

УДК 297.17

<https://doi.org/10.22378/2410-0765.2024-14-2.25-44>

Между прессом «казённой религии» и прессой «Сенного базара»:
публичная сфера мусульман Центральной России
в дореволюционный период

Д.Р. Гильмутдинов

*Центр исламоведческих исследований
Академии наук Республики Татарстан
Казань, Российская Федерация*

Статья посвящена изучению феномена «публичная сфера» у татар-мусульман до Октябрьской революции. Раскрывается теоретическое содержание этого термина в отечественной и зарубежной гуманитарной науке, применительно к мусульманскому, а также татарскому дореволюционному миру. Опираясь на определение социолога Армандо Сальваторе, предлагаются личности, конструирующие эту сферу, анализируются их взгляды на основе всего массива оставленных ими письменных документов (или самых важных, на наш взгляд). Показывается близость взглядов акторов друг к другу. Доказывается уникальность и самодостаточность их взглядов. Составляемая ими «публичная сфера» опирается на понимание справедливости (все в более религиозном смысле) и артикулированность (непротиворечивость и четкую обозначенность) позиции. Для Мусы Бигиева теологический сдвиг прошел по формуле «от поклонения к знанию», то есть дезактуализации религиозной практики в пользу умозрительных представлений и внутренних концепций и ценностей. Гаяз Исхаки боролся с угнетением, ставя как приоритет лозунги «равенства» и эмансипации (все более коллективные). Известный политик Абдурашид Ибрагимов считал, что лучшим и сильнейшим мировоззрением в условиях колониализма является ислам. Опираясь на него, мусульмане не могут не победить несправедливость, как социально-политическую, так и онтологическую.

Ключевые слова: публичная сфера, «казённая религия», «Сенной базар», мусульманское меньшинство, исламский дискурс в России и СССР

Для цитирования: Гильмутдинов Д.Р. Между прессом «казённой религии» и прессой «Сенного базара»: публичная сфера мусульман Центральной России в дореволюционный период // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2024. Т.14, №2. С.25–44. <https://doi.org/10.22378/2410-0765.2024-14-2.25-44>

«Публичная сфера» ислама в Российской империи. Понятие «публичная сфера» впервые появляется в римском праве – «*ius publica*» и дополняет патриархальную личную (частную) сферу, основу римского законодательства. Последняя составляла основу и средневекового права. Публичное право не выделялось, поскольку общественно-политическая жизнь

не приобрела характер системы, не было механизма воспроизводства власти, она была «сама по себе», могла ограничить себя только сама. Исследователи соглашались, что четкой границы между «частным» и «публичным» не существовало. Именно поэтому социолог Юрген Хабермас говорит о буржуазном характере «публичной сферы», считая, что она связана с триумфом рационального мышления [31]. Следуя этой идее, исламовед Армандо Сальваторе пишет, что на Западе публичная сфера выросла из личных коммерческих интересов представителей «третьего сословия». Обсуждая частные вопросы, буржуа объединялись, формируя единую программу, часто оппозиционную власти. Из этой «публичной сферы» выпадали рабочие, женщины и другие «низы», а позднее также колонизированный, в первую очередь, исламский мир. Эти угнетенные массы сформировали свои альтернативные группы давления, число которых увеличивалось пропорционально либерализации и усложнению общественной жизни. В связи с формированием формальных демократических режимов «выкристаллизовалось» современное значение старого термина. В своей наиболее фундаментальной работе «Публичная сфера: Либеральная модерность, Католицизм и Ислам» А.Сальваторе пишет:

Публичная сфера ни в коем случае не может быть сужена до уровня движения или института, хотя она, в определенной степени, паразитирует на них обоих. Элегантность геометрии третьей сферы заключается в выходе за рамки и нейтрализации четко обозначенной креативности движений и некреативного администрирования институтов, опираясь на мягкую, инициативную, по большей части рационализируемую, конструкцию, создаваемую свободными агентами [2, с.24].

Важно понять ее отличие от идеи «гражданского общества», заключающейся в особом порядке и форме репрезентации индивидуальных и групповых интересов. Сегодня это умозрительное представление и деятельность по достижению социальной справедливости. Публичная сфера скрепляет общество, а люди, независимо от занимаемой должности, должны быть нацелены на достижение «общего блага». Российская правовая мысль критерием «публичности» считает «повелительность, безусловную обязательность» [3]. Для западного исследователя – это социальная коммуникация, широта «общественного договора». А.Сальваторе и Ю.Хабермас писали о моноэтнических, монорелигиозных обществах. Татары же представляли собой национально-религиозное меньшинство, диаспору. Таким образом, в России была абсолютная (с 1905 г. ограниченная) монархия, национальные «анклавы» и частные интересы отдельных представителей буржуазии.

А.Сальваторе описывает «публичную сферу» в Египте в современный период. Он связывает ее с возвращением общества к религии после «насеровских» преобразований. Олицетворением этой сферы были две личности: писатель Мустафа Махмуд влиял на образованные круги, а богослов Мухаммад Мутавалли аш-Шаграви – на простых и околорелигиозных лю-

дей. То есть «публичная сфера» исламских обществ для А.Сальваторе – это приоритет «трансцендентного» (Высшей справедливости) в повседневной жизни.

До второй половины XIX в. татары Волго-Уралья жили в атмосфере культурной автономии. Потеря к новому времени государственности является началом общинно-замкнутого, бытового периода в татарской истории. Она представляла собой биографии отдельных личностей, историю сословий, эволюцию культурно-национальной идеологии, то есть, по большей части, социальную историю. Позже государство стало инициатором создания общественных институтов. С образованием в 1788 г. Духовного собрания (ОМДС) исламская религия была вписана в административную структуру, а имамы стали государственными служащими. Какое-то время существовало гражданское самоуправление в Казани (Казанская татарская ратуша) и Сибири. Татары постепенно «открывались». По мнению Розалии Гариповой, если до Великих реформ середины XIX в. государство использовало ОМДС для управления «иноверным» населением, то во второй половине столетия Духовное собрание для мусульманского сообщества стало своеобразным рычагом доведения своих требований до власти [1]. С появлением среди татар печатных СМИ, идеологии обновления, «джадидизма» и с широким распространением печатных книг, чему способствовали законы о введении русского языка в медресе, об обязательном знании русского языка для занятия должностей при мечетях и об укреплении начал веротерпимости, у татар возникают проекты по секуляризации, то есть концепции нации с модернизированной концепцией трансцендентности. Татарская Советская Республика (ТАССР) не только обозначила создание новой татарской политической элиты и понятия «нация», но и сделала татар не менее чем русских секулярным и урбанизированным народом. В советское же время продолжали использоваться формы «публичной сферы», которые были созданы до революции.

Понятие «социальной справедливости» для татар-мусульман к началу XX в. оказалось совсем не однозначным. Основную массу населения волновали вопросы национально-религиозного самосохранения и развития. Однако альтернативную, часто не менее соответствующую времени точку зрения, представляли традиционалисты. Под влиянием русских народников многие представители интеллигенции стали носителями чисто социалистических идей. Велико было и влияние либеральных реформ середины XIX в. Особенно и непосредственно на татаро-мусульманское население повлияли Земская и Судебная реформы. По мнению некоторых исследователей, эти реформы создали почву для гражданского равенства в Империи, которое не хотели принимать влиятельные группировки («движения») внутри сообщества татар-мусульман. Таким образом, до революции мы можем выделить три публичные сферы, равноудаленные как от власти, так и от «лоббистских» движений. Это – сторонники социального равенства (социалисты), представители «татарской улицы» (выступающие против

христианизации, русификации и модернизации) и крайние религиозные реформаторы.

Поскольку речь идет о периоде печатных масс-медиа в более-менее традиционном обществе, то здесь можно говорить об общем поле социальных дискуссий. Это некий тезис, предложение, связанное с индивидуальным видением будущего народа. На наш взгляд, оно связано с несколькими персонажами, которые удовлетворяют описанию. Артикулированность лозунга-предложения связана с заменой чего-либо чем-либо. Например, Гаяз Исхаки выступал за идею равенства против разных форм самодержавия. С разного рода идеологическими дополнениями этот тезис будет справедливо применен к нему на всем протяжении его творческой деятельности. Следующий герой «публичной сферы» – Муса Бигиев. Его политико-богословскую программу можно охарактеризовать выражением «за знание вместо поклонения». Наконец, третьим актором дореволюционной «публичной сферы» был Абдуллах Ибрагимов, выступавший за ислам против христианизации и русификации. Несмотря на свою «узкую» специализацию (каждый из них выражал сугубо свое мнение), они были активными продуктами «печатного капитализма», то есть активно публиковались. Их можно назвать удачливыми писателями, публицистами и редакторами.

Со времени падения Казанского ханства татар-мусульман беспокоит вопрос о статусе населенных ими земель – остались они «мусульманскими» (Дар ул-ислам) или потеряли это качество? Однако, ко времени развитой общественной сферы, появления книгопечатания и печатных СМИ, этот традиционный вопрос потерял актуальность (возможно, стало считаться, что Курсави и Марджани поставили точку в этом вопросе). Большинство же мусульман периферии остались локальными и не имели общемусульманских проектов реформ.

Рамка «публичной сферы». «Сенной базар» и «казённая религия». «Сенной базар» – термин, который использовали «левые» элементы для описания мещанской городской татарской среды. Вторым аналогом этого термина можно указать отнесение к «таджвидистам» (тэжвидчелэр) (составителей и бенефициаров брошюр по методике чтения Корана, вызывающих неизменный интерес у населения). Здесь не было принципов, а только финансовая заинтересованность. Все было для привлечения покупателей, все покупалось и продавалось. Книжная продукция была также подвержена этой болезни, когда печатались книги, имеющие постоянно высокий спрос («таджвиды», Кораны, хафтияки и т.д.). Однако, на наш взгляд, сфера отдельных религиозных «рисаля» (брошюр) выходила за эти рамки. Скорее всего, они тоже искали признания со стороны читателей и потребителей. Например, Ибрагимов издавал очень популярную в Средней Азии газету «Ульфат», используя исламскую тематику, а Гаяз Исхаки писал свои романы, пытаясь отображать эмоциональные переживания, что

нравится читателям. Однако было бы сильным преувеличением считать, что это они делали из-за желания финансового обогащения и благополучия. Стремление быть в тренде присутствует, но оно связано не с корыстными интересами, а с попыткой найти образ, который мог бы быть интересен большой аудитории. Таким образом, для нашей цели идеально подходят публицистические сочинения в форме «рисаля» или печатной периодики.

С разделением религии и государства в начальный период советской истории появляется возможность анализа позиции религии и анти-религии (христианского миссионерства) в имперском и советском пространстве с объективных позиций. Обе позиции только в определенной степени могли себя выражать до революции. Большевицкая революция разделила мыслительные лагеря более четко и радикально. Большинство из представляющих «публичную сферу» деятелей (так же, как и движений) не смогли принять советскую форму интернационализма и материализма и были вынуждены мигрировать.

Образное выражение «казённая религия» использовал в одной из серии своих статей татарский богослов, «эпоним» дореволюционного «джадидизма», «советский» казый (судья) ЦДУ (Центрального духовного управления) в Москве Зияутдин (Зия) Камали. Цитата из его статьи «Коран и современная наука», изданной в самом начале 1927 г. в журнале ЦДУ «Ислам», звучит следующим образом:

Возможно усердие, основывающееся на вере в то, что их долгом и вкладом в человечество является черпание из этих источников (средневековых книг, раскрывающих исламскую космологию, например, османскую «Сорок вопросов») («Кырык суаль». – Д.Г.) неверную информацию, имитируя бурную деятельность и выражая поддержку власти, пытаясь освоить большие государственных средств, смеясь над религией наций, не исповедующих казённую религию, показывая, что исповедуя ее невозможно развиваться, а также сделав их рабами и пленниками, включив в казённую религию. Однако Великая Октябрьская революция показала, что правда такой не бывает. Сами враги в течение этой революции исчезли или восприняли идеалы революции.

«Казённая религия» – это не только христианство, поскольку ее источниками указываются средневековые исламские тексты. В числе «врагов» видятся миссионеры-переводчики (например, Саблуков), использующие средневековые «сказочные» исламские трактаты вместо серьезных тафсиров (вроде «Кашшаф» аль-Замахшари). Другими словами, главной сутью претензий автора является российско-советский «ориентализм», архаизирующий «истинную» религию и дискредитирующий ее мировоззрение. В принципе, к сфере «казённой религии» можно отнести все российское академическое исламоведение, связанное с некоторыми официальными религиозными структурами, а также нехарактерными для местных мусульман фондами (например, «Фонд исследований исламской

культуры имени Ибн Сины»), которые имеют свои собственные цели участия в этих дискуссиях.

До революции на русском языке в Санкт-Петербурге выходил журнал «Мир ислама» (под руководством сначала В.Бартольда, а затем Д.Позднеева), а в Париже – журнал «Мусульманин» (под руководством М.Хаджетлаше). Их издавало правительство. Писали там, в основном, русские ученые-востоковеды. Однако они не понимали сущность ислама, особенно его российской составляющей. Более того, это было не важно, поскольку они (российская власть) сами «создавали» ислам. Ислам в России ограничится и будет таким, каким ему дашь воплотиться... Татарский общественный деятель социалистического лагеря Г.Исхаки считал это примером русского ориентализма. («Ориентализмом» можно назвать «халатное» отношение ко всему нерусскому внутри России, жизнь по принципу «им и так сойдет»). Можно было очаровываться Востоком, видеть в нем будущее или подмять под свою культуру и стремиться подавить. В любом случае, это некий образ, который мало соотносился с реальностью [29]. По мнению З.Камали, книга «Сорок вопросов» была размножена в период диктатуры предпоследнего халифа Абдулхамида II для того, чтобы держать народ в диком, но в спокойном состоянии. «Где же источник идеи о том, что небеса находятся на семи рогах?» – задается вопросом теолог. Он говорит, что эти представления были и у христиан. Появились такие идеи в период язычества, а привязывать это к Корану нельзя. Для доказательства он обращается к книге египетского ученого Мухаммада Тауфика Сидки «Космология и Коран». Были и региональные проявления национального русского ориентализма. Например, тот же Г.Исхаки замечает, что казанский издатель Харитонов размножил священную книгу Коран с ошибками. Очень удивительной была ответная реакция издателя на критику. Он сказал: «Это ерунда! С ошибками тоже пойдет!» [19, с.225]. Таким образом, указанные выше представители «публичной сферы» выступали против безответственности и беспринципности продажных дельцов «казанского Арбата» и винтиков чуждой для татар бюрократической машины. Обе крайности связаны с неким конвейером, позволяющим без личных усилий заполнять социальный спрос и получать сверхприбыли.

Роль ислама до революции для создателей термина «Сенной базар». «Сенной базар», как символ общественной активности мусульман Центральной России получил «второе дыхание» в советское время. «Сенной базар» или «джадитское движение» – автономное от государства, а во многом и антигосударственное или альтернативно государственное движение по обновлению ислама среди татар. То, что Р.Фахретдин и Дж. Валиди были против финансирования татарских медресе из средств земства, ярко говорит об отношении этого движения к государству. Идея о существовании некоего скрытого «союза» татар-мусульман, об упущенном единстве консерваторов и прогрессистов появилась в советское время как в

иммигрантской, так и в советской атеистической среде. Например, у Г.Исхаки и Г.Чыгтая (Гафурова)¹. Эти оба автора развились на османской прогрессивной литературе. Исхаки до революции и Чыгтай в советское время говорят о единстве «джадидов» и «кадимистов» – это общий лагерь узкословных интересов «Сенного базара». Исхаки часто проговаривает про родственные связи (кода-кодагыйлар) как о принципе организации власти. У Чыгтая приводится множество доказательств. Апофеозом «средневекового кадимизма» им считается женитьба Ишми-ишана на дочери наследников Курсави Гатауллы. «Хусаиния» – новое медресе «старого типа» (о нем критика есть у Г.Исхаки, Чыгтая, Г.-Р.Ибрагима). Как Чыгтай, так и Исхаки видели личности (не комьюнити), которые должны сражаться лично за свои «религиозные права». Оба они критикуют своих соратников – «леваков», то есть некий секулярно-эгалитарный лагерь, который станет после революции основой государства. Исхаки поссорился из-за партийности последних с такими верными соратниками, как Ф.Туктаров, Г.Ибрагимов, Ф.Сайфи-Казанлы и др. Чыгтай, наоборот, видит во всех деятелях дореволюционного социалистического лагеря – Ибрагиме и Умаре Терегуловых (последний был женат на Таибе Камаловой, дочери ишана Мухаммад-Закира Камалова) – «недосоциалистов». Нужно сказать, что и сам же Ибрагим в 1925 г. в крымской газете «Век мусульманства» («Асрый мусульманлык») напишет религиозную статью о мудрости коранических секретов и историй. Таким образом, социалисты были разной степени «традиционности/радикальности». Октябрьская революция разгромила дореволюционное патриархальное отношение представителей разных общественно-политических групп.

Какое же место занимал ислам в позициях представителей «публичной сферы»? По мнению Чыгтая, «джадиды» считают, что они лучше узнали религию, чем не только «кадимисты», но и классические исламские ученые. Сама же мусульманская реакция «подобна хвосту монархической реакции». Исламский клерикал (динче) живет образом многомиллионной уммы, – тем самым сохраняясь в российской монархии на протяжении столетий. «Джадидизм» сам устаревает, так как его представители (Зия Камали и Муса Бигиев) движутся очень медленно. То есть Чыгтая не устраивает уровень привязки к быстротекущей жизни у крайних исламских дореволюционных реформаторов. Гафур Кулахметов, по его наблюдениям, смеется над Судным днем, однако в его поэме «Абдурразак» нет ничего большевистского – только реформизм. Таким образом, в советской пропаганде ислам, «джадидизм» и «кадимизм» объединяются как пережитки эпохи имущественного неравенства. Японский исследователь Норихиро Наганава ссылается на Ибрагима Биккулова, который говорит, что реформа «джадидов» вытеснит из медресе жизнь, сделает их религиозны-

¹ Взгляды последнего мы собрали из его советских книг и журнала «Фэн һәм дин».

ми школами. Биккулов хвастался, что высокий уровень жизни сибирских мусульман позволил им понять негодность «джадитской» реформы мектебов. Но куда клонил Биккулов – в сторону «кадимизма» или социализма? Даже принятие привязки социума ко времени у крайних социалистов было крамольным (что тоже сближает их с «кадимизмом»). Зависимость от времени объединяет Исхаки и Чыгтая (однако, С.Атнагулов называет это «дахрилек» (изменчивость), олицетворяя ее с «джадидами»). Марджани, например, был против существования времени (в объективной реальности). Чыгтай обвиняет Камали в принадлежности к «движениям». Тот у Чыгтая выглядит как воплощение духа «джадидизма» – «знай, что искусственно, но свою религию защищай».

Коммунисты советского времени видели в принадлежности к религии «показную религиозность». Споры Г.Ибрагимова и Г.Исхаки, а затем противоречие Г.Ибрагимова и Г.Губайдуллина на страницах дореволюционной прессы относительно роли ислама, расы, языка, национальной культуры говорят о том, что «вольнодумство» стало рождаться уже до революции. Галимджан Ибрагимов пишет, что использование религии как инструмента не является признаком религиозности (это лишь тактика). Этим (неизвестно в каком плане), по его мнению, занимался Исхаки, написав роман «Инкыйраз». По мнению Чыгтая (в романе «Тутам» («Моя тётя»)) [18]), после Октябрьского манифеста прошла мода использования религии как инструмента, даже имамы критиковали «приклеивание» к религии. Фанатизм и неграмотность мулл лишили «тутам» Чыгтая воспитания (то есть между знаниями (светскими) и воспитанием ставится равенство). Улемы занимаются шариатским узаконением нововведений, а также изучением старых «багдадских» фетв. Гали сделал карьеру, став муллой, но это ли ему было нужно изначально? В книге «Жемчужины» («Мэржаннар») Карим Тинчури [30] пишет о некоем исламском казарменном коммунизме в среде дореволюционных татар. Для обязательной пятничной проповеди выделялось три часа. В это время каждый мусульманин должен был ходить в мечеть. Отказывающихся увольняли с фабрики. Также он пишет, что медресе стали выпускать «приказчиков» вместо мулл. Таким образом, советское время породило идею, что религия как институт не имеет отношения к внутренней религиозности – это конвейер.

На понимание религии и религиозности до революции повлияла Первая мировая война. От идеологии «Сенного базара» люди стали отходить только под влиянием войны. То есть общество сплотилось. У Норихиро интерес к войне породил в целом интерес и к просвещению. По мнению Наганавы, крестьяне не боялись, а интеллигенция боялась «русификации». То есть, по мнению современного ученого, это был надуманный, сконструированный страх, придуманный фантазией «богемы». Здесь реальность времени Ш.Марджани проецируется на время рубежа веков, когда опасность русификации стала ощущаться достаточно явленно. Многие извест-

ные общественные деятели не знали родного языка, как издатель «Ахбар» Саид-Гирей Алкин или И.Гаспринский.

Содержание «публичной сферы». Еще одной важной чертой представителя публичной сферы можно считать артикулированность общественно-политической или религиозной позиции. Наличие этой концепции у себя констатировали все три представителя татарской дореволюционной «публичной сферы», однако многие их оппоненты, наоборот, обвиняли их в отсутствии позиции. Видимо, речь шла об эволюции взглядов. Мы получили возможность проследить их целостность только через десятилетия. В данной публикации за основу мы взяли некий четкий тезис – против чего и за что выступал общественный деятель.

А. «Знательное» единобожие². В своей дипломной работе «История Корана и его свитков» М.Бигиев останавливается на главном для верующего. Это улучшение (масляха) в обществе. Самое нужное для этого – стремление к знаниям (изучению и обучению). Оно приближает к улучшению и отдаляет от плохого [15, с.4]. Вот что входит в обязательное обучение своих детей: первоначальная грамотность, основы веры, языки, затем счет, естественные науки, основы религии и литературы, история и т.д. Он пишет о необходимости реформ медресе, где бы преподавались основы религии и прикладных знаний. Приводя в пример Шатыби, мы понимаем, что речь идет о приоритете именно прикладных дисциплин [15, с.7]. Этими последними надо заполнить нишу, занимаемую каламом и философией.

Большое внимание он уделял правильному исчислению времени, календарям. Этому посвящены как минимум две его брошюры.

Приоритет рационального основания над чувствами и действиями можно заметить по отрывку, объясняющему прощение упущений из книги «Взгляд на верования людей в божественное»: «В таком значении истинность каждого верования в божественное должна быть такой же понятной и конкретной, как правила науки фикха. Ибо если по причине существования незначительного оправдания с человека снимается исполнение небольшой обязанности, конечно же, является требованием мудрости. Если же шариат из-за наличия уважительной причины, снимающей с людей ответственность за неисполнение небольших обязанностей, не будет снимать с человека большие и трудные для выполнения предписания при наличии уважительной на то причины, то в этом случае Славный Законодатель лишится какой-либо значимости, тогда как в самом шариате проявятся вопящие непоследовательность и несоответствие» [5, с.18]. Здесь мы должны обратить внимание не на то что, а как утверждается. М.Бигиев

² Основная масса конкретных данных представлена про М.Бигиева. У нас есть отдельные статьи про Г.Исхаки и А.Ибрагимова, которые достаточно раскрывают целостность их общественно-политических взглядов.

полностью полагается на логику, объединяющую большие и малые предписания, и поиск аналогии между основами «акыды» и «фикха», интеллектуальных и телесных недостатков людей. Все это – метод, указывающий на то, что М.Бигиев отдал предпочтение логическому выводу «хукмов». Вопросы незнания «акыды» он сначала сделал «точными», подобно вопросам «фикха», для того чтобы их обесценить. Далее он сравнивает «пророчество» и естественный логический приход к вере, даже до прихода пророков [5, с.21]. Он приводит пример актерской игры пророка Ибрагима, когда тот притворился, что поклоняется небесным светилам, а затем логически их опроверг [5, с.23].

Особенно формула «от поклонения к знанию» проявляется в его «раддиях» (опровержениях) З.Камали и Р.Фахретдину. В первом он пишет о том, что в исламе нет «наказания» [4, с.2], тем более за «родителей». «Знание» (ильм) в истинном значении отделяется от его «понимания» (таэвиль) [4, с.20], хотя сам «таэвиль» не является грехом, только если он насильно заменяет «оригинал». Далее он пишет, что «свобода» (хуррият) привела к замене «обязанности», «необходимости» [4, с.70]. Даже у всех чудес должна быть необходимость [4, с.71]. Но «миградж» был телесным. Если мы скажем иначе, то это будет преступление по отношению к избранности (шараф) знания [4, с.80]. Он называет себя «переводчиком саяфов», а не реформатором. «Муляхазу» (критику Р.Фахретдина) он начинает с критики «рационализма». Думаю, важным можно считать следующую мысль: «Те вещи, которые под названием веры внушаются в умы наших детей в мектебах и медресе, несут ли в себе значимость в той степени, которая позволит им стать непоколебимой основой человеческой жизни?» [9, с.36]. То есть Бигиев ищет некую идею, без которой человечество и отдельный человек не могли бы обойтись. То есть не нечто дополнительное к жизни, как «поклонение» или «вера» и «ахляк», а знание, исходящее из позиции, а затем из логики человека (в данном случае – автора).

В книге про безграничность божественного милосердия Бигиев рассуждает о превосходстве «прощения» над «гневом» у Всевышнего [7, с.31]. Считает, что противоположности превосходства верующих надуманы. Но он берет только «позитивные» аяты, не упоминая о наказаниях в других аятах. Даже известный аят про то, что «милосердие все превосходит», в самом тексте Священной книги начинается описанием мучения грешников (Коран, 7:156). Но он сразу обезоруживает оппонентов тем, что не нужно применять «таэвиль». То есть, сохраняя священный текст неприкосновенным, мы сами держим себя в рамках мирской, «оптимистичной» составляющей человеческого существования.

Говоря о халяльности пищи в книге «Трапеза», он исходит из природности, приводя такие ее качества, как чистота, польза и безвредность [16, с.44]. Для него «запретность» является неотъемлемым качеством (например, свинина) [16, с.82]. Запрет – это исключение [16, с.89–90]. Если кто-либо съест, то Аллах прощающий...

Почему нельзя кремировать трупы? Так как это лишение мертвого своего «жилища», то есть подобно изгнанию из своей квартиры [14, с.7]. Кремация в индуизме является формой «поклонения». Но в будущем, когда численность населения будет большой, то кремация решит проблему [14, с.23].

Он согласен, что все опьяняющее запретно (харам), уходя в терминологию и считая, что «сакар» – это сок, а «мускир» – опьяняющее. Но он предпочитает общее наименование, а не частности. Почти половина книги посвящена наблюдаемым негативным результатам опьянения [10].

Для веры важным фактором выступает «социальная полезность» [11, с.91]. В основе шариата – 6 целей [11, с.31]. В «Муляхазе» он пишет, что шариат – это действия. Они везде одинаковы. Поэтому не надо их объединять с акыдой и ахляком, которые различаются [9, с.11]. Уже здесь он называет Ахмад-Хади Максуди представителем «Печян базарь» («Сенного базара») [9, с.52]. Г.Исхаки будет тоже придерживаться этого отношения.

В книге «Основы шариата» он пишет комплиментарно идее «милли намаза» Гаяза Исхаки [13, с.47] о «приветствии общине» в тексте «намазов» и о том, что у всей уммы не может быть не принят «намаз». Здесь он говорит, что первым принципом веры является знание, «достаточное для знания своих прав и обязанностей». Вера – это достоверное знание (якыйн) [13, с.75].

Стихи – это искусство, доведенное до совершенства, а значит и знание [6, с.15]. Главным же признаком знания является его обоснованность. Его нельзя не принимать во внимание при выводе всех умозаключений [6, с.22–23]. В науке – это подтверждение на практике, опыт, а в «вероучении» – несомненный смысл [6, с.21]. «Ахад хадисы» (не абсолютно достоверные) не обозначают безусловную истину [6, с.26]. Здесь же он показывает себя сторонником общих правил (что ближе к ашаризму, а не к матуридизму) и дедукции [6, с.29–30]. Но одновременно считает человеческую культуру частью шариата [6, с.29]. Таким образом, описывая суть «знания» перед утверждением важности рациональности (акл), просвещения, практики, образования и т.д., Бигиев показывает его концептуальную значимость.

Сунна для него по «Китаб ас-сунна» понимается как возможность донесения истины Пророка в противовес «джихаду» и т.д. То есть это для него лишь форма, механизм, содержание которого менее важно, чем сама форма передачи информации через столетия. Это ему дает возможность посвятить много страниц критике убийства и джихада. Сунна сахабов времени праведных халифов является доводом в акыде, особенно если она полезна для социальной жизни [8, с.32]. Далее он пишет, что знание полностью отчуждено от личности, ее разума и чувств [8, с.53]. Рациональность (акл) же расширяет только знания, а не доказательства [8, с.57]. Она чуть выше чувств. Но высшее знание приходит с верой (тасдыйк) [8, с.59]. Коран не создан, как и все другие сыйфаты [8, с.68]. Некоторые могут по-

нять больше Коран, а некоторые – меньше (у кого нет способностей) [8, с.72]. В Коране на маленьких примерах подтверждается большая норма [8, с.73]. «Иджма» (коллективное решение) портит смысл божественных текстов, приводит к доминированию страстей. Для него согласие ученых в принципе невозможно [8, с.80]. Таким образом, «иджма» не может быть обязательной. «Кьяс» факихов простой [8, с.83]. Необходимость выше любого «кьяса» [8, с.87]. Истихсан – предпочтение конкретики, даже противоречащей общему [8, с.90–91]. Девятый и десятый виды «кьяса» – социальные выводы хукмов. Пример применения этих видов – книги «Мустасфа» Газали и «Муафакат» Шатыби [8, с.91].

В конце книги М.Бигиев «делает реверанс» в пользу «иррационализма». Автор ограничивает рационализм, говоря, что он только может показать негативность тех или иных поступков [8, с.93]. Но у этого механизма нет права создавать исламские нормы (ляйса ляху хукм аслан) [8, с.94], он может только их выполнять. Но ашариты считают, что хорошее и плохое ведет его к способности судить. В отличие от него, сира (пример из жизни Пророка) является доводом [8, с.95]. Он выступает против сакрализации отдельных личностей, считая, что Умма в своей целостности более чиста, чем отдельный праведник [8, с.110]. «Хадисы ахад» являются базой для норм. Когда-то они могут стать обязательными. Однако более важным является «дух ислама» (рух ул-ислам), то есть достижения науки и культуры. Именно это сделает Умму сильной.

Книга «Фикх ал-Куран» (1915) принижает религиозную практику, привязывая ее к значению выражений только первой суры Корана «Фатихи» и нескольких аятов «Бакары». Это коррелирует с принципом М.Бигиева по предпочтению общих правил над конкретикой, но слишком обобщает (и тем самым искажает) конкретные действия. Ведется теоретизирование о том, что поклонение может быть «за» (благодать) или «против» (наказания) [17, с.8]. Не на всех, кто в заблуждении, лежит гнев Аллаха [17, с.18]. Если только не знаешь правду и делаешь ей назло. Без веры нет смысла от действий (амал) [17, с.25]. Немного место уделяется прямо поклонению. Признаком искренности имана объявляется выполненный намаз. Сердце останется живым с духом поклонения (рух ал-ибада). Но в следующем абзаце вновь ведется теоретизирование на тему того, что намаз в своей основе – обращение к Создателю [17, с.26]. «Намаз – основа религии и дух ислама» [17, с.27].

Переходим к кульминации отношения М.Бигиева к фикху. Соотношение теории и практики очень рельефно отображает книга «Пост в длинные дни». Здесь он сразу в одном ряду пишет, что намаз и пост нужны для возвышения пророчества и воспитания гуманизма (тазхиб инсаният) [12, с.2]. В последнем случае дозволено облегчение. Конечно, здесь он противоречит необходимости, о которой писал в «Китаб ас-сунна». Далее автор признает допустимость «кьяса», но не в сторону ужесточения норм, а облегчения [12, с.7]. То есть научнообразно потворствует желаниям «нафса». Главным оппо-

нением «облегчения» почему-то объявляется «такълид». То есть в попытке развития, процветания человечества можно «ужать» религию. Он спрашивает: разве тафсир Корана это не попытка облегчения? [12, с.23]. Здесь он связывает две проблемы: пост в отсутствие ночи и пятую молитву, считая, что по первой до сих пор ответ не дан [12, с.14]. В книгах по фикху якобы этот вопрос тоже обходится стороной. Он же будет опираться на допустимость облегчения поста из-за божественной милости [12, с.15]. В вопросе пяти намазов он следует Марджани [12, с.32]. Но возможность облегчения тоже в этом «достраивании» движения солнца... Он не отступает от «буквы», отрицает связь с землей, как Курсави и Марджани, в независимости чтения намаза от сопутствующих природных условий. В Финляндии он тоже думает не только об отсутствии ночи, но и о необходимости намазов: утреннего, вечернего и ночного [12, с.39]. Далее он критикует поклонение солнцу. Только Аби Ханифа сказал, что есть время, когда дополнительные намазы читать нежелательно [12, с.54]. Факихи запрещали из-за путаницы с «фарзами» (обязательными намазами) в свое время. Бигиев задает риторический вопрос – не лучше ли поклоняться «народу», нежели природе [12, с.55]? Короче говоря, следующий шаг после этих утверждений – перестать привязывать намаз ко времени и поставить гуманизм, а не законы природы на первое место по целям поклонения [12, с.56].

Далее, говоря о намазе, он пишет, что «благодарность» Всевышнему заложена в природе живых существ. Он демонтирует виды поклонения [12, с.57]. Если у поклонения нет «духа» (рух), то у него нет смысла, пишет он [12, с.59]. Самый лучший «ибадат» – «очищение морали» [12, с.60]. Разделение намазов по времени – для облегчения. Другого смысла этого нет [12, с.62]. Солнце тоже здесь ни при чем. Человечество как единую Умму разделили социальные отношения [12, с.69]. Он утверждает, что хадис о даджале, когда время будет условно, отображает отношение ислама ко времени [12, с.71]. Соглашаясь, что пост в Рамазан и пять намазов – это обязательные основы ислама, он пишет, что время для них не имеет значения. Ураза без улучшения морали и очищения не будет как «хадж» (нахождение телом) [12, с.74]. Далее он говорит, что послабления в посте не могут быть связаны с местом и временем. В Рамазан, по его мнению, некоторые места на земле остаются полностью «бесправными», сильно требующими от людей выдержки [12, с.79]. Он пишет, что неуравновешенные по времени дня и ночи земли не пригодны для проживания, нельзя по ним ориентироваться [12, с.81]. Также весь месяц держать не обязательно [12, с.83]. В отличие от еврейского поста, мусульманин учится не контролировать «страсти» (шахват), но давать свободу своей воле [12, с.90]. Почему воля? Из-за аята про Абу Ляхаба, который сознательно решил остаться «неверным» [12, с.97]. То есть опять теоретизация в ущерб действиям... В холодных регионах «аям магдуда» [12, с.91], то есть можно держать «считанные дни». Если сложно держать, то это уже перестает быть «ибадатом» [12, с.94]. Нет никакого смысла от трудностей поста [12,

с.123]. «Развенчав основы предначертания судьбы (такъдира), в этих (холодных. – *Д.Р.*) землях была доказана необязательность держания поста» [12, с.179]. Если сложно или болеешь, то можно платить «фидия» [12, с.180]. Если же в Рамазан, но не можешь, то пост пропадает. Его не нужно держать в другое время или платить фидию [12, с.180].

Б. «Милли намаз». Данный образ связан с известным писателем и общественным деятелем Гаязом Исхаки. Лозунг его «публичной сферы» можно обозначить как «от самодержавия (неравенства) к нации (равенству)». Попробуем вкратце проследить эволюцию понимания эмансипации и равенства народов в его публицистических произведениях и личных документах. В шестом томе собрания сочинений Г. Исхаки собраны статьи до 1915 г. С самого начала он выступает за движение в сторону равенства. Над национальным стоит имущественное неравенство, а над ним – политическое. Коллективное религиозное угнетение для него не актуально – если это начнется, то надо будет спасаться индивидуально в прямом смысле [19, с.33]. Себя он позиционирует как «социалист-автономист» [19, с.29]. Главным врагом объявляет бюрократию, в том числе религиозную. Религия также служит их интересам [19, с.53]. На их стороне и либеральная прослойка, которую он объединяет как «таджвидисты» (тэжвидчелэр) [19, с.104–105] и «Мусульманский союз» (т.е. «Иттифак ал-муслимин». – *Д.Г.*) [19, с.115]. Он призывает к единству татарских и русских рабочих [19, с.98]. Критикует засилье мусульманских книг, газет и ишанов. В 1915 г. (7-й том) начинает пробуждаться национальная тематика. Он пишет, что Первая мировая война отодвинула национальные, культурные и религиозные вопросы на второй план [20, с.9]. Он задумывается о возможностях повышения религиозности, например, с помощью отмечания «маулида» [20, с.13], повышения внимания к мусульманским ценностям, важности ахляка, возможностям «кадимизма» для слома бюрократического режима [20, с.57]. Он обвиняет русское востоковедение в «ориентализме» в виде отсутствия интереса [20, с.58]. Он называет «российский ислам» мумией [20, с.63]. Изучает политические преграды, разделяющие мусульман [20, с.84–90], то есть почти доходит до «панисламизма». Однако он одновременно обвиняет партию «Иттифак» в малодушии – участие во власти не позволяет ей строго держаться исламских норм [20, с.91–93]. То есть за год он явно переходит от социального к религиозному единству. С 1916 г. он начинает осознавать свои перегибы в отношении религии. Он пишет, что когда он стал трогать веру, то все стали ему врагами [21, с.26]. Джамал Валиди пишет, что Исхаки нужна была революция сознания, так как прогресс у татар оказался только внешним. Шакирды не бросили заниматься схоластикой и т.д. [21, с.124]. В 1917 г. он заявляет, что, несмотря на соглашение власти и татарской элиты в прошлом, первая сделала мусульманское учреждение «игрушкой канцелярий государственных учреждений» [22, с.8]. У него более четко оформляется дихотомия «ислам-

государство» [22, с.37–39]. В исламе он видел не «настоящее», а протестный потенциал для будущего. «Государственничество» татар он называет «хулиганством». Казанские мусульмане должны взять власть в свои руки [22, с.253]. Уже в советское время он пишет, что «мусульманские комитеты» совсем не фанатичные, то есть их ислам не стал частью национальной идеологии [23, с.145]. Таким образом, он констатирует, что ислам остался некоей «субкультурой». Но Г.Исхаки выбирает этот ислам, пишет, что религия спасла народ [23, с.160]. Он начинает искать положительные моменты ОМДС. Пишет, что эта организация была некоей крышей татаро-мусульманских купцов, что стало проблемой для конкурентов. Упоминает о важности сети медресе, даже связанной с «кадимизмом» [23, с.468–469]. Пишет о том, что татарские советские муллы покаялись в приравнивании «Капитала» Маркса и Корана [23, с.99].

По публикационной активности создается впечатление, что в иммиграции он возвратился к самым ранним взглядам, в которых религия ассоциируется с чем-то продажным, инструментальным. Через это понимание он критикует Абдуррашида Ибрагимова и других «клерикалов» [24, с.89, 154]. Они обвиняются в «торговле религией». В этом смысле он рассматривает догму марксизма как вид религии [25, с.31], но противоположную истинной. Что же у него за религия? Он пишет, что основа его деятельности – «милли иман» (национальная вера) [25, с.284]. Однако это и не секта. Так, он не принимает желание М.Бигиева перевести Коран [27, с.22]. У него не возникает общение с Ахматзаки Валиди, который выбрал союз с «востоковедами» [26, с.246]. В конце жизни он татарских мулл ставит выше идеологии «джадидизма» [28, с.46].

В. «Савад иман». Абдуррашид Ибрагимов является олицетворением российской ветви мирового «панисламизма», хотя, помимо этой очевидно главной идеи, у него были и менее центральные – российский патриотизм, социализм, паназиатизм, османоцентризм и т.д. Главной его идеей было торжество ислама, движение от «русификации» и «христианизации» к исламу. Именно она стала его «визитной карточкой». Однако, подобно нашим предыдущим героям, он использовал ислам как инструмент противостояния врагам – колониализму, диктатуре и «неверным» религиям. Однако его нельзя причислить и к ортодоксам, так как он очень равнодушно относился к вероучению – главной части любой религии. Основными элементами его «панисламского» проекта (по объединению всех мусульман) являются следующие: борьба с христианскими миссионерами, распространение ислама в Азии и «джихад» Османской империи против европейских агрессоров. С течением времени (это первая четверть двадцатого века), как и у вышеописанных коллег, у него происходит эволюция в сторону большей ортодоксии и религиозности. Нужно сказать, что А.Ибрагимов унаследовал у «джадидов» рациональное обоснование всех элементов религии. Если он не находил практической необходимости в них, то он их исключал очень легко. Как многие из коллег, он руководствовался

ся необходимостью. Сам он с комфортом остался бы на уровне религиозных наук, но время заставило его выйти из «зоны комфорта». Главная его идея – интерактивный мусульманский мир, коллективно решающий свои проблемы, активно развивающий технологии, должен стать мировым лидером. Свою же задачу он видел больше на низовом уровне – мусульмане в разных частях Земли должны были быть «правильными» мусульманами. Речь идет о первоначальной религиозной грамоте, которой не хватало многим мусульманам периферии. Он был представителем исламского «мейнстрима». В отличие от Г.Исхаки, поддерживающего «плебс» (гавам), он солидаризуется с М.Бигиевым, который был на стороне крупных купцов, являющихся традиционной опорой махалли.

Выводы. Итак, публичность татар не обязательно связана с легитимизацией властью. Татары и ислам не имеют «политическую субъектность» в России с XVI в. За пять столетий к началу XX в. у татар появилась сильная бюрократизированная прослойка. Остальная масса татар не знала даже общегосударственного языка. Неудивительно, что для многих представителей интеллигенции более важными были взаимоотношения с единоверцами за границей, чем с соседями «по жизни». Время Ш.Марджани (сер. XIX в.) обозначило период институционализированности татар. Последующая политика русификации привела к созданию культурной «дихотомии» татарского общества относительно прогресса. Появились «джадиды», имевшие серьезные связи в русском культурном сегменте. На наш взгляд, эта самоорганизация и «примыкаемость» не могли не «возвысить» голоса отдельных личностей, которые предлагали собственные проекты по созданию «правильного» общества. Из-за своего нонконформизма все эти «разрозненные» голоса оказались за рубежом – победила государственная бюрократия, институты. Помешала ли господству их идей сложившаяся атеистическая система? На наш взгляд, нет. Даже в советское время идеи Бигиева были на пике популярности. Г.Исхаки стал эпонимом «азатлык» (идеи суверенитета) в 90-е гг. Абдурашид Ибрагим, на наш взгляд, продолжает оставаться главным татарским политиком за все время Новейшей истории ислама в России. Эти личности стали не менее важными факторами создания современной татарской нации, чем обязательное среднее образование или отделение религии от государства.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Garipova R.* Transformation of the Ulama and Shari'a in the. Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule: PhD Diss. Princeton. Univ., 2013. 338 p.
2. *Salvatore A.* The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam. New York: Palgrave Macmillan, 2007. 293 p.
3. *Барينو́ва М.А., Макси́менко С.Т.* Римское частное право: учебное пособие для ВУЗов. М.: Юстицинформ, 2006. 208 с.
4. *Бигиев М.* Бөек мәүзугларда уфак фикерләp. СПб., 1914. 112 б.

5. *Бигиев М.* Взгляд на верования людей в божественное. М.: ИД «Медина», 2022. 64 с.
6. *Бигиев М.* Гарәп әдәбияты һәм ислам фәннәре. Казан: Иман, 2000. 127 б.
7. *Бигиев М.* Доказательства божьей милости. М.: ИД «Медина», 2022. 160 с.
8. *Бигиев М.* Китаб ас-сунна. Бхопал, Индия, 1945. 128 с.
9. *Бигиев М.* Муляхаза. Петроград, 1914. 56 б.
10. *Бигиев М.* Мускират: проблема опьяняющих напитков с точки зрения исламского шариата. М.: ИД «Медина», 2022. 160 с.
11. *Бигиев М.* Некоторые актуальные проблемы нашего общества. М.: ИД «Медина», 2022. 200 с.
12. *Бигиев М.* Озын көннәрдә рузә. Казан: Умид, 1911. 204 б.
13. *Бигиев М.* Основы шариата. М.: ИД «Медина», 2022. 192 с.
14. *Бигиев М.* Проблема кремации, озвученная в Государственной Думе. М.: ИД «Медина», 2022. 64 с.
15. *Бигиев М.* Тарих ал-Куран ва-л-масахиф. СПб., 1905. 38 с.
16. *Бигиев М.* Трапеза. М.: ИД «Медина», 2022. 132 с.
17. *Бигиев М.* Фикх ал-Куран. Петроград, 1915. 32 б.
18. *Гафуров-Чыгытай Г.* Сайланма әсәрләр. Казан: Ихлас, 2013. 528 б.
19. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.6. Публицистика һәм әдәби тәнкыйть мәкаләләре (1902–1914). Казан: Татар. кит. нәшр., 2005. 447 б.
20. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.7: Публицистика (1915–1916). Казан: Татар. кит. нәшр., 2008. 365 б.
21. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.8: Г.Исхакыйның тормышы һәм ижаты турында замандашлары (1898–1917). Казан: Татар. кит. нәшр., 2001. 489 б.
22. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.9: Публицистика (1917–1926). Казан: Татар. кит. нәшр., 2012. 414 б.
23. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.10: Публицистика (1928–1933). Казан: Татар. кит. нәшр., 2013. 527 б.
24. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.11: Публицистика (1934–1936). Казан: Татар. кит. нәшр., 2011. 398 б.
25. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.12: Публицистика (1937–1938). Казан: Татар. кит. нәшр., 2012. 470 б.
26. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.13: Публицистика (1939–1954). Казан: Татар. кит. нәшр., 2013. 335 б.
27. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.14: Хатлар һәм автобиографик язмалар (1902–1954). Казан: Татар. кит. нәшр., 2013. 478 б.
28. *Исхакый Г.* Әсәрләр. Т.15: Гаяз Исхакыйның тормышы һәм ижаты турында истәлекләр һәм мәкаләләр (1923–1990). Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. 526 б.
29. *Схиммельпунник ван дер Ойе Д.* Навстречу Восходящему солнцу: как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 419 с.
30. *Тинчурин К.* Мәржаннар. Казан: Иман, 2010. 163 б.
31. *Хабермас Ю.* Структурное изменение публичной сферы: исследование относительно категории буржуазного общества. М.: Изд-во «Весь Мир», 2016. 344 с.

Информация об авторе:

Гильмутдинов Данияр Рустамович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (Казань, Российская Федерация); ORCID: 0000-0003-1838-9870; e-mail: ascoldan@gmail.com

Поступила 26.02.2024

Принята к публикации 28.04.2024

Between the "state religion" press machine and the "Hay Bazaar" press:
the public sphere of Muslims in Central Russia
in the pre-revolutionary period

D.R. Gilmutdinov

*Center for Islamic Studies
of the Tatarstan Academy of Sciences
Kazan, Russian Federation*

The article is devoted to the study of the phenomenon of the "public sphere" among Muslim Tatars before the October Socialist Revolution. The theoretical content of this term in domestic and foreign humanities is revealed, in relation to the Muslim, as well as the Tatar pre-revolutionary world is revealed. Based on the definition of sociologist Armando Salvatore, the individuals who construct this sphere are proposed. Their views are analyzed based on the entire amount of their written and published works. The similarity of views of the actors' views to each other is shown. The uniqueness and self-sufficiency of their views is proved. The "public sphere" they constitute is based on an understanding of justice (in a more religious sense) and articulation (consistency and clearly defined) position. For Musa Bigiev, the theological shift took place according to the formula "from worship to knowledge", that is, the de-actualization of religious practice in favor of speculative ideas and internal concepts and values. Gayaz Ishaki fought against oppression, prioritizing the slogans of "equality" and emancipation (increasingly collective). The famous politician Abdurrashid Ibragimov believed that Islam was the best and strongest worldview in the conditions of colonialism. Relying on it, Muslims cannot fail to defeat injustice, both socio-political and ontological.

Keywords: public sphere, "state religion", "Hay Bazaar", Muslim minority, Islamic discourse in Russia and the USSR

For citation: Gilmutdinov D.R. Between the "state religion" press machine and the "Hay Bazaar" press: the public sphere of Muslims in Central Russia in the pre-revolutionary period. *From History and Culture of Peoples of the Middle Volga Region*. 2024, vol.14, no.2, pp.25–44. <https://doi.org/10.22378/2410-0765.2024-14-2.25-44> (In Russian)

REFERENCES

1. Garipova R. *Transformation of the Ulama and Shari'a in the Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule*: PhD Diss. Princeton. Univ., 2013. 338 p. (In English)
2. Salvatore A. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. 293 p. (In English)
3. Barinova M.A., Maksimenko S.T. *Roman private law: a textbook for universities*. Moscow: Justitsinform Publ., 2006. 208 p. (In Russian)
4. Bigiev M. *Small thoughts about big problems*. St. Petersburg, 1914. 112 p. (In Tatar)
5. Bigiev M. *A look at people's beliefs in the divine*. Moscow: Medina Publ., 2022. 64 p. (In Russian)
6. Bigiev M. *Arabic-language literature and Islamic sciences*. Kazan: Iman Publ., 2000. 127 p. (In Tatar)
7. Bigiev M. *Proofs of God's mercy*. Moscow: Medina Publ., 2022. 160 p. (In Russian)
8. Bigiev M. *Kitab as-sunna*. Bhopal, India, 1945. 128 p. (In Arabic)
9. Bigiev M. *Deep reflection*. Petrograd, 1914. 56 p. (In Tatar)
10. Bigiev M. *Muscirat: the problem of intoxicating drinks from the point of view of Islamic Sharia*. Moscow: Medina Publ., 2022. 160 p. (In Russian)
11. Bigiev M. *Some actual problems of our society*. Moscow: Medina Publ., 2022. 200 p. (In Russian)
12. Bigiev M. *Fasting on long days*. Kazan: Umid Publ., 1911. 204 p. (In Tatar)
13. Bigiev M. *Fundamentals of Sharia*. Moscow: Medina Publ., 2022. 192 p. (In Russia)
14. Bigiev M. *The problem of cremation, voiced in the State Duma*. Moscow: Medina Publ., 2022. 64 p. (In Russian)
15. Bigiev M. *Tarikh al-Kuran va-l-masahif*. St. Petersburg, 1905. 38 p. (In Arabic)
16. Bigiev M. *Meal*. Moscow: Medina Publ., 2022. 132 p. (In Russia)
17. Bigiev M. *Understanding the Koran*. Petrograd. 1915, 32 p. (In Tatar)
18. Gafurov-Chygtay G. *Selected works*. Kazan: Ikhlas Publ., 2013. 528 p. (In Tatar)
19. Iskhaky G. *Works*. Vol.6. Journalism and articles on literary criticism (1902–1914). Kazan: Tatar book Publ., 2005. 447 p. (In Tatar)
20. Iskhaky G. *Works*. Vol.7. Journalism (1915–1916). Kazan: Tatar book Publ., 2008. 365 p. (In Tatar)
21. Iskhakiy G. *Works*. Vol.8. Contemporaries of G. Iskhaki about his life and work (1898–1917). Kazan: Tatar book Publ. 489 p. (In Tatar)
22. Iskhaky G. *Works*. Vol.9. Journalism (1917–1926). Kazan: Tatar book Publ., 2012. 414 p. (In Tatar)
23. Iskhaky G. *Works*. Vol.10. Journalism (1928–1933). Kazan: Tatar book Publ., 2013. 527 p. (In Tatar)
24. Iskhaky G. *Works*. Vol.11. Journalism (1934–1936). Kazan: Tatar book Publ., 2011. 398 p. (In Tatar)
25. Iskhaky G. *Works*. Vol.12. Journalism (1937–1938). Kazan: Tatar book Publ., 2012. 470 p. (In Tatar)

26. Iskhaky G. *Works*. Vol.13. Journalism (1939–1954). Kazan: Tatar book Publ., 2013. 335 p. (In Tatar)

27. Iskhaky G. *Works*. Vol.14. Letters and autobiographical notes (1902–1954). Kazan: Tatar book Publ., 2013. 478 p. (In Tatar)

28. Iskhakiy G. *Works*. Vol.15. Memoirs and articles about the life and work of Gayaz Iskhaki (1923–1990). Kazan: Tatar book Publ., 2014. 526 p. (In Tatar)

29. Schemmelpunnink van der Oye D. *Towards the Rising sun: how imperial myth-making led Russia to war with Japan*. Moscow: New Literary Review, 2009. 419 p. (In Russian)

30. Tinchurin K. *Scatterings of memories*. Kazan: Iman Publ., 2010. 163 p. (In Tatar)

31. Habermas Yu. *Structural change in the public sphere: a study on the category of bourgeois society*. Moscow: Whole World Publ., 2016. 344 p. (In Russia)

About the author:

Gilmudinov Daniyar Rustamovich – Cand. Sci. (history), Senior Researcher of the Center for Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russian Federation); ORCID: 0000-0003-1838-9870; e-mail: ascoldan@gmail.com

Received February 26, 2024

Accepted for publication April 28, 2024