

ЧЕЛОВЕК НА МИНБАРЕ

АЛЬФИНА СИБГАТУЛЛИНА



Islamica & Orientalistica

Альфина Сибгатуллина

**Человек на минбаре. Образ
мусульманского лидера в
татарской и турецкой литературах
(конец XIX – первая треть XX в.)**

«Садра»

2018

УДК [821.512.145 + 821.512.161].09
ББК 83.3(=63)

Сибгатуллина А. Т.

Человек на минбаре. Образ мусульманского лидера в татарской и турецкой литературах (конец XIX – первая треть XX в.) /
А. Т. Сибгатуллина — «Садра», 2018 — (Islamica & Orientalistica)

ISBN 978-5-907041-08-0

В книге исследуются образы духовных авторитетов (муфтиев, имамов, шейхов, мулл и др.) в татарской и турецкой литературах рубежа XIX–XX вв., в которых рельефно отразились перемены, происходившие как в общественном сознании, так и в художественном мышлении тюрок-мусульман: татарской нации, жившей на территории Российской империи, и турецкой, находившейся в пространстве Османской империи. Формирование идеала духовного лидера в обеих литературах сопровождалось критикой невежества и нравственных пороков среди отдельных представителей духовных деятелей и утверждением этико-эстетических идеалов о совершенном человеке (аль-инсан аль-камиль). Адресуется тюркологам и всем, кто интересуется культурой, историей тюркских народов и исламом.

УДК [821.512.145 + 821.512.161].09

ББК 83.3(=63)

ISBN 978-5-907041-08-0

© Сибгатуллина А. Т., 2018

© Садра, 2018

Содержание

Введение	6
Глава 1	9
Конец ознакомительного фрагмента.	20

Альфина Тагировна Сибгатуллина
Человек на минбаре. Образ мусульманского
лидера в татарской и турецкой литературах
(конец XIX – первая треть XX в.)

© Фонд исследований исламской культуры, 2018

© ООО «Садра», 2018

© Институт востоковедения РАН, 2018 © Сибгатуллина А., 2018

* * *

Введение

Рубеж XIX – XX веков – исторический период, который притягивает особое внимание исследователей невероятным многообразием событий в разных сферах жизни общества. Эпоха революций и войн, общественно-политических потрясений расценивается многими и как эпоха расцвета и творческого подъема в области культуры, литературы, искусства. Для тюркоязычных литератур данный период стал также временем духовных и творческих исканий, которые развивались, прежде всего, в рамках формирования национальной идеологии и новых общественно-нравственных идеалов. Со второй половины XIX века у тюркских народов Российской империи и Османской Турции усилились чувства родства и взаимной поддержки, которые зиждились на двух столпах: мусульманской и тюркской идентичности. Причем религиозный и этнический факторы зачастую сливались воедино, и, как писал В. В. Бартольд, в силу того, что большинство мусульман России принадлежало к «одному и тому же турецко-татарскому племени», для них «религиозные стремления» были «тождественны» «национальным»¹.

Исламская конфессиональная идентификация тюрков в виде «мусульманской нации» в целом стала основополагающей в контексте диалога «Восток – Запад», активизировавшегося в рассматриваемый нами период. Факт отставания мусульманского Востока от христианского Запада во многих сферах жизни общества был признан уже и самой уммой. Интеллектуалы двух империй размышляли о причинах этой ущербности и искали пути выхода из сложившейся ситуации. Разгорелась бурная дискуссия об исламе, его вреде или пользе в процессе модернизации общества, о том, является ли он тормозом или двигателем прогресса и др. Одной из причин неоднозначной оценки исламских ценностей стало отсутствие у мусульман духовного лидера, который был бы воплощением идеала, «путеводной звездой» для всей уммы. Между тем мусульманское духовенство представляло собой важнейшую часть элиты исповедовавших ислам народов Российской и Османской империй, что нашло довольно яркое отображение в художественной литературе и периодической печати начала XX века.

Ко второй половине XIX века в мусульманском мире явственно ощущалась необходимость серьезных идейных изменений в общественном сознании. Мусульманское общество нуждалось в сильных личностях, заинтересованных в реформировании ислама, освобождении вероучения от искажений и наслоений, накопленных за века. Для религиозно-нравственного восстановления требовались более смелые и гибкие идеи, способные возродить мусульманское общество и предложить пути его всестороннего обновления, в том числе социально-экономического. Разумеется, речь шла не о том, чтобы расшатать или отменить незыблемые догматы ислама, а лишь о том, чтобы привести традиционное мировоззрение в соответствии с требованиями времени. Именно в эту эпоху на религиозно-политической арене мусульманского мира появилась плеяда выдающихся исламских реформаторов-просветителей, которые предпринимали попытки модернизировать ислам: Джамалетдин аль-Афгани (1839–1897); Мухаммад Абдо (1834–1905); Мухаммад Рашид Рида (1865–1935) и др. Мусульманские реформаторы всюду, «от Нила до Волги, были одновременно и религиозными деятелями, и борцами за возрождение национальной культуры, и весьма активными просветителями, заботившимися об обучении и образовании мусульман, их способности жить в гармонии с меняющимся миром. Они объясняли социально-экономическую отсталость мира ислама упадком веры, приверженностью не духу Корана, а таклиду, то есть консервативной традиции следования архаичным суждениям авторитетов прошлого»².

¹ Арапов Д. Этническое и конфессиональное в российском «мусульманстве»: исламская политика государства в XX–XXI веках // Вестник Евразии. 2007. № 3(37). С. 58.

² Ланда Р.Г. Россия и мир российского ислама. Москва – Нижний Новгород: ИД «Медина», 2011. С. 159.

Данный процесс совпал с глобальной «эпохой пробуждения Азии», с периодом, когда во многих мусульманских странах предпринимались попытки модернизировать общество под девизом «вестернизации», одновременно сохраняя традиционную самобытность восточного общества. Происходившие в мусульманском мире изменения наглядно демонстрировала Османская империя, которая в течение четырех веков испытывала чрезвычайную уверенность в своем «мировом господстве» и «непобедимости турок» и не заметила, как за это время Запад прорвался вперед. Застой начался как минимум с XVI века, но по инерции и незаметно протянулся до XIX столетия. Французская революция, частичная потеря завоеванных территорий, тревога за судьбу страны, смятение в мыслях образованной османской элиты – все эти факторы привели к демократическим преобразованиям, получившим название «Танзимат» (1839). Официально был взят курс на модернизацию общества, которая осуществлялась параллельно с вестернизацией. Отношения с европейцами стали более глубокими и содержательными, турки начали активно интересоваться западной, в частности французской, культурой и литературой. Прогрессивно направленная турецкая литература стала проводником новых идей и веяний, активно искала новые идеалы.

Трансформация прежних идентификационных основ, таких как «османская нация», «мусульманская нация», происходила параллельно с поиском и формированием новой идентичности. В ходе этого процесса решался важнейший из всех вопросов, поставленных перед культурой и литературой, – вопрос о национальном самоопределении и общественном самознании. Это привело к плюрализму и разбросу мнений в философском поле общества: интеллектуалы разделились по различным направлениям – *исламизм, османизм, тюркизм, турализм, неоосманизм*. Писатели исламистского крыла, хотя и не ощущали острой неприязни к проектам модернизации, осуществляемым дворцовой бюрократией, все же твердо отстаивали мусульманские принципы устройства общества. Сторонникам других течений так же нелегко было разобраться как в недостатках османского общества, так и в новых ценностях, предлагаемых христианским Западом. По существу, вопрос «о совместимости ислама с европейской цивилизацией был острейшей проблемой для турок и других мусульманских народов в течение многих десятилетий»³.

В татарском обществе процессы модернизации происходили несколько иначе и были обусловлены как внутренними обстоятельствами, в числе которых – противостояние *кадимизма* и *джадидизма*, так и внешними факторами – сложными отношениями между государством и инородцами, каковыми являлись мусульмане Российской империи.

Объектом непосредственного компаративного исследования в данной книге становятся татарская и турецкая литературы, поскольку именно в них в конце XIX – первой трети XX в. наиболее рельефно отразились перемены, происходившие как в общественном сознании, так и в художественном мышлении татарской нации, жившей на территории Российской империи, с одной стороны; и турецкой, находившейся в пространстве Османской империи, – с другой. Теоретически значимым и не исследованным в конкретно-историческом плане аспектом данной темы является образ духовного лидера, репрезентирующий художественную концепцию личности, которая сложилась в татарской и турецкой литературах обозначенного периода.

Тюркоязычная литература народов Российской империи на рубеже XIX–XX вв. особое внимание уделяла образам мусульманских духовных лиц: *имамов, мулл, муфтиев, шейхов и ишанов*, поскольку основная часть инородцев-тюрков проживала в сельской местности, и объединенные вокруг мечети общины являлись устойчивыми образованиями, из которых складывалось российское мусульманское сообщество. Формирование идеала лидера в обеих литературах сопровождалось критикой невежества и нравственных пороков среди отдельной части

³ *Фадеева И.Л.* От империи к национальному государству. Идеи турецкого социолога Зии Гёк Алпа в ретроспективе XX века. М.: Восточная литература, 2001. С. 72.

духовных деятелей и утверждением этико-эстетических идеалов о совершенном человеке (*аль-инсан аль-камиль*).

Данная тема практически не разработана ни в турецком, ни в отечественном литературоведении. Можно назвать лишь несколько небольших статей, авторы которых обращаются к образу «человека религии» (*дин адамы*) в творчестве отдельно взятых писателей⁴. Роль татарских мусульманских лидеров в истории рассматривается в ряде работ⁵, повлиявших на историко-философскую концепцию данного исследования. До настоящего времени не было проведено сравнительное исследование тенденций и закономерностей развития татарской и турецкой литератур, проявившихся в создании образа духовного авторитета.

Автор не претендует на полноту охвата материала, выделяя лишь отдельные аспекты, наиболее значимые и показательные для характеристики тюркских культур и литератур как особых объединений, в концептуально-семиотическом пространстве которых действуют смысловые связи двух типов: конвергентные, сближающие явления, принадлежащие разным национальным литературам и культурам, и дивергентные, обнаруживающие их расхождение. В книге выявляются интегративные процессы в общественно-литературной мысли татарского и турецкого народов на рубеже XIX – XX вв., механизмы взаимодействия универсального и уникального, раскрывается переход от того, что объединяет тюркские народы, к различиям, поэтому цели проводимого исследования связаны и с проблемой самоидентификации национальных систем, обоснованием их самобытности.

Исследование условно можно разделить на две части, в одной из которых говорится об идеальном образе мусульманского лидера в понимании татарских и османских писателей и поэтов рубежа веков, в другой части раскрываются существовавшие в то время застойные явления в мусульманском обществе, анализируются причины отдаления некоторых религиозных деятелей от истинных принципов ислама. Книга состоит из разделов, основанных на взаимодействии синхронного и диахронного подходов к теме и предполагающих анализ индивидуальных поэтических языков и межиндивидуальной художественной системы как подвижной совокупности частных методик; осмысление феномена мусульманского лидера в его проекции на философские, социально-политические, общественно-идеологические и собственно поэтические контексты.

Автор не ограничивается исторической и литературоведческой проблематикой; для более убедительного воплощения поставленных целей и задач предполагается обращение к широкому кругу вопросов историко-культурного, социально-политического и философско-идеологического характера. Данный подход в рамках общей концепции работы предполагает использование междисциплинарного метода исследования. Таким образом, исследование проводится на стыке нескольких дисциплин: истории, литературоведения, социологии, культурологии – и опирается на достижения современных отечественных и турецких историков, социологов, востоковедов.

⁴ *Ramazan Gülemdam*. Türk Romanında Dine ve Din Adamına Bakış, Hece – Türk Romanı Özel Sayısı, Mayıs-Haziran-Temmuz N. 65-66-67, Ömer Menekşe. Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı, II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğ ve Müzakereleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005. Hamdi Uygun, Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi S.B.E. Samsun 1992. Fikret Uslucan. Orhan Kemal'in Bazi Romanlarında Bir Eleştiri Unsuru Olarak Din// Turkish Studies / Türkoloji Dergisi 1 (2006), Sayı: 2 S. 101–128, и др.

⁵ *Загидуллин И.К.* Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири (2000); предисловие и вступительные статьи А. Юзеева в книге: Марджани о татарской элите (1789–1889) (2009), *Хабутдинов А.Ю.* Лидеры нации (2003), *Хабутдинов А.Ю.* Российские муфтии от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950) (2006), *Гусева Ю.* Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение (2013).

Глава 1

Статус мусульманского деятеля в российском и османском обществах. Муфтий и шейхульислам. Их образы в литературе

Мусульманский деятель, в современном понимании, – это прежде всего религиозный человек, олицетворяющий нравственную чистоту и честность, обладающий высоким авторитетом среди единоверцев. Только при наличии этих качеств он может стать «человеком религии», представителем исламского духовенства. Бытующие в условной характеристике термины «мусульманское духовенство», «мусульманский священнослужитель» и «мусульманский лидер» многими оспариваются или игнорируются в связи с отсутствием в исламе, в отличие от других мировых религий, института духовенства как такового, особого духовного сословия, обладающего божественной благодатью, института церкви, служащего посредником между верующими и Аллахом. Поэтому считается, что «среди последователей ислама теоретически любой совершеннолетний мусульманин, обладающий достаточным знанием и морально-нравственным авторитетом, с согласия верующих может руководить религиозной жизнью мечетского общества без специальной процедуры посвящения в сан (как, например, рукоположение у христианских священнослужителей)»⁶.

Любое человеческое общество нуждается в предводителе, вожде, лидере, наставнике, учителе. Пророк Мухаммад был и будет для мусульман образцом совершенства и идеального лидера. Безукоризненный образ пророка, «вождя, основателя государства, сначала бедного и гонимого, но не побоявшегося выступить против заблуждений своих соплеменников, человека, которого избрал для своих посланий Аллах, вызывал уважение и восхищение мусульман. Это был образ, по которому каждый мог сверять свои поступки»⁷. На протяжении веков тюрками создавался большой пласт произведений, посвященных Пророку Мухаммаду, которые составляют основу сокровищницы духовного наследия тюркоязычных народов.

В мусульманском сообществе воспитанием человека, как и человеком в его целостности, занимаются три института: *мечеть*, *медресе* и *текке*. В период Пророка мечеть ан-Набави в Медине стала главным учреждением, где решались научные, политические, религиозные, общественные, военные проблемы мусульман. По мере возникновения новых задач и целей основную нагрузку воспитания и просвещения мусульман со временем взяли на себя мектебе и медресе. Наряду с ними мечети продолжали выполнять функцию «народных университетов», проповеди и хутбы стали «открытыми лекциями» имамов. Муллы и имамы были призваны охранять религию, управлять мирскими делами общины, следить за тем, чтобы надлежащим образом воплощались принципы религиозного закона в жизни руководимой им религиозной общины – *махалля*, т. е. являлись лидерами локального масштаба.

Медресе давало знания в области исламских наук, таких как тафсир, хадис, калам, а также в таких светских науках, как логика, философия, медицина, астрономия, география и т. д. Появилась прослойка ученых мужей, которых звали *алимами* или *улема*. Это те *муллы*, *имамы*, которые обладали глубокими знаниями в области теологии и использовали эти знания для соблюдения законности и справедливости в общине.

⁶ Фархиаатов М.. Мусульманское духовенство // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь под ред. С.М. Прозорова. М.: Вост. лит, 2006. С.286.

⁷ Сунна. Энциклопедия Кругосвет. Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/SUNNA.html.

Впоследствии оказалось, что таких центров науки, где развивали умственные способности человека, недостаточно, и необходимо создавать учреждения, где осуществлялось бы воспитание души и чувств человека. Третьим образовательным центром тогда стали суфийские заведения: *даргах*, *аситане*, *текке* и *завия*, где вместо привычных понятий *учитель – ученик* употреблялись термины *мюршид – мюрид*. В центре суфийского воспитания, т. е. воспитания души, духовности и мусульманской морали, стоял *мюршид*, которого уважительно звали *пиром*, *баба*, *ата*, *шейхом* или *ишаном*. Он руководил и направлял адептов и по своим знаниям, авторитету и духовности был выше всех остальных. Для того, чтобы стать мюршидом, требовалось получить соответствующее воспитание у другого мюршида и разрешение на продолжение данной деятельности, *изаджатнаме* или *хилафатнаме*. Суфийское воспитание, которое является своего рода продолжением религиозного образования, полностью зависело от отношений мюршида и мюрида, усердий и способностей последнего, поэтому конкретно не указывались сроки процесса воспитания и обучения в текке. К тому же это воспитание не было обязательным, человек по собственному желанию входил в какой-либо тарикат. Другими словами, как у мусульманина нет обязанности выбирать какой-либо мазхаб, так и у желающего начать суфийский образ жизни нет обязанности поступить в определенный тарикат: он имеет право выбирать как тарикат, так и мюршида, для этого он может общаться с представителями разных братств, принять участие в их ритуалах, зикрах и беседах наставников. Человек был вправе выбирать, кто и что лучше подходит его внутреннему состоянию.

Когда человек отдает предпочтение отдельному братству и шейху, последний также не сразу его принимает в свои объятия, ибо суфийское воспитание имеет свои особенности, не все способны выдерживать его требования и правила, поэтому человек должен пройти своего рода «испытательный срок». Мюршид следит, наблюдает за поступками, поведением, моральным обликом кандидата в мюриды, который находится с ним под одной крышей текке, данный срок зависит также от индивидуальных особенностей характера человека. Поскольку из текке никого не выгоняют, он может оставаться на уровне *мухиббан*⁸, а если шейх, оставшийся довольным его поведением, примет его в тарикат, он становится мюридом. Чтобы стать мюридом, необходимо выполнить несколько условий, которые прежде всего связаны с послушанием и подчинением воле мюршида.

Таким образом, в мусульманской умме имели место как минимум три разновидности духовного наставника: *мулла* или *имам* в мечети; *хальфа-мударрис* или учитель в медресе; *шейх* или *ишан* в суфийском текке. Именно эти люди должны были возглавить мусульманскую общину и стать духовными лидерами.

С развитием исламского мира функции мусульманских деятелей расширились и конкретизировались. В сегодняшнем понимании мусульманское духовенство – это «профессиональные служители исламского культа, судопроизводства, административно-духовного управления и образования, знатоки и деятели религиозных наук и суфизма, составляющие обособленную и влиятельную социальную прослойку в структуре мусульманских обществ (служители мечетей, проповедники, учителя начальных (*мектеб*, араб. *мактаб*), средних и высших (*медресе*, араб. *мадраса*) школ, ученые, судьи, руководители мусульманских общин и братств (*тарики*) и другие «люди религии»)»⁹.

Статус ислама в дореволюционной России существенно отличался от его положения в Османской империи, где более 90 % населения исповедовало ислам и не было религиозных притеснений со стороны официальных властей. Османская Турция являлась важной частью всего исламского мира – «Дар аль-ислам», и в рассматриваемый нами период даже имела статус «Дар аль-халифат», поскольку турецкий султан носил титул халифа. Положение же рос-

⁸ Мухиббан – сторонники какого-либо тариката, сочувствующие, но не являющиеся членами данного братства.

⁹ Фархиаатов М. Мусульманское духовенство. С. 286.

сийских мусульман-татар было противоречивым: даже богословы затруднялись ответить на вопрос, принадлежит ли Поволжье «Дар аль-исламу» или же господство России означает, что татары живут на «землях войны» – «Дар аль-харб»?¹⁰. Если учесть царскую политику насильственной христианизации и русификации, проводимую в течение долгого времени в отношении мусульманских народов России, то справедливо утверждать, что татары проживали на территории войны и «неверия» (Дар аль-куфр). Однако о взаимоотношениях мусульман и царизма в XVIII–XIX столетиях, на наш взгляд, уместнее говорить как о некоем «двоевластии» в жизни российских мусульман, когда мусульманский лидер оставался у власти в подчинении немусульман, а с появлением государственного учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) в 1788 г. был создан официальный пост муфтия, призванный стать связующим звеном между христианской властью и населением, исповедующим ислам. Мусульманское духовенство с утверждением ОМДС официально было признано отдельным сословием, а муфтият решал вопросы выдачи муллам разрешений (указов) заниматься религиозной деятельностью. С другой стороны, с созданием ОМДС мусульманские духовные лица стали идеологически зависимы от российского государства, ибо «важнейшими задачами нового муфтията являлись «испытание в вере», назначения мулл, которые должны были быть при этом «преданы» властям империи, «в верности надежные и доброго поведения»¹¹. Верховная власть и местная администрация устами духовных лиц доводили до сведения российских подданных в культовых зданиях свои наиболее важные указы и предписания, т. е. минбары в мечетях стали иметь назначение «трибуны», задачей которых было оказывать воздействие на прихожан, на формирование их пророссийской гражданской позиции¹². «Исключительным явлением для мусульман всего мира может показаться и та традиция, когда во время пятничной проповеди имамы в мечетях России должны были благославлять христианского царя и его семью, а также призывать общество платить налоги и подчиняться распоряжениям властей. Само по себе проведение коллективных пятничных намазов «джума» в подобной манере, – пишет немецкий ученый М. Кемпер, – представляло собой «явную адаптацию к русскому правлению, где российская власть рассматривалась как режим, не препятствующий соблюдению исламских законов»¹³. Муллы и улемы, выступавшие против ОМДС и подчинения мусульманского сообщества российской власти, образовали оппозицию и отказались от джума-намазов, аргументируя это тем, что одним из условий коллективных пятничных молитв является наличие кадия в регионе. По их мнению, эти условия не были выполнены.

Наиболее откровенную и последовательную позицию в этом вопросе занимал поэт и мыслитель Габдрахим Утыз-Имяни (1754–1834)¹⁴. Его отношение к муфтию и Духовному собранию мусульман, незыблемость авторитета и законность полномочий которых были «освящены самой царской властью», отражено в следующих поэтических строках:

О боже, не заставляй меня
Стучаться в ворота к четверым:
Один из которых судья, другой – чиновник,
Третий – муфтий, четвертый – правитель.

(«Мунаджат»)

¹⁰ Кемпер М. Статус ислама в России // Ислам в Поволжье. Энциклопедический словарь. М.: Изд. дом «Медина», 2013. С. 295.

¹¹ По: Аратов Д. ОМДС: цели создания и начальный этап деятельности // газета «Медина аль-Ислам», № 27 (март 2007 г.).

¹² Загидуллин И. Исламские институты в Российской империи. С. 192.

¹³ Кемпер М. Статус ислама в России. С. 295.

¹⁴ Кемпер М. Статус ислама в России. С.295.

Он и его единомышленники осудили главный орган мусульман России за то, что тот назначал мулл наподобие государственных чиновников и не учитывал интересов прихожан, испокон веков выбиравших служителей культа, основываясь на их человеческих качествах.

Как идеологическая направленность и идейно-тематическое содержание художественных произведений, так и позиции самих авторов, их мировоззрение и умонастроения были обусловлены ролью религии в обществе и ее культуuroобразующими функциями.

Несмотря на то, что коллегия ОМДС имеет сходные черты с шейхульисламами и кадиями Румелии и Анатолии в Османской империи и системой устройства мусульманского духовенства Крыма, положение религиозных деятелей в Российской империи существенно отличалось, ибо российские мусульмане изначально имели статус «иноверцев» и «инородцев», в отличие от османцев. С XVIII в. происходил сложный процесс интеграции мусульман в Российское имперское социально-правовое пространство. Отказавшись от политики тотальной религиозной унификации мусульман, правительство Екатерины II поставило в приоритет установление «удовлетворительных» отношений с уммой, интеграцию представителей мусульманской конфессии путем сотрудничества с ее элитой. Основная функция ОМДС заключалась в формировании группы священнослужителей, лояльно настроенной по отношению к царскому правительству и способной отражать антиправительственную идеологию Османского государства и среднеазиатских ханств¹⁵.

Исследователи справедливо считают, что создание Духовного управления мусульман все же было объективно необходимо как для мусульман, которые признавали лишь религиозную власть, так и для самодержавия, которое на протяжении столетий безуспешно пыталось контролировать это общество и управлять им. Так было организовано государственное регулирование религиозной жизни российского мусульманства «сверху»: издание фетв муфтием и кадиями происходило под наблюдением губернского правления и МВД, под давлением властей ОМДС принимало постановления, которые запрещали имамам применение положений шариата, противоречащих законам Российского государства и т. д.¹⁶. Поэтому мусульмане считали некоторые указы и распоряжения ОМДС методами их русификации и христианизации и отказывались им подчиняться.

В таких условиях роль муфтия для мусульманского населения также была неоднозначной. Шигабутдин Марджани (1818–1889), который первым в татарской историографии изложил биографии мусульманских лидеров Поволжья и Приуралья, в целом отзывался о них нелестно. Приведенные им биографические сведения – характеристики первых муфтиев, кадиев и руководителей ратуши в «Мустафад аль-ахбаре» – очень значимы, хотя в некоторой степени, возможно, субъективны, поскольку Марджани наиболее известных религиозных деятелей хотел видеть лидерами нации¹⁷. По мнению А. Юзеева, сведения Марджани о первых муфтиях в основном достоверно отражают исторические факты. Екатерина II открыла российский муфтият не только из-за необходимости государственного контроля над мусульманским духовенством, но и преследуя политические цели: использование мусульманских лидеров-татар в мирной колонизации степных земель Средней Азии. Для внешней политики России и Центральной Азии необходимы были люди, знающие язык, быт и традиции казахского народа, которым бы местные феодалы доверяли. Роль тонких дипломатов как раз и

¹⁵ История татар с древнейших времен. В семи томах. Т. VI. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. Казань, 2013. С. 424. Байбулатова Л.Ф. История Оренбургского магометанского духовного собрания в личной и делопроизводственной переписке муфтиев (по своду «Асар» Р. Фахретдина) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: Сб. статей. Вып. 3. Казань, Ихлас; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2013. С. 42.

¹⁶ Хабутдинов А. Оренбургское магометанское духовное собрание // Ислам в Поволжье. Энциклопедический словарь. С. 247.

¹⁷ Юзеев А. «Мустафад аль-ахбар» как источник изучения первых мусульманских лидеров России // Марджани о татарской элите. С. 37.

играли первые три муфтия – Мухаммаджан Хусаинов, Габдессалам Габдрахимов и Габдельвахид Сулейманов, которые, «будучи религиозными деятелями, активно привлекали в лоно российского муфтията мусульманское население Средней Азии и Казахстана»¹⁸. Поэтому как среди населения своего времени, так и среди современных историков сложилось мнение о том, что назначенные правительством муфтии приносили малую пользу умме, кроме того, получили репутацию неких русских дипломатов и разведчиков на Кавказе и в Центральной Азии, осведомителей, или конфиденентов¹⁹.

Для Марджани главным критерием при оценке деятельности муфтиев стал уровень их религиозных знаний, необходимых для разрешения многочисленных проблем мусульман России. А их ориентированность на проблемы внешние, политические он считал ошибочной, поскольку фактически первые три муфтия, уполномоченные царской властью, проводили политику колонизации мусульман Средней Азии и Казахстана. Должность муфтия, согласно взглядам Ш. Марджани, следует занимать наиболее авторитетному религиозному деятелю, способному стать духовным лидером российских мусульман. Среди первых трех муфтиев Марджани таковых не видел и считал их людьми невежественными, так как не находил уровень их знаний достаточно интеллектуальным, имея в виду наивысший критерий, предъявляемый к знаниям муфтия²⁰.

В татарской литературе наличествует не так много произведений, посвященных первым муфтиям, но они ценны как раз тем, что отражают сформировавшиеся у мусульман Поволжья духовно-нравственные ориентации, прежде всего отношение к российскому ставленнику-муфтию. Литература получила новое смысловое поле, обогатившись данной проблематикой. Характерный пример писательской актуализации этих смыслов – творчество Валида б. Мухаммадамина (ум. 1803), посвятившего первому муфтию ОМДС Мухаммаджану Хусаинову (1756–1824), занимавшему эту должность 35 лет, свою назидательную касыду, где призывал его больше думать о смертном часе и тратить деньги на строительство мечетей и медресе: *Чун масаждид һәм мәдрәрис, Һәм канатир эсарийә*²¹.

Еще одно стихотворение панегирического характера «Илахи бейт» анонимного автора адресовано первому российскому муфтию, где он характеризуется как духовный наставник, достойный славы «полюс времен», уважаемый и любимый и в Бухаре, и Хиве (*Бохарда гыйззәт ийәсе, кәрәмле дә, / Һәм Хивада хөрмәт ийәсе, кәрәмле дә, / Мөхәммәдҗан ирер котбе заман*), достигший совершенства в своих знаниях (*Гыйлемлекне камил белгән биля тәүсыйф*), мудрый в понимании политики России – земли гяуров (*Фәһме сәйәсәттә кыйас улган зирәкле дә, / Русия дари мәлик кяфер мәмләкәте*). У него имеются фетвы, где отрицаются нововведения (*бидгат*) в исламе (*Бидгатне рәд иткән фәтави бар*), порицаются нарушители религиозных заповедей (*Фәсикъләрне бозык белгән фикере бар / Мөхәммәдҗан ирер котбе заман*)²².

По этому панегирику сложно утверждать, что муфтий М. Хусаинов пользовался большим авторитетом среди мусульманского населения. Еще Марджани в свое время писал, что муфтий любил брать взятки за утверждение на религиозные должности²³, а литературовед М. Гайнетдинов, основываясь на документах Оренбургского областного архива, приводит факты, как М. Хусаинов, пользуясь данным ему правом, выкупал у башкирских старшин заселенные

¹⁸ Там же. С. 37–39.

¹⁹ См. Юзеев А. «Мустафад аль-ахбар» как источник изучения первых мусульманских лидеров России. С. 38; Д.Д. Азаматов. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа, 1996. С. 51; Денисов Д.Н. Биография муфтия Габдессалама Габдрахимова в свете новых исторических источников // ж. Медина аль-Ислам. Н. Новгород, 2008, № 87, 88.

²⁰ Юзеев А. «Мустафад аль-ахбар» как источник изучения... С. 39.

²¹ XVIII гасыр татар әдәбияты. Поэзия. Казан, 2006. Б. 103.

²² XVIII гасыр татар әдәбияты. Поэзия. Казан, 2006. Б. 219.

²³ Юзеев А. «Мустафад аль-ахбар» как источник... С. 38.

крестьянами земли, чем вызвал сильное недовольство и противостояние в татаро-башкирских селах Уфимской губернии²⁴.

Крупным произведением, посвященным второму муфтию – Габдессаламу Габдрахимову (годы службы 1825–1840), является «Тазкирай муфтий Габдессалам» (1832) Гумара б. Мухаммада²⁵. Как и подобает восточному агиографическому жанру *тазкира* (жизнеописание), в данном сочинении воспроизводятся важные события из биографии муфтия Габдессалама: в 1799 г. он начал деятельность муллы в Оренбурге, в 1802 г. организовал за счет государственной казны строительство оренбургской каменной мечети (1802). Изображается эпизод торжественного открытия данной мечети в 1805 г. Поэт описывает царские подарки муфтию за верную службу, приезд Александра I в Оренбург, подготовку и пышную встречу императора, который остался там на четыре дня. После беседы с Габдессаламом Габдрахимовым Александр I по приезде в Петербург проявляет заинтересованность в его назначении «духовным министром», т. е. муфтием, и распоряжается подготовить соответствующий указ, сам же уезжает в Таганрог. Данный указ был подписан императором в Таганроге незадолго до его смерти. Внезапная кончина русского царя наталкивает поэта на рассуждения о быстротечности земной жизни. Когда губернатор Оренбурга получает указ о назначении нового муфтия, публично поздравляет Габдессалама, чем вызывает зависть у других претендентов на этот высокий пост. Автор Гумар б. Мухаммад невольно затрагивает проблему противоречий среди татарских улемов и даже муфтиев²⁶, критикует их раздробленность и алчность. По его мнению, талант и способности – это божий дар, а новоиспеченный муфтий, без сомнения, наделен этим даром и выделен Аллахом из толпы, чтобы возглавить ее. Габдессалам переезжает в Уфу, где его сердечно встречают и поздравляют, и принимает присягу. Спустя несколько лет по его инициативе начинается строительство мечети в Уфе, в процессе которого муфтий демонстрирует изысканный вкус и знания в области архитектуры. Открытие мечети, как описывает поэт, происходило очень торжественно, муфтий произнес пламенную речь о необходимости нравственного оздоровления мусульманского общества.

С именем Габдессалама Габдрахимова исследователи связывают начало таких процессов, как просвещение татар и башкир по европейскому образцу, борьба с употреблением спиртных напитков, организация обучения мусульман на медицинском факультете Казанского университета и т. д. Гумар б. Мухаммад, описывая его заслуги перед мусульманами, придерживается мнения о его богоизбранности и подчеркивает его гениальность, употребляя эпитеты «единственный в нашей эпохе» (*дәһерен фәриде*), «вождь» (*рәһнамә*), «имеющий превосходный авторитет» (*котб-е әгъла*) и др.²⁷.

Поэт Гали Чокрый (1826–1889) в своей оде муфтию Салимгирею Тефкилеву (годы службы 1865–1885), обладавшему неисчислимым богатством (С. Тефкилев действительно был

²⁴ См. Мәсгүд Гайнетдин. Мәңге тутыкмас көзгөбез. Казан: Татар. кит. нәшр. 2006. Б.317–326.

²⁵ Гайнетдинов М. Гомәр Мөхәммәт улы // Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. 2 нче том. Казан, 1985. С. 139–145. См. также: Габдессалам мөфти. Хәтер дәфтәре. Тәржемәи Габдессалам мөфти. Сәфәрнамәи шаһзадә Александр. Төзүче, иске татар теленнән күчерүче һәм сүз башы язучы Мәсгүд Гайнетдин. Казан: «Иман» нәшрияты, 2002.

²⁶ Разногласия прежде всего были связаны с первым муфтием Мухаммаджаном Хусаиновым, который в свое время лично засвидетельствовал способности Габдессалама Габдрахимова исполнять обязанности имама, но он не ожидал, что на этом основании губернские власти назначат его муллой Оренбурга, где в это время находилась резиденция Магометанского духовного собрания. Появление самостоятельного лидера во главе местной мусульманской общины, к тому же определенного помимо воли муфтия, без учета его мнения, подрывало позиции высшего духовного лица в губернском городе, имевшем ключевое значение. В этих условиях любая попытка нового муллы проводить собственную независимую линию должна была неизбежно привести к конфликту между двумя незаурядными и амбициозными личностями. Поводом к нему послужил вопрос о толковании норм шариата относительно определения времени начала и окончания мусульманского поста. См. Денисов Д.Н. Биография муфтия Габдессалама Габдрахимова в свете новых исторических источников // Фаизхановские чтения: сборник материалов ежегодной научно-практической конференции. 2008. № 5. Режим доступа: http://www.idmedina.ru/books/materials/faizhanov/5/hist_denisov.htm

²⁷ Гайнетдинов М. Гомәр Мөхәммәт улы. С. 144.

крупным землевладельцем), называет его русским титулом «боярин», но в то же время упоминает и его татарский дворянский титул и род *мирза*. К тому же он *хаджи* – человек, совершивший паломничество в священные города Мекку и Медину. Таким образом, в одном человеке сочетаются и светские, и религиозные полномочия и авторитет: он является защитником для мусульман, глубокоуважаемым в народе человеком, славен более чем сто тысяч мужей:

*Әүвәл үзе бер боярдыр, малы-мөлке бихисаб,
Мөслиминә кул-канаттыр хәҗи мирза Тәфкилев.
Дәүләте чук, хәрмәте чук – илдә-көндә бер кеше,
Йөз мең ирдән мәшһүр булды хәҗи мирза Тәфкилев*²⁸.

Татарский литературовед Р. Ахметов считал, что данная хвала Г. Чокря, автора многочисленных марсия и маджия, имела некоторую корыстную подоплеку и напоминала ситуацию, когда «кукушка хвалит петуха за то, что хвалит он кукушку»: Г. Чокрый получил указ муллы от муфтия и этим панегириком хотел отблагодарить, а заодно и сохранить доброе отношение к себе высокопоставленного чиновника, чтобы защитить себя в борьбе против соперников-мулл²⁹.

Известно, что также муфтию Мухаммадьяру Султанову (годы службы 1886–1915) посвятили хвалебные стихи Г. Чокрый и Валиулла Чупрали³⁰.

Тукай же в стихотворении «*Безне урынсызга яман-льыйлар*» (На нас напраслину возводят, 1907) явил по поводу «смелости» М. Султанова:

Нет бравых муфтиев, твердят.
Но есть у нас Мухамедьяр.
Высок, осанист, величав.
Поверь, не муфтий – сущий клад!

(пер. Р. Морана)

Фельетон Г. Тукая «Юбилей муфтия» (1910) посвящен двадцатипятилетнему юбилею на этом посту Мухаммадьяра Султанова. Единственным большим достижением данного муфтия, который совершил паломничество, получил различные ордена и медали от царя и султана-халифа, Тукай считает то, что он... не причинил никакого крупного вреда своему народу³¹. В другом фельетоне «Отчет прошлого года» (1912) Тукай, вспоминая юбилей М. Султанова, пишет, что муфтий получил в подарок целую кучу ненужных и валяющихся в магазинах вещей: четки, намаз-лыки, чапаны, кумганы, религиозные книжки и чалмы³².

Р. Фахретдинов, который после Марджани в своем «*Асар*» дал наиболее полные биографические сведения о муфтиях, считал, что учреждение ОМДС добилось трех важных результатов: 1) мусульмане стали любить Россию; 2) ислам был признан официальной религией, благодаря чему увеличилось число конфессиональных школ и учеников в них, а мударрисы осознали себя на важной должности; 3) ученые, не имеющие официального признания, потеряли авторитет среди мусульман³³. Таким образом, с началом деятельности муфтията среди духовенства произошло разделение на указных и неуказных мулл. Двойное отношение мусуль-

²⁸ Әхмәтов Р. Гали Чокрый // Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. 2 нче том. Казан, 1985. С. 420.

²⁹ Там же.

³⁰ Гайнетдинов М. Поэзия // Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. 2 нче том. С. 387.

³¹ Габдулла Тукай. Мөфти жүбәләе // Әсәрләр. Биш томда. Т. 4. Проза. Публицистика. Казан, 1985. Б. 133–134.

³² Габдулла Тукай. Былтырның хисабы // Әсәрләр. Биш томда. Т. 4. Проза. Публицистика. Казан, 1985. Б. 232.

³³ Байбулатова Л. Ф. История Оренбургского магометанского духовного собрания в личной и делопроизводственной переписке муфтиев (по своду «Асар» Р. Фахретдина). С. 44.

манского духовенства и простых мусульман к Духовному собранию было вызвано тем обстоятельством, что вопрос законности полномочий муфтия и его помощников с точки зрения шариата оставался спорным. Расхождение во взглядах привело к появлению понятия «указного муллы» (т. е. получившего «указ» – разрешение в Духовном управлении мусульман). Остальные, кто не признавал ОМДС, но при этом исполнял обязанности имамов, в официальных документах назывались частными лицами, именно эти *абызы* (ученые мужи) как раз и стали религиозной оппозицией ОМДС. Рядовые мусульмане по-разному относились к ОМДС, но в большинстве своем они поддерживали муфтия и указных мулл. Отношение к обеим этим группам у населения было неоднозначным. Прежде всего, профессиональные личные качества муллы влияли на его авторитет, и это не зависело от наличия указа. Положительным моментом появления указных мулл можно назвать легализацию просветительской деятельности духовенства³⁴.

Тем не менее и авторитет указных мулл не был непоколебимым: известны случаи, что в Оренбургское магометанское духовное собрание поступали жалобы от верующих и властей, касавшиеся выполнения муллами своих профессиональных обязанностей. В художественных произведениях на татарском языке часто приводятся эпизоды, связанные с лишением муллы указа (см., например, стихотворение Г. Тукая «*Мәжрух указ*» («Пострадавший указ», 1910), роман Г. Исхаки «*Мулла бабай*» (1914), роман Г. Ибрагимова «*Яшь йөрәкләр*» («Молодые сердца», 1912) и др.).

Наглядным примером таких действий служит обращение оренбургского муфтия М. Султанова к имамам городских махаллей в августе 1898 г. Резюмируя падение нравов мусульман в городской инокультурной среде, председатель Духовного собрания подчеркивал, что «невежество, зачерствелость, беспечная леность, отсутствие желания заняться работой, ремеслом и искусством», приведшие к «пагубным последствиям»: чрезмерной бедности, вероломству, пьянству, распутству, бесчестной торговле и другим негативным явлениям в жизни мусульман, являются «близкими предвестниками окончательного падения религии, национальности, торговли и промышленности». М. Султанов призывал имамов читать своим прихожанам наставления (*вааз*), если не каждую пятницу, то в две пятницы один раз «на чистом, легком и для каждого слушателя понятном языке стихов Корана и хадисов». В своих выступлениях духовенство должно было обращать внимание «на соответствие проповедей требованиям времени и обстоятельствам, не перемешивая иностранные (персидские и арабские) слова, представляющиеся слушателям непонятными, избегая иносказательных и двусмысленных речей, недоступных уму слушателей или могущих вызвать у них гнев и раздражение, и не предъявляя к ним таких требований, на выполнение которых нельзя будет надеяться». В связи с этим показательно его предупреждение о том, что неспособные оказать должное воздействие на прихожан и испортившие дело будут признаны недостойными носить духовное звание имама-хатиба. В конце обращения муфтий выразил надежду, что приходские имамы приложат усердие к выполнению его «желаний прогресса»³⁵.

Что касается «Дар аль-хилафата», то в Османской империи во главе мусульманских деятелей и богословов стоял избранный шейхульислам, утвержденный султаном-халифом и занимавший третье место в иерархии власти после султана и главного визиря. В качестве термина слово *шейхульислам* стало использоваться с XI в., а как официальный титул, возможно, был учрежден в период правления Фатиха Султана Мехмеда с 1452 г. Этой должности традиционно удостаивался муфтий столицы Османского государства. В ранние периоды шейхульислам условно возглавлял то, что на языке современных понятий называют министерством юсти-

³⁴ Гарипов Н.К. Система религиозной иерархии у российских мусульман начала XX века. Режим доступа: <http://www.tataroved.ru/institut/islamoved/publ/5/>

³⁵ Хабутдинов А.Ю. Российские муфтии от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Нижний Новгород: Махинур, 2006. С. 9–10.

ции и министерством образования, и выносил фетвы по военно-политическим, религиозным и социальным вопросам, назначал и снимал с должности улемов. Османские султаны часто обращались к институту вынесения фетв: особенно в таких важных ситуациях, как объявление войны или мира, политические преобразования. Фетвы шейхульислама имели силу и во время низвержения самих султанов. К шейхульисламу могли обращаться и простые граждане по различным житейским проблемам. На местах фетвы приводились в действие муфтиями, которые считались представителями шейхульислама и имели немаловажное значение в жизни общины.

Другой обязанностью шейхульислама было управление деятельностью религиозных организаций: назначение кадиев, муфтиев и мударрисов. До XVI века эта обязанность возлагалась на главного визиря, с 1574 г. она перешла в ведение шейхульислама.

С 1759 г. в султанском дворце во время рамазана организовывались *Хузур дерслери* (занятия при правителе), шейхульислам выбирал наилучших проповедников и ученых для проведения бесед и дискуссий перед султаном. Авторитет шейхульислама был непререкаем. При появлении шейхульислама даже сам султан вставал для приветствия³⁶.

В истории Османской империи было всего 175 шейхульисламов: первым стал Молла Фенари (с 1424 по 1431), самым последним – Мехмет Нури-эфенди (26.09.1920 – 04.11.1922). В республиканский период пост шейхульислама упразднили в связи с организацией в 1920 г. управления религиозными делами, а впоследствии, в 03.03.1924 г. – министерства по религиозным делам.

Некоторые из османских шейхульисламов были известны как поэты. Литературоведы называют имена сорока четырех поэтов, занимавших пост шейхульислама, пятнадцать из них оставили после себя поэтические диваны. Эти богословы-поэты писали на религиозно-суфийские темы³⁷. Наиболее известным автором диванов, которого цитировали поэты последующих эпох, является шейхульислам Яхья-эфенди (XVII в.). Он был советником и духовным наставником султана Мурада IV. В своем «Диване» Яхья-эфенди описал городскую жизнь империи на примере Стамбула и Эдирне, одобрял государственную политику султана в отношении запрета продажи табака и вина³⁸. Некоторые османские шейхульисламы владели поэтическим искусством настолько, что свои фетвы выносили в стихах³⁹.

Таким образом, официальный статус османских шейхульисламов и российских муфтиев ОМДС в социально-политическом плане заметно отличался: если первые руководствовались исламскими принципами и законами и были почти (все же являлись государственными служащими) независимы в своих решениях от кого бы то ни было, то российские муфтии становились идеологическим инструментом в руках царской власти, подчинялись государственной власти и служили ей. От шейхульисламов остались богословские труды и поэтические сочинения религиозного содержания, тогда как первые муфтии ОМДС зачастую вынуждены были выносить решения не на основе Корана и Сунны, а по указанию самодержавно-церковной власти. Перед ними ставилась задача закреплять в сознании мусульман России верноподданнические настроения по отношению к русскому самодержавию в лице императора и всего Августейшего дома. Этой же цели служили и указные муллы и имамы на местах: основная масса духовенства неукоснительно выполняла предписания верховной власти, свято соблюдая

³⁶ M. Salih Arı. Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi // Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi N 1. Cilt: 1. Yıl:1, 1994. S.170–178.

³⁷ Они иногда использовали язык иносказаний и традиционные суфийские символы: вино, кабак или мейхане, красавица и т. п., за что некоторые из шейхульисламов были обвинены в моральном несоответствии такому высокому посту.

³⁸ Yekbaş Hakan. Mahallileşme Ve Şeyhülislam Yahya // Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic Volume 4/5 Summer 2009. C. 330–355.

³⁹ См.: Eliaçık, Muhittin. Şeyhülislam Hoca Sadeddîn Efendi Ve Manzum Fetvâları // Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of Academic Social Science Yıl: 1, Sayı: 1, Aralık 2013, s. 276–285.

«Клятву», произнесенную перед назначением на духовную должность⁴⁰. Игнорирование этой обязанности или неуважительное отношение к российскому престолу наказывалось, как правило, лишением должности. К тому же мечети и другие культовые сооружения использовались как публичное место, где доводились до сведения населения наиболее важные указы и предписания. Например, в мечетях умма ознакомилась с Манифестом от 17 октября 1905 г. на татарском языке, который сопровождался пожеланием оренбургского муфтия воздержаться от революционных действий. ОМДС было рекомендовано «стараться внушить и утвердить магометан в мысли, что долг каждого верноподданого – служить своему истинному, природному государю-императору верно и нелицемерно и всеми зависящими от него способами стараться приносить пользу его императорскому величеству, ревниво оберегая интересы государства от посягательства врагов». Муфтий Габдессалам Габдрахимов предписал имамам «при каждом удобном случае и возможно чаще прочитывать это наставление прихожанам и внушать, что каждый правоверный мусульманин обязан повиноваться властям и законам, противозаконных деяний не творить, быть покорным судьбе, во всем терпеливым и уповать на всемилостивейшего Аллаха и, не боясь превратностей судьбы, с охотой и готовностью идти на службу государства...»⁴¹.

Еще до начала войны против Османской империи 1877–1878 гг. муфтий С. Тефкилев сумел «отличиться», представив императору адрес «о верноподданности чувств» мусульман округа ОМДС. Александр II с благодарностью принял адрес и велел объявить подданным, что он «не сомневается в их верноподданических чувствах». Доведя до сведения мулл информацию об этом важном политическом событии, оренбургский муфтий выразил уверенность в том, что духовные лица и их прихожане сумеют оправдать доверие российского государя⁴².

В отличие от российских исламских духовных лиц, лишенных возможности принимать участие в политической жизни страны, османские религиозные деятели, шейхульислам, имамы и шейхи различных тарикатов, обладали влиятельным, порой решающим, голосом в государственных делах, оказывая серьезное воздействие на власть имущих, вплоть до самого султана.

Из истории известно, что османские султаны традиционно принадлежали к какому-либо суфийскому братству, а значит, являлись мюридами, т. е. учениками, последователями отдельно взятого шейха⁴³. Например, на Абдулхамида II сильнейшее влияние оказывал шейх саййадитской ветви тариката рифайя Абулхуда Мухаммад ас-Саййади (1850–1909)⁴⁴, но все же принято считать, что 34-й султан в истории Османской империи Абдулхамид был представителем шазилиитского тариката, а последние султаны Мехмед Решад и Мехмед Вахдеддин относились к мевлевийскому тарикату.

⁴⁰ Загидуллин И. Исламские институты в Российской империи. С. 192.

⁴¹ Загидуллин И. Исламские институты в Российской империи. С. 196–197.

⁴² Там же. С. 91.

⁴³ Принадлежность османских падишахов к суфийским тарикатам: 1. Султан Осман Гази – тарикат Ахи. 2. Султан Орхан Гази – тарикат Ахи. 3. Султан Мурад-ы Худавендиляр – тарикат Ахи. 4. Султан Йылдырым Байазид – тарикат Зайнийя. 5. Челеби Султан Мехмед – тарикат Зайнийя. 6. Султан Мурат II – тарикат Байрамийя. 7. Султан Фатих Мехмед – тарикат Байрамийя. 8. Султан Байазид Вели – тарикат Джамалийя (или Бекташийя). 9. Султан Йавуз Селим – тарикат Сюнбулийя. 10. Султан Сулейман Кануни – тарикат Джамалийя. 11. Султан Сары Селим – тарикат Хальватийя. 12. Султан Мурад III – тарикат Ушакийя. 13. Султан Мехмет III – тарикат Хальватийя. 14. Султан Ахмет I – тарикат Джальватийя. 15. Султан Мустафа I – тарикат Джальватийя. 16. Султан Молодой Осман – тарикат Джельватийя. 17. Султан Мурад IV – тарикат Джальватийя. 18. Султан Ибрахим I – тарикат Хальватийя. 19. Султан Авджи Мехмед – тарикат Хальватийя. 20. Султан Сулейман II – тарикат Хальватийя. 21. Султан Ахмет II – тарикат Хальватийя. 22. Султан Мустафа II – тарикат Хальватийя. 23. Султан Ахмет III – тарикат Джаррахийя. 24. Султан Махмут I – тарикат Хальватийя. 26. Султан Мустафа III – тарикат Джаррахийя. 27. Султан Абдулхамид I – тарикат Накшбандийя. 28. Султан Селим III – тарикат Мевлявийя. 29. Султан Мустафа IV – тарикат Накшбандийя. 30. Султан Махмут II – тарикат Джаррахийя. 31. Султан Абдулмеджид – тарикат Джаррахийя. 32. Султан Абдулазиз – тарикат Бекташийя. 33. Султан Мурат V – тарикат Бахайя (Масон). 34. Султан Абдулхамид II – тарикат Шазилийя. 35. Султан Мехмед Решад – тарикат Мевлявийя. 36. Султан Мехмед Вахдеддин – тарикат Мевлявийя.

⁴⁴ Трименгэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989, С. 73.

Российская мусульманская община, по мнению исследователей, характеризуется следующими основными чертами:

1. В этноконфессиональной идентичности татар-мусульман главным являлся религиозный фактор.

2. Повседневная жизнь основной массы происходила на периферии, в сельской местности в консервативных поземельных общинах и махаллях, изолированных вследствие особенностей расселения и языкового барьера от происходивших в стране общественно-политических процессов.

3. Школьная политика царизма второй половины XIX в., направленная на установление контроля над религиозной системой образования, действия властей по открытию русско-татарских школ и русских классов при медресе и мектебе, воспринимались как вмешательство во внутриобщинные дела мусульман, поскольку шариат регулировал практически все стороны жизни сельского жителя.

4. Мусульманское сельское население индифферентно относилось к общественно-политическим событиям в стране, что наиболее ярко выразилось в его пассивном участии в выборах в Государственную думу⁴⁵.

5. Духовно-административная власть в приходах была сосредоточена главным образом в руках духовенства. Помимо руководства общественной молитвой, заключения браков и регистрации разводов, наречения имени новорожденному, руководства похоронно-поминальным обрядом, имамы осуществляли возложенные на них официальной властью функции: объявляли и разъясняли указы, распоряжения, мероприятия, проводимые правительством.

⁴⁵ Гибадуллина Э.М. Мусульманские приходы в Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. Нижний Новгород: Изд. Дом «Медина», 2008. С. 134–135.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.