

УДК 929:013

РОССИЙСКИЕ МУЛЛЫ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ (1685–1924 гг.) ПО ДАННЫМ ТАТАРСКИХ ИСТОРИКО- БИОГРАФИЧЕСКИХ ЭНЦИКЛОПЕДИЙ

Д.Р. Гильмутдинов

Академия наук Республики Татарстан, г. Казань, 420111, Россия

Аннотация

Исследование посвящено анализу видов пилигримажа в Османскую империю и культурной самоколонизации татар в период общего заката тюрко-мусульманской гегемонии в Евразии с конца XVII в. На примере кратких биографий, размещённых в татарских энциклопедиях, показаны мотивы переселения и траектория судьбы отдельных имамов, представлена география их деятельности в Османской и Российской империях. Демонстрируется эволюция характера переселенцев по линии *модернисты – консерваторы*. Предпринята попытка раскрыть влияние политической составляющей Османской империи на структуру и направления демографических потоков. После поражения под Веной в 1685 г. Османская империя не представляла собой нечто однородное, Стамбул перестал быть единственным религиозным и политическим центром. Являясь этнически окрашенной столицей, он представлял лишь одну из моделей ислама. Альтернативами являлись Египет и Хиджаз, принимавшие мухаджиров из центра России не меньше, чем Стамбул.

Ключевые слова: Селим III, татаро-османские связи, Османская империя, татары-мухаджиры

Понятие *Дар ат-тюрк* ‘территория тюрков’, созданное на аналогии с устойчивыми выражениями *Дар ал-ислам* ‘территория ислама’ и *Дар ал-харб* ‘территория войны’ [1, с. 56], вводится нами впервые. Крайней северной точкой так называемого мира тюрков-мусульман является Урало-Поволжье (с центром в Казани), а крайней западной – Османская империя (Стамбул). Контакты между этими территориями известны как минимум с периода Золотой Орды. По сведениям М. Рамзи (Мухаммад Мурад Рамзи ал-Макки (ал-Манзалави ал-Казани), 1855–1934), видного религиозного деятеля начала XX в., ещё в период существования Византийской империи египетские мамлюки не давали золотоордынскому войску завоевать территорию Анатолии, считая её зоной своего влияния (Р.1, с. 446–449). С XIII в. начинается заселение территории Малой Азии туркменскими племенами. Последние ханы Золотой Орды имели постоянные контакты с турками-османами, в частности, для координации военных действий против Тамерлана. Первые казанские ханы в своих посланиях связывали взаимную близость с общим предком – Тохтамышем (?–1406), одним из потомков

Джучи, старшего сына Чингисхана. Династия Гиреев, правившая в Казани в течение тридцати лет (1521–1551) из ста четырнадцати (1438–1552), что просуществовало Казанское ханство, также является, на наш взгляд, фактом, свидетельствующим о родстве черноморских и волго-уральских тюрков.

Трагический для Казани 1552 г. оказался для османов апогеем завоеваний. Однако и в Османской Порте вскоре наступил час упадка. Период с 1683 по 1924 г. для империи является временем попеременно сменяющих друг друга стадий гомеостаза и бифуркаций. Оба народа, таким образом, оказались в сходной кризисной ситуации. По иронии судьбы именно с этой поры Порта становится не столько последним оплотом, сколько площадкой, которая может дать возможность реализовать взаимопользные проекты.

Для турок, как известно, ключевым обстоятельством является потеря лидерства Османской империей, осознание «болезни», а затем порой отчаянные попытки изменить ход истории. Для татар наиважнейшее катастрофическое значение для созданной ими цивилизации и культуры имеет период от завоевания Казанского ханства в 1552 г. (превращение во внутреннюю диаспору) до эпохи модернизации конца XIX – первой четверти XX в., которая была последним ключевым социокультурным явлением, определяющим их национальное лицо (или, точнее, джадидизм), а также общественно-политический и научно-гуманитарный дискурс-анализ, продолжающийся до сегодняшнего дня.

Джадидизм (от араб. *усул-и-джадид* ‘новый метод’¹) – обновление. На наш взгляд, этот процесс требовал прохождения двух этапов: 1) осознания и собирания всего имеющегося (накопленного за столетия) и 2) выявления, обнаружения того, что требовалось, но отсутствовало. Был один регион, в котором эти процессы начались давно. По сравнению так называемым ядром модернизации – странами Западной Европы, эта часть суши была не совсем чужой, она входила в тюрко-исламскую ойкумену, следовательно, должна была быть пограничной, находиться на пересечении вышеупомянутых этапов.

В Османской империи идея реформ стала актуальна после первых поражений. Самым крупным из них считается поражение под Веной в 1683 г. Официально же период обновления начался в 1839 г. (эпоха Танзимата), когда была принята конституция и образован меджлис. Идея европеизации, безусловно, возникла раньше, в начале XVIII в. Главными противниками преобразований выступили консервативное духовенство и янычарское войско (наёмники-пехотинцы из числа малых народов империи). Наиболее самоотверженной попыткой реформ стала реорганизация области военного дела (Низам-и Джедид²). Нововведения встретили отчаянное сопротивление: Селим III (1761–1808), султан Османской империи с 1789 по 1807 г., заплатил за это своей жизнью.

Для кардинальных изменений ему была необходима интеллектуальная элита, богословы-рационалисты, и они нашлись в вельможных династиях. Ключевыми фигурами всего турецкого джадидизма были шейх-уль-ислам Ахмет Ариф Хикмет-бей эфенди (1786–1859), писатель Ахмед Шефик Мидхат-паша (1822–1883) и издатель-богослов шейх Хусейн бин Мухаммад бин Мустафа ал-Джисри ал-

¹ <http://dic.academic.ru/dic.nsf/sie/5436/ДЖАДИДИЗМ/>.

² Буквально: новая система (<http://dic.academic.ru/dic.nsf/sie/12095>).

Ханафи ал-Халвати ал-Траблуси (1845–1909). Они не современники, но имели схожие взгляды. Их можно было бы назвать отцами европеизма и модернизма в Османской империи. Они же были учителями (а иногда и юристами) татарских имамов, получавших образование и порой навсегда переезжавших в столицу Османской империи.

Мусульманское население Среднего Поволжья и Приуралья с момента включения в Российское государство было настроено настороженно к новой власти. Во всех мероприятиях, касающихся их, виделся негласный подтекст – христианизация. Альтернативой, землёй обетованной («Дар сагадат» ‘территория блаженства’) обозначалась Блистательная Порты. Однако легенда (миф) имела две стороны. Поскольку с конца XVII в. земля султана превратилась в «больного человека Европы»³, то первая и важная из сторон легенды (мифа) продолжала связывать Стамбул с территорией мусульман («Дар ал-ислам»), тогда как больший импульс и флёр получила идея эффе́ктивизации, достижения уровня соседней Европы в научно-техническом и государственном отношениях. Идея о современности, модернизованности турецкого общества, живущая среди российских мусульман, по-видимому, обгоняла реальные достижения.

Меткое выражение отношения татар-мусульман к Османской империи эпохи Танзимата находим в следующем отрывке из произведения Ш. Марджани: قزانده فوتوغرافيه اولدق بعدنده بر مجلسده يز اسلام بولدن ورودايدن تاش باصمه سي كتابلرنى كورب بو قدر كوب وزور كتابلرنى بصره غه نه قدر تاش كيتا ايكان ديدكمزده حجدن قايتقان كشى لر كوزنى يموب باشنى آلونه صالحوب بر قولنى كوتاروب هاى سن انده تاو قدرلى ايتوب اويوب قويغان تاش لرنى كورسا ايندنگ ديب بزنى حيران ايتا ايدى لر الحال معلوم بولدى نه قدر كتاب باصلمسه هم بر تاش يتا ايكان ديب ملا شاه احمددن كناية قلب مضحكه يصادى دخى ملا سعيد و ملا محمد كريم ننگ بر مجلس ده غير بر شخص مجلس ده برابر اولد قلرندن بى حضور و مقبوض اولدقلرينه انكارا بر شخص تعرض ايتدكده ملا سعيد ننگ باقچه غه كچه لر كرگان ديب بيان سبب قلماقنه جوابا ملا عبد الغنى كچه ده عيب يوق اول يول تابسا كرادور عيب اتلاردا كچه [Казанда фотография шаигъ улдык бәгъдендә бер мәжлесдә без Исламбулдан вәруд идән таш басмасы китапларны күреп бу кадәр күп вә зур китапларны басмага ни кадәр таш китә икән дидекемездә хаждан кайткан кешеләр күзне йомып башны аленә салып бер кулны күтәреб һай син анда тау кадәрле итеб өеб куйган ташларны күрсә идең диб безне хәйран итә иделәр әл-хәл мәгълүм улды ни кадәр китаб басылса һәм бер таш ята икән диб молла Шаһиәхмәддән киная кылыб мөдхика ясады дахи молла Сәгыйд вә молла Мөхәммәдкәримнең бер мәжлесдә гайр бер шәхес мәжлесдә бәрабәр улдыкларыннан бихозур вә макъбуз улдыкларына инкярән бер шәхес тәғарраз итдекдә молла Сәгыйднең бакчага кәжәләр кәргән дип бәян сәбәб калмакына жәвабан молла Габдәлгани Кәжәдә гаеб юк – ул юл табса керә дер гаеб атларда кәжә белән бакча иясене аермайлар дию кәләмне радд кылды кәләмне һәрвакыт шул кабилдән иде]⁴ («В Казани распространилась фотографическая печать. Раньше на одном собрании, после того, как мы удивились количеству камней, дающих возможность печатать в Стамбуле такое количество литографических книг, люди, вернувшиеся из хаджа, закрыв

³ Так император Николай I в беседе с британским дипломатом охарактеризовал Османскую империю накануне Крымской войны (<http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1365998>).

⁴ Здесь и далее в квадратных скобках даётся транслитерация с арабицы (старотатарского письма) на кириллицу. – Д.Г.

глаза, положив голову на руки, а затем одну руку подняв, волновали нас ещё больше фразой: “Эх, видели бы вы сложенные там горы камней”. Но сейчас стало известно, что одним камнем можно печатать огромное количество книг. Об этом даже Шахиахмед⁵ написал сатирическую книжку, в которой высмеивались мухаджиры Мухаммадкарим бин Мухаммадрахим и Саид бин Хамид⁶. На аллегорическое высказывание о том, что они бежали из-за того, что “коза зашла в огород” мулла Абдулгани⁷ якобы сказал, что дело не в козе – она идёт туда, куда может. Проблема в лошадях, которые не отличают коз от хозяев»⁸ (М., б. 113–114).

Ш. Марджани иронизирует по поводу идеализации Османской империи, приводящей к переселению (хиджре), эпонимом которого в татарской среде стали указанные выше личности двух мухаджиров.

Заявляя об Османской империи как об окне в Умму (см. [1, с. 241–242]), мы можем говорить лишь о росте рациональности османского общества, «гумусе», на котором в дальнейшем взойдёт социальный капитал мусульманской элиты, прибывающей из Российской империи, а не о некоем уровне модернизированности. Туркофилы, изучающие произведения прогрессивных турецких писателей и теологов, и находящиеся в Османской империи богословы были лишь отдельными личностями, не имеющими между собой родственных, профессиональных или дружеских отношений. Иногда их связывала цепь ученической преемственности, что мы продемонстрируем ниже. «Болезнь» Высокой Порты для татар оказалась неким фактором востребованности, личного успеха!

В плане культурной самоколонизации (см. [2]) нас интересует восприятие идей османских интеллектуалов со стороны татарских лидеров-пассионариев, а не политические декларации, лозунги или действия простых татар-земледельцев, что обычно объединяется термином *панисламизм*⁹.

Понятие *самоколонизация* редко используется в современной науке. Оно обозначает подуровень феномена колонизации. Выше него стоят колонизации внутренняя и внешняя, а ниже – индивидуальная. По мнению Дэйва Полларда, самоколонизация вытесняет различия внутри одной (своей) культуры (например, маккартизм): “Self-colonization – where a group of people undermines and exterminates diversity within their own culture (e. g. McCarthyism, groupthink and hazing)” [2].

В исследовании мы будем опираться на известные татарские историко-биографические труды энциклопедического характера, такие как:

- *القسم الثاني من كتاب مستفاد الاخبار في احوال قزان وبلغا* [Мөстәфад әл-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар] («Источники по истории Казани и Булгара») Ш. Марджани¹⁰ (М.);
- *تلفيق الاخبار و تلقیح الاثار في وقائع قزان و بلغار و ملوک التتار* [Галфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар] («Сборник сообщений

⁵ К сожалению, ничего более о данной личности нам пока неизвестно. – Д.Г.

⁶ Подробнее о них см. в статье далее. – Д.Г.

⁷ О нём подробно пишет Р. Фахрутдинов в своём биографическом труде «Асар» (Ф.2, б. 288).

⁸ Здесь и далее перевод наш. – Д.Г.

⁹ См., например, БСЭ (<http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/панисламизм>).

¹⁰ Книга вышла в свет на татарском языке (*иске имлә* ‘старое письмо’ – посредством арабской графики) в двух частях: первая – в 1885 и в 1897 гг., вторая – в 1900 г. Репринтным способом она была переиздана в 1997 г. в Турции. На современный татарский язык переведена лишь частично; попытка была предпринята в 1989 г. Институтом языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова.

и преданий о казанских, болгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных») М. Рамзи¹¹ (Р.1–Р.2);

- «Асар» («Следы») Р. Фахретдинова¹² (Ф.1–Ф.3).

Для нашей темы важно отметить две существенные особенности взятых источников. Во-первых, они, скорее, дополняют, чем повторяют, и не противоречат друг другу, поскольку написаны в разных условиях, на разных языках, разными по образованию, воспитанию и историческому окружению, но одинаково выдающимися людьми, а во-вторых, они созданы в научном фактографическом ключе. По сути, они представляют собой наполовину биографические энциклопедии. Следует сказать, что биографии известных учёных – традиционный в мусульманской историографии жанр. Во взаимодополняемости и непохожести кроется и недостаток: некоторые имена и даты не повторяются, условно назовём их «сокращёнными». Отсюда мы вынуждены сразу оговорить: в настоящей работе имеющиеся данные неполные.

Методология настоящей работы – историзм, кейс-метод, индивидуальный и сравнительный анализ, ретроспективный подход. Последний позволяет нам увидеть четыре ипостаси турецкого общества, сформировавшиеся со времени обоснования турков-огузов на Анатолийском полуострове:

- общество-религия,
- общество-базар,
- общество-бюрократия,
- общество-комьюнити.

На наш взгляд, это – основные облики и современного турецкого мира, каждый может выбрать (или увидеть, найти) близкий себе тип. «Комьюнити» связано с современными национальными формами суфийского ислама, такими как гюленизм (шире – нурджилар) и сулейманизм (сулеймаджилар). По большей части открытыми для внешнего мира, нового опыта являются только «религия» и «базар». Первая, особенно связанная с политическим трендом, могла и может привести к успеху в турецком обществе. Вторая, спаянная с сугубо личными амбициями и предпочтениями, гарантировала успех исключительно для себя или в родном коллективе. Это правило работало для татарских имамов, желавших понять и изучить опыт османского султаната в период падения силы и влияния османов после поражения в битве под Веной. Они нашли себе ниши в суфийско-ханафитской религиозной среде, которая соединена с реформистскими кругами.

По мнению М. Кемпера, существует разница между исламскими духовными лицами Средневековья и Нового времени. Назовём их условно *улемами* (от араб. *алим* ‘знающий’, ‘учёный’) (см. [1, с. 239–240]) и *имамами* (от араб. *амма* ‘стоять впереди’, ‘руководить чем-либо’, ‘предводительствовать’) (см. [1, с. 97])¹³.

¹¹ Свой труд М. Рамзи начал составлять в 1892 г. и завершил в 1907 г. Год спустя в двух томах он (на арабском языке) был издан в Оренбурге. Большая часть тиража царской цензурой была изъята. Вновь книга увидела свет в 2002 г. за рубежом благодаря бейрутскому издательству «Дар ал-Кутуб ал-Илмия».

¹² С 1900 по 1908 г. было опубликовано 2 тома, 15 выпусков. Рукописи третьего и четвертого томов (на языке турки) находятся в различных фондах нашей страны и достаточно долго ждали своей публикации и научного осмысления. Новое издание, в котором наряду с оригинальным текстом (осуществлён переход с арабицы на кириллицу) даётся перевод на русский язык, было предпринято Фондом духовного возрождения «Рухият».

¹³ В некоторых работах разница между ними не только отсутствует, но и происходит фальсификация одного другим. Например, в диссертации на соискание учёной степени доктора философии, выполненной

Главное их отличие заключается в том, что улем не озабочен конкретно-исторической ситуацией своего времени, а занимается богословскими и научными вопросами, имам же (как представитель своей общины и гражданин государства) включён в общественную жизнь. Первым улемом в этом понимании из числа татар, по мнению нидерландского исследователя, был Ш. Марджани (Шигабутдин бин Багаутдин бин Субхан ал-Марджани, 1818–1889) [4, с. 573–619], для которого вопрос об исламском правлении в России не стоял на первом месте. Он не беспокоился по поводу ослабления Османского халифата, а занимался исключительно научно-богословскими исследованиями, вопросами, касающимися повседневной жизнедеятельности татар-мусульман.

Таким образом, на низшем, обывательском уровне мы имеем «базар» – покупки исламских книг и атрибутов в Стамбуле. Выше – политический уровень «османсисты». К нему, очевидно, принадлежало большинство татарских имамов. Наконец, третий, непредвзятый уровень – уровень учёных, наподобие Ш. Марджани¹⁴.

Мусульмане, связанные со Средней Волгой, в Стамбуле были близки к султанскому двору, а в Каире – ко двору хедива. Так, имам деревни Утар Казанского уезда Нигматулла бин Умар ал-Казани ал-Утари (?–1817) стал мюридом накиб ал-ашрафа Ибрагима Исмет-бея (1749–1807), отца будущего шейх-уль-ислама Османской империи Ахмета Арифа Хикмет-бея, упомянутого нами ранее. В Стамбуле султан Селим III построил ему текке, получившее название Салимия, а его самого стали называть «шейх Салимия»: صاحب ترجمه صاحب ترجمه ملا نعمة الله شيخ سلميه ديمكله معروف اولدى [сахиб тәржемә молла Нигъматуллаһ шейхе Салимия димәклә мәгрүф улды] (М., б. 221). Его перу принадлежит суфийский трактат «Ар-Рисала ал-Мадания» («Трактат о Медине», самый ранний список датируется 1799 г.), который упоминается в некоторых богословских книгах. Помимо прочего, здесь он пишет о фетве казанского имама Ибрагима бин Худжаши (?–1826), называя его «источником духовного знания и божественных побед»: حضرت ابراهيم منيع العلوم الروحاني مظهر الفيوض السبحاني [хазрат Ибраһим мунаббаг ал-гулюм ар-рухани, музаххар ал-фуюз ас-субхани] (М., б. 221–222).

Нигматулла бин Умар ал-Казани ал-Утари также повествует, что Ибрагим бин Худжаши собрал мнения известных учёных Османской империи, свидетельствующих об обязательности ночной молитвы в северных широтах. Интересным является то, что этот суфийский шейх пишет мистический трактат по просьбе друзей из Медины, то есть он связан с началом суфийской традиции на Священной земле.

Фахретдин бин Субханкул ал-Кичучатый (?–1818) после пяти лет жизни в Бухаре, затем в Хиджазе, где общался с улемами Мекки и Медины, обосновывается в Стамбуле; здесь знакомится с Махмудом II (1785–1839), продолжателем

Р. Гариповой на факультете Принстонского университета и представленной в 2013 г. к защите – “Transformation of the *Ulama* and the *Shari'a* in the Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule” («Трансформация улемов и принципов шариата в мусульманском сообществе Волго-Уральского региона во времена Российской империи»), термин *улемы* (“*Ulama*”), упоминаемый в заголовке, в самом тексте подменяется анализом должности имамов (мулл) [3].

¹⁴ Кстати, Ш. Марджани Константинополем, землёй султана называет Стамбул (М., б. 169, 231), а землёй халифата – Багдад (М., б. 218, 233). Возможно, он не признавал Османский султанат за халифат. Однако это утверждение требует дополнительных доказательств.

реформ Селима III. Султан отправляет его казыем в Анапу¹⁵, где исполняет обязанности с честью. Там он и умирает (Р.2, с. 348).

Судьёй в османском государстве работал и Файзрахман-эфенди, старший сын Сулеймана бин Давуда ал-Ырынбургый (?–1886) (Р.2, с. 411).

Другим представителем татар-мусульман, факты из жизни которого раскрывают нам татаро-османские связи в этот период, был Абдулхалик бин Ибрагим бин Ярмухаммад ал-Курсави (?–1843/44), старший брат Абуннасыра ал-Курсави (1776–1812), известного татарского богослова. Ещё в 1798 г., после традиционного паломничества к святым местам, в Египте он брал уроки чтения Корана у муфтия Диярбакыра муллы Абуссугуда-эфенди (М., б. 177). После обучения в Мекке, Каире, Иерусалиме и Дамаске Абдулхалик возвратился в родную деревню Курса и в 1844 г. скончался (М., б. 177).

М. Рамзи приводит биографию ещё одного татарина из деревни Агарды Уфимского уезда Уфимской губернии. Абдулхалик бин Абдулкарим (1769–1844) шесть лет учился у Мухаммадамина, сына известного османского учёного бухарского происхождения Абу Саида Мухаммада бин Мустафы бин Усмана ал-Хадими (1701–1763) (Ф.2, б. 14), о котором мало что известно. Затем получил иджаза у суфийского шейха Салиха аз-Заджаджи¹⁶ (Р.2, с. 369). По сведениям Р. Фахретдинова, Абдулхалик бин Абдулкарим умер в деревне Торна Сынташмак Уфимской губернии (Ф.2, б. 14).

Абу Саид Мухаммад бин Мустафа бин Гусман ал-Хадими – факих ханафитского мазхаба. Родился в селе Хадим недалеко от Коньи. Был приглашён в Стамбул ещё в первые десятилетия XVIII в. По сведениям известного арабского энциклопедиста Хайр-ад-дина аз-Зирекли (1893–1976), он был знаменит своими лекциями в мечети Айя-София (З., с. 78). По-видимому, был отличным оратором. Известен его комментарий к труду Мухаммада бин Пир-Али ал-Биргиви (1522–1573) «Ат-Тарика ал-Мухаммадия» («Путь пророка Мухаммада», 1562), наполненный суфийскими мотивами.

По мнению Р. Шульце, идею которого заимствовал и развил М. Кемпер, деятельность турецкого богослова Биргиви-эфенди была ключевой для формирования модернизированного сознания тюрко-исламских народов. Он считает, что популярность этого произведения показывает силу некоего «протестантского» духа татар-мусульман, способствовавшего выходу из мистики к рационализму и экономическому успеху [4, с. 216]. Рукопись сочинения Биргиви была достаточно распространена среди татар. Однако, по-видимому, более понятным, популярным и востребованным был комментарий, написанный вышеупомянутым шейхом Абу Саидом Мухаммадом бин Мустафой бин Усманом ал-Хадими. Упоминания этого богослова, соответствующие ссылки есть у абсолютно разных в идеологическом плане татарских богословов: Ш. Марджани (М., б. 164), Г. Утыз-Имяни (Усманов Абдрахим Усманович, 1752–1836) (У., с. 116, 146, 147).

¹⁵ Анапа, как известно, окончательно присоединена к России только в 1827 г. До этого, начиная с 1791 г., несколько раз переходила в руки русской армии.

¹⁶ Салах-ад-дин Салих ибн Мухаммад ибн Йасин аз-Заджаджи аш-Шафии – египетский учёный-богослов, живший во второй половине XVIII в. В это время у него получил иджаза другой воспитанник – Муса ал-Вакил ал-Демирдаши, что зафиксировано в списке произведения Мухаммада ибн Мухаммада ал-Муртады аз-Забиди Абу-л-Файада (1732–1790), известного как Муртаза аз-Забиди, «Субут ал-марвият» («Доверенные повествования») (<http://wadod.org/vb/showthread.php?t=9784>).

В 50-е годы XVIII в. в Стамбуле оказывается Саид бин Хамид ал-Ковыли (?–1879), юрист, возможно, самого авторитетного преподавателя в Стамбульских мечетях того времени Мустафы бин Умара ал-Видини (?–1855), выходца из болгарского города Видин (М., б. 277). Поскольку среди других его учеников можно встретить и будущего шейх-уль-ислама Хасана Фехми-эфенди ал-Видини (1795–1881), который уважал и ценил труды Ш. Марджани (Ф.3, б. 484), и известного реформатора Ахмада Джавдата-пашу (1822–1895), учёного и политика, к чьему мнению, когда тот был ещё юношей, Мустафа-ходжа прислушался, то можно назвать последнего вдумчивым теологом, не отрицающим необходимость изменений.

В Казани у Саида бин Хаида ал-Ковыли был также просвещённый наставник – Фатхулла бин Сафар бин Хусейн ал-Манаузи (?–1852), который общался с учёными Хиджаза, Египта, Сирии, но особенно подружился с не идентифицированным нами Абдуллой, ишаном из числа «анатолийских людей»: علماء حرمين و مصر و الشام و الروم ملاقات و انادول و اهالى سندن ملا عبد الله اشانغه دخى مصاحبت ايدوب قايتدى [Гөләма харәмәйн вә Мисыр вә-ш-Шам вә-р-Рум мөләкәт вә Анадол вә әһалесендән мулла Габдулла ишанга дахи мөсахәбәт идеб кайтды] (М., б. 259).

Для создания полной картины эти условно светские истории можно дополнить фактами из личной жизни некоторых татарских религиозных деятелей. Например, Мухаммадтаиб бин Зайд бин Кулмухаммад ал-Уральи (?–1854) после смерти своей жены, что была дочерью известного татарского мухаджира-реформатора Мухаммадьяра бин Абдуллы бин Муслима ал-Ахунди (?–1817), женился на одной из освобождённых рабынь султана Мехмеда II (1432–1481), которую называл «ханум Сараилия» (по-видимому, от татарского слова *saray* ‘дворец’¹⁷): لما توفيت زوجته المذكورة تزوج إحدى معتقة السلطان محمود العدلي اللاتي يقال لهن ‘الخوانم السرايلية’ (P.2, s. 380). Исмагил бин Абдурахман (?–1857), из числа китайских дунган, переселился в деревню Байки Бирского уезда из Стамбула, где прославился тем, что вылечил одного из родственников султана Абдул-Меджида (1823–1861) (М., б. 268). А имам Хусейн бин Мухаммад ал-Булгари (?–1857), родившийся в Касимове, при этом же султанине был переводчиком с персидского языка (М., б. 268).

В середине XIX столетия в Стамбул из Казани переселился самый влиятельный из мухаджиров этого времени Мухаммадкарим бин Мухаммадрахим бин Гаид (1805–1865), ставший юристом шейха Ахмеда Зияутдина ал-Гюмюшханеви (1813–1893) (Ф.2, б. 106). Это важнейшая фигура; возможно, локомотив движения мухаджиров из числа татар в Османскую империю. Занимаясь преподавательской деятельностью в Апанаевской мечети города Казани (другие названия – Вторая соборная, Байская, Пещерная), Мухаммадкарим-хазрат стал самым авторитетным из известных преподавателей: «Казан шәһәрәндә вә Русия мөселманнары арасында билгеле булган мөдәррисләрнең мәшһүрләрәннән берсе иде» («Напомним, что среди мусульман России в г. Казани был одним из ярких мухаджиров»¹⁸) (Ф.2, б. 106). Его учениками были:

¹⁷ <http://tatar.com.ru/dict/s.php/>.

¹⁸ Здесь и далее перевод с татарского языка на русский наш. – Д.Г.

1) Мухаммадрахим бин Мандан ал-Пальданги (1826–1889) из Саратовской губернии (в Стамбуле он получил иджаза у некоего шейха Ахмада Ханаятдина ал-Халиди) (Ф.3, б. 197);

2) Ахмадзаки бин Нугман бин Таджетдин бин Хусаин бин Джамакай бин Султангали бин Султансуфи бин Янсуфи бин Байтугяль (1827–1897) (он считал Россию территорией войны («Дар ал-харб»), был жёстким ханафитом, предпочитал земледелие торговле) (Ф.3, б. 247–248);

3) Атаулла бин Мухаммад бин Файзулла бин Абдулла бин Юсуф бин Уразмет бин Шамша бин Шауша бин Юсуф ал-Курсави (1819–1894), которого можно считать примером так называемой самоколонизации (он настолько «заразился» Османской империей, что выписывал газеты «Кашкуль» («Чаша») и «Зыя Кавказия» («Свет Кавказа»), выходившие в Тифлисе, «Тарджеман» («Переводчик»), а также от руки переписал книги Мидхата-паши и Хусейна ал-Джисри) (Ф.3, б. 237).

В Стамбуле же Мухаммадкарим-хазрат не получил признания – ученики от него разбежались (Ф.2, б. 106).

Ш. Марджани отзывается о нём со скепсисом, называя сумасбродным, поскольку тот приводил странные хадисы из аномальных книг (М., б. 67). Противоположную оценку даёт ему М. Рамзи, при этом объясняет точку зрения Марджани тем, что величайшие умы, как Абуннасыр ал-Курсави, не признавались современниками за таковых (Р.1, s. 394).

Попробуем составить некую схему-атлас туркофилии допечатного периода у татар. Центром, вероятно, была Казань. Все вышеупомянутые личности либо учились, либо преподавали в казанских медресе. В то же время если обратиться к их происхождению и ученическому опыту, то наиболее часто встречаются следующие населённые пункты:

1. Казанская губерния

- | | |
|-----------------------|--------------------------|
| 1.1. Казанский уезд | – деревня Большие Ковали |
| | – деревня Отары |
| 1.2. Мамадышский уезд | – деревня Шинкар |
| | – деревня Ошма |

2. Уфимская губерния

- | | |
|------------------------|--------------------|
| 2.1. Белебеевский уезд | – деревня Тайсуган |
| | – деревня Корыч |
| | – деревня Кибак |
| | – деревня Манауз |
| 2.2. Бирский уезд | – деревня Иштенди |
| | – деревня Байкибаш |

Наконец, не надо забывать и о крупных медресе, выпускники которых хотели иметь либо имели связи со Стамбулом, и здесь мы имеем такие населённые пункты, как деревня Ташкичу (Белебеевский уезд Уфимской губернии), деревня Тары (Тарский уезд Тобольской губернии), деревня Служилая Ура (Царёвококшайский уезд Казанской губернии), деревня Шугурово (Бугульминский уезд Казанской губернии) и другие, а также города Астрахань и Касимов.

В мусульманском мире этого времени известно несколько мировых образовательных центров. Помимо Стамбула, который был популярен, скорее, не из-за уровня предоставляемых компетенций, а в связи с культурной близостью, крупные медресе функционировали в Каире и Хиджазе.

В 1831 г. началась Первая турецко-египетская война, и с этого момента в среде татарских имамов-переселенцев рождается некая группа, принципиально ориентирующаяся на Египет. Ещё в 1816 г. в Александрии, недалеко от могилы известного берберского суфия мамлюкского периода Шараф-ад-дина Абу Абд Аллаха Мухаммада ибн Саида ал-Бусири (1212–1294), был похоронен преданный поклонник Нигматулла бин Рахматуллах бин Иманкул бин Рахманкол (?–1816), который ежедневно читал его лучшее творение «Ал-Бурда» («Ода о плаще пророка Мухаммада») (М., б. 225). Первой ласточкой стал Шамсутдин бин Абдурашид бин Усман бин Абдулкадыр ал-Кышкари (?–1832), служивший имамом в деревне Ташкичу Белебеевского уезда Уфимской губернии. Он имел дружеские отношения с приёмным сыном Мухаммеда Али-паши (1769–1849), а также с руководителем египетской армии, разбившей османов, Ибрагимом-пашой (1789–1848) (М., б. 130). Официально Шамсутдин бин Абдурашид бин Усман бин Абдулкадыр ал-Кышкари был учителем персидского языка, однако, по мнению М. Рамзи, занимался ещё фикхом (Р.2, с. 357). Один год после смерти Шамсутдина-хазрата должность преподавателя персидского занимал Мухаммадамин бин Сайфулла бин Абдулхамид бин Динмухаммад бин Шигай (?–1833) из Богатых Сабов, который ещё в 1826 г. совершил хадж, потом посетил Стамбул, затем переехал в Каир, став преподавателем в университете. Он был соратником Абунасыра ал-Курсави и участвовал в богословских дебатах (М., б. 238–239). По-видимому, написал богословский трактат «Магадин ал-Макасыд» («Кладезь целей», дата написания неизвестна), однако своё авторство скрыл под псевдонимом.

О том, что египетские «патриоты» делали свой выбор осознанно, говорят известные факты из деятельности ещё одного представителя татар. Так, Ризван бин Асадулла ал-Халиди (1817–1894) из деревни Иштенди Бирского уезда Уфимской губернии сначала, как и Мухаммадамин бин Сайфулла бин Абдулхамид бин Динмухаммад бин Шигай, уехал в Стамбул. Пообщавшись со стамбульскими коллегами, он написал серьёзный труд, подвергающий их основательной критике. После этого ему пришлось переехать в Египет, где он добился признания (Ф.3, б. 234–235).

Египет предпочитали Стамбулу и раньше такие известные в татаро-мусульманском обществе своего времени имамы, как Ахметзян бин Амирхан бин Кучкар бин Якуб ал-Ошмави (1788–1814) и его отец Амирхан (?–1827). Известно, что первый предпочитал изучение хадисов вопреки мазхабической традиции и увлекался произведениями саудовского учёного-ханафита афганского происхождения Нуретдина Абу ал-Хасана Али бин Султана Мухаммада ал-Хирави ал-Карый, известного как Мулла Али ал-Кари (?–1605/1606) (Ф.1, б. 78).

Возможно, в Египте татарские имамы пытались найти то, чего не хватало в Стамбуле, – большее внимание к арабоязычным источникам и традиционные исламские учебные заведения. Так, имам Ишмухаммад бин Захид ал-Кибакки (?–1841) восемь лет учился в Египте, двадцать пять лет своей жизни провёл

в путешествии, привёз из Хиджаза один из капитальных трудов Али ал-Кари «Шарх ал-Мишкат» – комментарий к произведению Абу Мухаммада Хусейна бин Масгуда бин Мухаммада ал-Фира ал-Багави аш-Шафии (1041–1122) «Масабих ас-Сунна» («Свет священных преданий») в законченном Мухаммадом бин Абдуллою ал-Хатибом ат-Табризи (?–1340) варианте, получившем название «Мишкат ал-Масабих» («Ниша для светильника») (М., б. 251). У него и Амирхана бин Кучкара был ученик по имени Абдуллатыф бин Субханкул бин Рамкул (1767–1847) из деревни Корыч Белебеевского уезда Уфимской губернии, который несколько лет провёл в Каире (Ф.2, б. 37). Имамы Нияз бин Хайдар бин Ярымсаид бин Хайдар бин Али (1772–1847) (Ф.2, б. 33) и Мухитдин бин Хасан (1764–1868) (Ф.2, б. 117–118), выходцы из деревни Тара и деревни Алтын-Ата Самарского уезда соответственно, получили образование у ханафитского муфтия Мекки Абдуллы бин Абдуррахмана ас-Сираджа (1785–1847) и изучили чтение Корана в Каире.

Между Каиром и Меккой, таким образом, было больше общего, нежели между любым из них и Стамбулом.

Некоторые татары-мухаджиры сознательно выбирали Стамбул. Например, Р. Фахретдинов приводит историю Идрисхуджы бин Кучарбая бин Бахармата бин Канчуры ат-Тамьяни (1805–1888), башкирского имама из деревни Казамаш Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии. После двенадцати лет, проведённых в Бухаре, и некоторого пребывания в Хиджазе он обосновался в Анатолии. В Стамбуле обучался у крупных учёных. В Бурсе женился. Вместе с сыном Исмаилом, хранителем Корана (хафизом), прибыл на месяц на родину, где дискутировал с имамами Троицка. Спустя год после возвращения в Бурсу умер (Ф.3, б. 150).

Новаторский ореол Стамбула был связан с его политическим суверенитетом, географической близостью к Европе и волей отдельных харизматичных, знаковых личностей, порождавших надежду на создание того, что ещё не было создано. Больше всего об образовании в Стамбуле эпохи Танзимата повествуют письма на родину обучающегося там младшего сына имама Мугинутдина бин Абдуррашида бин Мухаммада бин Абдуллы (1801–1874) из деревни Шугурово Бугульминского уезда Казанской губернии Бадретдина (1841–1890), опубликованные Р. Фахретдиновым (Ф.3, б. 46–62). Он попадает на так называемый пробный период первого десятилетия создания светской школы, прототипа и научной основы будущих факультетов Стамбульского (*Mekteb-i Tibbiye-i Şahane* – Врачебная школа) и Анкарского (*Mekteb-i Fünun-u Mülkiye* – Государственная школа наук) университетов. В 1872 г. Бадретдин пишет, что в 1868 г. срок обучения в Государственной школе наук был увеличен с двух до четырёх лет. Тех, кто закончил, как и Бадретдин, второй курс перераспределяли в продолжающую группу или же выпускали и переводили в другие учебные заведения. Бадретдин оказался среди последних, продолжив обучение во Врачебной школе, открытой ещё в 1827 г. (Ф.3, б. 54).

Особых предпочтений в регионах не выявлено только у известного сибирского мецената Нигматуллы бин Карымшака бин Саида бин Касым бин Шарифа бин Ашрафа бин Шабадутдина¹⁹ (1828–1901), который чтению Корана учился

¹⁹ В «Асар» биография не приводится, упоминается лишь соответствующая статья, опубликованная в журнале «Шура» (Ф.3, б. 265). См. Шура. 1913. № 17. Б. 513–516; № 18. Б. 545–548. Отметим, что данная работа была переведена с арабского на кириллицу и опубликована Фондом духовного возрождения «Рухият» в 2012 г. (см. Ф.4).

в Египте у шейха Мухаммада Мутавалли аш-Шафигый ал-Хальвати (?–1895) и некоего «мукри Камала»²⁰ (Ф.4, б. 26). В Стамбуле долго общался с Мидхатом-пашой, привёз оттуда татарина Мустафу для преподавательской деятельности в созданном им медресе. В 1892 г. из Египта им был доставлен и упомянутый нами мукри Камал, который поделился своим опытом с огромным количеством желающих (Ф.4, б. 26–27). Те же характеристики можно дать соратнику Нигматуллы-ходжи астраханскому имаму Абдуррахиму бин Абдулле бин Али бин Яджяру бин Ибрахиму бин Абдулмугмину ал-Киляни ал-Хадждитархани (1858–1916). За четыре года обучения в Стамбуле он познакомился с биографиями турецких учёных и писателей, а также дошёл до совершенства чтение Корана с египетскими шейхами (Ф.3, б. 341).

Абсолютизировать отличия Египта от континентальной Турции не стоит. Например, Хусейн ал-Джисри чувствовал себя своим везде: в родном Триполи, в Каире и в Стамбуле. Его «Рисала-и Хамидия» («Книга восхваления», 1887), написанная на арабском языке, была одним из любимых произведений османофила Атауллы бин Мухаммада бин Файзуллы бин Абдуллы бин Юсуфа бин Уразмета бин Шамшы бин Шаушы бин Юсуфа ал-Курсави (Ф.3, б. 237). У татарского имама Абубакира бин Яхуды бин Якуба бин Абдуррашида бин Мустафы бин Джанкильды (1844–1904), по прозвищу мукри Абубакир или Шахимурза-хазрат, обучавшегося 10 лет в Египте, в Османском государстве были следующие наставники:

– Хусейн ал-Джисри (называемый Р. Фахретдиновым также Хасаном ат-Траблуси (Ф.3, б. 277));

– Ибрагим ас-Сака (?–1880), толкователь тафсира османского муфтия Мехмета Эбуссууда-эфенди (1490–1574);

– Абдулкадыр бин Мустафа бин Абдулкадыр ал-Бисари ар-Рафигый (1832–1904), преемник Мухаммада Абдо (1849–1905) на посту муфтия Египта²¹;

– Абдуррахман ал-Бахирави ал-Мисри ал-Ханафи (1819–1904), преподаватель престижного мусульманского духовного университета, основанного в Каире династией Фатимидов (*ал-Азхара*), возвысившийся при вали Египта Аббас-паше (1813–1854), а в 1854 г. ставший председателем первого состава шариатского суда (*Меджлис ал-Аууаль*);

– Абдуллахи Наджа бин Ризван Наджа ал-Абьяри (1820–1887), также выпускник Университета ал-Азхара, воспитатель детей Исмаила-паши (1830–1895), правителя Египта в 1863–1879 гг., а после – египетский муфтий (Ф.3, б. 277; Ф.5, б. 57).

Между этими улемами была прослежена следующая ученическая связь: Ибрагим ас-Сака и Хусейн ал-Джисри преподавали Абдуррахману ал-Бахирави, который был наставником Абдулкадыра ар-Рафигый.

Характеристика татар по оси Стамбул – Хиджаз в целом повторяет смешанный характер османо-египетских взаимоотношений. Упомянутый выше супруг

²⁰ По-видимому, Абу Абдуррахима Мухаммада Камалетдина бин Мухаммада бин Абдулкадыра ал-Хусейни ал-Адхами (1878–1952), так как «мукри» (араб. *مُقْرِئ*) переводится как «чтец», а Абу Абдуррахим славился именно этим (<http://forum.qalamoun.com/archive/index.php/t-10299.html>).

²¹ http://www.tourathtripoli.org/index.php?option=com_content&view=article&id=77:2010-02-13-08-22-30&catid=20&Itemid=24

вольнотпущенницы султана Мухаммадтаиб бин Зайд бин Кулмухаммад ал-Уралый переезжает в Медину, где оказывается в роли надзирателя текке. Параллельно этому он получал знания в медресе «Махмудия», образовательном центре, по-видимому, популярном среди российских мусульман. Однако, на наш взгляд, он не нашёл себя в святых местах. М. Рамзи упоминает, что он спорил с другим татаринном – Мингазетдином ал-Казани ал-Мадани (?–1862), написавшим сокращённую версию книги имама Джалалетдина ас-Суьутый (1445–1505) «Джами ас-Сагир» («Малый сборник преданий о словах и действиях пророка Мухаммада»), список которой хранится в библиотеке хедива в Египте (*Дар ал-Кутуб*). Последний был признанным учёным и преподавателем; составлял фетвы для шейха Юсуфа ал-Газый (?–1873), а тот от своего имени передавал их муфтию Абдулле бин Абдуррахману ас-Сираджу (P.2, s. 387–388).

В 1862 г. после смерти Мингазетдина ал-Казани ал-Мадани должность преподавателя перешла к другому татарину – Фахретдину-эфенди ал-Казани, корни которого уходят в мишарскую среду Саратова и Пензы. Он учился в Бухаре, затем переехал и обосновался в Медине. Заняв должность Мингазетдина ал-Казани, он вскоре был уволен «из-за интриг нескольких улемов из числа курдов» (فحسده بعض العوالم من الأكراد فسعى في عزله) (P.2, s. 388). Между тем это событие послужило ему на пользу: Фахретдин ал-Казани прочитал книгу фетв «Ал-Фатава ал-Баззая» («Постулаты») Мухаммада бин Мухаммада бин Шигаба бин Юсуфа ал-Кардари ал-Биркини ал-Хорезми (?–1424), известного под именем ал-Баззая, и стал надзирателем текке Маннафа-бея (скорее всего, казанского купца первой гильдии Абдульманнафа Биккинеевича Мустакимова (1808–1868)²²) (P.2, s. 388).

Космополитичные суфийские тарикаты на местах являлись инструментом идеологии и политики. Так, выходец из Заказанья Газетдин-эфенди ал-Казани (?–1882), которого М. Рамзи встретил в Медине, был женат на турчанке. В Стамбуле тот следил за текке казанского купца III гильдии Курбангали Бурнаева (Курбан Али бин Муртаза бин Исмагил бин Юсуф бин Бурнай, ?–1853/1854). Его сын, хранитель Корана (хафиз), получил должность имама в мечети Эртогрула, построенной в 1888 г. султаном Абдул-Хамидом II (1842–1918) в стамбульском районе Бешикташ через посредничество шейха тариката мадания-даркавия Мухаммада ибн Хамзы Зафира ал-Мадани (?–1903) (P.2, s. 388–389). Эмиссары шейха, опираясь на лозунги исламского единства, вербовали членов ордена в Алжире. В Ливии братство слилось с орденом Сенусия [5, с. 73]. Другой татарин Ахмет Зияутдин Тархани ал-Мадани (?–1889) из Стамбула переезжает в Хиджаз. Здесь вступает в тарикат. Его шейхом был Мухаммад Мазхар ал-Муджаддиди ад-Дахляви ал-Мадани²³ (в 1875 г. он создаёт крупнейшее текке в Медине). В целом М. Рамзи говорит о хороших знаниях, но узкой специализации Ахмета Зияутдина Тархани ал-Мадани, при этом его очень ценили наставники (P.2, s. 389–391).

Чтобы увидеть динамику так называемого психологического портрета татарских имамов в центре Османской империи, достаточно обратиться к составу

²² http://www.millattashlar.ru/index.php/Мустакимов_Абдульманнаф_Биккинеевич/.

²³ С этим шейхом, по-видимому, сталкивались многие татарские деятели. Например, Абдуррашид бин Умар Ибрагим (Ибрагимов Абдурашид Гумерович, 1857–1944) не был принят им в тарикат. Тот посоветовал ему заучивать Коран (см. [6, б. 95]).

ключевых персон, связавших свою жизнь со Стамбулом. Здесь очевидна эволюция, усложнение категорий татарских учёных. Нигматулла бин Умар ал-Казани ал-Утари, самый успешный из казанских татар, вероятно, остался в Стамбуле, однако его сын Фахретдин почему-то оказался в России. Абдулхалик бин Ибрагим бин Ярмухаммад ал-Курсави вернулся и умер на родине. Саид бин Хамид ал-Ковыли умер в Стамбуле, оставив там своих детей, правда, перед этим возвратился всей семьёй, общался с коллегами и демонстрировал свидетельства (иджаза), полученные от разных шейхов. Наконец, Мухаммадкарим бин Мухаммадрахим бин Гаид может быть обозначен как демонстративный невозвращенец, он приглашал к переселению других татар. Между тем, переселившись в Стамбул, не получил преподавательского признания, которое имел в России. Судьба у всех, таким образом, была разной.

В исследуемый нами период реформ славу приобрели суфийские модернизаторы. Абдулхалик ал-Курсави и тем более Мухаммадкарим предпочитали держаться в стороне от официальной власти. Их больше интересовали сугубо богословские вопросы. Во второй половине XVIII в. начинается размежевание между прогрессистами и религиозными консерваторами.

Помимо вышеназванных ключевых фигур, в анализируемых произведениях татарских биографов и богословов упомянуты имена десятков других лиц, так или иначе связанных со Стамбулом имперского периода. Однако использованные в этих трудах источники ограничены личностью их автора, его знаниями и, конечно, самим временем. Например, из числа имамов (мулл), связавших свою жизнь с Османской империей начала XX в., нельзя не выделить две значимые персоны, практически не затронутые татарскими энциклопедиями: Халима Сабита Шибая (1883–1946), преподавателя, редактора журнала “İslâm Mecmuası” («Исламский сборник»), крупного теолога²⁴, и упомянутого нами ранее Абдурашида бин Умара Ибрагима, известного также как Абдурашид Ибрагимов, который был редактором газет “Teağüf-i Muslimin” («Взаимное познание мусульман») и “Aleml-i İslam” («Мир ислама»), членом секретной службы Османской империи и одним из приближенных к младотуркам.

Были и более авантюристичные из числа татар, кто политическую жизнь в Порте сделал главной сферой приложения своих талантов. Автор книги «Кутб-и Шимали» на языке тюрки (может переводиться на русский как «Северный полюс», а также «Авторитетный северный человек») Мухаммадсадык бин Мубин бин Рахимкул бин Салих бин Гайса (?–1921) бежал из России. В Стамбуле через посредничество ученика Ш. Марджани, некоего Аббаса, он познакомился с образом жизни горожан из высшего общества. В Египте вступил в младотурецкое движение, уехал в Стамбул, а затем из-за преследований скрывался в Бурсе. В восточной Анатолии учился в медресе Абдулхалика (по-видимому, созданном Абу Саидом Мухаммадом бин Мустафой бин Усманом ал-Хадими). Из-за новых гонений возвращается в Россию. Дальше его след теряется [5, с. 372]. Возможно, это был один из первых татарских модернистов, влившихся в революционное движение в России начала XX в.

²⁴ <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=150337/>.

Итак, османская государственность в пору своего самосохранения-само-разрушения создала некий тип суфийского модернизаторства, который сопровождал османское общество вплоть до ликвидации империи. Наряду с другими национальными меньшинствами одну из важных ролей играли российские мусульмане, в первую очередь татары. Не потерявшись в условиях завоевания и поглощения середины XVI в., они смогли выработать некую компромиссную модель ислама, опыт существования в которой окажется актуальным при перестройке средневекового османского государства.

Источники

- P.1 – *Рамзи М.* Сборник сообщений и преданий о казанских, болгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных: в 2 т. – Оренбург: Типо-литограф. Каримовъ, Хусейновъ и Ко., 1908. – Т. 1. – 744 с. (на араб. яз.)
- P.2 – *Рамзи М.* Сборник сообщений и преданий о казанских, болгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных: в 2 т. – Оренбург: Типо-литограф. Каримовъ, Хусейновъ и Ко., 1908. – Т. 2. – 497 с. (на араб. яз.)
- M. – *Марджани Ш.* Источники по истории Казани и Булгара. – Казань: Тип.-литограф. Импер. ун-та, 1900. – Ч. 2. – 365 с. (на старотат. яз.)
- Ф.1 – *Фәхрәддин Р.* Асар. – Казан: Рухият, 2006. – Т. 1. – 360 б.
- Ф.2 – *Фәхрәддин Р.* Асар. – Казан: Рухият, 2009. – Т. 2. – 304 б.
- Ф.3 – *Фәхрәддин Р.* Асар. – Казан: Рухият, 2010. – Т. 3–4. – 648 б.
- Ф.4 – *Фәхрәддин Р.* Нигъмәтулла хажи // Мәшһүр адәмнәр: “Шура” журналы сәхифәләреннән. – Казан: Рухият, 2012. – Б. 23–36.
- Ф.5 – *Фәхрәддин Р.* Мөкьри Әбү Бәкер (Шаһиморза хәзрәт) // Мәшһүр адәмнәр: “Шура” журналы сәхифәләреннән. – Казан: Рухият, 2012. – Б. 56–60.
- У. – *Утыз-Имяни ал-Булгари Г.* Избранное / Пер. с араб. Р. Адыгамова. – Казань: Тат. кн. изд-во, 2007. – 320 с.
3. – *Аз-Зирекли Х.* Сведения: Словарь биографий. – Каир: Дом науки, 2002. – 120 с. (на араб. яз.)

Литература

1. Ислам: энцикл. слов. – М.: Наука, 1991. – 315 с.
2. *Pollard D.* Colonization, from Without and from Within. – URL: [http:// howtosavetheworld.ca/2010/08/02/colonization-from-without-and-from-within/](http://howtosavetheworld.ca/2010/08/02/colonization-from-without-and-from-within/), свободный.
3. *Garipova R.* Transformation of the *Ulama* and the *Shari'a* in the Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule: PhD Diss. – Princeton Univ., 2013. – URL: http://www.academia.edu/18987738/The_Transformation_of_the_Ulama_and_Sharia_in_the_Volga-Ural_Muslim_Community_under_Russian_Imperial_Rule, свободный.
4. *Кемпер М.* Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. И. Гилязова. – Казань: Рос. ислам. ун-т, 2008. – 655 с.
5. *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской, под ред. и с предисл. О.Ф. Акимовской. – М.: София: ИД «Гелиос», 2002. – 479 с.
6. *Ибраһимов Г.* Тәржемәи хәлем. – Казан: Иман, 2001. – 136 б.

Поступила в редакцию
18.05.15

Гильмутдинов Данияр Рустамович, кандидат исторических наук, заведующий отделом социально-политических исследований Центра исламоведческих исследований

Академия наук Республики Татарстан
ул. Баумана, д. 20, г. Казань, 420111, Россия
E-mail: *ascoldan@gmail.com*

ISSN 1815-6126 (Print)

ISSN 2500-2171 (Online)

UCHENYE ZAPISKI KAZANSKOGO UNIVERSITETA. SERIYA GUMANITARNYE NAUKI
(Proceedings of Kazan University. Humanities Series)

2016, vol. 158, no. 3, pp. 717–732

**Russian “Mullahs” in the Ottoman Empire
According to Tatar Historical-Biographical Encyclopedias**

D.R. Gilmudinov

Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, 420011 Russia
E-mail: *ascoldan@gmail.com*

Received May 18, 2015

Abstract

This paper for the first time explores the religious ties between Russian and Ottoman Muslims. It is a pilot project, a draft of the future, more deep and complete, investigation. We tried to demonstrate the connections and fates of some persons during the loss of the historical leadership by the Ottoman Empire in the Black Sea since the end of the 17th century. The purpose of our study is to show the dynamics and significance of these personalities in the Islamic centers, such as the Anatolian Peninsula, Egypt, and Hijaz, as well as the specificity of religious contacts between the extreme northern and extreme western parts of “Dar al-Turk” (World of Turks). Our data are based on the information of Tatar biographical encyclopedias published in Arabic, Old Tatar, and Tatar. We studied only one area of contacts: the social status and worldview of imams from Russia (mainly Tatars) in the above-mentioned foreign lands.

Since the Ottoman Empire was the only “window to the Ummah” for Tatar Muslims, it became associated with some kind of myth of “unmissed” opportunities for self-expression, without substantially changing religious views and only slightly “adjusting” national identity. This idea can be found in the religious works written by Tatar Muslims after 1552.

The Ottoman Empire became a platform for implementation of the educational and socio-political plans of both Sufi and progressive kind. The success and adaptation of Tatar imams depended on their positive attitude, energy, as well as willingness and readiness to solve the new challenges.

Among close but little investigated areas concerning the Ottoman-Tatar religious contacts, there are the problems of popularity of medieval Ottoman religious literature among the Tatars based on the manuscripts and printed sources, reception of the all-Muslim (Quranic and Hadith-based) features in the Ottoman (Turkish) and Tatar cultures, actual functioning of Islam (“Muslimness”) in Turkish and Tatar regions, as well as spiritual and material tradition of both nations.

Keywords: Selim III, Tatar-Ottoman relations, Ottoman Empire, Tatar Muhajiruns

⟨ **Для цитирования:** Гильмутдинов Д.Р. Российские муллы в Османской империи (1685–1924 гг.) по данным татарских историко-биографических энциклопедий // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2016. – Т. 158, кн. 3. – С. 717–732. ⟩

⟨ **For citation:** Gilmudinov D.R. Russian “mullahs” in the Ottoman Empire according to Tatar historical-biographical encyclopedias. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*, 2016, vol. 158, no. 3, pp. 717–732. (In Russian) ⟩