



5.11.1. Теоретическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-75-102

И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

МЕСТО И РОЛЬ ТРАДИЦИИ В ОБНОВЛЕНИИ

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.

Институт философии Российской академии наук

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена малоисследованным аспектам мусульманской мысли дореволюционной России в контексте проблемы отношения реформаторства и традиции. Предложено исследование умеренного российского исламского реформаторства на примере творчества Мурада Рамзи, Гасана Алкадари и Халила Рахимова — представителей образованных кругов мусульманского сообщества Российской империи конца XIX — начала XX столетия.

Ключевые слова: Мурад Рамзи, Гасан Алкадари, Халил Рахимов, исламское реформаторство, традиция.

Для цитирования: *Насыров И. Р.* Место и роль традиции в обновлении // Ислам в современном мире. 2022; 2: 75–102;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-75-102

Статья поступила в редакцию: 09.04.2022

Статья принята к публикации: 12.06.2022

Часто при оценке социокультурных процессов в мусульманской общине России конца XIX — начала XX века исследователи исходят из дихотомического противопоставления исламского модернизма (джадидизм) и консерватизма (кадимизм). Но реальная картина жизни мусульман Российской империи в указанный период была многообразнее. В процессах изменения и обновления российской мусульманской общины в эпоху перехода России к современности, ее приобщения к достижениям западной цивилизации, приняли участие российские исламские деятели различных направлений — как джадидизма, то есть исламского обновленчества, так и течения, которое можно условно назвать умеренным реформизмом. Среди представителей последнего можно назвать историка Мурада Рамзи (1855–1934) и педагога Халила Рахимова (1863–1927) из Урало-Поволжья, а также религиозного просветителя и ученого Гасана Алкадари (1834–1910) из Дагестана.

Общественные, экономические, политические и культурные преобразования в России во второй половине XIX — начале XX века поставили российскую мусульманскую общину перед необходимостью дать ответы на вызовы времени и найти пути приобщения к современной цивилизации. В начале XX столетия возникает джадидизм, реформаторское направление в предреволюционной России. Начавшись как борьба за «новый метод» (*уsul джадид*) преподавания в мусульманских учебных заведениях, джадидизм превращается в общественно-политическое и интеллектуальное движение российских исламских модернистов, выступавших за обновление (отсюда их название — джадидисты, или обновленцы) различных сторон мусульманской общины Российской империи (образование, экономика, право, религия и политика). У истоков исламского модернизма стояли Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897) и Мухаммад Абдо (1849–1905). Их идеями руководствовались джадидисты, желавшие привести ислам в соответствие с требованиями времени, вывести единоверцев из отсталого состояния и обновить все стороны жизни мусульманского сообщества Российской империи. Джадидизму противостоял кадимизм (от арабского слова «кадим», или «старый, древний»), движение представителей консервативных кругов российских мусульман. Кадимисты стремились к сохранению в неизменном состоянии социальных институтов и религиозных и нравственных ценностей мусульманского социума дореволюционной России.

Тем не менее этими двумя идейными течениями не исчерпывалось разнообразие взглядов российских мусульманских деятелей на способы усвоения достижений западной и русской культур. Между этими двумя крайностями имели место различные мнения и подходы. В привычном делении идейных течений в российском мусульманском сообществе в конце XIX — начале XX века на исламский модернизм (джадидизм)

и консерватизм (кадимизм) содержит изрядная доля схематичности¹. Факты опровергают одностороннее представление о жизни мусульманской общины предреволюционной России. Например, известно, что Зейнулла Расулев (1835–1917), видный религиозный деятель Урало-Поволжья и шейх суфийского братства-*тариката* накшбандийа, не причислял себя к джадидизму. В то же время открытое им новометодное мусульманское учебное заведение (медресе) «Расулия» в городе Троицк служило мостом, связующим звеном между джадидизмом и кадимизмом.

В свете вышесказанного становится ясно — оставаясь в рамках дихотомии исламского реформаторства и консерватизма, мы рискуем подменить реальное многообразие идей и мировоззрений в мусульманской общине предреволюционной России мнимой оппозицией «джадидизм–кадимизм»². Для получения целостной панорамы общественной и культурной жизни мусульман предреволюционной России более перспективным представляется подход, основанный на интерпретации Михаилом Кемпером всего исламского дискурса мусульман Урало-Поволжья с конца XVIII века как стремления к мусульманской реформе³. Здесь необходимо отметить, что Кемпер разделяет точку зрения Райнхарда Шульца, утверждающего, что исламский дискурс включает все средства информации, учреждения, высказывания и символы, «для которых осознанно выбирается словарный запас и система знаков, чтобы транспортировать понятия исламской традиции»⁴. Согласно М. Кемперу, объединяющей концепцией всех участников мусульманского дискурса Урало-Поволжья стал «ислах (реформа или возрождение) религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат»⁵.

Михаил Кемпер, будучи сторонником расширительного подхода к трактовке реформы (*ислах*), относит к его поборникам не только российских мусульманских мыслителей Абд ан-Насыра Курсави (1776–1812) и Шихабуддина Марджани (1818–1889), но и суфиев, традиционалистских ученых и «оппозиционных» проповедников Урало-Поволжья, таких как, например, Мухаммад-Али ал-Чукури (1826–1889), Абдаррахим ал-Булгари (ум. в 1834/36 г.) и Баха' ад-дин Ваисов (ум. в 1893 г.), также обращавшихся к идее реформы. С этой точки зрения реформа (*ислах*) является не единой программой, а, скорее, широким спектром конкурирующих и противоречащих друг другу линий духовной истории. Всех

¹ Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство. Религия. Церковь. 2017. № 3(35). С. 140.

² См. Frank, J. Allen. Islamic Shrine Catalogues and communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917 // Journal of Islamic Studies. 1996. Vol. 7. Iss. 2. P. 265.

³ Кемпер Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 44.

⁴ Schulze, Reinhard. Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München: Verlag C. H. Beck, 1994. S. 21–22. Цит. по: Кемпер Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 24.

⁵ Кемпер, Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 629.

этих мыслителей объединяло «стремление расширить собственное учение о вере, способствовать продвижению соответствующей интерпретации мусульманского права и этики, чтобы предостеречь свою общину от следования по ошибочному и преступному пути»¹.

Нам представляется, что понимание Михаилом Кемпером процессов обновления в жизни мусульман Урало-Поволжья можно распространить и на мусульманские общины других регионов предреволюционной России, в частности Дагестана. Ведь в конце XIX — начале XX в. типологически сходные процессы протекали в различных регионах бывшей Российской империи (Крым, Поволжье, Южный и Средний Урал, Сибирь, Кавказ, Казахстан и Средняя Азия), где проживали народы, исторически исповедовавшие исламскую религию. В указанный период в среду мусульман Кавказа постепенно, но неуклонно проникали идеи мусульманского модернизма из Египта и Урало-Поволжья².

Мы решили подробнее остановиться на творчестве Мурада Рамзи, Гасана Алкадари и Халила Рахимова, представителей культурных кругов мусульман дореволюционной России. Они, по нашему мнению, воплощали в себе и олицетворяли характерные черты умеренного исламского реформизма. Сопоставление их воззрений на роль знания в развитии человека и общества дает возможность выявить близость их взглядов в вопросе о путях приобщения мусульман к достижениям современной цивилизации, но без утраты ими религиозной и этнокультурной идентичности.

Мурад Рамзи

Начнем с Мурада Рамзи (1855–1934). Он внес ценный вклад в изучение истории тюркских народов Поволжья, Урала, Казахстана и Центральной Азии. Его главный исторический труд — «Свод сведений...» (*Талфик ал-ахбар*)³ — стал вехой в развитии мусульманской исторической и общественной мысли дореволюционной России. Видный тюрколог Заки Валиди Тоган (1890–1970) пишет, что в одной из своих ранних статей он отстаивал мысль о том, что Мурад Рамзи являлся реакционером (*gerici*), несправедливо нападавшим на российского мусульманского историка и мыслителя Шихабуддина Марджани⁴. В современной литературе была

¹ Кемпер Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 630.

² Шихалиев Ш. Ш. Краткие сведения о контактах мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона в XVIII–XX вв. // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16. № 1. С. 104–128.

³ Полное название этого сочинения, изданного в Оренбурге в 1908 г. на арабском языке, — «Свод сведений и сочетание преданий о событиях Казани, Булгар и татарских царях» (*Талфик ал-ахбар ва талхик ал-асар фи вака'и Казан ва Булгар ва мулук ат-татар*). Далее в тексте будет приводиться сокращенное название этого произведения — *Талфик ал-ахбар*.

⁴ Togan, Zeki Velidi. Hâtıralar. Türkestan ve diğer müslüman Doğu Türklerinin millî varlık ve kültür mücedeleleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. S. 59.

высказана точка зрения, согласно которой Мурад Рамзи являлся консерваторм¹. Мы полагаем, что анализ главы «О положении в сфере образования у татар в прошлом и настоящем» второго тома произведения Мурада Рамзи *Талфик ал-ахбар* позволит занять более взвешенную позицию по вопросу о его отношении к джадидизму, «многогранному явлению», по выражению современного российского исследователя Рафика Мухаметшина², или движению за обновление различных сторон жизни мусульман Российской империи³.

В этой главе своего исторического сочинения Мурад Рамзи пишет, что до правления русской царицы Екатерины II под мусульманские учебные заведения в России были приспособлены обычные дома. Школа для обучения детей младшего возраста называлась *мактаб*, а для обучения детей старшего возраста и подростков — *медресе*. Он отмечает, что благодаря проведению политики религиозной терпимости при Екатерине II количество мусульманских учебных заведений-медресе в Российской империи увеличилось, а их материальная база укрепилась за счет активной благотворительной помощи богатых меценатов из мусульманских общин. Тем не менее, как он указывает, качество образования в исламских учебных заведениях России не соответствовало требованиям времени. Так, Мурад Рамзи пишет: «Большинство детей завершали обучение в *мактабе* без навыков чтения»⁴.

Образование в медресе для обучения детей старшего возраста также оставляло желать лучшего. Изучение Корана ограничивалось зубрежкой его глав (*сур*). Обучение сводилось к освоению правил чтения Корана, изучению трактатов на арабском и персидском языках о правилах исполнения мусульманской молитвы (*салат*) и сборников хадисов (высказывания о словах и поступках пророка Мухаммада). Мурад Рамзи отмечает, что последние были полны «“подложных” (*мавду’*), и особенно “слабых” (*да’иф*) (с точки зрения достоверности. — И. Р.) хадисов»⁵. Учащиеся тратили много времени на изучение сочинений по опровержению воззрений античных философов, но у них не формировали навык критиковать современный атеизм. Автор выражает сожаление, что в старометодных медресе не уделялось должного внимания изучению коранической дисциплины, занимающейся комментированием Корана (*[’илм ат-]тафсир*), чтобы уметь дать реальное богословское и филологическое

¹ Канлыдере А. Казанский ученый, историк и религиозный реформатор Шихабaddin Марджани (1818–1889) // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 18; Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД Марджани, 2013. С. 204.

² Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. С. 56.

³ Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа: Гилем, 2002. С. 14.

⁴ Рамзи, Мурад. *Талфик ал-ахбар*. Оренбург: типография издательства «Каримов, Хусаинов и К^о», 1908 г. Т. 2. С. 367–368.

⁵ Там же. С. 369.

толкование Священной Книги мусульман, равно как не уделялось внимание и науке о хадисах (*[‘илм ал-]хадис*).

По мнению Мурада Рамзи, основные недостатки той системы образования, которую принято называть «кадимистской», или «старометодной», следующие: начетничество, некритическое следование застрявшей на уровне средневековья «бухарской модели» образования¹, оторванность от жизни предметов, преподаваемых в медресе Внутренней России, и опора на буквослагательный метод при обучении грамоте учащихся. Другими словами, система образования в старых, «кадимистских» медресе была ориентирована на сохранение традиционного мусульманского общества России без изменений и обнаруживала несоответствие требованиям современной эпохи. Он пишет: «...после выпуска он (выпускник. — *И. Н.*) не знает навыков счета и письма, необходимых в жизни, особенно в торговом деле»².

Согласно Мураду Рамзи, корни кризисного состояния в области образования у мусульман Российской империи лежат не в самой мусульманской системе образования, а в социальных, политических и экономических факторах, вызвавших упадок мусульманского Востока³. Он выделяет три этапа угасания исламской цивилизации: первый этап — с начала IX до начала XIII века, второй — с конца XIII до конца XVII века и третий — с начала XVIII до эпохи, современной автору, то есть до начала XX века по современному летоисчислению. Причина культурной и экономической отсталости некоторых, в том числе мусульманских, стран состоит в пренебрежении делом усвоения передового знания. По его мнению, залог развития общества — разумное сочетание религиозного образования с усвоением современного знания, как это и было в Золотой век исламского Востока⁴.

Мурад Рамзи утверждает, что благодаря научно-техническому и культурному прогрессу сократились расстояния между странами и континентами, что дало возможность российским мусульманам получать образование в Египте, ставшем интеллектуальным центром исламского мира. Это дало им возможность отказаться от окостеневших форм «бухарского» религиозного образования. Он настаивает на необходимости перенимать методы обучения и образования, принятые в передовых странах, и отмечает, что новые методы обучения, в том числе и звуковой метод обучения, уже внедрены в некоторых мусульманских учебных заведениях (медресе) Российской империи по инициативе Исмаила Гаспринского (1851–1914), видного исламского просветителя и редактора

¹ Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. С. 371.

² Там же. С. 370.

³ Там же. С. 374.

⁴ Там же. С. 372–374.

известного мусульманского печатного органа «Тарджеман», Галимджана Баруди (1857–1921), будущего российского муфтия и крупного российского мусульманского ученого, и вышеупомянутого Зейнуллы Расулева, шейха суфийского братства-*тариката* накшбандийа¹. Будучи сторонником умеренных реформ в системе мусульманского образования, Мурад Рамзи неодобрительно замечает, что Галимджан Баруди из-за сильного желания помочь российской мусульманской общине встать на путь прогресса добавил в учебную программу своего казанского учебного заведения-медресе слишком много нерелигиозных предметов, что отрицательно повлияло на умы некоторых учащихся².

Мурад Рамзи указывает на факторы, сдерживающие развитие образования и культуры мусульман Российской империи. Первый фактор — сопротивление реформам со стороны консервативных мусульманских ученых. Последние усматривали во всем новом «вредное новшество» (*бид'а*), грозящее, по их мнению, основам ислама. Он признается, что сам какое-то время придерживался сходной позиции. Но когда шейх Зейнулла Расулев ввел в своем медресе «Расулия» в городе Троицк «новый метод» (*усул джадидийа*) обучения, Мурад Рамзи, посетив новометодные медресе, встал на сторону мусульман, выступавших за реформу образования³. Второй фактор — происки врагов ислама, распространяющих под видом «нового метода» (*усул джадидийа*) «метод йезидов» (*усул йазидийа*), или учение немусульман. Он пишет, что с помощью газеты «Восток России» (*Шарк ар-Рус*) и других печатных органов распространяются измышления, будто сторонники «нового метода» считают разрешенными для мусульман посещение увеселительных собраний, употребление спиртного, слушание развлекательной музыки, отказ женщин от ношения головных платков (*хиджаб*) и их появление в мужских компаниях, фотографирование, установку памятников людям и т. д. Он пишет, что все это отвращает благочестивых мусульман от реформ мусульманского сообщества Российской империи. Третий фактор — пассивная позиция российских исламских модернистов в отношении злокозненных действий их противников, молчание и нежелание джадидистов разъяснить российским мусульманам, что реформы в области исламской религии и культуры не являются отказом от основ шариата и что сами мусульманские реформаторы не имеют никакого отношения к случаям оскорбления религиозных чувств мусульман и попрания предписаний исламской морали⁴.

Последнее утверждение Мурад Рамзи поясняет на примере вопроса о женской эмансипации. Он пишет, что распространяемые во многих

¹ Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. С. 375–377.

² Там же. С. 376.

³ Там же. С. 377.

⁴ Там же. С. 379.

странах книги Касим-Бека ал-Мисри «Новая женщина» (*Ал-Мар'а ал-джа-дида*) и «Освобождение женщины» (*Тахрир ал-мар'ат*) произвели вредное влияние на тех российских мусульман, «в чьих сердцах нет знания требований шариата, религиозности и религиозной этики»¹. Такие мусульмане приступили к женской эмансипации путем выставления своих жен, дочерей и сестер всем напоказ и навязывания им образа жизни женщин легкого поведения. Он пишет, что сторонники уничтожения основ ислама заявляют, будто христиане и иудеи уже приступили к либерализации своих религий, а некоторые «освободители женщин», выходцы из российской мусульманской общины, оказывают им поддержку, утверждая, что причина отставания мусульман заключается в нежелании следовать иноверам. Как отмечает Мурад Рамзи, при этом игнорируется то обстоятельство, что и многие русские женщины носят головные платки.

Он приветствует издание книг Фарида Ваджди-Бека Афанди «Женщина-мусульманка» (*Ал-Мар'а ал-муслима*) и Мухтар-Бека Ибн Ахмада «Окончательное решение» (*Фасл ал-хитаб*), или «Поражение Дьявола» (*Тафлис Иблис*). Мурад Рамзи указывает, что эти авторы при составлении своих сочинений опирались на религиозную традицию и разум и приводили точки зрения не только мусульманских ученых, но и крупнейших деятелей западной культуры. Он пишет, что в этих произведениях излагаются убедительные доводы, согласно которым содержание книги Касим-Бека ал-Мисри не имеет основания в Коране и мусульманском предании (*Сунна*). Мурад Рамзи в критике крайностей женской эмансипации отталкивается от мысли о том, что требование целомудрия от женщин имеет основание не только в религии, но и в разуме.

Он указывает на то обстоятельство, что в ходе поездки на поезде пожилые русские женщины-пассажиры резко протестуют против попыток даже их супругов просто подойти к дверям дамских купе, и отмечает, что в некоторых вагонах в России имеются женские и мужские отделения². Мурад Рамзи пишет, что хотя российские мусульманские ученые прошлых веков не имели больших познаний в различных отраслях религиозного знания и не были знакомы с достижениями современной науки, тем не менее они были строги в поддержании религиозного образа жизни, благочестивы и относили даже курение к таким грехам, как блуд и употребление спиртного³.

Из вышесказанного можно сделать вывод относительно взглядов Мурада Рамзи, который полагал, что реформы в мусульманском сообществе необходимы, но они не должны подрывать основы шариата и традиционные нравственные ценности. Он занимал позиции умеренного

¹ Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. С. 380.

² Там же. С. 381–382.

³ Там же. С. 383.

реформизма, согласно которому во благо мусульман необходимо проводить реформы в их социуме и заимствовать передовые достижения современной цивилизации, — при условии, что они не нанесут ущерба устоям исламской религии.

Гасан Алкадари

Мусульманский ученый Гасан Алкадари (1834–1910) вошел в историю как видный религиозный просветитель и педагог, много сил вложивший в народное просвещение в Дагестане. Он обновил историческую науку мусульман родного края — из-под его пера вышло сочинение «Исторические сведения о Дагестане» (*Асар-и Дагистан*). Здесь мы рассмотрим его как мусульманского мыслителя, который в ряде своих работ поднимал актуальные проблемы, касающиеся личности, научного знания и путей приобщения мусульманского общества к современной цивилизации. На его примере можно видеть, как мусульманская мысль Дагестана чутко реагировала на коренные социально-экономические и культурные изменения в российском обществе и мире и искала ответы на вызовы времени.

Годы его активности как культурного деятеля и ученого пришлось на эпоху перехода народов Дагестана и Северного Кавказа к современности. Это было время начала освоения населением региона новых форм жизни и общественного устройства, связанных с развитием науки, знаний и технологий¹. Необходимость переосмысления предписаний религии, этических норм и религиозно-философских концепций возникла в силу ряда исторических обстоятельств: 1) завершение Кавказской войны (1817–1864) и интеграция Северного Кавказа в составе Российской империи; 2) начало приобщения Северного Кавказа к достижениям западной цивилизации. Требовалось ускоренное переустройство всего уклада жизни народов Северного Кавказа на новые формы общественной жизни и приспособление к ним. Многие жители Дагестана по вышеуказанным причинам политического и экономического характера оказались в зонах интенсивных контактов как с единоверцами, последователями других школ исламского права, так и с иноверческим населением Российской империи. Возникали вопросы, связанные, например, с отправлением коллективной молитвы (*салат*) вместе с последователями другой суннитской богословско-правовой школы — ханафитского *мазхаба*, заключением брака между мусульманином и женщиной из «людей Писания», употреблением мяса животного,

¹ Гусейнов А. А. Уроки Гасана Алкадари: размышления о книге *Диван ал-Мамнун* // *Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун* / пер. с араб. И. Р. Насырова; вступ. ст. А. А. Гусейнова; предисл. А. К. Аликберова и И. Р. Насырова; отв. ред. А. К. Аликберов; Институт востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020. С. 8.

забитого иноверцами¹, наймом мусульманина на работу к работодателю-немусульманину, переводом денег по государственной почте, использованием граммофона для аудиовоспроизведения фрагментов Корана и т. д.

Наиболее репрезентативными сочинениями Гасана Алкадари по этим вопросам являются две его работы, составленные на арабском языке, — *Джираб ал-Мамнун* («Хурджин (дорожная сумка) ал-Мамнуна») (1912) и *Диван ал-Мамнун* (1913)², увидевшие свет уже после его смерти. Принято считать, что первое из этих двух сочинений — *Джираб ал-Мамнун* — является изложением правовых заключений (*фатвы*) с позиций шафиитской богословско-правовой школы. Утвердившееся мнение, что этот труд Гасана Алкадари — лишь традиционное освещение ключевых основ исламской юриспруденции под углом шафиитской богословско-правовой мысли небесспорно. Разумеется, основания для подобной трактовки есть, так как в Дагестане существовала традиция составления сочинений в жанре вопросов и ответов, касающихся мусульманских правовых заключений³. Но этот труд Гасана Алкадари — не просто совокупность мнений авторитетных шафиитских ученых относительно тех или иных положений исламской теологии (*калам*), права (*фикх*) и этики. Помимо традиционной для религии тематики он обращается к проблемам развития человека и общества.

Как пишут Ребекка Гулд и Ш. Ш. Шихалиев, характеристика его труда *Джираб ал-Мамнун* как сборника мусульманских правовых заключений-*фатв* не совсем верна. Гасан Алкадари никогда не занимал в религиозных структурах Дагестана должность муфтия⁴ с правом вынесения богословско-правовых заключений, или *фатв*⁵. Изложенные им в этом сочинении решения в мусульманской литературе обозначаются термином *такрират*. Такие решения выносились, во-первых, не только по вопросам права, но и по вопросам грамматики, логики и т. д., во-вторых, они не содержали требований об их обязательном исполнении⁶.

¹ О точке зрения Шихаббадина Марджани относительно брака между мусульманином и русской, а также употребления мяса животных, заколотых русскими см. *Кемпер, Михаил*. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 599–600.

² Гасан Алкадари подписывал свои труды псевдонимом «ал-Мамнун» («Облагодетельствованный [Богом]»).

³ *Абдулмджидов Р. С., Магомедова З. А.* Обзор исследований дагестанских арабоязычных источников в постсоветский период // *Восток Oriens*. 2021. Вып. 5. С. 242.

⁴ Муфти (перс. муфти, тур. мюфти: «дающий фатву») — знаток шари‘ата, дающий разъяснение его основным положениям и принимающий решения по спорным вопросам в форме особого заключения на принципах шари‘ата и прецедентах» (см. *Боголюбов А. С.* Муфти / Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1991. С. 177).

⁵ Фатва — богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и конкретного применения какого-либо шариатского предписания или истолкования какого-либо сложного судебного случая с позиции мусульманского религиозного закона (шариат).

⁶ *Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev.* Beyond the *Taqīd/Ijtihād* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // *Islamic Law and Society*. 2017. No. 24. P. 147.

Также Гасан Алкадари в своих работах рассматривал не только правовые вопросы, но и проблему совмещения мусульманской религии с современностью. Он поднимал самые острые проблемы: как совместить свободу воли человека с предопределением, детерминированностью поведения человека волей Бога; как оценивать коранические представления о мире в свете современного естественно-научного знания и т. д. На примере его творчества мы можем видеть смещение фокуса с вынесения правовых заключений на выражение мнений по разным вопросам современного естествознания, технических новшеств и т. д. в контексте изменившихся социально-политических, экономических и культурных условий в конце XIX — начале XX в.

Тогда встает вопрос: в каком отношении находились его культурные и образовательные инициативы к исламскому модернизму? По мнению Ш. Ш. Шихалиева, в начале XX столетия в Дагестане существовали три течения мусульманского реформаторства. Последователи первого течения, придерживаясь строгой позиции сторонников шафиитской богословско-правовой школы, выступали за реформы мусульманского образования. Сторонники второго течения полагали, что при осуществлении реформ мусульманского образования необходимо расширить границы решения некоторых богословско-правовых вопросов в рамках шафиитского толка. Последователи третьего течения, также отстаивая необходимость модернизации мусульманского образования, подвергали критике все четыре богословско-правовые школы суннизма, призывали открыть «врата иджтихада» (самостоятельное суждение по богословско-правовым вопросам) и полагали, что следует с опорой на главные источники ислама (Коран и мусульманское предание (*Сунна*)) выносить правовые заключения вне рамок четырех суннитских богословско-правовых школ⁷. Видными исламскими модернистами Дагестана были Масуд ал-Мухухи (1889–1941), Али ал-Гумуки (Каяев) (1878–1943), Назир ад-Дургили (1891–1935) и Абу Суфйан ал-Газаниши (Акаев) (1872–1931)]⁸.

Сам Гасан Алкадари не причислял себя к джадидистам — сторонникам модернизации различных сфер жизни (образование, общественная деятельность, быт и культура) мусульманской общины Российской империи. В его сочинениях *Джираб ал-Мамнун* и *Диван ал-Мамнун*, в которых он анализировал общество Дагестана второй половины XIX — начала XX в. и осмыслял его историю, не упоминаются имена Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо — основоположников мусульманского модернизма. В творчестве Гасана Алкадари мы видим отражение соединения

⁷ Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.). С. 134–169; Шихалиев Ш. Ш. Шихабалдин Марджани в дагестанских рукописях в контексте дискуссий об иджтихаде в первой трети XX в. / *Islamology*. Т. 9. № 1–2. 2019. С. 102.

⁸ Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev. Beyond the *Taqlid/Ijtihad* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. P. 164.

идей последователей всех трех направлений мусульманского обновленчества Дагестана. Это видно из того, что Гасан Алкадари при вынесении правовых решений не обращался прямо к Корану и мусульманскому преданию (*Сунна*), как того требовали сторонники третьей группы дагестанских модернистов, а предпочитал опираться на предшествующую шафиитскую правовую мысль. Он не выносил самостоятельных суждений как *мутджтахид* (мусульманский правовед, выносящий самостоятельное суждение по богословско-правовым вопросам). Гасан Алкадари в некоторых случаях приводил свое мнение, в других же — мнения авторитетных религиозных ученых, в основном шафиитских, как, например, аш-Ша‘рани, ас-Суйути, ан-Навави и ар-Рафи‘и, — в качестве рекомендаций, не содержащих требований об их обязательном исполнении¹.

Таким образом, он ратовал за обновление правовой мысли путем расширения шафиитской традиции, учета мнений не только шафиитских, но и ханафитских правоведов при решении новых правовых вопросов. Возможно, это звучит несколько парадоксально, но он осуществлял обновление (*таджид*) исламской мысли Дагестана с опорой на традицию (*таклид*)². Можно утверждать, что использование Гасаном Алкадари традиционных жанров богословской и правовой мысли, особенно в виде дискурса в форме вопросов и ответов, было средством обновления общественной мысли в Дагестане во второй половине XIX — начале XX в.

Гасан Алкадари чутко реагировал на происходящие изменения в мире. На страницах произведений *Джираб ал-Мамнун* и *Диван ал-Мамнун* он не просто толковал те или иные положения исламского вероучения, богословия, этики и юриспруденции, но развивал мусульманскую мысль в свете требований наступающей эпохи. Он разделял мнение тех исламских ученых, которые были убеждены, что знание является залогом прогресса народов и государств. Для приобщения мусульман к достижениям современной культуры необходимо развивать просвещение и науку. Такие страны, как Англия, Франция, Пруссия, Италия, Голландия, Австрия, Россия, Япония и США, достигли невиданного прогресса именно благодаря знанию и передовой системе образования. Индустриализация, изобретение современных средства передвижения и связи (пароходы, железные дороги, телеграф и т. д.) радикально изменили общественную жизнь и быт в вышеуказанных странах. Гасан Алкадари считал, что знания и финансовые инвестиции в образование и науку стали главными источниками технического и культурного прогресса западных стран, России и Японии³.

¹ Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev. Beyond the *Taqlid/Ijtihad* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. P. 147.

² Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev. Beyond the *Taqlid/Ijtihad* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. P. 169.

³ Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / пер. с араб. И. Р. Насырова; вступит. статья А. А. Гусейнова; предисл. А. К. Аликберов и И. Р. Насыров; отв. ред. А. К. Аликберов; Институт востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020. С. 289–290.

С его точки зрения, у передовых западных стран есть научные знания и достижения, не имеющие связи с нацией, религией и средой обитания. Речь идет о математике, географии, естественных науках и технологиях. Они не несут печати какого-либо народа или религии. В деле разработки на основе разума орудий производства, техники и технологий мышление представителей различных религий и народов одинаково. А потому передовые научные и технические достижения следует усваивать.

Это можно пояснить с помощью такого примера. На страницах своей книги *Джираб ал-Мамнун* Гасан Алкадари знакомит читателей с современным состоянием знаний по математике, астрономии и географии, почерпнутыми из книги «Самое отборное о географии» (*Зубдат ал-джуграфия*) османского ученого Абд ал-Латифа Эфенди. Книга последнего представляет изложение достижений европейских ученых в области географии и естествознания (что Земля — не плоская, а круглая, что она совершает оборот вокруг Солнца за 365 дней, что смена дня и ночи происходит за счет вращения Земли вокруг своей оси и т. д.)¹. Гасан Алкадари приводит сведения, почерпнутые из этой книги, о Христофоре Колумбе (1451–1506), открывшем для европейцев Америку, и Америго Веспуччи (1454–1512), в честь которого был назван Новый Свет (Америка), — великих мореплавателей, положивших начало исследованию американского континента.

Гасан Алкадари по-разному объясняет случаи расхождения современных научных данных со средневековыми представлениями о мире, содержащимися в Коране и мусульманском предании (*Сунна*), а также в средневековых текстах исламских ученых. Например, перечисляя научные открытия европейских ученых последних веков и десятилетий, он пишет, что благодаря современным научным приборам и передовым средствам передвижения (поезда и пароходы) европейцы на самом деле подтвердили правдивость догадок древних ученых и философов — таких, как Платон, Сократ, Аристотель и другие, и что прогресс в области наук осуществляется благодаря последовательному расширению знания людей².

Что же касается коранических выражений «семь небес» (Коран, 2: 29) и «семь морей» (Коран, 31: 27), то он считает их образными выражениями, метафорами, указывающими на множество, а не на точное количество морей и океанов, и поэтому, по его мнению, сведения Корана о небе и земле не противоречат классификации морей и океанов, утвердившейся в современной науке³. Что касается содержащихся в некоторых средневековых мусульманских сочинениях рассказов

¹ Гасан Алкадари. *Джираб ал-Мамнун*. Темир-Хан-Шура: исламская типография Мухаммада-Мирзы Мавраева, 1912. С. 27–34.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 34.

о том, что между океаном и существующими морями расположены по семьдесят земель из золота, железа и свинца¹, то, по мнению Гасана Алкадари, они восходят к иудейским и христианским историческим преданиям (*исраилийат*)².

Вполне очевидно, что Гасан Алкадари был убежден, что религиозные и культурные различия между исламским Востоком, с одной стороны, и Европой и Россией, с другой стороны, не могут быть препятствием для их взаимоотношений. Можно предположить, что, с его точки зрения, Европа и мусульманский Восток суть одно целое, так как проживающие там народы исповедуют религии, принадлежащие к одной авраамической религиозной традиции (ислам, христианство и иудаизм) и их объединяет общее античное научное и культурное наследие. Исходя из цивилизационного единства мусульманского мира и европейских стран, Гасан Алкадари выступал за активное усвоение мусульманами передовых достижений Запада в области науки и техники, внедрение в программу мусульманских учебных заведений таких предметов, как астрономия, естествознание, математика, география, история и т. д. Если подытожить его рассуждения об отношении к передовым достижениям европейцев, то они сводятся к следующему: в мире существует большое количество разных мнений и верований, но знание одно для всех обитателей земного шара, независимо от их этнических и религиозных различий. Гасан Алкадари, исходя из коранического положения о метафизическом единстве и равенстве людей как созданий единого Аллаха и отстаивая универсальность ислама, лишённого национальной замкнутости, верил в единство человеческого рода.

Он объяснял отставание Дагестана не мусульманской религией, а причинами исторического характера — слабым приобщением своих единоверцев к современному образованию и научным и техническим достижениям западных стран и России, а также пассивностью в улучшении общественной жизни и быта. Гасан Алкадари, будучи последователем ашаризма, был убежден, что для развития общества необходимо разумное сочетание религии и научного знания. Сторонники этой школы исламской теологии, продолжая рационалистическую линию мутаизма, утверждали в области мировоззрения «приоритет разума (*'акл*) перед религиозной традицией (*накл*) и оставляли за шариатом фактически лишь функцию регулятора практической жизни мусульман. Ашариты отвергали таклид — слепое следование религиозным авторитетам без предварительного сомнения в истинности их суждений»³.

¹ См. *Ас-Сафури, 'Абд ар-Рахман*. Нузхат ал-маджалис ва мунтахаб ан-нафа'ис. Бейрут–Дамаск: Дар ал-махабба, Дар Айа, 2011. Т. 1. С. 164.

² *Гасан Алкадари*. Джираб ал-Мамнун. С. 27, 28, 33.

³ *Ибрагим Т., Сагадеев А. В.* Ал-Аш'арийа // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 32–33.

Усвоение достижений передовых стран, по мнению Гасана Алкадари, не должно сводиться к некритическому заимствованию опыта и образа жизни других народов. Механическое перенимание чужих образцов опасно тем, что может привести к пренебрежению религиозными и моральными предписаниями и в конце концов к неверию. Дурные наклонности губительны не потому, что присущи иноверцам, а потому что порочные страсти безнравственны сами по себе. Гасан Алкадари уделял много внимания вопросам этики и морали, так как был глубоко убежден в том, что нравственные ценности и идеалы составляют основу общества. Отсюда главная задача по его оздоровлению — направлять людей на путь морального самосовершенствования, ведь, по мнению ученого, лишь нравственное воспитание способно изменить их в лучшую сторону. Поэтому следует воспитывать в человеке такие высокие качества, как альтруизм, честь, благородство, храбрость и т. д.

Видно, что при обсуждении этических проблем он фактически сближается с мутазилистами, развивавшими учение о свободе воли человека. И это при том, что он был последователем ашаризма, сменившего после X в. мутазилизм в качестве ведущей школы мусульманского богословия. Это объясняется тем обстоятельством, что Гасан Алкадари, ратуя за выведение мусульман из отсталого состояния, отстаивал идею о социальном активизме, основывающемся на идее о свободе человеческой воли. Поэтому он допускал совмещение ашаризма с мутазилитским этическим учением о свободе воли человека¹ и примате разума над слепой верой.

В сочинениях *Диван ал-Мамнун* и *Джираб ал-Мамнун* Гасан Алкадари выступает против фанатизма и религиозной нетерпимости. Тут он следует крупнейшему мусульманскому мыслителю, ашариту и правоведу-факиху Абу Хамиду ал-Газали (1058–1111). Последний считал несостоятельными любые претензии на обладание конечной истиной и отвергал всякий авторитаризм². Отвечая на вопрос сосланного в Сибирь Газанфара-эфенди ад-Дагистани, считать ли шиитов неверными за то, что они не признают законными первых трех халифов, руководителей мусульманской общины после пророка Мухаммада, Гасан Алкадари утверждает, что нельзя за это шиитов называть неверными, *кафирами*. Вот если кто-то из них отрицает айаты-стихи Корана или хадисы (высказывания пророка Мухаммада), то он станет неверным только по этой причине, а не потому, что является шиитом, а не суннитом. Более того, Гасан Алкадари приводит мнение ханафитских и шафиитских ученых, которые считали допустимым читать коллективный намаз с шиитами³. Также он бичевал мусульманских религиозных ученых, прислуживавших

¹ Гасан Алкадари. *Джираб ал-Мамнун*. С. 217.

² Аль-Джаноби М. М. *Теология и философия ал-Газали*. М.: ИД Марджани, 2010. С. 27–93.

³ Гасан Алкадари. *Джираб ал-Мамнун*. С. 61.

власть предержавшим и богачам за деньги. Гасан Алкадари продолжил дело Абу Хамида ал-Газали, подвергавшего неустанной критике «дурных ученых» — исламских правоведов, которых притягивали власть и деньги, как пламя притягивает мотыльков¹.

Разумеется, Гасан Алкадари посвящал свои труды не только рассмотрению доктринальных, богословских, общественных и философских проблем и обсуждению темы адаптации современных научных знаний к жизни единоверцев. Он много размышлял о насущных правовых вопросах, волновавших мусульман Дагестана. Это можно проиллюстрировать следующими примерами.

На вопрос об исполнении ночной молитвы в краях, где темнота не наступает в короткие летние ночи, он отвечает, что совершение этой молитвы обязательно, предварительно приведя различные мнения мусульманских ученых-правоведов (что необходимо ориентироваться на время совершения ночной молитвы в ближайшей местности, где темнота наступает, или что следует полагаться на математические расчеты и т. д.)².

Ему задали вопрос о достоверности хадиса «Тот, кто уподобляется какому-нибудь народу, является одним из них» (*ман ташаббах би-каум фа-хува мин-хум*) и о том, как судить о мусульманине, который носит головные уборы, похожие на головные уборы иноверцев, носит одежды, пошитые по фасону одежд иноверцев, постригает волосы, а не сбрасывает их и т. д. Гасан Алкадари отвечает, что не следует сомневаться в достоверности этого хадиса, но что в нем речь идет не о внешнем сходстве в одежде и прическах, а об уподоблении иноверцам в их поклонении идолам и т. д.³

Один из его корреспондентов задал вопрос: можно ли мусульманам-суннитам, последователям шафиитской богословско-правовой школы (*мазхаб*), читать коллективную молитву (*намаз*), следуя имаму-ханафиту, руководителю этой молитвы. Гасан Алкадари отвечает, что можно, хотя порядок исполнения намаза в этих мазхабах (как и во всех четырех суннитских богословско-правовых школах. — *И. Н.*) имеет незначительные отличия, и что не следует допытываться о ритуальной чистоте имама-ханафита, подозревая, что он случайно коснулся чужой женщины⁴. На вопрос, можно ли использовать грамофон для аудиовоспроизведения фрагментов из Корана, он, ссылаясь на низкое качество звука, извлекаемого из этого прибора, отвечает отрицательно⁵.

Вышесказанное говорит о том, что Гасан Алкадари занимал умеренную и взвешенную позицию в отношении мусульманского вероучения и обрядовости и был сторонником защиты и сохранения моральных ценностей

¹ Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. С. 64–73.

² Гасан Алкадари. Джираб ал-Мамнун. С. 49–51.

³ Там же. С. 64.

⁴ Там же. С. 78–79.

⁵ Там же. С. 243.

ислама. В то же время он считал, что для целей успешного развития российского мусульманского сообщества необходимо усвоение передовых достижений России и западных стран в области науки и техники.

Халил Рахимов

Перейдем теперь к еще одной фигуре — Халилу Рахимову (1863–1927), просветителю, педагогу, мусульманскому ученому и автору нескольких религиозных сочинений и учебных пособий, уроженцу села Нижнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии (Баймакский район Республики Башкортостан). Он учился в медресе «Расулия», основанном в Троицке Оренбургской губернии (ныне расположенном в Челябинской области) Зайнуллой Расулевым, крупнейшим шейхом суфийского братства-*такриката* накшбандийа-муджаддидийа-халидийа Урало-Поволжья. Халил Рахимов был сторонником джадидизма, идеи которого он воспринял через своего учителя и наставника Абдуллу Саиди (1836–1914), видного религиозного просветителя, суфийского шейха накшбандийа-муджаддидийа, внедрившего в своем Муллакаевском медресе новометодную (джадидитскую) систему образования, а также через вышеупомянутого шейха Зайнуллу Расулева. Усилиями Халила Рахимова в 1906 г. в селе Верхнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии было открыто новометодное медресе.

Сочинение «Защита избранных Аллаха от поношений заблудших людей» (Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа')¹ Халила Рахимова представляет большой интерес для нашего исследования. В жанровом отношении данный трактат восходит к апологетическим суфийским сочинениям, направленным на защиту исламского мистицизма (суфизм) от нападок. Он состоит из введения, четырех глав и заключения. На страницах этого труда приводятся критические замечания в адрес Ибн Таймийи (1263–1328), средневекового религиозного мыслителя, правоведа-ханбалита и открытого противника теории и практики суфизма, а также его ученика Ибн Каййима ал-Джавзийа (1292–1350). Но для Халила Рахимова опровержение нападок Ибн Таймийи на суфизм не было главной целью его книги. Поэтому, изложив теоретические основы суфизма, он не пытался дать детальное опровержение критики Ибн Таймийей основных положений суфийской теории и практики (учение о мистическом познании, с которым тесно связано понятие «избранничества» (*вилайа*), культ «избранных Божьих» (*авлийа'*), посещение могил суфийских шейхов как мест испрашивания

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа'. Оренбург: Типография М. А. Хусаинова, 1915.

благодати и помощи (*тавассул*), практика паломничества к могиле пророка Мухаммада и т. д.).

Более важной задачей для Халила Рахимова является защита суфизма и влиятельных среди народа суфийских шейхов — ишанов¹ — от атак со стороны современных исламских интеллектуалов, представителей образованной части мусульманской общины. Будучи сторонником нового метода (*усул джадид / джадидийа*) в преподавании, Халил Рахимов в данном трактате подверг критике ряд видных исламских модернистов, среди них, например, Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо, Ризаэт-дина Фахретдина (1859–1936), Мусу Бигиева (1873–1949) и т. д.

Такое совмещение джадидизма и суфизма в одном лице может восприниматься как искусственное и случайное. Мы постараемся показать, что переплетение в его воззрениях суфийской учености, образованности и идейных установок джадидизма на реформу мусульманской общины не было выражением консерватизма, желания сохранить религию и образ жизни единоверцев в неизменном виде. Напротив, Халил Рахимов стремился представить альтернативу в виде реформ с опорой на собственную традицию, а не голое заимствование достижений культуры иноверцев.

Халил Рахимов начинает свою книгу с выражения глубокого сожаления относительно бесосновательных нападок, как он выражается, мусульманских религиозных деятелей, сторонников «нового мазхаба» (под ними он явно подразумевает реформаторов-джадидистов), на суфийских шейхов-ишанов. Эти нападки на суфийских шейхов в мусульманской прессе он называет опасным религиозным заблуждением (*зандака*). На борьбу с этим огнем, подрывающим основы ислама, он был подвигнут вышеупомянутым Мурадом Рамзи. Последний в своих статьях, опубликованных в журнале «Исламская религия и жизнь» (*Дин ва ма'ишат*)², утверждал, что ученые являются наследниками пророков³, и призывал современных ученых не молчать и усердствовать в тушении огня *зандака*, напоминая, что в таких случаях ислам запрещает отмалчиваться и что за свое молчание они будут отвечать перед Аллахом⁴.

Халил Рахимов ставит своей целью показать, что суфийское учение и практика не противоречат религиозному закону (шариат) и мусульманскому преданию (*Сунна*). Выполнение этой задачи, по его мнению, необходимо для опровержения грубых нападок сторонников «группы

¹ *Абашин С. Н.* Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М.: Вост. лит., 1999. С. 40–41.

² О статьях Мурада Рамзи в журнале «Дин ва ма'ишат» см. *Ахмадуллин С. З.* «Талфик ал-ахбар...» («Свод сведений...») Мурада Рамзи как источник по истории башкир: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2018. С. 55.

³ Хадис от Абу ад-Дарда' «Ученые — наследники пророков» приводят Абу Давуд (*Абу Давуд*. Сунан. Б.м.: Дар ал-фикр, б. г. Т. 3. С. 317), Ибн Маджа (*Ибн Маджа*. Сунан. Бейрут: Дар ал-фикр, б. г. Т. 1. С. 81) и ат-Тирмизи (*ат-Тирмизи*. Сунан. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби, б. г. Т. 5. С. 48).

⁴ *Рахимов. Халил.* Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа'. С. 3.

прогресса» (*таракки фиркасы*) в адрес суфийских шейхов-ишанов и их учеников. Эти «прогрессисты», как пишет автор, заявляют, что якобы ишаны являются идолами (*санам*), что путь ишанов — это путь шайтана, что ишаны — лжецы и т. д. «Прогрессисты» утверждают, что, в отличие от таких выдающихся суфийских шейхов, как Хасан ал-Басри (642–728), Ибн Араби (1165–1240) и Джунайд ал-Багдади (ум. в 909 г.), нынешние ишаны являются обманщиками. Эти образованные и именующие себя «группой прогресса» современники автора не видят ничего предосудительного в снисходительном отношении к мусульманским религиозным обрядам, более того, они презрительно называют религиозных лиц «чалмоносцами», «ишанами-обманщиками в длинных кафтанах» и «перебирающими четки»¹.

Автор решительно опровергает подобные обвинения, предъявленные суфийским шейхам. Последние являются суннитами, «людьми сунны и согласия» (*ахл ас-сунна ва ал-джама'*), в своей деятельности руководствуются исключительно предписаниями шариата и строго соблюдают Сунну пророка Мухаммада. Он сравнивает их с богобоязненными людьми (*ал-муттакин*), неоднократно упоминаемыми в Коране. Халил Рахимов пишет, что Ахмад ибн Ханбал (780–855), идейный отец исламского традиционализма и эпоним ханбалитской богословско-правовой школы (*мазхаб*), и аш-Шафи'и (767–820), мусульманский правовед, хадисовед и эпоним шафиитской богословско-правовой школы, с уважением относились к суфийским шейхам, но Ибн Таймийа, непримиримый оппонент суфизма, отрицал этот факт в своих сочинениях².

Для доказательства соответствия суфийской теории и практики требованиям шариата Халил Рахимов обильно цитирует крупнейшего мусульманского правоведа, философа и суфийского мыслителя Абу Хамида ал-Газали, который в своих трудах утверждал, что суфийские шейхи черпают свое знание из светильника пророчества, что их мистическое продвижение к миру «божественных истин» основано на очищении духовного органа мистического мировидения — «сердца» (*калб*) — и погружении в богопоминание (*зикр*), и что именно богопоминание служит условием «очищения сердца», а не только аскетизм. Следуя ал-Газали, автор считает конечной целью Пути (*тарик*) суфиев к Богу достижение психологического состояния «растворения» (*фана'*) в единобожии и т. д. Халил Рахимов приводит слова Мухаммада Абд ар-Рауфа ал-Мунави (1544–1621), что суфийская наука «раскрытия» (*мукашафа*) сверхчувственных истин является условием «знания сокрытого» (*'илм ал-батын*) и конечной целью всех наук³.

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 5–7, 35.

² Там же. С. 52, 35.

³ Там же. С. 29.

Основываясь на Газалиевом умеренном суфизме, Халил Рахимов пишет, что суфийский мистический метод является слугой религиозного Закона (*шариат*). Следовательно, суфийский наставник (*муршид*) выстраивает свою деятельность по образцу пророка Мухаммада. Законоположения пророков состояли из трех вещей — знания (*'илм*), действия (*'амал*) в соответствии с этим знанием и чистосердечия, искренности (*ихлас*). Автор приводит излагаемую во многих суфийских сочинениях концепцию суфийского познания — Путь (*тарик*) к Богу, целью которого является мистическое постижение истин сверхчувственного мира. По его мнению, второй и третий этапы этого Пути, а именно — «продвижение» (*тарики*) и «истина» (*хакика*), — на самом деле служат начальному этапу «Пути», религиозному закону (*шари'а* / *шариат*). Итогом прохождения Пути становится обретение мистического знания (*ма'рифат*).

Таким образом, Халил Рахимов недвусмысленно дает понять читателю, что суфизм является не только методом мистического познания, но и, главным образом, путем исправления жизни мусульманского сообщества в соответствии с предписаниями шариата¹. Совсем не случайно, что автор предпринимает попытку обосновать суфизм собственным толкованием аятов-стихов первой суры (главы) Корана, суры «Открывающая» (Ал-Фатиха)². Настаивая на том, что последние аяты-стихи этой суры («Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты благодетельствовал, — не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших»)³ — однозначно говорят о том, что часть людей находится на пути заблуждения, а другая часть — на правильном пути, автор утверждает, что заявления Мусы Бигиева и ему подобных о необходимости с уважением относиться к верованиям всех религий и отказываться расценивать их как обман являются ложью и опасным религиозным заблуждением (*зандака*). В данном случае Халил Рахимов критикует учение Мусы Бигиева о всеохватности Божественного милосердия. Не случайно он заявляет, что духовным наставником (*муршид*) Мусы Бигиева, лидера «прогрессистов», является обвиненный в вольнодумстве средневековый арабский философ и поэт ал-Ма'арри (973–1057)⁴.

Халил Рахимов подвергает критике Ризаэтдина Фахретдина, российского мусульманского ученого и видного представителя исламского реформаторства, многие годы служившего судьей-чиновником (*кади* / *казый*) в Оренбургском духовном мусульманском собрании (ОДМС) в Уфе. По мнению автора, Ризаэтдин Фахретдин в статье, посвященной биографии крупнейшего средневекового мусульманского религиозного

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 13–14.

² Там же. С. 7–42.

³ Коран, 1: 6–7 (пер. И. Ю. Крачковского).

⁴ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 16, 49.

ученого, философа и суфия Абу Хамида ал-Газали, фактически не осветил наилучшие достоинства последнего. В изображении Ризаэтдина Фахретдина великий исламский ученый предстает затворником и человеком, целиком погруженным в аскетические практики и проводившим дни и ночи в чтении суфийских молитв-*варидат*. За рамками жизнеописания ал-Газали остались его вклад в развитие религиозных наук, дидактические сочинения и оценка пути в суфизм, который, по словам ал-Газали, представляет собой путь к спасению на том свете. Как пишет Халил Рахимов, подобное отношение Ризаэтдина Фахретдина к ал-Газали является не чем иным, как предательством¹.

Более того, продолжает Халил Рахимов, Ризаэтдин Фахретдин возносит до небес вышеупомянутого поэта ал-Ма'арри, исламского традиционалиста Ибн Таймийю, его ученика Ибн Каййима ал-Джавзийю, мусульманских реформаторов Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо. Одновременно он, по мнению Халила Рахимова, оставляет вне поля своего зрения (буквально — «закрывает завесой») достохвалынные качества суфийских шейхов. Тем самым, как пишет автор, Ризаэтдин Фахретдин садится в одну лодку с такими людьми, как Муса Бигиев, Зия Камали и Мухлиса Буби².

Халил Рахимов несколько раз подчеркивает, что суфийские шейхи-ишаны не являются противниками знания и общественного прогресса (*таракки*). Он возражает против попыток критиков суфизма, к которым причисляет и Мусу Бигиева, представить суфийских шейхов невежественными дервишами, постящимися днем и погруженными в молитвы ночью. Напротив, почтенные суфийские имамы — вовсе не невежественные суфии, постоянно сидящие на молитвенных ковриках и пребывающие вдали от мира. Последователь суфизма Халил Рахимов напоминает, что в Коране содержатся доводы в пользу социального активизма и зарабатывания на жизнь разрешенными способами. Он заявляет, что нельзя считать ишанов паразитами, так как они сами зарабатывают себе на жизнь дозволенными исламом способами (занятием земледелием, врачебной практикой, торговлей и т. д.), просвещают простой народ, наставляют его на праведный путь и отвращают от предосудительных «новшеств» (*бид'а*)³.

Более того, автор прямо обращается к «прогрессистам» со словами: «Какая польза от прогресса в мире или его упадка, если в нем не будет религии

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 32.

² Зия Камали (1873–1942) — сторонник распространения светского образования среди мусульман России, основатель новометодного медресе «Галия» в Уфе; Мухлиса Буби (1869–1937) — мусульманский религиозный деятель, просветительница и первая российская женщина, занимавшая должность мусульманского судьи-чиновника (*кади / казый*) в ОДМС в Уфе.

³ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 42, 45, 69, 75.

или она ослабнет?»¹ Он утверждает, что лучше быть бедным верующим, чем богатым безбожником. Вместо не критического восхищения Европой и благосостоянием европейцев лучше проявить предосторожность. Из европейских наук и технологий нужно заимствовать только те, что могут принести пользу не только в этом мире, но и на том свете. Науки, техника и цивилизация Европы бесполезны, если они не служат укреплению религии².

Халил Рахимов обращается к важнейшей философско-теологической проблеме соотношения разума (*'акл*) и религиозной традиции (*накл*). Он пишет, что «богобоязненные люди» (*ахл ат-таква*), под которыми он понимает суфийских шейхов и их последователей, не являются противниками разума и не противопоставляют его традиции. Разумный человек — это не тот, кто выступает против традиции и занимается философией, а тот, кто является неприветливым к мирским благам и богобоязненным человеком. В противном случае люди, преуспевшие в занятии философией, как, например, Платон, не были бы отлучены от круга пророков. Поэтому, заключает автор, некоторые постигшие истины мудрые люди говорили, что разум — пусть и довод, но довод недостаточный, тогда как традиция является совершенным доводом³.

Приведенные нами выше воззрения Халила Рахимова нуждаются в пояснении. Следует сказать об особенностях бытования религиозной жизни мусульман Волго-Уральского региона России. Здесь на протяжении нескольких веков в религиозной жизни мусульман доминировал суфизм. Начиная с конца XVIII века в мусульманских учебных заведениях образование находилось в руках ученых-*'улама'*, аффилированных с братством-*тарикатом* накшбандийа. В процессе обучения все основные положения вероучения и концепции исламского права трактовались в суфийском духе. В этой среде сложились идеалы религиозного благочестия и «правоверия» в суфийском понимании, утвердились религиозные авторитеты из числа ведущих суфийских шейхов — ишанов⁴.

В культурных кругах Запада и России до сих пор бытует представление о том, что исламский мистицизм (суфизм) олицетворяет консервативное начало в исламе. Следует признать, что такой взгляд на суфизм не является продуктом деятельности западных и отечественных исламоведов. Общеизвестно, что видные мусульманские модернисты Арабского Востока, как, например, Мухаммад Абдо и ал-Кавакби, полагали, что суфизм своим культом упования на Аллаха подавил инициативу мусульман и несет ответственность за упадок исламского Востока⁵. Их прохладное

¹ Рахимов. Халил. Химаيات ал-авлийа' ... С. 79.

² Там же. С. 79–81.

³ Там же. С. 82–83.

⁴ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: УПК, 1999. С. 71.

⁵ Аль-Джаноби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М.: ООО Садра, 2014. С. 89–90.

отношение к суфизму было перенято и некоторыми российскими джадидистами. Тут нужно указать на одну из важнейших черт исламского реформаторства — обращение к исконному исламу времен пророка Мухаммада. Мусульманские «обновленцы» призывали отказаться от всего, что было привнесено исламской теологией в ислам после его Золотого века, называя последующие наслоения «новшеством» (*бид'а*)¹. Их идеалом, к которому они хотели приблизиться, была эпоха раннего ислама, которая воспринималась ими как образец для всех последующих времен².

Обращение мусульманских реформаторов к раннеисламской эпохе как общественному идеалу резонировало с критикой суфийских «новшеств» (*бид'а*) в теоретическом и практическом плане со стороны Ибн ал-Джавзи (1116–1201) и Ибн Таймийи, проповедников исламского традиционализма³. Методы рассуждения и риторика последователей исламского традиционализма и модернизма очень похожи друг на друга, например, по таким вопросам, как обращение к истокам раннего ислама и критика суфизма и всех четырех суннитских богословско-правовых школ (*мазхаб*)⁴. Но реформаторы и исламские традиционалисты по-разному понимали необходимость заимствования европейских научных и культурных достижений и роль разума в возрождении мусульманской общины. В данном случае важно то, что исламские реформаторы критиковали как отдельных псевдосуфийских шейхов, так и в целом суфизм как направление, нелегитимное с точки зрения шариата⁵.

В научной литературе уже высказывалось мнение, что нет объективных причин противопоставления суфизма мусульманской религии. Согласно этому подходу, исламский модернизм конца XIX — начала XX столетия был в большей мере присущ «высокому», классическому исламу. Религией большинства мусульман Российской империи оставался «народный ислам», представленный суфизмом. Последний сам был неоднородным явлением — он делился на «низовую», или «крестьянско-плебейский», и «высокий» суфизм, или «либерально-просветительский». В качестве примера «высокого» (либерально-просветительского) суфизма можно указать на династию суфийских ишанов (шейхов) Расулевых, внесших существенный вклад в обновление мусульманского образования дореволюционной России⁶. Такие суфийские шейхи, как и сторонники других направлений в исламе, обосновывали необходимость обновления мусульманской веры, опираясь на исламскую идею цикличности. Ее сущность заключается

¹ См. Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Тат. кн. изд-во, 2007. С. 122.

² Кемпер, Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 418.

³ См. Кныш А. Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М.: Наука, 1991. С. 178.

⁴ Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.). С. 162–163.

⁵ Там же. С. 157–158.

⁶ Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа: Гилем, 2002. С. 103–104.

в положении, что в истории ислама каждое столетие представляет собой цикл, начинающийся с приходом «обновителя» (*муджаддид*), обновляющего веру, и заканчивающийся ее упадком в обществе. Для «обновления» веры необходим приход нового «обновителя»¹.

Резюмируя вклад Мурада Рамзи, Гасана Алкадари и Халила Рахимова в обновление интеллектуальной мысли мусульманского сообщества России конца XIX — начала XX столетия, можно сказать, что они вошли в историю как представители течения под условным названием «исламский умеренный реформизм» конца XIX — начала XX века. Они оказали содействие в деле освоения массовым сознанием мусульман новых прогрессивных идей. Круг российских мусульманских реформаторов указанного периода оказался шире, чем считали прежде.

Литература

Абашин С. Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М.: Вост. лит., 1999. С. 40–41.

Абдулмаджидов Р. С., Магомедова З. А. Обзор исследований дагестанских арабоязычных источников в постсоветский период // Восток Oriens. 2021. Вып. 5. С. 239–249.

Абу Давуд. Сунан. Б.м.: Дар ал-фикр, б. г. Т. 3. 367 с.

Абу Давуд. Сунан. Б.м.: Дар ал-фикр, б. г. Т. 4. 369 с.

Ахмадуллин С. З. «Талфик ал-ахбар...» («Свод сведений...») Мурада Рамзи как источник по истории башкир: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2018. 250 с.

Боголюбов А. С. Муфти // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1991. С. 177.

Гасан Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: исламская типография Мухаммада-Мирзы Мавраева, 1912. 312 с.

Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / пер. с араб. И. Р. Насырова; вступ. ст. А. А. Гусейнова; предисл. А. К. Аликберова и И. Р. Насырова; отв. ред. А. К. Аликберов; Институт востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020. 391 с.

Гусейнов А. А. Уроки Гасана Алкадари: размышления о книге «Диван ал-Мамнун» / пер. с араб. И. Р. Насырова; вступ. ст. А. А. Гусейнова; предисл. А. К. Аликберова и И. Р. Насырова; отв. ред. А. К. Аликберов; Институт востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020. С. 5–27.

Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М: ИД Марджани, 2010. 240 с.

¹ Хадис от Абу Хурайры «В начале каждого столетия Аллах посылает этой общине того, кто обновляет для нее ее веру» приводит Абу Давуд (см. *Абу Давуд.* Сунан. Б.м.: Дар ал-фикр, б. г. Т. 4. С. 109).

Аль-Джаноби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М.: ООО Садра, 2014. 436 с.

Ибн Маджа. Сунан. Бейрут: Дар ал-фикр, б. г. Т. 1. 311 с.

Ибрагим Т., Сагадеев А. В. Ал-Аш‘арийа // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 32–33.

Канлыдере А. Казанский ученый, историк и религиозный реформатор Шихабалдин Марджани (1818–1889) // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 12–23.

Кемпер, Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 675 с.

Кныш А. Д. Суфизм // Ислам: историографические очерки. М.: Наука, 1991. С. 109–207.

Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. 303 с.

Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. Оренбург: типография издательства «Каримов, Хусаинов и К°», 1908 г. Т. 2. 540 с.

Рахимов. Халил. Химайат ал-авлийа’ мин иханат ал-агвийа’. Оренбург: Типография М. А. Хусаинова, 1915. 112 с.

Ас-Сафури, ‘Абд ар-Рахман. Нузхат ал-маджалис ва мунтахаб ан-нафа’ис. Бейрут–Дамаск: Дар ал-махабба, Дар Айа, 2011. Т. 1. 241 с.

Ат-Тирмизи. Сунан. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘араби, б. г. Т. 5. 735 с.

Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД Марджани, 2013. 344 с.

Шихалиев Ш. Ш. Краткие сведения о контактах мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона в XVIII–XX вв. // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16. № 1. С. 104–128.

Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство. Религия. Церковь. 2017. № 3(35). С. 134–169.

Шихалиев Ш. Ш. Шихабалдин Марджани в дагестанских рукописях в контексте дискуссий об иджитхаде в первой трети XX в. // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 95–111.

Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Тат. кн. изд-во, 2007. 214 с.

Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: УПК, 1999. 352 с.

Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа: Гилем, 2002. 300 с.

Frank, J. Allen. Islamic Shrine Catalogues and communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917 // *Journal of Islamic Studies*. 1996. Vol. 7. Iss. 2. Pp. 265–286.

Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev. Beyond the *Taqlīd/Ijtihād* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // *Islamic Law and Society*. 2017. No. 24. Pp. 142–169.

Schulze, Reinhard. Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München: Verlag C. H. Beck, 1994. — 445 s.

Togan, Zeki Velidi. Hâtıralar. Türkestan ve diğ er müslüman Doğu Türklerin in millî varlık ve kültür mücedeleleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. 629 p.

References

Abashin, S.N. (1999). *Ishan. Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii.* Iss. 2. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 40–41.

Abdulmazhidov, R.S., Magomedova, Z. A. (2021). *Obzor issledovanij dagestanskih araboyazychnyh istochnikov v postsovetskij period* [Review of Studies of Dagestan Arabic-Language Sources of the Post-Soviet Period]. *Vostok (Oriens)*. 2021. Iss. 5. Pp. 239–249.

Abu Davud (n. d.). *Sunan* [A collection of hadith]. Dar al-fikr. Vol. 3. 367 p.

Abu Davud (n. d.). *Sunan* [A collection of hadith]. Dar al-fikr. Vol. 4. 369 p.

Ahmadullin, S.Z. (2018). “*Talfik al-ahbar...*” (“*Svod svedenij...*”) *Murada Ramzi kak istochnik po istorii bashkir.* Dissertaciya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk [The “Talfiq al-Akhbar...” (“Summary of Information...”) of Murad Ramzi as a Source for the History of Bashkirs. PhD Thesis]. Moscow. 250 p.

Bogolyubov, A. S. (1991). Mufti. *Islam: entsiklopedicheskii slovar’.* Moscow: Nauka. P. 177.

Hasan Alqadari (1912). *Jirab al-Mamnun* [Al-Mamnun’s swag-bag]. Temir-Khan-Shura: Muhammad-Mirza Mavraev Publishers. 312 p.

Hasan Alqadari (2008). *Divan al-Mamnun.* Translation from Arabic into Russian, introduction and commentary by I. R. Nasyrov. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. 391 p.

Al-Janabi, M. M. (2010). *Teologiya i filosofiya al-Ghazali* [The Theology and Philosophy of al-Ghazālī]. Moscow: Mardzhani. 240 p.

Al-Janabi, M. M. (2014). *Filosofiya sovremennoj musul’manskoj reformacii* [The Philosophy of Modern Muslim Reformation]. Moscow: Sadra. 436 p.

Ibn Majah (n. d.). *Sunan* [A collection of hadith]. Beirut: Dar al-fikr. Vol. 1. 311 p.

Ibragim T. K., Sagadeev A. V. (1991). Al-Ash’arija [Ash’arism]. *Islam: entsiklopedicheskii slovar’.* Moscow: Nauka. Pp. 32–33.

Kanlıdere A. (2019). Kazanskij uchenyj, istorik i religioznyj reformator Shihabaddin Mardzhani (1818–1889) [Shihabaddin Mardjani (1818–1889), a Muslim Scholar, Historian and Religious Reformer]. *Islamology*. 2019. Vol. 9(1–2). Pp. 12–23.

Kemper, Mikhail (2008). *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskij diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan. The Islamic Discourse under Russian Domination]. Translated from the German. Kazan: Russian Islamic University. 675 p.

Knysh, A. D. (1991). *Sufizm [Sufism] Islam: entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow: Nauka. Pp. 207–209.

Muhametshin, R. M. (2003). *Tatary i islam v XX veke [Tatars and Islam in the 20th century]*. Kazan: Fen. 303 p.

Ramzi, Murad (1908). “*Talfiq al-akhbar...*” [The Messages ...]. Orenburg: Karimov, Husainov & Company. Vol. 2. 540 p.

Rahimov, Khalil (1915). *Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya'* [The Protection of the Saints from the abuse of erring men]. Orenburg: M. A. Husainov Publ. 112 p.

Al-Safuri, 'Abd al-Rahman (2011). *Nuzhat al-majalis wa muntakhab an-nafa'is* [The Pleasant Gatherings and the Select Precious Matters]. Beirut–Damascus: Dar al-mahabba. Vol. 1. 241 p.

Al-Tirmizi (n. d.). *Sunan* [A collection of hadith]. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi. Vol. 5. 735 p.

Khabutdinov, A. Yu. (2013). *Instituty rossijskogo musul'manskogo soobshchestva v Volgo-Ural'skom regione* [Institutions of the Russian Muslim Community in the Volga-Ural region]. Moscow: Marjani Foundation. 344 p.

Shikhaliev, Sh. Sh. (2017). *Musul'manskoe reformatorstvo v Dagestane (1900–1930 gg.)* [Islamic Modernism in Dagestan (1900–1930)]. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2017. No. 3(35). Pp. 134–169.

Shikhaliev, Sh. Sh. (2019). *Shihabaddin Mardzhani v dagestanskih rukopisyah v kontekste diskussij ob idzhtihade v pervoj treti XX v.* [Shihabaddin Mardjani in Dagestani Manuscripts in the Context of Discussions about Ijtihad in the First Third of the 20th Century]. *Islamology*. Vol. 9(1–2). 2019. Pp. 95–111.

Shikhaliev, Sh. Sh. (2020). *Kratkie svedeniya o kontaktah musul'man Dagestana i Volgo-Ural'skogo regiona v XVIII–XX vv.* [Brief Information about Contacts between Muslims of Dagestan and the Volga-Ural Region in the XVIII–XX Centuries]. *Istoriya, arheologiya i etnografiya Kavkaza*. Vol. 16(1). 2020. Pp. 104–128.

Yuzeev, A. N. (2007). *Filosofskaya mysl' tatarskogo naroda* [Tatar People's Philosophical Thought]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 214 p.

Yunusova, A. B. (1999). *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufa Publishing House. 352 p.

Yamaeva, L. A. (2002). *Musul'manskij liberalizm nachala XX veka kak obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie* [Muslim Liberalism of the Early 20th Century as a Socio-Political Movement]. Ufa: Gilem. 300 p.

Frank, J. Allen (1996). *Islamic Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917*. *Journal of Islamic Studies*. Vol. 7(2). July 1996. Pp. 265–286.

Gould R., Shikhaliev Sh. (2017). *Beyond the Taqlid/Ijtihad Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule*. *Islamic Law and Society*. Vol. 24(2017). Pp. 142–169.

Schulze, Reinhard (1994). *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: Verlag C. H. Beck. 445 p.

Togan, Zeki Velidi (1999). *Hâtıralar. Türkestan ve diğer müslüman Doğu Türklerinin millî varlık ve kültür mücedeleleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 629 p.

Theological Thought in Islam

THE PLACE AND ROLE OF TRADITION IN RENEWAL

Abstract. The article reveals little-studied aspects of Muslim thought in Late Russian Empire in the context of *modernism-tradition* dichotomy. The author proposes three case studies that demonstrate the contribution made by Russian Muslim scholars Murad Ramzi, Gasan Alqadari and Khalil Rahimov to moderate modernism at the turn of the nineteenth and twentieth centuries in Russia.

Keywords: Murad Ramzi, Hasan Alqadari, Khalil Rahimov, Muslim modernism, tradition.

Ilshat R. NASYROV,

D. Sci (Philos.), leading research fellow, Department of Philosophy of Islamic World of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: ilshatn60@mail.ru

