

Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Том 10 } №1 } 2020

Islamology

Политики памяти в мусульманских обществах ■
Битвы за историю ■ Конструирование идентичностей
■ Фигуры памяти ■ «Своя» и «чужая» история

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ



Фонд Марджани

EDITORS:

Igor Alexeev, Russian State University for the Humanities; Mardjani Foundation

Ilshat Saetov, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences; Mardjani Foundation

Issue Editor, Executive Secretary: **Dinara Mardanova**, Sh. Mardjani Institute of History (Kazan)

EDITORIAL BOARD:

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities

Vladimir Bobrovnikov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Alfrid Bustanov, University of Amsterdam (Netherlands)

Danis Garaev, Narxoz University (Kazakhstan)

Kamal Gasimov, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University (USA)

Ilshat Gimadiev, Kazan Federal University

Ilya Zaytsev, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences

Islam Zaripov, Moscow Islamic College

Timur Koraev, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Andrey Korotayev, Higher School of Economics

Grigoriy Kosach, Russian State University for the Humanities

Tatyana Kotyukova, Institute of World History at Russian Academy of Sciences

Vasiliy Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Göran Larsson, University of Gothenburg (Sweden)

Anna Matochkina, Saint-Petersburg State University

James Meyer, University of Montana (USA)

Ilnur Minnullin, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences

Guzel Sabirova, Higher School of Economics in Saint-Petersburg

Bakhodir Sidikov, University of Bern (Switzerland)
Irina Tsaregorodtseva, Higher School of Economics

Renat Shaikhutdinov, University of Florida (USA)

Shamil Shikhaliyev, Institute of History, Archeology and Ethnography at Dagestan scientific center of Russian Academy of Sciences

Pavel Shlykov, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Akhmet Yarlykapov, Moscow State Institute of International Relations

Oleg Yarosh, Institute of Philosophy at National Academy of Sciences (Ukraine)

ADVISORY BOARD:

Sergey Abashin, European University at Saint-Petersburg

Renat Bekkin, Södertörn University (Sweden)

Vyacheslav Belokrenitsky, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Michael Kemper, University of Amsterdam (Netherlands)

Adeeb Khalid, Carleton College (USA)

Ahmet Kuru, University of San-Diego (USA)

Michael Meyer, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Magnus Marsden, University of Sussex (UK)

Rafik Mukhametshin, Kazan Federal University

Vitaliy Naumkin, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Agata S. Nalborczyk, University of Warsaw (Poland)

Leonid Sykiyaynen, Higher School of Economics

Uli Shamiloglu, University of Wisconsin, Madison (USA)



Journal
for Studies of Islam
and Muslim Societies

ISSN 2541-884X

Copy editor: I. Gimadiev

Corrector: L. Nikitina, A. Winter

Corrector of English abstracts: A. Askar

Design: A. Ostrovskaya, E. Kagarov

Make-up: L. Krasnovelkin

PUBLISHER:

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs
69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RU

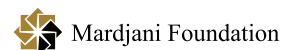
e-mail: paper@islamology.in

Journal's website: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

The editors do not provide reference information. The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website www.islamology.in is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

Print run: 100 copies.



РЕДАКТОРЫ:

Игорь Алексеев, Российский государственный гуманитарный университет, Фонд Марджани
Ильшат Сагатов, Институт востоковедения РАН, Фонд Марджани

Редактор номера, ответственный секретарь:
Динара Марданова, Институт истории им. Ш. Марджани (Казань)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Павел Башарин, Российский государственный гуманитарный университет
Владимир Бобровников, Институт востоковедения РАН
Альфريد Бустанов, Университет Амстердама
Данис Гараев, Университет Нархоз (Казахстан)
Кямал Гасимов, Институт европейских, российских и евразийских исследований, Университет Джорджа Вашингтона (США)
Ильшат Гимадеев, Казанский федеральный университет
Илья Зайцев, ИНИОН РАН
Ислам Зарипов, Московский исламский колледж
Тимур Кораев, Институт стран Азии и Африки МГУ
Андрей Коротаев, Высшая школа экономики
Григорий Косач, Российский государственный гуманитарный университет
Татьяна Котюкова, Институт всеобщей истории РАН
Василий Кузнецов, Институт востоковедения РАН
Йоран Ларссон, Университет Гетеборга (Швеция)
Анна Маточкина, Санкт-Петербургский государственный университет
Джеймс Мейер, Университет Монтаны (США)
Ильнур Миннуллин, Институт истории АН Респблики Татарстан
Гюзель Сабирова, Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге
Баходир Сидиков, Университет Берна (Швейцария)
Ирина Царегородцева, Высшая школа экономики
Ренат Шайхутдинов, Университет Флориды (США)
Шамиль Шихалиев, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН
Павел Шлык, Институт стран Азии и Африки МГУ
Ахмет Ярлыкапов, МГИМО(У)
Олег Ярош, Институт философии НАН (Украина)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сергей Абашин, Европейский университет в Санкт-Петербурге

Ренат Беккин, Университет Содерторн (Швеция)
Вячеслав Белокреницкий, Институт востоковедения РАН

Михаэль Кемпер, Университет Амстердама (Голландия)
Ахмет Куру, Университет Сан-Диего (США)
Михаил Мейер, Институт стран Азии и Африки МГУ
Магнус Марсен, Университет Сассекса (Великобритания)

Рафик Мухаметшин, Казанский федеральный университет

Виталий Наумкин, Институт востоковедения РАН
Агата Налборчик, Университет Варшавы (Польша)
Леонид Сюкияйнен, Высшая школа экономики
Адиб Халид, Карлтон Колледж (США)
Юлай Шамильоглу, Университет Висконсина (США)



Журнал исследований ислама и мусульманских обществ

ISSN 2541–884X

Лит. редактор: И. Гимадеев
Корректор: Л. Никитина, А. Винтер
Корректор англоязычных аннотаций: А. Аскар
Дизайн: А. Островская, Э. Кагаров
Верстка: Л. Красновекин

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани
 Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in
 Веб-сайт журнала: HTTP://ISLAMOLGY.IN

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in, допускается только с разрешения редакции. Цитирование материалов приветствуется.

Тираж: 100 экз.



Фонд Марджани

CONTENTS

- 6 *From the editors*
- 9 *Maxim Alontsev*
“I Put on my Khirqah to Become a Sufi”: The Malāmatiyya Movement and the Construction of Sufi History in the Writings of the 10th–13th Centuries
- 29 *Diliara Usmanova*
The Historical Memory of Bulgar and Transformation of “Bulgar” Identity in the Vaisovites’ Ideology and Practices (Second half of the 19th — first quarter of the 20th Centuries)
- 51 *Dilyara Brileva*
Tarih-e Milli: “Our History” in the “Shura” Journal
- 67 *Ruslan Mamedov*
Musa Kundukhov as a Figure of Memory. The Mosaic of Identities
- 83 *Daniil Melentev*
Imagining the Emancipation of Muslim Women in Soviet Turkestan
- 105 *Marat Safarov*
Zuleikha Awakens the Identity: How the TV Series’s Debates Become “Battles for History”

Varia

- 115 *Mustafa Tuna*
ENG Islamic Scholars: The Glue That Held Volga-Ural Muslims Together in the Russian Empire
- 130 *Denys Brylov*
On the Way to Mecca: Odessa as an Imperial Center of Muslim Pilgrimage

Review

- 144 *Bakhtiyor Alimdjanov*
Sources on the History of the Intellectual Heritage of Uzbekistan (19th – early 20th).
- 149 *Sebastian Cwiklinski*
ENG Marsil N. Farkhshatov/Isogai Masumi: “My Autobiography” by Ḥasan ‘Aṭā’ Gabashī in 1928: ‘Ulamā’ and Soviet Power
- 152 *Ariuke Uran Kyzy*
ENG The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia (Ed. by Renat Bekkin)

СОДЕРЖАНИЕ

- 6 *От редакции*
- 9 *Максим Алонцев*
«Я надеваю рубище, чтобы стать суфием»: движение маламатийи и конструирование суфийской истории в сочинениях X–XIII вв.
- 29 *Диляра Усманова*
Историческая память о Булгаре и трансформация «булгарской» идентичности в идеологии и практике ваисовцев (вторая половина XIX — первая четверть XX столетий)
- 51 *Диляра Брилева*
Тарих-е милли: «своя история» в журнале «Шура»
- 67 *Руслан Мамедов*
Муса Кундухов как фигура памяти. Мозаика идентичностей
- 83 *Даниил Мелентьев*
Воображая раскрепощение мусульманок советского Туркестана
- 105 *Марат Сафаров*
Зулейха пробуждает идентичность: как зрительские споры о сериале становятся «боями за историю»

Varia

- 115 *Мустафа Туна*
ENG Исламские ученые как связующее звено между волго-уральскими мусульманами в Российской империи
- 130 *Денис Брилев*
На пути в Мекку: Одесса как общеимперский центр мусульманского паломничества

Рецензии

- 144 *Бахтиёр Алимджанов*
Библиографический указатель «Источники по истории интеллектуального наследия Узбекистана (XIX – начало XX)»
- 149 *Себастьян Цвиклински*
ENG М. Фархшатов, М. Исогаи. «Моя автобиография» Хасана-Гата Габаша в 1928 году: улама и советская власть
- 152 *Арууке Уран Кызы*
ENG Р. Беккин (ред.). Концепция традиционного ислама в современном исламском дискурсе в России

ОТ РЕДАКЦИИ

Субъективность памяти, опыту которой мы доверяем и которым постоянно пользуемся, служит примером того, как по-разному могут восприниматься и оцениваться одни и те же события в прошлом не только разными людьми, но даже одним и тем же человеком в разные периоды времени. В 1980-е годы память оказалась в центре внимания различных социальных и гуманитарных дисциплин, дав начало так называемому «мемориальному буму», породившему разнообразные способы и формы обращения с памятью. Если обобщить многообразие представлений о памяти в гуманитарных исследованиях, то ее можно охарактеризовать как способ конструирования людьми своего прошлого. При этом сама память может изучаться и как память-свидетельство людей, переживших некий опыт, и как образ репрезентации прошлого, его конструирование через медиа памяти — книги, фильмы, монументы и прочее (Сафронова, 2019).

При обращении к образу памяти в рамках разных культурных традиций важно учитывать, при помощи каких механизмов прошлый культурный и исторический опыт оказывает влияние на понимание памяти и ее образов. В частности, когда мы говорим о памяти и конструировании истории в мусульманских обществах, следует учитывать существовавшую прежде традицию историописания, в которой живет память и под влиянием которой она формируется/трансформируется. Ислам и мусульманские сообщества многообразны, имеется множество форм интерпретации знания о прошлом. Вместе с тем сформировались общие дискурсивные конструкции и понятийный аппарат, в границах которых мыслится данное многообразие и полицентризм, обеспечивается соотнесение акторов с исламом. По Т. Асаду, разнообразные нарративы работают с одной и той же дискурсивной традицией, однако несомненно и то, что значимость этой традиции, как и границы дискурса, сильно отличается от культуры к культуре (Asad, 2017).

Этот номер объединил исследователей ислама и мусульманских обществ в их размышлениях о памяти и традиции описания и интерпретации истории. К наиболее раннему сюжету обращается в своей статье Максим Алонцев, анализирующий пример конструирования суфийской истории в сочинениях X–XIII веков. Автор показывает, что легитимация суфийского движения осуществлялась, с одной стороны, через создание благочестивой истории суфизма, возводящего корни учения к временам пророка Мухаммада, с другой — через описание суфизма как авторитетной «науки», использующей методы и приемы других мусульманских наук. В биографических и агиографических сочинениях этого периода впервые конструируется история суфийского движения, в которую ретроспективно включаются приверженцы аскетических практик первых веков ислама, а также представители локальных мистико-аскетических движений, с которыми суфизм столкнулся при распространении своего влияния за пределы Багдада.

Другой пример обращения к «золотому веку» ислама при конструировании собственной истории рассматривает Диляра Усманова, проследившая процесс зарождения, развития и трансформации «булгарской идеи» у ваисовцев с начала 1870-х до начала 1920-х годов. Как отмечает автор, идея булгарской принадлежности ваисовцев складывалась как форма обращения к тому прошлому, когда булгары считались истинными мусульманами, принявшими веру непосредственно от сподвижников

пророка Мухаммеда (сахаба), заключивших пакт с самим Аллахом. К концу имперского строя болгарская идея все более увязывалась с формирующейся у татар национальной идентичностью и стремлением к обретению территориальной автономии. Не исключено, что данная трансформация отражала возросший на рубеже XIX–XX веков интерес к этнической истории, историческим корням и проблеме национальной самоидентификации.

В продолжение темы о трансформации исторической памяти и формировании национальной истории Диляра Брилева на примере материалов журнала «Шура» (1908–1917) анализирует формирование образа и представлений о национальной истории татар-мусульман. В данном случае сама идея о необходимости национальной истории, по мнению автора, развивалась в контексте общего реформаторского дискурса. Дискуссии об истории тюрко-татар строились вокруг понятий «своя история» (тарихымыз) и «национальная история» (тарих-е милли и милли тарих). Представления о «своей истории» в журнале «Шура» формировались через построение «славной истории» тюрков и создание образа цивилизованной (мәдәни) нации. Данный ракурс, как считает Брилева, позволяет судить о том, как авторы публикаций относились к категории «наши предки» и какие черты им приписывали.

Важным направлением в изучении памяти служат исследования, посвященные трансформации образа героя или знаковой фигуры в социально-политическом контексте. К данному подходу в своей статье обращается Руслан Мамедов, проанализировав конструирование коллективной памяти в образе генерал-майора российской императорской армии, впоследствии бригадного генерала Османской армии, Мусы Кундухова (1818–1889). Рассматривая Кундухова в качестве фигуры памяти, автор показывает, как на протяжении более чем ста лет ряд авторов использовали его образ для конструирования коллективных идентичностей, для формирования памяти о событиях и травмах. В статье анализируется, как фигура Кундухова трансформировалась в различных нарративах в зависимости от их включенности в актуальные дискуссии, то «возрождаясь», то предаваясь «забвению».

Наряду с изучением памяти на основании письменных источников, еще одним направлением исследований служит изучение памяти через визуальные источники — фотографии, телевизионные передачи, кинофильмы, плакаты и другие. Даниил Мелентьев в своей статье, хотя и не обращается напрямую к проблеме памяти, однако затрагивает вопросы, обсуждаемые в рамках данного номера и связанные с конструированием образа и трансформацией идентичности. Через визуальную агитацию Мелентьев исследует принципы функционирования плакатов в культурно-неоднородном обществе. Плакаты рассматриваются как инструмент модернизации жизненного пространства горожанок, кочевниц и селянок. При этом сама агитация становится важным компонентом эмансипации в продвижении ценностей советских феминисток в первой половине 1920-х годов. По мнению автора, агитационные плакаты подталкивали женщин к разрыву с религиозной идентификацией и прививали европеизированные нормы жизни в светском обществе, выстраиваемые советской властью с опорой на феминистический дискурс.

В продолжение изучения языка визуальности мусульман и его роли в трансформации памяти и исторического нарратива Марат Сафаров на примере телесериала «Зулейха открывает глаза», вышедшего весной 2020 года и снятого по роману Гузель Яхиной,

рассматривает, как зрительские споры о сериале становились «боями за историю». В разгоревшихся вокруг романа и сериала дискуссиях, как считает автор, отразилось идеализированное представление о прошлом, моделью которого продолжает оставаться татарская деревня. На основании анализа публикаций о сериале в СМИ и соцсетях автор анализирует механизмы избирательной памяти, когда в качестве аргументов оппоненты используют одни литературные источники или семейные нарративы и отвергают другие — противоречащие их картине мира.

По традиции, материалы номера не исчерпываются его главной темой. Мы продолжаем публиковать интересные исследования наших коллег, в целом отвечающие тому широкому кругу проблем, на которых специализируется наш журнал.

Так, раздел *Varia* представлен статьями Мустафы Туны и Дениса Брилева. Туна в своей статье останавливается на роли исламских ученых Волго-Уральского региона в Российской империи. Автор показывает, что в условиях отсутствия политически активной элиты с XVI века исламские ученые стали социальным слоем, скрепляющим мусульманское сообщество региона. В поисках знаний они много путешествовали, одновременно устанавливая прочные связи с другими искателями знания. По завершении образования ученые расселялись по разным деревням, контакты поддерживались благодаря родственным узам, переписке, суфийским сетям и богословским дискуссиям. Подобная объединяющая роль ученых в поддержании взаимосвязей мусульман Поволжья и Приуралья сохранялась в советский период, вплоть до начала гонений в 1930-е годы. Статья Брилева посвящена роли Одессы как ключевого транспортного узла в паломническом маршруте российских мусульман. Сложившаяся в XIX — начале XX вв. инфраструктура хадж-индустрии оказывала определенное влияние на формирование одесской мусульманской общины, впоследствии она благоприятно влияла на политику советской власти по отношению к советским паломникам.

В номере также представлены рецензии на несколько новых работ из области истории ислама в России и на евразийском пространстве.

REFERENCES

Сафронова, Ю.А. (2019). Историческая память: введение: учебное пособие. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Asad, T. (2017). The Idea of an Anthropology of Islam. *Islamology*, 7(1), 41–60. DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.07.1.02>.

“I PUT ON MY KHIRQAH TO BECOME A SUFI”: THE MALĀMATIYYA MOVEMENT AND THE CONSTRUCTION OF SUFI HISTORY IN THE WRITINGS OF THE 10th–13th CENTURIES

Maxim Alontsev

malontsev@hse.ru

The critical task of textualization of Sufi practices in the 10–13 centuries was legitimization and establishing Sufism within the framework of “orthodox” Islam. That is why the authors of this period strive to present Sufism as an authoritative “science,” which uses other Muslim sciences’ methods and techniques. Another important aspect of legitimizing the Sufi movement was creating its pious history, which traces the roots of Sufi teachings back to the Prophet Muhammad’s time. The authors of Sufi bio- and hagiographic works of this period constructed the history of Sufism that involved the early Islamic renunciants and representatives of the local mystic-ascetical movements that Sufism encountered after spreading its influence outside Baghdad. One of those movements was the “Path of Blame” (malāmatiyya) representatives, which was initially one of Sufism’s regional competitors. However, as the 10–13 century sources demonstrated, its representatives, ideas, and practices were actively incorporated into the “Sufi science.” They became part of the history of Islamic piety constructed by the Sufi authors.

Keywords: *Sufism, Sufi hagiography, malāmatiyya, futuwwa, textualization of Sufism.*

Senior Lecturer,
Higher School of Economics,
National Research University
Maxim Alontsev

«Я НАДЕВАЮ РУБИЩЕ, ЧТОБЫ СТАТЬ СУФИЕМ»: ДВИЖЕНИЕ МАЛАМАТИЙЙА И КОНСТРУИРОВАНИЕ СУФИЙСКОЙ ИСТОРИИ В СОЧИНЕНИЯХ X–XIII ВВ.

**Максим
Алонцев**

malontsev@bse.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.10.1.01>

В X–XIII вв. в процессе текстуализации суфийского учения решается важнейшая задача легитимации суфизма и помещения его в рамки «правоверного» ислама. Именно поэтому авторы этого периода стремятся представить суфизм как авторитетную «науку», использующую методы и приемы других мусульманских наук. Другой важной стороной процесса легитимации суфийского движения становится создание его благочестивой истории, воз-

Максим Алонцев

*старший
преподаватель,
НИУ ВШЭ*

водящей корни этого учения к временам пророка Мухаммада. В биографических и агиографических сочинениях этого периода впервые конструируется история суфийского движения, в которую ретроспективно включаются приверженцы аскетических практик первых веков ислама, а также

представители локальных мистико-аскетических движений, с которыми суфизм столкнулся при распространении своего влияния за пределы Багдада. Одним из таких движений стали представители учения «порицающих» (malāmatiyya), которое первоначально являлось одним из региональных конкурентов суфизма, однако, как мы видим из сочинений X–XIII вв., его представители, идеи и практики активно инкорпорировались в «суфийскую науку» и становились частью конструируемой суфиями истории мусульманского благочестия.

Ключевые слова: суфизм, суфийская агиография, маламатиййа, футувва, текстуализация суфизма.

В «Разрядах суфиев» (Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya) Абу ‘Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 1021), первом из дошедших до нас суфийском биографическом компендиуме, в жизнеописании Джа‘фара ал-Хулди (ум. 959), ученика Джунайда и представителя багдадского мистицизма, приводится следующее сообщение: «Я слышал, как Хусайн ибн Мухаммад ибн Джа‘фар ар-Рази говорил, что он слышал, как Джа‘фар ибн Мухаммад ибн Насир [ал-Хулди] говорил: “У меня есть около ста тридцати книг суфиев”. Я спросил:

“Есть ли у тебя хоть одна книга Мухаммада ибн ‘Али ат-Тирмизи?” Он ответил: “Нет! Я не причисляю его к суфиям» (as-Sulamī, 1424, s. 326). Этот пример прекрасно иллюстрирует тезис о том, что в период формирования суфизма и распространения его за пределы Багдада в мусульманском мире существовали как различные региональные мистические школы, так и отдельные мыслители (вроде ат-Тирмизи), развивавшие свои независимые от суфизма учения. Начиная с ас-Сулами в суфийских работах конструируется история суфизма. В эту историю включаются не только раннемусульманские подвижники, обеспечивающие суфийскому движению благочестивую генеалогию, которая своими корнями уходит во времена пророка Мухаммада, но и представители локальных мистических течений. Уже ас-Сулами включает в свои «Разряды суфиев» и представителей движения «порицания» (*malāmatiyya*) и того же ат-Тирмизи, тем самым делая их частью суфийского движения.

Региональное аскетико-мистическое движение «порицания», *маламатиййа*, возникло в Нишапуре и первоначально представляло собой серьезную мировоззренческую и идеологическую локальную альтернативу проникавшему в регион суфийскому учению. Судя по дошедшим до нас сведениям, отличительной чертой представителей этого движения были не только повышенные богобоязненность и благочестие, но и стремление скрыть свое истинное духовное состояние от окружающих, не придавая ни малейшего значения их реакции. Данная установка призывала последователей этого учения отказаться от любых проявлений благочестия «напоказ»¹, чтобы избежать лицемерия. Они уповали на искренность (*ixlāṣ*) в отношениях с Богом, важность контроля над проявлениями «нижней души»², недопустимость тщеславия (*‘ujb*) и лицемерия (*riyā’*). Название движения *маламатиййа*, обычно переводимое на русский как «порицающие», восходит к знаменитому аяту, неоднократно цитировавшемуся суфиями. В нем говорится об истинных верующих, людях, «которых Он (Бог. — М.А.) любит и которые любят его», не боящихся «порицания порицающих» (*lawmat la’im*) (Коран 5:54).

Первоначально учение *маламатиййа* получило распространение среди представителей среднего городского класса ремесленников. Об этом можно судить, например, по прозвищам наставников, считающихся основателями *маламатиййа*, — Абу Хафса ал-Хаддада (ар. «Кузнец») (ум. между 874 и 879), Хамдуна ал-Кассара (ар. «Валяльщик») (ум. 880). Их ученик Абу ‘Усман ал-Хири (ум. 910), возможно, является в некотором смысле переходной фигурой, объединяющей локальные мистические традиции с все более глубоко проникающим в Нишапур суфизмом. Именно с ал-Хири связан ас-Сулами, перу которого принадлежит в том числе и первое детальное описание движения — «Послания о маламати» (*Risāla al-malāmatiyya*)³. Он сообщает, что воспитывавший его дед по материнской линии Абу ‘Амр Исма‘ил ибн Нуджайд (ум. 976),

1. Под «любими» проявлениями благочестия имеются в виду, например, ношение *хирки*, маркирующее человека как подвижника, добровольная нищета и т.д.

2. Или «души, приказывающей творить зло» [Коран 12:53], представлявшей в суфийских сочинениях главным источником зла внутри человека.

3. Несмотря на то, что в большинстве работ по истории суфизма ас-Сулами называется первым автором, описавшим движение *маламатиййа* (см., например, (Кныш 2004, С. 110)), вопрос о его первенстве остается дискуссионным. А.Дж. Арберри в своей статье (Arberry, 1938) о рукописи сочинения Абу Са‘да ал-Харгуши (ум. 1016) «Очищение тайн» (*Tabṣīṭ al-asrār*) называет ал-Харгуши «более ранним авторитетом, нежели Сулами» (ал-Харгуши и ас-Сулами можно назвать современниками, однако первый умер на несколько лет раньше). Н. Пурджавади склоняется к выводу Арберри, но все же дает более осторожные оценки, принимая во внимание хронологическую близость ал-Харгуши и ас-Сулами (Pūrjavādī, 1377). По всей видимости, более корректно называть ас-Сулами одним из первых авторов, описавших движение, или автором первого отдельного сочинения на эту тему. О сочинении ал-Харгуши см. (Melchert, 2010).

чье жизнеописание приводится в «Разрядах суфиев», не только был одним из лучших учеников ал-Хири, но и был знаком с Джунайдом (as-Sulamī, 1424, s. 339). К. Хонеркамп, основываясь на анализе нескольких *иснадов*, приводимых в «Разрядах», утверждает, что отец ас-Сулами, оставивший сына на воспитание Ибн Нуджайда а сам отправившийся в Мекку, также был частым гостем собраний «порицающих»⁴. Кроме того, одним из наставников ас-Сулами был Абу-л-Касим ан-Насрабади (ум. 978), которого 'Абд ал-Карим ал-Кушайри, другой великий суфий Нишапура, характеризует как «наставника суфиев Хорасана» и называет его учителями аш-Шибли, Абу 'Али ар-Рудбари и ал-Мурта'иша (al-Quṣayrī, 1409, s. 124). Таким образом, в генеалогии ас-Сулами, как в духовной, так и в физической, объединяются две мистические школы — хорасанская *маламати* и багдадский суфизм.

«Послание о маламати» является общепризнанным источником по истории и идеологии этого движения, у которого, как пишет ас-Сулами, «не было ни составленных книг, ни записанных историй»: «Слава Богу, который избрал среди своих рабов тех, кого сделал имамами в своей стране, украсил их внешний [облик] поклонением Ему, а их внутреннее [состояние] — знанием Его и любовью к Нему и указал им на знание их душ, сделал их (людей. — М.А.) крепкими в подчинении их (душ. — М.А.), рассказал об их кознях и оказал помощь в умалении и унижении их. Они — ученые (*ulamā*) благодаря Богу и Его установлениям, они живут согласно Его приказу и знают благодаря Его дарам. Бог выделяет своей милостью тех, кого пожелает. Ты спросил меня (Да поможет тебе Бог!), мол, разъясни мне путь из путей [, по которому следуют] “Люди порицания”, их нравы и состояния. Узнай же (Да смилостивится над тобой Бог!), что нет у этих людей ни составленных книг, ни записанных историй» (as-Sulamī, 2015, s. 91).

В этом отрывке мы видим аргументацию, схожую с используемой ранними суфийскими авторами для легитимации собственного учения⁵, — герои работы ас-Сулами также называются учеными. Далее он разделяет «обладателей знаний и состояний» (*arbāb al-'ulūm wa-l-aḥwāl*) на три разряда: «знающие внешнее», описываемые как «люди разногласий и споров» и «сохраняющие при помощи этого основы закона и религии»; «Особые [люди], которых выделил Бог Всевышний познанием Его и отрезал их от присущих людям занятий и стремлений»; «Те, кого называют *маламатиййа*, украсил Бог Всевышний их внутреннее чудесами близости, приближенности и соединения [с Богом]» (Ibid, ss. 91–92). Очевидно, что к первому разряду относятся религиозные ученые — ас-Сулами подтверждает их статус «обладателей знания». Что касается людей, относящихся ко второму разряду, то сам автор позже в тексте говорит, что это суфии, которые в этой иерархии уступают самое привилегированное место «порицающим», хоть и называются «избранными среди избранных людей» (*ḫawaṣṣ al-ḫawaṣṣ*). В понимании ас-Сулами оба эти учения имеют высочайший статус — он указывает, что и те и другие «отмечены чудесами» и являются наследниками пророков:

«И это (состояние *маламати*. — М.А.) — высочайшее среди состояний, когда внутреннее не оказывает влияния на внешний [облик]. И это похоже на состояние пророка (да благословит его Бог и приветствует!), когда он поднялся на высочайшее место

4. Доводы К. Хонеркампа базируются в основном на том, что отец ас-Сулами выступает передатчиком высказываний Ибн Муназила, одного из сторонников *маламатиййа* (Honerkamp, 2006, p. 47).

5. Пионером в этом является Абу Наср ас-Саррадж, который уделяет пространный пассаж своей «Книги о светлейшем в суфизме» (*Kitāb al-luma' fī-t-taṣawwuf*) представлению суфиев как занимающих высшую ступень в иерархии ученых (*ulamā*). Подробнее см. (Sarrāj, 1914, pp. 2–3).

в приближении и близости [к Богу] и был [на расстоянии] двух луков или ближе, а затем вернулся к людям и говорил с ними, [опираясь] на внешние состояния. На его внешний [облик] не повлияло состояние близости и приближения.

А состояние, которое описывалось ранее, подобно состоянию Мусы, который не выдержал одного взгляда на Его лик, после того как говорил с ним Бог (*велик Он и славен!*). И это похоже на состояние суфиев, а они — это второй разряд из тех, которые мы ранее описывали. Они — те, кто являют [окружающим] свету своих тайников [сердец] (*asrār*)» (Ibid, s. 93).

И суфии, и «порицающие», согласно «Посланию о *маламат*», наследуют свои состояния от пророков. Первые — от Мусы, который, согласно Корану, во время беседы с Богом желал увидеть его, но «когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах, и пал Муса пораженным» (Коран, 7:143). Состояние вторых ас-Сулами уподобляет состоянию Мухаммада во время *ми'раджа*, когда тот видел Бога с расстояния «двух луков или ближе» (Коран, 53:9), а после возвращения в этот мир продолжал общаться с людьми так же, как и раньше, несмотря на изменение его внутреннего состояния. Суфии, с точки зрения ас-Сулами, стремятся к проявлению чудес, которыми одарил их Бог, подобно Мусе, которому необходимо было видеть проявление Бога и который затем являл людям дарованные чудеса в соперничестве с колдунами Фир'ауна. Согласно Корану, именно явления этих чудес — явление белой руки «безо всякого» вреда и превращение посоха в змею (Коран, 28:31–32) — служат доказательствами пророческой миссии Мусы. *Маламат*, напротив, стремятся к сокрытию своего истинного состояния и «считают необходимым вежество (*ādāb*), внешнее и внутреннее, во всех [переживаемых] состояниях» (as-Sulamī, 2015, s. 93). Получается, что, согласно «Посланию о *маламат*», и суфии, и «порицающие» являются наследниками пророков (в конкретном случае — наследниками двух разных пророков), но статус *маламат* описывается как более высокий⁶.

Ас-Сулами, очевидно, пытается примирить два движения, с которыми он был связан, — и все прочнее укрепляющийся в регионе суфизм, и местное течение «порицающих» представляются как «наследники пророков», избранные Богом и облагодетельствованные его многочисленными дарами. Разница между ними, по мнению ас-Сулами, состоит вовсе не в конечной цели, а в разных методах ее достижения. Абу Са'д ал-Харгуши, его современник и один из учеников Ибн Нуджайда⁷, в своем «Очищении тайн» также разделяет эти два течения, называя суфизм «путем людей Ирака», а «порицание» — «путем людей Хорасана». В специальной главе «О порицающих, их свойствах, их призывах, о разнице между суфиями и ними в словах, делах и состояниях и о том, что об этом сказано» он описывает представителей *маламатиййа* как людей, которые «не заняты украшением своего внешнего [облика] ради людей, но молят Бога о том, чтобы он украсил их внутреннее [состояние]». Наиболее интересен для нас пассаж, где приведено сравнение двух этих учений: «Разница между суфиями и порицающими в том, что основа для порицающих — знание (*'ilm*), а основа для суфиев — состояние (*hāl*). Порицающие стремятся к приобретению [заработка для пропитания] (*kasb*) и желают этого, а суфии стремятся к отказу от приобретения и живут в мироотречении. Порицающие не приемлют страсти к одеждам и явному [ношению] заплатанных одежд, а суфии желают этого. Порицающие отрицают танец (*raqs*), раде-

6. См. замечание А. Зарринкуба, который считает, что ас-Сулами преувеличивал значение *маламатиййа* (Zarīnkūb, 1387, s. 89).

7. Что также подразумевает связь ал-Харгуши не только с суфизмом, но и с *маламатиййа*.

ние (*ṣamāʿ*), возгласы (*ṣayyāḥ*) и восторг (*tawājud*) от этого, которые исходят от суфиев» (al-Ḥārgūšī, 1999, s. 39).

Приведенные ал-Харгуши контрастные характеристики суфиев и сторонников *маламатии* в целом соответствуют тому, как эти движения изображены ас-Сулами в «Послании о *маламатии*», — «порицающие» отвергают внешние проявления своего духовного состояния и заботятся о заработке для получения пропитания, а суфии, наоборот, настаивают на отказе от заработка и демонстрации своих духовных переживаний. Сам ал-Харгуши, как и ас-Сулами, скорее пытается нивелировать различия между этими двумя движениями, при этом стараясь указать на важность локального хорасанского учения. По всей видимости, в эпоху ас-Сулами и ал-Харгуши *маламатиййа* постепенно уступало пальму первенства в регионе, и оба автора пытались сохранить хотя бы память об этой местной традиции в своих сочинениях. Усиление позиций суфизма очевидно даже в тех главах, которые посвящены «стремлению к приобретению» и радениям — тем вопросам, в которых, согласно приведенному выше отрывку, расходились суфии и «порицающие». В главе «О приобретении и расхождении в этом вопросе между людьми Ирака и Хорасана» приводятся суждения иракцев (но не из Багдада) в поддержку заработка ради пропитания (Melchert, 2010, p. 36), а также хадисы, поддерживающие обе точки зрения. Что касается главы, посвященной радению, то среди поддерживающих эту практику цитируются хорасанцы — например, ал-Хири, указывающий на важность сокрытия своих мистических переживаний, но допускающий возгласы кающегося (*tāʾib*) как сообщение людям о его состоянии (al-Ḥārgūšī, 1999, s. 332). Все это подтверждает тезис о возрастающем присутствии суфизма в Хорасане — и ас-Сулами, и ал-Харгуши пытаются отдать дань уважения местной традиции *маламатиййа*, но делают это уже располагаясь на поле «суфийской науки». Оба они пытаются включить локальное движение в создаваемую в этот период историю суфизма, отчасти представляя ее как один из вариантов «пути к Богу», пусть и более предпочтительный в их глазах. Не случайно ал-Харгуши апеллирует к региональной принадлежности, потому что в идеологическом смысле граница между Хорасаном и Ираком постепенно размывается, и то, что изначально являлось противостоянием между суфизмом и *маламатиййа*, в процессе текстуализации суфийской традиции становится «иракской» и «хорасанской» версиями суфизма.

Можно заподозрить ас-Сулами и ал-Харгуши в некоем подобии регионального патриотизма — оба они были жителями Нишапура и могли руководствоваться «корыстной целью» представить местное мистическое учение в более выгодном свете. Однако вряд ли можно упрекнуть в предвзятости их младшего современника ʿАли ибн ал-Хасана ас-Сирджани (ум. 1077), выходя из провинции Кирман и автора суфийского компендиума «Книга о белом и черном» (*Kitāb al-bayāḍ wa-l-sawād*). Он упоминается в разделе одного из первых суфийских персоязычных суфийских трактатов «Раскрытия сокрытого» (*Kaṣf al-maḥjūb*), посвященном современникам автора, — Худжвири восхваляет его как «путешественника эпохи» (*ṣayyāḥ-i vaqt*) (Huḡwiri, 1393, s. 262). К «Книге о белом и черном» также примыкает «Наставление ученикам», в котором ас-Сирджани описывает идеального подвижника: «Он прилагает все усилия, чтобы скрыть свое состояние от других, и старается не совершать какого-либо обряда поклонения ради того, чтобы его заметили другие, потому что это было бы великим грехом идолопоклонства. Он не верит, что должен жить на милостыню. Если он вынужден просить милостыню из-за собственной нужды или необходимости своих сподвижников, он должен подумать,

следует ли ему прибегать к попрошайничеству, чтобы избежать совершения действий, не допускаемых законом» (Orfali, Saab, 2012, p. 45).

Этот фрагмент из «Наставления» указывает на приверженность ас-Сирджани ряду установок *маламатиййа* — в нем отчетливо прописана необходимость «скрывать свое состояние» и порицается получение милостыни. Оба эти постулата, судя по текстам хорасанских авторов, являются отличительными чертами движения «порицающих». Впрочем, в самом тексте «Книги о белом и черном» мы находим лишь один случай употребления термина «порицание» — так характеризуется «стоянка Адама» (*maqam Adam*): «Адам порицал себя, сказал, мол, “Господь наш! Мы обидели сами себя” [Коран 7:23] и обрел прощение». (Ibid, p. 280). Несмотря на то, что это единственное упоминание основного принципа хорасанского мистического движения во всем трактате, по косвенным признакам мы можем определить, что симпатии ас-Сирджани находятся на стороне хорасанцев, однако влияние иракцев на него гораздо более серьезное. Так, например, в главе «О знании истории наставников» самый пространственный раздел посвящен «наставникам Ирака», при этом ал-Хири выделен среди всех представленных мистиков характеристикой, которой в ряде сочинений наделяют Джунайда, — «он был принят на всех языках» [Ibid, p. 286]. Что касается других представителей *маламатиййа*, то об ал-Кассаре, например, говорится, что он «следовал по пути мужей (*rijjal*)» (Ibid, p. 286), что может свидетельствовать о его приверженности идеалам «порицания»⁸. Можно предположить, что, находясь под сильным влиянием суфизма, ас-Сирджани неохотно использует даже название *маламатиййа* для описания принадлежавших к этому движению мистиков, а вместо этого применяет эвфемизмы вроде «пути мужей». Роль суфизма как мистического движения *rag excellence* видна и в хвалебном по отношению к *маламатиййа* «Наставлении» ас-Сирджани — оно начинается со слов «Знай, мой брат! Тот, кто выбирает эту общину и этот путь...», в которых подразумевается именно суфийская община и суфийский путь. По-видимому, «Книга о белом и черном» является еще одним свидетельством наличия противоречий между суфиями и *маламати*, которые ко времени ее составления скорее представлялись (по крайней мере, в суфийских текстах) как разногласия двух течений в суфизме — иракского и хорасанского.

Такая тенденция отчетливо видна в «Разрядах суфиев» ас-Сулами, куда он включает ряд биографий представителей движения *маламатиййа*. Так, про Хамдуна ал-Кассара говорится, что «благодаря ему распространилось учение порицания» (as-Sulamī, 1424, s. 109). Его ученик Ибн Муназил называется носителем «уникального пути», который он перенял от ал-Кассара (Ibid, s. 277). Другие представители «порицающих» и одни из главных авторитетов «Послания о *маламати*» в «Разрядах» изображаются как проводники суфийских идей. Абу Хафс ал-Хаддад в разделе, посвященном ему, выступает как непререкаемый авторитет в области «молодечества» (*futuwwa*), а также является автором высказывания о правильном поведении (*ādāb*) как об основе суфизма, которому так много внимания уделяется в «Послания о *маламати*» и которое в более поздней суфийской литературе станет отличительной чертой хорасанских наставников (об этом см. ниже): «Все суфийство — это вежество (*ādāb*), вежество в каждый миг, вежество на каждой стоянке (*maqām*). Тот, кто считает необходимым вежество в каждый миг, достигает степени мужей. А кто теряет вежество, тот отдаляется от помыслов о близости и от надежды на принятие [Богом]» (Ibid, s. 106). Что касается ал-Хири, то ас-Сулами сообщает, что он был учеником ал-Хаддада и «распространил путь суфийства в Найсабуре» (Ibid, s. 140).

8. Ср. замечание С. Свири о связи «порицания» и «мужества» в прим. 9.

Представление кодекса чести «молодечества» (ар. *futuwwat*, перс. *javānmardī*), распространенного в Хорасане и ассоциирующегося с поведением «благородных разбойников» (*‘ayyār*) как одной из составляющих суфийской этики, является еще одним свидетельством инкорпорирования локальных течений и их постулатов в суфийское учение в процессе его текстуализации. М. Закери считает, что связь суфизма (так в тексте. — М.А.) и «молодечества» могла быть результатом участия суфиев в джихаде и взаимодействия с воинами (*ḡazī*) (Zakeri 2008), которым В.В. Бартольд дает яркое, но устаревшее определение «сословие борцов за веру» (Бартольд, 1963, с. 273). Возникающие в первые века ислама полувоенные формирования добровольцев, известные под разными названиями (*mujāhidūn*, *murābiṭūn*, *mutaṭawwi‘a*), начинают играть политическую роль и приобретают широкую известность в период дезинтеграции ‘Аббасидского халифата под именем «благородных разбойников» (*‘ayyārān*). Наиболее хорошо описанным примером возвышения их статуса является фигура ‘Амра ибн ал-Лайса (ум. 902), основателя династии Саффаридов. В этой среде происходит взаимодействие и смешение установок суфизма, собственных представлений «борцов за веру» и «молодечества» (Тог, 2016, pp. 231–251).

Первым суфийским автором, посвятившим отдельное сочинение «молодечеству», является ас-Сулами — его «Книга о молодечестве» (*Kitāb al-futuwwa*) представляет это явление, взращенное пророками, как свод правил достойного поведения (*ādāb*), свойственный суфиям и являющийся важной частью суфийской этической системы. Авторитетами в области «молодечества» в сочинении ас-Сулами являются и представители раннемусульманского подвижничества, и иракцы, и хорасанцы, а идеалы его весьма схожи с установками *маламатиййа*, призывающими скрывать свое истинное духовное состояние: «Я слышал, как мой дед (*да смилостивится над ним Бог!*) сказал: “У тебя есть мудрость, когда ты не видишь свою мудрость. Как только ты увидишь свою мудрость, нет у тебя мудрости”» (as-Sulamī, 1422, s. 73).

Связь «молодечества» с движением «порицающих», устанавливаемая ас-Сулами⁹, прослеживается в «Послании о *маламатии*» — в нем, в частности, снова упоминается о том, что установки из этого кодекса чести были свойственны пророкам и первым поколениям благочестивых мусульман (что, опять же, должно подтверждать правомочность этих установок): «Спросили у одного из них: “Кто достоин имени ‘молодечество’?” Ответил: “Тот, в ком есть мольба о прощении Адама, праведность Нуха, вера Ибрахима, правдивость Исма‘ила, искренность Мусы, терпение Аййуба, печаль Давуда, щедрость Мухаммада (*да благословит его Бог и приветствует!*), а также сострадание Абу Бакра, усердие ‘Умара, стыд ‘Усмана и знание ‘Али”» (as-Sulamī, 2015, S. 98)¹⁰. По всей видимости, ас-Сулами действительно стремится установить связь между

9. М. Закери утверждает, что для Сулами «молодечество» и *маламатиййа* являлись полностью аналогичными концептами (Zakeri 2008). С. Свири выделяет 3 принципа, на которых строилась взаимосвязь *маламатии* и носителей «молодечества»: 1) на основании свойственного «молодечеству» альтруистического принципа «предпочтения других себе»; 2) *маламатии* скрывали свою мистическую жизнь под обликом молодечества — на это указывают их прозвища, даваемые по роду их занятий; 3) *маламатии* использовали термин «молодечество» для описания низких стадий в их духовной иерархии, а для более высоких стадий использовался термин «мужество» (*rujūliyya*) (Svirī, 1999, pp. 603–604).

10. Характерно, что в суфийском агиографическом компендиуме Фарида ад-дина ‘Аттара (ум. 1221) «Поминание друзей Божиих» (*Tadhkirat al-awliya*) схожее высказывание приводится как характеристика суфизма, правда уже не анонимно, а из уст Джунайда: «Суфий — тот, чье сердце, подобно сердцу Ибрахима, излечилось от привязанности к этому миру, и он является исполняющим приказ Бога. Покорность его — покорность Исма‘ила, печаль его — печаль Давуда, нищета его — нищета ‘Исы, терпение его — терпение Аййуба, страстность его — страстность Мусы во время тайных молений, а искренность его — искренность Мухаммада (*благословение и мир им!*)» (‘Attar, 2007, s. 365).

хорасанскими традициями *маламатиййа* и «молодечества» и багдадским суфизмом, превращая локальные установки в часть общесуфийского наследия. Как мы видим, ас-Сулами это вполне удалось — в «Послании» его ученика Кушайри «молодечество» представлено как часть суфийского мировоззрения.

Влияние ас-Сулами на сочинение ал-Кушайри отчетливо видно и по «жизнеописательной» части «Послания». Как и в «Разрядах суфиев», два героя этой части называются наставниками *маламатиййа* — ал-Кассар (al-Quṣayrī, 1409, ss. 77–78) и Ибн Муназил (Ibid, s. 107). ал-Хаддад именуется «великим вождем и наставником» и представлен как носитель мудрости о «молодечестве» и правильном поведении (Ibid, s. 73), а ал-Хири называется учеником ал-Хаддада¹¹ и прославляется как великий наставник: «Есть трое в этом мире, которым нет четвертого равного: Абу ‘Усман в Найсабуре, Джунайд в Багдаде и Абу ‘Абдаллах ибн ал-Джалла’ в Шаме» (Ibid, s. 82)¹². Вполне возможно, что это высказывание свидетельствует о дальнейшей интеграции «порицающих» в суфийское наследие — один из его представителей упоминается как величайший наставник эпохи из Хорасана наряду с багдадцем Джунайдом, главным авторитетом для суфиев. В то же самое время в главе об ал-Хири ал-Кушайри приводит истории, скорее указывающие на его приверженность практикам, маркируемым как хорасанские (в частности, касающиеся правильного поведения). В одной из них Хири рассказывает о важности правильного поведения в общении с наставником на примере своих отношений с его учителем ал-Хаддадом — каждый раз, покидая его, ал-Хири не смел поворачиваться к нему спиной и уходил так, чтобы постоянно смотреть на него. Другое высказывание Хири предписывает радость в общении с «братьями» (*ixwān*), что может быть прочитано в рамках принятого среди различных групп, связанных уставами «молодечества», обращения «брат мой» (*axī*), но может и просто указывать на собратьев по мистическому движению. Еще одна история рассказывает, как находящийся у смертного одра ал-Хири его сын разорвал на себе рубаху, на что Абу ‘Усман отреагировал в духе «порицающих»: «Внешнее противоречие обычаю [Мухаммада] является признаком внутреннего лицемерия» (Ibid, s. 82).

Подобные нестыковки в источниках о «порицающих» стали поводом для дискуссии относительно принадлежности того или иного нишапурского подвижника к движению. В целом ряде работ все трое из упоминавшихся мистиков (ал-Кассар, ал-Хаддад и ал-Хири¹³) считаются представителями *маламатиййа* — например, А.Д. Кныш указывает, что именно Хири придал хорасанскому подвижничеству окончательный вид (Кныш 2004, С. 107). Наиболее радикальную позицию занимает Ф. Майер, который, основываясь на изречении Мухаммада ал-Фарра’ (ум. 980–981), о том, что у *маламатиййа* «нет ни записанных знаний, ни составленных книг, но есть у них один наставник, которого зовут Хамдун ал-Кассар» (as-Sulamī, 2015, ss. 126–127), причисляет к «порицающим» только его (Meier, 1999, p. 215). К. Мелчерт предлагает считать ал-Хири переходной фигурой — по его словам, именно ал-Хири произвел синтез доктрин ал-Хаддада и ал-Кассара: первый настаивал на важности аскетической самодисциплины (*mujāḥadāt*), а второй преуменьшал значимость духовных деяний и считал важным указывать на огрехи учеников. Кроме того, К. Мелчерт называет ал-Хири «основателем школы», имея

11. В тексте приводятся имена еще двух его наставников — Шаха ал-Кирмани и Йахйи ибн Му‘аза.

12. Похожее высказывание приводится в «Поминании» и приписывается Джунайду: «Молодечество — в Сирии, красноречие — в Ираке, а искренность — в Хорасане» (‘Aṭṭar, 2007, s. 380–381).

13. Ибн Муназил не всегда упоминается в их числе, несмотря на свидетельства, приводимые в текстах.

в виду его обширную педагогическую деятельность (число его упоминаемых учеников в разы больше, чем у ал-Хаддада и ал-Кассара) и письменную фиксацию его учения (Melchert, 2001, pp. 238–239).

В этой же работе К. Мелчерт отмечает, что слияние учений суфиев и *маламатиййа* в Нишапуре началось с поколения учеников ал-Хири¹⁴ (Ibid, p. 240). Возможно, уже самого ал-Хири можно считать переходной фигурой, потому что он не только сумел объединить направления ал-Хаддада и ал-Кассара, но и активно взаимодействовал с мистиками из Багдада и Хорасана — Абу Бакром ал-Васити, знаменитым проповедником суфизма на востоке мусульманского мира, ат-Тирмизи и его учеником Мухаммадом ибн ал-Фазлом. Также нам известно, что среди учеников Хири были женщины, что не только указывает на его отход от строгого ригоризма ранних *маламати* поколения ал-Кассара, но и может свидетельствовать о проникновении в Нишапур багдадских педагогических практик (известно, что одной из главных претензий к суфиям было присутствие женщин на их проповедях и церемониях (Karamustafa, 2007, p. 23)).

Коммуникация Хири с мистиками из других регионов позволяет нам получить свидетельства критики постулатов *маламатиййа* со стороны его корреспондентов. Основным объектом их критики становится важная составляющая доктрины «порицающих», связанная с повышенным вниманием к «низшей душе» и борьбой с ее порывами и проявлениями. Именно об этом говорит ат-Тирмизи в ответе на одно из писем ал-Хири: «Если ты можешь, брат мой, не занимать себя описанием пороков [низшей души] — а все они суть нечто помимо Бога — то сделай так, ведь у Бога есть рабы, которые знают Его, отрицают все за исключением Его, остерегаются проявлений [низшей] души, но страшатся Его» (at-Tirmidī, 1992, s. 191). На чрезмерную озабоченность ал-Хири и его последователей указывает и Васити, сравнивая их доктрину с дуализмом «магов»: «Когда ал-Васити прибыл в Найсабур, он спросил у учеников Абу ‘Усмана: “Что приказывает вам делать ваш наставник?” Они ответили: “Он приказывает нам обязательно [проявлять] послушание и наблюдать, чтобы в нем не было огрехов”. Ал-Васити ответил: “То, что приказывает вам ваш наставник, — чистейшее [учение] магов (*al-majūsīyūa al-mahda*). Он должен был приказать вам забыть о послушании и наблюдать только Его, ведь Он — источник и действующий»» (al-Quṣayrī, 1409, s. 133).

В этой истории можно усмотреть критику учения *маламатиййа* со стороны ал-Васити, который осуждает излишнюю озабоченность Хири проявлениями «низшей души» при совершении актов богопочитания. Представитель багдадского мистицизма уличает «порицающих» в свойственном зороастрийскому учению дуализму — в понимании ал-Васити «низшая душа» становится чем-то вроде дурного начала миропорядка. Весьма примечательным является комментарий ал-Кушайри, стремящегося сгладить существовавшие противоречия между группами: «Ал-Васити хотел уберечь их от тщеславия, но не повести их путем огрехов или разрешить им нарушение правил вежества». Ас-Сулами был одним из первых конструкторов истории суфийского учения, и такого рода комментарии принадлежат к числу риторических приемов, с помощью которых враждующие стороны представляли в авторской ретроспекции как участники общего дела суфизма.

В «Раскрытии сокрытого» Худжвири заложенная в работах ас-Сулами и особенно ал-Кушайри тенденция продолжается и укореняется — «порицание» входит в число

14. К. Мелчерт справедливо отмечает, что если ас-Сулами, связанный с традицией ал-Хири, считал себя и суфием, и *маламати*, то его ученик ал-Кушайри уже прочно идентифицировал себя с суфизмом.

традиционных суфийских доблестей, и ему посвящается одна из вступительных глав сочинения. Интересной чертой «Раскрытия» становится проявлявшаяся еще в «Послании о *маламатии*» тенденция приписывания идеалов «порицающих» тем, кто не мог иметь отношения к этому движению. Этот ряд начинается с пророка Мухаммада и продолжается третьим «праведным халифом» Усманом, Абу Ханифой, Абу Йазидом ал-Бистами, Хусайном ибн Мансуром ал-Халладжем и т.д. (Hujvīrī, 1393, ss. 86–94). Худжвири к подобной стратегии прибегает по очевидной причине — он, как и ас-Сулами, ставит своей целью показать легитимность практик «порицающих» путем создания для нее исторического фона, начинающегося с пророка и его сподвижников. Разница в том, что ас-Сулами представляет *маламатиййа* как самостоятельное движение, в чем-то даже превосходящее суфийское, а Худжвири использует ту же стратегию для обоснования правомочности «порицания» как одной из суфийских практик.

Худжвири со свойственной ему склонностью к систематизации приводит в главе «О порицании» трехчастную классификацию, в которой выделяет «порицание [идушего] по прямому пути» (*malāmat-i rāst raftan*), «порицание намеревающегося» (*malāmat-i qaṣd kardan*) и «порицание оставляющего» (*malāmat-i tark kardan*) (Ibid, S. 86). Судя по всему, целью многочисленных классификаций Худжвири является не просто широкое представление описываемых им явлений и понятий, но выделение тех их видов, которые в его логике являются недопустимыми или маргинальными для суфийского движения. Так ситуация обстоит с его представлением «порицания». «Порицание [идушего] по прямому пути» и «порицание намеревающегося» представляют собой описание различных воззрений *маламатиййа*: первый тип соответствует подвижникам, которые продолжают вести благочестивый образ жизни, не обращая внимания на мнение людей, а второй — подвижникам, которые, чувствуя чрезвычайное внимание со стороны людей, намеренно совершают общественно порицаемый поступок, чтобы снизить к себе интерес. А вот третий тип свойственен «притязующим», главным объектам критики Худжвири: «Это бывает, когда человек, движимый своим неверием и природным заблуждением, отрекается от Закона и следования ему и говорит: “То, что я делаю — это [путь] порицания”. В этом случае его поведение определяется исключительно им самим» (Ibid, s. 86–87).

«Порицающие» упоминаются в «Раскрытии» еще и как один из 12 современных суфийских толков¹⁵ — им посвящена глава «О кассаритах», название которой отсылает к основателю движения Хамдуну ал-Кассару. Этот раздел является совсем небольшим (Худжвири говорит, что более подробно он рассказал об их взглядах в одной из начальных глав), однако в нем приводится примечательная история, рассказываемая от лица Кассара и демонстрирующая инкорпорирование разных типов хорасанского благочестия и подвижничества в суфийское учение:

«Однажды я шел вдоль ручья Хира в Найсабуре. Был бродячий разбойник (ayyār) по имени Нух, известный [своим] молодечеством (futuwwat), и все бродячие разбойники Найсабура были под его началом, его-то я и встретил по пути.

Я спросил: “Нух, что такое молодечество (javānmardī)?”

Он спросил: “Мое молодечество или твое?”

15. В свете приведенного выше замечания о роли классификаций важно отметить, что два из этих толков называются автором «отрицаемыми» (*mardūd*).

Я ответил: “Расскажи об обоих”.

Он ответил: “Мое молодечество в том, что я снимаю кафтан (*qabā*) и надеваю рубище (*muraqqa'a*), действую подобающе ему, чтобы стать суфием, и из стыда перед людьми, [находясь] в этой одежде, сторонюсь прегрешений. А твое молодечество — когда ты снимаешь рубище, чтобы и ты с людьми, и люди с тобой не вступали в противоречие. Мое молодечество — это сохранение Закона (*ṣarī'at*) внешним проявлением [покорности ему], а твое — сохранение истины (*ḥaqīqat*) в тайнике [сердца]” (*Ibid*, s. 278).

Хамдун ал-Кассар, выступающий в этой истории в роли суфия, представлен авторитетом в области «молодечества», установки которого, судя по описанию, весьма близки установкам *маламатиййа* — «сохранение истины в тайнике [сердца]». Его контрагентом является Нух, глава бродячих разбойников Нишапура, с которыми прочно ассоциировались практики «молодечества». Он признает авторитет суфия ал-Кассара в этих вопросах, попутно утверждая, что суфии, которым он желает подражать, являются хранителями внутренних смыслов, тогда как Нуху и его соратникам доступно лишь внешнее знание.

Эта история наглядно демонстрирует, как в процессе текстуализации суфийского учения в конструируемую в сочинениях X–XIII вв. историю суфизма включались носители локальных мистико-аскетических традиций, а их морально-этические установки инкорпорировались в список традиционных суфийских доблестей, культивируемых в этом движении с самого начала его существования. В персоязычной суфийской литературе эта тенденция отчетливо видна в «Раскрытии сокрытого». 'Аттар, активно использовавший сочинение Худжвири в качестве одного из источников «Поминания друзей Божиих», следует этой тенденции.

К числу особенностей репрезентации *маламатиййа* у Худжвири можно отнести и приписывание идеалов этого движения представителям первых поколений мусульман и ранним адептам аскетико-мистических учений. 'Аттар продолжает расширять круг причастных к практикам «порицающих» — Зу-н-Нун ал-Мисри представлен у него «предводителем людей порицания» в кратком ритмизованном вступительном фрагменте, предваряющим его житие: «Тот предводитель людей порицания, та свеча собрания [Дня] Восстания из мертвых, то доказательство [высоты] сана и отказа [от него], тот султан познания и таухида, тот довод «нищета — моя гордость», полюс эпохи, Зу-н-Нун Мисри (да пребудет с ним милость Божия!) был одним из царей людей *тариката* и путником на дороге несчастья и порицания» ('Aṭṭār, 2007, s. 118).

В этом фрагменте Зу-н-Нун наделяется двойной идентичностью — он называется не только «предводителем людей порицания», но и «царем людей *тариката*». Схожая характеристика приводится и в «Раскрытии сокрытого», однако Худжвири ограничивается только ею, а приводимые им истории никак не развивают эту черту портрета подвижника. 'Аттар в этом плане идет дальше. В «Поминании» характеристика героя в ритмизованном вступлении соответствует основным темам его жития¹⁶ — так происходит и с Зу-н-Нуном, в житии которого тема людского порицания является сквозной. Связь Зу-н-Нуна и идеалов *маламатиййа* прослеживается и на уровне внутритекстуальных отношений в сборнике: в «Поминании Йусуфа ибн ал-Хусайна» подвижник характеризуется как

16. См., например, статью П. Лозенски (Losensky, 2006).

ученик Зу-н-Нуна, «прочно ступивший [на путь] *маламатий*» (Ibid, s. 333). В ходе обучения Йусуф покидает Зу-н-Нуна, и наставник завещает ему наставлять людей и призывать к Господу, даже если вокруг не будет никого. Вернувшись в Рей (Йусуф, как сообщает 'Аттар, был выходцем из знатной еврейской семьи), он начинать исполнять обещание, данное наставнику, и вскоре «люди внешнего» начали испытывать к нему враждебность, «ведь в те времена не было никакого другого знания, кроме знания формы» (Ibid, s. 335). В конце концов в один день на его проповедь никто не пришел, и Йусуф уже захотел уйти, но тут появилась старуха, которая напомнила ему об обещании, данном Зу-н-Нуну.

Эти истории иллюстрируют не только включение установок «порицающих» в число суфийских доблестей и приписывание идеалов *маламатиййа* ранним подвижникам. Они демонстрируют уровень работы 'Аттара с текстом своей «коллективной сунны» — Зу-н-Нун, который называется «наставником порицающим» предстает в таком образе и за пределами своего жития, обращая на «путь порицания» своего ученика Йусуфа ибн ал-Хусайна. Каждый герой «Поминания» наделен определенным набором черт, который можно назвать его агиографическим портретом, и свою роль носителя этого набора доблестей и адепта одной или нескольких практик он исполняет в рамках всего сборника, а не только в рамках своего жития (что, безусловно, является новшеством 'Аттара и очевидным литературным достоинством произведения). Важно отметить еще одно прочтение этих историй: 'Аттар привлекает их как аргументы в более широкой дискуссии о взаимоотношениях людей «внешнего» и «внутреннего» знания, используя такие базовые установки *маламатиййа*, как внимание к чистоте внутреннего состояния и пренебрежение состоянием внешним.

В «Поминания друзей Божиих» включены жития представителей движения *маламатиййа* — ал-Хаддада (№ 38), ал-Кассара (№ 39), ал-Хири (№ 47) и Ибн Муназила (№ 60). Среди них только в ритмизованном вступлении к житию Кассара указывается его приверженность движению — он именуется «мишенью для порицаний» (*nīṣānā-yi malāmat*) и распространителем учения *маламатий* в Нишапуре (тем самым почти дословно повторяется характеристика Кассара из «Разрядов» ас-Сулами). При этом далее 'Аттар приводит информацию об «учении» Кассара, основанную на классификации из «Раскрытия сокрытого»: «Он был усердным [толкователем] (*mujtabid*) и обладателем собственного учения (*maḍhab*) на Пути. В этой общине есть группа, которая следует за ним, — их называют кассариты» (Ibid, s. 351). Остается непонятным, ставит ли 'Аттар, житель Нишапура, знак равенства между кассаритами, включенными в классификации современных суфийских толков Худжвири, и движением *маламатий*? Сам Худжвири, как говорилось выше, делает на этот счет специальное пояснение, указывающее на тождество этих двух общностей. В случае с 'Аттаром ситуация выглядит несколько иначе — видимо, к его времени даже в среде нишапурских суфиев не сохранилось никакой исторической памяти о местном движении «порицающих», которую старательно пытался сохранить ас-Сулами своим «Посланием». Возможно, правда, и другое прочтение этих строк — Кассар в свою эпоху распространял в Нишапуре учение *маламатий*, а нынешних его последователей называют кассаритами. Так или иначе, мы в очередной раз наблюдаем представление «порицания» как некой общесуфийской доблести — это не «путь из путей», как назвал его ас-Сулами, а «учение» внутри суфийского Пути.

'Абдаллах Муназил (именно так он именуется 'Аттаром) также называется «порицающим» — во вступлении он характеризуется как «цель для стрел порицания», ученик ал-

Кассара и «наставник порицающих» (Ibid, s. 472). В его небольшом житии приводится целый ряд его высказываний, отражающих идеалы *маламатиййа*: о важности борьбы с проявлениями «низшей души» и небрежения мнением окружающих, о необходимости наблюдения за собственными пороками и изъянами, об осуждении добровольной нищеты (Ibid, s. 472). При этом единственным названным по имени его собеседником во всем житии является Абу 'Али ас-Сакафи (ум. 940), которого ал-Кушайри называет распространителем суфизма в Нишапуре (al-Qūṣayrī, 1409, s. 108). Существуют сомнения относительно именно такой роли ас-Сакафи (Melchert, 2001, p. 239), но не относительно его принадлежности к суфизму. Поэтому включение 'Аттаром в житие Ибн Муназила диалога с ас-Сакафи стоит рассматривать как указание на сосуществование и активное взаимодействие представителей двух типов благочестия¹⁷.

Абу 'Усман ал-Хири в «Поминании» характеризуется как распространитель суфизма в Хорасане (почти дословное цитирование «Разрядов» ас-Сулами), имевший «духовное общение» с Джунайдом и его учеником Руваймом и разъяснявший с минбара¹⁸ «речи людей суфийства». При этом во вступлении к его житию ему приписывается «традиционное» для хорасанского подвижничества внимание к правильному поведению — Абу 'Усман называется «обретшим вежество у порога служения». Видимо, духовное величие ал-Хири ('Аттар вслед за предшественниками приводит высказывание о нем как об одном из трех главных наставников эпохи) во многом объясняется его умением сочетать разные подходы — неслучайно и Худжвири, и 'Аттар вслед за ним указывают на большое количество его учителей (Йахйа Му'аз ар-Рази, Шах Шуджа ал-Кирмани и ал-Хаддад) и тех, с кем он имел духовное общение. Оба автора также отмечают, что ни один человек не обрел столько пользы от общения с наставниками ('Aṭṭār, 2007, s. 314).

В житии ал-Хаддада, одного из наставников ал-Хири, Абу 'Усман выступает в качестве толкователя высказываний учителя: «Сказал: “Кто отдает и приобретает, тот муж (*mardī-st*). Кто отдает и не приобретает, тот полумуж. Кто не отдает и не приобретает, тот кошка, а не человек, нет в нем добра”. Абу 'Усмана Хири спросили о смысле этого речения, он ответил: “Кто приобретает у Бога (*велик Он и славен!*) и отдает Богу, тот муж, поскольку он не видит себя в этом состоянии. Кто не приобретает и отдает, тот полумуж, ведь что он делает? Он видит свою доблесть в том, что не приобретает. Кто не отдает и не приобретает, тот никто, поскольку в его воображении он является дающим и забирающим, а не Бог”» (Ibid, s. 347). Примечательно, что само по себе высказывание без комментария Хири следует трактовать как описание разных подходов к добыче пропитания и доходной профессии (одному из камней преткновения между *маламатий* и суфиями): человек, зарабатывающий своим трудом и раздающий свой заработок в пользу нуждающихся, является настоящим верующим; не имеющий заработка, но раздающий милостыню менее достоин; не имеющий заработка и не раздающий милостыню (а, видимо, полагающийся на нее) является наименее достойным. В таком виде высказывание ал-Хаддада — это проповедование практики «предпочтения других себе» (*ūār*), а также выражение одного из постулатов «порицающих», критиковавших суфиев за отказ от доходной профессии и упование на Бога в поиске ежедневного пропитания. Комментарий Хири вносит несколько другой оттенок в высказывание,

17. ас-Сакафи также выступает передатчиком одной из историй из жития ал-Хаддада ('Aṭṭār, 2007, s. 346).

18. Интересно, что упоминание минбара идет вразрез с практиками «порицающих», отказывавшихся от произнесения публичных проповедей. Всеобъемлющую характеристику Ибн Муназила, «рыцаря Бога», дает Р. Грамlich (Gramlich, 1996, pp. 169–174).

смягчая критику ал-Хаддадом суфийских постулатов: не раздающий и не получающий плох не потому, что он не делает ни того ни другого, а потому, что деятелем в этом случае он видит себя, а не Бога.

Характеристика верующего как «мужа» в приводимом выше высказывании ал-Хаддада неслучайна, ведь сам подвижник во вступлении к его житию изображается как «предводитель мужей» (*qudva-yi rijjāl*) и уникальный носитель доблестей «рыцарства и молодечества» (*miruwwat va futuwwat*) (Ibid, s. 340). Именно этому посвящена центральная история «Поминания Абу Хафса Хаддада», которая приводится в суфийских биографических работах еще со времен «Разрядов» ас-Сулами и повествует о словесном и чудотворном противостоянии ал-Хаддада и Джунайда:

«Передают, что Абу Хафс собрался в хаджж, а он был простым человеком и не знал арабского (tāzī). Когда он приехал в Багдад, его ученики обсуждали между собой: “Это будет великое бесчестие, если шейху шейхов Хорасана понадобится переводчик, чтобы [люди] поняли его язык”. Джунайд послал своих учеников встретить [Абу Хафса], а шейх знал, чего опасаются его сподвижники. Он тотчас начал говорить по-арабски, да так, что жители Багдада изумились. Вокруг него собралось много знатных людей и его спросили о молодечестве (futuwwat). Он ответил: “[Словесные] выражения — это ваше, а не мое”.

Джунайд сказал: “Для меня молодечество — это не видеть молодечество в себе и в том, что ты сделал. Ты не приписываешь это себе, мол, я это сделал”. Абу Хафс ответил: “Ты хорошо сказал. Но для меня молодечество — это поступать справедливо и не требовать справедливости [в ответ]”. Джунайд сказал: “Так достойно поступать, мои ученики!” Абу Хафс сказал: “Словами этого верно не выразить!” Когда Джунайд услышал это, то сказал: “Поднимитесь, ученики, ведь Абу Хафс превзошел Адама и [все] его потомство в молодечестве” — то есть, если молодечество — это то, что говорит Абу Хафс, то он описал круг вокруг всего потомства Адама.

Абу Хафс требовал от учеников большой степени благоговения и вежества. Ни один из его учеников не осмеливался сидеть рядом с ним и смотреть ему в лицо или садиться без его разрешения. Абу Хафс же сидел, подобно султану. Джунайд сказал: “Абу Хафс обучает послушников обычаям султанов”» (ТА, s. 343–344).

Вероятно, эта история первоначально отражала противоречия, существовавшие между двумя мистическими направлениями — багдадским и хорасанским. Полемика выражается не только в высказывании различных взглядов на правильное поведение, но и реакции героев на высказывания оппонента. С. Свири, рассматривавшая эту историю на основании варианта из «Разрядов» (as-Sulamī, 1424, s. 105), где она завершается восклицанием Джунайда том, что Абу Хафс «превзошел Адама и [все] его потомство в молодечестве», отмечает в этом восклицании тонкую иронию или даже завуалированную критику приверженности ал-Хаддада практике «предпочтения других себе» (*īḡār*) (Sviri, 1999, p. 606). Иронию можно увидеть и в высказывании Джунайда об «обычаях султанов»¹⁹, которым обучает ал-Хаддад своих послушников, и в ответе ал-

19. Джунайд указывает на хорасанское происхождение титула правителя, который впервые появляется в титулатуре Газневидов, а затем закрепляется за монархами из династии Сельджуков.

Хаддада, прославляющего багдадское красноречие и при этом замечаящего, что «словами этого верно не выразить».

‘Аттар несколько меняет первоначальный смысл истории, толкуя иронию Джунайда как признание превосходства Абу Хафса в «молодечестве» над всеми людьми. ал-Хаддад выступает в своем житии как главный авторитет в этой области — он обучает этой доблести Шибли (Ibid, ss. 345–346), а в другой истории Джунайда очевидно восхищается вежеством ученика Абу Хафса (Ibid, s. 344). Еще одно сообщение о встрече Джунайда и Абу Хафса вновь заканчивается удивлением Джунайда: Хаддад рассказывает о важности контроля над порывами собственной «низшей души» в тех случаях, когда ученик видит «оставление вежества одним из братьев»²⁰. Абу Хафс считает, что в таком случае человек должен несколько раз просить прощения у себя, но не тревожить других, а если даже после этого «туман не рассеется», то нужно восславить свою «низшую душу», которая настолько сильна, что ей недостаточно многочисленных извинений. История заканчивается ремаркой ‘Аттара: «Когда Джунайда услышал это, он очень удивился — то есть, мол, как ты можешь обладать такой силой?» (Ibid, s. 345). Это замечание опять же немного меняет фокус повествования — в понимании ‘Аттара Джунайда удивляется потому, что видит колоссальную духовную силу Хаддада.

‘Аттар, как мы видим, старается «сладить углы» и представить в несколько ином свете истории, в которых отражены разногласия между представителями *маламатиййа* и суфизма. В его изложении эти истории демонстрируют не более чем расхождения между суфийскими наставниками в методах приобретения и выражения мистического опыта — разнятся средства достижения Бога, но не цель. В «Поминании» мы видим продолжение и расширение заложенной в сочинениях ас-Сулами, ал-Кушайри и Худжвири тенденции по инкорпорированию представителей «порицающих» в суфийское учение и включению постулатов этого движения в арсенал «суфийской науки». В понимании ‘Аттара, «порицание» является достоянием всей суфийской традиции и может быть присуще совершенно разным его представителям вне зависимости от эпохи или места проживания. «Порицание» является методом правильного поведения, отношений с собственным «я» или с собратьями по мистическому учению, но только в рамках суфийского Пути.

В процессе текстуализации суфийских практик и с целью создания внутренней последовательной традиции суфийские авторы применяют несколько стратегий обращения с локальными мистико-аскетическими учениями. На примере движения *маламатиййа*, чьи представители, установки и практики в сочинениях X–XIII вв. становятся частью суфийского наследия, мы видим вполне успешное инкорпорирование регионального движения. Более того, идеалы «порицающих» распространяются на все суфийское движение и теряют свою эксклюзивность. Встраивание *маламатиййа* в суфийскую историю, начавшееся еще в работах ас-Сулами, возможно, было успешным именно потому, что альянс багдадского и нишапурского мистицизма был мирным и состоялся ради борьбы с общим врагом — каррами (Chabbi, 1977, p. 66). Альянс суфиев и «порицающих» получает пространное описание в суфийской литературе — ради укрепления этого союза авторы даже «сглаживают углы» и своими комментариями пытаются смягчить существовавшие между представителями двух школ противоречия, либо вовсе не замечая их, либо представляя как внутрисуфийскую полемику.

20. «Брат» — *barādar*, также может быть указанием на приверженность Абу Хафса идеалам «молодечества» (см. выше идентичный пример в высказывании ал-Хири).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Arberry, A.J. (1938). *Khargūshī's Manual of ṣūfism. Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, vol. 9, no. 2.* Cambridge University Press. Pp. 345–349. URL: www.jstor.org/stable/608342
- Chabbi, J. (1977). Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle — IVe/Xe siècle. *Studia Islamica, No. 46* (1977). Leiden: Brill.
- Honerkamp, K. (2006). A Sufi Itinerary of Tenth Century Nishapur Based on a Treatise by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulamī. *Journal of Islamic Studies. 17* (1). Oxford: Oxford University Press. Pp. 43–67. DOI: 10.1093/jis/eti176
- Hujvirī, 'Alī ibn 'Uṭman (1393). *Kaṣf al-mahjūb. Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'liqāt-i 'Ābidī*, M. Tihrān: Surūsh.
- Karamustafa, A.T. (2007). *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Losensky, P. (2006). Words and Deeds: Message and Structure in 'Aṭṭār's *Tadhkirat al-awliyā'*. In L. Lewisohn & C. Schakle (Eds.), *'Aṭṭār and the Persian Sufi Tradition: the art of spiritual flight*. London: I.B. Tauris. Pp. 75–92.
- Meier, F. (1999). Khurasan and the End of Classical Sufism. In *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. J. O'Kane trans. Leiden: Brill. Pp. 189–219.
- Melchert, C. (2001). Sufis and Competing Movements in Nishapur. *Iran, Vol. 39*. London: Taylor&Francis. Pp. 237–247. DOI: 10.1080/05786967.2001.11834392
- Melchert, C. (2010). Khargūshī, Tahdhīb Al-Asrār. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol. 73, no. 1*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 29–44. DOI: 10.1017/S0041977X09990334
- Orfali, B., Saab, N. (2012). *Sufism, Black and White. A Critical Edition of Kitāb al-Bayāḍ wa-l-Sawād by Abū l-Ḥasan al-Sirjānī (d. ca.470/1077)*. Leiden: Brill.
- Pūrjavādī, N. (1377). Mabna'-yi kuhan dar bāb-i malāmatīyān-i Nīšābūr. *Ma'ārif* № 43–44. Tihrān: Markaz-i Našr-i Dānišgāhī
- al-Quṣayrī, 'Abd al-Karīm (1409). *Ar-Risāla al-qushayriyya fī 'ilm al-tasawwuf*. Taḥqīq Maḥmūd Šarīf, 'Abdallāh Maḥmūd. Qāhira: Dār aš-Ša'b.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (1422). *Kitāb al-futuwwa*. Taḥqīq Sāmārī, I., Qadaḥāt, M. 'Ammān: Dār ar-Rāzī.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (2015). *Risāla al-malāmatīyya*. In 'Afīfī, A. *Al-malāmatīyya wa aš-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa*. Bayrūt-Bağdād: Manšūrāt al-Jamal.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (1424). *Ṭabaqāt aš-ṣūfiyya wa ḍikr an-niswat al-muta'biddāt aš-ṣūfiyyāt*. Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Bayrūt: Dār al-kutūb al-'ilmiyya.
- Sviri, S. (1999). Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism. In L. Lewisohn. (Ed.) *The Heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmi*. Oxford: Oneworld.
- at-Tirmidī, Muḥammad (1992). *Talaṭat muṣannafāt li-l-ḥakīm Tirmidī*. Bi-Ihtimām-i B. Radtke. Bayrūt.
- Tor, D.G. (2016). *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Würzburg.

al-Xargūšī, Abū Sa'd (1999). *Tahdīb al-Asrār*. Taḥqīq Bassām Muḥammad Bārūd. Abū Zabi: Al-Majma' at-ṭaqāfi.

Zakeri, M. (2008). *Javānmardi*. Encyclopaedia Iranica. Originally Published: December 15, 2008. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/javanmardi>

Zarrīnkūb A. (1387). *Arziš-i mīrāt-i šūfiyya*. Tihrān: Amīr Kabīr.

Бартольд, В.В. (1963). *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*. Собрание сочинений в IX т. Т.1. М.: Издательство восточной литературы.

Кныш, А.Д. (2004). *Мусульманский мистицизм*. М.-СПб. Диля.

REFERENCES

- Arberry, A.J. (1938). *Khargūshī's Manual of sūfism. Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, vol. 9, no. 2.* Cambridge University Press. Pp. 345–349. URL: www.jstor.org/stable/608342
- Bartol'd, V.V. (1963). *Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestviia* [Turkestan down to the Mongol invasion]. *Sobranie sochinenii v IX t. T.1.* M.: Izdatel'stvo vostochnoi literatury.
- Chabbi, J. (1977). *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle – IVe/Xe siècle.* *Studia Islamica, No. 46* (1977). Leiden: Brill.
- Honerkamp, K. (2006). A Sufi Itinerary of Tenth Century Nishapur Based on a Treatise by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulamī. *Journal of Islamic Studies. 17* (1). Oxford: Oxford University Press. Pp. 43–67. DOI: 10.1093/jis/eti176
- Hujvirī, 'Alī ibn 'Uṭman (1393). *Kaṣf al-mahjūb. Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'liqāt-i 'Ābidī*, M. Tih-rān: Surūš.
- Karamustafa, A.T. (2007). *Sufism: The Formative Period.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Knysh, A.D. (2004). *Musul'manskii mistitsizm* [Islamic Mysticism]. M.-SPb. Dilia.
- Losensky, P. (2006). Words and Deeds: Message and Structure in 'Aṭṭār's *Tadhkirat al-awliyā* '. In L. Lewisohn & C. Schakle (Eds.), *'Aṭṭār and the Persian Sufi Tradition: the art of spiritual flight.* London: I.B. Tauris. Pp. 75–92.
- Meier, F. (1999). Khurasan and the End of Classical Sufism. In *Essays on Islamic Piety and Mysticism.* J. O'Kane trans. Leiden: Brill. Pp. 189–219.
- Melchert, C. (2001). Sufis and Competing Movements in Nishapur. *Iran, Vol. 39.* London: Taylor&Francis. Pp. 237–247. DOI: 10.1080/05786967.2001.11834392
- Melchert, C. (2010). Khargūshī, Tahdhīb Al-Asrār. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol. 73, no. 1.* Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 29–44. DOI: 10.1017/S0041977X09990334
- Orfali, B., Saab, N. (2012). *Sufism, Black and White. A Critical Edition of Kitāb al-Bayāḍ wa-l-Sawād by Abū l-Ḥasan al-Ṣirjānī (d. ca.470/1077).* Leiden: Brill.
- Pūrvajādi, N. (1377). Mabna'-yi kuhan dar bāb-i malāmatīyān-i Nīšābūr. *Ma'ārif* № 43–44. Tih-rān: Markaz-i Našr-i Dānišgāhi
- al-Quṣayrī, 'Abd al-Karīm (1409). *Ar-Risāla al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf.* Taḥqīq Maḥmūd Šarīf, 'Abdallāh Maḥmūd. Qāhira: Dār aš-Ša'b.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (1422). *Kitāb al-futuwwa.* Taḥqīq Sāmārī, I., Qadaḥāt, M. 'Ammān: Dār ar-Rāzī.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (2015). *Risāla al-malāmatiyya.* In 'Afīfī, A. *Al-malāmatiyya wa aš-šūfiyya wa ahl al-futuwwa.* Bayrūt-Bağdād: Manšūrāt al-Jamal.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (1424). *Ṭabaqāt aš-šūfiyya wa ḍikr an-niswat al-muta'biddāt aš-šūfiyyāt.* Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Bayrūt: Dār al-kutūb al-'ilmiyya.
- Sviri, S. (1999). Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism. In L. Lewisohn. (Ed.) *The Heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmi.* Oxford: Oneworld.
- at-Tirmidī, Muḥammad (1992). *Talaṭat muṣannafāt li-l-ḥakīm Tirmidī.* Bi-Ihtimām-i B. Radtke. Bayrūt.

Tor, D.G. (2016). *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Würzburg.

al-Xargūšī, Abū Sa'd (1999). *Tabḍīb al-Asrār*. Taḥqīq Bassām Muḥammad Bārūd. Abū Ḍabī: Al-Majma' at-ṭaqāfi.

Zakeri, M. (2008). *Javānmardi*. Encyclopaedia Iranica. Originally Published: December 15, 2008. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/javanmardi>

Zarrīnkūb A. (1387). *Arziš-i mīrāt-i šūfiyya*. Tihrān: Amīr Kabīr.

Bartold, V. (1963). *Turkestan in the period of Mongol invasion. Collected works in the IX volumes*. V.1. Moscow: Eastern Literature Publishing House. (in Russian)

Knysh A. (2004). *Muslim mysticism*. M.-SPb. Dilya. (in Russian)

THE HISTORICAL MEMORY OF BULGAR AND TRANSFORMATION OF “BULGAR” IDENTITY IN THE VAISOVITES’ IDEOLOGY AND PRACTICES (SECOND HALF OF THE 19th — FIRST QUARTER OF THE 20th CENTURIES)

Diliara Usmanova
dusmanova2006@mail.ru

The article is devoted to the analysis of such a phenomenon as the emergence, development, and transformation of the «Bulgar idea» among the Vaisovites along with the inception and evolution of the teachings and practical movement of the Vaisovites in the early 1870s — early 1920s. The choice of this a half-century chronological segment is conditioned, on the one hand, by specific historiographic gaps; on the other, by the presence of autochthonous and relevant written evidence, speaking in the voice of the «Vaisovites» themselves. The article also indirectly touches upon examples of the various manifestations of «Bulgarism» in the Tatar intellectual environment and the historiographic field of the 19th century (covered in the works of M.A. Usmanov, A. Frank, M. Kemper, etc.).

Keywords: *Bahautdin Vaisov, Gaynan Vaisov, Gazizyan Vaisov, “God’s regiment of Muslim Old Believers”, Bolgar, “Bulgarian idea”, takhallus “al-Bulgari”, Volga-Kama Bulgars, “neo-Bulgarism”.*

Ph.D., Professor of the Department of
Russian History, Institute of International
Relations, Kazan Federal University
Diliara Usmanova

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ О БУЛГАРЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ «БУЛГАРСКОЙ» ИДЕНТИЧНОСТИ В ИДЕОЛОГИИ И ПРАКТИКЕ ВАЙСОВЦЕВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XX СТОЛЕТИЙ)

Диляра Усманова

dusmanova2006@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.1.02>

Данная статья посвящена анализу процесса зарождения, развития и трансформации «булгарской идеи» у вайсовцев вместе с зарождением и эволюцией учения и практического движения вайсовцев на протяжении начала 1870-х — начала 1920-х гг. Выбор этого хронологического отрезка

**Диляра
Усманова**

*д.и.н., профессор
кафедры отечественной
истории Института
международных отно-
шений, Казанский феде-
ральный университет*

в полстолетия обусловлен, с одной стороны, определенными историографическими лакунами и, во-вторых, наличием автохтонных и релевантных письменных свидетельств, говорящих голосом самих «вайсовцев». За пределами данной статьи сознательно оставлены события, связанные с т.н. «необулгаристами» конца XX — начала XXI вв., довольно хорошо освещенные в работах В. Шнирельмана, Т. Уямы и С. Цвиклински. Также в статье лишь косвенно затрагиваются примеры разнообразного проявления «булгаризма» в татарской интеллектуальной среде и историографическом поле XIX столетия (освещенная в работах М.А. Усманова, А. Франка, М. Кемпера и др.).

Ключевые слова: Багаутдин Ваисов, Гайнан Ваисов, Газизян Ваисов, «Божий полк староверов-мусульман», Болгар, «булгарская идея», тахаллус «аль-Булгари», камско-волжские булгары, «необулгаризм».

«ВАЙСОВСКИЙ БОЖИЙ ПОЛК СТАРОВЕРОВ-МУСУЛЬМАН»: СТАНОВЛЕНИЕ ОБЩИНЫ И ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕОЛОГИИ ВАЙСОВЦЕВ В ИМПЕРСКИЙ ПЕРИОД

Сообщество, известное как «Вайсовский Божий полк староверов-мусульман», зародилось и в целом сформировалось в 1860–1880-х гг. В это время происходит становление религиозной общины в Казани под руководством члена суфийского братства Накшбандия Багаутдина Ваисова (1810/1818–1893)¹. Руководитель общины не только выступал бесспорным нравственным авторитетом для своих детей, учеников

1. Подробнее о становлении и развитии вайсовского движения см. (Усманова, 2006а, с. 255–319; Усманова, 2009, 568 с.).

и последователей. Он являлся автором и вдохновителем большинства текстов и проповедей, выходявших из-под его пера или просто подписанных его именем. В этих сочинениях эсхатологические воззрения занимали центральное место и именно на них строились все иные идеологические конструкции и представления. В ряде сочинений Б. Ваисов именовал себя предвестником конца света, а своих последователей называл членами т.н. «спасающейся группы» (фирка-и наджийа). Залогом спасения общины являлось возвращение к истинному исламу под руководством дервиша, который именовал себя «полководцем» (сардаром) этого «Божьего полка». При некотором своеобразии концепции конца мира, сформулированной Б. Ваисовым (прежде всего в плане датировки), религиозное мышление основателя общины следует рассматривать в контексте других эсхатологических движений (типа *махдизма*), которые получили распространение в разных мусульманских странах при наступлении четырнадцатого столетия по хиджре (Кемпер, 1998; Кемпер, 2008, с. 572). В облике лидера общины мы видим типичного человека XIX столетия, образ мысли и действия которого не выходят за рамки исламской религиозной традиции. Эсхатологическая составляющая религиозной доктрины ваисовцев оставалась основным языком описания социальной и политической реальности в 1870–1890-х годах.

В последующее двадцатилетие (середина 1880–1905 гг.) община переживает сложное время угрозы распада и стремления сохранить преемственность традиций. Одним из важнейших событий этого этапа стало противостояние членов общины возможной христианизации мусульман, которую они усматривали в мероприятиях Переписи населения 1897 года. В антиправительственной пропаганде периода первой Всеобщей переписи отчетливо наблюдается сочетание социального протеста с религиозными страхами. Однако пустующее место харизматичного лидера (изолированного в первой половине 1880-х гг. в Казанской психиатрической клинике и умершего там же в 1893 г.) в этот период остается вакантным.

Третий этап развития движения хронологически охватывает последнее предреволюционное десятилетие (1905–1916 гг.). В начале XX столетия, в условиях активной модернизации российского общества, происходит стремительный процесс секуляризации мусульманской уммы (особенно в среде мусульман тюрко-татар Волго-Уральского региона), в ходе которого исламский дискурс постепенно трансформировался и вытеснялся европейским, а религиозно-культурная и локальная идентичность заменялись новой национальной идентичностью, не всегда строго привязанной к конкретной территории. Хотя главными историческими и культурно-национальными центрами татар признавались Казань и Булгары, все большая мобильность татарского населения на рубеже XIX–XX столетий приводила к образованию диаспоральных групп и новых национально-культурных центров за пределами «исторической родины».

Под руководством Гайнана Багаутдиновича Ваисова (1878–1918) движение трансформировалось от религиозной общины с ярко выраженной религиозной-эсхатологической и социальной доктриной в некое подобие политического сообщества, в котором религиозная составляющая уже перестала быть доминантой. Эсхатологический язык отходит на задний план, и восприятие политической ситуации рационализируется. «Спасающаяся группа», говорящая о спасении и Судном дне, постепенно оформляется в «секту», осознающую свое особое социальное положение, отдельность внутри мусульманского сообщества и наличие политических предпочтений. С этими идеями ваисов-

цы обращаются к различным представителям имперских властей, а также к мусульманским политическим деятелям, включая и думских представителей.

Условно четвертый этап был детерминирован двумя революциями 1917 г., которые кардинально изменили политическую и социальную действительность в стране. В конечном счете революционные потрясения привели к гибели Российской империи, а также внесли существенные перемены и в бытование анализируемой секты. Отказавшись от верноподданной привязанности к Верховной власти и присоединившись к стану революционеров-социалистов, спикеры начинают активно осваивать новый социальный язык и терминологию. В 1917–1919 гг. политическая и социальная составляющая стали доминантой в доктрине ваисовцев, тогда как религиозность проявлялась почти исключительно лишь в присутствии слов «мусульмане» и «ислам» в названии организации. Также в название организации включается словосочетание «волжские болгары», а вместо «божьих воинов» появляются «зеленоармейцы» (Усманова, 2011, с. 181–197).

В целом, доктрина ваисовцев родилась из сложного комплекса различных настроений и идей, бытовавших в мусульманской среде Волго-Уральского региона в позднеимперский период. Среди них важное место занимали протестные настроения, вызванные дальнейшим усилением социальной напряженности, сопровождавшей процесс модернизации, религиозной политикой христианского государства в отношении иноверцев, углубляющимся процессом бюрократизации официальных исламских структур и их отчуждением от рядовых верующих. Свою роль сыграли традиционные для религиозного сознания страхи и фобии, обусловившие боязнь реалий современной жизни и отказ от достижений современной цивилизации. К числу подобных фобий можно отнести идею о конце света, столь характерную практически для любого религиозного мировоззрения. Не стоит сбрасывать со счетов и персональные заблуждения и амбиции отдельных харизматичных личностей. Например, можно упомянуть персональный и очень глубокий конфликт Б. Ваисова с Ш. Марджани, а также с большинством указных имамов как официальными руководителями мусульманских приходов г. Казани. Однако конфликты, порождаемые неуживчивым и даже склочным характером Багаутдина Ваисова, а зачастую провоцируемые властями и единоверцами, вероятно, остались бы личным делом одного из многих ушедших в небытие исторических персонажей, если бы его проповеди и идеи не попадали на благоприятную почву социальной, национальной, религиозной напряженности и недовольства, столь очевидных в Российской империи накануне ее падения. В конечном счете, движение приняло такие формы, что можно говорить о своеобразном культурно-религиозном и политическом феномене в татарской истории.

Лидеры движения признавали над собой (помимо абсолютного подчинения воле Аллаха) лишь власть верховного правителя (императора). Одновременно они находились в резком антагонизме с гражданскими властями и официальным мусульманским духовенством. Российские власти, впрочем, отвечали на эти протестные настроения преимущественно репрессиями и преследованиями. Сменившие самодержавие большевики также отнеслись отрицательно к ваисовской идеологии, хотя на первых порах использовали руководителей движения в своих целях (в частности, стремясь расколоть татарское национальное движение в Волго-Уральском регионе, в борьбе с басмачеством в Средней Азии). Но уже с середины 1920-х гг. новые власти стали применять по отношению к видным представителям ваисовского движения репрессии, взяв курс на искоренение этого явления, чуждого большевизму. На рубеже 20–30-х годов XX века движение прак-

тически сошло с политической арены, сохранившись лишь в памяти немногочисленных потомков, а в конце XX столетия — их приверженцев «необулгаристов».

Таким образом, идеология и практическая деятельность «ваисовцев», проживавших в Поволжье во второй половине XIX — первой трети XX века, имели несколько взаимосвязанных, но в то же время относительно самостоятельных аспектов: религиозно-эсхатологический и суфийский, болгаро-этнической, социальный и политический. На разных этапах развития движения доминировал тот или иной из упомянутых аспектов, но все они были взаимосвязаны и подпитывали друг друга, в то же время подвергаясь неизбежной трансформации на протяжении описываемых десятилетий.

Ряд идей ваисовцев уходит своими корнями в причудливую историческую память народа. К их числу относится «болгарская» составляющая религиозной и этнической доктрины ваисовцев. В центре внимания данной статьи находится именно «болгарский» компонент, который в большей степени, нежели иные из перечисленных аспектов, связан с исторической памятью татарского народа (при одновременном отрицании данного наименования) и привязан к конкретной территории и конкретным историческим событиям. В центре данной статьи находится болгарский элемент в представлениях и практической деятельности ваисовцев в последней трети XIX — первой четверти XX вв., трансформация дискурса «булгаризма» на протяжении столетия под влиянием внешних и внутренних факторов, а также язык и способы описания этой «болгарской идентичности» представителями разных поколений анализируемого сообщества.

СОСТОЯНИЕ И ХАРАКТЕР ИСТОРИОГРАФИИ ВОПРОСА

История становления ваисовской общины и эволюция движения, возникшего на основе этой общины, имеет довольно обширную историографию. В числе наиболее активных авторов можно назвать Н.Ф. Катанова, М. Сагидуллина, Е. Молоствову, Л. Климовича, Р.К. Валеева, М. Кемпера, К. Шакурова и др., включая и автора этих строк².

В контексте данной статьи из большого пласта историографии XX столетия ваисовского движения следует выделить только те работы, которые акцентировали свое внимание именно на «болгарском» компоненте. Это, прежде всего, работы М. Кемпера, А. Франка, В.А. Шнирельмана, Ю. Шамилоглу, Т. Уямы, С. Цвиклински, И. Измайлова и др. В монографии американского исследователя Аллена Франка (Frank, 1998; Франк, 2008) краткая история ваисовского движения и их идеология вписаны в контекст эволюции болгарской традиции национальной историографии волго-уральских мусульман на протяжении XIX — начала XX вв. Центральным сюжетом в работе А. Франка — сочинение Хисамутдина бин Шарафутдина аль-Булгари Муслими «Таварих-и Булгария» и та полемика, которая развернулась вокруг этого произведения в татаро-исламской интеллектуальной среде, а также дальнейшая эволюция болгарской традиции национальной историографии в начале XX столетия. Автор останавливается на характеристике ваисовского движения, но полагает (ссылаясь, в свою очередь, на наблюдения М. Кемпера), что при жизни Б. Ваисова болгарская идентичность не была главным фактором в идеологии и практике этого движения, а в более яркой форме проявилась уже в начале XX в. при Гайнани. Монография М. Кемпера представляет читателям необычайно широкую и од-

2. Подробный обзор историографии вопроса по состоянию на конец 2000-х гг. см. в монографии (Усманова, 2009, с. 9–23). Можно сказать, что в 2010-х гг. принципиально новых работ, существенно меняющих наше представление, имеющих концептуально новое составляющее или вводящих новый пласт источников, не появилось.

новременно тщательно описанную и детализированную картину интеллектуальной жизни среди мусульман Волго-Уральского региона в течение столетия (1789–1889 гг.). Применительно к ваисовскому движению автор анализирует преимущественно эсхатологические представления лидера секты (Kemper, 1998; Кемпер, 2008, с. 527–572). Тем не менее, в обеих работах представлена широкая картина «булгарской традиции» историографии и «булгарского дискурса» в Поволжье во второй половине XIX в., что позволяет понять исторический контекст и интеллектуальную среду анализируемого явления. Все остальные упомянутые авторы обращаются к истории ваисовского движения преимущественно как к предтече тех историографических споров и публичных дебатов, которые разгорелись в Татарстане с конца 1980-х гг.

В частности, сравнение «булгарской» составляющей этногенеза татар и концепции ваисовцев нашло место и в статье профессора университета Хоккайдо (Япония) Томохико Уямы (Уяма, 2002, pp. 163–190), который опирается на свидетельства Е. Молоствовой и выводы монографии Аллена Франка. Большинство упомянутых исследователей (Т. Уяма, В. Шнирельман, Ю. Шаamilоглу, С. Цвиклински, И. Измаилов) в основном обращают внимание не столько на идеологию ваисовского движения конца XIX — начала XX столетия, сколько на дискуссии о «булгарском» компоненте в татарской историографии XX столетия, на анализ воззрений и высказываний «необулгаристов» рубежа 1980–1990-х гг., инициировавших дебаты о смене этнонима, на попытках сформировать новую версию ранней национальной истории посредством создания ряда исторических подделок в виде сочинения «Джагфар тарихы» и пр. (В.А. Шнирельман, Ю. Шаamilоглу, И. Измаилов). В частности, в работе московского исследователя В.А. Шнирельмана дан интересный разбор концептуальных основ представлений «необулгаристов» о прошлом татарского народа. Автор рассмотрел булгарскую версию национальной истории, которая разрабатывалась, модифицировалась и преподносилась лидерами ваисовского движения с тем, чтобы продемонстрировать, как «национальные лидеры пытаются активно формировать определенное самосознание у своих последователей путем конструирования тех или иных исторических версий и манипуляций с ними» (Шнирельман, 1998, с. 133). Помимо этого, в ряде других статей В.А. Шнирельман дает обзор известных исторических подделок (к числу которых отнесена и «Джагфар тарихы»), отражающих определенные общественные настроения (Шнирельман, 2007, с. 35–39). Он смотрит на исторические сочинения глазами культурных антропологов и помещает кейс «необулгаристов» в общий дискурс постсоветского нациестроительства. Ю. Шаamilоглу останавливается на текстуальной характеристике «Джагфар тарихы», помещая этот текст в более широкий контекст становления и развития национального самосознания казанских татар (Шаamilоглу, 2006, с. 360–379). Статья С. Цвиклински в основном сосредоточена на анализе двух течений — «булгаристов» и «татаристов» — в академическом и околонучном пространстве Татарстана преимущественно в 1990-х гг. (Цвиклински, 2003, с. 361–392; Cwiklinski, 2005, s. 167–202). Помимо этого, дискуссии между «булгаристами» и «татаристами» так или иначе затрагиваются в большом количестве работ, посвященных этнополитической истории Татарстана постсоветского периода, и использовании исторического контекста для национальной мобилизации (Измаилов, 2002).

Особняком стоят труды самих «необулгаристов» рубежа XX–XXI столетий, которые представляли т.н. «булгарское национальное движение». Речь идет об идеологах «необулгаризма», основавших «Булгар аль-Джадид» и Булгарский национальный конгресс (БНК), приложивших руку к созданию «Джагфар тарихы» и инициировавших в конце

1980-х — начале 1990-х годов неудачный процесс смены этнонима «*татары*» на «*булгары*». Наиболее активные авторы из числа «необулгаристов» (в их числе следует упомянуть Ф. Нурутдинова и Р. Кадырова³, а также Мидхата Ваисова) трактовали Г. Ваисова и возглавляемое им движение начала XX столетия как свою собственную предтечу, делая основной акцент на этнической составляющей описываемого движения. Интересно, что, будучи совершенно «советским продуктом», идеологи «необулгаризма» практически игнорировали воззрения Б. Ваисова и религиозный элемент в болгарской идее, оставаясь исключительно в «этническом» (или национальном) дискурсе, уделяя основное внимание вопросам этногенеза, а также интересуясь наиболее ранним этапом национальной истории, конструируя собственную версию этой ранней истории через создание исторических подделок в виде «Джагфар тарихы» и пр. (Бахши Иман, 1993–1997; Нурутдинов, 1993). Интересно, что во всех работах упомянутых авторов практически нет обращения к наиболее раннему этапу зарождения «ваисизма» (период раннего Багаутдина Ваисова) или же к раннесоветскому периоду развития и распространения болгарской идеи среди ваисовцев в 1917–1920 гг. Именно к этой историографической лакуне обращена данная статья.

Сочинение Хисамутдина бин Шарафутдина Булгари-Муслими «Таварих-и Булгария» и «булгарские корни» рода Ваисовых

Идея болгарского наследия была центральной в исторической генеалогии и религиозном учении ваисовцев. Ваисовцы полагали, что в качестве потомков болгар они являются более древними мусульманами, нежели татары, поскольку их вера восходит к временам завета, заключенного ветхозаветным Авраамом и самим Богом. Это проявлялось и в том, что ваисовцы неизменно называли себя булгарами (*аль-Булгари*) и мусульманами-староверами. Термин «старовер» использовался ваисовцами для самопрезентации преимущественно в русскоязычных документах, где этот термин отсылал к хорошо известному не-мусульманам феномену в православии. При этом ваисовцы уточняли, что они — староверы-мусульмане, и осознавали свое отличие от русских староверов. Одновременно ваисовцы отказывались признавать такие традиционные сословные и этнические наименования, как «крестьянин», «потомственный почетный гражданин», а также «татарин», полагая их врагами «истинных мусульман», т.е. болгар. Идея болгарского наследия была более-менее логично вплетена и в социальную доктрину ваисовцев. Как «истинные потомки болгар» ваисовцы соглашались платить лишь земельный налог в 8 копеек с десятины, как введенный еще в период Ивана Грозного, но отказываясь от иных многочисленных налогов и податей, душивших рядовых крестьян. Почти для всех грамотных ваисовцев было характерным неизменное прибавление к своему имени тахаллуса (нисбы) аль-Булгари. Многие протоколы и иные документы были подписаны фамилиями с прибавлением *тахаллуса* аль-Булгари, *трансформировавшегося в русскоязычных документах в Эль-Булгари-оглы*⁴.

Поскольку среди рядовых членов общины преобладали малограмотные люди, основным рупором общины выступали его лидеры (прежде всего, Багаутдин и Гайнан Ваисовы), а также некоторые наиболее активные члены общины (Шигабутдин Сайфутдинов). «Голос» рядовых членов общины мы можем услышать преимущественно в виде прото-

3. См., например, очень показательное интервью Р. Кадырова. <https://www.business-gazeta.ru/article/427449> (дата обращения: 10.10.2020)

4. *Тахаллус* = псевдоним или добавочное имя в арабской традиции. В его основе лежит т.н. *нисба* — часть арабо-мусульманского имени, обозначающая генеалогическую, этническую, религиозную, политическую, социальную принадлежность человека, место его рождения или проживания.

колов допросов обвиняемых, составленных во время судебных преследований 1890-х и процесса 1909–1910 гг. Очевидно, что такого рода документы, составленные чиновниками на русском языке, условно-репрезентативны. Они лишь отчасти способны отражать подлинные мысли и настроения рядовых членов общины.

Вспомним, что сам Б. Ваисов, сетуя на невозможность из-за незнания русского языка и российских законов донести свои идеи до верховной власти и имперских властей на местах, сравнивал себя с «отрубленной головой» (НАРТ. Ф. 41. Оп. 2. Д. 1073. Лл. 33–43 об.; Усманова, 2009, с. 195–205, документ № 20). В отзыве, составленном во время нахождения основателя общины в психиатрической лечебнице и адресованном в Казанский окружной суд (апрель 1883 г.), Б. Ваисов четыре раза использует эту метафору для описания своего бедственного положения. Что же говорить о «молчаливом» большинстве рядовых членов общины? Их подлинных взглядов и представлений, если они и были, узнать практически невозможно. К тому же, это обстоятельство — «безмолвие» рядовых членов общины, от имени которых выступает почти исключительно их руководитель, — может рассматриваться как наличие признаков «сектантства» в деятельности ваисовской общины. Так или иначе, нам остается обратиться к текстам, выходящим из-под пера руководителей общин в лице отца и сына Ваисовых.

Но сначала мне хотелось бы сказать несколько слов о генеалогическом древе рода Ваисовых и связи его с другими *шаджара* (*шәжәрә*). Арабское слово *шаджара* (*шедже-ре*) в буквальном смысле означает «дерево». В сочетании со словом «насаб» (родство) термин «шаджарат ан-насаб» трактуется как «родословное дерево». В тюркских языках также используются понятия «*насел шәжәрәсе*» (генеалогия рода) и «*шәжәрә китабы*» (родословная книга). Шаджара в тюркской традиции может представлять собой устное или письменно зафиксированное историко-генеалогическое сочинение, в котором схематически кратко или более подробно излагаются происхождение, развитие того или иного народа, племени, рода или фамилии (Усманов, 1972, с. 167–195).

В биографии Багаутдина Ваисова, вошедшей в третий том «Асар», Риза Фахретдин, со слов Газизяна, приводит максимально полную родословную ишана: *Багаутдин б. мулла Хамза б. мулла Ваис б. мулла Габдулбаки б. мулла Саид б. мулла Касим б. мулла Ишмухаммед б. мулла Хафиз б. мулла Ишбулат б. мулла Айтуган б. мулла Ирджамис б. мулла Тилаш б. мулла Ялмаш б. мулла Саидахмед б. мулла Сайдак б. мулла Саедгали б. мулла Шаех б. Тамти Хатаи аль-Булгари* (Фахреддин, с. 180; Усманова, 2009, с. 481, документ № 98). Точно такая же родословная приведена в брошюре, изданной Гайнаном Ваисовым летом 1917 г. (*Каһарман..., 1917*). Эта родословная, наряду с преданиями молвинцев и жителей селений в округе, довольно четко увязывает происхождение рода Ваисовых из древнего Булгара.

Согласно одному из древних надгробий, обнаруженном Каюмом Насыри на кладбище в Молвино, основатель рода Тамти происходил из Болгара: «*1199 сәһә вәфи шәһре мөхәррәм вәма тәуфикый әлә биаллаһ әд-дәһья фәһә вәма фиһә әһ һәзә әл-мөтәүфи Габделбакый бин мулла Сәед бин Касыйм бин Ишмөхәммәд хәфиз бин Ишбулат бин Иржемас бин мулла Тәләш бин Шәехби бин Тамти-Хатайи әл-Болгари*» (Каюм Насыри..., 2017, с. 260). Русскоязычный перевод этой эпитафии был дан известным исследователем болгаро-татарской эпиграфики Г.В. Юсуповым и затем воспроизведен в ряде других исследований: «*В 1199 году месяце мухарраме. Благополучие только от бога, мир тленен и все в нем тленно. Этот усопший Абдулхалик, его отец — Абдулбкый, его*

отец — Сайид-мулла, его отец — Касым, его отец — Ишимухаммед-хафиз, его отец — Ишбулат, его отец — Ирхусин, его отец — Тилаш, его отец — Шайх-бий, его отец Тамти Хатайи аль-Булгари» (Юсупов, 1960; Усманов, 1972, с. 193). Очевидно, что между этой эпитафией и родословной Ваисовых существует большое сходство. Впрочем, эпитафии почти всегда содержат более краткие или немного «ужатые» версии генеалогий.

Еще более примечательно, что в 1879 г. Ш. Марджани скопировал из одной рукописи середины XVIII в. более подробную и полную версию родословной Тамти-Хатай, которая впоследствии была воспроизведена Р. Фахретдином в журнале «Шура» (1914). Эта версия шаджара⁵, во-первых, также указывает происхождение Тамти-Хатайи и его сына Шайх-бия из Булгара, фиксируя переселение последнего в т.н. Горную сторону (во времена Б. Ваисова Свияжский и Тетюшский уезды), а во-вторых, в одной из своих частей практически полностью совпадает с генеалогическим древом Б. Ваисова, насчитывавшем не менее 18 поколений. Согласно приблизительным подсчетам переселение Шайх-бия из Булгара относится ко второй половине XIV века, т.е. временам похода Тимура.

Примечательно, что на момент фиксации этой генеалогии в упомянутой неизвестной рукописи (1757/1758 гг.) указной имам Ваис был жив. Таким образом, шаджара и семейные предания, бытовавшие во второй половине XIX в., четко фиксировали «булгарское» происхождение рода. Поэтому не случайно, что все свои прошения и документы, посылаемые в государственные учреждения в 1880-х гг. (Усманова, 2009, с. 178, 195–205, 215–223, документы № 12, 20, 23, 24), он подписывал с использованием *тахаллуса* «аль-Булгари». Оно же содержится в титулатуре, выбитой на персональной печати (Усманова, 2009, с. 515).

Конечно, использование Б. Ваисовым тахаллуса «аль-Булгари» не было лишь исключительно его прерогативой или изобретением. Есть сотни свидетельств активного использования татарами данного *тахаллуса*. Однако основатель «Божьих полков» не просто возводил свою родословную к древним булгарам, но претендовал на происхождение от булгарских ханов и даже от пророка Мухаммеда.

Самый ранний документ, указывающий на то, что, вероятно, именно Багаутдину Ваисову принадлежит данное утверждение, датируется 1883 годом, когда дервиш в очередной раз наблюдался в психиатрической клинике. В «Заключении об освидетельствовании умственных способностей Ваисова», составленном 22 января 1883 г., есть указание на то, что Б. Ваисов, возможно, считал себя потомком пророка Мухаммада (НАРТ. Ф. 41. Оп. 2. Д. 1073. Л. 3 об.; Усманова, 2009, с. 191–193, документ № 18). Этот документ является единственным прижизненным документом, который косвенно указывает на веру основателя общины в свою генетическую связь с пророком Мухаммадом. Интересно, что в двух своих ключевых сочинениях — прижизненном «Тарик-и хваджаган» (1874) и изданном посмертно уже его сыном «Джавахири-и хикмат-и дарвишан» (1907, 2 выпуска) — Б. Ваисов не претендует на происхождение от пророка Мухаммеда или же на персональную генеалогическую связь с древними булгарскими ханами.

По сути именно Гайнан стал активно развивать эту идею. В ряде прошений и иного рода документов он утверждал, что Ваисовы происходили родом от булгарских ханов и являлись потомками пророка Мухаммада (сеидами). Наиболее обстоятельно данная

5. Его русский перевод был воспроизведен М.А. Усмановым (Усманов, 1972, с. 180), однако из-за слишком большого объема не будет приведен здесь.

версия была изложена им в докладной записке на имя председателя Совета министров (февраль 1909 года): «Приблизительно в шестом веке по мусульманскому летоисчислению к болгарскому князю Айдерхану прибыло трое арабских проповедников магометанской веры, один из коих Зюбйир Биниждегеда был потомком пророка Магомеда, и по преданию, женился на ханской дочери Туйбики, при чем от них то и пошла династия болгарских ханов, а под влиянием проповеди Зюбйира болгарское царство приняло магометанскую веру; (...) Багаутдин Хамзин Ваисов был потомком болгарских ханов»⁶.

Источником претензий Ваисовых на родство с пророком Мухаммедом и в связи с этим особую миссию (дардеманд-дервиш, избранный и посланный самим пророком для спасения истинно верующих мусульман) могла послужить легенда, имевшая широкое хождение в Поволжье среди тюрко-татар и зафиксированная, в частности, в сочинении «Таварих-и Булгария» Хисамутдина бин Шарафутдина аль-Булгари Муслими⁷. В этом трактате данный сюжет составляет центральную часть второй главы под названием «О последователях и последовательницах [сподвижниках Мухаммеда] из жителей Булгара» и изложен следующим образом: в 9/630 году во время царствования Айдар-хана в Булгар пришли три сподвижника (сахаба) Мухаммеда, которых он послал с миссионерскими поручениями, снабдив их чернильницей, посохом и чалмой. Их имена: 'Абдар-Рахман бин Зубайир, Зубайир бин Джа'да и Талха бин Усман. В это время жители Булгара были огнепоклонниками. Однажды, когда дочь хана Туйбике тяжело заболела, хан обратился за помощью к арабам, которые посоветовали использовать для лечения веник из молодой березы. Но была зима. Тогда сподвижники показали чудо: в чернильницу воткнули посох, надели чалму, прочли молитву — и из посоха выросла стройная береза. Веник был готов. Попарившись в бане, дочка хана тут же вылечилась от тяжелого недуга. Увидевшие это чудо булгары перешли в ислам. Через три года двое из сподвижников Мухаммеда уехали обратно в Аравию, оставшийся Зубайир бин Джа'да женился на Туйбике и встал во главе местных мусульман, прожив в Булгаре еще ровно 25 лет (Усманов, 1972, с. 134–166; Frank, 1998, с. 62–63, 174–175).

Существует обширная литература (начиная от сочинений Ш. Марджани), критиковавшая труд Хисамутдина бин Шарафутдина аль-Булгари Муслими. Важно, что самый ранний из сохранившихся и дошедших до нас списков «Таварих-и Булгария» датируется 20-ми годами XIX века. С 40-х годов того же столетия наблюдается активное «вторжение» данного сочинения в татарскую литературу, о чем свидетельствует большое количество рукописных списков, сохранившихся в библиотеках и в частных руках (Усманов, 1972, с. 134–135). В 1870, 1887, 1892 и 1902 годах это сочинение было неоднократно опубликовано типографским способом, что свидетельствует о его популярности среди татарских читателей. Конечно, среди книг, изъятых у Гайнана и других ваисовцев во время обысков и описанных в протоколах, данное сочинение не встречается, а о составе личной библиотеки Б. Ваисова ничего не известно. Поэтому у нас нет никаких неоспоримых сведений о наличии данного произведения в библиотечной коллекции ваисовцев. В то же время очевидно, что и Багаутдин, и Гайнан могли быть знакомы с содержанием столь популярного среди татар литературного произведения. Примечательно, что среди сто-

6. Текст докладной записки цитируется по протоколу осмотра и экспертизы документов, изъятых при обыске в 1909 г. в молитвенном доме Г. Ваисова (НАРТ. Ф. 41. Оп. 13. Д. 3. Л. 47–47 об.)

7. В свою очередь, легенда, изложенная в сочинении «Таварих-и Булгария», уходит корнями в глубь веков, правда, правда в несколько иной трактовке. Еще арабский путешественник XII века Абу Хамид аль-Гарнати пересказывал предание, которое он услышал от жителей Булгара, о том, как один арабский купец, вылечив от тяжелой болезни царя и царицу, убедил их принять ислам. См. (Усманов, 1972, с. 143).

ронников и критиков этого произведения при жизни Б. Ваисова были, соответственно, К. Насыри и Ш. Марджани. В 1885 г. между ними разгорелась острая полемика по поводу достоверности и качества данного произведения (Усманов, 1972, с. 136–137). В свою очередь, известно о резком антагонизме между Б. Ваисовым и Ш. Марджани, правда на иной почве. Но этот конфликт закончился тем, что Ш. Марджани присоединился к общему прошению казанских имамов об удалении ваисовцев из Казани и пр., а также тотально игнорировал беспокойного сектанта в своих сочинениях. Все это я упоминаю лишь для того, чтобы подчеркнуть остроту дискуссии вокруг сочинения Муслими-Булгари и в отношении «булгарской истории»⁸, которые шли в конце XIX столетия в татарской интеллектуальной среде в рамках создания этнической истории (Усманова, 2003, с. 335–359). Вновь следует сказать, что у нас нет достоверных сведений о степени вовлеченности Б. Ваисова в этот дискурс, однако наличие последнего очень важно.

Каковы были основания для утверждений о генетической принадлежности рода Ваисовых к династии болгарских ханов с одной и потомков пророка Мухаммеда с другой стороны? Очевидно, что никаких документальных свидетельств этого не было и быть не могло. Вполне возможно, что эта версия к концу XIX столетия превратилась в более-менее устойчивое семейное предание и могла быть сообщена Гайнану и Газизяну некоторыми людьми из окружения его отца. Гайнан мог вполне искренне верить в эту легенду. На одном из допросов на вопрос о национальности Гайнан Ваисов называл себя «булгарским турком (=тюрком), по крови араб» (НАРТ. Ф. 41. Оп. 13. Д. 3. Л. 146. См.: Усманова, с. 394–397, документ № 66). Вполне вероятно, что трактовка подобных корней своего рода, т.е. происхождения от пророка Мухаммеда и болгарских ханов одновременно, в законченном виде была сформулирована именно Гайнаном лишь в начале XX века, когда происходило его утверждение в качестве нового лидера общины. В 1913 г. младший брат Гайнана — Газизян Ваисов написал прошение на Высочайшее имя с просьбой удостоить его как «Божьего воина наследника Болгарского хана» по случаю 300-летия Дома Романовых военно-офицерским чином и знаком отличия в честь многовековой верноподданной службы (РГИА. Ф. 1412. Оп. 35. Д. 12. Лл. 102–103; См.: Усманова, 2009, с. 426–427, документ № 79).

Важно, что подобные утверждения чаще всего исходили из уст молодых ваисовцев, не видевших ни самих документов, не знавших лично основателя общины. Например, во время допроса 1909 г. один из приближенных к Гайнану сподвижников, Ибрагим Зайнуллин, прямо заявлял, что: «У Багаутдина Ваисова были документы, из которых видно было, что отец его был потомком пророка Магоммеда, а мать происходила из рода болгарских ханов. Эти документы теперь утрачены, так как в 1881 г. молитвенный дом Багаутдина Ваисова подвергся разорению и все документы, и другое имущество было захвачено полицией» (НАРТ. Ф. 41. Оп. 4. Д. 1983. Л. 35). Однако в 1909 году И. Зайнуллину было всего 26 лет, а потому он не являлся очевидцем событий 1881 г. и не мог сам видеть такие документы. Его свидетельства базировались на циркулировавших в семье Ваисовых легендах, которые в свою очередь могли опираться на предания, распространяемые посредством популярных литературных сочинений.

Как справедливо утверждает В.А. Шнирельман, исторический миф может основываться как на фантазии и выдумках, так и на реальных фактах. Но гораздо важнее, как

8. Наиболее подробно эти «круги по воде», пошедшие от сочинения Муслими-Булгари, проанализированы в монографии А. Франка (Frank, 1998).

происходит отбор и интерпретация тех или иных фактов, а также мотивация создателей тех или иных исторических мифов (Шнирельман, 2007, с. 42). Очевидно, что любой исторический конструкт обслуживает определенные интересы и преследует конкретные цели. Для представителей клана ваисовцев миф о принадлежности к династии болгарских ханов, а также к потомкам пророка Мухаммеда служил способом легитимации своего особого статуса внутри общины фанатично верующих сподвижников и в мусульманском сообществе в целом.

ТРАДИЦИЯ И ПРАКТИКА ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТАХАЛЛУСА-НИСБЫ АЛЬ-БУЛГАРИ – ЛОКАЛЬНЫЙ ИЛИ ЭТНИЧЕСКИЙ МАРКЕР?

Если представители семейства Ваисовых не просто говорили о своем древнем болгарском происхождении, но и претендовали на родство с пророком Мухаммедом и болгарскими ханами, то рядовые члены секты также считали себя потомками тех древних болгар, которые первыми приняли ислам и сохранили чистоту веры на протяжении веков. Называя себя булгарами и мусульманами-староверами, рядовые члены ваисовской общины полагали, что в качестве потомков болгар они являются более древними мусульманами, нежели обычные «татары», поскольку их вера идет со времен завета, заключенного ветхозаветным Авраамом и самим Богом (т.е. «аль-мисактан-бирле»⁹). Таким образом, «болгарские корни» придавали чистоту их вере. Одновременно отсылка к Булгару делала их «местными», коренными, привязывала к региону, давала древнюю историю и «историческую родину».

Следует отметить и следующее обстоятельство. Наибольшее количество последователей Багаутдина было в татарских селениях т.н. горной стороны, жители которых были уверены, что являются потомками древнего Булгара, поскольку эти села были основаны людьми, переселившимися из разоренного Булгара. Согласно преданиям, села Татарское Азелеево, Карашам и некоторые другие в бассейне реки Свияги возникли именно в результате расселения жителей древнего Булгара в период его упадка в XIV–XV веках (Гарипова, 2005).

Уроженец д. Малые (Верхние) Ширданы Свияжского уезда Каюм Насыри, проводя исследования, объездил ряд населенных пунктов горной стороны, в ходе которых собирал различные предания и легенды о происхождении этих сел, обследовал эпиграфические памятники и сельские родословные (*шаджара*) (Насыри, 2017, с. 243–282). Согласно собранным сведениям, старожилы ряда татарских сел Свияжского уезда считали свои села болгарскими. Эти сведения позволили ему использовать по отношению к родному краю выражение «Болгарский юрт». Опираясь на народную память К. Насыри говорил о болгарском происхождении таких населенных пунктов, как Азелеево, Бурнашево, Бурундуки, Мамадыш-Акилово, Молвино и др. Гайнетдин Ахмаров, вслед за Каюмом Насыри, обследовал населенные пункты Свияжского и Тетюшского уездов Казанской губернии. Он также отмечал, что многие жители присоединяли данный топоним к своему имени «фэлэн бине фэлэн Болгари». Вот довольно обширная цитата из Г. Ахмарова: «Казан татарлары үзләре дә болгарлыкны дәгъва кылалар (ягъни, асылларын болгар санылар). Безнең мөхәррирләребез дә китапларның ахырында “фэлэн бине фэлэн Болгарый” дип куялар, моны һәркемнең күргәне бардыр. Тәтеш, Зөя, Лаеш өязләренен бәгъзе авылларында “безнең бабаларыбыз Болгардан күчеп килгәннәр” дип сөйләгәнне тәкрар

9. Из резюме Н.Ф. Катанова (НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 111. Л. 15–15 об.)

ишеткәнебез бар, бәгъзеләренең болгар заманнарыннан бирле язылып килгән шәҗәрәләре да бар, диләр»¹⁰ (Гайнетдин Әхмәрәв..., 2000, с. 34).

Нельзя не отметить и тот факт, что сам автор «Таварих-и Булгария», скрывавшийся под именем Хисаметдин бин Шарафутдин аль-Булгари Муслими, указывал, что происходил из деревни Ташбильги, основатель которой Муслим-баба переселился именно из Булгара (Усманов, 1972, с. 153; Frank, 1998, с. 59).

Аналогичное предание, в частности, содержится в шаджара жителей села Карашам, которая была составлена в 1870-х гг. сельским имамом Хидиятуллою Габдюшевым (1829–1919). Одна версия шаджара в настоящее время хранится в ОРРК НБЛ КФУ (Т-4308, № 13), тогда как более поздняя, дополненная в 1927 и 1967 гг., — в сельской библиотеке (Абдюшев, 1978). Согласно этой родословной, село Карашам было заложено сыновьями Чадаш-бека, выходцами из Булгара (Гарипова, 2005, с. 99). В начале 1880-х гг. в д. Карашам насчитывалось 92 хозяйства (в том числе 3 семьи крещеных татар) и проживало около 415 человек, была одна мечеть, построенная в «давние времена», и медресе. На пике популярности идей Б. Вайсова по меньшей мере каждый десятый карашамовец идентифицировал себя как мусульманина-старовера и вайсовца. Согласно архивным документам, община староверов-мусульман в д. Карашам была не слишком многочисленной (порядка пятидесяти членов), но чрезвычайно активной и беспокойной. Из нее вышел один из самых стойких последователей ишана Багаутдина — Шигабутдин Сайфутдинов (1861 — после 1930)¹¹.

Другое крупное татарское село в округе, являвшееся родиной Багаутдина Вайсова и одновременно одним из эпицентров вайсовской общины, — с. Молвино (Мулла иле). Оно располагалось на расстоянии около 15–20 км от деревень Карашам, Татарское Азеево и Татарские Наратлы, выступавшими основными «поставщиками» последователей ишана. Примечательно, что в ряде случаев тахаллус аль-Булгари заменил собой родовую фамилию: в базе данных репрессированных в 1930-х гг. молвинцев мы встречаем крестьянина Шагара Булгари (1888 г.р.)¹².

Можно упомянуть еще одно небольшое село — д. Татарские Наратлы, ставшее родиной известного историка и автора первых трудов по истории Волжской Булгарии Гайнетдина Ахмарова (1864–1911). Во время следствия и судебного процесса 1909–1910 гг. он выступал в качестве эксперта и переводчика татароязычных рукописных документов и писем вайсовцев. Весьма примечательно, что его отец Назмутдин Ахмаров в 1870–1880-х гг. состоял сельским старостой в д. Татарские Наратлы и имел контакты с представителями вайсовской общины в родной деревне (где она, впрочем, была относительно немногочисленной), а также с вайсовцами соседних сел Карашам и Молвино (НАРТ. Ф. 1 Оп. 3. Д. 7629. Л. 94–95). К сожалению, у нас нет никаких достоверных свидетельств, каковым было истинное отношение Г. Ахмарова к вайсовцам, однако его интерес к булгарским корням и прошлому своего народа не случаен. По-видимому, этот интерес в том числе подпитывался многочисленными легендами и преданиями о связи его «малой родины» с Болгаром.

10. Буквально: «Казанские татары и сами считают своими предками булгар. Многие могли видеть, что в конце наших книг и других изданий часто указано «такой-то сын такого-то Булгари». Я сам неоднократно слышал от жителей ряда сел в Тетюшском, Свияжском и Лаишевском уездах, что их предки переселились из Булгара, а также указания на то, что в ряде случаев имеются шаджара, составляемые еще с булгарских времен» (перевод мой).

11. Подробнее его биографию см.: (Усманов, 2009, с. 99–103).

12. База данных жертв политических репрессий международной организации «Мемориал» // <http://base.memo.ru/person/show/497854> (дата обращения: 9.10.2020)

Интересен также пример указного имам-хатиба и мударриса 2-й мечети д. Беденьга Симбирской губернии Насретдина Джагфарова¹³. Н. Джагфаров приходился внучатым племянником одному из верных «ваисовцев», б. имаму той же деревни Габдул-Латифу Халитову (1810–1891), который в свою очередь являлся «однокашником», соратником, соавтором Б. Ваисова и одновременно приходился ему тестем (отец жены). Имам Н. Джагфаров ни в коей мере не являлся сторонником учения Багаутдина Ваисова или последователем ваисовской общины. Более того, он постоянно конфликтовал и был настроен весьма враждебно в отношении своего троюродного дяди Гаяна Ваисова (1882–1940?), проживавшего в этом же селе. Для нас более важно, что в своей родословной Насретдин Джагфаров отмечал, что происходит из «Великого Булгара». Более того, на обложке метрических книг 2-й махаллы д. Беденьга его рукой записаны перечисленные выше имена предков и дано указание на происхождение своих собственных предков из древнего Булгара: «*Насретдин б. мулла Гимадетдин б. мулла Шах-Ахмад б. мулла Халид б. мулла Джагфар б. Алтынбай б. Султан [...] Олуг Болгардан калган*»¹⁴.

Это только несколько свидетельств из многочисленного ряда примеров, когда люди использовали тахаллус-топоним *Булгари*, отражавший отношение его носителя к своему происхождению, вероятно, не столько этническому, сколько локальному или территориальному. В то же время использование данного топонима в качестве составной части фамилии или как часть титулатуры не свидетельствовало о принадлежности к ваисовской общине и имело иную природу. Во времена Багаутдина Ваисова, т.е. в середине и второй половине XIX века, данный *тахаллус* происходил от топонима «Булгар», указывал на «булгарские корни» и не содержал этнической составляющей, поскольку сознание ваисовцев «первой волны» было религиозным и локальным, но отнюдь не национальным (=этническим). Однако уже в начале XX столетия и особенно в начале советской эпохи наблюдаются явные тенденции придать ему этническую составляющую, противопоставить самоназвание «булгары» наименованию «татары». А уж в позиции и высказываниях «необулгаристов» конца XX столетия, имевших советский бэкграунд, этнический фактор становится центральным.

ВАИСОВЦЫ ПОД РУКОВОДСТВОМ САРДАРОВ ГАЙНАНА И ГАЗИЗЯНА ВАИСОВЫХ: РАЗВИТИЕ «БУЛГАРИЗМА» В 1905–1920 гг.

В начале XX века «булгарская» самоидентификация ваисовцев получила дальнейшее развитие и даже более широкое распространение. В частности, как уже было упомянуто ранее, Гайнан Ваисов постоянно повторял предположения о происхождении своего рода от булгарских ханов (Усманова, 2009, с. 321–322, 351–359, 385–393, документы № 50, 60, 65) и пророка Мухаммеда, а также использовал во всех своих текстах и подписях титулатуру «сеид-заде», «хан-заде» или «шах-заде». Помимо этого, он пытается через русскоязычных собеседников и проводников довести свои идеи до более широкой аудитории. Не случайно, что он налаживает переписку с Львом Толстым, дает большое интервью Е. Молоствовой, обращается к депутатам Государственной думы, а также вынашивает идею на-

13. О Насретдине Джагфарове (1872 — после 1917) сведений немного. В частности, известно, что он учился в д. Нурлаты (до революции — село Нурлаты Свияжского уезда, в настоящее время входит в Зеленодольский район РТ) у Фахретдина-хазрата Мустаева, а также, по собственному утверждению, в Бухаре. Был назначен имамом 2-го прихода д. Беденьга 12 декабря 1908 г. Участвовал в работе 1-го Всероссийского мусульманского съезда в Москве (май 1917). Больше о нем сведений найти не удалось.

14. В настоящее время метрические книги д. Беденьга Симбирской губернии хранятся в Государственном архиве РТ.

ладить выпуск собственного периодического издания. В этой публичной активности лидера общины «булгарский» компонент играет весьма существенную роль.

С одной стороны, Г. Ваисов пытается придать больший вес и значимость своей родословной. С другой — повторяет тезис о различии между «булгарами» как «истинными мусульманами» и «татарами», которые не вполне являются мусульманами. Именно с его подачи данная концепция была озвучена в статье Е. Молоствовой на страницах журнала «Мир ислама» (Молостова, 1912, с. 143–152), а затем вошла в советскую историографию. Одновременно, в 1907–1909 гг., Г. Ваисов развивает бурную издательскую деятельность, не только публикуя оставшееся литературное наследие отца, но и тиражируя литографическое изображение архитектурных памятников древнего Булгара. Такие литографические снимки были изъяты в большом количестве во время обыска 1909 г. (Усманова, 2009, с. 344, документ № 58). Тиражирование литографического изображения развалин Булгара и печать бланков с изображением сакральных развалин Булгара (1908–1909 гг.), помещение данного изображения на обложку программного документа ваисовцев в разгар революционных трансформаций (Каһарман ..., 1917, 23 б.) визуализировало сакральный образ Булгара для рядовых членов движения, а также закрепляло этот образ именно за ваисовцами (= «булгаристами»).

Более того, Г. Ваисов предпринимает шаги практического свойства: известно, что он обсуждал со своими помощниками идею покупки земли в Свияжском уезде Казанской губернии, с тем чтобы переселить на нее членов общины и основать «булгарскую коммуну»¹⁵. Об этом своем намерении Г. Ваисов писал Льву Толстому с просьбой оказать финансовую поддержку данному начинанию. Вероятно, поэтому оппоненты и недоброжелатели не только обвиняли отца и сыновей Ваисовых в религиозном фанатизме, награждая их различными презрительными прозвищами и кличками (Багави-ишан=ишак или Газизян=обезьян), но и подозревали в стремлении возродить Булгарское ханство и стать булгарскими ханами (Мозаффар, 1931, с. 88–92).

В это же время название движения немного корректируется: наряду с прежним названием «Ваисовский Божий полк староверского мусульманского общества» (Усманова, 2009, с. 321–322; документ № 50, 1908 г.) начинает использоваться следующее выражение «Староверское Волжско-болгарское мусульманское общество Ваисовского Божьего полка» (Усманова, 2009, с. 406–407; документы № 71, 72, 1910 г.).

После Февральской революции 1917 г. и особенно после установления Советской власти ваисовцы были вынуждены реагировать на происходящие в стране кардинальные перемены. Обращаясь к публичному дискурсу ваисовцев революционного периода (1917–1918 гг.), мы видим довольно радикальное обновление лексики, появление новых выражений и самоназваний. В частности, «Божий полк староверов-мусульман» окончательно трансформировался в «Организацию Волжских болгарских мусульман, Ваисовских Божьих воинов» (весна-лето 1917) (*Ваисов Сардар*, 1917, 16 с.). В ряде документов используется наименование «Мусульманские Камско-Волжско-Болгарские Староверческие Божьи воины» (осень 1917 и чуть позднее). Основой легитимности движения по-прежнему выступал Багаутдин Ваисов, который уже превратился в некую полумифическую фигуру. Однако в текстах революционной эпохи уже не осталось места религиозно-эсхатологической доктрине, а также идее национальной исключительности.

15. Только в 1924 году часть ваисовцев смогла основать в Свияжском кантоне свою коммуну под названием «Янга Булгар» («Новый Булгар») (Frank, 1998, P. 177). Аллен Франк ссылается на Марселя Ахметзянова, который в свою очередь цитирует сообщение татарской газеты 1927 года.

На протяжении 1917–1919 гг. радикально меняется содержание различных текстов, выходящих из-под пера Гайнана и Газизяна Ваисовых, а также стилистика и наиболее употребляемая лексика. Последняя особенно характерна в плане сильного крена в сторону политической борьбы и противостояния классов. Текстуальный анализ содержания трех программных документов («Воззвания» 1917 г., двух программ 1917 и 1919 гг.) ясно свидетельствует о том, что в революционную эпоху в публичных выступлениях ваисовцев доминировала почти исключительно социальная доктрина. Лидеры общины (Гайнан и Газизян) довольно быстро усваивают новую лексику, наполненную словами о социальной справедливости, обращениями к братьям-рабочим, осуждениями капиталистов и иных угнетателей.

Например, в русскоязычном «Воззвании», изданном Гайнаном Ваисовым в начале лета 1917 года, весьма многословном и содержательно довольно пустом тексте, примечательна только лексика. Сардар Ваисов многократно употребляет такие популярные словесные клише того времени, как «правда», «справедливость», «равенство» и «братство», апеллирует к «братьям и сестрам, солдатам и рабочим без различия верований и национальностей», клеймит «духовных пастырей» (священнослужителей) и алчных империалистов-капиталистов, наконец, приветствует «Интернационал» (*Ваисов Сардар, 1917, 16 с.*). В то же время в «Воззвании» нет и намек на «българскую» тему. Очевидно, что социальная повестка на время затмила собой все иные проблемы. Конечно, составляя данное воззвание, Гайнан Ваисов мог использовать в качестве образца одну из многочисленных брошюр, наводнивших медийный рынок России 1917 г. Однако это обстоятельство лишь еще раз подтверждает такое качество Г. Ваисова, как умение «держат нос по ветру» и использовать наиболее популярную в данный момент времени риторику.

После гибели Гайнана (28.02.1918) и выдвижения на первые позиции Газизяна Ваисова происходит очередная корректировка самоназвания и программных документов. В конце 1918 — начале 1919 гг. по аналогии с большевистскими советами был создан т.н. «Совет Всероссийских Волжских Болгарских мусульман Ваисовских Божьих Воинов», а в период гражданской войны (1921) — «Реввоенсовет Волболгармуса». Именно в такой аббревиатуре название организации помещено на бланки и различные документы, исходившие от ваисовцев. В 1919–1921 гг. новый лидер движения именует себя вождем революционеров коммунистов Ислама и ваисовцев Востока, сардаром Газизяном Ваис-Ханзада Ваисовым (ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 22551. Л. 12, 13 и др.).

В феврале 1919 г., к началу работы очередного съезда, Газизяном Ваисовым была подготовлена и издана программа «Волжско-Болгарских Мусульман — Божьих воинов Ваисовцев» (*Идел-Болгар мөселманлары..., 1919, 16 с.*). Эта программа, состоящая из 55 пунктов, составлена по лекалам программ различных партийных объединений периода революции. В ней присутствует обычный набор социальных положений, правила, необходимые для соблюдения членами Союза, много слов о социальной справедливости, братстве и равенстве; отдельно выделены разделы, посвященные «земле», «войне», «рабочему вопросу» и пр. «Българской» теме посвящен только один пункт (№ 16) и звучит он следующим образом: *«ввиду того, что великий проповедник истинного пути братьев ваисовцев — дердеменд-дервиш Багаутдин Эмир Хамза оглы Вайси Хан — потомок древних болгарских ханов, а также ради сохранения доброго имени известных в истории своей культурой и наукой — наших предков болгарских рабочих (= трудящихся) и в ознаменовании места начала нашей священной работы по установлению справедливости на земле — братьям ваисовцам присваивается*

звание “Эль-Болгари” (Болгарец)» (Идел-Болгар мәселманлары..., 1919, с. 5). Содержание этого пункта, во-первых, еще раз подчеркивает миф о происхождении Ваисовых от болгарских ханов. Во-вторых, в отношении *тахаллуса* Эль-Болгари автор программы использует термин «*ләкаб*», что может трактоваться как «фамилия», «прозвище», «псевдоним», а также «звание» и «титул». Переводчик программы посчитал целесообразным использовать термин «звание» как аналог слова «*ләкаб*». Примечательна приписка о рассмотрении этой программы на общем собрании «Уполномоченных зеленой армии рабочих и крестьян освободительной группы ислама ваисовцев» 29 января 1919 г.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Важно отметить следующие обстоятельства. Во-первых, начало XX столетия и особенно период революций и гражданской войны стали переломным не только в истории России, но и в судьбах сторонников данного социально-религиозного течения, которые были вынуждены в новых исторических реалиях кардинально пересмотреть многие положения своей религиозной, социальной и политической доктрины. Во-вторых, период с начала 1870-х гг. и до начала 1920-х гг. отмечен наличием достаточного количества релевантных письменных свидетельств, «говорящих голосом самих ваисовцев». И это обстоятельство позволяет нам судить о представлениях и мировоззрении идеологов и сторонников данного движения не столько по пересказам сторонних наблюдателей, экспертов или недоброжелателей, сколько на основании автохтонных и первичных свидетельств. Очевидно, что авторы программных текстов — сначала Багудин Ваисов, а позднее его сыновья Гайнан и Газизян Ваисовы — использовали память, выраженную в семейных преданиях, народных легендах и популярных литературных текстах, для реализации собственных амбиций и продвижения собственных проектов. Однако успех в распространении этих идей среди многочисленных адептов в значительной степени зависел от укорененности таких представлений в народном сознании.

Среди воззрений, подвергшихся кардинальной трансформации в начале XX столетия и особенно в переломный период 1917–1920-х гг., была и «булгарская идея». Эта трансформация происходила отчасти под влиянием внешних перемен и факторов, отчасти в силу смены поколенческой парадигмы. Поначалу идея булгарской принадлежности ваисовцев складывалась как форма обращения к прошлому, олицетворявшему собой «золотой век» ислама. Ранними ваисовцами булгары рассматривались как истинные мусульмане, заключившими пакт с самим Аллахом и принявшими веру непосредственно от сподвижников (*сахабов*) Мухаммеда. Вероятно, именно этим объясняется частое обращение ваисовцев к термину «мусульмане-староверы» и выражению «*аль-мисактан-бирле*». Увязывая свою общность с булгарами как «истинными мусульманами», ранние ваисовцы получали дополнительные аргументы в пользу тезиса о чистоте и правильности своей веры. Одновременно «булгарская идея» имела ярко выраженный локальный характер, привязывая ваисовцев-«булгаристов» к конкретной территории. Локальное мировоззрение характерно, в первую очередь, для традиционных культур и сообществ, каковым было татарское крестьянство в пореформенной России.

Однако уже к концу имперского строя булгарская идея все более увязывается с формирующейся у татар национальной идентичностью и стремлением к обретению территориальной автономии. Думается, что эта трансформация не была случайной и отра-

жала возросший на рубеже XIX–XX веков интерес к этнической истории, историческим корням и проблеме национальной самоидентификации. В 1917–1918 гг., в период бурных и легальных дебатов о национальном (этническом) самоопределении, охватившем все мусульманское сообщество России, этническая составляющая болгарской ориентации ваисовцев все более очевидна. Одновременно, в силу социальных потрясений и появления новых вызовов, этнический компонент в духе времени оттесняется или даже практически полностью вытесняется социальной доктриной и социальной проблематикой. В наиболее законченном виде «этнизация» этой проблемы наблюдается уже в сознании «необулгаристов» новейшего времени.

Источники и литература:

- Государственный архив административных органов Свердловской области (ГААОСО). Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 22551.
- Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 1 Оп. 3. Д. 7629.
- НАРТ. Ф. 1 Оп. 3. Д. 7629.
- НАРТ. Ф. 41. Оп. 13. Д. 3.
- НАРТ. Ф. 41. Оп. 2. Д. 1073.
- НАРТ. Ф. 41. Оп. 4. Д. 1983.
- НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 111.
- Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1412. Оп. 35. Д. 12.
- Cwiklinski, S. (2005). Tatarismus versus Bulgarismus: Der „erste Streit“ in der postsowjetischen tatarischen Historiographie. *FORUM für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*, 1, 167–202.
- Frank, A. (1998). *Islamic Historiography and «Bulghar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden-Boston.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin.
- Uyama Tomohiko. (2002). From «Bulgharism» through «Marrism» to Nationalist Myths: Discourses on the Tatar, the Chuvash and the Bashkir Ethnogenesis. *Acta Slavica Iaponica*, Vol. 19, 163–190.
- База данных жертв политических репрессий международной организации «Мемориал». <http://base.memo.ru/person/show/497854>
- Бахши Иман. (1993–1997). Джагфар тарихы. Свод булгарских летописей. Оренбург. 3 вып.
- Вайсов, С. (1917). Воззвание от Центральной организации Волжских болгарских мусульман, Вайсовских Божьих воинов. Казань.
- Гайнетдин Әхмәров: тарихи-документаль җыентык. (2000). Казан: Хәтер.
- Гарипова, Ф.Г. (2005). *Рухи башкалабыз: Мәшһүр татар авыллары*. Казан: Мәгариф.
- Загидуллин, И.К. (2000). Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань: Таткнигоиздат.
- Идел-Болгар мөселманлары моҗаһид әл-ислам “Вәиси” ләр “программасы”. (1918/1919). Казан.
- Измайлов, И.Л. (1997). Лукавое обаяние дилетантизма. Татарстан, № 12, 30–44.
- Измайлов, И.Л. (2002). Историческое прошлое как фактор национальной мобилизации. В: Единство татарской нации. Материалы научной конференции АН РТ. Казань: Фэн. С. 57–75.
- Источники и исследования по истории татарского народа: материалы к учебным курсам в честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова (2006). Сост. Д.М. Усманова, Д.А. Муштафина; науч. ред. И.А. Гилязов. Казань: КГУ.
- Кадыров, Р. «Поступали письма, я видел — примерно 65 процентов за переименование ТАССР в Булгарскую республику». <https://www.business-gazeta.ru/article/427449>
- Каһарман милләте моҗаһид әл-ислам вәисиләр тарихы һәм әжмалы программасы. (1917). Казан.
- Каям Насыйри: Әдәби-тарихи һәм документаль-биографик җыентык. (2017). Казан: Жыен.
- Кемпер, М. (2008) Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет.
- Мозафари, З. (1931). Ишаннар-дәрвишләр. Казан.

- Молоствов, Е.И. (1912). Ваисов Божий полк. *Мир ислама*, Том I, № 2, 143–152.
- Усманов, М.А. (1972). Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань.
- Усманова, Д.М. (2003). Создавая национальную историю татар: историографические и интеллектуальные дебаты на рубеже веков. *Ab imperio*, № 3, 335–359.
- Усманова, Д.М. (2006а). «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман»: языки религиозного, сословного, политического и национального противостояния в Российской империи. *Ab imperio*, № 3, 255–319.
- Усманова, Д.М. (2006б). Ваисовское движение в 1870–1916-х гг.: источники и историография. В.: *Источники и исследования по истории татарского народа: материалы к учебным курсам в честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова*. Казань. С. 380–396.
- Усманова, Д.М. (2009). Мусульманское «сектантство» в Российской империи: «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман». 1862–1916 гг. Казань: Фэн.
- Усманова, Д.М. (2011). От «божьих воинов» к «зеленоармейцам»: эволюция Ваисовского движения в позднеимперский и раннесоветский периоды. В.: Наганова Н., Усманова Д., Хамамото М. (ред.) *Волго-Уральский регион в имперском пространстве XVIII–XX вв.* Москва: Восточная литература. С. 181–197.
- Фахретдин Ризаэтдин, Асар. Том 3 (рукописный). Научный архив Уфимского научного центра РАН. Ф. 7 (Старый акт). Оп. 1. Д. 13. С. 180.
- Франк, А. (2008). Исламская историография и болгарская идентичность татар и башкир в России. Казань: Российский исламский университет.
- Халил, Г. (= Халилов Г.З.). (2004). Куда исчезла Волжская Болгария? *Казань*.
- Цвиклински, С. (2003). Татаризм vs болгаризм: первый спор в татарской историографии. *Ab imperio*, № 3, 361–392.
- Шамилоглу, Ю. (2006). Мы не татары! Изобретение болгарского самосознания. В.: *Источники и исследования по истории татарского народа: материалы к учебным курсам в честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова*. Казань. С. 360–379.
- Шамилоглу, Ю. (2007). «Джагфар тарихы». Как изобреталось болгарское самосознание. В.: *Фальсификации источников и национальные истории. Материалы круглого стола. 17 сентября 2007 г.* Москва: ИВ РАН. С. 35 – 39 (=Родина, 2007, № 8, 44–50).
- Шнирельман, В.А. (1998). От конфессионального к этническому: болгарская идея в национальном самосознании казанских татар в XX веке. *Вестник Евразии*, № 1–2 (4–5), 131–152.
- Шнирельман, В.А. (2007). Тени забытых предков. Подделки как этнополитическая проблема. В.: *Фальсификации источников и национальные истории. Материалы круглого стола. 17 сентября 2007 г.* Москва: ИВ РАН. С. 42–47 (=Родина, 2007, № 8, 38–43).
- Юсупов, Г.В. (1960). *Введение в болгаро-татарскую эпиграфику*. Москва-Ленинград.

REFERENCES

- Gosudarstvenniy arhiv administrativnykh organov Sverdlovskoy oblasti (GAAOSO). F. R-1. Op. 2. D. 22551.
- Natsional'niy arhiv Respubliki Tatarstan (NART). F. 1 Op. 3. D. 7629.
- NART. F. 1 Op. 3. D. 7629.
- NART. F. 41. Op. 13. D. 3.
- NART. F. 41. Op. 2. D. 1073.
- NART. F. 41. Op. 4. D. 1983.
- NART. F. 420. Op. 1. D. 111.
- Rossiyskiy gosudarstvenniy istoricheskiy arhiv (RGIA). F. 1412. Op. 35. D. 12.
- Bahshi Iman. (1993–1997). *Dzbagfar tarihy. Svod bulgarskih letopisey*. Orenburg. 3 vyp. (in Russian).
- Baza dannykh zbertv politicheskikh repressiy mezhdunarodnoy organizatsii «Memorial»*. <http://base.memo.ru/person/show/497854>
- Cwiklinski, S. (2005). Tatarismus versus Bulgarismus: Der „erste Streit“ in der postsowjetischen tatarischen Historiographie. *FORUM für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*, 1, 167–202.
- Fahretdin Rizaetdin, *Asar. Tom 3* (rukopisniy). Nauchniy arhiv Ufinskogo nauchnogo tsentra RAN. F. 7 (Stariy akt). Op. 1. D. 13. S. 180.
- Frank, A. (1998). *Islamic Historiography and «Bulghar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden-Boston.
- Frank, A. (2008). *Islamskaya istoriografiya i bulgarskaya identichnost' tatar i bashkir v Rossii*. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet (in Russian).
- Garipova, F. G. (2005). *Rubi bashkalabyz: Meshhyr tatar avyllary*. Kazan: Megarif (in Tatar).
- Gaynetdin Ehmerev: tarihi-dokumental' jyentyk*. (2000). Kazan: Heter (in Tatar).
- Halil, G. (= Halilov G.Z.). (2004). *Kuda ischezla Volzhskaya Bolgariya?* Kazan' (in Russian).
- Idel-Bolgar mosehmanlary mojahid el-islam Veisiler programmasy*. (1918/1919). Kazan (in Tatar).
- Istochniki i issledovaniya po istorii tatarskogo naroda: materialy k uchebnym kursam v chest' yubileyu akademika AN RT M.A. Usmanova* (2006). Sost. D.M. Usmanova, D.A. Mustafina; nauch. red. I.A. Gilyazov. Kazan': KGU (in Russian).
- Izmaylov, I.L. (1997). Lukavoe obyanie diletantizma. *Tatarstan*, № 12, 30–44 (in Russian).
- Izmaylov, I.L. (2002). Istoricheskoe proshloe kak faktor natsional'noy mobilizatsii. In: *Edinstvo tatarskoy natsii. Materialy nauchnoy konferentsii AN RT* (pp. 57–75). Kazan': Fen (in Russian).
- Kadyrov, R. «Postupali pis'ma, ya videl — primerno 65 protsentov za pereimenovanie TASSR v Bulgarskuyu respubliku». <https://www.business-gazeta.ru/article/427449>
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin.
- Kemper, M. (2008) *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane (1789–1889). Islamskiy diskurs pod russkim gosподstvom*. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet.
- Molostvova, E.I. (1912). Vaisov Bozhiy polk. *Mir islama*, Tom I, № 2, 143–152 (in Russian).
- Mozaffari, Z. (1931). *Ishannar-dervishler*. Kazan (in Tatar).
- Qayum Nasyri: Edebi-tarihi hem dokumental'-biografik jyentyk*. (2017). Kazan: Jyen (in Tatar).
- Qaharman millete mojahid el-islam veisiler tarihy hem ejmaly programmasy*. (1917). Kazan (in Tatar).

Shamiloglu, Yu. (2006). My ne tatory! Izobretenie bulgarskogo samosoznaniya. In: *Istochniki i issledovaniya po istorii tatarskogo naroda: materialy k uchebnym kursam v chest' yubileya akademika AN RT M.A. Usmanova* (pp. 360–379). Kazan' (in Russian).

Shamiloglu, Yu. (2007). «Dzhagfar tarihy». Kak izobretalos' bulgarskoe samosoznanie. In: *Fal'sifikatsii istochnikov i natsional'nye istorii. Materialy kruglogo stola. 17 sentyabrya 2007 g.* (pp. 35–39). Moskva: IV RAN. (=Rodina, 2007, № 8, 44–50) (in Russian).

Shnirel'man, V.A. (1998). Ot konfessional'nogo k etnicheskomu: bulgarskaya ideya v natsional'nom samosoznanii kazanskikh tatar v XX veke. *Vestnik Evrazii*, № 1–2 (4–5), 131–152 (in Russian).

Shnirel'man, V.A. (2007). Teni zabytykh predkov. Poddelki kak etnopoliticheskaya problema. In: *Fal'sifikatsii istochnikov i natsional'nye istorii. Materialy kruglogo stola. 17 sentyabrya 2007 g.* (pp. 42–47). Moskva: IV RAN. (=Rodina, 2007, № 8, 38–43) (in Russian).

Tsviklinski, S. (2003). Tatarizm vs bulgarizm: perviy spor v tatarskoy istoriografii. *Ab imperio*, № 3, 361–392 (in Russian).

Usmanov, M.A. (1972). *Tatarskie istoricheskie istochniki XVII–XVIII vv.* Kazan' (in Russian).

Usmanova, D.M. (2003). Sozdavaya natsional'nyuyu istoriyu tatar: istoriograficheskie i intellektual'nye debaty na rubezhe vekov. *Ab imperio*, № 3, 335–359 (in Russian).

Usmanova, D.M. (2006a). «Vaisovskiy Bozhiy polk staroverov-musul'man»: yazyki religioznogo, soslovnogo, politicheskogo i natsional'nogo protivostoyaniya v Rossiyskoy imperii. *Ab imperio*, № 3, 255–319 (in Russian).

Usmanova, D.M. (2006b). Vaisovskoe dvizhenie v 1870–1916–h gg.: istochniki i istoriografiya. In: *Istochniki i issledovaniya po istorii tatarskogo naroda: materialy k uchebnym kursam v chest' yubileya akademika AN RT M.A. Usmanova* (pp. 380–396). Kazan' (in Russian).

Usmanova, D.M. (2009). *Musul'manskoe «sektantstvo» v Rossiyskoy imperii: «Vaisovskiy Bozhiy polk staroverov-musul'man». 1862–1916 gg.* Kazan': Fen (in Russian).

Usmanova, D.M. (2011). Ot «bozh'ih voynov» k «zelenoarmeytsam»: evolyutsiya Vaisovskogo dvizheniya v pozdneimperskiy i rannesovetskiy periody. In: Naganava N., Usmanova D., Hamamoto M. (red.) *Volgo-Ural'skiy region v imperskom prostranstve XVIII–XX vv.* (pp. 181–197). Moskva: Vostochnaya literatura. (in Russian).

Uyama Tomohiko. (2002). From «Bulgharism» through «Marrism» to Nationalist Myths: Discourses on the Tatar, the Chuvash and the Bashkir Ethnogenesis. *Acta Slavica Iaponica*, Vol. 19, 163–190.

Vaisov, S. (1917). *Vozzvanie ot Tsentral'noy organizatsii Volzhskikh bolgarskikh musul'man, Vaisovskikh Bozh'ih voynov.* Kazan' (in Russian).

Yusupov, G.V. (1960). *Vvedenie v bulgaro-tatarskuyu epigrafiku.* Moskva-Leningrad (in Russian).

Zagidullin, I.K. (2000). *Perepis' 1897 goda i tatory Kazanskoy gubernii.* Kazan': Tatknigoizdat (in Russian).

TARİH-E MILLİ: “OUR HISTORY” IN THE “SHURA” JOURNAL

Dilyara Brileva
diliarabrileva@gmail.com

The study deals with the formation of the idea of the national history among the Muslim Tatars of the Russian Empire in the periodicals in the early 20 century. The study's analysis is based on the materials of the journal “Shura” (1908-1917). Discussions about the history of the Turkic Tatars were built around the concepts of “our history” (tarihymyz) and “national history” (tarih-e milli and milli tarih). The ideas about “our history” in the journal “Shura” were formed through the construction of the “glorious history” of the Turks and the creation of the image of a civilized (madani) nation. Discussions about national history allow us to reveal whom the authors of the publications attributed to the category “our ancestors” and what traits were attributed to them. The interpretation of the Turko-Tatar history was considered to be distinctive for this periodical (A. Assmann).

Keywords: *history of the Russian Empire, history of Islam in Russia, the Tatar periodical press, journal “Shura”, Rizaetdin Fahretdin.*

Junior Research Fellow,
A.E. Krymsky Institute
of Oriental Studies,
National Academy of Sciences
of Ukraine (Kiev)
Dilyara Brileva

Настоящее исследование посвящено формированию представления о национальной истории татар-мусульман на страницах периодической печати Российской империи начала XX в. Работа основана на ана-

Диляра Брилева

*Младший научный
сотрудник Инсти-
тута востоковедения
имени А.Е. Крым-
ского, Националь-
ная академия наук
Украины (г. Киев)*

*лизе материалов журнала «Шура» (1908–1917). Дис-
куссии об истории тюрко-татар строились вокруг
понятий «своя история» (тарихымыз) и «наци-
ональная история» (тарих-е милли и милли та-
рих). Представления о «своей истории» в журнале
«Шура» формировались через построение «славной
истории» тюрков и создания образа цивилизованной
(мәдәни) нации. Рассуждения о национальной исто-*

*рии позволяют судить о том, кого авторы публика-
ций относили к категории «наши предки» и какие черты им припи-
сывали. Интерпретация истории тюрко-татар рассматривается
в качестве присущей данному, отдельно взятому изданию (А. Ассман).*

Ключевые слова: история Российской империи, история ислама в России, татарская периодическая печать, журнал «Шура», Ризаэтдин Фахретдин.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ В ТАТАРСКОЙ ПЕРИОДИКЕ НАЧАЛА XX в.

В конце XIX — начале XX веков начинает складываться татарская историческая наука. Этот процесс происходил параллельно с поисками идентичности в среде татарской мусульманской интеллигенции Российской империи и отчасти должен был явиться ответом на вопрос: «кто мы?» При этом историческая наука складывалась как из текстов татар-мусульман, написанных на территории Российской империи, так и созданных авторами, пребывавших в эмиграции. Например, Ф. Шакуров (2002, с. 30–50), рассматривая формирование представлений о «своей истории» у татар-мусульман рубежа XIX–XX вв., подробно анализирует работы Габдеррашида Ибрагимова (1857–1944), Ризаэтдина Фархретдина (1859–1936), Хасан-Гата Габаша (1863–1936), Гайнетдина Ахмарова (1864–1911), Гарифуллы Салихова (? — ок. 1915), Хади Атласи (1876–1938), Ахмад-Заки Валиди (1890–1970), Габдел-Бари Баттала (1880–1969), Мурада Рамзи (1855–1934), Курбангали Халиди (1846–1913). Важ-

но, что национальная история, создаваемая в начале XX в., конструировалась не внешними по отношению к татарскому мусульманскому сообществу России авторами из числа православных миссионеров и «западных» востоковедов, а самими мусульманами (Усманова, 2004, с. 110). В то же время здесь речь идет не о религиозных трактовках татарской истории, а о формировании светской истории. Первым же этапом становления светской истории стало обращение к «истокам»: к ранней истории тюркских народов, к древней истории тюрко-татар и их наиболее значимых государственных образований (там же, с. 113).

Наиболее известными авторами, писавшими исторические сочинения, являются Шигабутдин Марджани (1818–1889) и упоминавшийся выше Ризаэтдин Фахретдин. Один самых известных трудов Шигабутдина Марджани посвящен истории Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства — «Сведения о положении дел в Казани и Булгаре» («Мөстəфəдел-əхбар фи əхвали Казан вə Болгар»)¹. Примечательно, что труд по «своей истории» Марджани написал на «своем языке» — на (старо)татарском, в отличие от большинства остальных его сочинений (преимущественно теологического содержания), написанных на арабском (Миргалеев, Абызова, 2018, с. 184). Кроме того, «Сведения...» стали первой книгой по истории татар, написанной на (старо)татарском языке (Schamiloglu, 1990, p. 42). Из-под пера Р. Фахретдина вышло не одно произведение, посвященное истории татар. Однако наиболее значимыми текстами являются «Асар» («Следы»)² и многочисленные статьи исторического содержания, опубликованные в журнале «Шура» («Совет»), бессменным редактором которого он являлся на протяжении всех десяти лет существования издания.

Формально официальная история татарской периодической прессы восходит к тем изменениям, которые произошли после подписания Манифеста 17 октября 1905 г., когда появляется и начинает стремительно развиваться периодическая пресса татар-мусульман³. По подсчетам Д. Усмановой, между двумя революциями 1905–1907 и 1917 гг. выходили 76 периодических изданий (Усманова, 2013, с. 149). Но далеко не все газеты и журналы выходили регулярно и длительное время. Часть изданий прекратила свое существование по политическим и финансовым причинам. Издания часто определяли свою направленность как литературную, а также как политическую, религиозную, научную, образовательную и даже сатирическую.

Специальных исторических журналов не существовало, тем не менее к вопросам истории татар, тюрко-татар, тюрко-мусульман на страницах периодической печати татар-мусульман Российской империи начала XX века обращались часто. Создание четкого образа нации являлось важнейшей задачей интеллектуальной элиты татар-мусульман, что расценивалось как необходимое условие для оформления нации и среди прочего требовало изучения «своей истории» (Усманова, 2004, с. 117). В то же время,

1. Первое переложенное на кириллицу издание этой книги увидело свет еще в 1989 г., однако раздел по золотоордынской истории, а также разделы, посвященные другим татарским ханствам, кроме Казанского, в него не вошли (Миргалеев, Абызова, 2018, с. 184). Позднее раздел, посвященный золотоордынскому периоду, вышел в виде отдельной статьи с комментариями (Миргалеев, Абызова, 2018). Что касается научной литературы, Марджани как историка посвящены три статьи в девятом томе журнала «Islamology», вышедшем по случаю 200-летия со дня рождения Ш. Марджани: (Bustanov, 2019; Ахунов, 2019; Хайрутдинов, 2019).
2. «Асар» является многотомным историческим сочинением Р. Фахретдина. Среди его значимых исторических сочинений современники отмечали упомянутый «Асар» и статьи, выходившие в журнале «Шура» (Шэрэф, 1916, с. 311), что будет отмечено ниже.
3. В то же время стоит отметить, что первые издания на тюркских языках на Кавказе, в Крыму и в Туркестане стали появляться и раньше. Особую роль играла двуязычная газета «Терджиман»/«Переводчик» И. Гаспринского, издававшаяся в г. Бахчисарае в 1883–1918 гг. В условиях отсутствия периодики важное значение имели литературно-публицистические альманахи, главным из которых был «Мирьят» («Зеркало»), издаваемый Габдеррашитом Ибрагимовым в Санкт-Петербурге и Казани в 1900–1909 гг. (Усманова, 2013, с. 148).

«с точки зрения развития татарского национального проекта не существовало четких границ между публицистикой и историографией. Квинтэссенцией интеллектуальных дебатов того времени, пересекавших границы публицистики и историографии, была перманентная дискуссия о самоназвании — тюрки или татары — на страницах журналов «Совет» («Шура») и «Сознание» («Аң»), а также на заседаниях мусульманских съездов и «Национального собрания» («Милләт мәҗлесе») в 1917–1918 годах (там же, с. 114).

В журналах «Шура» («Совет») и «Аң» («Сознание») проходили дискуссии, посвященные понятию «нация» («милләт») и таким сопряженным с ним категориям, как религия, история, территория, проблема этнонима. В отдельных случаях дискуссии инициировались и модерировались редакциями изданий, которые предлагали читателям вступить в дискуссию, предоставив ответы на анкетные вопросы. В частности, один из вопросов анкеты, опубликованной в журнале «Аң» в 1913 г., касался отношения читателей к национальной истории (Усманова, 2018).

ИСТОРИЯ ТАТАР В ЖУРНАЛЕ «ШУРА»

В настоящей статье исследуется формирование образа «предков» через интерпретацию «своей истории» в журнале «Шура». Здесь я буду рассматривать, какой авторы исторического дискурса хотели видеть «свою историю», что стремились включить в последнее и почему.

Журнал «Шура» выходил в Оренбурге в 1908–1917 гг. под редакцией публициста, ученого и религиозного деятеля Р. Фахретдина. За эти десять лет было издано ровно 240 номеров. Журнал представлял собой площадку, где обсуждались важные вопросы современности, как правило, социального и богословского значения. На страницах издания могли быть высказаны разные позиции по одному и тому же вопросу. Кроме того, активная позиция главного редактора, которая предполагала взаимодействие редакции с подписчиками, позволяла последним обращаться в редакцию с вопросами по тому или иному вопросу и получать на них ответы от наиболее сведущих лиц. При этом редакция оставляла за собой право прокомментировать спорные высказывания своих авторов. Эти особенности функционирования издания делали журнал «Шура» местом, где возникала возможность ведения дискуссий и в нашем случае — конструирования своего видения истории тюрко-татар.

В первом же номере издания за 1908 г. среди планируемых девяти рубрик первые две были выделены под рассмотрение исторических вопросов. Первая из них называлась «Известные личности и великие события» («*Мәшһүр адәмләр вә олуғ хәдисләр*»), в нее планировалось включать «биографии великих людей древности и современности, повествовать о падишахах и вкратце рассказывать о географии и истории этих стран». Вторая же рубрика носила название «Статьи» («*Мәкаләләр*») и должна была охватывать «литературные, исторические, социальные» статьи. В то же время журнал определял себя как «литературный, научный, политический» и не делал акцента на исторической тематике. Журнал являлся наиболее авторитетным изданием своего времени, что объяснялось, с одной стороны, личностью самого главного редактора, а с другой — подборкой авторов, публиковавшихся в нем. Вес издания в глазах читательской аудитории, взвешенность подхода главного редактора в вопросах публикации материалов, отстаивающих различные позиции по обсуждаемым проблемам, и дискуссионный характер публикуемых материалов — все это наряду с продолжительным сроком выхода издания делает этот журнал важным источником для изучения.

В статье исследуются материалы журнальных публикаций, в которых присутствовали дискуссии о значении национальной (*милли*) истории как науки, выстраивались границы, охватывавшие национальную историю, ставились акценты на тех или иных исторических событиях и личностях, а также давалась оценка этим событиям и личностям. При этом основным понятием, вокруг которого строились дискуссии о истории татар, было понятие о «своей истории» (*тарихымыз* — буквально «наша история»). В этом же значении применялись понятия «национальная история» (*милли тарих* и *тарих-е милли*⁴). Поэтому, следуя логике авторов дискурса в журнале «Шура», мы используем эти два понятия как ключевые.

Поскольку в рамках данного исследования я руководствовалась конкретным концептом, который позволяет систематизировать анализируемый материал, статьи, выходявшие в упомянутой рубрике «Известные личности и великие события» не рассматриваются, т. к. в них приводятся исключительно биографические данные, мало эмоциональной и оценочной информации, которая позволила бы судить о том, какой виделась национальная история авторам дискурса, формировавшегося в татарской печати начала XX в.

Редакция журнала «Шура», как и многие другие татарские периодические издания, практиковала жанр «вопрос-ответ», в рамках которого читатели могли обращаться с вопросами и получать ответы как от самого редактора журнала, так и от постоянного авторского коллектива. Эти небольшие заметки также вошли в круг источников.

Несмотря на то, что формально авторство статей без подписи, которых за десять лет издания журнала было немало, остается спорным, ряд ученых предполагает, что анонимные статьи относились или могли относиться к авторству самого Ризаэтдина Фахретдина (Dudoignon, 2006, p. 102). Поэтому можно говорить, что журнал «Шура» во многом представлял собой труд одного автора или же, по меньшей мере, был сильно подвержен влиянию своего главного редактора (там же, p. 101).

Этот подход к исследуемому материалу определяет и методологическую основу работы. Как утверждает Алейда Ассман, развивая идею Ницше о «памяти воли», «институции и корпорации, а также культуры, нации, государства, церковь или фирма “не имеют” памяти, ибо она “конструируется” ими с помощью мемориальных знаков и символов. Благодаря этой памяти институции и корпорации одновременно «конструируют» собственную идентичность» (Ассман, 2007, с. 21). Поэтому то видение «своей истории», которая конструировалась в журнале «Шура», мы будем рассматривать как свойственное конкретно этому изданию и не будем распространять на всю периодическую печать татар-мусульман, которая существовала между двумя революциями 1905 и 1917 гг.

ПРОБЛЕМА РАЗГРАНИЧЕНИЯ СВОИХ И ДРУГИХ В ТАТАРСКОЙ ПРЕССЕ НАЧАЛА XX В.

В процессе изучения «своей истории» (*тарихымыз*) встает проблема разграничения *своих* и *других*. Какие народы, какие этнические группы относились к категории «своих» на момент формирования дискурса периодической печати? Население каких территорий рассматривалось авторами периодической печати как часть «своего» в исторической перспективе?

Ответы на эти вопросы позволяют определить, что понималось авторами публикаций журнала «Шура» под «своей историей». При этом стоит отметить, что вопрос раз-

4. Эти два термина являются идентичными по своей сути и различаются лишь грамматическими особенностями. Так, в первом случае использован тюркский вариант сочетания определения и определяемого, во втором — так называемый персидский изафет, характерный для (старо)татарского языка

граничения «своей нации» / «своего народа», или, если говорить языком авторов дискурса татар-мусульман Российской империи начала XX в., «своего *миллета*», поднимался не только в статьях исторического характера. *Миллет* (в татарской фонетической традиции — *милләт*) происходит от арабского «*millah*», что переводится как «нация», «религия». Это важная деталь в понимании значения данного концепта, который стоял во главе угла масштабных дискуссий в периодической прессе татар-мусульман. Значение этого слова на арабском во многом соответствует тому наполнению понятия, которое существовало в понимании татарского населения начала XX в. и которое подразумевало, прежде всего, религиозную общность⁵. Так, в печати упоминается, что среднее поколение предпочитает называться мусульманами и не использует слова «татарин» или «тюрок» для самоопределения (Габиди, 1911, с. 116–117). Р. Джераси также указывает на первичность религиозной составляющей коллективной идентичности татар-мусульман (Джераси, 2013, с. 344). В дискурсе татар-мусульман начала XX в. понятие *миллет* часто появлялось в формулировке «прогресс нации» или *таракки-е миллет*. Прогресс нации в дискурсе становился важнейшей целью и ценностью, во имя которой затевались публичные обсуждения различных социальных/богословских вопросов (Брилева, 2019b, с. 423).

Часто о разграничении *своего* и *другого* в публикациях журнала «Шура», как, впрочем, и других изданий, можно судить, исходя из публичных обсуждений социальных и богословских проблем мусульманского сообщества Российской империи, в частности, и мусульманской уммы, в целом. Богословские вопросы в периодической печати татар-мусульман России начала XX в. часто рассматривались в контексте социальных преобразований мусульманского сообщества. Внесение ясности в существовавшие вопросы богословского характера в среде мусульманских интеллектуалов в понимании авторов дискурса являлось необходимым условием для развития *миллета*⁶.

Однако в прессе татар-мусульман разграничение *своего* и *другого* не всегда осуществлялось единообразно. Так, в обсуждении одних проблем другими оказывались народы/нации — *миллеты*, которые обладали другой религиозной составляющей коллективной идентичности. «Америка» и «Европа» как нация/*миллет* выступали *другими* в вопросах реформирования системы образования. В то же время *другими* могли оказаться и мусульмане Туркестана или Закавказья, когда речь заходила о бытовых и ежедневных практиках религиозного и нерелигиозного содержания. Таким образом, в печатном дискурсе татар-мусульман России существовали «другие мусульмане», которые, с одной стороны, являлись такими же мусульманами, как и «мы», и принадлежали общемировому сообществу мусульман, а с другой стороны — в быту и в жизни представляли собой *других*.

Как уже упоминалось выше, дискуссии о «своей истории» в журнале «Шура» выстраивались вокруг концепта «наша история» («*тарихымыз*»), который использовался в том же значении, что и «национальная история» (*тарих-е милли/милли тарих*). При этом под «национальной историей» понималась, прежде всего, общетюркская история или «история тюрко-татар». Определение содержания «милли тарих» должно также способствовать пониманию понятия «*миллет*»⁷ — ключевого для периодической прессы татар-мусульман начала XX в., вокруг которого проводились дискуссии по социаль-

5. В то же время важно иметь в виду, что наполнение понятия «милләт» в современном татарском языке и татарском обществе несколько отличается от тех коннотаций, которые вкладывались в этот термин в начале XX в. В частности, современное значение уже не распространяется на всех тюрок-мусульман, сужаясь до советского «татарского этноса». Часто это понятие используется в рамках выражения «татар милләте» («татарский народ»).

6. Более подробно о связи богословских вопросов и прогресса в обществе см.: (Брилева, 2019a).

7. «Милли» («национальный») — производное слово от «миллет».

ным и богословским реформам. Какими бы разными авторам публикаций ни виделись возможные варианты решения проблем, существовавших в современном им обществе, главная ценность для всех групп заключалась в лучшей судьбе для *миллета*.

ТАРИХ-Е МИЛЛИ: ОТ МУСУЛЬМАН К ТАТАРАМ

Национальная история в публичном дискурсе журнала «Шура» рассматривается авторами статей, опубликованных в издании, как важнейшая категория для формирования коллективной идентичности татар-мусульман Российской империи начала XX в. Распространение знания о национальной истории должно было способствовать укреплению самовосприятия как тюрко-татар в противовес существовавшему самоопределению «мусульманин».

В рассуждениях авторов дискурса о национальной истории предками выступают тюрки в целом: «...мы обладаем очень ограниченной информацией о жизни наших предков (*бабаларымыз*) — тюрков в целом...» (Гали, 1912, с. 716)

или

*И у нас есть своя история. Древние тюрки, которые одно время имели славу/честь (*шан*) и уважение (*шәрәф*), — наши уважаемые предки (Тарихымызга гайд, 1909, с. 391).*

В журнале «Шура» говорят и о значении национальной истории, о необходимости знать ее: «Человек, который не знает своей национальной истории (*милли тарих*) и не придает ей значения, не является членом этой нации (*милләт*)» (Тарихымызга гайд, 1909, с. 391).

Говоря о необходимости изучать и знать национальную историю, авторы используют религиозную аргументацию. Иными словами, знание «своей истории» выступает важным условием для сохранения величия «ислама»:

*Чтобы сберечь славу/честь (*шан*) и уважение (*шәрәф*) ислама и следовать пути благородных сахабов, и нам следует читать историю <...> И нам, прежде всего, следует знать историю своего народа — тюрков. Для этого, прежде всего, нужно постепенно начинать преподавать... нашу национальную историю (*милли тарихымыз*) (Габдуллин, 1912, с. 531).*

Еще одной целью, для достижения которой следовало изучать *тарих-е милли*, являлся рост национального духа. Способствовать этому должно было открытие национальных музеев:

*В одном из прошлых номеров «Вакът»⁸ я упоминал о том, что для возрождения нашей национальной истории (*милли тарихымыз*) и для роста национального духа (*милли хис*) у нашего народа одним из самых необходимых условий является открытие национального музея (*милли музеханә*) (Фәхретдинов, 1909, с. 145).*

Наибольшее значение в «своей истории» было необходимо уделять ранней истории тюрков: «Самым важным разделом в нашей собственной истории должны быть повествования о жизни древних тюрков» (Гали, 1912, с. 716).

Авторы обращали внимание читателей на отсутствие достаточного количества книг по «своей истории» и в особенности авторов, которые были бы готовы написать эти книги:

8. «Вакът» — газета, выходившая в г. Оренбурге в 1906–1918 гг. под редакцией Фатиха Карими (1870–1937) на средства золотопромышленников Мухаммадшакира и Мухаммадзакира Рамиевых, которые являлись также издателями и журнала «Шура».

«Как это случается со всеми народами, русские книги по истории создавались не с опорой на конкретные доказательства, а делая «из двух кривых одного прямого». Но в то же время нельзя отрицать и то, что русские историки извлекали информацию из архивов, надгробий, старых монет, старых камней и оружия — в целом, путем проведения археологических раскопок. «Кривых» сведений и у нас много; но недостает людей, способных сделать «из двух кривых одного прямого» (Тарихымызга гаид, 1909, с. 391).

В критической статье Галимджана Шарафа⁹ на сочинение Заки Валиди¹⁰ «Тюрко-татарская история» («Төрөк-татар тарихы»), изданное в 1912 г. в Казани, приводится разбор существовавших на тот момент книг по истории. Из этой статьи следует, что интерес к национальной истории у авторов стал появляться только в самом начале XX в.:

Десять лет назад для ознакомления с нашей историей (тарихымыз) на нашем языке (телемез) было лишь два источника посерьезнее. Один из них — перевод книги «Родословная тюрков» Абу ал-‘Ази Бахадирахана¹¹ на казанский тюрки. (Перевод выполнен Габделгаллямом Фаезхан-углы¹² и был издан в 1891 г. в Казани.) Второй же — «Мустафад ал-ахбар» Шихаб-хазрата Марджани (Шәрәф, 1916, с. 311).

При этом автор утверждает, что выходившие в тот же период другие исторические труды не представляли особой ценности:

«Несмотря на то, что были и другие сочинения на казанском тюрки..., они с исторической точки зрения были незначительными и по большей части были полны суеверий и преданий. И только первые два были распространены среди народа» (Шәрәф, 1916, с. 311).

Автор статьи дает краткую характеристику книгам, выходившим в предыдущие десятилетия.

Если Хасан-Гата хазрат Габаши¹³ в своих произведениях «Подробная история тюркского народа» / «Муфассал тарих-е каум-е турки» и «Краткой истории тюркского народа» / «Мухтасар тарих-е каум-е турки», которое вышло позднее, и в «Тюркских племенах» / «Түрк ыруглары» стремится изучить тюркские племена, их отношение друг к другу, их жизнь в старые времена, то Риззәтдин хазрат [Фахретдин — Д.С.] через свои статьи в «Шуре» и драгоценный «Асар» познакомил [нас — Д.С.] с отдельными личностями, занимающими важное место в нашей давней и недавней национальной истории (милли тарихымыз), и их деяниями. Труды Гайнетдина Ахмерова¹⁴ открыли нам многие стороны времен Болгар[а — Д.Б.] и Казан[ского ханства — Д.Б.]. Хади эфенди Атласи¹⁵ написал «Историю Сибири» (Шәрәф, 1916, с. 311).

9. Галимджан Шараф (1886–1950) – ученый, писатель, общественно-политический деятель.

10. Заки Валиди (Ахмат-Заки Валиди, 1890–1970) – татаро-башкирский ученый, историк, востоковед, общественно-политический деятель.

11. Здесь написание имени приведено в соответствии с оригиналом. В тексте ошибочно использована буква «‘айн» вместо «гайн». В данном случае речь идет о правителе Хивинского ханства и историке Абу ал-Гази Бахадиране (1603–1664).

12. Габделгаллям Фаезханов (1850–1910) известен своим сочинением «Двигатель мыслей» («Мухаррик аль-афкар»), посвященным вопросам реформирования системы образования татар-мусульман; переводчик, педагог.

13. Хасан-Гата Габаши (1863–1936) – религиозный судья (казый) Оренбургского магометанского духовного собрания, историк.

14. Гайнетдин Ахмеров (1864–1911) – педагог и ученый.

15. Хади Атласи (1876–1938) – педагог, ученый, общественно-политический деятель.

Одним из главных моментов, которые подвергались критике в исторических текстах, являлось сокращение излагаемой истории, верхняя граница которой приходилась на Волжскую Булгарию, а нижняя — на взятие Казани в 1552 г.:

Все сочинение оставляет впечатление, будто до появления Волжской Булгарии у татар — наших предков (бабаларымыз) — не было своей истории, да и после падения Казанского ханства у них не было истории (Шәрәф, 1916, с. 312).

И в отношении труда Заки Валиди «Тюрко-татарская история» Г. Шараф также отмечает, что один из главных недостатков труда заключался в том, что «тюркским государствам, которые были до Чингиз-хана, не было уделено должного внимания» (Шәрәф, 1916, с. 313).

Что касается географических границ тех территорий, которые входили в категорию «нашего родного края» (*мәмләкәтемез*), Р. Фахретдин утверждает¹⁶, что

Стамбул и южная сторона Черного моря не являются нашим родным краем (мәмләкәтемез) (Ибне Батутаның..., 1917, № 12, обложка).

О национальной истории говорилось довольно часто в контексте реформ в области реформирования системы образования, в общем, и учебных программ, в частности. Национальная история называется одним из предметов, которые следовало вводить в школьные программы, что, в свою очередь, было необходимо для оформления своего представления о себе. Автор одной из статей обращает внимание читателей на то, что в татарских деревнях среди людей бытовало представление о себе как о мусульманах без отсылки к своему татарскому происхождению. Такое положение дел, по мнению автора, следовало исправлять путем внедрения национальной истории в школы:

<...> у каждой нации (милләт) есть своя история. В школах детям преподают историю, к тому же относятся к этому с большим вниманием. Какими людьми были их предки и в какое время они жили — обо всем дают представление. Рассказывая о доблестных поступках своих дедов, призывают следовать их примеру, упоминая об их ошибках, призывают не повторять их. Словом, наглядно учат их оберегать свою национальную принадлежность (миллият) и способам сохранения своего существования (мәүжүдият). А теперь давайте обратимся к нашим школам: преподается ли история так, как это было упомянуто выше? Знают ли наши дети о наших предках? Посвящены ли они в то, где и как они жили, и чьи-ли потомками они являются? (Я имею в виду школы низшего уровня. Потому что это самое важное. Мое мнение касается деревенских школ.) <...> Этого нет в наших школах. Даже если есть, то на уровне мечтаний и грез. Отсутствие этого имеет две причины, но самое главное в том, что нет подходящих книг. Возможно, было бы лучше, если бы вместо того, чтобы ежемесячно писать об истории ислама (тарих-е ислам), в подходящем виде писалось бы о национальной истории (тарих-е милли), пусть даже в единственном экземпляре. Правда, о своей истории (үз тарихымыз) есть некоторое количество книг, например, по истории тюркского народа (кабем-е төрки), истории Болгара, истории Казани... Найти себя в этих

16. Публикация вышла в разделе «Вопрос-ответ» и формально не имеет подписи.

книгах — сложное дело. <...> Короче, эти книги не в состоянии объяснить нам, кем мы являемся. <...> У нас в деревнях дети вынуждены заканчивать только начальную школу, и у них не бывает ни малейшего представления о нашей истории (*тарихымыз*). Если спросить у мужчин средних лет, они говорят: «Я — мусульманин!», не любят говорить «Я — татарин», так же, как не любят говорить «Я — тюрок¹⁷» (Габиди, 1911, с. 116–117).

Галимджан Шараф также указывает на то, что отсутствие книг по *тарих-е милли* приводило к тому, что дети в школах не могли изучать национальную историю:

Но до 1912 года на нашем языке (*телемез*) не было сочинения, которое бы охватывало историю тюркских народов с древних времен до наших дней, связывало бы [события — Д.Б.] в одну цепочку принятыми в науке методами, рассматривало бы взаимосвязь разных эпох. Отсутствие подобных трудов и в русской прессе еще более усложняло ситуацию. Это положение дел являлось очень большим препятствием для введения и закрепления национальной истории (*милли тарих*) в мектебах¹⁸ и медресе¹⁹ (Шэрэф, 1916, с. 311).

По замечанию Д. Усмановой, то, что создаваемые в начале XX в. национальные истории нередко принимали форму учебников для шакирдов медресе, было неслучайно, поскольку в начале XX в. «шакирды представляли собой наиболее значительную по охвату читательскую аудиторию, а издание учебников обеспечивало такому сочинению тиражи, немыслимые для иного рода изданий. Не в последнюю очередь создание национальных историй в виде учебных пособий было обусловлено потребностями реформируемых конфессиональных учебных заведений. Одним из направлений реформирования джадидистами традиционной системы мусульманского образования было изменение учебных программ мектебов и медресе в сторону усиления светского компонента, увеличения количества светских предметов. В русле этих преобразований в учебные программы большинства джадидистских медресе в качестве отдельного предмета включалась история тюрко-татарских народов. А потому возникала острая потребность в учебных пособиях по национальной истории, написанных на местном материале и на понятном для большинства населения языке» (Усманова, 2004, с. 111–112).

Таким образом, журнал «Шура» формирует *миллет*-центричный дискурс, в котором *тарих-е милли* становится важным фактором для развития национальной коллективной идентичности. *Тарих-е милли*, по мнению авторов статей журнала «Шура», было необходимо вносить в школьные программы, что требовало наличия книг и учебных пособий для обучающихся.

ТАРИХ-Е МИЛЛИ: «СЛАВНАЯ ИСТОРИЯ» ПРЕДКОВ

Конструирование «своей истории» на страницах журнала «Шура» основывалось на попытках осмысления военного прошлого своего народа, а также на создании образа цивилизованного (*мэдэни*) и просвещенного (*мэггрифэтле*) *миллета*.

Военное прошлое татарскими историками оценивалось по-разному. Так, если для одних участие предков (*бабаларымыз*) в военных сражениях и ведение войн было пред-

17. В данном случае понятие «тюрок» включает в себя также и значение слова «турок», что характерно и для современного турецкого языка.

18. Мектеп (*мактәп*) — начальная школа в системе образования татар-мусульман Российской империи.

19. Медресе (*мәдрәсә*) — средняя и высшая школа в системе образования татар-мусульман Российской империи.

метом гордости для потомков, тем, что формировало «славную историю» тюрко-татар, то по мнению других, об этом не стоило говорить публично, поскольку это не могло способствовать построению «славной истории». В этой связи особый интерес представляет уже упомянутая критическая статья Галимджана Шарафа, в которой он отмечает, что замалчивание биографии отдельных исторических личностей, в частности, Тамерлана, характерно для ряда татарских историков, и выражает свое несогласие с такой позицией:

Как Шихаб хазрат в «Мустафад ал-ахбар» намеренно не останавливался на Тамерлане, так и Ризаэтдин хазрат, описывая биографии выдающихся личностей нашей национальной истории (милли тарих) в своей «Шуре», пропустил Хромого Тимура. Заки Валиди тоже, вероятно, следуя за ними, в первой части опустил историю Тамерлана <...> Во всех наших книгах по истории Хромой Тимур, государство, которое он построил, и история его детей отсутствовали, и это было серьезным недостатком. То, что наши историки ... не приветствовали такого великого героя должным образом, казалось неуважением, так же, как и то, что детей не знакомили с этим героем, в то время как знакомили с остальными, — казалось преступлением (Шәрәф, 1916, с. 312).

Г. Шараф оценивает времена военного могущества тюрков как страницу из «славной истории» тюрко-татар:

Самые могущественные времена тюрков, когда всю остальную Азию держали в страхе, а большую ее часть — в подчинении, Европе же не давали поднять головы, ... автор уместил в половину-четверть страницы (там же, с. 313).

Поскольку «своя история» включала историю тюрко-татар, среди предков, которые творили «славную историю», оказывались и Османы:

Во времена Османских правителей Селима I и Сулеймана I Великолепного, могущество тюрков не могло не привлечь внимания всей Европы. Превосходство тюрков во всем, во всех вопросах и во всех ситуациях, указывало на то, что однажды они обрушатся на Европу общей волной. В те времена многие великие европейцы, вместо того, чтобы бояться этого нападения со стороны тюрков, желали этого. Они верили, что приход тюрков избавит Европу от общественного устройства Средних веков и от угнетения властью пап (Мәржани, 1912, с. 82).

В то же время в дискурсе встречаются также и меланхолические нотки, которые в целом были характерны для дискурса татар-мусульман Российской империи начала XX в. Сравнивая былое величие Золотого века мусульман с современным положением мусульманской Уммы в целом и рассматривая последних как продолжение первых, авторы единогласно отмечали упадок, стагнацию. Эта оценка переносилась и на тюрков-мусульман:

Как говорят великие историки, история — это всего лишь повторение событий, могущества (шәүкәт) и величия (газамат) в разных местах и в разное время. Сейчас нет могущества Востока (шәрәк). Исчезло, погасло (Мәржани, 1912, с. 84).

В рамках общественных дискуссий о «своей истории», дискурсе прессы вырисовывается отдельная дихотомия: дикий (вәхиш) — цивилизованный (мәдәни). Эти две противоположные оценки используются для построения апологетического дискурса. Авторы статей

стремятся построить образ цивилизованного (*мэдэни*) и просвещенного (*мэгърифэтле*) народа, вернув тюркам доброе имя и избавившись от обвинений в дикости «вэхшии»:

Несмотря на то, что тюрки являются самыми древними и самыми известными народами мира, по причине кровопролитий, нарушения мира, они обрели славу полудиких людей <...> Миру стало известно, что и тюрки обладают трудами первостепенной важности в мире культуры (Үзөмөзчөл, 1912, обложка).

Галимджан Шараф также признает необходимость реабилитировать историю тюрко-татар и очистить ее от клеветы:

*А в последние десять лет количество сочинений, касающихся нашей национальной истории, значительно увеличилось и продолжает увеличиваться. При этом не только множится количество трудов, но и с точки зрения содержания происходит очень быстрое развитие (*тараккый иту*); число людей, работающих в этом направлении, также увеличивается. И все это дает надежду на то, что наша славная (*шанлы*), но не ограниченная, не изученная история, наша история, покрытая пылью и грязью, вскоре оживет и встанет на ноги и мы увидим, как она очистится от грязи (*пычрак*), брошенной чужаками (*читләр*) (Шәрәф, 1916, с. 311).*

В статьях прочитывается стремление объяснить военную активность предков их мирными намерениями:

*Однако эти войны велись не для того, чтобы нагнать добычу или сеять вокруг разруху, а скорее для того, чтобы противостоять нападениям со стороны, отстоять свою честь (*намус*) или для открытия рынков сбыта. Несмотря на то, что русские историки и не говорят прямо об этой истине, в то же время и не умалчивают этого (Тарихымызга гайд, 1913, с. 10).*

Образ цивилизованного и культурного народа в представлении авторов журнала «Шура» включал в себя независимость, оседлость, земледелие, торговлю и разные виды ремесла:

*Согласно сведениям арабских историков, болгарские тюрки были сильными и цивилизованными (*мэдэни*) и жили единым сообществом в городах, возделывали землю и вели торговлю (Тарихымыз, 1912а, с. 558).*

В ремесленном деле особую известность получили кожаные изделия, болгарская кожа скупалась и на Востоке, и на Западе. Найденные изделия подтверждают мастерство болгар и в деле обработки металла (там же, с. 559).

*У болгар было великое государство и независимый правитель <...> Цивилизованный (*мэдэниятле*) и просвещенный (*мэгърифэтле*) народ, имевший свои ремесла <...> Государство у болгар было прочным, а в науке и культуре [они — Д.Б.] превосходили все остальные народы (там же, с. 590).*

«Славная история» тюрков имела крепкие связи с исламским миром. В частности, одного из подписчиков интересовал вопрос о достоверности сведений, изложенных в легенде о приезде с миссионерской целью трех *сахабов*²⁰ в Булгар. Согласно легенде, спустя некоторое время двое из них уехали обратно в Медину, а один сыграл свадьбу с ханской дочкой Туйбике и остался в Булгаре. Приведенная легенда, и в особенности отношение

20. Сахаба – сподвижники пророка Мухаммада.

к ней в прессе, представляется чрезвычайно важной в связи с тем, что позволяла конструировать историю исламизации региона, восходящую к *сахабам*. Журнал «Шура» в своем ответе указывает, что приезд *сахабов* из Медины не был возможен по ряду причин, и прежде всего, потому что в известных книгах по истории указаний на это событие нет (Болгарга сѣхабѣлѣр..., 1912, с. 507).

Отдельно подчеркивались связи с Россией. Так, «славная история» включала в себя и давние дружеские отношения с русскими землями:

Рассказывается, что [булгарские тюрки — Д.Б.] ездили в Суздаль и строили для князей церкви, а в голодные годы обеспечивали всех суздальцев хлебом (Тарихымызга гайд, 1913, с. 10).

Кроме того, включенность в имперский контекст упоминалась с целью конструирования «славного прошлого»:

Доказательством величия Булгарского государства может служить и то, что титул российских императоров до сегодняшних дней содержит [титул — Д.Б.] «князь Болгарский» (Тарихымыз, 1912b, с. 590).

Национальная история в представлении авторов публикаций журнала «Шура» видится как «славная история» тюрко-татар. В статьях звучит призыв реабилитировать доброе имя тюрко-татар и «очиститься» от клеветы, возведенной на *миллет*. «Славная история», таким образом, объединяла воинскую доблесть тюрков с образом цивилизованного (*мәдәни*), оседлого народа с развитой наукой и ремеслами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Дискурс об истории тюрко-татар, с одной стороны, являлся частью публичного коллективного рассуждения о судьбе нации/народа (*миллета*). Концепты «своя история» (тарихымыз) и «национальная история» (*тарих-е милли* и *милли тарих*) выступали первичными по отношению к «прогрессу нации» (*таракки-е миллет*), во имя которого и затевались все дискуссии в татарской печати разной направленности.

С другой стороны, осмысление истории в периодической прессе татар-мусульман Российской империи начала XX в. являлось частью общего реформаторского дискурса. О необходимости развивать национальную историю как науку говорится в связи с реформами в области школьного образования. Национальная история, внедренная в школы нового образца, должна была способствовать вытеснению из среды населения самоопределения «мусульманин» и укреплению самоназвания «татарин». Верхняя граница истории тюрко-татар не ограничивалась Булгарским государством и охватывала более ранние периоды. Кроме того, национальная история в понимании авторов статей, публиковавшихся в журнале «Шура», включала в себя и историю тюрков в широком смысле. В частности, «славная история» Османской империи рассматривалась как важная составляющая часть в построении образа «наших предков».

Дискуссии о *тарих-е милли* складывались в «славную историю» предков. Версия истории тюрко-татар, представленная в журнале «Шура», опиралась на возвращение военной активности предков в категорию «славного» и построение образа цивилизованной (*мәдәни*) нации. При этом в центре дискурса об истории оказывается дихотомия дикий (*вахши*) — цивилизованный (*мәдәни*), а конструируемая «своя история» обретает форму через реабилитацию доброго имени тюрко-татар.

Источники и литература

Ассман А. (2007). Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: НАО.

Ахунов А. (2019). Проблема исламизации Поволжья в трудах Ш. Марджани. *Islamology*, 9 (1–2), 149–160.

Болгарга сәхабәләр килү-килмәү турында сорау һәм җавап. (1912). *Шура*, 16, 507.

Брилева Д. (2019а). Дискуссии о тафсирах Корана в периодической прессе татар-мусульман Российской империи начала XX в. (на материалах журнала «Шура»). *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*, 3, 19–31.

Брилева Д. (2019б). Концепция «нового мусульманина» между двумя революциями (по материалам журнала «Шура», 1908–1917). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 1/2 (37), 417–433. DOI: 10.22394/2073–7203–2019–37–1/2–417–433.

Габдуллин Х. (1912). Татар тарихы хакында. *Шура*, 17, 531.

Габиди М. (1911). Тарих-е милаи. *Шура*, 4, 116–117.

Гали Х. (1912). Иске төркләрдә тормыш. *Шура*, 23, 716–718.

Джераси Р. (2013). Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: Новое литературное обозрение.

Ибне Батутаның Кыпчакка сәяхәте хакында сорау һәм җавап. (1917). *Шура*, 12, 2 т.б.

Мәрҗани, М. (1912). Тарихтан бер ләүхә. *Шура*, 3, 82–84.

Миргалеев И., Абызова Р. (2018). Шихабетдин Марджани о Золотой Орде. *Золотоордынское обозрение*, 6(1), 181–198. doi: 10.22378/2313–6197.2018–6–1.181–198.

Тарихымыз (1912а). *Шура*, 18, 558–559.

Тарихымыз (1912б). *Шура*, 19, 590–591.

Тарихымызга гайд (1909). *Шура*, 13, 391–393.

Тарихымызга гайд (1913). *Шура*, 1, 10–12.

Усманова Д. (2004). Создавая национальную историю татар: историографические и интеллектуальные дебаты на рубеже веков. *Новая имперская история постсоветского пространства: сборник статей (библиотека журнала «Ab Imperio»)*. Под ред. И.В. Герасимова, С.В. Глебова, А.П. Каплуновского, М.Б. Могильнер, А.М. Семенова. Казань: Центр исследований национализма и империи, 109–126.

Усманова Д. (2018). Поиски идентичности в эпоху национализма: дискуссии о «мусульманской» и «тюрко-татарской» нации среди волго-уральских татар России в начале XX столетия. *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. Т. 9. Выпуск 8 (72) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <http://history.jes.su/s207987840002441–4-1> (дата обращения: 15.09.2020). DOI: 10.18254/S0002441–4-1.

Усманова Д. (2013). «Национальная татарская периодическая печать отличается всюду одинаковостью направления...». Татарская периодическая печать 1905–1916 гг.: количественная и качественная характеристика. *Симбирский научный вестник*, 3 (13), 147–153.

Үземезчел (1912). Төркләр хакында. *Шура*, 23, 2–3 т.б.

Фәхретдин Р. (1908). Мәсләк вә максат. *Шура*, 1, 1.

Фәхретдинов Г. (1909). Милли музаханәбез. *Шура*, 5, 145–147.

Хайрутдинов А. (2019). Мечети региона Заказанье в трактате Ш. Марджани «Мустафад ал-Ахбар фи Ахвали Казан ва Булгар». *Islamology*, 9 (1–2), 161–177.

Шакуров Ф. (2002). Развитие исторических знаний у татар до февраля 1917 года. Казань: Издательство Казанского университета.

Шәрәф Г. (1916). «Төрк-татар тарихы» (Зәки әфәнде Вәлиди әсәре). *Шура*, 13, 311–314.

Bustanov, A. (2019). Shihabaddin Mardjani and the Muslim Archive in Russia. *Islamology*, 9 (1–2), 139–148.

Dudoignon S. (2006). Echoes to al-Manar among the Muslims of the Russian Empire. A preliminary research note on Riza al-Din b. Fakhr al-Din and Sura (1908–1918). *Intellectuals*

in the Modern Islamic world. *Transmission, transformation, communication*. London-New York: Routledge, 85–116.

Schamiloglu U. (1990). The formation of a Tatar historical consciousness: Şihabâddin Mârcani and the image of the Golden Horde. *Central Asian Survey*, 9 (2), 39–49.

REFERENCES

Ahunov A. (2019). The problem of Volga region Islamization in the works of Shihabaddin Mardjani. *Islamology*, 9 (1–2), 149–160 (in Russian).

Assmann A. (2007). The long shadow of the past: cultures of memory and the politics of history. Moscow: NLO (in Russian).

Question and answer of whether the Sahabah came to Bolgar. (1912). *Shura*, 16, 507 (in Tatar).

Brileva D. (2019a). Discussions About Tafsirs of the Qur'an in the Periodical Press of the Muslim Tatars of the Russian Empire in the Early Twentieth Century (on the Materials of the Journal «Shura»). *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*, 3, 19–31 (in Russian).

Bustanov A. (2019). Shihabaddin Mardjani and the Muslim Archive in Russia. *Islamology*, 9 (1–2), 139–148.

Dudoignon S. (2006). Echoes to al-Manar among the Muslims of the Russian Empire. A preliminary research note on Riza al-Din b. Fakhr al-Din and Sura (1908–1918). *Intellectuals in the Modern Islamic world. Transmission, transformation, communication*. London — New York: Routledge, 85–116.

Fehretdin R. (1908). Course and purpose. *Shura*, 1, 1 (in Tatar).

Fehretdinov G. (1909). National Museum. *Shura*, 5, 145–147 (in Tatar).

Gabdullin H. (1912). On the Tatar history. *Shura*, 17, 531 (in Tatar).

Gabidi M. (1911). National history. *Shura*, 4, 116–117 (in Tatar).

Gali H. (1912). Ancient Turks' life. *Shura*, 23, 716–718 (in Tatar).

Gerasi R. (2013) Window on the East: National and Imperial identities in late Tsarist Russia. Moscow: NLO (in Russian).

Hajrutdinov A. (2019). Mosques of the Zakazanye region in the Mustafad al-Akhbar fi Ahwali Kazan wa Bulgar treatise by Sh. Mardjani. *Islamology*, 9 (1–2), 161–177 (in Russian).

Question and answer on Ibn Batuta's trip to Kypchak. (1917). *Shura*, 12, 2 t.b. (in Tatar).

Merjani M. (1912). A page of history. *Shura*, 3, 82–84 (in Tatar).

Mirgaleev I., Abyzova R. (2018). Shihabutdin Marjani on the Golden Horde. *Zolotoordynskoe obozrenie = Golden Horde Review*. (6) 1, 181–198. DOI: 10.22378/2313–6197.2018–6-1.181–198 (in Russian).

Schamiloglu U. (1990). The formation of a Tatar historical consciousness: Şihabâddin Mârcani and the image of the Golden Horde. *Central Asian Survey*, 9 (2), 39–49.

Shakurov F. (2002). The development of historical knowledge among the Tatars until February 1917. *Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta* (in Russian).

Sheref G. (1916). “Turkic-Tatar history” (Work by Zaki Walidi). *Shura*, 13, 311–314 (in Tatar).

Our history (1912a). *Shura*, 18, 558–559 (in Tatar).

Our history (1912b). *Shura*, 19, 590–591 (in Tatar).

On our history (1909). *Shura*, 13, 391–393 (in Tatar).

On our history (1913). *Shura*, 1, 10–12 (in Tatar).

Usmanova D. (2004). Creating the National History of the Tatars: Historiographic and Intellectual Debates at the Turn of the Century. *New imperial history of the post-Soviet space: collection of articles (library of the journal “Ab Imperio”)*. Ed. I.V. Gerasimov, S.V. Glebov,

A.P. Kaplunovsky, M.B. Mogilner, A.M. Semenov. Kazan': Centr issledovanij nacionalizma i imperii, 109–126 (in Russian).

Usmanova D. The Search for Identity in the Era of Nationalism: Discussions about the “Muslim” and “Turkic-Tatar” Nation among Russian Volga-Ural Tatars in the early 20th Century. *Istoriya*. 2018. V. 9. Issue 8 (72) [Electronic resource]. Access for registered users. URL: <http://history.jes.su/s207987840002441-4-1> (circulation date: 15.12.2018). DOI: 10.18254/S0002441-4-1 (in Russian).

Usmanova D. (2013). “National Tatar press is the same everywhere...”: Qualitative and quantitative characteristics of Tatar press (1905–1916). *Simbirskij nauchnyj vestnik*, 3 (13), 147–153 (in Russian).

Uzemezchel (1912). On the turks. *Sbura*, 23. 2–3 t.b. (in Tatar).

MUSA KUNDUKHOV AS A FIGURE OF MEMORY. THE MOSAIC OF IDENTITIES

Ruslan Mamedov

ruslan.dziub@gmail.com

The article analyzes the usage of the images of Musa Kundukhov, the Ossetian Major General of the Russian Imperial Army and, later, the Brigadier General of the Ottoman army (1818–1889), in constructing the narratives of collective memory. The author examines how the image of Musa Kundukhov, as a figure of collective memory for more than a hundred years, have been used by several authors to construct identities and shape memories of historical events and traumas. The article shows how the figure of Kundukhov was transformed in various narratives, sometimes was “reborn” and sometimes sinking into “oblivion,” depending on their involvement in topical discussions.

Keywords: *Figure of memory, the muhajirun, colonial intermediaries, identities, images, narrative.*

Faculty of Humanities,
National Research University
Higher School of Economics
Ruslan Mamedov

МУСА КУНДУХОВ КАК ФИГУРА ПАМЯТИ. МОЗАИКА ИДЕНТИЧНОСТЕЙ*

Руслан Мамедов

ruslan.dziub@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.10.1.04>

В статье анализируется конструирование коллективной памяти с помощью образа генерал-майора российской императорской армии, впоследствии бригадного генерала Османской армии, Мусы Алхастовича Кундухова (1818–1889). Рассматривая Мусу

Руслан Мамедов

факультет гумани-
тарных наук НИУ
«Высшая Школа
Экономики»

Кундухова в качестве фигуры памяти, автор показывает, как на протяжении более чем ста лет бытования его образа ряд авторов использовал его для конструирования коллективных идентичностей, формирования памяти о событиях и травмах.

В статье анализируется, как фигура Кундухова трансформировалась в различных нарративах в зависимости от их включенности в актуальные дискуссии, то «возрождаясь», то предаваясь «забвению».

Ключевые слова: фигура памяти, мухаджирство, посредники, идентичности, образы, память.

«— Сейчас с тобой говорит не царский генерал и не турецкий паша, — заторопился Кундухов, глядя на Арзу снизу вверх. — С тобой говорит такой же горец, как ты, как все они... Резким движением Арзу вырвал свою руку из руки Кундухова и долгим пронзительным взглядом в упор разглядывал бывшего генерала... Страшные оскорбления вот-вот готовы были сорваться с его языка. Но Арзу только скрипнул зубами. И промолчал...

— Говори! — не выдержал тогда сам Кундухов. — Что ты хотел сейчас произнести?

— Я хотел сказать, — Арзу перебел дух, злость мешала ему, — что ты — собака. Но сказать так, значило бы оскорбить собаку, потому что она намного благороднее тебя. Она всегда и всюду верна своему дому, своему хозяину. Ты же изменил своему хозяину — царю, своему дому — родине, изменил всем, кто в тебя верил. Будь я один, я бы вывернул ваши черные, грязные души...

* Я благодарен О.Ю. Бессмертной за ценные замечания, высказанные в ходе подготовки статьи..

- *Наберись терпения и выслушай меня до конца!* — взмолился Кундухов.
- *Я не ребенок и не баба. От красивых слов я не таю.*
- *Клянусь Аллахом, я говорю правду!*
- *Чтобы русский генерал или турецкий паша сказал правду?* — рассмеялся Арзу. — *Не надо нам сказок, Муса.*
- *Пойми же ты наконец, что перед тобой сидит такой же горец-изгнанник, как и ты, как все они,* — Кундухов кивнул головой в сторону переселенцев и с минуту помолчал...»¹ (Айдамиров, 1996, с. 528–529).

В начале марта 1856 года пятитысячная партия кавказских горцев-эмигрантов направилась к границам Османской империи, ее возглавлял осетин, мусульманин, бывший генерал-майор российской императорской армии Муса Кундухов. Диалог, подобный тому, что приведен выше, вообразенный в романе «Долгие ночи» чеченским писателем второй половины XX века Абузаром Айдамировым, действительно мог иметь место во второй половине XIX века. Кундухов здесь беседует с чеченцем Арзу, который является одним из тех, кто в свое время покинул Кавказ вместе с Кундуховым. Разочаровавшись в эмиграции, Арзу обвиняет Кундухова в предательстве и обмане и решает возвратиться домой.

Следует отметить, что в этой статье меня не интересует точное установление фактов и биографий. Напротив, обращаясь к случаю одного из главных героев этого романа, я попытаюсь проследить, как на протяжении более чем ста лет авторы использовали образ Кундухова в качестве фигуры памяти, как, вновь и вновь возвращаясь к истории Кундухова, его вписывали в процесс формирования дискурсов травмы, памяти, мифа.

С тех пор как ученые выдвинули идеи об историческом, изменяющемся конструировании наций (см., напр., Anderson, 1990, p. 240), те перестали восприниматься только как органические формы существования народов. Со временем некоторые исследователи обратили внимание на то, что конструированию подвержены не только нации, но и иные, менее многочисленные группы и даже отдельные персонажи (Шенк, 2001, с. 141–164), иногда сознательно использующие различные популярные перформативные практики для формирования и репрезентации своего образа (Бессмертная О.Ю., 2011, с. 75–89.). Исходным положением многих исследований этого направления является идея о том, что благодаря использованию ключевых мест, фигур, событий, под влиянием различных внешних и внутренних факторов формируется представление о прошлом, настоящем и даже будущем отдельных сообществ и даже целых народов².

Обращаясь к случаю Мусы Кундухова, я попытаюсь понять, как его фигура интерпретировалась и выстраивалась в различных дискурсах. В этой статье я также ставлю задачу обратить внимание на то, как образы героя статьи конструировались, в том числе им самим через эгонарратив, и сталкивались между собой. Рассматривая отдельные моменты биографии Мусы Кундухова, я выделяю лишь несколько ключевых сюжетов, благодаря которым мы сможем обратить внимание на то, как его образ то «возрождался», то вновь предавался «забвению» под влиянием различных событий и акторов. Я заимствую концепцию, впервые сформулированную Морисом Хальбваксом, согласно которой «...вспоминая о чем-либо, мы отправляемся от настоящего, от всегда доступной

1. (Здесь и далее приведенные цитаты подаются с сохранением авторской пунктуации и орфографии — Р.М.)

2. О том, как травма Холокоста определяет политику коммеморации и формирует представления о прошлом и будущем, см.: Алейда Ассман, 2018, с. 328.

нам системы общих понятий, от принятых в обществе языка и ориентиров, то есть от всех тех средств выражения, которые общество предоставляет в наше распоряжение, и комбинируем их, чтобы вспомнить ту или иную деталь или оттенок событий и фигур прошлого...» (Хальбвакс, 2007, с. 57). Благодаря этому подходу я попытаюсь обратить внимание на то, как образ Мусы Кундухова кооптировался в различные актуальные дискуссии, изменял их и изменялся сам.

Выходец из семьи осетинского старшины, Муса Кундухов в 12-летнем возрасте, в 1830 году, в качестве аманата³ попал в Павловский кадетский корпус в Санкт-Петербурге, откуда по истечении шестилетнего обучения он был выпущен в должности корнета при кавалерии и направлен на Кавказ для несения службы. Там, уже в 1837 году, он сопровождал в качестве переводчика императора Николая I во время его посещения Кавказской линии (Ганич, 2008, с. 109–120). Послужной список Кундухова представляется образцовым для имперского военного. Он участвует в подавлении сопротивления горцев Кавказа, а также в заграничных походах Российской армии в Венгрию и Польшу в 1848 году (Дзагурова, 1992, с. 42–47). Возглавляет Владикавказский и Чеченский округа Терской области и награждается рядом российских и заграничных орденов (Высшие чины..., 2019, с. 506). Однако после окончательного водворения российской власти на Кавказе Кундухов принимает решение склонить к эмиграции в Османскую империю несколько тысяч горцев, при этом лично возглавив это движение. Эмигрировав и поступив на службу Османской империи, Кундухов принимает участие в очередной русско-турецкой войне 1877–1878 на стороне османских войск. После Кундухов остается на османской службе. Выйдя на пенсию, он поселился в Эрзеруме, где и жил до смерти в 1889 г. (Чочиев, 2006, с. 65–76). Авторы, указанные мною выше, интересовались различными сюжетами биографии Кундухова, порою вписывая ее в общеимперский контекст (Khodarkovsky, 2009, pp. 149–165). Однако, как я уже указывал в начале статьи, меня интересует не столько установление фактов биографии моего героя, сколько то, как различные акторы конструировали, представляли, вспоминали о них.

Возглавив одну из наиболее многочисленных и организованных волн эмиграции кавказских горцев после окончания Кавказской войны, Кундухов еще при своей жизни стал для ряда кавказских авторов олицетворением движения, именуемого мухаджирством⁴. Уже спустя чуть более десяти лет после эмиграции Кундухова его образ начал использоваться для «вспоминания» об этом движении, которое к тому же все еще продолжалось. Заметки, опубликованные в кавказской прессе в последней четверти XIX века, которые будут рассмотрены мною ниже, имеют аналогичную цель и сходную прагматику с мнениями, выраженными в это время российскими имперскими чиновниками. Опасаясь, что эмигранты-мухаджиры могут стать козырем османской армии, как это было в русско-турецкую войну 1877–1878 гг., в ходе которой Кундухов возглавил отряды кавказских горцев-эмигрантов на стороне Османской империи, Российская империя в этот период стремилась уменьшить поток эмигрантов, используя их в «демографических войнах», участие в которых принимала и османская сторона, поскольку, переселяя лояльные или враждебные группы населения, имперские

3. Колониальная практика, в рамках которой представители кавказской знати отправлялись в высшие учебные заведения империи, после окончания которых они возвращались на Кавказ, но уже в качестве имперских представителей. Об аманатах см.: Майка Ходарковский, 2019, с. 80. О неоднозначной трактовке практик аманатства см.: Озова Ф.А. 2009, с. 81–97.

4. О неоднозначной трактовке терминов «мухаджир» и «мухаджирство» в данном контексте см. обзорную работу: S.L. Dudarev, 2017, pp. 525–532). Об архивных источниках о мухаджирстве см.: Бобровников В.О., 2008, с. 313–333.

представители с обеих сторон использовали их для формирования будущего плацдарма для наступления или обороны (Бобровников В.О., 2010, с. 67–78).

Одним из первых вопрос об эмиграции горцев и роли Кундухова в ней поднимает осетинский писатель и публицист Инал Кануков (1850–1899) на страницах газеты «Кавказ», издававшейся в Тифлисе («Кавказ», № 267). Он оставил заметки о своем путешествии по территории Карсской области, которая по Сан-Стефанскому мирному договору незадолго до этого отошла от Османской империи к России. Отправляясь понаблюдать за оставленными жилищами горцев-переселенцев, которые покинули эти территории и ушли вместе с османской армией, Кануков желает узнать: «пользуются ли переселенцы всеми теми удобствами, которые они ожидали обрести в Турции» (там же, с. 1). Из заметок Канукова мы узнаем, что он также был одним из эмигрантов, но вернулся вместе со своей семьей в Российскую империю. Размышляя об обманутых переселенцах, Кануков писал о «наивном доверии горцев, поддавшихся пропаганде фанатиков-агитаторов, знавших о той стороне, в которую потянули горцев, столько же, сколько о Китае, и уверявших горцев в том, что [в России] их детей скоро будут забирать в солдаты и насильно крестить» (там же, с. 1). Обсуждая мотивы, побудившие Мусу Кундухова возглавить переселение в Турцию, Кануков упоминал о преобладающем мнении среди оставшихся на Северном Кавказе горцев, согласно которому Кундухов организовал это переселение, движимый исключительно корыстью («Кавказ», № 275, с. 2). Автор отмечал, что с Кундуховым переселились преимущественно представители «чеченского племени» и, будучи расселенными на территории Малой Азии, «чем они были недовольны», они обвиняли Кундухова, которого заподозрили в умышленной пропаганде переселения ради его личных интересов (там же, с. 2). Кануков также упоминает о слухах, что горцы собирались убить М. Кундухова за то, что он обманул их, уговорив переселиться в Турцию и покинуть родину, «где они жили так спокойно» (там же, с. 2).

Кундухов представляется в заметках Канукова умелым дельцом, бросившим своих земляков сразу же после того, как он получил высокий чин в османской армии.

В заметке анонимного автора («Кавказ», № 6, с. 2) фигура Кундухова также используется для формирования памяти о мухаджирстве. Автор заметки писал о слухах, из которых следует, что Муса Кундухов на время вернулся из Турции на Кавказ для сбора среди местного населения «денег во имя гроба Магомета в пользу раненых и увеченных страдалцев-мусульман» (там же, с. 2) и новой пропаганды эмиграции в Османскую империю, «дабы там стать под знамя пророка и доблестно сразиться с гяурами» (там же, с. 2). В заметке приводились ответы персонажей статьи, которые представлялись как «жители Осетии», на вопросы о Мусе Кундухове, в которых они говорили о нем как об «известном черте, т. е. непостижимо хитром и премудром человеке, творящем зло перед богом», и «обманшике, увлекшем в Турцию „лучших людей“ обольстив их обещаниями „золотых гор“... в действительности же он только погубил их, обманутые и босые они возвратились к нам». Как некий «вывод» автор заметок приводил слова одного из «жителей»: «Этот урок [мухаджирства] крепко засел в нашей памяти, и вторично никто не захочет его повторять» (там же, с. 2). Образ Мусы Кундухова представляется в данной заметке, аналогично трактовке Канукова, — как воплощение «обманщика и мерзавца, интригующего в пользу Турции сугубо для личных выгод». Во второй части заметки воспроизводилась песня отправляющихся в Османскую империю мухаджиров, «громко высказывавших свою надежду на счастливую там жизнь и предрекавших остающимся

в подданстве России несчастье». В песне мухаджиров упоминалось и популярное среди горцев-эмигрантов мнение о том, что на их детей будет распространяться рекрутская повинность: «Бедный лишь день тех, кто останется здесь, уырыс (русские) поделают их солдатами» (там же, с. 2). В пародии же на песню мухаджиров, составленной «оставшимися на родине осетинами», представлялось бедственное положение мухаджиров в Османской империи: «дорогою всю провизию растеряли, а сами питались кореньями... это смутило их голодные желудки... с босыми ногами и голыми голенями... задумали возвратиться на родину... оставив в Турции гонор свой» (там же, с. 2). Эти две заметки были опубликованы в кавказской прессе по окончании Кавказской войны и на фоне массовой эмиграции горцев, как ее следствия. В публикациях официальной кавказской имперской прессы в этот период создается образ Мусы Кундухова как «инострannого агента» и «человека, сменившего родину» (там же, с. 2). Обвинения в адрес Мусы Кундухова в связи с его эмиграцией, высказанные на страницах газеты «Кавказ», первого русскоязычного периодического издания, основанного по инициативе Наместника Кавказа М.С. Воронцова и пользующегося официальной поддержкой имперских властей (Невская, Кондрашева, 2016, с. 3), могут также отсылать нас к мнениям, выраженным в высших эшелонах власти того периода, о целесообразности использования местных посредников в российской имперской политике на Северном Кавказе. Так, командир Отдельного Кавказского корпуса Георгий Владимирович Розен в докладной записке на имя Николая I ставил под вопрос лояльность кавказских аманатов и возможность использования их на русской службе.⁵

В конце XIX — начале XX века обостряются опасения православного духовенства по поводу распространения ислама и отпадения от православия недавно крещеных народов⁶. Эти опасения поддерживаются некоторыми чиновниками и военными, выражающими сомнения в целесообразности имперской политики лояльности к исламу и мусульманам (Круз, 2020, с. 319).

Образ Кундухова как фанатичного мусульманина вновь «возрождается»: на этот раз он используется частью православного кавказского духовенства. В статье «гизельского учителя» Уруймагова, опубликованной во Владикавказских епархиальных ведомостях («Владикавказские...», № 3, с. 51–57), Кундухов обвинялся в том, что, будучи главой Владикавказского округа с 1857 года, он всячески препятствовал распространению миссионерской деятельности православного духовенства. Вплоть до того, что, якобы, угрожал одному из активных ее деятелей, протоиерею Колиеву, «снести ... голову пашкой, если он, Колиев, будет поддерживать архимандрита и не ослабит своих действий, противных духу магометанства» (там же, с. 53). По словам Уруймагова, Кундухов «как лицо влиятельное и притом магометанин» всячески продвигал «своих старшин, которые, вместо исполнения своих основных обязанностей агитировали против православия» (там же, с. 53). Автор статьи также писал, что «тагаурцы-магометане, видя в архимандрите Иосифе (назначенном в 1857 году управляющим осетинскими приходами православной епархии — Р.М.), опасного для своей религии врага, заботившегося о возвращении совратившихся христиан в лоно православия, не прочь были прибегнуть и к насильственным мерам» (там же, с. 54). Упомянув

5. См.: Докладная записка барона Розена на имя императора Николая I о подозрениях в адрес военных из горцев в российской армии. РГВИА Ф. 395. Оп. 144/437, Д. Корнет Кундухов 142. Л. 11.

6. О противостоянии православного духовенства исламу в поздней Российской империи и его страхах перед предполагаемой большей мощью ислама в сравнении с православием и роли в этих предположениях волны «отпадения» из православия в ислам в пореформенные годы см.: Elena Campbell, 2007, pp. 320–348.

о вооруженных нападениях на архимандрита Иосифа, Уруймагов недвусмысленно намекал, что нападавшие могли быть подговорены и подкуплены влиятельными противниками распространения православия в регионе. Как мы можем видеть, в этот период в воспоминаниях православных миссионеров и верующих выстраивался образ Кундухова как мусульманина, пользующегося своим высоким служебным положением для противодействия распространению православия среди народов Кавказа.

Российская империя на новых территориях сталкивалась с народами, которые использовали различные формы права и регулирования общественных отношений, часто не похожие на имперские. В связи с этим имперская администрация часто опиралась на «туземные голоса» для выработки знания о новых колониях. Имперские военные и гражданские чины «из горцев» занимались сбором информации об обычном праве, фольклоре, истории «туземных» народов. Благодаря использованию местных посредников конструировалось знание о культурных, правовых, «цивилизационных» границах народов, проживающих на этих территориях⁷. Муса Кундухов во время управления Владикавказским округом занимался сбором информации об осетинских адатах, позднее вошедшую в сборник известного юриста и историка права Федора Леонтовича (Кавказ: адаты горских народов, 2010, с. 204–207). Помимо этого, Кундухов развернул активную деятельность по искоренению «вредных обычаев». В своем «циркуляре управляющего Осетинским округом... относительно кровной мести и некоторых других вредных народных обычаев» Кундухов писал: «Будучи одноземцем вашим и зная хорошо все ваши народные обычаи, я нахожу их не соответствующими духу настоящего времени» (там же, с. 204). Выступая против ряда элементов адата, вроде кровной мести и идолопоклонства, Кундухов указывал на то, что эти явления «препятствуют развитию всякой гражданственности и благоустройства в народе» (там же, с. 204–205). Он также ввел систему штрафов и наказаний среди местного населения за исполнение запрещенных народных обычаев (там же, с. 207). Кундухов, указывая на то, что он лучше ориентируется в «местных обычаях», по сути, претендовал на объективное производство колониального знания, при этом конструируя свой образ как культуртрегера, получившего высшее образование в имперской столице и стремящегося перенести «передовые идеи просвещения» в свои земли. Воспроизведение и интерпретация этого сюжета продолжились в конце XIX — начале XX века. В этот период в кавказской прессе появляется целый ряд публикаций, посвященных вопросам «образования и просвещения горцев». Фигура Мусы Кундухова вновь становится актуальной, но уже не как инициатора мухаджирского движения, а как активного общественного деятеля, «осетина на русской службе».

Осетинский публицист Гуцыр Шанаев⁸ в своей статье «По своей вине» («Новое обозрение», № 2124, с. 2–3), опубликованной в частной газете, издававшейся в Тифлисе, обращается к «образованным горцам Кавказа», упрекая их в том, что они, не желая заниматься изучением и развитием своего края, оставляют это для иностранцев, часто «совсем не знающих края и не желающих ему процветания» (там же, с. 2). Рассматривая представления «просвещенных осетин», Шанаев писал о том, что они зачастую далеки от знакомства с горскими обычаями и вовсе не стремятся познакомиться с собственным народом. Однако при этом автор упоминал некоторые попытки «вливания на народ со стороны природного осетина Мусы Кундухова, который в свое время путем добрых

7. О выработке колониального знания в Российской империи благодаря использованию местных посредников см.: Сартори П., Шаблей П., 2019, с. 38–39.

8. О братьях Шанаевых и «Горском просветительстве» см.: Бобровников В.О., Бабич И.А., 2007, с. 275–276.

советов и личного примера, а после и используя методы наказаний и штрафов, старался искоренить часть вредных обычаев, разоряющих осетин» (там же, с. 3). В заметке Шанаева Муса Кундухов представляется одним из первых «образованных осетин», в то же время не разрывающих связи с собственным народом. Важным, в связи с поднятым Шанаевым вопросом о «искоренении вредных обычаев», представляется ряд статей Н.С. Мансурова в бакинской газете «Каспий» («Каспий», № 58, с. 2–3). Рассматривая вредные элементы обычного права (адата) у горцев, Мансуров вспоминал о деятельности Мусы Кундухова. «Получивший высшее образование в Петербурге» и будучи «прекрасно знакомым с обычаями осетин», Кундухов представлялся блестящим и результативным администратором (там же, с. 2). Приводя «воззвание» Мусы Кундухова, в котором тот призывает горцев отказаться от обычаев кровной мести, Мансуров писал о том, что именно «просвещенный ум может так тонко чувствовать каждого индивидуума» (там же, с. 3). Мансуров в своей заметке, так же, как и Шанаев, рассматривал Кундухова как «деятеля прогресса, стремящегося облагородить свой народ и привести его к форме „гражданского общества“». Мансуров упоминал об административном успехе Мусы Кундухова во Владикавказском округе: «Поголовно все осетины, без различия сословий и состояний, составили общественный приговор, отменяющий казнь, и постановили необходимость учреждения осетинских народных судов, как и было предписано в воззвании Мусы Кундухова» (там же, с. 3). Кундухов представлялся Мамсурову как удачный пример того, как местная просвещенная интеллигенция, облагороженная «высокой культурой», может стать удачным примером справедливого представителя империи, при этом не разрывающего «тесной связи с родной землей».

Фигура Кундухова актуализируется либеральной частью кавказской интеллигенции на фоне событий, которые происходили в Российской империи в 1905 году. Так, известный осетинский публицист и писатель Гаппо Баев (Георгий Васильевич Баев)⁹ в своей статье «Письма Осетина (работа интеллигенции)» («Казбек», 1905, № 204)¹⁰, упоминая о дискуссии, возникшей на заседании Владикавказской городской думы, вновь обращался к вопросу о «движении осетин к прогрессу». Проводя ретроспективный анализ ряда публикаций авторов XIX столетия, Баев приходил к выводу о том, что благодаря «осетинским школам», основанным представителями Российской империи, «осетины склонны к европейской культуре, и будущее может подарить России в лице их племени добрых и полезных слуг Отечества» (там же, с. 358). Превознося представителей осетинской интеллигенции, автор заметки пишет об исключительной роли, которую она сыграла в процессе облагораживания собственного края за последние полвека (там же, с. 360). Баев писал, что именно в результате Кавказской войны «народная среда выдвинула первых интеллигентов-офицеров», которые, познакомившись с представителями российской аристократии, русской культурой и жизнью, «встали на путь школы и просвещения» (там же, с. 360). В связи с этим автор упоминал и личность Мусы Кундухова как одного из первых офицеров, ратовавших за «прогресс для горцев». Фигура Кундухова у Баева даже вписывается в один ряд с активными деятелями христианского духовенства Осетии, которые изучали и просвещали свой народ (там же, с. 361). Кундухов уже не воспринимается как «мусульманский фанатик», «предатель» и «делец». В заметке Баева его фигура используется скорее в народническом духе, как пример «просвещенной и образованной части осе-

9. О Баеве см.: Lorenz, 2011, с. 83–86.

10. Цит. по: «Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах» в шести томах. 1987, с. 358–365.

тинского народа, всегда защищавшей простых людей и стремящейся приобщить их к великой культуре, желая им лишь добра...» (там же, с. 365).

Фигура Мусы Кундухова вновь становится актуальной в 30-е годы XX века. Прежде всего это связано с событиями, происходившими на Кавказе в первой четверти того века. Несколько революций, борьба за независимость отдельных республик Закавказья и Северного Кавказа и очередная волна кавказской эмиграции актуализировали, как это будет показано далее, дискурсы травмы, отношения к Российской империи, а после и СССР, и Османской империи, части представителей кавказской интеллигенции, оказавшейся в эмиграции. Рост внимания к фигуре Мусы Кундухова был связан также с публикацией его мемуаров в эмигрантском журнале «Кавказ» в Париже в 1936 году. Мемуары были переданы в редакцию журнала его внуком, Бекир Сами Кундухом, первым министром иностранных дел Турции при правительстве Мустафы Кемаля¹¹.

В предисловии к мемуарам осетинский политик, эмигрант Алихан Кантемир характеризовал Кундухова как «...жившего и действовавшего в тяжелую эпоху Кавказской войны за независимость, чье имя (Кундухова — Р.М.) по сие время памятно народам Сев. Кавказа и старой кавказской эмиграции» и «одного из самых замечательных кавказских деятелей» («Кавказ» (Le Caucase), № 4/28, с. 13).

Повествуя о начале военной карьеры Кундухова, Кантемир описывал это время (30-е годы XIX века — Р.М.) как то, в которое «Россия охватила железным кольцом Кавказ и стала грабить и разрушать цветущую страну» (там же, с.14). Кундухов, по словам Кантемира, обладал «блестящей карьерой, генеральским чином, орденами, почетом и славой». Все это, однако, «не принесло ему ни счастья, ни удовольствия». Ведь «перед каждым сознательным кавказцем стала ужасная дилемма о жизни и смерти... все живое шло в патриотическом порыве под знамена на борьбу за независимость» (там же, с. 14). Автор предисловия упоминал о двух братьях Кундухова, которые «стали в ряды национальной армии и, будучи горячими последователями Имама, беспощадно дрались с русскими» (там же, с. 14). Кантемир представлял Кундухова как человека, перед которым встал экзистенциальный выбор, ведь он, Кундухов, «не мог скрестить оружие со своим народом и братьями» и оставался на должностях военно-административного характера, выступая за «нахождение какой-нибудь формулы для установления мира и нормальных отношений между Кавказом и Россией, хотя бы на основах полной автономии Кавказа» (там же, с. 15). Кундухов представляется Кантемиру фактически как посредник, избирающий «если не программу-максимум Шамиля, то свою программу-минимум» (там же, с. 15). После падения Имамата, как писал Кантемир, Кундухов был назначен начальником Чеченской области и в данной должности объявил горцам о прокламации «Императора чеченскому народу, юридическое содержание которой можно рассматривать как признание за этой областью автономии» (там же, с. 15). Кантемир, однако, писал об «обмане» со стороны имперских властей. Автор предисловия считал, что, используя фигуру Мусы Кундухова как посредника, российские военные развернули «насильственное распространение христианства, введение телесного наказания, полное неуважение к обычаям страны и национальным святыням, неприкосновенности жилища и собственности — вот первые действия «культурных» завоевателей, повергшие кавказское население в ужас и отчаяние» (там же, с. 16). Обращаясь к фигуре Кундухова, Кантемир создавал образ «народного заступника»: «Муса боролся всеми доступными

11. Я сознательно оставляю вопросы, которые могут быть связаны с мемуарами Мусы Кундухова, за пределами этой статьи, так как эта тема требует отдельного исследования.

ему средствами против этой несправедливости, ходатайствовал, убеждая, ссорился...» (там же, с. 16). Осознав невозможность компромисса, Кундухов у Кантемира становится «революционером и ненавистником России» (там же, с. 16). Автор предисловия, однако, не одобрял решение Кундухова о переселении, обвиняя его в том, что тот, будучи «талантливым администратором и воином, присоединился к затравленной и обезумевшей массе и, увеличивая ее число, играя[а] на руку петербургским авторам декретов об опустошении Кавказа» (там же, с. 16). Так, наряду с образом народного заступника, Кантемир также конструировал образ Кундухова как недальновидного политика, который, используя свое положение в обществе, привлек еще большее количество мухаджиров к эмиграции в Турцию, тем самым способствуя «обнажению Кавказа для русской колонизации» (там же, с. 16). В то же время Кантемир полемизировал с мнениями, цитируемыми мною выше, о корысти Кундухова в привлечении переселенцев в Османскую империю. Он указывал на то, что «его (Кундухова — Р.М.) материальное положение было прекрасно, и могло быть еще лучше, если бы он остался в России», и на то, что Кундухов развернул пропаганду эмиграции, лишь «заручившись согласием оттоманского правительства относительно предоставления переселенцам возможности компактного расселения в Анатолии». А значит, заключает Кантемир, «совершенно ясно, что Муса Кундухов, заблудившийся между двух сосен, не был ни турецким, ни русским агентом в деле переселения горцев в Турцию и, следовательно, нельзя его заподозрить и в корысти» (там же, с. 17).

В целом, в статье Кантемира конструируется противоречивый образ Мусы Кундухова. Отмечая положительные качества Кундухова как посредника, Кантемир изображает его как человека, отбросившего «чины и награды» и в первую очередь думающего о своем народе, но, в то же время, видит в нем порою нерассудительного политика.

На публикацию мемуаров Кундухова на страницах журнала «Кавказ» откликнулся и известный юрист, деятель Грузинской демократической республики Зураб Авалишвили. Уже в самом начале своей статьи Авалишвили писал о том, что «путь, указанный Кундуховым своему народу, вел прямо и безошибочно на „кладбище истории“». («Кавказ» (Le Caucase), № 8/44, с. 11). Кундухов у Авалишвили не предстает известным политиком или религиозным деятелем, а лишь человеком, требующим от российских властей «быть честнее, справедливее, не нарушая торжественных обещаний» (там же, с. 11). Авалишвили отмечал, что Кундухов «как человек регулярной европейской военной выучки», видя невозможность противопоставить что-либо русской армии, остался верен Российской империи и не перешел на сторону горцев Шамиля, как это сделали два его брата (там же, с. 13). Авалишвили видел в Кундухове собирательный образ тех, кто стал «материалом будущей горской нации» (там же, с. 14). Тех, кто не поддержал Шамиля и отринул «примитивно-религиозную атмосферу священной войны под знаменем пророка» (там же, с. 14). Таким образом, автор противопоставлял религиозное сознание сторонников имамата современному национальному. Кундухов же представляется Авалишвили «воякой Николаевской эпохи», не выдвигающим никаких политических программ и рассматривающим «догосударственные» общества горцев лишь как придаток к «состоявшимся нациям» турок или русских: «Совершенно ясно, — писал Авалишвили, — что такая доктрина не содержит в себе и зерна горского национализма» (там же, с. 16). Интересным является и то, что Авалишвили указывал на покровительство Кундухова христианскому населению. Так, во время управления Эрзерумом, уже будучи османским военным, «Кундухов пообещал русским войскам обеспечить мир в крае

и сохранить христиан от возможной опасности» (там же, с. 16). Авалишвили, так же, как и Кантемир, порицал решение Кундухова эмигрировать в Османскую империю, вместе с тем отмечая, что способности и авторитет генерала могли бы предотвратить «несчастное, безнадежное восстание в Чечне и Дагестане, дорого им стоившее, хоть и с легкостью подавленное (в 1877 г.)» (там же, с. 17). Заканчивая свою статью, Авалишвили писал: «Урок неудачного Моисея — Мусы, с его обетованной землею — не прошел даром, а халифат, султанство и шариат утратили притягательную силу и в глазах самих турок» (там же, с. 17).

Публикации в кавказской эмигрантской прессе показывают, как фигура Мусы Кундухова актуализируется некоторыми авторами. Используя современный им словарь, они конструируют образ Кундухова как «революционера» («Кавказ» (Le Caucase), № 4/28, с. 16), «природного демократа» или «недальновидного политика» («Кавказ» (Le Caucase), № 8/44, с. 16), оказавшегося, несмотря на высокие идеалы равноправия и свобод для горцев, лишь марионеткой в игре больших политиков. Часть представителей кавказской антибольшевистской эмиграции присваивает фигуру Кундухова как первопроходца, пусть и недальновидного, национального движения кавказских народов¹². Кундухов, уже во многом благодаря эгонарративу, включается в новый спектр дискуссий того времени. Эти публикации, посвященные Мусе Кундухову, можно рассматривать также как продолжение дискуссий, впервые поднятых в первые десятилетия XX века в русскоязычной мусульманской прессе, о месте «просветительства» в деятельности отдельных представителей «кавказской интеллигенции»¹³.

Спустя 30 лет после первой публикации мемуаров Мусы Кундухова его образ реконструируется в произведениях советской литературы. Ряд кавказских авторов обращается к жанру исторического романа. В первую очередь это может быть обусловлено травмой сталинских депортаций и стремлением зафиксировать, пусть и в подтексте, через аналогии, память об этих событиях. В 1968 году на русском языке впервые публикуется роман ингушского писателя Идриса Базоркина «Из тьмы веков». Действие романа начинается в 60-х годах XIX века и заканчивается описаниями первых попыток установления советской власти на Кавказе. Среди нескольких персонажей романа Базоркин выводит и образ Мусы Кундухова. Так, потеряв свой надел земли, один из главных героев романа ингуш Турс решает присоединиться к мухаджирам и эмигрировать в Турцию. Вместе со своим братом Гойтемиром он встречается с Кундуховым, который и уговаривает их присоединиться к эмигрантам:

«— Передай: я тоже горец. Я осетин-магометанин. Меня зовут Муса! Вот, — он сделал широкий жест рукой, — у меня на земле есть все. И это, наверно, больше, чем у других... Но я тоже бросаю все это и еду жить к братьям по вере, в Турцию, к султану! Надо думать не только о своей жизни на земле, но и о вечной жизни там... — Он поднял палец к небу. — Я беру с собой всех, кому дорог Ислам, кто не хочет жить под властью победившего гяура! Мне дана такая сила Аллахом, султаном и царем. После того как я покину этот край, оставшиеся здесь будут пребывать в рабстве на земле и в огне на том свете! ... — Я знаю твою беду. Ты в Турции

12. Об антибольшевистской направленности журнала «Кавказ» и его авторах см.: Георгий Мамулия, 2010, с. 5–45; Mamoulia G., 2009, pp. 191–238.

13. Подробнее о дискуссиях вокруг данных вопросов в среде русскоязычной мусульманской печати см.: Бессмертная О.Ю., 2000, с. 469–530.

будешь иметь столько земли, сколько сможешь вспахать. Зови с собой других. Нечего ингушам сидеть здесь на своих камнях, когда их братья черкесы, чеченцы, оритхоевцы уходят под зеленое знамя пророка! ... — Я даю тебе, — продолжал он, — из своих средств безвозвратно деньги на лошадь и арбу. Это Аллах услышал твои молитвы... Через два дня партия отправляется, она будет идти мимо вашего ущелья... Если будут желающие галгаи (ингуши — Р.М.), ведите их. Я люблю их. Я заберу их с собой!» (Идрис Базоркин. 2002, с. 37).

Базоркин конструировал здесь популярный в дореволюционной кавказской печати образ Кундухова как «магометанина-агитатора», использующего религиозную полемику для пропаганды переселения горцев в Османскую империю. В другом сюжете, используемом автором романа, мы также можем наблюдать переплетение дискурсов, уже рассмотренных мною выше. Описывая званый обед в доме Кундухова, Базоркин обращается сразу к нескольким ключевым сюжетам в конструировании образов героя романа:

«В доме у генерала Мусы званый обед подходил к концу. Среди гостей по преимуществу были офицеры — русские и кавказцы. Многие из них даже не владели родным языком, потому что были из аманатов, взятых в детском возрасте и получивших образование и воспитание в России. Вряд ли военные сейчас отдавали себе отчет в той политике, которая преследовалась выселением горцев в Турцию. С одной стороны, кавказская администрация как будто противилась этому мероприятию, с другой — генерал-майор Муса и его помощники имели широкую возможность беспрепятственно организовывать переселенческие партии и тратить на это подозрительно большие средства» (там же, с. 39).

Базоркин здесь акцентирует внимание на «разрыве» офицеров-аманатов российской армии с «родным» пространством; интересным также представляется то, что автор романа упоминает об использовании Кундуховым имперских средств, выделенных на переселение горцев. Это указание может вписываться в обвинения Кундухова в присвоении части средств, предназначавшихся мухаджирам-переселенцам, высказанные, как было показано мною выше, в дореволюционной кавказской печати.

В романе Базоркина Турс, присоединившись к мухаджирам, оставляет своего новорожденного сына Калоя на Кавказе. Спустя время выросший Калой встречает старика Хамбора, который был среди тех, кто эмигрировал вместе с его отцом. Хамбор рассказывает Калою о трудностях и лишениях, с которыми столкнулись горцы-переселенцы, и об их попытках вернуться на Кавказ. В рассказе старика Базоркин выводит уже знакомый образ Мусы Кундухова как дельца и двурушника:

*«...объявился тогда генерал русского царя, назвавший себя слугой Аллаха и защитником Ислама, Муса, сын Алхаза. Он призвал правоверных уезжать из страны христиан в страну хонкаров (**Хонкар** — турок (инг.) — Р.М.) ... Нам говорили, что хонкары встретят нас как мухаджиров, пожалеют как братьев по вере, помогут начать снова жизнь. Но это был обман. Муса, сын Алхаза — сын свиньи, сын собаки, — продал нашу кровь, нажрался царских денег и покинул нас. Хонкар-падишах загнал нас туда, где не было ни леса, ни воды, где земля — как жженный кирпич, где не было*

ни крова, ни живой души. И понял народ обман, подался назад, но „братья-мусульмане“ нас встретили пулями и штыками в спины» (там же, с. 175).

Хамбор в своем рассказе призывает ингушей не эмигрировать в Османскую империю, но и не доверять царскому правительству:

«Давно уже знали горцы, что царские власти не ради добра спешили помогать каждому, кто соглашался покинуть свой край. Чем больше уходило их, тем меньше оставалось царю врагов, тем больше оставалось земель его слугам. Но не знали горцы, как принимал мухаджиров хонкар-падишах. Как принимал их его народ. Теперь узнали» (там же, с. 177).

В романе Базоркина обнаруживается целая мозаика конструкторов памяти. Обращаясь к образу Кундухова, автор использует как существующие уже около века дискурсы о «предательстве», «жажде наживы» Кундухова, так и новый паттерн воспоминания о его фигуре, воплощенный в речи Хамбора, который призывает ингушей и, шире, кавказцев опираться лишь на свои силы. Тем самым высказывается недоверие как к российской власти и ее посредникам из числа горцев, так и к любым внешним акторам, пусть даже и представляющим себя благодетелями.

Публикация мемуаров Мусы Кундухова не была известна в СССР, как и их перевод на турецкий, выполненный публицистом абхазского происхождения Муратом Яганом, изданный в Стамбуле в 1978 году (General Musa..., 1978, p. 106). Впервые опубликованные в России в 1995 году (Мемуары Мусы Кундухова, 1995, с. 127) благодаря находке номеров парижского журнала «Кавказ» российским историком Владимиром Дегоевым мемуары Кундухова вызывают широкий интерес и актуализируют дискуссии в исследовательской среде. Образ Кундухова вновь «возрождается» в памяти и вписывается в конструирование постсоветских национальных идентичностей, когда он представляется, например, как «зачинатель осетинской литературы» (Хугаев, 2017, с. 62). В то же время образ Кундухова включается в дискуссии о мухаджирском движении как геноциде кавказских народов в Российской империи. Он изображается как проводник самодержавной политики выселения горцев и «как осетинский ... генерал, принесший интересы целого народа в жертву своим корыстным интересам» (Бадаев, 1999, с. 45–55). Работам подобного рода противостоят мнения о невозможности альтернативного сценария вхождения Кавказа в состав Российской империи: «...“имперский сценарий” вхождения горцев в цивилизацию был не идеальным. Однако позволим себе спросить: а существует ли вообще идеальный сценарий для такого сложнейшего процесса? Если обратиться к истории “колониальных” и “державных” народов, которым пришлось дорого заплатить за усвоение уроков цивилизации, ответ будет отрицательным» (Дегоев, 2003). Отсюда вытекают вопросы о месте Кундухова в этих событиях как офицера, ставящего перед Россией «абсурдную для нее задачу — в материальном плане цивилизовать Северный Кавказ на европейский лад, а в духовном — объединить его идеями ислама, чтобы в конце концов потерять этот важный регион, предварительно оплатив его независимое состояние» (там же). Мы можем наблюдать, как спустя полтора века фигура Кундухова продолжает актуализироваться, включаться в различные дискуссии о прошлом, настоящем и будущем в различных нарративах.

Источники

- «Владикавказские епархиальные ведомости», № 3. Владикавказ (1 февраля) 1900.
 «Кавказ» (Le Caucase), № 4/28. Париж. (Апрель) 1936.
 «Кавказ» (Le Caucase), № 8/44. Париж. (Август) 1937.
 «Кавказ», № 267. Тифлис. (26 ноября) 1878.
 «Кавказ», № 275. Тифлис. (6 декабря) 1878.
 «Кавказ», № 6. Тифлис. (21 января) 1877.
 «Каспий», № 58. Баку. (16 марта) 1894.
 «Новое обозрение», № 2124. Тифлис. 1890.
 Абузар Айдамиров (1996). Долгие ночи (роман). М: Аргграф.
 Высшие чины Российской империи (22.10.1721–2.03.1917). Биографический словарь в 4-х томах. Сост. Е.А. Потемкин. — Москва: Б. и. 2019. Т. 2.
 Идрис Базоркин (2002). Темные ночи (роман). М: Диопан.
 Кавказ: адаты горских народов. Нальчик. Изд-во М. и В. Котляровых. 2010. Вып. IV.
 Мемуары Мусы Кундухова // Дарьял. № 2. 1995.
 Научно-популярный сборник «Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах» в шести томах. Составитель — А.А. Чибиров. Цхинвали: Ирыстон, 1982. Т. 2.
 РГВИА Ф. 395. Оп. 144/437. Д. Корнет Кундухов № 142. Л. 11.
 General Musa Kundukhov'un Anilari (1978). Istanbul: Kafkas Kültür Dernekleri Yayını. 1978.

ЛИТЕРАТУРА

- Benedict Anderson (1990). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*. London: Verso.
 Elena Campbell (2007). *The Muslim Question in Late Imperial Russia. Russian empire: space, people, power, 1700–1930*.
 Mamoulia G. (2009). *Les combats indépendantistes des Caucasiens entre URSS et les puissances occidentales. Le cas de la Géorgie*.
 Manfred Lorenz (2011). *Gappo Bajew und die Ossetische Literatur*. Известия СОИГСИ, вып. 5(44).
 S.L. Dudarev (2017). *On the Question of the Terms «Muhajirun» and «Muhajirism»*. Bylye Gody, Vol. 44, Is. 2.
 Michael Khodarkovsky. *The Return of Lieutenant Atarshchikov: Empire and Identity in Asiatic Russia*. *Ab Imperio*, 1/2009.
 Алейда Ассман (2018). *Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика*. М.: НЛО.
 Бадаев С.-Э. с. (1999). Чеченское мухаджирство второй половины XIX века как следствие политики самодержавия на Северном Кавказе. *Научная мысль Кавказа*, № 4 (20).
 Бессмертная О.Ю. (2000). *Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок*. Изд-во Библейско-богосл. ин-та св. апостола Андрея.
 Бессмертная О.Ю. (2010). *Как рассказать биографию негодя? Мусульманский Азеф, или ровесник Ленина. Право на имя: Биографика в XX в.*
 Бобровников В.О. (2010). *Мухаджирство в «демографических войнах» России и Турции. Восток (Oriens)*, № 2.

Бобровников В.О. (2008). Мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии. *Ab Imperio*, № 4.

Бобровников В.О., Бабич И.А. (2007). Северный Кавказ в составе Российской империи. М: НАО.

Ганич А.А. (2008). На службе двух империй: жизнь генерала Мусы Кундухова. Наука, № 4.

Георгий Мамулиа (2010). Его высшим политическим идеалом была Кавказская конференция: Гайдар Баммат и группа «Кавказ» (1934–1939).

Дегоев В.В. Генерал Муса Кундухов: история одной иллюзии. Звезда. 2003, № 11. [URL]: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2003/11/general-musa-kunduhov-istoriya-odnoj-illyuzii.html> (дата обращения: 20.05.2020).

Дзагурова Г.Т. (1992). Под российскими знаменами. Владикавказ: ИП.

Кануков Инал Дударович (1850–1899). [URL]: <http://ossetians.com/rus/news.php?newsid=376> (дата обращения: 20.05.2020).

Майкл Ходарковский (2019). Степные рубежи России. Как создавалась колониальная империя. 1500–1800. М: НАО.

Морис Хальбвакс (2007). Социальные рамки памяти. М: Новое издательство.

Озова Ф.А. (2009). Аманаты Черкесии в период царствования Иоанна IV Васильевича. Эль-Фа.

Роберт Круз (2020). За пророка и царя. Ислам и империя в России и Центральной Азии. М: НАО.

Сартори П., Шаблей П. (2019). Эксперименты империи: адат, шариат и производство знаний в Казахской степи. М: НАО.

Т.А. Невская, А.С. Кондрашева (2016). Роль Кавказского наместничества в развитии русско-грузинских отношений (1844–1881). Гуманитарные и юридические исследования.

Ф.Б. Шенк (2001). Политический миф и коллективная идентичность: миф Александра Невского в российской истории (1263–1998). *Ab Imperio*, № 1–2.

Хугаев И.С. (2017). Исповедь осетинского мухаджира: к поэтике «Мемуаров» генерала Мусы Кундухова. *Филологические науки*, № 1.

Чочиев Г.В. (2006). Генерал Муса Кундухов: некоторые факты жизни и деятельности в эмиграции. *Кавказский сборник*. Т. 3 (35).

REFERENCES

Aleida Assman (2018). The long shadow of the past. Memorial culture and the politics of history. Moscow: NLO (in Russian).

Badayev S.-E.S. (1999). Chechen muhajirstvo of the second half of the XIX century as a consequence of the policy of autocracy in the North Caucasus. *Nauchnaya mysl Kavkaza*, No. 4 (20), pp. 45–55 (in Russian).

Bessmertnaya O.Y. (2000). Russian culture in the light of Islam: text and act. *Izd-vo Bibleysko-bogosl. in-ta sv. apostola Andrey*a (in Russian).

Bessmertnaya O.Y. (2010). How to tell the biography of a scoundrel? Muslim Azef, or the coeval of Lenin. *Pravo na imya: Biografika v 20 v.* (in Russian).

Bobrovnikov V.O. (2008). Moslems after the archival revolution: a view from the Caucasus and from Bulgaria. *Ab Imperio*, No. 4 (in Russian).

Bobrovnikov V.O. (2010). The Muhajirun in the “demographic war” between Russia and Turkey. *Vostok (Oriens)*, No 2 (in Russian).

Bobrovnikov V.O., Babich I.L. (ed.) (2007). The North Caucasus is part of the Russian Empire. Moscow: NLO (in Russian).

Chochiev G.V. (2006). General Musa Kundukhov: some facts of life and activity in emigration. Kavkazskiy sbornik, Vol. 3 (35) (in Russian).

Degoev V.V. General Musa Kundukhov: the history of one illusion. Zvezda. 2003. No. 11. [URL]: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2003/11/general-musa-kunduhov-istoriya-odnoj-illyuzii.html> (in Russian).

Dzagurova. G.T. (1992). Under the Russian flags. Vladikavkaz: IR (in Russian).

F.B. Schenk (2001). Political myth and collective identity: the myth of Alexander Nevsky in Russian history (1263–1998). Ab Imperio, No. 1–2 (in Russian).

Ganich A.A. (2008). In the service of two empires: the life of General Musa Kundukhov. Nauka, No. 4 (in Russian).

Georgiy Mamulia (2010). His highest political ideal was the Caucasus conference: Gaidar Bammat and the Caucasus group (1934–1939) (in Russian).

Khugaev I.S. (2017). Confessions of an Ossetian Muhajir: to the poetics of the «Memoirs» of General Moussa Kundukhov. Filologicheskiye nauki, No. 1 (in Russian).

Maurice Halbwachs (2007). Social limits of memory. Moscow: Novoye izdatelstvo (in Russian).

Maykl Khodarkovskiy (2019). Steppe borders of Russia. How the colonial Empire was created 1500–1800. Moscow: NLO (in Russian).

Ozova F.A. (2009). Amanats of Circassia during the reign of Ivan IV. El-FA (in Russian).

Robert Cruz (2020). For Prophet and Tsar. Islam and the Empire in Russia and Central Asia. Moscow: NLO (in Russian).

Sartori P., Shabley P. (2019). Experiments of the Empire: Adat, Sharia and the production of knowledge in the Kazakh steppe. Moscow: NLO (in Russian).

T.A. Nevskaya. A.S. Kondrasheva (2016) Rol Kavkazskogo namestnichestva v razvitii russko-gruzinskikh otnosheniy (1844–1881). Gumanitarnyye i yuridicheskiye issledovaniya (in Russian).

Kanukov Inal Dudarvich (1850–1899). [URL]: <http://ossetians.com/rus/news.php?newsid=376> (in Russian).

IMAGINING THE EMANCIPATION OF MUSLIM WOMEN IN SOVIET TURKESTAN*

Daniil Melentev

back-in-95@mail.ru

The agitation posters on Muslim women's emancipation and Bolsheviks' gender policy open up a different perspective on the soft sociocultural reforms in Soviet Turkestan. Visual agitation was a means of cultural transfer of Europeanized and secular norms into the patriarchal public and private space and a tool for recoding the indigenous peoples' worldview. The paper investigates visual agitation and analyzes the principles of functioning of emancipation posters of Muslim women in a culturally sophisticated society. Agitation posters are examined as instruments of modernizing women's living environment in cities, villages as well as in the steppe (of a nomadic lifestyle). The paper partly raises the question of the potential limits of the perception of indigenous women's image. The theoretical researches of Soviet art critics are used for this analysis. There is an attempt made to analyze the visual propaganda in the cultural and psychological contexts as well as in terms of the artistic features of the images. The visual agitation is studied as an essential component of emancipation, which played a significant role in promoting the values of Soviet feminists in the first half of the 1920s.

Keywords: *Gender studies, visual agitation, feminism, Soviet posters, Turkestan.*

Graduate student, School of Historical
Sciences, HSE University, Moscow
Daniil Melentev

* The research was financially supported by the Faculty of Humanities, HSE University in 2020.

ВООБРАЖАЯ РАСКРЕПОЩЕНИЕ МУСУЛЬМАНОК СОВЕТСКОГО ТУРКЕСТАНА*

Даниил Мелентьев

back-in-95@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.1.05>

Раскрепощение мусульманок и гендерная политика большевиков в отражении агитационных плакатов позволяют под иным углом взглянуть на мягкие социокультурные реформы в советском Туркестане. Визуальная агитация являлась средством культурного трансфера европеизированных и светских норм в патриархальное общественное и семейное пространство, а также инструментом перекодирования мировоззрения коренных народов региона. Статья посвящена визуальной агитации, анализируются принципы функционирования

**Даниил
Мелентьев**

аспирант, Школа
исторических наук,
Национальный иссле-
довательский универ-
ситет «Высшая школа
экономики» (Москва)

плакатов о раскрепощении мусульманок в культурно-сложном обществе. Агитационные плакаты рассматриваются как инструмент модернизации жизненного пространства горожанок, кочевниц и селянок. Отчасти затрагиваются потенциальные пределы восприятия образов женщин коренных народностей региона, для чего привлекаются теоретические работы советских искусствоведов. Производится попытка проанализировать визуальную агитацию в культурно-психологическом контексте, а также с точки зрения художественных особенностей изображений. Визуальная

агитация изучается как важный компонент эмансипации, которая в первой половине 1920-х занимала ведущую роль в продвижении ценностей советских феминисток. Агитационные плакаты подталкивали женщин к разрыву с религиозной идентификацией и прививали европеизированные нормы жизни в светском обществе, которое строила советская власть, опираясь на феминистический дискурс.

Ключевые слова: гендерные исследования, визуальная агитация, феминизм, советские плакаты, Туркестан.

Советская гендерная политика запустила сложный процесс социальной инженерии и культурного преобразования Туркестана. Раскрепощение мусульманок продвигалось феминистками через институты и визуальные медиа. Одним из инструментов эмансипации являлись агитационные плакаты. Обращение феминисток к визуальной агитации было способом реинтерпретировать режим взаимодействия индивидуумов в публичной и личной сфере. В первой половине 1920-х раскрепощение было неотъемлемой частью концепции мягкой, постепенной модернизации региона, которая переплеталась с местными традициями и обычаями (Халид, 2010; Khalid, 2015; Дэвид-Фокс, 2016, с. 79–91; Дэвид-Фокс, 2020). В статье рассматриваются репрезента-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ в 2020 г.

ции мусульманок на агитационных плакатах в период раскрепощения через убеждение (Алимова, 2008, с. 257), когда феминистки, а не партийные функционеры форсированно конструировали новый гендерный порядок во второй половине 1920-х.

Изучение раскрепощения в отражении визуальной агитации советскими исследователями не проводилось, но некоторые упоминания об этом можно обнаружить (Шукурова, 1961; Насриддинова, 1964; Женщины страны советов, 1977; Пальванова, 1982; Худжум — значит наступление, 1987; Минеев, 1990). Сегодня крайне недостаточно сквозь оптику гендера изучают регион российские и среднеазиатские ученые (Alimova, 1998; Алимова, 2008; Понятия о советском в Центральной Азии, 2016). В западном академическом сообществе гендерная история советской Средней Азии уже долгое время актуальная тема (Massell, 1974; Lubin, 1981; Kamp, 2002; Northrop, 2004; Corcoran-Nantes, 2005; Kamp, 2006; Kandiyoti, 2007; Kamp, 2014; Gradska, 2019). Некоторые исследователи все же касались проблемы взаимодействия гендерной политики и визуальной агитации на советском Востоке (Drieu, 2010; Паунян, 2017; Bobrovnikov, 2017; Arbutnot, 2019). Но внятной классификации плакатов, анализа пространства, в котором они существовали, а также встраивания изображений в социокультурный контекст региона не производилось. Мы попытаемся показать, где и как использовалась визуальная агитация в советском Туркестане.

Агитационные плакаты первой половины 1920-х — нетривиальный и сложно верифицируемый источник: трудно удастся установить авторство, дату и место издания. Авторы редко подписывали плакаты, не считая их серьезным искусством, не находя художественной ценности (Богачев, 1926, с. 3). Зачастую плакаты создавались на скорую руку в кустарных типолитографиях. Сегодня агитационные плакаты находятся в личных коллекциях антикваров, фондах и музеях. Например, в альбоме «Плакат советского Востока» опубликованы изображения из коллекции Фонда Марджани (Плакат Советского Востока, 2013). Помимо визуальных, привлекаются нарративные источники личного происхождения, например, воспоминания и работы Серафимы Тимофеевны Любимовой (1898–1970), которая в 1923 году добровольно отправилась на мусульманскую окраину. Ее труды — взгляд феминистки на гендерное неравенство, рефлексия над устройством институтов раскрепощения в советском Туркестане (Любимова, 1925; 1926; 1928; 1932; 1958; 1959; 1967 и др.).

Целью исследования является изучение социокультурного контекста функционирования агитационных плакатов, посвященных раскрепощению мусульманок советского Туркестана, что выводит на проблематику отношения секулярной власти и мусульманского общества. Какие стратегии раскрепощения были выработаны? Что продвигала визуальная агитация? Были ли плакаты эффективными медиаторами между феминистками и мусульманками? На какую аудиторию была рассчитана визуальная агитация? Какую функцию выполняли агитационные плакаты?

СТРАТЕГИИ РАСКРЕПОЩЕНИЯ МУСУЛЬМАНОК

Первый институт раскрепощения — Комиссию по агитации и пропаганде среди женщин создали при ЦК РКП(б) в начале 1919 года (Бочкарева, Любимова, 1967, с. 83). Гендерная политика в отношении туркестанских мусульманок начала выработываться годом позже, когда комиссию реформировали в московский Центральный отдел (ЦО) по работе среди женщин (женотдел) при ЦК РКП(б) (Стайтс, 2004, с. 450–

451). Тогда же при ЦО создали Восточное бюро, курировавшее женотделы советского Востока (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 39. Л. 20–22). Аналогичные действия по организации ЦО провели в Ташкенте в 1920 году при Коммунистической партии Туркестана (КПТ), затем женотделы начали появляться в других городах (Любимова, 1958, с. 6). Целью женотделов, вне зависимости от места развертывания, было освобождение женщин от бытовой рутины, просвещение, защита прав и свобод, социализация, предоставление широких возможностей для самореализации (Edgar, 2006; Shulman, 2008, p. 31; Голдман, 2010).

Разрабатывали программу раскрепощения мусульманок отнюдь не советские феминистки из московского ЦО — автором стал коммунист-мусульманин, татарин Мирсаид Хайдаргалиевич Султан-Галиев (1892–1940), в марте 1920 года на заседании ЦО предложивший несколько векторов раскрепощения (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 9. Л. 22). Во-первых, он рекомендовал женотделам взаимодействовать с мусульманками, созывая делегатские собрания, съезды и беспартийные конференции. На подобных мероприятиях проводилась политическая агитация (Женщины страны Советов, 1977, с. 130), женщинам рассказывали о гражданских правах, знакомили с работой детсадов и другими мероприятиями (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 9. Л. 7–8).

Второй путь заключался в привлечении мусульманок к кооперативному труду и сотрудничеству с профсоюзами, что должно было снизить материальную зависимость от мужчин. В Туркестане мусульманкам позволялось заниматься кустарничеством, поэтому в Семиречье женотделы открывали государственные артели (РГАСПИ. Ф. 61. Оп. 1. Д. 61. Л. 39), в Полторацке (Ашхабаде) появлялись частные артели, правда, организованные европейцами (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 443. Л. 15–22). Женотделы после создания артелей предлагали кустарницам войти в отраслевой профсоюз (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 66. Л. 1). С 1925 года женотделы стали делать ставку на женские кооперативные лавки, которые представляли агитационно-просветительские пункты, где феминистки раздавали бесплатные брошюры, рассказывающие о правильном уходе за ребенком и личной гигиене (Минеев, 1990, с. 61–62).

Третьим вариантом было просвещение: создание школ ликвидации неграмотности, курсов и клубов. Этот способ раскрепощения туркестанские женотделы считали приоритетным. Работница ташкентского женотдела татарка Каримова в 1920 году заключала, что раскрепощение невозможно осуществлять открыто, созывая митинги или делегатские собрания, поскольку после их посещения мужья избивали мусульманок (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 222. Л. 9; Женщины страны Советов, 1977, с. 129.). До 1923 года делегатские собрания не имели никакого успеха, а в некоторых районах вообще не проводились. Поэтому в первой половине 1920-х женотделы являлись скорее институтом агитации, сочетавшим функции правозащитной организации (Минеев, 1990, с. 9). Верность выбранной линии подкреплялась этнографическими исследованиями, что было предписанием Восточного бюро (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 39. Л. 20), благодаря чему установили, что «туземцы», например, в селении Сайрам Чимкентского уезда положительно смотрят на просвещение мусульманок (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 185–187).

В Туркестане просвещение понималось широко, в том числе как медицинское, гигиеническое и санитарное. Руководительница женотдела Новой Бухары (Кагана) полька Лидия Августовна Отмар-Штейн (1899–?) вспоминала, что при надомной агитации в Старой Бухаре беседовала с мусульманками о важности соблюдения личной гигиены и чистоты в доме (Отмар-Штейн, 1959, с. 345–349). Заведующая ташкентским ЦО С.Т.

Любимова также призывала «... нести культуру в семью коренных народностей, ... учить людей чисто жить» (Любимова, 1925, с. 5). Женотделы создавали медицинские учреждения для мусульманок: в 1923 году в Ташкенте открыли Туземные акушерские курсы и Краевую мусульманскую фельдшерскую школу (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 119). Медицинским просвещением занимались и женские клубы: первый появился в 1924 году в новгородской части Ташкента. При клубе обустроили амбулаторию и пункт врачебной консультации. Кроме того, женский клуб оказывал бесплатную юридическую помощь по бракоразводным процессам (Любимова, 1926, с. 23–25).

К женотделам проявляли враждебность мужчины-мусульмане, что дестабилизировало институты раскрепощения (Вагабов, 1968, с. 102). Отмечалось нежелание наркоматов содействовать феминисткам, о чем сообщал женотдел города Верный в 1921 году (РГАСПИ. Ф. 61. О. 1. Д. 61. Л. 45–52). Мужчины запрещали мусульманкам контактировать с феминистками и по причине шовинизма, поскольку в женотделы шли преимущественно русские, татарки¹ и еврейки. Например, в хивинском женотделе в 1921 году из 30 женщин работало 15 татарок (РГАСПИ. Ф. 544. Оп. 4. Д. 32. Л. 109). В 1923 году в ТАССР из 42 работниц женотделов 33 были русскими (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 169). По словам руководительницы женотдела Полторацка татарки А. Визировой, агрессивность мужчин не позволяла наладить ни созыв митингов, ни работу школ ликвидации неграмотности, ни ЗАГСов (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 198–199). Во избежание конфликтов с мужчинами, обеспечения личной безопасности и косвенного воздействия на мусульманок женотделами использовалась визуальная агитация.

В 1921 году Восточное бюро реструктурировали, выделив инструкторско-организационный и агитационный подотделы (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 39. Л. 16–17). Последний занимался разработкой лозунгов для листовок и плакатов (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 39. Л. 20). Бюро предписывало женотделам проводить агитацию среди мусульманок, уважая локальные традиции и обычаи (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 39. Л. 22). Перед отъездом в Ташкент в 1921 году феминистка, еврейка Евсталия Александровна Росс (1896–1987?), проходя инструктаж в московском ЦО на должность агитатора, была предупреждена, что работу среди мусульманок следует вести «соблюдая такт и осторожность» (Худжум — значит наступление, 1987, с. 145; Пальванова, 1982, с. 51–52). М.Х. Султан-Галиев также был убежден, что деликатное отношение к культуре и духовной жизни народов внутреннего Востока — единственная возможность укрепления советской власти (Ланда, 1999, с. 53–70).

Классификация и целевая аудитория агитационных плакатов

Советские агитационные плакаты подразделялись на несколько видов: промышленный, сельскохозяйственный, общественно-политический и военный. Главной задачей общественно-политического плаката, посвященного раскрепощению, было внушение полезности и правильности того или иного действия (За большевистский плакат, 1932, с. 11). Поэтому плакаты рекомендовалось рисовать простыми и по-

1. Татарки-мусульманки играли роль медиаторов раскрепощения еще в имперский период Туркестана, печатаясь в местных джадидских газетах и журналах. Это связано с большей раскрепощенностью и доступностью образования для татарок-мусульманок в Поволжье. Татарские семьи часто переезжали в Туркестан по коммерческим соображениям или желая получить, как им казалось, лучшее конфессиональное образование (в Бухаре) в пределах Российской империи. Вместе с тем, в Поволжье процесс эмансипации начался на десятилетие раньше, чем в Туркестане. После падения царского режима татарки-мусульманки отчетливо поддерживали идеи феминизма и отстаивали свои права как в рамках ислама, так и советской системы. В 1920-е татарки вошли в туркестанские женотделы, занимая руководящие посты или работая переводчицами инструкторов для русских или евреек, занимавшихся устной надомной агитацией. См.: (Исхаков, 2007; Шадманова, 2012, с. 85–91; Garipova, 2017, p. 135–161).

нятыми, эстетика изображения считалась второстепенной (Богачев, 1926, с. 4; Беньямин, 1996, с. 196). В свою очередь, агитационные плакаты делились на типы: афишные/рекламные и внутренние. Афишные по размеру были большими и размещались в людных местах, призванные зацепить внимание человека коротким, но ярким и четким слоганом (Кениг, 1925, с. 18). Внутренние плакаты могли быть любых размеров, размещаться в помещениях или транспорте, они предназначались для вдумчивого чтения и рассматривания (Кениг, 1925, с. 18).

Агитационные плакаты обращались к городским мусульманкам и кочевницам Туркестана. Целевую аудиторию можно определить, при анализе форм дискриминаций, по внешнему виду женщин и антуражу. Если изображались женщины в парандже и городском окружении — плакат адресовался сартянкам, если юрты и безмятежные просторы, то киргизкам и туркменкам. Семиотика плакатов о раскрепощении была сложна для восприятия мусульманками по ряду причин. По мнению советского искусствоведа Ивана Людвиговича Маца (1893–1974), мусульмане Туркестана, если им показывали фотографию или натуралистическую репродукцию, были не способны ее понять, поскольку умели воспринимать только схематизированное искусство, упрощенные изображения человека и предметов (За большевистский плакат, 1932, с. 16), что можно видеть на следующем афишном плакате.



Иллюстрация № 1 «Теперь я свободна»²

Экспозиция плаката «Теперь я свободна» напоминает театральный акт, поскольку геометрия помещения справа сливается с декорациями слева, исходя из чего создается впечатление разворачивающегося на сцене представления. За спиной сартянки старики-родители, а перед ней «туземцы»-комсомольцы, что понятно по вывеске над дверью — «Молодежный союз». Мы видим мусульманку, восставшую против религии, традиций и подчинения авторитету старших, символом чего является сброшенная, разорванная и попранная паранджа. Разрыв с традициями обозначен нахождением стариков за спиной девушки. Задний план: каменная стена, дом, малозаметный минарет мечети и мулла

2. Неизвестный художник. М.: Госиздат, 1921. Тираж: 10000 экз. (Плакат Советского Востока, 2013, с. 130).

в чалме — аллюзия свободы от исламского прошлого. Старшее поколение показано беспомощным перед отчуждением молодежи от обычаев предков.

Анализируя визуальную культуру народов советского Востока, И.А. Маца несколько по-ориенталистски полагал, что при демонстрации реалистичных плакатов публика обращала внимание на незначительные мелочи, не улавливая сути (За большевистский плакат, 1932, с. 16)³. Поэтому некоторые плакаты на советском Востоке стилизовались под персидские миниатюры (За большевистский плакат, 1932, с. 16–17)⁴. Следует отметить, что миниатюры были известны элите: шахам/эмирам и придворной знати. Утверждение И.А. Маца не учитывает степень доступности изящных искусств простым жителям региона. Непривилегированные классы знали примитивное творчество или искусство вещи: ковроткачество, вышивку, резьбу по дереву, с однообразным орнаментом и цветовой гаммой (Журавлева, Чепелев, 1934, с. 5–8; Денике, 1927, с. 43–52). Однако нельзя отрицать, что плакаты действительно заимствовали черты миниатюры. Туркестанская миниатюра, по описанию советского искусствоведа Бориса Петровича Денике (1885–1941), отличалась простотой сюжета и абстрактностью форм (Денике, 1931, с. 7–20), что можно отметить на внутреннем плакате ниже.

Сюжет разбит на «до» и «после» раскрепощения и сопровождается пояснительными подписями. В верхнем ряду ведется повествование о заключении никяха (бракосочетание по шариату) многоженца, который вскоре перепродал жену старику. В противовес изображается свободная и сознательная мусульманка, выступающая на партийном собрании. Средний ряд порицает сегрегацию жилища городских мусульман на ташкари и ичкари (мужскую и женскую половины). Соседняя картинка демонстрирует, что раскрепощенная мусульманка самостоятельна, для нее не существует коммуникативных барьеров между полами. Нижний ряд иллюстрирует отсутствие гендерного разделения труда, моральной сопричастности мужчины и его безразличие к домохозяйству, которым всецело занята женщина. Несправедливому быту противопоставляется труд мусульманок в детсаде как средство избавления от социальной изоляции.



Иллюстрация № 25 «Семейные затворницы Туркестана и трудящиеся женщины»

3. Советская творческая интеллигенция также по-ориенталистски относилась и к русским крестьянам, которые, по мнению элиты, из-за своей неграмотности и грубости нравов не умели воспринимать современное визуальное искусство (кино). Восприятие крестьян было примитивным, они не могли проследить несколько линий героев и так же, как и мусульмане Туркестана, фокусировались на незначительных вещах. См.: (Эткинд, 2018, с. 8).
4. Стилизация агитационного плаката под форму религиозного искусства была характерна не только для мусульманских окраин, но и европейской части России: например, советский плакатист Дмитрий Стахивич Моор (Орлов, 1883–1946) не скрывал, что при создании изображений обращался к композиции русской иконы, поскольку массовому зрителю, ментальность которого еще не успела перестроиться на атеистический лад, такие изображения были более понятны. (Юбилейная выставка произведений заслуженного деятеля искусства Дмитрия Стахивича Моора, 1936, с. 23).
5. Неизвестный художник. Ташкент: Туркгосиздат, 1920–1923 (Плакат Советского Востока, 2013, с. 135).

Общественно-политические плакаты рассматривались советскими искусствоведами как инструмент борьбы с невежеством, косностью и пережитками (Богачев, 1926, с. 5). Плакаты о раскрепощении боролись против архаичного быта, за ментальную и физическую свободу, расширение личного пространства мусульманок. Öffentlich-политические плакаты, по определению советского искусствоведа Вячеслава Павловича Полонского (1886–1932), являлись организаторами коллективной психологии общества (Полонский, 1925, с. 14). По нашему мнению, плакат — это взгляд со стороны, зеркало, в отражении которого мусульманки, при должной развитости воображения, могли разглядеть угнетение мужчинами и религией, плакаты бросали вызов консервативным традициям туркестанского общества.

Тезис, высказанный выше, обнаруживается на данном афишном плакате. На нем просматривается причинно-следственная связь, тянущаяся от мечети через митинг



Иллюстрация № 36. «Без активного участия женщины в производственном союзе и производстве не может быть восстановлено хозяйство Республики»

плакаты-афиши без многобуквенных лозунгов (Кениг, 1925, с. 35). Существовали броские советские афишные плакаты с краткими лозунгами, но не говорившие с мусульманками на родном языке.

до артели, где мусульманки занимаются шитьем и чтением. Активистка, указывая рукой на мечеть, видимо, рассказывает об угнетении сартянок исламом. Мечеть находится позади как что-то незначительное, время чего ушло, и в сознании женщин это строение не имеет ритуального и сакрального значения. Мечеть — банальный объект, экспонирующий прошлое, артефакт памяти, вроде археологического музея под открытым небом. Женский митинг — бурное, напряженное, активное и живое настоящее, констатация раскрепощения и преодоления виктимности мусульманками.

Вероятно, мусульманки не пытались расшифровать плакаты, представленные выше. Одна из причин — нелаконичность, превращавшая плакаты в прокламации, что критически отмечал советский искусствовед Яков Александрович Тугендхольд (1872–1928) (Тугендхольд, 1930, с. 171–172). Как не без доли сексизма полагал немецкий социолог Теодор Кениг (1825–1891), женщинам было свойственно обращать внимание на красочные пла-

6. Неизвестный художник. Ташкент: Туркгосиздат, 1920–1923. Тираж: 5000 экз. (Плакат Советского Востока, 2013, с. 136).



Иллюстрация № 47. «Свободу женщине Востока. Международный день работниц»

При осмотре плаката художника Ефима Ивановича Перникова (1903–1966) зрение цепляется за властно сидящего богача (бая). При вторичном обзоре замечаем в правом нижнем углу деперсонифицированные силуэты сартянок в паранджах. Плакат выполнен с использованием фотомонтажа, который, по мнению советского плакатиста Густава Густовича Клуциса (1895–1938), превращал некий момент или действие в документ (Клуцис, 1931, с. 105–118). Теоретик авангарда Осип Брик (1888–1945) считал, что фотомонтаж позволял отражать на агитационном плакате факт существования чего-то (Брик, 2015, с. 27–31) — в нашем случае факт мужского авторитаризма и подавление женской природы.

Фотомонтаж создает эффект реальности мужчин и преломляет гендерное неравенство объемом и размером. Мусульманки аморфны, поскольку написаны графически. Краткая и броская манифестация крупными красными буквами позволяла мусульманкам (знавшим русский!) понять смысл плаката. Мелким шрифтом над головами мусульманок размещена надпись — «Международный день работниц». Этот праздник отмечался 8 марта и вскоре был переименован в «Международный женский день». Размер шрифта может говорить о малой значимости и непонимании предназначения торжества мусульманками Туркестана. Впервые Международный день работниц масштабно отметили во всех крупных городах региона в 1924 году — вероятно, этому событию и посвящен плакат (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 419. Л. 84–95).

Здесь возникает еще одна проблема при восприятии агитационных плакатов — игнорирование уровня грамотности мусульманок. В 1920 году, по данным Центрального статистического управления (ЦСУ), в Туркестанской республике проживало 2491766 женщин, 94,4% были неграмотными (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 55). К 1923 году в городах ТАССР функционировало 12 женских школ, в которых учились всего 248 мусульма-

7. Перников Е.И. б.м., б.и., 1923 (Плакат Советского Востока, 2013, с. 132).

нок (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 172). В Ташкенте с населением примерно 282 тыс. в 1923 году обучались 370 мусульманок (Весь Ташкент на 1925 год, 1925, с. 6; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 169). Главной причиной незначительного количества получавших образование мусульманок являлось отсутствие женских педагогических кадров (Бендриков, 1960, с. 457), отдавать девочек в учебные заведения с мужчинами-преподавателями не позволяли этические предубеждения. В первой половине 1920-х женотделам приходилось уговаривать мусульманок поступать в советские школы (Шукурова, 1961, с. 60). Возможно, мусульманки могли понять смысл плакатов, лежащий «на поверхности», а при умении читать дополнить когнитивную картину элементарными суждениями. Тогда для кого создавались агитационные плакаты, если к ним оставались «глухи» женские массы?

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВИЗУАЛЬНОЙ АГИТАЦИИ

Важной проблемой первой половины 1920-х было позиционирование изображений в сложном социокультурном пространстве региона. В эпоху многократной технической воспроизводимости плакатными образами стремились охватить как можно больший объем индустриальных территорий, коих в Туркестане было мало: несколько железнодорожных мастерских в Ташкенте, Коканде и Полторацке, угольные копи, небольшие маслобойные предприятия и хлопкоочистительные заводы (РГАСПИ. Ф. 61. Оп. 1. Д. 54. Л. 1–18). Однако на этих предприятиях рабочие, скорее всего, были европейцами/русскими, а не местными мусульманами. Одним из факторов ведения визуальной агитации являлась дислокация женотделов. Их появление зависело от административной топографии, сохранившейся от дореволюционного периода, а также борьбы с басмачами, вследствие чего до 1923 года влияние женотделов не распространялось на кишлаки и аулы (Москалев, 1928, с. 34).

В контексте визуальной агитации необходимо понимать планировку туркестанских городов, которые состояли из мусульманской (старой) и европейской (новой) половины. Обычно старые районы были индустриально неразвиты (Суздальцев, 1919, с. 36–39; Буттино, 2007, с. 21–29). Новый город проектировался европейцами и обладал коммерческими (банки, магазины), административными, развлекательно-досуговыми заведениями (театры, музеи) (Нильсен, 1988, с. 19–35). Первое время женотделы работали преимущественно в европейской части городов (Пальванова, 1982, с. 41). Соответственно, визуальная агитация дотягивалась до русских, татарок и небольшого числа коренных мусульманок из зажиточных семей, которых в определенном смысле можно считать европеизированными, поскольку они постоянно находились в области кросс-культурного взаимодействия.

Среди кочевниц была оправдана агитация красных юрт-передвижек, которые выполняли функции института просвещения и раскрепощения (Alun, 2018, p. 142). Психогеография кочевников исключала долгое нахождение в городской экосистеме, от которой они опосредованно зависели через торговлю. На базары приезжали мужчины, а женщины следили за юртами, детьми, выполняли бытовые обязанности (Любимова, 1926, с. 11). Поэтому плакаты, посвященные раскрепощению киргизок и туркменок, оставались неизвестны адресатам. Красные юрты начали функционировать приблизительно с 1923 года и фокусировались на улучшении быта женщин, санитарных и гигиенических вопросах, отношении к телу и здоровью, уходу за ребенком, а также боролись за отмену калыма и регистрацию браков через ЗАГС (Alun, 2018, p. 150–155).



Иллюстрация № 5⁸ «Советская кооперация несет новый быт женщине Востока»

На плакате представлена деятельность передвижных красных юрт на примере киргизов (слева) и туркменов (справа). Кочевницы закованы в кандалы, что можно интерпретировать как визуализацию бытовой закрепощенности и бесправности. Красные юрты пытались «привязать» кочевников к городу бюрократическими процедурами и институтами: ЗАГСами, артелями, школами, медпунктами. Визуальная агитация демонстрировала внимательное отношение социально ориентированного государства к проблемам и интересам кочевниц, предлагая окружить их благами городской инфраструктуры. Однако нам неизвестно, как кочевницы воспринимали и интерпретировали визуальную агитацию женотделов: считали ли они плакаты о раскрепощении актуальными?

В 1923 году прошел первый этап национально-территориального размежевания Туркестанского края на Узбекскую, Туркменскую и Кара-Киргизскую республики. Перестроение региона не повлияло на женотделы, которые продолжили работу в наднациональном режиме. В середине 1920-х женотделы стали проявлять озабоченность правовым и экономическим положением мусульманок-селянок. О необходимости «подтягивания» культурного уровня в кишлаках поднимался вопрос на ташкентском I Всетуркестанском съезде по ликвидации неграмотности (1924) (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 156. Л. 1–10), тем более это было важно, поскольку 80% населения региона являлось дехканами (крестьянами-земледельцами) (Любимова, 1926, с. 8).

В 1925 году по требованию московского ЦО узбекский Народный комиссариат просвещения (НКП) разработал программу по привлечению дехканок в школы лик-

8. Неизвестный художник. Ташкент: Средазиздат, 1925. [http://statearchive.ru/903 доступ от: 20.06.2020]

видации неграмотности (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 136. Л. 96). Стимулом получать образование служили льготы и преференции: снижался процент продналога и увеличивалась выдача семян родителям девушки (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 64). Тогда же Среднеазиатский государственный и Среднеазиатский коммунистический университет (САГУ, САКУ) понизили требования для дехканок при поступлении на рабочий факультет (Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии, 1971, с. 71–73). Важное значение имела земельная/аграрная реформа (1925–1926), во время которой дехканкам помогали организовывать самостоятельные хозяйства, наделяли землей, скотом, после чего интегрировали в отраслевую артель через членство в профсоюзе (Бабаджанова, 1962, с. 115–124; Penati, 2014, р. 193–230). Аграрная реформа была неразрывно связана с раскрепощением и сопровождалась агитационными плакатами (Kunitz, 1935, р. 184).



Иллюстрация № 69 «Дехканка! Начинай восстанавливать свои права, втопанные в землю!»

Еще одна функция, которую выполняла визуальная агитация, — конструирование светской этно-моды, исключавшей демонстрацию тела; но и с постоянно открытым лицом паранджа в советском обществе олицетворяла угнетение женщины. Необходимость ее запрета оправдывалась вредностью для здоровья: покрывало могло вызывать потерю зрения, глаукому, мигрени, удушье и другие болезни (Смирнов, 1929, с. 24; Климович, 1958, с. 11–12). Как известно из отчета ташкентского женотдела к Первому мая 1924 года, паранджу сняла лишь одна сартянка и еще 5 в августе перед открытием женского клуба (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 154). Бывало и так, что феминисткам приходилось надевать паранджу, чтобы нивелировать неприязнь мужчин-мусульман (Отмар-Штейн,

9. Неизвестный художник. Ташкент: Ташоблит, 1927. Тираж: 2000 экз. [<http://redavantgarde.com/collection/show-collection/1706-peasant-woman-start-rebuilding-your-rights-tramped-in-the-ground-.html?languageId=22> доступ от: 17.04.2020]

1959, с. 345–349). Отказ от паранджи считался главным маркером кристаллизации узбекской нации (Нортроп, 2011, с. 235–272), что изящно отразил туркестанский поэт Хамза Хаким-заде Ниязи (1889–1929) в стихотворении под названием «Узбекской женщине» (1927) (Хамза, 1954, 42–48)¹⁰:

*Сними чиммат, открой лицо, для всех прекрасной будь,
Оковы на куски разбей, им неподвластной будь!
Невежеству кинжал наук вонзи глубоко в грудь,
Науке, мудрости мирской всегда причастной будь!
Поблещему во тьме лицу дай радости цвести,
Укрась ученых мудрых пир и розой красной будь!
Лучи учености возьми, а не сурьму для глаз,
Войди в дворцы наук, искусств, для всех прекрасной будь!*

(Хамза, 1954, с. 42).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В первой половине 1920-х визуальная агитация за раскрепощение мусульманок Туркестана пыталась охватить доступные социокультурные пространства, принимая разные формы: от стационарной до передвижной. Визуальная агитация создавала привлекательные образы справедливого будущего, обещающего равноправие, доступ к образованию, охрану женского здоровья, политические свободы. Агитационные плакаты фокусировались на привлечении мусульманок к кооперативному труду и взаимодействию с советскими социально-политическими структурами, поскольку именно эти стороны гендерной политики страдали от отсутствия личного контакта феминисток с женщинами коренных народностей региона. В раскрепощении мужчины-мусульмане видели угрозу патриархальному семейному и общественному порядку, поэтому сопротивлялись проникновению секулярных стандартов и норм, особенно в личную жизнь. Визуальная агитация несла набор светских, современных ценностей, трансформировавших систему гендерных отношений, которая регулировалась религиозными императивами.

Визуальная агитация подталкивала женщин к разрыву с религиозным мировоззрением. Ставился под сомнение авторитет старших как контроль регрессивных акторов за поведением женщины. Дискредитировалась замкнутость женщин на домашнем хозяйстве и прививалась свобода личного выбора и мнения, ментальное и интеллектуальное саморазвитие. Производился разрыв с исламским морально-нравственным кодексом через европеизацию внешнего вида городских мусульманок, что предполагало отказ от паранджи. Проведение визуальной агитации среди кочевниц осложнялось образом их жизни, но эту проблему решили созданием передвижных красных юрт. Задачами агитации женотделов среди кочевниц была их постановка под контроль советских институтов раскрепощения и социального надзора, а также изменение конфигурации патриархальных семейных отношений, в частности освобождение женщины от постоянного домашнего труда ради доступности времени на саморазвитие. Агитация среди

10. Поэт посвятил раскрепощению мусульманок несколько стихов: «Сегодня 8-е марта» (1927), «Предателям Худжума» (1928), «Слава женщинам», «Элегия Турсуной» (1928). Также Хамза написал пьесу «Тайны паранджи», в которой обличал мужское невежество и рассказывал о трагической судьбе мусульманок поздней имперской и ранне-советской Туркестана (Хамза, 1979).

дехканок преследовала цель их интеграции в советскую экономику. Привлечение к партийной работе в городах и кишлаках было трудно реализуемо, поскольку антагонизм между секулярным мировоззрением большевиков и религиозным восприятием реальности населения был достаточно силен.

Культурный перевод агитационных плакатов мусульманки произвести не могли. Эстетика изображения являлась сложной для восприятия, поскольку основывалась на европейских стандартах художественного искусства, хотя авторы в некоторых случаях пытались стилизовать плакаты под каноны восточной миниатюры. Неграмотность мусульманок также затрудняла работу воображения с плакатами и текстами как в арабской графике, так и на русском языке. Поэтому эффективность агитационных плакатов была невысока. Это объясняется и тем, что женотделы функционировали преимущественно в пределах новых городов, с европейским населением и небольшой численностью мусульманок.

Поэтому агитационные плакаты первой половины 1920-х следует рассматривать как способ привлечения внимания к проблеме гендерного неравенства в туркестанском обществе. Нельзя исключать, что визуальная агитация могла воздействовать не только на женщин, но и мужчин-мусульман, которые были свободны в передвижении и обязательно получали начальное образование в конфессиональных школах — соответственно, могли прочесть лозунги в арабской графике. Агитационные плакаты продвигали европеизацию мусульманок, объясняя значимость просветительских и медицинских учреждений, открывая новые интеллектуальные горизонты, а также перекодируя отношение к собственному здоровью и телу. В первой половине 1920-х раскрепощение было именно воображаемым, поскольку визуальная агитация выдавала желаемое за действительное: открытые лица городских мусульманок, активизм и сочувствие раскрепощению женщин коренных народов. Как показывают материалы женотделов, мусульманки были пассивны, представляя объект, над которым власть пыталась производить манипуляции.

Источники

- РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 9. Л. 7–8.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 9. Л. 22.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 39. Л. 20–22.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 66. Л. 1.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 136. Л. 96.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 222. Л. 9.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 55.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 64.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 119–120.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 154.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 168–174.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 185–187.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 441. Л. 198–199.
 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 10. Д. 443. Л. 15–22.
 РГАСПИ. Ф. 61. Оп. 1. Д. 54. Л. 1–18.
 РГАСПИ. Ф. 61. Оп. 1. Д. 61. Л. 39.
 РГАСПИ. Ф. 61. О. 1. Д. 61. Л. 45–52.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 156. Л. 1–10.
 РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 419. Л. 84–95.
 РГАСПИ. Ф. 544. Оп. 4. Д. 32. Л. 109.
 Беньямин, В. (1996). *Произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости*. Избранные эссе. М.: Медиум.
 Богачев, А. (1926). *Плакат*. Л.: Благо.
 Бочкарева, Е., Любимова, С. (1967). *Светлый путь. Коммунистическая партия Советского Союза — борец за свободу, равноправие и счастье женщины*. М.: Политиздат.
Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана (1917–1936 гг.): сб. документов и материалов (1971) ред. З.А. Астапович и др.; состав. Ю.П. Дзагурова и др. М.: Мысль.
Весь Ташкент на 1925 год. Адресная и справочная книга. Ч. 1. Статьи и обзоры (1925) / ред. А.Р. Бродского. Ташкент: Комитет таш. биржи труда.
 Кениг, Т. (1925). *Реклама и плакат как орудие пропаганды*. Л.: Время.
 Любимова, С.Т. (1925). *Сдвиги: о раскрепощении женщин Туркестана*. Ташкент: Узгосиздат.
 Любимова, С.Т. (1925). *Теория и практика работы партии среди женщин*. Ташкент: Туркпечать.
 Любимова, С.Т. (1925). *Коммунист! Если ты не хочешь, чтобы народ вымирал, если ты действительно заботишься о развитии народного хозяйства и культуры, если ты не бай, не мулла и не поддерживаешь мулл и баев — ты должен работать по раскрепощению женщин*. Ташкент: Женотдел Средазбюро.
 Любимова, С.Т. (1926). *Как живут и работают женщины Средней Азии*. М.: Госиздат.
 Любимова, С.Т. (1926). *Дневник женотделки*. Ташкент: Средазкнига.
 Любимова, С.Т. (1926). *За новый быт*. Ташкент: Средазкнига.
 Любимова, С.Т. (1928). *Работа партии среди тружениц Востока*. М.: Госиздат.
 Любимова, С.Т. (1932). *Октябрь и работница*. М.: Мособлпартиздат.
 Любимова, С.Т. (1958). *В первые годы: О работе Коммунистической партии по раскрепощению женщин Советского Востока*. М.: Политиздат.

Любимова, С.Т. (1959). Наш труд не пропал даром. В.: *Женщины в революции*. М.: Госполитиздат. С. 337–344.

Любимова, С.Т. (1967). *Октябрьская революция и положение женщины в СССР*. М.: Знание.

Отмар-Штейн, А.А. (1959) В Старой Бухаре. В.: *Женщины в революции*. М.: Госполитиздат. С. 345–349.

Плакат Советского Востока, 1918–1940. (2013) сост. М. Филатова, В. Бобровников, ред. С. Архангелов, И. Алексеев. М.: Изд. дом Марджани.

Полонский, В. (1925). *Русский революционный плакат*. М.: Госиздат.

Суздальцев, А. (1919). *Туркестан и сопредельные страны (Бухара, Кашигар, Афганистан, Персия и Хива)*. Самара: Изд. Политотдела туркфронта.

Хамза Хаким-заде Ниязи. (1954). *Избранное*. Ташкент: Госиздат УзССР.

Хамза Хаким-заде Ниязи. (1979). *Тайны паранджи*. Ташкент: Изд. литературы и искусства им. Гафура Гуляма.

ЛИТЕРАТУРА

Alimova, D.A. (1998). A Historian's Vision of «Khudjum». *Central Asian Survey*, № 17:1, 147–155.

Alun, T. (2018). *Nomads and Soviet Rule. Central Asia under Lenin and Stalin*. London: I.B.Tauris & Co.

Arbuthnot, M. (2019). The People and the Poster: Theorizing the Soviet Viewer, 1920–1931. *Slavic Review*, 78, No. 3, 717–737.

Bobrovnikov, V. (2017). Islamic Discourse of Visual Propaganda in the Interwar Soviet Orient (1918–1940). *Islamology*, T. 7, № 2, 53–73.

Corcoran-Nantes, Y. (2005). *Lost Voices: Central Asian Women Confronting Transition*. London: Zed Books.

Drieu, C. (2010). Cinema, Local Power and the Central State: Agencies in Early Anti-Religious Propaganda in Uzbekistan. *Die Welt des Islams*, No. 50, 532–558.

Edgar, A. (2006). Bolshevism, Patriarchy, and the Nation: The Soviet «Emancipation» of Muslim Women in Pan-Islamic Perspective. *Slavic Review*, Vol. 65, No. 2, 252–272.

Garipova, R. (2017). Muslim Female Religious Authority in Russia: How Mukhlisa Bubi Became the First Female Qā'ī in the Modern Muslim World. *Die Welt des Islams*, No. 57, 135–161.

Gradszkova, Y. (2019). *Soviet Politics of Emancipation of Ethnic Minority Woman: Natsionalka*. Cham: Springer.

Kandiyoti, D. (2007). The Politics of Gender and the Soviet Paradox: Neither Colonized, nor Modern? *Central Asian Survey*, № 26:4, 601–623.

Kamp, M. (2002). Pilgrimage and Performance: Uzbek Women and the Imagining of Uzbekistan in the 1920s. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 2, 263–278.

Kamp, M. (2006). *The New Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. London: University of Washington Press.

Kamp, M. (2014). Women-initiated Unveiling: State-led Campaigns in Uzbekistan and Azerbaijan. In: Stephanie Cronin (ed.), *Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World. Gender, Modernism and the Politics of Dress* (pp. 205–228). New York: Routledge.

Khalid, A. (2015). *Making Uzbekistan. Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. London: Cornell University Press.

Kunitz, J. (1935). *Dawn over Samarkand. The Rebirth of Central Asia*. New York: International Publishers.

- Lubin, N. (1981). Women in Soviet Central Asia: Progress and Contradictions. *Soviet Studies*, Vol. 33, No. 2, 182–203.
- Massell, G.J. (1974). *The Surrogate Proletariat. Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929*. Princeton: Princeton University Press.
- Northrop, D. (2004). *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia*. London: Cornell University Press.
- Penati, B. (2014). Life on the Edge: Border-Making and Agrarian Policies in the Aim District (Eastern Fergana), 1924–1929. *Ab Imperio*, № 2, 193–230.
- Shulman, E. (2008). *Stalinism on the Frontier of Empire. Women and State Formation in the Soviet Far East*. New York: Cambridge University Press.
- Алимова, Д.А. (2008). *История как история, история как наука: в 2 т. Т. 1*. Ташкент: Узбекистан.
- Бабаджанова, М.М. (1962). Борьба за активизацию женщины-деханки (1925–1926). Труды САГУ им. Ленина, Вып. 194, 115–124.
- Бендриков, К.Е. (1960). *Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865–1924 годы)*. М.: Изд. Академии педагогических наук РСФСР.
- Брик, О. (2015). *Фото и кино*. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Буттино, М. (2007). *Революция наоборот. Средняя Азия между падением царской империи и образованием СССР*. М.: Звенья.
- Вагабов, М.В. (1968). *Ислам и женщина*. М.: Мысль.
- Годман, В.З. (2010). *Женщины у проходной. Гендерные отношения в советской индустрии (1917–1937 гг.)*. М.: РОССПЭН.
- Денике, Б. (1927). *Искусство Средней Азии*. М.: Центральное издательство народов СССР.
- Денике, Б. (1931). Прикладное искусство Средней Азии. В: *Художественная культура советского Востока: сб. статей*. М.: Academia. С. 7–20.
- Дэвид-Фокс, М. (2016). Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? Новое литературное обозрение, №4, 79–91.
- Дэвид-Фокс, М. (2020). *Пересекая границы. Модерность, идеология и культура в России и Советском Союзе*. М.: Новое литературное обозрение.
- Женщины страны советов: краткий исторический очерк*. (1977) сост. И.С. Куликова, С.Т. Любимова и др. М.: Политиздат.
- Журавлева, Е.В., Чепелев, В.Н. (1934). *Искусство советской Туркмении. Очерк развития*. М.: ИЗОГИЗ.
- За большевистский плакат*. (1932). М.: ИЗОГИЗ.
- Исхаков, С.М. (2007). *Первая русская революция и мусульмане Российской империи*. М.: Социально-политическая мысль.
- Климович, А.И. (1958). *Ислам и женщина*. М.: Общество по распрост. полит. и науч. знаний РСФСР.
- Клауцис, Г. (1931). Фотомонтаж как новый вид агитационного искусства. В: Новицкий П.И. (ред.), *Изофронт. Классовая борьба на фронте пространственных искусств: сб. ст. объединения «Октябрь»*. М.: ИЗОГИЗ. С. 105–118.
- Ланда, Р.Г. (1999). Мирсаид Султан-Галиев. Вопросы истории, № 8, 53–70.
- Минеев, В.Н. (1990). *Становление и развитие культурно-просветительной работы среди женщин Узбекистана (1918–1941 гг.)*. Ташкент: ФАН.
- Москалев, В.И. (1928). *Узбечка*. М.: Издательство НКЗ.
- Насриддинова, Я.С. (1964). *Женщины Узбекистана*. Ташкент: Узбекистан.

Нильсен, В.А. (1988). У истоков современного градостроительства в Узбекистане (XIX — начало XX века). Ташкент: Изд. литературы и искусства.

Нортроп, Д. (2011). Национализация отсталости: Пол, империя и узбекская идентичность. В: Суни Р.Г., Мартин Т. (ред.), *Государство наций: Империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина*. М.: РОССПЭН. С. 235–272.

Пальванова, Б.П. (1982). *Эмансипация мусульманки*. М.: Наука.

Паунгян, Н.В. (2017). Женские образы в массовой агитации времен революции и гражданской войны: от символа к маске. *Неприкосновенный запас*, № 6 (116), 88–104.

Понятия о советском в Центральной Азии: Альманах Штаба № 2: *Центральноазиатское художественно-теоретическое издание*. (2016). сост. и ред. Г. Мамедов, О. Шаталова. Бишкек: Штаб-Press.

Стайтс, Р. (2004). *Женское освободительное движение в России: Феминизм, нигилизм и большевизм (1860–1930)*. М.: РОССПЭН.

Смирнов, Н.А. (1929). *Чадра. Происхождение покрывала мусульманской женщины и борьба с ним*. М.: Безбожник.

Тугендхольд, А.Я. (1930). *Искусство октябрьской эпохи*. Л.: Academia.

Халид, А. (2010). *Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии*. М.: Новое литературное обозрение.

Худжум — значит наступление. (1987). сост. С.А. Дмитриева. Ташкент: Узбекистан.

Шадманова, С. (2012). Некоторые взгляды на жизнь женщин-мусульманок в Туркестане в конце XIX — начале XX в. (На основе материалов периодической печати). *Rax islamica*, № 1–2 (8–9), 85–91.

Шукурова, Х.С. (1961). *Коммунистическая партия Узбекистана в борьбе за раскрепощение женщин (1924–1929 гг.)*. Ташкент: Госиздат УзССР.

Эткинд, А. (2018). *Внутренняя колонизация. Имперский опыт России*. М.: Новое литературное обозрение.

Юбилейная выставка произведений заслуженного деятеля искусства Дмитрия Стахивича Моора: XXV лет художественной деятельности. (1936). М.: б.и.

REFERENCES

- RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 9. L. 7–8.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 9. L. 22.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 39. L. 20–22.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 66. L. 1.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 136. L. 96.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 222. L. 9.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 441. L. 55.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 441. L. 64.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 441. L. 119–120.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 441. L. 154.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 441. L. 168–174.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 441. L. 185–187.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 441. L. 198–199.
 RGASPI. F. 17. Op. 10. D. 443. L. 15–22.
 RGASPI. F. 61. Op. 1. D. 54. L. 1–18.
 RGASPI. F. 61. Op. 1. D. 61. L. 39.
 RGASPI. F. 61. O. 1. D. 61. L. 45–52.
 RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 156. L. 1–10.
 RGASPI. F. 62. Op. 2. D. 419. L. 84–95.
 RGASPI. F. 544. Op. 4. D. 32. L. 109.
 Ben'iamin, W. (1996). *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. Selected Essays*. M.: Medium (in Russian).
 Bogachev, A. (1926). *Poster* (in Russian).
 Bochkareva, E., Liubimova, S. (1967). *Light Path. The Communist Party of the Soviet Union is a Fighter for Freedom, Equality and Happiness for Women*. M.: Politizdat (in Russian).
 Kenig, T. (1925). *Advertising and Poster as Weapon of Propaganda*. L.: Vremia (in Russian).
 Khamza Khakim-zade Niiazi. (1954). *Selected*. Tashkent: Gosizdat UzSSR (in Russian).
 Khamza Khakim-zade Niiazi. (1979). *Mystery of Veil*. Tashkent: Izd. literatury i iskusstva im. Gafura Guliyama (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1925). *Shifts: About Emancipation of the Women in Turkestan*. Tashkent: Uzgosisdat (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1925). *Theory and Practice of Party Work among Women*. Tashkent: Turkpechat' (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1925). *Communist! If You Do Not Want the People to Die Out, If You Really Care about the Development of the National Economy and Culture, If You Not a Bai, Not a Mullah and Do Not Support Mullahs and Bais, You Must Work to Emancipate Women*. Tashkent: Zhenotdel Sredazbiuro (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1926). *How Women Lives and Works in Central Asia*. M.: Gosizdat (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1926). *Diaries of zhenotdelka*. Tashkent: Sredazkniga (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1926). *For a New Everyday Life*. Tashkent: Sredazkniga (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1928). *Party Work among the Toilers of the Orient*. M.: Gosizdat (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1932). *October and the Toilers*. M.: Mosoblpartizdat (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1958). *In the Early Years: About the Work of the Communist Party to Emancipate Women in the Soviet Orient*. M.: Politizdat (in Russian).
 Liubimova, S.T. (1959). Our Work was not in Vain. In: *Women in the Revolution* (pp. 337–344). M.: Gospolitizdat (in Russian).

- Liubimova, S.T. (1967). *October Revolution and the Status of Women in the USSR*. M.: Znanie (in Russian).
- Otmarshtein, L.A. (1959). In Old Bukhara. In: *Women in the Revolution* (pp. 345–349). M.: Gospolitizdat (in Russian).
- Poster of Soviet East, 1918–1940*. (2013). M.: Izd. dom Mardzhani (in Russian).
- Polonskii, V. (1925). *Russian Revolutionary Poster*. M.: Gosizdat (in Russian).
- Suzdal'tsev, A. (1919). *Turkestan and Neighboring Countries (Bukhara, Kashgar, Afghanistan, Persia and Khiva)*. Samara: Izd. Politotdela turkfronta (in Russian).
- The Great October and the Emancipation of Women in Central Asia and Kazakhstan (1917–1936): Col. of Documents and Materials*. (1971). Z.A. Astapovich (ed.). M.: Mysl' (in Russian).
- Whole Tashkent in 1925. Address and Reference Book. Part 1. Articles and Reviews*. (1925). A.R. Brodskiy (ed.). Tashkent: Komitet tash. birzhi truda (in Russian).

LITERATURE

- Alimova, D.A. (1998). A Historian's Vision of «Khudjum». *Central Asian Survey*, № 17:1, 147–155.
- Alimova, D.A. (2008). *History like History, History like Science. Vol.1*. Tashkent: Uzbekistan (in Russian).
- Alun, T. (2018). *Nomads and Soviet Rule. Central Asia under Lenin and Stalin*. London: I.B.Tauris & Co.
- Arbutnot, M. (2019). The People and the Poster: Theorizing the Soviet Viewer, 1920–1931. *Slavic Review*, 78, No. 3, 717–737.
- Babadzhanova, M.M. (1962). Struggle to Activate the Dehkan Woman (1925–1926). *Trudy SAGU im. Lenina*, Vyp. 194, 115–124 (in Russian).
- Bendrikov, K.E. (1960). *Essays on the History of Public Education in Turkestan (1865–1924)*. M.: Izd. Akademii pedagogicheskikh nauk RSFSR (in Russian).
- Bobrovnikov, V. (2017). Islamic Discourse of Visual Propaganda in the Interwar Soviet Orient (1918–1940). *Islamology*, T. 7, № 2, 53–73.
- Brik, O. (2015). *Photo and Cinema*. M.: Ad Marginem Press (in Russian).
- Buttino, M. (2007). *Conversely Revolution. Central Asia between the Fall of the Tsarist Empire and the Formation of the USSR*. M.: Zven'ia (in Russian).
- Concepts of the Soviet in Central Asia: Headquarters Almanac №2: Central Asian Artistic and Theoretical Edition*. (2016). Mamedov G., Shatalova O. (eds.). Bishkek: Shtab-Press (in Russian).
- Corcoran-Nantes, Y. (2005). *Lost Voices: Central Asian Women Confronting Transition*. London: Zed Books.
- David-Fox, M. (2016). Modernity in Russia and USSR: Absent, Common, Alternative or Intertwined? *Novoe literaturnoe obozrenie*, No. 4, 79–91 (in Russian).
- David-Fox, M. (2020). *Crossing Borders. Modernity, Ideology and Culture in Russia and Soviet Union*. M.: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian).
- Denike, B. (1927). *Art of Central Asia*. M.: Tsentral'noe izdatel'stvo narodov SSSR (in Russian).
- Denike, B. (1931). Art of Central Asia. In: *Artistic Culture of the Soviet Orient* (pp. 7–20). M.: Academia (in Russian).
- Drieu, C. (2010). Cinema, Local Power and the Central State: Agencies in Early Anti-Religious Propaganda in Uzbekistan. *Die Welt des Islams*, No. 50, 532–558.

Edgar, A. (2006). Bolshevism, Patriarchy, and the Nation: The Soviet «Emancipation» of Muslim Women in Pan-Islamic Perspective. *Slavic Review*, Vol. 65, No. 2, 252–272.

Etkind, A. (2018). *Internal Colonization. Imperial Experience of Russia*. M.: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian).

For the Bolshevik Poster. (1932). M.: IZOGIZ (in Russian).

Garipova, R. (2017). Muslim Female Religious Authority in Russia: How Mukhlisa Bubi Became the First Female Qāḍī in the Modern Muslim World. *Die Welt des Islams*, No. 57, 135–161.

Goldman, V.Z. (2010). *Women at the Gates. Gender, Politics, and Planning in Soviet Industrialization (1917–1937)*. M.: ROSSPEN (in Russian).

Gradszkova, Y. (2019). *Soviet Politics of Emancipation of Ethnic Minority Woman: Natsionalka*. Cham: Springer.

Iskhakov, S.M. (2007). *The First Russian Revolution and the Muslims of the Russian Empire*. M.: Sotsial'no-politicheskaya mysl'.

Jubilee Exhibition of Compositions by the Honored Art Personality Dmitry Stakhievich Moor: XXV Years of Artistic Activity. (1936). M.: b.i. (in Russian).

Kamp, M. (2002). Pilgrimage and Performance: Uzbek Women and the Imagining of Uzbekistan in the 1920s. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 2, 263–278.

Kamp, M. (2006). *The New Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. London: University of Washington Press.

Kamp, M. (2014). Women-initiated Unveiling: State-led Campaigns in Uzbekistan and Azerbaijan. In: Stephanie Cronin (ed.), *Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World. Gender, Modernism and the Politics of Dress* (pp. 205–228). New York: Routledge.

Kandiyoti, D. (2007). The Politics of Gender and the Soviet Paradox: Neither Colonized, nor Modern? *Central Asian Survey*, № 26:4, 601–623.

Khalid, A. (2010). *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asian Region*. M.: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian).

Khalid, A. (2015). *Making Uzbekistan. Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. London: Cornell University Press.

Khudjum Means Offensive. (1987). Tashkent: Uzbekistan (in Russian).

Klimovich, L.I. (1958). *Islam and Women*. M.: Obshchestvo po rasprost. polit. i nauch. znanii RSFSR (in Russian).

Klutsis, G. (1931). Photomontage as a New Form of Propaganda Art. In: Isofront. Class Struggle on the Front of Spatial Arts (pp. 105–118). M.: IZOGIZ (in Russian).

Kunitz, J. (1935). *Dawn over Samarkand. The Rebirth of Central Asia*. New York: International Publishers.

Landa, R.G. (1999). Mirsaid Sultan-Galiev. *Voprosy istorii*, № 8, 53–70.

Lubin, N. (1981). Women in Soviet Central Asia: Progress and Contradictions. *Soviet Studies*, Vol. 33, No. 2, 182–203.

Massell, G.J. (1974). *The Surrogate Proletariat. Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929*. Princeton: Princeton University Press.

Mineev, V.N. (1990). *Formation and Development of Cultural and Enlightened Work among Women in Uzbekistan (1918–1941)*. Tashkent: FAN (in Russian).

Moskalev, V.I. (1928). *Uzbechka*. M.: Izdatel'stvo NKZ (in Russian).

Nasriddinova, Ia.S. (1964). *Women of Uzbekistan*. Tashkent: Uzbekistan (in Russian).

Nil'sen, V.A. (1988). *At the Origins of Modern Urban Planning in Uzbekistan (XIX — early XX centuries)*. Tashkent: Izd. literatury i iskusstva.

Northrop, D. (2004). *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia*. London: Cornell University Press.

Northrop, D. (2011). Nationalization of Backwardness: Gender, Empire, and Uzbek Identity. In: Suny R.G., Martin T (eds.) *A State of Nations — Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin* (pp. 235–272). M.: ROSSPEN (in Russian).

Pal'vanova, B.P. (1982). *Emancipation of Muslim Women*. M.: Nauka (in Russian).

Penati, B. (2014). Life on the Edge: Border-Making and Agrarian Policies in the Aim District (Eastern Fergana), 1924–1929. *Ab Imperio*, № 2, 193–230.

Plungian, N.V. (2017). Female Images in Mass Agitation during the Revolution and Civil War: From Symbol to Mask. *Neprikosnovennyi zapas*, № 6 (116), 88–104 (in Russian).

Shadmanova, S. (2012). Some Views on the Life of Muslim Women in Turkestan in the Late XIX — Early XX Centuries. (Based on Materials from Periodicals). *Pax islamica*, № 1–2 (8–9), 85–91 (in Russian).

Shukurova, Kh.S. (1961). *The Communist Party of Uzbekistan in the Struggle for the Emancipation of Women (1924–1929)*. Tashkent: Gosizdat UzSSR (in Russian).

Shulman, E. (2008). *Stalinism on the Frontier of Empire. Women and State Formation in the Soviet Far East*. New York: Cambridge University Press.

Smirnov, N.A. (1929). *Veil. The Origin of the Muslim Woman's Cover and the Struggle Against It*. M.: Bezbozhnik (in Russian).

Staits, R. (2004). *Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism (1860–1930)*. M.: ROSSPEN (in Russian).

Tugendkhol'd, A.Y. (1930). *Art of the October Epoch*. L.: Academia (in Russian).

Vagabov, M.V. (1968). *Islam and Woman*. M.: Mysl' (in Russian).

Women of Soviet Country: A Brief Historical Sketch. (1977). M.: Politizdat (in Russian).

Zhuravleva, E.V., Chepelev, V.N. (1934). *The Art of Soviet Turkmenistan. Development Sketch*. M.: IZOGIZ (in Russian).

ZULEIKHA AWAKENS THE IDENTITY: HOW THE TV SERIES'S DEBATES BECOME “BATTLES FOR HISTORY”

Marat Safarov

safarov84@mail.ru

The article analyzes the viewer's perception of the TV series released in spring 2020 called “Zuleikha Opens Her Eyes,” based on the same-name novel by Guzel Yakhina. Like the book's publication, the TV adaptation led to sharp polemics in Tatarstan and among Tatars living outside the republic. The TV adaptation demonstrated ethnic-identity elements, including acceptable boundaries and forms of demonstration of “Tatar” identity outside of the Tatar public. The debates exposed the reflection on the idealized perspective of the Tatar past. The “battles for history” in the Tatar discourse on the novel and the TV series become more than just a polemic on the interpretation of a particular event or period of history; it also became a battleground for monopolizing the interpretation of the abstract “past” by different sides. Opponents in debates relied on arguments based on the literary sources or their family narratives while rejecting narratives contradicting their picture of the world.

Keywords: *series, novel, literature, memory, identity, village, Tatars, Islam.*

Institute of Economics and Management
in Industry, Ph.D. in Pedagogy,
Associate Professor of the Department
of Humanities and Social Sciences
Marat Safarov

ЗУЛЕЙХА ПРОБУЖДАЕТ ИДЕНТИЧНОСТЬ: КАК ЗРИТЕЛЬСКИЕ СПОРЫ О СЕРИАЛЕ СТАНОВЯТСЯ «БОЯМИ ЗА ИСТОРИЮ»

Марат Сафаров

safarov84@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.1.06>

В статье анализируется зрительское восприятие вышедшего весной 2020 года телесериала «Зулейха открывает глаза», снятого по роману Гузель Яхиной. Как и издание книги, экранизация вызвала острую полемику в Татарстане и среди татар, живущих за пределами республики, в которой проявились многие элементы этноидентичности, включая приемлемые границы и формы

Марат Сафаров

кандидат педагогических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Института экономики и управления в промышленности

демонстрации «татарского» во внетатарской среде. В дискуссиях находило отражение и идеализированное представление о прошлом, моделью которого продолжает оставаться татарская деревня. «Бои за историю» в татарском дискурсе о романе и сериале стали скорее не полемикой об интерпретации конкретного события или периода, а стремлением сторон тотально монополизировать абстрактное «прошлое». На основании анализа публикаций о сериале в СМИ

и соцсетях возможно проследить и механизмы избирательной памяти, когда в качестве аргументов оппоненты используют одни литературные источники или семейные нарративы и отвергают другие — противоречащие их картине мира.

Ключевые слова: *сериал, роман, литература, память, идентичность, деревня, татары, ислам.*

ЗУЛЕЙХА ДЛЯ КАРАНТИНА

Время выхода ожидаемой многими экранизации романа Гузель Яхиной «Зулейха открывает глаза» имело значение одновременно как позитивное для рейтинга и массового включения, так и очевидно отрицательное. Премьера восьмисерийного сериала, снятого при поддержке Татарстана, состоялась 13 апреля 2020 года на телеканале «Россия-1», когда новая тревожная реальность самоизоляции только входила в повседневную жизнь, беспрецедентно изменяя привычный порядок вещей. В то же время невозможность переключиться, найти иной досуг монопольно приобщали миллионы людей к телеэкрану. «Зулейха открывает глаза» стала самым рейтинговым сери-

алом телесезона. Первые пять эпизодов картины, по данным Mediascope, со значительным отрывом возглавили рейтинг праймовых сериалов сезона¹.

Содержательно сериал (в большей степени) скрупулезно и последовательно следует повествованию романа-бестселлера Гузель Яхиной, обретшего массовый читательский успех и обласканного статусными премиями (включая «Большую книгу» и «Ясную Поляну»). Как и в романе, в экранизации действие условно распадается на «татарские» серии, где определяется общая фабула и дается характеристика героям, и «сибирские», показывающие жизнь Зулейхи в спецпоселении на берегу Ангары (в сериале роль сибирской реки сыграла Кама). В «сибирских» сериях, как и в тексте, темп несколько замедляется, а уровень проработки сюжета и поведения героев заметно упрощается.

Именно «татарские» главы (и серии), наполненные этнографичностью, демонстрацией мира татарской деревни, привлекли особое внимание, вызвали мощные дискуссии как во время выхода романа в 2015 году, так и экранизации². Уже начальные кадры первой серии повлекли споры о стилизации татарского крестьянского быта. Важно, что зрители активно вовлекались в выстроенный текстом Яхиной мир татарской деревни, отвергая или принимая его. Вполне урбанизированные, они определяли себя в качестве знатоков сельского уклада, в очередной раз подтверждая актуальность стереотипной тождественности «татарского» и «деревенского».

Именно архаичная реальность деревни или, скорее, мифологические представления о ней продолжают оставаться моделью «идеального татарского». Здесь стоит вспомнить, что на сельской почве благодатно произрастала татарская послевоенная советская литература, поэтизируя образ деревни (в отличие от дореволюционной, стремившейся обращаться к вполне городским, купеческим сюжетам). В качестве примера можно назвать многократно переиздававшиеся повести «для детей» Гумера Баширова «Родимый край — зеленая моя колыбель» и Мустая Карима «Долгое-долгое детство» (хоть и официально «принадлежащее» башкирской литературе, но воспринятое татарским читателем в качестве «своего»). В татарском театре 1970–1980-х гг. безраздельно господствовала драматургия Туфана Миннуллина с обращением к жизни обитателей деревни. Даже последняя (постсоветская) пьеса Миннуллина «Мулла», посвященная трудностям возрождения нравственных норм ислама, решается на деревенском материале. Городской (былой слободской, актуальный индустриальный) ракурс татарской жизни не смог определить художественный процесс в ТАССР.

Яхина также вынуждена выводить свою героиню-татарку из деревенского мира не только в связи с последующим сюжетным переходом к трагедии коллективизации, но и ввиду отсутствия иного языка изложения, иной альтернативы разговора о «совет-

1. «Зулейха открывает глаза» стала самым рейтинговым сериалом телесезона. https://russia.tv/article/show/article_id/80477/

2. Из наиболее известных и аргументированных работ, анализирующих текст романа, необходимо отметить статью литературоведа М.М. Хабутдиновой «Зеләйханың күзләренә карасаң» («Если заглянуть в глаза Зулейхе...»), где, в частности, перечислены исторические ошибки, допущенные Г. Яхиной [Хабутдинова, 2016]. Критические отзывы о романе принадлежат также писателям Р. Батулле, В. Имамову, публицисту Р. Айсину. Известность авторов рецензий, активное распространение их текстов в сетевой среде привели к формированию критического образа романа в Татарстане и привлекли к нему беспрецедентное внимание татарской аудитории. Очень точно определил реакцию на роман Р.И. Беккин: «Есть одно обстоятельство, проигнорировать которое невозможно: Казань — не Москва, читатели здесь не только читают критические рецензии, но и прислушиваются к ним. После появления вышеупомянутых откликов на роман Яхиной немало людей стало воспринимать «Зулейху» как звонкую пощечину татарам и Татарстану. Мне неоднократно приходилось слышать такую фразу: «Роман Яхиной не читал(а) и читать не буду. Говорят, он татарофобский» [Беккин, 2016, с. 181].

ском татарском». Очевидно не принадлежа к татарской литературе³, русскоязычный автор Гузель Яхина (возможно, и неосознанно) рассказывает о «татарском», используя привычные формы татарских советских прозаиков.

Созданный уроженкой Казани роман на русском языке с татаркой в роли главной героини вызвал разную реакцию и фактически сегментировал читателей. Если для основной части аудитории (включая и зарубежных: роман переведен на несколько десятков языков) претензии и позитивные/критические оценки были скорее обращены к тексту или интерпретации трагических реалий коллективизации, то татарские читатели находили в романе иные пласты и за этнографическим фоном определяли важные элементы собственной идентичности. Для них, вопреки постулируемому Яхиной замыслу⁴, роман на русском языке стал именно татарским.

Почему явление массовой культуры смогло вызвать столь острые и противоречивые оценки, полярность мнений и даже стать (хоть и на ограниченное время) элементом дискурса об этнической идентичности? Для поиска возможных ответов мы обратились к первым публикациям авторов, определявших себя в качестве татар, вышедшим по ходу демонстрации сериала или сразу по его завершении. В качестве источниковой базы использованы преимущественно публикации на русскоязычных ресурсах и посты в соцсетях. Очевидно, что в татароязычном сегменте по многим основаниям (оттенкам) возможны иные интерпретации сериала.

ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА

Здесь стоит вспомнить общий контекст истории советской и современной татарской литературы, а конкретнее — отсутствие опыта коммуникации татарских прозаиков с русскоязычной читательской и литературоведческой аудиторией. Произведения татарских писателей эпохи соцреализма остались частью именно этнодискурса (как ортодоксально соцреалистические, так и пытавшиеся демонстрировать нонконформизм) и очень редко имели успешную переводную русскоязычную судьбу. Вероятно, исключением здесь стал роман Абдурахмана Абсалямова «Белые цветы», многократно издававшийся начиная с середины 1960-х гг. Татарская проза за пределами ТАССР и вне среды умеющих читать на татарском языке оставалась «Terra incognita».

Другими словами, в рамках «татарского советского проекта» не сложился романтический миф, подобный прозе Нодара Думбадзе или Чингиза Айтматова, нашедший бы применение в общесоюзном литературном каноне. Соответственно, не случилось и экранизаций, усиливавших и распространявших в СССР средствами кинематографа представления о своем народе — его «красоте», «благородстве», «бытовом колорите» и др.⁵

3. Мы намеренно не касаемся сложнейшей литературоведческой темы — отнесения автора и его творчества к национальной или русской литературе на основании критерия языка произведения. Для татарского культурного контекста (не только литературного) эта тема становится все более актуальной.

4. Как отмечала Гузель Яхина еще до выхода сериала в декабре 2019 года: «Не выворачивала наизнанку татарскую жизнь, наоборот, писала о несчастной женщине. Да, это сделано на материале татарском, но это просто несчастная женщина, которая не любима мужем, которая не любима свекровью, которая живет в каком-то Средневековье. Вот об этом я писала, просто на татарском материале. Для меня эта история, с одной стороны, национальная, а с другой стороны, не национальная» [Яхина, 2019].

5. Здесь, разумеется, надо учитывать, что автономные республики (в отличие от союзных) не обладали правом и возможностями для создания собственного игрового кинематографа. Примечательно, что с произведениями Фазиля Искандера, Юрия Рытхэу, Анатолия Кима, Олжаса Сулейменова, Чингиза Айтматова сравнила роман Яхиной активно поддерживавшая его Людмила Улицкая. В свою очередь стали появляться исследования (пока учебные), посвященные сравнению прозы Яхиной и Улицкой (например, дипломная работа, выполненная в ВИЭ: «Роман Г. Яхиной «Зулейха открывает глаза» и проза Л. Улицкой: опыт компаративного анализа»).

Мы намеренно выбрали именно эти положительные характеристики, поскольку дебютный выход к большой («русской») аудитории «романа о татарах» не оправдал ожиданий многих представителей казанской интеллигенции, обвинивших Гүзель Яхину в «очернении» и «фальсификациях».

Здесь важно отметить, что в череде переводов романа один из первых был осуществлен на татарский язык (уже в 2016 году). Процесс подготовки и издания этого перевода в Татарстане координировался почти на правительственном уровне, его было поручено осуществить близкой к республиканской элите РТ литератору Флере Тархановой (1947–2018). Однако Татарский государственный академический театр имени Галиаскара Камала отказался от инсценировки заведомо кассового произведения — очевидно, избегая скандала и особенно учитывая неприятие романа рядом татарских писателей. В Башкортостане, где местная интеллигенция восприняла роман нейтрально или положительно, спектакль был успешно поставлен в переводе на башкирский язык в Башкирском государственном академическом театре имени Мажита Гафури режиссером Айратом Абушахмановым. Автору этих строк удалось увидеть летом 2016 года инсценировку первой главы (режиссер Искандэр Сакаев), поставленную в рамках театральной лаборатории МХТ. Стоит отметить, что многие зрители сериала, видевшие спектакль Театра им. М. Гафури, сравнивали свои впечатления не в пользу экранизации. Но эти оценки касались преимущественно художественных особенностей, а точнее, степени совпадения/несовпадения своих представлений о персонажах прочитанного романа с театральными/кино образами.

Иначе строилось отношение к «содержательной» стороне экранизации. Резкие оценки прозвучали по ходу демонстрации «татарских» серий, фактически повторяя претензии пятилетней давности к сюжету и героям. Образы свекрови-Упырихи, деспота-мужа, бессловесной Зулейхи — набор стереотипов о «восточном» укладе — при всем своем очевидном ориентализме вызвали ровно зеркальную реакцию: стыд, стеснение, тревогу за показ татар в отрицательном ключе. Прочная зависимость от внешнего (по отношению к татарскому) восприятия проходила стержневой линией дискуссий. Показательна, хотя и ожидаема, реакция ветерана татарского национального движения и литератора Фаузии Байрамовой: «Какой же грязный фильм сняли о татарах на деньги Татарстана! Под предлогом возвеличивания Зулейхи они унизили и растоптали целую нацию. Ни Вахши Муртаза, ни его мать не являются воплощением собирательного образа татар. Самые плохие, самые грязные и самые злые», «Ничего не характерно для татар — ни слова, ни одежда, ни жизнь! Нет у татар таких обычаев, нет у татар такой глупости и невежества! Эти кладбищенские явления, эти банные сцены совершенно не свойственны татарам! Татарская жизнь показана в черном цвете, будто издеваясь, эту грязь смешали с национальными песнями» [Байрамова, 2020]. «Вынос сора» из татарской избы и выбор автором именно подобной модели семьи — с Упырихой и жестоким мужем — пробудили беспрецедентную реакцию отторжения. В соцсетях можно было найти упоминания о том, что татар «опозорили» и даже «обесчестили». Примечательно, что в дискуссиях слабо проявлялось апеллирование собственно к исламским нравственным нормам, их нарушению, искажению и т.д. Мусульманское не выделялось из собственно татарского, тесно переплетаясь (фактически сливаясь) с ним. В дебатах о Зулейхе, даже если в них участвовали мусульманские религиозные деятели и активисты, ислам не стал ключевым маркером отношения к прошлому, а язык полемики не был наполнен религиозным содержанием. Оппоненты обменивались вполне «секулярными» аргумен-

тами. Исключением стала реакция на эпизод, снятый в закрытой мечети (мы коснемся это подробнее).

Так, аргументы защитников сериала опирались на семейные нарративы, где фигурировали «злые» свекрови или унижения невесток. Хронотоп при этом смещался, и подобные отрицательные персонажи могли быть живущими ныне или извлеченными из воспоминаний бабушек и прабабушек. В целом, защитниками романа и фильма проводилась идея универсальности конфликта Упырихи и Зулейхи как встречающегося в семьях у разных народов, в том числе и татар. «Так было и у татар», «все в кино — это правда», «моя бабушка рассказывала о страданиях в семье мужа» — это лишь несколько реплик из постов в соцсетях в защиту сериала.

Противники сериала вооружались более основательными аргументами и методами дискуссии. В результате складывалось представление о полном неприятии экранизации в Татарстане и татарами в целом.

ЗУЛЕЙХА ЗАМЕНЯЕТ ЗУЛЕЙХУ

Начавшись с критики романа Яхиной, полемика продолжилась любопытной отсылкой к иным литературным произведениям, где образы и смыслы создают комфортную мифологию «идеального татарского». Здесь ощущается подмена критиками одних татарских классических произведений начала XX века с женщинами-героинями другими. С учетом слабого знакомства современной интернет-аудитории с историей (особенно дореволюционной) татарской литературы, подобные подмены удалось осуществить весьма успешно. В любом случае, осуществлялся поиск «заменителя» или антипода яхинской Зулейхе.

Речь, прежде всего, идет о действительно звучавшей в соцсетях рекомендации заменить чтение «Зулейхи» Яхиной (и просмотр сериала) на «Зулейху» Гаяза Исхаки. Пьеса классика татарской литературы вышла в 1918 году и повествует о событиях насильственной христианизации татар, с публицистической ясностью отражая взгляды писателя и политика на русско-татарские отношения, положение татар в Российской империи, очевидно указывая читателю на необходимость реализации проекта «Идель-Урал».

Как отмечает инициатор переиздания произведения Исхаки Наиль Набиуллин: «Зулейха» — одно из лучших произведений татарской литературы, способное пробудить в татарах любовь к своему языку, культуре и религии. Зулейха — собирательный образ, который символизирует весь татарский народ. Это духовно сильная девушка, которая не только смогла выдержать тяжелые удары судьбы, но и не сломалась, не потеряла себя, не предала свою нацию и религию. <...> Зулейха — это как луч света в темное время, дающий надежду, укрепляющий наш дух. Наша нация испытывает большую потребность в таких вдохновляющих образах и примерах» [Гарифуллин, 2019]. Показателен заголовок публикации об издании пьесы Исхаки — «“Настоящая” “Зулейха” увидела свет спустя 100 лет».

«Зулейха» Гаяза Исхаки часто упоминалась в полемике вокруг сериала. Звучали предложения активнее продвигать экранизацию этой пьесы Исхаки, осуществленную в 2005 году режиссером Рамилем Тухватуллиным, как бы «замещающая» ею уже не книгу Яхиной, а сериальную «Зулейху».

Мало кто при этом обратил внимание на тщательную избирательность в выборе «гендерных» произведений татарских классиков, при которой героиня пьесы Гаяза Ис-

хаки объявляется собирательным образом (или образцом) татарской женщины, но бывались иные персонажи и сюжеты. К примеру, «Судьба татарки» (1909) — повесть Галимджана Ибрагимова, где жизнь героини по концентрации семейных страданий во много раз превосходит судьбу яхинской Зулейхи. Схожие сюжеты, как известно, характерны для произведений целой плеяды татарских писателей («Чернолик» Мажита Гафури, «Увядающий цветок» Шарифа Камала и др.) и в целом определили трактовку положения женщины в татарском обществе начала XX века⁶.

АВТОРСКАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Восприятие не только персонажей, но и авторов также проходит через испытание «идеальным», соответствия/несоответствия ожидаемым представлениям о татарской женщине. Добавляют отрицанию сериала также иные женские образы — автора романа Гузель Яхиной и исполнительницы роли Зулейхи актрисы Чулпан Хаматовой — уроженок Казани, представительниц одного поколения, в юности уехавших в Москву, не связанных с татарской культурой. Их вторжение на территорию татарских смыслов, не удавшаяся коммуникация с «татарской общественностью» (у Хаматовой особенно⁷) еще более обостряли восприятие фильма. Яхина и Хаматова сами стали частью романа-сериала, а границы художественного произведения и личной жизни их авторов оказались стерты. Так, упрекая Зулейху за ее сближение с Игнатовым, зрителями иногда подмечалось, что актриса Хаматова приняла православие, не знает татарского языка и т.д.⁸

Закономерно, что при наличии столь ярких и публичных женских фигур-авторов в тени поначалу оставался режиссер сериала Егор Анашкин. Впрочем, это уже закономерность современного сериального жанра, где за исключением руководства съемками известными режиссерами (В. Бортко, А. Эшпаев, С. Урсуляком) обычно постановщику отводится сугубо «техническая» роль и упоминание лишь в быстро мелькающих на экране титрах. Однако после демонстрации откровенной сцены, снятой в здании недействующей мечети села Маскара (тат. Мәчкәре) Кукморского района Татарстана, подчеркивающей, по замыслу создателей, глубину осквернения сакрального пространства большевиками⁹, уже в адрес режиссера стали звучать обвинения. Здесь надо сказать, что собственно съемочная группа была явно не готова к разнообразной зрительской реакции (в отличие от опытной Гузель Яхиной) и потому выглядела растерянной, малознакомой с этноконфессиональной историей

6. Восприятие произведений и личности Галимджана Ибрагимова — особая тема. Ограничимся только замечанием, что, по нашему мнению, фактически нарочитое забвение его имени и произведений в постсоветском Татарстане напоминает судьбу узбекского поэта Хамзы в современном Узбекистане: взгляды этих литераторов и общественных деятелей образца 1920-х гг. не совпадают с идеологией современных активистов национального движения.

7. «Чулпан Хаматова рассказала о проклятиях из-за съемок в сериале «Зулейха открывает глаза» // <https://kam.business-gazeta.ru/news/465269>

8. Неприятие (а скорее обличение) многими в Татарстане Гузель Яхиной и Чулпан Хаматовой напомнило схожую реакцию на творчество молодого кинорежиссера Кантемира Балагова на его родине в Кабардино-Балкарии. Вы сказанное им в ряде интервью отношение к национальному вопросу в Нальчике 1990-х гг., публичное заявление о незнании кабардино-черкесского языка и особенно выход фильма «Теснота» (2017), отмеченного на Каннском кинофестивале призом Международной федерации кинопрессы ФИПРЕССИ, вызвали негативные оценки многих его земляков. Кантемира Балагова обвиняли в «очернении», возмущались его оценками кавказского (и конкретно адыгского) менталитета [Балагов, 2017].

9. Продюсер фильма Ирина Смирнова весьма сбивчиво пыталась аргументировать: «Сцена снята именно так не потому, что мы “другого места не нашли”. Она показывает бесчеловечность и аморальность большевизма. У людей, которые якобы боролись за светлое будущее, не было понимания пристойности». «Секс в мечети и русофобия: В чем обвиняют создателей сериала «Зулейха открывает глаза» // <https://www.kinopoisk.ru/media/news/4001322/>

и реальностью Татарстана, часто не находящей ответы на острые вопросы и справедливые упреки.

Это особенно проявилось после демонстрации сцены переключки арестованных при посадке в вагон, где неожиданно прозвучали имена ныне живущих российских мусульманских религиозных деятелей и исторических фигур прошлого. Аргументированного обоснования этой нелепой (и очевидно оскорбительной) сценарной новации не прозвучало¹⁰. Стоит отметить, что в тексте романа подобного нет.

Восток-Запад

Подчас эмоциональный накал авторов преодолевал рамки апологетики «чистоты» и «праведности» татарского мира (а точнее быта и семейных устоев) и включал в себя и иные идеи, создавая причудливые сочетания.

Одной из наиболее примечательных реакций на сериал стала эмоциональная (а почти все оценки экранной «Зулейхи» отличались повышенной эмоциональностью) публикация сотрудницы филиала Фонда имени Генриха Белля в Москве Нурии Фатыховой. Определяя себя в качестве этнической татарки, внучки репрессированных бабушек, акцентируя внимание на своем феминистском активизме, Фатыхова выводит, на наш взгляд, ключевое обвинение в адрес романа Яхина и неразрывно связанного с ним кино: «Отношения между татарским и советским мирами строятся в романе как отношения классической пары Восток-Запад, которые франко-египетский исследователь Анвар Абдель Малек назвал отношениями господина и раба. Раб — пассивный, угрюмый Другой, которого надо либо держать в узде, либо заставить встроиться в нормативное пространство субъекта-Запада, подчиняя «прогрессу». Самые подходящие средства для передачи этой логики — яркий и суггестивный, но ничего не проясняющий язык и мелодраматичность сюжета — как в романе 1875 года «Рабыня Изаура» [Фатыхова, 2019].

Пласт «колониальности», «имперскости» в восприятии «открытия глаз» Зулейхой — характерный контекст оценок сериала, обозначенного его критиками как «анти-татарский». Разброс мнений здесь очень широкий — от обвинений в ошибках при показе этнографических деталей, попытки подогнать свое видение сериала под известные концепции¹¹ вплоть до различных конспирологических идей, сводимых к намеренному «очернению» татар, «Зулейхе» как спланированному антитатарскому проекту и т.д.

В целом «очернение» является ключевым словом в лексиконе не принявших сериал. В этом видится не просто характерный для татар «историяцентризм», когда любые сюжеты прошлого актуализируются и становятся частью острых обсуждений (падение Казани в 1552 году, личности средневековых ханов), но и глубокие комплексы и травмы, воспринятые (например) в советской школе¹².

Заключительные серии уже не вызвали столь бурного осуждения или приятия татарской аудиторией. Критика сместилась к иной плоскости идеологии, становясь все более универсальной (вновь звучали обвинения в «очернении», но уже советской истории

10. В качестве объяснений режиссер Егор Анашкин называл ошибку сценаристов, выбравших первые найденные в Интернете татарские имена.

11. Здесь стоит отметить цитирование Н. Фатыховой в подтверждение своего тезиса о колониальности произведения статьи культуролога М. Тлюстановой «Постконтинентальная теория и реабилитация места, или Существует ли постсоветский хронотоп?».

12. Интерес в этой связи представляет пока не осуществленный научный анализ целого пласта татарского нарратива о детских переживаниях после школьных уроков, посвященных «татаро-монгольскому» игу.

1930-х гг., «преувеличении репрессий», «желании эксплуатировать тему репрессий»). Весь этот набор клише был ожидаем при выходе романа на большой экран и, на наш взгляд, весьма зауряден.

Касаясь же реакции собственно татарского зрителя на последние серии, то здесь были как вполне очевидные оценки, так и некоторая растерянность перед неожиданным (заложенным в сценарии) финалом сериала.

Сам факт «открытия глаз» Зулейхой под началом убийцы ее мужа и русского мужчины — одна из самых острых (даже мучительных, если учитывать реакцию в соцсетях) идей романа для части читателей из Татарстана. Добавляется и неожиданно для вполне светской аудитории пуританское неприятие откровенных сцен. Забавно, что никто не осуществил пока фрейдистское истолкование сюжета, ведь сам роман, с его чувственностью и нарастающим влечением двух главных героев друг к другу (подневольной заключенной-крестьянки и офицера НКВД), создает легкую почву для подобной символики.

Финальный в сериале фрагмент — приезд из Ленинграда в Казань сына Зулейхи Юсуфа (в выборе имени, конечно, угадывается реминисценция классической поэмы «Юсуф и Зулейха») будто бы служит примирению обличителей и апологетов сериала¹³. Однако его не произошло, — груз взаимных обвинений, уже накопленный опыт полемики и лишь обостренные романом и сериалом полярные грани этноидентичности не могли стать источником консолидации¹⁴. «Бои за историю», выведенные нами в заголовок статьи и отсылающие к известной работе Люсьена Февра, в данном случае определяют не интерпретацию оппонентами конкретного промежутка времени, а скорее амбицию на тотальное обладание абстрактным «прошлым». Для многих татарских зрителей сериала это прошлое продолжает оставаться идеальным и потерянным миром.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный анализ показывает, что критическая реакция на экранизацию романа Гузель Яхиной «Зулейха открывает глаза» у значительной части татарской аудитории стала характерным примером синдрома завышенных ожиданий. Представляет несомненный интерес контекст выхода романа: влияние на зрительскую реакцию не только шлейфа доступных в Интернете отрицательных откликов на текст произведения, но и произошедшие за последние годы события внутренней жизни Татарстана, в частности дебаты вокруг положения татарского языка в школе. Роман и сериал стали восприниматься как посягательство на «татарское», а в качестве аргументов противники и сторонники использовали не только литературную традицию, но и семейные нарративы. Несмотря на урбанизированность современных татар, дебаты о татарской деревне, «критичности» или «объективности» в ее изображении продолжают оставаться крайне актуальными.

13. Звучали в соцсетях и ироничные суждения, что сцена приезда Юсуфа в Казань специально доснята после негативной реакции татар на первые серии.

14. Как заявляет после просмотра сериала уже упомянутая Нурия Фатыхова: «Может быть, впервые в жизни я громко стала говорить: я — татарка» [Фатыхова, 2019].

БИБЛИОГРАФИЯ

- Байрамова, Ф. (2020). Писательница Фаузия Байрамова выступила с резкой критикой экранизации романа «Зулейха открывает глаза». <https://realnoevremya.ru/news/171883-pisatel'nica-fauziya-bayramova-vystupila-s-rezkoy-kritikoy-seriala-zuleyha-otkryvaet-glaza>
- Балагов, К. (2017). Слова Балагова о кабардинской идентичности возмутили пользователей соцсетей. <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/306584>
- Беккин, Р. (2016) Мокрая курица татарской литературы, или Кого предала Зулейха? *Сибирские огни*, 2016, № 9, 180–187.
- Гарифуллин, И. (2019). «Настоящая» «Зулейха» увидела свет спустя 100 лет. <https://www.idelreal.org/a/30311419.html>
- Фатыхова, Н. (2019). Зулейха против Зулейхи. Нурия Фатыхова о том, как дискуссии вокруг сериала заставили нас обсуждать советский империализм. <https://www.colta.ru/articles/art/24311-spory-o-zuleyhe-i-sovetskiy-imperializm>
- Хабутдинова, М. (2016). Зөләйханың күзләренә карасаң. *Мәдәни җомга*, 22.01.2016.
- Яхина Г. (2019) Гузель Яхина призналась, что ее задевает критика романа «Зулейха открывает глаза». <https://tass.ru/kultura/7240545>

BIBLIOGRAPHY

- Balagov, K. (2017). *Balagov's statemets abouth Kabardian idendity have angered social networking users*. Retrieved from <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/306584> (in Russian).
- Bayramova, F. (2020). *Writer Fauzia Bayramova harsbly criticized the tv adaptation of the novel «Zuleicha Opens Her Eyes»*. Retrieved from <https://realnoevremya.ru/news/171883-pisatel'nica-fauziya-bayramova-vystupila-s-rezkoy-kritikoy-seriala-zuleyha-otkryvaet-glaza> (in Russian).
- Bekkin, R. (2016). Wet Chicken of Tatar Literature, or Whom did Zuleikha betray? *Sibirskie ogni*, 2016, № 9, 180–187 (in Russian).
- Fatykhova N. (2019). Zuleikha vs. Zuleikha Nuria Fatikhova about tv series's debates forced us to discuss soviet imperialism. Retrieved from <https://www.colta.ru/articles/art/24311-spory-o-zuleyhe-i-sovetskiy-imperializm> (in Russian).
- Garifullin, I. (2019). «The real» «Zuleiha» saw the light after 100 years. Retrieved from <https://www.idelreal.org/a/30311419.html> (in Russian).
- Khabutdinova, M. (2016). If you look into the eyes of Zuleikha. *Medeni jomga*, 22.01.2016 (in Tatar).
- Yakhina, G. (2019). Guzel Yakhina confessed to that she was hit by a critique of the novel «Zuleicha Opens Her Eyes». Retrieved from <https://tass.ru/kultura/7240545> (in Russian).

ИСЛАМСКИЕ УЧЕНЫЕ КАК СВЯЗУЮЩЕЕ ЗВЕНО МЕЖДУ ВОЛГО-УРАЛЬСКИМИ МУСУЛЬМАНАМИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Мустафа Туна
mustafa.tuna@duke.edu

После российского завоевания Волго-Уральского региона в XVI веке местная мусульманская элита была практически уничтожена. В условиях отсутствия политически активной элиты исламские ученые стали фактором, объединяющим мусульманское население региона. В отличие от крестьян и сезонных кочевников, редко выходявших за пределы собственных деревень или торговых городов, ученые в поисках знаний много путешествовали. Во время своих путешествий они устанавливали прочные связи с другими студентами и учеными. Расселившись после окончания учебы по региону и занимая должности деревенских имамов, они поддерживали сложившиеся контакты благодаря родственным узам, переписке, суфийским братствам и богословским дискуссиям. Некоторые ученые также участвовали в более масштабных мусульманских ученых сетях, как правило, охватывавших территорию от Мавераннахра до Османской империи. Таким образом, исламские ученые стали социальным слоем, связующим между собой волго-уральских мусульман на уровне регионального мусульманского домена, одновременно интегрируя это региональное сообщество в трансрегиональный мусульманский домен.

Ключевые слова: волго-уральские мусульмане, татары, башикры, ислам, улемы/ученые, Российская империя, Ризаэддин Фахреддин, Асар.

Университет Дьюка,
факультет славянских
и евразийских исследований
и истории
Мустафа Туна

ISLAMIC SCHOLARS: THE GLUE THAT HELD VOLGA-URAL MUSLIMS TOGETHER IN THE RUSSIAN EMPIRE*

Mustafa Tuna

mustafa.tuna@duke.edu

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.1.07>

When Russian forces occupied the Volga-Ural region in the sixteenth century, they nearly eliminated the local Muslim nobility. In the absence of a politically active nobility, Islamic scholars kept the region's Muslim inhabitants connected as a larger community. This population of agricultural peasants and seasonal nomads rarely ventured beyond the vicinity of their villages or market towns,

Mustafa Tuna

*Duke University,
Slavic & Eurasian
Studies and History*

but scholars traveled extensively to pursue knowledge. As they traveled, they forged lasting connections with other students and scholars. When they graduated and dispersed through the region as village imams, they maintained these connections through kinship ties, letters, Sufi associations, and theological debates. Some of them also engaged in a broader network of Islamic scholars that extended primarily from Transoxiana to the Ottoman territories. As such, they served as the glue that held Volga-Ural Muslims together in a shared world, a regional Muslim domain, and they integrated this regional community of believers further into a transregional Muslim domain.

Keywords: *Volga-Ural Muslims, Tatars, Bashkirs, Islam, ulama/scholars, imperial Russia, Rızâeddin bin Fahreddin, Asar.*

The Muscovite state occupied the Volga-Ural region in the sixteenth century, subjugated its Muslim population, and eliminated most of their nobility. Under Russian rule, Islamic scholars kept Volga-Ural Muslims connected to one another in a shared world, a regional “Muslim domain”, until other societal agents, such as intellectuals and a burgeoning mercantile class, started to claim this role in the late-nineteenth century¹. The Volga-Ural Muslims predominantly lived in the countryside as agricultural peasants or seasonal nomads in this period, and they rarely ventured beyond the surrounding area of their villages or market towns. Islamic scholars, on the other hand, traveled extensively, especially during their years of education as madrasa students. Mobility and the long years of camaraderie in madrasa hostels enabled them to forge lasting connections with each other. They weaved these connections into scholarly networks through kinship ties, letters, Sufi associations, and debates over the controversial issues of religion. And they tapped into a broader,

* This article is adapted from (Tuna, 2015, pp. 18–36).

1. On “domain” as a category of historical analysis, see (Tuna, 2015, pp.10–14).

transregional network of Islamic scholars that extended primarily to Transoxiana but also to Daghestan, Afghanistan, India, and, increasingly in the late nineteenth century, to the Ottoman territories and Egypt. It was mainly the Islamic scholars who reached beyond local Muslim communities in the Volga-Ural region, and the extent of their reach played a decisive role in shaping the way Volga-Ural Muslims interpreted and responded to the larger world until the Soviet regime liquidated Islamic scholars in the 1930s. As such, Islamic scholars both provided the glue that held Muslim villagers together in a regional Muslim domain and linked them to the larger world: especially to broader, transregional Muslim networks from Central Asia to the Ottoman territories and to the Russian state².

Because of this crucial role that Islamic scholars played among Volga-Ural Muslims, their stories can open invaluable windows into the experience and imaginaries of the region's Muslim communities, and a truly remarkable source for such stories is Rıẓâeddin bin Fahreddin's (1858–1936) biographical dictionary, *Âsar*. Fahreddin himself was a scholar as well as a prolific writer, a civil servant, and a communal leader. In the 1890s, he served as a high-ranking official at the Orenburg Muslim Spiritual Assembly, the main institution through which the Russian state governed its Muslim subjects in the Volga-Ural region³. The writings and official records of thousands of scholars had accumulated at the assembly building in Ufa since its foundation in 1788. Fahreddin organized this material into a proper archive and library, and in 1900, he published some of the information he had gathered there as a pamphlet with thirty biographical entries. He considered this to be the first fascicule of a series he called "*Âsar*," meaning "traces."

Shortly after the appearance of this fascicule in the bookstores and market stalls of the Volga-Ural region, Fahreddin started receiving letters from Muslims in various parts of the Russian empire with further information and documents about other scholars to be included in the following fascicules of his dictionary. As a result, what started as Fahreddin's personal project turned into a collective effort among Volga-Ural Muslims to document the lives of their past scholars and, occasionally, a few prominent laypersons too. Fahreddin painstakingly compiled and published his fascicules for eight years. He organized the entries according to the death dates of each scholar. By 1908, he had published 565 entries and reached the 1870s. Many of his entries included copies of personal letters, notes, or legal opinions (*fatwas*) written by various scholars, in addition to biographical information about their genealogies, marriages, children, teachers, students, and places of study or residence (Baibulatova, 2006)⁴. This article will tap into this rich material to show how Islamic scholars held together and shaped the Volga-Ural Muslim domain from the mid-eighteenth to the late-nineteenth centuries. A single article cannot do justice to the individual experiences of millions of Muslims who lived and died in that shared world, but it provides a look, albeit a telescopic one, into the contours of their collective experience⁵.

2. On the Soviet liquidation of Islamic scholars in the Volga-Ural region, see (Alov, Vladimirov, 1996; Minnullin, 2007). For Central Asia (Keller, 2001, 224, 241).

3. On the assembly, see (Fisher, 1968; Azamatov, 1999; Crews, 2006). Later, in the Soviet period, Fahreddin would serve as the head (*mufiti*) of this assembly too.

4. Baibulatova, 2006 is a useful introduction to *Âsar*. 260 more biographical entries that Fahreddin wrote after 1908 remained unpublished. The manuscripts of these entries are preserved at the Scientific Archive of the Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences in Ufa. An earlier biographical dictionary by Şihâbuddin Mercâni is also worth mentioning here: (Mercani, 1900). In this article, I relied primarily on *Âsar* because of the collective effort involved in its production and because Fahreddin had partly incorporated Mustafâd al-akhbâr in *Âsar*.

5. For helpful ethnographic descriptions of Volga-Ural Muslims, see (Frank, 2001; Kefeli, 2014, pp. 60–160). For major issues of debate among the region's Islamic scholars, see (Kemper, 1998).

THE GEOGRAPHY OF STUDYING

As among most other Muslim peoples, Muslims of the Volga-Ural region had a widespread system of elementary religious education. Mullahs taught the boys in their neighborhood while their wives taught the girls. If the children were young enough, either the mullah or his wife could teach both sexes too. Sometimes, the parents constructed a separate building to serve as a maktab, but in many cases, instruction took place in the mosque or the mullah's house. Almost all Muslim children studied subjects such as the basics of Islam and Qur'anic recitation for a few years in these maktabas. Then, a small number of male students who wanted to acquire a degree of knowledge that would entitle them to recognition as scholars continued their studies for approximately fifteen to twenty years in higher educational institutions called madrasas⁶.

Madrasas of the Volga-Ural region were often small, poor, and short-lived. In Muslim-ruled countries, such as the Ottoman Empire or the Bukharan Emirate, charitable endowments protected by law (*waqfs*) provided stable income and organizational continuity to the madrasas⁷. The Russian administration, however, destroyed the Volga-Ural Muslims' charitable endowments following the Muscovite invasion of the region in the mid-sixteenth century⁸. One could still endow the building of a village mosque, a few shops, some land, or even books, but these small endowments were not protected by law, and they did not compare with the large, income-producing endowments of the Muslim-ruled countries⁹. Only in the nineteenth century, registering charitable endowments officially became possible in the Volga-Ural region and, paralleling the improvements in the Muslim population's economic conditions, only in the last decades of the imperial regime, wealthy Muslims started to create large endowments (Azamatov, 2000, pp. 4–24; Azamatov, 2004). Until then, a madrasa in the Volga-Ural region usually comprised a scholar who offered regular instruction at the madrasa level and, perhaps, some boarding arrangements for the students. Only rarely did the continuing support of a village congregation or wealthy family provide some sort of organizational continuity to the Volga-Ural madrasas¹⁰.

Madrasas of the Volga-Ural region followed a curriculum common among scholars of the Hanafi legal school (Muzafferof, 1912; Kemper, 1998, pp. 215–217; Frank, 2001, pp. 243–46). While the institutionalized madrasas in Muslim-ruled countries could employ several instructors and offer advanced courses for the entirety of this curriculum, or at least for a majority of its subjects, most of the madrasas in the Volga-Ural region had only one instructor. No matter how erudite this single scholar was, it was practically impossible for him to provide training in all fields of Islamic scholarship. Each scholar specialized in teaching one or a few subjects and, sometimes, just a single book¹¹. Some scholars did not hold classes at all. They

6. For a short description of Volga-Ural maktabas and madrasas, see NART, f. 142, op. 1, d. 39. Also see (Koblov, 1916).

7. On the role of charitable endowments in Muslim-ruled countries, see (Berkey, 1992, pp. 6–9, 44–94; Akgündüz, 1997, pp. 349–350, 471–474, 479–492; Khalid, 1998, pp. 31–32).

8. See (Fahreiddin, 1908; Emirhan, 1997, pp. 17–26; McCarthy, 1973, 311; Khodarkovsky, 1996; Türkoğlu, 2000, pp. 26–30; Frank, 2001, pp. 165–176).

9. For examples of such small endowments, see (Fahreiddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 298–309, vol. 2, pp. 47–49, 457–459, 494–495; Noack, 2000, pp. 75–76; Frank, 2001, pp. 232–236; Sverdlova, 2011, pp. 276–278).

10. For helpful descriptions of Volga-Ural madrasas, see (NART, f. 92, op. 1, d. 10464, ll. 16–22; İbrāhîmof, pp. 4–15). For the makeshift nature of Muslim educational institutions in the Volga-Ural region, see (NART, f. 92, op. 1, d. 10464, ll. 4–9, 16–22, 51–59; NART, f. 322, o. 1, d. 46). For two examples of scholars opening their madrasas, see (Fahreiddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 330–331, vol. 2, pp. 72–74). On three major villages with a tradition of scholarship, see (Tuqayef, 1899; Zäynullin, 1992; Mutahhir ibn Mulla Mir Haydar, 1911, pp. 17–21, 41–42; Lotfi, 1992; İbrāhîmof, pp. 11–15).

11. For examples of scholars specializing in the instruction of specific texts or topics, see (Fahreiddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 272–275, vol. 2, pp. 41–42, 313, 400–402). İsterlibaş Madrasa provided comprehensive instruction in the Hanafi curriculum, but this was one of the exceptions that proved the rule. See (Tuqayef, 1899, pp. 10–11).

assigned books to their students, the students read these books on their own or with other students, and the scholar reviewed the progress of each student on the assigned book from time to time (İbrâhîmof, pp.11–15). An ambitious student who wanted to excel in one of the fields not offered at the advanced level at his current madrasa would have to find the specialist of that field and move on to *his* madrasa.

The need to seek different instructors in order to cover all fields of study required students to move from one madrasa to another as they advanced in their studies. Cârullah bin Bikmuhammed (1796–1869), for instance, changed locations seven times before he finished studying and found a job as a village mullah (Fahreddin, 1900–1908, vol. 2, pp. 488–489). Sometimes, a student could finish his studies without changing madrasas so frequently, especially if he entered the madrasa of a relatively more knowledgeable scholar early in his educational career. Rîzâeddin bin Fahreddin, for instance, never switched madrasas (Türkoğlu, 2000, pp. 26–30; Fahreddin, 1900–1908, vol. 2, pp. 229–230), but in general, students traveled as they studied. While most of them circulated among Volga-Ural madrasas, a small group of students who could afford long-distance travel went to major centers of Islamic scholarship outside of the Russian empire too.

The Bukharan Emirate in Transoxiana was the most familiar and preferred destination for students from the Volga-Ural region until the late nineteenth century. They went to other Transoxianian cities like Samarqand and Khiva too, but Bukhara was a more prominent and revered center of scholarship, and Russia's Muslims used its name to refer to the Transoxianian scholarly traditions in general (Frank, 2012, pp. 27–75). The descendants of a seventeenth-century scholar, Yûnus bin İvanay (b. 1636), claimed that their ancestor was the first scholar from the Volga-Ural region who had studied in Bukhara. Since the Russian invasions following the fall of Kazan in 1552 seem to have interrupted the transmission of knowledge among the Volga-Ural ulama, it is possible for scholars like Yûnus bin İvanay to have revived Islamic scholarship in the region after an interlude, and the madrasas, libraries, and traditions of Bukhara are likely to have guided them in this restoration (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 38–40, vol. 2, pp. 479–481)¹².

Yet, going to Bukhara was a demanding enterprise. One had to cross the Qizilqum Desert. Every year, merchants organized caravans between Bukhara and major cities in eastern Russia, such as Petropavl, Troitsk, and Orenburg. Nizhny Novgorod's large trade fair, located about 250 miles to the east of Moscow, was also connected to Bukhara through caravans¹³. Students from the Volga-Ural region had to wait for the travel season and join a caravan in order to go to Bukhara or return from it. The journey from Orenburg to Bukhara took one to two months. Therefore, depending on where a student started his journey, he would have to travel up to several months in order to reach Bukhara. This was an expensive trip. One had to save money for the road and the expenses in Bukhara or else find support from a benefactor. Many of the scholars who studied in Bukhara initially worked as village mullahs and saved some money before they could take the long journey¹⁴.

12. For other examples of the scholars who studied in Bukhara, see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 32, 38–40, 44, 249, 250, 258–260, 272, 414–415, 458–469, 471–472, vol. 2, pp. 7, 105, 114–115, 120, 162–163, 177–179, 192, 203, 209–210, 216–217, 218–220, 236, 239–240, 248–249, 254–256, 258–259, 265–266, 290, 312, 326, 333–335, 393, 397, 402–404, 443, 450, 461).

13. On Bukharan merchants at the Nizhny Novgorod Fair, see (Mekerye, 1883). For trade between Transoxiana and Russian towns in general, see (Velidi Togan, 1942, pp. 212–213; Burton, 1993, pp. 6–8, 66–85).

14. For a detailed account of the Volga-Ural Muslims' relations with Bukhara, see (Frank, 2012, pp. 95–150). For examples of individual scholars traveling to Bukhara, see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 453–456, vol. 2, pp. 497–502; İsmâ il Seyahati, 1903; İbrâhîmof, Tercüme-yi Hâlim). The Transcaspian railway, constructed in the 1880s, shortened the travel time to Bukhara from Russia, but it was mainly used for state purposes. See (Becker, 1968, pp. 125–28, 188–91).

Once in Bukhara, students needed to find connections and settle in one of the madrasas of this town. Many of them earned their livelihood by working at ad hoc jobs as they studied. Additionally, local rulers and notables offered scholarships and charity money. From the late eighteenth century on, the cells that students could rent or purchase in Bukharan madrasas entitled them to a share of the institution's endowment income too (Khalid, 1998, pp. 31–32; Aini, 1958, pp. 29–66). Yet, finding a cell was not easy, even if one had the money to rent or purchase it. Typically, students who traveled to Bukhara from Russia would first need to find an acquaintance who had come earlier. This acquaintance would then help them locate a cell and join the classes of a madrasa instructor (Fahreiddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 453–455).

Since Islamic scholarship in the Volga-Ural region was modeled after Bukharan scholarship, education in the madrasas of Bukhara was not too different from that of the Volga-Ural madrasas. The books used in Islamic education were predominantly in Arabic, both in Russia and in Transoxiana, and the Turkic dialects spoken in both places were mutually intelligible to their speakers although not identical. Students in Transoxiana had to familiarize themselves with Persian too since this was the predominant language in the urban centers of the region. Some madrasa instructors gave regular lectures, that is, one of the students read from a book, and the instructor commented as he deemed necessary or supervised a discussion of the topic by the students. Other instructors did not give lectures but only assigned books to the students and coached them as they read through those books. Students progressed at their own pace. Attendance was not required, and students could attend the lectures of any instructor who accepted them to his class, often in return for a small gift (Khalid, 1998, pp. 39–31; Aini, 1958, p. 12). However, Bukhara also offered opportunities that were not available in the Volga-Ural region such as the agglomeration of several madrasas and instructors in a single city and the availability of a large collection of books in the libraries, private collections, and markets of the emirate for reading, copying, and purchasing. The gathering of several instructors and a high number of students in the same location created an environment of scholarship that encouraged the students to study intensively and allowed them to follow the lectures of different instructors without having to move locations. The availability of a variety of books was also crucial for the scholarly development of a student at a time when copying by hand was the only way to reproduce books. The task of obtaining books attracted both students and older scholars to Bukhara¹⁵. Books printed in Egyptian and Ottoman print houses as well as in Kazan and St. Petersburg became increasingly more available in the Russian empire throughout the nineteenth century and changed the intellectual scope of its Muslims, but copying by hand never lost its scholarly importance (Fahreiddin, 1900–1908, vol. 1, p. 300, vol. 2, pp. 375–378, 440–443, 457–459; Frank, 2012, p. 8)¹⁶.

Afghanistan and India were also within the geographical scope of the Volga-Ural Muslims. A significant number of students either studied in Kabul or spent some time there while studying in Bukhara. It seems that the Sufi circles of Afghanistan, especially the famous Naqshbandi Shaykh Fayḍhan bin Hidṛkhan of Kabul (d. 1802), attracted Muslims from the Russian empire in the late-eighteenth and early-nineteenth centuries¹⁷. The relations between

15. For the availability of books in Bukhara, see (Fahreiddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 453–55, vol. 2, pp. 457–459). For the scholarly environment of Bukhara, see (Yusupov, 2003, pp. 34–43). For the importance and difficulty of copying and collecting books, see (Fahreiddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 267–268, 279–281, 294–295, vol. 2, pp. 255, 64–65, 443).

16. On the development of a Muslim print media and the circulation of Ottoman and Egyptian publications in the Volga-Ural region, see (Gainullin, 1983; Karimullin, 1992; Türkoğlu, 2000, pp. 41–42; Safiullina, 2003).

17. For examples of Volga-Ural Islamic scholars with Sufi connections to Afghanistan, see (Fahreiddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 67, 140, 146–149, 177–179, 183–184, 207–208, 219, 272–275, 317, 327–328, 471–72, vol. 2, pp. 203, 344, 389–392; Kemper, 1998, pp. 92–97; Crews, 2006, pp. 32–33).

Bukharan and Indian Muslims were crucial in connecting the Islamic scholars of the Volga-Ural region to India. Indian Muslim students came to Bukhara to study, as caravans regularly traveled between India and Transoxiana, and Russian Muslims organized caravans to trade with India, too (İbrâhîmof, *Tercüme-yi Hâlim*; Velidi Togan, 1942, pp. 110–113, 223–224)¹⁸. Some students who went to Bukhara from the Russian empire in order to study continued on to India mostly to seek Sufi guidance or to travel further to Hijaz via the sea (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 178–179, 272–275, vol. 2, pp. 267–279, 393–395, 487; İbrâhîmof, *Tercüme-yi Hâlim*, 68–69; Velidi Togan, 1942, pp. 223–224). The number of students from the Volga-Ural region recorded in *Âsar* as having studied in India is low (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 178–179, 272–275, vol. 2, 267–279, 393–395, 487)¹⁹. However, even though a small number of Islamic scholars from the Volga-Ural region seem to have maintained direct contact with India in the nineteenth century, the Indian-origin Mijaddidi branch of the Naqshbandi Sufi order spread prominently among Volga-Ural Muslims. Therefore, the influence of India's Muslim traditions in the Volga-Ural region can hardly be exaggerated (Kemper, 1998, pp. 81–212).

Daghestan was another well-known center of scholarship for Islamic scholars from the Volga-Ural region. At least one Daghestani scholar, Muhammed bin 'Ali el-Daghestani (d. 1795), settled in Orenburg in the early nineteenth century and taught in what Fahreddin calls the "Daghestani way" (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 66–68). Fahreddin also records five Volga-Ural scholars who had traveled to Daghestan in the early nineteenth century to study. Interestingly, four of them continued further after Daghestan to the Ottoman territories (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 226, 231–233, 238–240, 337–338, 412). The Daghestani scholar Nadhîr al-Durgilî (1891–1935) mentions three more scholars from the Volga-Ural region in his biographical dictionary of Daghestan, and he explains that students from the Volga-Ural region went to Daghestan especially to improve their Arabic-language skills (Kemper, 1998, pp. 34–35). Finally, the Russian state exiled a number of Daghestani Sufi *shaykhs* to the Volga-Ural region in the late nineteenth century, which also fostered connections between the Islamic scholars of the Volga-Ural region and Daghestan (Frank, 2001, pp. 156–157; Kemper, 2006).

The Ottoman territories were a part of the Volga-Ural Muslims' geographical imagination as well. Hijaz was definitely their most important destination in the Ottoman Empire. Muslims from all over the world, including Russia, went to Hijaz in the Arabian Peninsula to perform the Hajj in Mecca and visit the tomb of the Prophet Muhammad in Medina. Many scholars whose biographies are recorded in Fahreddin's *Âsar* had taken this journey²⁰. However, before at least the second half of the nineteenth century the Hajj journey or going to the Ottoman territories to study were even more arduous and expensive enterprises than traveling to Bukhara. As scholars and lay Muslims who performed the Hajj related their experience back in Russia, Ottoman madrasas entered within the range of options for Muslim students from the Volga-Ural region, but few students actually traveled there to study until the late nineteenth century.

By the late 1800s, steamboats carrying passengers between the Russian port cities and Istanbul or even Jeddah made traveling to the Ottoman territories significantly easier for

18. Levi, 2002 is an informative work on Indian merchants in Transoxiana.

19. This might partly be due to the weakening of trade relations between India and Transoxiana after the conquest of Transoxiana by the Russian empire. See (Levi, 2002, pp. 223–260).

20. For some examples, see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 26, 31, 33–36, 38–40, 89, 150, 200–201, 213–214, 297, 299, 334–335, 414–415, vol. 2, pp. 119–120, 143–144, 175–176, 179, 218–219, 222, 239–240, 252, 254, 326, 344, 393–395, 397, 399–400, 404–405, 410–412, 461).

Russia's Muslims. This increased the number of students and Hajj travelers from the Volga-Ural region who traveled to the Ottoman Empire so much that special hostels were opened for them in Istanbul, Mecca, and Medina. While going to Medina in 1879, as a young and poor student, Ğabdurreşid İbrâhîm (1857–1944), who would later become a prominent political activist among Russia's Muslims, stayed in one of these hostels for about fifty days. He did not have to pay for his room. The caretaker of the hostel, Muhammed Efendi from Kazan, even provided him with food and clothing (İbrâhîmof, *Tercüme-yi Hâlim*, pp. 56–59)²¹. When Ğabdurreşid İbrâhîm arrived in Medina, there were four hostels for Russian Muslims in the city, and İbrâhîm wrote that there were hostels located in Mecca as well. The hostels in Medina filled during the Hajj season, but when the Hajj travelers left, only four married Russian Muslims and fourteen single students, including Ğabdurreşid İbrâhîm, remained behind (İbrâhîmof, *Tercüme-yi Hâlim*, pp. 68–69, 95; Fahreddin, 1900–1908, vol. 2, p. 247).

Students coming from the Russian empire could study in a variety of places in the Ottoman territories. One early example, Ğabdulhâliq bin Ğabdulkerîm (1771–1844) from the Ufa Gubernia, went to Istanbul in 1798. His plan was to perform the Hajj and then stay in the Ottoman Empire to study in a Muslim-ruled country. From Istanbul, he wrote to his relatives that he considered the options for a long time and decided to go to the famous Hâdim Madrasa in Konya to study with the city's mufti, Muhammed Emin Hâdimî. After studying there for six years and also receiving initiation into the Naqshbandi Sufi order, he continued on to Mecca for Hajj. He did not leave the city right away though. He remained there for a while to study. Following this, he traveled to Medina, Cairo, Jerusalem, and Damascus, studying further with the scholars of these cities too. Finally, he returned to Ufa in 1808 and opened his own madrasa (Fahreddin, 1900–1908, vol. 2, pp. 96–102). The cities that Ğabdulhâliq bin Ğabdulkerîm visited, as well as some others like Diyarbakır and Baghdad, in the Ottoman territories, were all common destinations for Muslim students from the Volga-Ural region²².

ULAMA AS NETWORK

Traveling was only one of the ways in which Islamic scholars covered a wide geography and connected their fellow Muslims to the larger world. Once students finished studying and settled in particular locations as scholars, they traveled significantly less, and some of them did not travel at all. But they still remained connected beyond their local communities through kinship ties, letters, Sufi associations, and debates over the controversial issues of religion both within Volga-Ural scholarly networks and beyond, extending to a broader area that paralleled the students' geographical range of study²³. While the mobility of scholars, especially in their student years, was crucial in determining the scope of their geographic reach, their participation in scholarly networks gave permanence to their connectivity.

When a madrasa student finished his studies, he would typically start looking for a position as the mullah of a mosque. Graduates of Bukhara and other prominent centers of Islamic scholarship often found good jobs in mosques with wealthy congregations. Those with better qualifications could open madrasas and start training students in addition to serving as mul-

21. While Ğabdurreşid İbrâhîm stayed in this tekke, a wealthy businessman from Kazan, İshaq Hacı Apanayef, came to Istanbul and bought another building to endow as a hostel for Russian Muslims. For information about another tekke purchased in Istanbul in 1877 for Russian Muslims, see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 2, pp. 319–320).

22. For other examples, some of which are from later dates, see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 226, 292, 412, 448–453, 455–456, 476–478, vol. 2, pp. 96–102, 163–175, 188, 213, 267–279, 389–392, 457–459, 461).

23. (Crews, 2006, pp. 105–106) examines some of these connections among the ulama too.

lahs, and those with the best credentials could even forego the position of mullah and focus on teaching alone²⁴. Those who left their education at a relatively early stage could still take up positions as adhan callers (Frank, 2001, pp. 146–51; Mutahhir ibn Mulla Mir Haydar, 1911, pp. 40–43). And finally, since the region had more madrasa graduates than needed, especially in the late nineteenth and early twentieth centuries, some students could never find religious positions upon finishing their studies (Koblov, 1907, p. 6; Mullalıklan, 1914). They would continue their lives as clerks, peasants, merchants, or something else that the possibilities of the region allowed²⁵.

Regardless of the position that a madrasa graduate took, the knowledge that he accumulated provided him with a distinctive and respected status in the Muslim community²⁶. He became a “scholar”, or “*‘ālim*” in Arabic, which literally means “one who knows.” “Ulama” (*‘ulamā*) is the plural of “*‘ālim*,” but it implies more than “scholars” in the plural. It is a collective name for the network that the Islamic scholars constituted — not only at a given time and place, through personal connections, as we shall see below, but also across time and space, through the transmission of knowledge. Thus, by becoming an Islamic scholar, the madrasa graduates would acquire the authority of both the knowledge that they had accumulated and of the “ulama” as an influential and respected segment of the Muslim Ummah.

Several factors forged the aggregate of individual Islamic scholars into a cohesive network in the Russian empire. The mobility of madrasa students helped them meet many other students and scholars. When they switched to a more stable way of life upon finishing their studies, they continued to communicate with some of their acquaintances through occasional visits and letters. For instance, İbrâhîm bin Hocaş (d. 1825) had studied in Daghestan and Anatolia before settling in Bugulma. As a scholar, he continued to communicate with other scholars in these two regions and asked their opinions about controversial issues of religion, such as the performance of night prayers in northern territories where the sun did not set during summer nights (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, pp. 227). In a society where functional literacy was a rarity, the ability to read and, more importantly, to write was a distinguishing quality. It helped members of the ulama to keep in touch with the wider world, especially with other scholars in distant locations, through letters²⁷.

Until the end of the nineteenth century most of these scholars relied on the services of occasional travelers rather than the imperial postal system to convey their letters²⁸. It seems that there were enough travelers among Russia’s Muslims to enable the emergence of reliable communication patterns as early as the beginnings of the eighteenth century. The letters that a scholar from Kazan, Seyfeddin bin Ebubekir, exchanged during his Hajj journey in 1824 with Ercümenî Kirmanî of Ufa are revealing in this respect. According to the arrangement between Seyfeddin and Kirmanî, Kirmanî would move to Kazan and maintain Seyfeddin’s madrasa during the latter’s Hajj journey. Seyfeddin started his journey from the city of Kazan. When he arrived in Astrakhan, he received a letter from Kirmanî. Seyfeddin did not have an address in Astrakhan, but

24. Most scholars mentioned in Âsar opened their own madrasas.

25. For examples of a few scholars who chose not to take religious positions, see (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, pp. 422–424, vol. 2, pp. 189–190, 204, 331–332).

26. İsmuhammed bin Zâhid’s story is an illustrative example of how knowledge earned respect and status (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, pp. 448–453).

27. For sample letters or information about letters, see (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, pp. 34–35, 140, 224–225, 268, 375–420, vol. 2, pp. 96–102, 339–343, 472–478). For an explanation of functional literacy and how it could be separate from the ability to write, see (Khalid, 1998, pp. 24–25).

28. Toward the end of the nineteenth century, the Russian state permitted Islamic scholars to use the imperial postage system free of charge in their official correspondence (Sbornik, 1902, p. 62).

apparently, a contact person in this city received letters and parcels coming from other parts of the Volga-Ural region. Travelers would go to this person in order to check if there was anything sent in their name. Seyfeddin responded to Kirmani's letter from Astrakhan and instructed him to send his next letter to Anapa with other Hajj travelers. It seems that these patterns were so reliable that Seyfeddin could comfortably expect to receive in another city on his route a letter that Kirmani would give to Hajj travelers from Ufa or Kazan (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 224–225). Similarly, hostels that Volga-Ural Muslims maintained in Istanbul, as well as a few individual Volga-Ural Muslims who resided in this city, facilitated communication for travelers. For instance a certain Muhammed Kerim from Kazan, who had settled in Istanbul in the 1850s, served as the contact person for the Volga-Ural Muslims who traveled to Istanbul in the 1860s (Fahreddin, 1900–1908, vol. 2, pp. 410–412, 462–469).

Kinship was another factor that contributed to the existence of an ulama network. The sons of scholars often adopted the profession of their fathers²⁹. This was such a common practice that the inability of a scholar's son to become a scholar as well or his choice not to become one would trouble the father (Fahreddin, 1900–1908, vol. 2, pp. 104–107, 219–220). Moreover, many scholars arranged marriages between their daughters and promising students³⁰. While these kinship connections did not grow into a caste system and scholarship remained open to all who were willing and able to acquire knowledge, they did create an environment where a scholar was very likely to have other scholars among his relatives. As a result, the familial relations of these scholar relatives simultaneously intensified interactions among the ulama.

Sufism also played a significant role in weaving scholarly networks in the Volga-Ural region. The practice of Sufism, by nature, connects individuals through submission to a shaykh and membership in a brotherhood. Until the utilization of printed and audiovisual mass media in the twentieth century, personal training for initiation into an order and visits thereafter were the essential forms of relations between Sufi shaykhs and their followers³¹. Not all scholars were Sufis, but many were, and they kept traveling to visit their shaykhs. Sufism connected scholars of the same Sufi order closely to one another as well as to the lay affiliates of that order since lay Muslims could also partake in the Sufi practice.

The Naqshbandi Sufi order had an especially noticeable presence among the scholars of the Volga-Ural region in the nineteenth century. It is difficult to estimate when and how this order entered the region, but Fahreddin records several Volga-Ural scholars as having received initiation into the Mujaddidi branch of the Naqshbandi Sufi order from Faydhan bin Hidrkhan of Kabul or Shaykh Niyazqul el-Türkmâni of Bukhara (d. 1820) in the late eighteenth and early nineteenth centuries. This, it seems, was key in the evolution of the Volga-Ural region's Sufi networks in the early nineteenth century³². Then, a new branch of the

29. For some examples see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 161–173, 252–255, 262, 297, 427–429, 448–453, 458–469, 469–470, vol. 2, pp. 72–74, 108–109, 121, 152, 162–163, 175–176, 203, 205–206, 221–222, 226, 235–236, 310, 312, 334–335, 337–338, 345, 405–407, 431–432, 478).

30. See (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 275, 327–329, 458–469, vol. 2, pp. 72–74, 121, 146, 152, 205–206, 312, 337–338, 396, 402, 406, 471).

31. This was the situation for the many scholars who are recorded to have Sufi connections in Fahreddin's *Âsar*. Zeki Velidi Togan relates his father's annual visits to his shaykhs too (Velidi Togan, 1999, pp. 30–31).

32. For disciples of Niyazqul el-Türkmâni, see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 124, 280–291, 476–478, vol. 2, pp. 77–93, 108–109, 140–142, 180–181, 250, 264, 333–334). Especially Devletşah bin Gadilşah (d. 1812), one of Türkmâni's disciples, became very famous in the Volga-Ural region and initiated many other disciples (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 280–91, vol. 2, pp. 176–177, 211–212). For other Russian Muslim scholars who entered Sufism in Bukhara, see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, p. 295, vol. 2, pp. 114, 162–163, 203–204, 266–267, 326). For disciples of Faydhan bin Hidrkhan, see (Fahreddin, 1900–1908, vol. 1, pp. 67, 140, 177–179, 183–184, 207–208, 219, 272–275, 317, 327–328, 471–472, vol. 2, pp. 203, 344, 389–92).

Naqshbandi Sufi order, the Khalidiyya, also entered the region in the second part of the nineteenth century. The first Khalidis came from Daghestan, but it was the disciples of Ahmed Ziyaüddin Gümüshânevi from Istanbul (1819–99) who really made a significant impact³³. One of Gümüshânevi's disciples in particular, Shaykh Zeynullah Rasûlî of Troitsk (1835–1917), gathered a huge following; three thousand of his disciples were reported to have assembled in Troitsk to see him in one event. Fearing the size of his following, imperial authorities exiled Rasûlî to Siberia in 1873. But when he ultimately returned to Troitsk in the 1880s, the number of his disciples grew still higher, and he became one of the most popular Sufi shaykhs in the region (Algar, 1992; Sheikh Zeinulla Rasuli, 2001)³⁴.

Finally, debates over controversial religious questions, especially theological problems, also helped coalesce Russia's Islamic scholars — both as allies and opponents. Some issues of controversy were the necessity of performing night prayers during the short summer nights, the relation of God's attributes to God's entity (*zât*), the possibility of considering the Russian empire as “land of Islam” (*dār al-islām*), and related to this last question, the conditions of performing the congregational Friday prayers (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, pp. 261–262, 305–316, 331, 467, vol. 2, pp. 72, 193–194, 234, 267–268, 479–481). Some scholars, such as Ebunnasr Ğabduunnasir el-Qursâvi (1776–1812) and Ğabdurrahîm bin Ğusman Utîz İmenî (1754–1835), were so forceful in their treatment of these issues that whether a scholar supported or opposed their views came to clarify that scholar's position among the ulama of the Volga-Ural region (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, pp. 95–130, 300–316; Kemper, 1996; Kemper, 1998, pp. 172–212, 225–313). Qursâvi especially, who criticized the theologians of Bukhara and wrote a number of thought-provoking treatises, inspired many scholars among Volga-Ural Muslims. His ideas would have a strong influence on the proponents of renovation in religious thinking in the latter part of the nineteenth century too³⁵. Utîz İmenî was also proficient at writing and distributing short but compelling pamphlets about controversial subjects³⁶. Throughout the nineteenth century many other scholars wrote treatises on these issues. Their works circulated in the region mostly in handwritten manuscripts and helped the members of the ulama to engage in a regional debate³⁷.

CONCLUSION

In his memoirs, the famous Tatar activist and Islamic scholar from Siberia Ğabdürreşîd İbrâhîm (1857–1944) narrates how in his youth he saw a camel for the first time while traveling south in the snow-covered Kazakh Steppe on a moony night and how he was awed thinking that this was a genie. Then, he comments that had he had access to books with pictures, he could have recognized the camel (İbrâhîmof, Tercüme-yi Hâlim, pp. 35–36). Maps, pictures, photographs, and journalistic descriptions of different phenomena from around the globe became available in mass print to the Volga-Ural Muslims at the turn of the twentieth century, and the popularization of this material continued into the Soviet period. Until then, the region's Muslims imagined the larger world based on the oral traditions of

33. On Gümüshânevi's impact in the Volga-Ural region, see (Kara, 1992; Frank, 2001, pp. 152–153).

34. For examples of other Sufi shaykhs with a considerable following in the Volga-Ural region, see (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, pp. 177–181, 249–250, 280–291, 335–336, vol. 2, pp. 180–181, 389–392, 487; Frank, 2001, pp. 153–157).

35. For scholars who supported Ebunnasr el-Qursâvi's ideas, see (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, pp. 290, 469–470, 476–478, vol. 2, 75, 105, 146–151, 218, 267–279, 320, 341, 432, 461, 471), and for his opponents, see (Fahredden, 1900–1908, vol. 2, pp. 15–16, 72, 234, 393–395, 407–408).

36. Fahredden gives a list of Utîz İmenî's supporters (Fahredden, 1900–1908, vol. 1, p. 331).

37. For two very good analyses of these debates, see (Kemper, 1998; Maraş, 2002).

past generations, the narratives of those who traveled and actually saw far-away places, and occasionally, on a limited number of mostly religious texts. Typically, Muslim communities in the Volga-Ural region turned to Islamic scholars for the transmission and interpretation of those narrations and texts. The Islamic scholars were literate, they had the skills and privilege to authorize Islamic traditions, and they were actually connected beyond their local Muslim communities. All of these distinctions located them at the center of an exchange of ideas and influence among Volga-Ural Muslims. From that exchange emerged a regional Muslim domain: a metaspace belonging primarily to Volga-Ural Muslims within the Russian empire: a world where Volga-Ural Muslims felt familiar and comfortable.

One can find parallels to the above-explained patterns of travel, communication, and interconnectivity among the Muslims of other regions around the world. And Islamic scholars connected Volga-Ural Muslims to those networks, to a transregional Muslim domain that transcended the borders of the Russian Empire too. Neither the Volga-Ural Muslim domain nor the broader, transregional Muslim domain that it was involved in owed their existence to the Russian empire. However, the Volga-Ural Muslim domain existed within the Russian empire, and therefore, it was connected to and partly shaped by the Russian state. At least since the late sixteenth century, the mosques in which the Islamic scholars of the Volga-Ural region served as mullahs existed under the jurisdiction of Russian imperial laws or they were destroyed as a result of the decisions of Russian imperial authorities. Imperial authorities did not establish or control Sufi networks, but they still influenced them by measures such as exiling Daghestani Sufi shaykhs to the Volga-Ural region. It was the Russian state that destroyed income-producing charitable endowments in the Volga-Ural region. The steamboats that carried Hajj travelers and students from Russian Black Sea ports to Istanbul and Jeddah belonged to companies that were incorporated according to Russian imperial laws (Kane, 2015). And finally, aside from these limited and indirect sources of influence, imperial authorities directly contacted and tried to regulate Islamic scholars with the purpose of benefiting from their services in the administration of the empire's Muslim communities. The single most important Muslim institution that mediated between those communities and the Russian state, the Orenburg Muslim Spiritual Assembly, emerged from the efforts of Russian statesmen to incorporate Islamic scholars into the administration of the empire's Muslim subjects. Therefore, until the late-nineteenth century, in the absence or paucity of other agents who could join in the tasks of holding Muslim communities together in the Russian empire and mediating their interactions with the larger world, it was the Islamic scholars who fulfilled these functions among Volga-Ural Muslims and defined the contours of their collective experience.

REFERENCES

- NART, f. 142, op. 1, d. 39.
 NART, f. 322, o. 1, d. 46.
 NART, f. 92, op. 1, d. 10464, ll. 16–22.
 NART, f. 92, op. 1, d. 10464, ll. 4–9, 16–22, and 51–59.
 Aini, S. (1958). *Pages From My Own Story*. Moscow: Foreign Languages Pub. House.
 Akgündüz, A. (1997). *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*. Istanbul: Ulusal Yayınları.
 Algar, H. (1992). Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Ural Region. In J.-A. Gross (Ed.), *Muslims in Central Asia: Expressions of identity and change* (pp. 112–133). Durham: Duke University Press.
 Alov, A.A., Vladimirov N.G. (1996). *Islam v Rossii*. Moscow: Institut Nasledia.
 Azamatov, D. (1999). *Orenburgskoe Magometanskoe Dukhovnoe Sobranie v kontse XVIII-XIX vv.* Ufa: Gilem.
 Azamatov, D. (2000). *Iz istorii musul'manskoi blagotvoritel'nosti: vakufy na territorii evropeiskoi chasti Rossii i Sibiri v kontse XIX — nachale XX veka*. Ufa: Bashkir University.
 Azamatov, D. (2004). Waqfs in the European Part of Russia and Siberia in the Beginning of the XXth Century. In A. Çaksu, R. Muhammetshin (Eds.), *Islamic Civilisation in the Volga-Ural Region* (pp. 257–260). Istanbul: Organisation of the Islamic Conference.
 Baibulatova, L. (2006). *Asar Rizy Fakhreddina: istochnikovaia osnova i snachenie svoda*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
 Becker, S. (1968). *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924*. Cambridge: Harvard University Press.
 Berkey, J.P. (1992). *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.
 Burton, A. (1993). *Bukharan trade, 1558–1718*. Bloomington, Ind: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies.
 Crews, R.D. (2006). *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 Emirhan, R. (1997). *İmanga Tugrılık*. Kazan: Tatarstan kitap neşriyatı.
 Fahreddin, R. (1900–1908). *Âsar: Üz Memleketimizde Ulğan İslâm Âlimleriniñ Tercüme ve Tabaqaları, 2 vols*. Kazan: Tipo-litografiia imperatorskogo universiteta.
 Fahreddin, R. (1908). Milli Matbu'atımız. Şûra, 10, 324–26; 17, 525–527.
 Fisher, A.W. (1968). Enlightened Despotism and Islam under Catherine II. *Slavic Review*, 4, 542–553.
 Frank, A.J. (2001). *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: the Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
 Frank, A.J. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden; Boston: Brill.
 Gainullin, M. (1983). *Tatarskaia literatura XIX veka*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
 İbrâhimof, Ğ. *Tercüme-yi Hâlim yaki Başıma Kilenler*. St. Petersburg: Elektro-pechatı
 A. O. İbragimova.
 İsmâ'îl *Seyahati*. (1903). Rızâeddin bin Fahreddin (Ed.). Kazan: Tipo-Litografiia I.N. Kharitonova.
 Kane, E.M. (2015). *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Ithaca: Cornell University Press.
 Kara, M. (1992). Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî'nin Halifeleri. In N. Yılmaz (Ed.), *Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî Sempozyum Bildirileri* (pp. 121–129). İstanbul: Seha Neşriyat.

- Karimullin, A.G. (1992). *U istokov tatarskoi knigi: ot nachala do 60-kh godov XIX veka*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Kefeli, A.N. (2014). *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Keller, Sh. (2001). *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westport, CT: Praeger.
- Kemper, M. (1996). Entre Boukhara et la Moyenne-Volga: 'Abd an-Naṣīr al-Qursāwī (1776–1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes. *Cahiers du Monde Russe*, 37(1–2), 41–51.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: K. Schwarz.
- Kemper, M. (2006). Dahestani Shaykhs and Scholars in Russian Exile: Networks of Sufism, Fatwas and Poetry. In M. Gammer, D.J. Wasserstein (Eds.), *Daghestan and the World of Islam* (pp. 95–107). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Khalid, A. (1998). *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Khodarkovsky, M. (1996). 'Not by Word Alone': Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia. *Comparative Studies in Society and History*, 38(2), 274–279.
- Koblov, I.D. (1907). *O magometanskikh mullakh: religiozno-bytvoi ocherk*. Kazan: Izdatel'stvo Iman, 1907; reprint 1998.
- Koblov, I.D. (1916). *Konfessional'nyia shkoly kazanskikh tatar*. Kazan: Tsentral'naia tip.
- Levi, S.C. (2002). *The Indian Diaspora in Central Asia and Its Trade, 1550–1900*. Leiden: Brill.
- Lotfi, G. (1992). Kışkar Mädresäse. In R. Mähdiyäv (Ed.), *Mädresälärdä Kitap Kıştase* (pp. 150–171). Kazan: Tatarstan kitap nashriyatı.
- Maraş, İ. (2002). *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme, 1850–1917*. Istanbul: Ötüken.
- McCarthy, F.T. (1973). The Kazan Missionary Congress. *Cahiers du monde russe et soviétique*, 14(3), 308–332.
- Mekerye Bazarından Mektub. (1883). *Tercüman*, 25 August 1883.
- Mercani, Ş. (1900). *Müstefad'ül-Ahbar Fi Ahval-i Kazan ve Bulgar*, 2 vols. (reprint Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1997).
- Minnullin, I.R. (2007). *Musul'manskoe dukhovenstvo Tatarstana v usloviakh politicheskikh repressii 1920–1930-kh gg.* Nizhny Novgorod: ID Mädira.
- Mullalıktan Künil Suvunuvi ve İşbu Haqda Sualler. (1914). *Şūra*, 1, 18–20; 2, 47.
- Mutahhir ibn Mulla Mir Haydar. (1911). *İski Qışqı Tarihi*. Orenburg: Din ve Ma'ışet Matbaası.
- Muzafferof, M.K. (1912). Bizde Şâkirdler Sabırlılar. *Şūra*, 18, 568–69.
- Noack, C. (2000). *Muslimischer Nationalismus im russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917*. Stuttgart: Steiner.
- Safiullina, R.R. (2003). *Istoriia knigopechataniia na arabskom iazyke v Rossii u musulman Povolzh'ia*. Kazan: Alma-Lit.
- Sbornik tsirkuliarov i inykh rukovodiashikh rasporiazhenii po okrugu Orenburgskogo Magometanskogo dukhovnogo sobraniia 1841–1901 g.* (1902). Ufa: Elektricheskaiia tipo-litografiia V.P. Kolmatskago i Ko.
- Sheikh Zeinulla Rasuli (Rasulev) an-Nakshbandi. (2001). *Izbrannye proizvedeniia*. (Ed.) I. Nasyrov. Ufa.
- Sverdlova, L.M. (2011). *Kazanskoe kupechestvo: sotsial'no-ekonomicheskii portret*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Tuna, M. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuqayef, M. (1899). *Tarih-i İsterlibaş*. Kazan: B.L. Dombrovskogo Tipografıyası.

Türkoğlu, İ. (2000). *Rusya Türkleri Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fabreddin*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Velidi Togan, A.Z. (1942). *Bugünkü Türkili: Türkistan ve Yakın Tarihi*. İstanbul: Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri.

Velidi Togan, Z. (1999). *Hatıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yusupov, M. (2003). *Galimdzhan Barudi*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.

Zäynullin, Z. (1992). Ästärlebaş Mädresäse. In R. Mähdiyäv (Ed.), *Mädresälärdä Kitap Kıştäse* (pp. 175–185). Kazan: Tatarstan kitap nәşriyatı.

ON THE WAY TO MECCA: ODESSA AS AN IMPERIAL CENTER OF MUSLIM PILGRIMAGE

Denys Brylov
dbrylov@gmail.com

The article considers the role of Odessa as a key transport hub in the pilgrimage route of Russian Muslims. The infrastructure of the Hajj industry was formed in Odessa throughout the 19th – early 20th centuries and had an influence on the formation of the local Muslim community, what article shows. The pilgrimage infrastructure of Odessa, formed in the pre-revolutionary period, was used in the Soviet era to carry out the Hajj of 1927. It had a generally beneficial effect on the policy of the Soviet government towards pilgrims.

Keywords: *Islam in Ukraine, Islam in Russian Empire, Hajj.*

Associate Professor of the Department of
Theology and Religious Studies National
Pedagogical Dragomanov University
Denys Brylov (PhD)

НА ПУТИ В МЕККУ: ОДЕССА КАК ОБЩЕИМПЕРСКИЙ ЦЕНТР МУСУЛЬМАНСКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА

Денис Брилев

dbrilyov@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.1.08>

В статье рассматривается роль Одессы как ключевого транспортного узла в паломническом маршруте российских мусульман. Автор показывает, как на протяжении XIX – начала XX вв. формировалась инфраструктура хадж-индустрии в Одессе, и какое влияние она оказывала на формирование одесской мусульманской общины. Особо отмечается, как сложившаяся в дореволюционный период паломническая инфраструктура Одессы использовалась в советское время для проведения хаджа 1927 г., оказав в целом благоприятное влияние на политику советской власти по отношению к советским паломникам.

Денис Брилев

канд. филос. наук,
доцент, доцент
кафедры богословия
и религиоведения НПУ
им. М. Драгоманова

Ключевые слова: ислам в Украине, ислам в Российской империи, хадж.

История Одессы как одного из важнейших узловых городов Российской империи в традиционном паломническом маршруте и связанная с этим история местного мусульманского населения является крайне малоисследованной областью. Кроме отдельных статей краеведческого характера (Калмыков, 2008) и двух фундаментальных исследований паломничества российских мусульман, в которых собственно Одессе и местным мусульманам уделяется внимание в контексте общего паломнического маршрута (Сибгатуллина, 2010; Кане, 2015), исследований истории мусульман в Одессе мы не встречали. Вместе с тем, сегодня Одесса безусловно является одним из важнейших центров мусульманской жизни современной Украины, что актуализирует вопрос мусульманского присутствия в регионе. Желая восполнить этот досадный пробел, целью нашей работы стало изучение роли Одессы как ключевого транспортного узла в паломническом маршруте российских мусульман и связанная с этим история одесской мусульманской общины.

На территории нынешней Одессы мусульмане жили еще во времена Османской империи, — сама Одесса находится на месте бывшей Османской крепости Хаджибей и двух татарских селений (Первая Всеобщая..., 1904, с. III). Еще до того, в течение многих веков,

территорию между реками Южный Буг и Днестр занимала Едисанская ногайская орда (Очаковская орда). В первой половине XVI века ногайцы начинают закреплять за собой эту территорию. Очаков (или Озу) находился в их руках с 1492 г. и остался за ними окончательно с 1525 г. В 1540 г. ногайцы становятся хозяевами и в Хаджибее. Окончательно орда закрепились в междуречье в 20-х гг. XVII в. На востоке границы земель этой орды условно проходили по реке Южный Буг, на западе — по рекам Днестр и Кучурган. На севере эта граница заканчивалась по рекам Кодыма и Ягорлык, а на юге ограничивалась Черным морем (Аргатюк, 2006, с. 10). После Русско-турецкой войны 1787–1791 гг. по Ясскому мирному договору эта территория отошла России, и в 1795 г. Хаджибей был переименован в Одессу.

Как отмечает Н. Дианова, на протяжении первой половины XIX в. основная часть мусульманского населения проживала в Крыму, тогда как в южноукраинских городах мусульмане были представлены небольшим числом татар или турок, которые пребывали там на правах иностранных гостей или пленных. Согласно архивным данным, по состоянию на 1827 г. в Одессе проживало 1329 мусульман, которые были выходцами из Турции, не принявшими российского подданства, поскольку во всех других случаях необходимым условием для проживания турок на юге современной Украины было принятие православия. Со временем количество мусульман уменьшилось (из-за миграции и ассимиляции), и в 1860 г. составляло лишь 18 человек, занимавшихся предпринимательской деятельностью (Дианова, 2010, с. 158–159).

Но уже с 1873 г. количество мусульман начинает неуклонно расти. Так, согласно переписи жителей Одессы, в 1873 г. мусульман насчитывалось 184 человека, в 1892 г. — 919 человек, в 1897 г. — 1210 человек. При этом наиболее многочисленными (по специальности) группами мусульман были следующие: 394 — непромышленные занятия (362 муж., 32 жен.), 190 — торговля (184 муж., 6 жен.), 157 — обрабатывающая промышленность (144 муж., 13 жен.), 20 — пути сообщения (все мужчины), 14 — добывающая промышленность (11 муж., 3 жен.), 94 — др. занятия, в т.ч. прислуга и поденщики (82 муж., 12 жен.) (Первая Всеобщая..., 1904, с. XVIII).

Интересно выглядит языковой профиль одесских мусульман. Среди 1210 человек (1015 муж., 195 жен.) 35 человек родным языком называли русский язык (23 муж., 12 жен.), 1 — украинский. Татарский язык был родным для 882 человек (704 муж., 178 жен.), турецкий — для 151 человека (149 муж., 2 жен.). Были также представлены носители польского (1 чел.), болгарского (2 чел.), сербского (3 чел.), финского языка (3 чел.), «языка кавказских горцев» (2 чел.) и «индо-европейских» языков (74 чел., 2 жен.) (Первая Всеобщая..., 1904, с. 40).

Рост мусульманской общины Одессы был обусловлен двумя главными причинами. С 1819 г. город получил привилегии *порто-франко* (зоны беспошлинной торговли), что вызвало приток купечества, в том числе и татарского. В Одессе появились пензенские, нижегородские, казанские, астраханские, крымские и даже сибирские татары (Калмыков, 2008, с. 26).

Другой причиной стабильного присутствия мусульман в Одессе и даже роста их числа было то, что этот черноморский порт был важным транспортным узлом в паломническом маршруте российских мусульман. Именно в Одессе до революции располагалась центральная контора по переправке паломников-мусульман в Джедду (Аравийский полуостров) через Стамбул. На важность Одессы как транзитного центра для российских

хаджиев уже в первой половине XIX в. может указывать существование планов строительства санитарно-паломнической гостиницы «Хаджи Ханэ» («Хаджилар Караван-сарая»), датированных 1830–1840 гг. и хранящихся в Президентской библиотеке им. Б.Н. Ельцина (Чертежи...).

Как отмечает А. Сибгатуллина, во второй половине XIX в. для российских мусульман действовало несколько маршрутов паломничества (хаджа):

1) *московское направление* — поездом из Москвы через Варшаву и Вену до Стамбула за 6 дней (наиболее дорогой);

2) *севастопольское направление* — пароходом из Севастополя до Стамбула за двое суток. Вследствие использования ветхих судов и превышения допустимого количества пассажиров в сезон паломничества — один из наиболее опасных;

3) *батумское направление* — пароходом до Стамбула за 7–12 суток. Был удобным для кавказских мусульман;

4) *одесское направление* — наиболее популярный маршрут для большинства российских мусульман из Туркестана, Поволжья и Урала. Пароходы ходили 5–6 раз в неделю и добирались до места назначения за 32–34 часа (Сибгатуллина, 2010, с. 25–26). В частности, именно одесским маршрутом имам Шамиль отправился из Киева в 1869 г. в хадж, ставший для него последним.

Как отмечал в 1902 г. в своеобразном справочнике паломника казанский автор Гали Риза,

«...российским паломникам лучше добираться через Одессу. Потому как из Одессы в Стамбул отправляется пять-шесть пароходов каждую неделю. Да и пароходы очень большие; сколько бы ни было пассажиров, тесно не будет. Кроме того, как известно, в зимние дни на Черном море бывает очень плохая погода; вместе с тем, поскольку пароходы большие, их сильно не качает» (Риза, 1902, с. 13–14).

Всплеск евразийского трафика хаджа через Одессу в 1880-х гг. был настолько значительным, что привлек внимание *шарифа*¹ Мекки в далекой Аравии. Будучи османским чиновником, ответственным за мусульманские святыне места и ежегодное паломничество, шариф ежегодно посылал флот профессиональных хадж-проводников в города по всему миру, которые были транзитными пунктами для паломников, — Неджеф и Кербелу, Багдад и Бомбей, Решт и Стамбул, и впоследствии — Одессу (Капе, 2015, с. 47–48).

Таким образом, основная часть паломников европейской части России собиралась в Одессе. Соответственно, в городе существовала определенная инфраструктура для обслуживания паломников. В частности — мечеть, которая была расположена на Старопортофранковской улице (современная улица Мечникова), вблизи от Чумной горы. Датой основания мечети можно считать 1872 г., поскольку именно тогда в путевых очерках известного татарского поэта и религиозного деятеля Гали Чоккрыя «Дастан Хаджнаме» («Рассказ о поездке в Хадж») встречается одно из первых упоминаний об одесской мечети:

«Прибыли в Одессу, прошли все необходимые проверки и вышли в город, в котором прожили неделю. В Одессе много церквей. В этом году открылась и одна мечеть. Имама зовут Ибрагим Адикаев» (Чоккрый, 2014).

1. Хранитель двух священных городов Мекки и Медины назначался османским султаном. В обязанности шарифа входили защита городов и их окрестностей, обеспечение безопасности паломников, совершающих хадж.

Впоследствии количество паломников возросло, сменился одесский мулла, — вместо Ибрагима Адикаева духовной жизнью одесских мусульман стал заниматься Сабирджан Сафаров, а в мечети появился свой муэдзин — Янбухтин Хасан-Абдула и заведующий имуществом молельного дома — Рашкин Султан Али (Вся Одесса, 1912, с. 43). Рядом с мечетью расположилось мусульманское кладбище. В отличие от части мусульманских общин на территории Украины, которые были подотчетны Таврическому магометанскому духовному правлению (в частности, киевская мусульманская община²), одесская мечеть была подведомственна Оренбургскому магометанскому духовному собранию, на что указывает «Метрическая книга мечети города Одессы имаму Адикаеву», на обложке которой указана ее подчиненность ОМДС (Білоусова, 2015, с. 101). Это также объясняет доминирование среди одесских мусульман именно волжских татар. Краткую характеристику одесской мусульманской общине предоставил уже упомянутый Гали Риза:

«Одесса — очень большой торговый город на побережье Черного моря. Есть одна мечеть и один мектеп. Отдельной исламской махаллы³ нет. Мусульмане рассеяны [по городу]. Среди одесских мусульман особо выдающихся людей нет. Однако их имам — авторитетная личность. Живет в доме при мечети. Нужно спросить Сабирджана эфенди Сафарова. В случае если у паломников возникнут проблемы, касающиеся путешествий, о которых появятся вопросы, следует обратиться к имаму-эфенди» (Риза, 1912, с. 13–14).

К услугам хаджиев существовала даже «мусульманская» гостиница «Москва», которой владели касимовские татары. Она была расположена в центре Одессы, имела около 90 номеров первого класса и славилась европейским стилем. Стоимость номеров в этом отеле колебалась от 50 копеек до 1 рубля (Риза, 1912, с. 13–14).

Но существующие условия не удовлетворяли российских паломников, число которых доходило до 10–12 тысяч человек и значительная часть которых выбирала именно одесское направление:

«Женщины, мужчины-мусульмане и др. пассажиры в переполненном до крайних пределов вагоне двигаются по 15–20 суток до Одессы, в надежде там отдохнуть, но по прибытии испытывают новое разочарование. Барака для паломников в порту нет, железнодорожный вокзал не имеет помещений, где бы они могли расположиться до приема на пароход, а в гостиницах близ порта паломники не рискуют останавливаться — по нелестным отзывам, создавшимся на основании неединичных фактов грабежей. Усталым беднякам приходится ютиться по несколько дней на открытом берегу моря» (Цит. по: Сибгатуллина, 2010, с. 29–30).

Вследствие подобных условий для паломников в 1907–1908 гг. была предпринята попытка создать в Одессе паломнический центр — «Хаджи-хане» на 3000 человек. Сперва идею построить паломнический центр предложил местный, как сейчас сказали бы, «хадж-оператор», капитан 2-го ранга в отставке П. Гуржи. Имея многолетний опыт перевозок мусульманских паломников из Одессы в Стамбул и Джедду, осенью 1907 г. П. Гур-

2. О киевской мусульманской общине подробнее см.: (Брильов, 2018).

3. Махалла — локальная мусульманская община, проживающая вокруг одной квартальной мечети и представляющая собой основную единицу местного самоуправления в исламском мире.

жи предложил «Добровольному флоту»⁴ комплексный план на сезон хаджа этого года. Его план охватывал продажу железнодорожных билетов и билетов на пароходы, размещение в Одессе и попытки доставить как можно больше паломников на суда флота. Он привлек одесского муллу Сафарова и с разрешения градоначальника Одессы И. Толмачева создал компанию под названием «Центральное Одесское управление перевозок мусульманских паломников в Джедду пароходом» (Кане, 2015, с. 116). «Добровольный флот» принял его предложение:

«Пароходной Конторой Капитана 2-го ранга в отставке П. Гуржи, согласно указаниям Отдела Торгового Мореплавания Министерства Торговли и Промышленности, организована в Одессе особая контора по отправке паломников мусульман через Одесский порт непосредственно в Джедду и обратно на специально для того приспособленных пароходах Русского Общества Пароходства и Торговли, Добровольного Флота и других Русских пароходных Обществ. Имея в виду, что большинство из паломников мусульман владеет лишь восточными языками и потому не могут обходиться без проводников и переводчиков, Конторой Гуржи образована специальная ответственная артель проводников, на обязанности которой лежит приемка паломников и их багажа на вокзале, доставка их в нанятые для того гостиницы, а затем и на пароходы»⁵.

Работая вместе с Сафаровым, Толмачевым, владельцами местных гостиниц, городскими санитарными службами, а также с «Добровольным флотом» и Русским обществом пароходства и торговли (РОПиТ)⁶, Гуржи организовал размещение и транспорт для более чем 10 000 паломников, прибывших для транзита через Одессу той осенью. Гуржи организовал группу гидов-мусульман, чтобы помочь паломникам ориентироваться в городе и сопровождать их на корабли в Мекку. Он также составил список правил и инструкций и разослал их должностным лицам, имевшим отношение к организации хаджа: ведущим таможенным и портовым чиновникам, сотрудникам полиции, мулле С. Сафарову и представителю МИД в Одессе, а также в персидское и османское консульства (Кане, 2015, с. 117).

Но в 1908 г. в сфере организации хаджа российских мусульман через Одессу произошел конфликт интересов между П. Гуржи и ташкентским общественным деятелем и предпринимателем Саид-Гани Саидазимбаевым, который пытался упорядочить паломничество в масштабах всей Российской империи под своим контролем.

За поддержкой С.-Г. Саидазимбаев обратился к председателю Совета Министров П. Столыпину и к мусульманам-депутатам Государственной думы, в частности — Г. Сыртланову, который посетил Одессу в 1908 г. После визита им была составлена докладная записка на имя И. Толмачева, на основе которой тот предоставил дополнительно для карантинных целей так называемый «Дом трудолюбия» (Калмыков, 2008, с. 30). После своего визита в Одессу Г. Сыртланов получил аудиенцию у председателя Совета Министров П. Столыпина, во время которой обсуждалась проблема хаджа и участия мусульманских представителей в разработке министерского законопроекта (Усманова, 2005, с. 431).

4. «Добровольный флот» — подконтрольное правительству российское морское судоходное общество, основанное на добровольные пожертвования в 1878 году.

5. «Перевозка паломников конторой Гуржи», Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАК), Ф. 339, Оп. 1, Ед.хр. 99, ч. 2, Л. 17.

6. Русское общество пароходства и торговли (РОПиТ) — российская судоходная компания. Основана в 1856 году для обеспечения торгового судоходства в Причерноморье. Привлекая значительные государственные субсидии, в конце XIX — начале XX вв. РОПиТ стала крупнейшей пароходной компанией Черноморского бассейна.

С.-Г. Саидазимбаевым была развернута рекламная компания о том, что в Одессе для услуг паломников функционирует «хаджи-хане» (дом для паломников), имевшая своей целью заставить большинство российских паломников отправляться в хадж именно одесским маршрутом. В популярной одесской газете «Одесский листок» был размещен фоторепортаж известного одесского фотографа Я.А. Белоцерковского-Чеховского с рекламным текстом следующего содержания:

«Хаджи-ханэ в Одессе.

Санитарно-паломническая Хаджи-ханэ г. Саид Гани Сайдазимбаева, назначенного по распоряжению министра внутр.[енних] дел руководителем паломничеством мусульман из России в Мекку и обратно, имеет 10 обширных помещений. В них размещается до 2 тыс. человек. В нижнем этаже помещение предназначено для паломников, прибывших из поездов и еще не побывавших в бане и не осмотренных врачом. На среднем этаже находятся общие палаты и обсервационные помещения, а на верхнем — комнаты для паломников, интеллигентного класса. При Хаджи-ханэ устроены: бани мужские и женские, 2 корпуса больниц — мужской и женской, подразделенные на палаты для незаразных и инфекционных больных, изоляционный барак для остро-заразных больных, дезинфекционные камеры: паровая, формалиновая и паро-формалиновая, японской системы, — 10 палаток для киргизов, мечеть, Чай-Ханэ и магазины, где продаются: мясо (баранина), чай, сахар, мыло, табак и др. предметы первой необходимости, а также дорожные вещи: чемоданы, мешки, ремни, самовары, одеяла и т.д. Все предметы торговли продаются по минимальным ценам местного рынка и стоимость их введена паломникам в вывешенных таксах, утвержденных градоначальником.

Устроен также и амбулаторный покой. Прием больных происходит в любое время, для чего установлено дежурство врачей и прочего медицинского персонала. При мечети находятся два муллы. При Хаджи-ханэ находится штат проводников-переводчиков, до 50 человек. На них возложены обязанности выполнять поручения паломников и обслуживать им. Переводчики набраны из лиц, известных среди мусульманского населения их родины. Есть сарты, бухарцы, кашгарцы, персы, татары, черкесы и другие национальности. Для приготовления пищи устроены особые очаги, на которых паломники и готовят пищу. При Хаджи-ханэ устроена хлебопекарня для приготовления национальных хлебных продуктов (сартские лепешки и т.п.). Интересное в высшей степени сооружение представляет собой построенная по инициативе и согласно указаниям помощника главного врачебного инспектора Н.Я. Шмидта парово-формалиновая камера японской системы. Во всех других отношениях паломникам предоставлены большие удобства» (Хаджи-Ханэ в Одессе, 1908, с. 6–8).

Но реальность «хаджи-хане» была другой — с паломниками вели себя почти как с заключенными, никуда их не выпускали; 300–800 человек неделями ждали парохода в «хаджи-хане», где все было дорого, услуги — платными, условия проживания — далеко не идеальными. Жандармы и полицейские не позволяли паломникам покупать биле-

ты (сравнительно дешевые) на пароходы других компаний, кроме судов «Добровольного флота», с которым у С.-Г. Саидазимбаева был заключен договор (Тажетдин, 1910, с. 2–3).

К тому же пребывание в комплексе «хаджи-хане» было фактически принудительным. В августе 1908 г. И. Толмачев издал «Инструкции для паломников хаджа», которые были опубликованы в мусульманских газетах по всей империи. Оправдывая свои действия необходимостью «предотвратить эпидемию холеры», Толмачев наметил процедуру из девяти пунктов для паломников-хаджиев во время их пребывания в Одессе. Карательные и угрожающие, эти инструкции должны были применяться только тогда, когда в городе сообщалось о случаях заболевания холерой, в качестве чрезвычайного профилактического здравоохранительного мероприятия. Мусульманским паломникам было разрешено прибыть только на главный железнодорожный вокзал Одессы (в городе было еще два), где сотрудники полиции будут ожидать на платформе, чтобы сопроводить их прямо в хадж-комплекс. Хаджиям разрешалось оставаться только в комплексе, где они проходили «дезинфекцию», и находиться там до самого отправления пароходов. Внутрь комплекса не допускались посторонние лица или сторонние посредники, а паломникам не позволяли гулять по городу. Наказание за нарушение инструкций было суровым: до трех месяцев в тюрьме или штраф в размере 3000 рублей (Кане, 2015, с. 140).

В лоббировании интересов российских пароходных компаний вопреки интересам мусульман обвинили и одесского муллу Сабирджана Сафарова. Так, в одном из газетных сообщений от 1909 г. автор-мусульманин из Астрахани призвал читателей избегать его как «нечестного муллу», который работал агентом для российских пароходств и охотился на бедных хадж-паломников (Кане, 2015, с. 13).

Существует предположение, что С.-Г. Саидазимбаев и депутат Г. Сыртланов пытались создать монополию на перевозку паломников, вступив в сговор с российскими перевозчиками («Добровольный флот» и Русское общество пароходства и торговли), пользуясь административным ресурсом в лице одесского городского головы И. Толмачева. В частности, именно в попытке нагреть руки на «темных паломниках» обвинил депутата Г. Сыртланова его бывший помощник А.-Г. Датиев в открытом письме в газету «В мире мусульманства»:

«...сущность этой комбинации [Г. Сыртланова. — Д.Б.] сводилась к тому, чтобы путем тайных соглашений между агентами двух конкурирующих пароходных обществ («Добровольного флота» и Русского общества пароходства и торговли) вербовать паломников исключительно на эти два пароходства в ущерб всем другим. Иначе говоря, цель этой тайной комбинации была направлена на то, чтобы эксплуатировать темных паломников с наибольшей выгодой для указанных двух пароходных обществ» (Датиев, 1911, с. 3).

Под давлением со стороны руководства пароходных компаний и центральной власти П. Гуржи был вынужден отдать разработанные им планы «хаджи-хане» и уступить на рынке хадж-операторов С.-Г. Саидазимбаеву. При этом, как отмечает А. Сибгатулина, Саидазимбаеву пришлось идти на компромисс, заключив договор с Гуржи, по которому последний «за три рубля с головы паломника» отказывался от своего предприятия, и его контора всецело переходила в руки Саидазимбаева (Сибгатулина, 2010, с. 60).

Но проблема заключалась в том, что последний не владел ситуацией, рассчитывая в основном на свой административный ресурс. При этом многое из того, что Саидазимбаев

говорил Столыпину и другим должностным лицам в российском правительстве, не соответствовало действительности. Он думал о том, что владеет землей в Одессе, у него не было предыдущего опыта организации хаджа или организации такого масштаба, и его не очень любили мусульмане в Туркестане (откуда направлялся основной поток хаджиев), потому что он имел репутацию пьяницы, который любил танцы и русских женщин (Kane, 2015, с. 122).

В российской прессе — особенно мусульманской — разгорелся скандал вокруг фигуры Саидазимбаева. Центральная газета «Речь» напечатала разоблачительную статью, которая была перепечатана на татарском языке в ведущей мусульманской газете того времени «Вакт» («Время»). Волна, поднятая прессой, докатилась до Самарканда, где в дело был вынужден вмешаться местный военный губернатор. Главный штаб Азиатского отдела отправил запрос в Департамент полиции о полномочиях С.-Г. Саидазимбаева, на что получил ответ, что упоминания о назначении Саидазимбаева руководителем паломничества были внесены в циркуляры ошибочно. Вследствие компрометирующей информации в прессе и недовольства со стороны мусульманского сообщества в 1909 г. в Петербурге началось следствие по деятельности С.-Г. Саидазимбаева. Но впоследствии другие события отвлекли внимание мусульманской общественности, и страсти улеглись (Сибгатуллина, 2010, с. 62).

Вместе с тем российское правительство сохранило одесский комплекс хаджа, но отменило обязательность пребывания там паломников, позволило частным компаниям вернуться в сферу организации хаджа. Например, контроль над своей компанией восстановил П. Гуржи, переименовав ее в 1909 г. в «Общество по перевозке мусульманских паломников». Общество рекламировало в мусульманской прессе Российской империи свои услуги — они включали проезд на специальных пароходах «Гиджаз», продажу билетов в Одессе и других городах по всей империи, а также размещение в определенных гостиницах Одессы по фиксированным ценам (Kane, 2015, с. 150–151).

Вернулась в газеты и реклама обновленного «хаджи-хане»:

«...помещаются прибывающие паломники и где производится дезинфекция их вещей. Помещение «караван-сарая» также приспособлено для нужд паломников. Помещение для паломников рассчитано на 3.000 человек. Громадные, заново выбеленные комнаты. Много света и воздуха. Для паломников устроена большая баня, есть дезинфекционный аппарат «Гелиос» (для дезинфекции вещей паломников). Есть лазарет, два врача; все время дежурит наряд полиции. К услугам паломников имеются переводчики, состоящие под особым контролем» (Цит. по: Сибгатуллина, 2010, с. 63).

Стоит отметить, что кроме паломников-хаджиев и обслуживающих их гидов, переводчиков, работников сферы услуг для мусульман еще одной большой и крайне социально активной группой одесских мусульман дореволюционного времени были (за)кавказские студенты, которые учились в Новороссийском (Одесском) университете. По традиции, именно в украинские университеты (Киевский, Харьковский и Новороссийский) обычно поступали азербайджанцы (которые в то время именовались закавказскими татарами). В Одесском университете само мусульманское (кавказское) землячество было едва ли не самым крупным. Долгое время его возглавлял известный азербайджанский врач и общественный деятель Нариман Нариманов, который позже стал председателем ЦИК СССР (1922–1925).

В 1913 г. одесское студенческое землячество приняло активное участие в организации тайного съезда по подготовке Всероссийского съезда студентов-мусульман, который состоялся в апреле 1913 г. в Киеве. В частности, одесских студентов-мусульман представлял А.-Х. Насирбеков⁷, который был личным секретарем бывшего правителя Ирана Мухаммада Али-шаха⁸.

Впоследствии, с установлением в Одессе советской власти, положение верующих в целом, и мусульман в частности, очень быстро ухудшилось. Местный мулла Сабирджан Сафаров был расстрелян, мечеть закрыта, и позже разрушена, мусульманское кладбище сровняли с землей. Долгое время в одесской общине религиозная жизнь сохранялась только в кругу семьи и близких друзей. В одной из квартир на Молдаванке волжские татары тайно собирались на пятничную молитву. Продолжали читать Коран, постились, раздавали милостыню. Обязанности муллы в послевоенные годы выполнял Хусейн Семирханов, затем Ханафи Басыров, а в 70-е годы — старый пекарь Абдулла Хасанович Каипов. С его смертью исполняющего обязанности муллы не осталось. Лишь несколько пожилых женщин-татарок еще учились в мусульманской школе и знали Коран, помогали в проведении религиозных обрядов и читали молитвы (Калмыков, 2008, с. 31).

Но, несмотря на антирелигиозную политику «Страны Советов», молодой республике была нужна валюта, и здесь как нельзя кстати пригодились «хаджи-хане» дореволюционного периода. Советская кампания хаджа началась всерьез в 1927 г., совпав с началом сталинской кампании индустриализации и первой пятилеткой. «Построение социализма» в СССР было чрезвычайно дорогостоящим мероприятием и парадоксальным образом зависело от иностранного капитала и капиталистического опыта. Участие в потенциально прибыльной организации хаджа было одной из стратегий привлечения иностранного капитала. Как следует из письма заведующего пассажирской частью Совторгфлота в Особое валютное совещание Наркомфина СССР о паломническом передвижении, основной целью организации паломнических передвижений из Западного Китая (Кульджа, Кашгар), Афганистана (Герат) и Персии (Мешхед) было «создать благодаря транзитному паломничеству приток в СССР иностранной валюты»⁹. При этом особо подчеркивалась безальтернативность именно одесского направления паломнического маршрута:

«...Как Вам известно, в тех городах [Красноводск, Баку и Батуми. — Д.Б.] специальных домов или подходящих помещений, где бы могли паломники изолированно ожидать новой посадки, не имеется, и мы не в состоянии предохранить сообщение паломников с остальной мусульманской массой. Таким образом, по этому маршруту повторяется два раза в трех городах с преобладающим мусульманским населением, в то время как при маршруте на Одессу у паломников будет всего одна пересадка, и та будет производиться в первоначальном небольшом жел. дорожном пункте. В самой же Одессе паломники будут находиться в специально приспособленном «хаджи-ханэ». Считаю поэтому маршрут границу Одессу единственным приемлемым маршрутом»¹⁰.

7. ЦГИАК Украины, Ф. 274, Оп. 1, Ед.хр. 3151а, ч. 2, Л. 678об.

8. Мухаммад Али-шах (1872–1925) — шахиншах Ирана из династии Каджаров (1907–1909). После своего свержения несколько лет жил в Одессе, вплоть до 1920 г.

9. «Письмо зав. пассажирской частью Совторгфлота в Особое валютное совещания Наркомфина СССР о паломническом передвижении», *Russian Perspectives on Islam*, accessed June 29, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12775>.

10. «Письмо зав. пассажирской частью Совторгфлота в Иностраннный отдел ОГПУ о паломниках в Мекку», *Russian Perspectives on Islam*, accessed June 29, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12776>.

В 1926 г. Совторгфлот снова открыл в Одессе «хаджи-хане» для паломников, куда, как и в царский период, хаджиев могли доставлять советские железные дороги прямо из Средней Азии, и где они садились на пароходы Совторгфлота, направляющиеся в Джедду. С разрешения руководства водоканала Одессы Совторгфлот использовал изолированное помещение на набережной над Одесским портом, Приморский бульвар № 65, потратив десятки тысяч рублей на его ремонт. Рабочие оснастили здание душами, добавили паровое отопление и другие удобства. Непонятно, почему не стали использовать старое помещение «хаджи-хане» — возможно, оно уже использовалось по другому назначению (Kane, 2015, с. 167).

В результате того, что планируемый масштаб паломнических передвижений из указанных регионов приобретал серьезный характер, Совторгфлот выступил своеобразным адвокатом и для советских паломников, обратившись в Восточный отдел ОГПУ с ходатайством в их пользу:

«В начале текущего года Союзфлотом были начаты переговоры с Духовным Управлением мусульман относительно возможности паломнического движения наших мусульман в Мекку. По имеющимся у нас сведениям, Вы относились к этому движению отрицательно. Теперь же, когда вопрос о транзитных паломниках из государств, окружающих наш Туркестан, решен в положительном смысле, Совторгфлот вторично возвращается к этому вопросу. По полученным данным, паломничество в этом году из этих стран принимает сравнительно серьезный характер, и поэтому можно предполагать, что транзитные перевозки паломников могут вызвать некоторое брожение среди наших мусульман, что опять-таки, в свою очередь, в случае запрета внутреннего паломничества, несомненно, увеличит число нелегальных переходов границы и транзитное прохождение наших паломников через те же страны, откуда мы вывозим паломников через СССР. Во избежание такой неурядицы чисто стихийного характера Совторгфлот ходатайствует перед Вами о пересмотре этого вопроса и о легализации в каких бы то ни было размерах выезда паломников из пределов СССР <...> Во избежание массового паломничества Совторгфлот считает уместным указать через Вас Духовному Управлению мусульман, что в этом году оно может брать к перевозке не свыше 1000 человек. Такая норма диктуется состоянием нашего транспорта, т.е. отсутствием свободного подвижного состава на жел. дорогах в районе Средней Азии и отсутствием свободного тоннажа на Черном море»¹¹.

По итогам переговоров с Восточным отделом ОГПУ позднее Председателем правления Совторгфлота А.Н. Ивановым было направлено письмо по организации хаджа 1927 года главам контор Совторгфлота в Семипалатинске, Уфе, Самаре, Батуми, Тбилиси, Нижнем Новгороде, Оренбурге, Ташкенте, Астрахани, Баку и Ростове-на-Дону¹². В этом письме указано, что по согласованию с соответствующими советскими ведомствами Совторгфлота решено установить весной 1927 г. прямые беспересадочные рейсы Одесса — Джедда. Большинство пассажиров этих рейсов должны были стать паломники, направлявшиеся

11. «Письмо председателя правления Совторгфлота в НКВД СССР и ОГПУ по вопросу о паломничестве мусульман в Мекку», *Russian Perspectives on Islam*, accessed June 29, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12766>.

12. «Письмо председателя правления Совторгфлота Иванова управляющим конторам по вопросу о паломничестве в Мекку», *Russian Perspectives on Islam*, accessed June 29, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12788>.

из СССР транзитом из Западного Китая, Афганистана и Персии. При этом, относительно советских паломников, руководству представительств Совторгфлота было запрещено принимать любые меры по их привлечению, в частности — печатание и распространение анонсов, листовок и объявлений об отправке паломников. В то же время, советское правительство разрешило Центральному духовному управлению мусульман оповестить своих единомышленников о наличии таких рейсов, и руководство Совторгфлота в этом письме обязало свои региональные филиалы принимать заявки мусульманских паломников внутри СССР и обслуживать их должным образом.

Подводя итог нашему исследованию, можно говорить о том, что с середины XIX в. в Одессе существовала мусульманская община, состоявшая в основном из волжских татар и (за)кавказских мусульман. В отличие от части мусульманских общин региона, входивших в состав Таврического магометанского духовного правления, одесская община подчинялась Оренбургскому магометанскому духовному собранию. Благодаря своему географическому положению и статусу города-порта Одесса представляла собой ключевой транзитный узел для российских мусульман (в первую очередь — из европейской части Российской империи и ее туркестанских владений), направлявшихся в хадж. Первые попытки обустройства инфраструктуры для паломников-хаджеев можно отнести к первой половине XIX в., однако ее реальное развитие приходится на начало XX в. Важную роль для развития хадж-индустрии в Одессе сыграла личная заинтересованность лидеров мусульманской фракции Государственной думы III-го созыва, в частности — Г. Сыртланова, лоббировавшего интересы отдельных хадж-операторов на уровне имперского правительства. Вместе с тем, немаловажную роль в формировании инфраструктуры и условий совершения хаджа играла позиция основных перевозчиков — «Добровольного флота» и Русского общества пароходства и торговли, которые стремились сохранить за собой статус монополистов на рынке хадж-перевозок. Сложившаяся в дореволюционный период инфраструктура использовалась также в советское время, в частности — для проведения хаджа 1927 г., основной целью которого было обеспечить приток иностранной валюты для советской власти.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ:

- Аргатюк С. (2006). *Татарка — Прилиманське: Нарис з історії села та навколишніх земель*. Одеса: Астропринт.
- Білоусова Л. (2015). Метричні книги Державного архіву Одеської області як джерело для дослідження міграцій та етноконфесійної історії півдня України, *Архіви України*, 2: 80–124.
- Брильов Д. (2018). Київська мусульманська громада в дорадянські часи (друга половина XIX — початок XX ст.), *Гілея*, 129: 209–212.
- Вся Одесса: адресная и справочная книга всей Одессы на 1912 год. (1912). Одесса: Одесские новости.
- Датиев А.-Г. (1911). Еще один ответ г-ну Сыртланову, *В мире мусульманства*, 31: 3.
- Діанова Н. (2010). *Формування етно-конфесійної структури населення міст Південної України (кінець XVIII — перша половина XIX ст.)*. Одеса: Астропринт.
- Калмыков З. (2008). Одесские татары: прошлое без будущего? *Дерибасовская-Ришельевская*, 35: 27–32.
- Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. (1904). Т. XLVII; г. Одесса.
- Риза Г. (1902). *Хажиларга рәфиқъ яхүд хажиларга алдандықларыны бәян вә алданмаенча йөрергә тугъры тарикъ*. Казан: Урак.
- Сибгатуллина А. (2010). *Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв.* Москва: Институт востоковедения РАН.
- Тажеддин Ә. (1910). Хажға китүчеләр хакында, *Вакт*, 669: 2–3.
- Усманова Д. (2005). *Мусульманские представители в российском парламенте. 1906–1916*. Казань: Фан АН РТ.
- Хаджи-Ханэ в Одессе (1908). *Одесский листок*, 270: 6–8.
- Чертежи санитарно-паломнической гостиницы «Хаджи Ханэ» («Хаджилар Караван-сарая») в г. Одессе Херсонской губ.: Планы (1830–1840-е). (Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.prlib.ru/item/715381?field_pr_country_tid=All&field_pr_region_tid=All&field_pr_city_tid=All&nid=>. Доступ: 21.06.2020, 15:20)
- Чокрый Г. (2014). Дастан Хаджнаме, *Хадж российских мусульман*, 5. (Электронный ресурс. Режим доступа: <[URL:http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?5772](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?5772)>. Доступ: 20.06.2020, 14:17)
- Kane E. (2015). *Russian Hajj. Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Cornell University Press.

REFERENCES

- Argatyuk, S. (2006). *Tatarka — Prilimans'ke: Naris z istorii sela ta navkolishnih zemel'*. Odesa: Astropoint.
- Brylov, D. (2018). Kiivs'ka musul'mans'ka gromada v doradyans'ki chasi (druga polovina XIX — pochatok HH st.), *Gileya*, 129, 209-212.
- Bilousova, L. (2015). Metrichni knigi Derzhavnogo arhivu Odes'koï oblasti yak dzherelo dlya doslidzhennya migratsiy ta etnokonfesiynoi istorii pivdnya Ukraïni, *Arhivi Ukraïni*, 2, 80-124.
- Chertezhi sanitarno-palomnicheskoy gostinitsy «Hadzhi Hane» («Hadzhilar Karavan-saraya») v g. Odesse Hersonskoy gub.: Plany (1830-1840-e). https://www.prilib.ru/item/715381?field_pr_country_tid=All&field_pr_region_tid=All&field_pr_city_tid=All&nid=
- Choqriy, G. (2014). Dastan Hajname, *Hadzh rossijskih musul'man*, 5. URL:http://www.id-medina.ru/books/history_culture/?5772
- Datiev, A.-G. (1911). Eshche odin otvet g-nu Syrtlanovu, *V mire musul'manstva*, 31, 3.
- Dianova, N. (2010). Formuvannya etno-konfesiynoi strukturi naselennya mist Pivdennoi Ukraïni (kinets' XVIII — persha polovina XIX st.). Odesa: Astropoint.
- Hadzhi-Hane v Odesse (1908). *Odesskiy listok*, 270, 6-8.
- Kalmykov, Z. (2008). Odesskie tatars: proshloe bez budushchego? *Deribasovskaya-Rishel'evskaya*, 35, 27-32.
- Kane, E. (2015). *Russian Hajj. Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Cornell University Press.
- Pervaya Vseobshchaya perepis' naseleniya Rossiyskoy imperii, 1897 g. (1904). T. XLVII; g. Odesa.
- Riza, G. (1902). *Hajilarga rafi q yabud hajilarga aldandyklaryny bayan wa aldanmaencha yorerge tugry tariq*. Kazan: Urak.
- Sibgatullina, A. (2010). *Kontakty tyurok-musul'man Rossiyskoy i Osmanskoy imperiy na ru-bezhe XIX-XX vv.* Moskva: Institut vostokovedeniya RAN.
- Tajetdin, A. (1910). Hajga kitucheler haqynda, *Vagt*, 669, 2-3.
- Usmanova, D. (2005). *Musul'manskie predstaviteli v rossiyskom parlamente. 1906-1916*. Kazan': Fan.
- Vsya Odessa: adresnaya i spravochnaya kniga vsej Odessy na 1912 god. (1912). Odesa: Odesskie novosti.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ «ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ УЗБЕКИСТАНА (XIX – НАЧАЛО XX)»

**Бахтиёр
Алимджанов**

balimdjanov@gmail.com

С 2017 г., после прихода к власти президента Ш. Мирзиёева, в Узбекистане наблюдается всплеск интереса к историческому наследию, связанный с формированием элитами страны новой исторической политики. В рамках этой политики были запущены масштабные проекты по изучению исторического наследия Узбекистана. Так, в 2017 г. создан Центр по возвращению культурных ценностей из-за рубежа. Также власти профинансировали проект по составлению библиографического указателя «интеллектуального наследия» Узбекистана¹. Автор проекта проф. Д.Х. Зияева объясняет роль издания указателя как поручения государственной важности, ссылаясь на постановление Президента Республики Узбекистан от 24 мая 2017 г. (Постановление 2017). Хотя в указе упоминаются «древние» письменные источники, авто-

**Бахтиёр
Алимджанов**

*кандидат истори-
ческих наук, незави-
симый исследователь
(Ташкент, Узбекистан)*

ры и участники проекта посчитали его весомым обоснованием для издания библиографического указателя по интеллектуальному наследию Узбекистана. К сожалению, во введении авторы не ссылаются на мировой опыт и даже не упоминают схожие работы предыдущих советских (Виткина, 1929; Виткина, 1934) и международных изданий (Biard, 2016), также непонятна методология отбора литературы и источников. Таким образом, книга-указатель не вписывается в мировую библиографическую традицию. Настораживает, что библиографические указатели

составлялись в советское время (и сейчас) профессиональными библиографами и сотрудниками крупных библиотек, а данный указатель составлен в основном сотрудниками Института истории Академии наук Республики Узбекистан, что, несомненно, повлияло на качество представленной работы.

Указатель является компилятивным и неоригинальным. Библиографический указатель делится на 5 разделов: 1) местные рукописи и литографические издания, 2) научные исследования на русском языке, 3) Туркестанский сборник, 4) периодическая печать, 5) зарубежные источники. Как видно из названия разделов, авторы слишком расширяют понятие «источник», включая в него самую разнообразную литературу. Авторы не дали определение, что такое исторический источник в интеллектуальной истории. Тем самым авторы указателя обесценивают понятие «исторический источник». Как отмечает руководитель проекта проф. Д.Х. Зияева, в «библиографический указатель по истории „интеллектуального“ наследия включено 2.223 названий исторической литературы и научных трудов, отражающих около 25 направлений науки» (с. 21).

Странно, что авторы библиографического указателя искусственно увязывают все описываемые источники с наследием исключительно Узбекистана. Известно, что во второй половине XIX века в Средней/Центральной Азии существовали Тур-

1. Источники по истории интеллектуального наследия Узбекистана (XIX — начало XX). Переиздание с дополнениями. Руководитель проекта — д.и.н., проф. Д.Х. Зияева. Ташкент: Адабиёт учқуналари, 2018. 261 с. (на узб. яз.).

кестанское генерал-губернаторство, Бухарский и Хивинский эмираты. В настоящее время на этой территории находятся 5 государств: Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан. Представляется неправомерным рассматривать все интеллектуальные богатства центральноазиатского региона как наследие только одной республики. Борьба за интеллектуальные ресурсы в этом случае обосновывается воображаемой географией и примордиалистскими притязаниями. Кроме того, непонятно, что подразумевают авторы под термином «интеллектуальное наследие». Во введении они не дают ответов на важные терминологические вопросы, ссылаясь на абстрактную формулу «значимость наследия предков в развитии общества неопределима» (с. 16). Можно выдвинуть два предположительных объяснения такому положению дел: либо авторы пытаются монополизировать историческую память, либо же перед нами попытка фундаментальной ревизии истории региона на основе новых источников. В первом случае история снова становится главным оружием в войнах памяти. Второй вариант пока что представляется неосуществимым при современном состоянии узбекистанской историографии.

Кратко рассмотрим каждый раздел. В первом разделе авторы разделили местные рукописи и литографические издания на 5 тематических подразделов (с. 30–65): 1) точные науки, 2) естественные науки, 3) общественно-гуманитарные науки, 4) медицина, 5) исламоведение. В основном названия рукописей и литографий взяты из собрания восточных рукописей (СВР) (СВР, 1952–1987), чего не отрицают и сами авторы. Авторы указателя, задним числом определяя «исламоведческий» характер источников, приписывают «местной» науке все качества европейской науки XX века. Это приводит к тому, что в методологическом плане вписывание местного доколониального знания в современный научный контекст вызывает удивление. Авторы без сомнения убеждены в возможности ввода в современный научный оборот доколониального и колониального «местного» знания. Конечно, мы должны изучать эти работы с точки зрения современной научной мысли и вписывать их в определенную современную историческую дискуссию. Само по себе доколониальное и колониальное местное знание не даст ничего для развития современной исторической науки. Авторы, к сожалению, не учитывали наработки интеллектуальной истории (например, Р. Козеллека, К. Ингерфлома и др.) и достижения современных историков в трактовке исторических источников.

Второй раздел указателя посвящен научным исследованиям на русском языке (с. 106–157), он делится тематически на 5 подразделов: 1) естественные науки, 2) общественно-гуманитарные науки, 3) научные экспедиции и путешествия, 4) статистические сведения и 5) архивные фонды научных сообществ. Непонятно, какими методами отбора источников пользовались авторы проекта. Отмечу, что не все источники в списке относятся к историческим или научным. Отсутствует критерий «научности», что приводит к тому, что составители включали всё подряд [например, с. 107]. В составлении списка источников соблюдается хронологический порядок, хотя непонятно, что это дает исследователю центральноазиатского региона. Странно, что к источникам авторы отнесли перечень названий фондов имперских научных обществ Центрального государственного архива Республики Узбекистан (ЦГА РУз) (с. 155–156). Термин «имперский» добавил я; странно, что авторы не упоминают имперский контекст «источников». Внеконтекстное толкование источника приводит к тому, что исторический источник становится «вещью в себе».

Третий раздел посвящен Туркестанскому сборнику, который хранится в Национальной библиотеке им. А. Навои в Ташкенте (с. 157–175). Этот раздел — полностью компилятивный. Из сборника авторы проекта выписывали «подряд» газетные статьи по астрономии, истории и т. д. и т. п. Непонятен принцип отбора и систематизации материала Туркестанского сборника, который состоит из 594 томов.

Четвертый раздел посвящен периодической печати (с. 176–217). Рассматриваются материалы и названия 9 газет и журналов: «Туркестанские Ведомости», «Туркестанское сельское хозяйство», «Туркистон вилоятининг газети», «Самарканд», «Садойи Туркистон», «Садойи Фарғона», «Бухорои Шариф», «Турон» и «Ойина». Нужно отметить, что Туркестанский сборник также состоял из вырезок из газет и журналов. Непонятна в этом контексте выборка газет и журналов. Пресса в Туркестанском генерал-губернаторстве была однородна, а в приведенном списке, кроме «Туркестанских Ведомостей» и узбекоязычного варианта этой официальной газеты «Туркистон вилоятининг газети», а также журнала «Туркестанское сельское хозяйство», все остальные издания являются условно джадидистскими. Некоторые из них просуществовали очень недолго, имели небольшую аудиторию и не были равнозначны друг другу. Поэтому в разделе господствует выборка статей из официального органа колониальных властей «Туркестанские Ведомости» (с. 180–194). Непонятно, почему после «Туркестанских Ведомостей» авторы не поставили выборку из «Туркистон вилоятининг газети», которая являлась узбекоязычной версией этой газеты.

Пятый раздел посвящен зарубежным источникам (с. 218–261), который делится на 4 тематических подраздела: 1) исследования на английском языке, 2) французские исследования, 3) немецкая литература и 4) китайские источники. Названия разделов, на мой взгляд, неудачные. К тому же, авторы решили дать названия работ в форме таблицы, хотя предыдущие разделы были структурированы иным способом. В отличие от предыдущих разделов, источники (в основном — научная литература) не разделены тематически, а только приведены в хронологическом порядке с указанием научного направления изданий. Я не буду разбирать принцип отбора и систематизации хаотического набора разноплановой литературы. Отмечу только, что англоязычной литературы дано в списке 122 названия, китайской — только 8. Чем обусловлена такая неравномерность выборки, объяснить трудно.

Авторы не проблематизировали понятие «интеллектуальное наследие», учитывая достижения современных историков и философов по данному вопросу. То есть в теоретическом плане тексты не «деконструированы/реконструированы» и не вписываются ни в одну из известных теорий или концепций, из-за чего снижается эвристичность исторического материала. В современной исторической науке интеллектуальное наследие рассматривается в связи с категориями преемственности и разрыва. Позволю себе предположить, что составители библиографии исходили из категории преемственности, игнорируя разрывы. Однако у авторов категория преемственности неисторична, она «застыла» между доколониальным и колониальным знанием. В этом случае невозможно найти тот «разрыв» (или «разрывы»), который дает право колониальному знанию стать «наследием». Если переиначить слова известного историка К. Ингерфлома, авторы должны были искать ответ на вопрос: возможно ли переосмыслить историю «интеллектуального наследия» вне/за рамками категорий преемственности/разрыва? (Ингерфлом, 2018, с. 171–204) Думаю, именно в этом ключе нужно было составлять указатели «интеллектуального наследия».

К сожалению, авторы не использовали уже готовые наработки С. Горшениной (Горшенина, 2007, с. 291–355) в области анализа колониальных архивов и формирования имперского знания о Другом. С. Горшенина проблематизирует процесс создания «интеллектуального наследия» Туркестана, рассматривая его через призму отношений «власть — знание», и находит именно тот момент разрыва между доколониальным и колониальным знанием, который сделал возможным имперское господство в Центральной Азии. Не углубляясь в теоретические рассуждения, отмечу только, что составители указателя не создали пространство для исторического контекста. Авторы, скорее всего, опираются на советский позитивистский тезис о том, что документы говорят сами за себя. Осознанное или неосознанное игнорирование авторами проекта современных историографических теорий лишает этот библиографический указатель полезности для историков или для других пользователей.

Отмечу, что в тексте повсеместно встречаются стилистические и грамматические ошибки, а также опечатки, что не делает чести составителям указателя. Непонятно, кому адресован этот библиографический указатель, ибо профессионал не будет использовать этот «опус», а обычный читатель не поймет хаотический принцип организации материала. На мой взгляд, данный труд не достигает поставленной цели создания целостного (или хотя бы частичного) понимания интеллектуального наследия Узбекистана.

БИБЛИОГРАФИЯ

Biard A. (2016). Bibliography. Religion in Central Asia (Tsarist Period to 2016). CAP Papers 169. CERIA Series. 38 p. <https://app.box.com/s/1100kjc9nade9f6empenhejyaty51ej>.

Виткинд Н.Я. (1929). Библиография по Средней Азии: Указатель литературы по колониальной политике царизма в Средней Азии. Под ред. А.В. Шестакова. Москва: Комм. ун-т трудящихся востока им. И.В. Сталина.

Виткинд Н.Я. (1934). Материалы к библиографии истории гражданской войны на Советском Востоке. Москва: Науч.-исслед. ассоц. по изучению нац. и колониальных проблем.

Горшенина С. (2007). Крупнейшие проекты колониальных архивов России: утопичность тотальной туркестаники генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана. *Ab Imperio*. № 3, с. 291–355.

Ингерфлом К.С. (2018). Как осмыслить перемены, не пользуясь категориями разрыва и преемственности: герменевтический взгляд на революцию 1917 г. в свете истории понятий. *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. № 3, с. 171–204.

Постановление Президента Республики Узбекистан от 24 мая 2017 г. за № ПП-2995 «О мерах по дальнейшему совершенствованию системы хранения, исследования и распространения древних письменных источников». [URL]: <http://lex.uz/docs/3211984>.

Собрание восточных рукописей Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз. Тт. 1–11. Ташкент, 1952–1987 гг.

REFERENCES

Biard A. (2016). Bibliography. Religion in Central Asia (Tsarist Period to 2016). CAP Papers 169. CERIA Series.

Collection of Oriental Manuscripts of the Institute of Oriental Studies. Abu Rayhan Beruni AN RUz. Vols. 1–11. Tashkent, 1952–1987 (in Russian).

Decree of the President of the Republic of Uzbekistan dated May 24, 2017, no. PP-2995 “On measures to further improve the system of storage, research and distribution of ancient written sources.” <http://lex.uz/docs/3211984> (in Russian).

Gorshenina S. (2007). The largest projects of the colonial archives of Russia: the utopianism of the total Turkestanian of Governor General K.P. von Kaufman, *Ab Imperio*, No. 3, pp. 291–355 (in Russian).

Ingerflom K.S. (2018). How to comprehend changes without using the categories of discontinuity and continuity: a hermeneutic view of the 1917 revolution in the light of the history of concepts, *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, No. 3, pp. 171–204 (in Russian).

Witkind N.Ya. (1929). Bibliography on Central Asia: Index of literature on the colonial policy of tsarism in Central Asia. Ed. A.V. Shestakov. Moscow: Communist University of workers of the East under name I.V. Stalin (in Russian).

Witkind N.Ya. (1934). Materials for the bibliography of the history of the civil war in the Soviet East. Moscow: Scientific Research assoc. for the study of national and colonial problems (in Russian).

MARSIL N. FARKHSHATOV/ISOGAI

MASUMI: “MY AUTOBIOGRAPHY”

BY ḤASAN ‘AṬĀ’ GABASHĪ IN 1928: Sebastian Cwiklinski
‘ULAMĀ’ AND SOVIET POWER

sebastian.cwiklinski@web.de

In the last decades there was a growing interest in the way people in the Soviet Union coped with the task of reconciling their complex, manyfold and sometimes ‘deviant’ identities with the realities of the Soviet State, and this holds true not only for Soviet studies in general, but for research on Islam in the Soviet Union in particular as well. The lifting of many ideological obstacles and the opening of archives paved the way for researchers uncovering and publishing new, hitherto unknown sources. However, regarding the researchers’ interest there was until recently a remarkable difference between ‘general’ research on the Soviet Union and studies on Islam: while researchers dealing primarily with Russian-language sources were right from the beginning interested in the fate of both intellectuals and ‘ordinary’ people, research on Islam in Soviet times concentrated in the beginning primarily on ‘outstanding’ personalities from the first ranks of the Muslim elites. It was only in the last decade that researchers on Islam in Russia and the Soviet Union slowly began to look at the way ordinary Muslims and those from the second ranks were coping with a life in an a-, if not anti-religious state.

**Sebastian
Cwiklinski**

*PhD, Lecturer,
Institute for Turkology,
Free University of Berlin
(Germany)*

As Marsil Farkhshatov and Masumi Isogai show in their introduction to the present edition, Ḥasan ‘Aṭā’ Gabashī (1863–1936) belonged to both the religious and the intellectual elite of the Muslims in the Volga-Ural region, before he had to find himself in the second ranks: Having studied at a reform-oriented *madrasā* in Kazan for no less than 17 years, he became *imām*, an acclaimed author of religious and historical works, judge at the Orenburg Muslim Spiritual Assembly, but at the end of the 1890s he withdrew to his native village of Sulabash in the Province of Kazan, where he continued working as *imām*. Later he returned to responsible posts in the Orenburg Muslim Spiritual Assembly, and in 1917 he was elected one of the chairmen of the First All-Russian Muslim Congress, before once again withdrawing to his native village. Since the late 1920s Gabashī increasingly had to face hardships because of the Soviet anti-religious and ‘anti-bourgeois’ policies. In 1928, the forced closing of his mosque deprived him totally of his income, and in 1932 he fell victim to dekulakization, being arrested, expropriated and convicted to imprisonment in a labour camp. He was released only shortly before his death in 1936 due to his poor health.

The manuscript presented in facsimile in the present edition, his Tatar-language autobiography from 1928 in a reformed Arabic script, had an interesting, yet not untypical fate for the work of an intellectual facing repression in the time of the Stalinist purges: when Gabashī was arrested in January 1932, his papers were thrown on the street, but rescued by a passer-by and donated to the Nikolay Lobachevsky Scientific Library of Kazan University (now: Kazan Federal University) where they have been kept until today (Zahidullin, 2015, p. 138). Farkhshatov and Isogai are surely right in assuming that Gabashī wrote his autobiography

to present himself in a good light to the Soviet authorities, thus downplaying the religious aspects of his Muslim identity and underlining both his upbringing in a poor peasant family and his reformatory and anti-feudalist views (Farkhshatov & Isogai, 2020, p. xxxviii). While it is not very likely that the present manuscript has ever served the intended purpose (it is not known if, but quite unlikely that the authorities took ever notice of the manuscript in the library), a second manuscript which is preserved in the prosecutor's investigation files of the case against him (kept at the Central State Archive of Historical and Political Documentation of the Republic of Tatarstan, see Farkhshatov & Isogai 2020, p. xxxvii) probably did play a role in the process that led to his conviction.

The researchers rightly underline the fact that Gabashī's autobiography is not unknown to contemporary researchers, it has even been edited in Cyrillic script by Raisa Sharafiyeva (Ğabāši, 2015) and used in the secondary literature by some researchers. For various reasons Sharafiyeva's transcription cannot serve as a substitute to the present edition, even if it has been done meticulously (in a cursory comparison of the original and her transcription we didn't find any mistakes). Firstly, in scientific research it is always better to have the original source at your disposal, and the present edition offers a high-quality facsimile of the whole manuscript. Secondly, following the standards of contemporary Tatar manuscript research, Sharafiyeva has brought the text of Gabashī's autobiography slightly closer to the present-day Tatar literary language, for instance by assimilating the plural suffix *-lär/-lar* to *-när/-nar* after nasal consonants. Even if this is standard in Tatar manuscript research and reflects the actual pronunciation of the suffix in Tatar, its consequence is that the transcription does not entirely correspond to the original. The third reason why the transcription cannot replace the present edition is that it didn't offer page numbers, thus making it impossible to cite the work properly. The present edition should thus be given credit to for making an important autobiographical source of the intellectual history of the Tatars in the 20th century accessible to further research. The edition is completed by a photograph of Gabashī and his wife which the authors discovered at the Center for Written and Musical Heritage of the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, henceforth: Center for Written and Musical Heritage).

There are only minor aspects of the present edition that a reader might be critical about. It would have been good, for instance, if the editors had pointed out the fact that Hasan 'Aṭā' Gabashī has written not only two Tatar-, but also a Russian-language autobiography, the manuscript of which is kept in his son's papers at the Center for Written and Musical Heritage and has been studied by Dinara Mardanova (Mardanova 2017), and perhaps the authors might have told the readers how the two Tatar-language versions of the autobiography relate to each other, because they seem to be the first ones to draw attention to the second manuscript. For future research it might be interesting to investigate to which extent the three versions of Gabashī's autobiography are related to each other.

The English translation of the Russian-language introduction might have been done a bit more carefully, because apart from the negligible fact that some formulations could have been a bit more elegant, some of them are misleading. For instance, when writing about the publication of an official institution, the Russian phrase *neofitsial'n[aya] chast'* (p. xxxii) shouldn't have been translated just as 'unofficial pages' (p. xii), but rather as 'the unofficial section' as in the Russian Empire there was a clear division between the official section of such publications, containing official announcements and documents, and the unofficial one, containing articles, statistical and other material. Not entirely wrong, but unusual and

slightly odd is the denomination *Orenburg Muhammadan Ecclesiastical Assembly* for an institution that is widely known as the *Orenburg Muslim Spiritual Assembly* in English-language literature.¹

The admittedly minor problems with the translation and the fact that Dinara Mardanova's research might have been taken into account are by large outweighed by the benefits of the present edition. It makes an important source accessible, which could be studied before only at the Lobachevsky library of Kazan Federal University itself, and in their introduction the editors shed new light on the context in which Ḥasan 'Aṭā' Gabashī wrote his autobiography, citing the work they are editing. We can assume with certainty that Marsil N. Farkhshatov and Masumi Isogai won't be the last ones to make use of their precious edition.

REFERENCES

Farkhshatov M.N., Masumi I. "My Autobiography" by Ḥasan 'Aṭā' Gabashī in 1928: 'Ulamā' and Soviet Power (MEIS-NIHU Series no. 3; Studia Culturae Islamicae no. 111). Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 2020. – XLVI + 73 p.

Ğabāşi, Xäsängata (2015). Şäräfiyeva, Räysä (ed.). Tärcemäi xalemnän [sic] [biografiyämñän] ğıyl'mi häm ictimağıy xezmätläreñnän berqadärese. [Some scientific and social aspects of my biography]. Fänni Tatarstan, 2, 139–145; 3, 118–149.

Mardanova, D.Z. (2017). Kulak ili «uchenyj proletarij» (po rukopisi Khasan-Gata Gabashi) [Kulak or 'learned proletarian' (according to Ḥasan 'Aṭā' Gabashī's manuscript)]. In I.G. Gumerova (ed.), Tatarskoe rukopisnoe nasledie: izuchenie i sokhranenie: materialy vserossijskoj nauchno-praktičeskoj konferentsii, posvyashchennoj 130-letiyu S. Vakhidi [Tatar manuscript heritage: research and its preservation. Proceedings of the All-Russian scientific-practical conference on the occasion of S. Vakhidi's 130th birthday]. Kazan': IYaLI. 119–131.

Zahidullin, İ.K. (2015). Xäsängata Ğabāşi xatiräse [Ḥasan 'Aṭā' Gabashī's memories]. Fänni Tatarstan, 2, 112–139.

1. In the translator's favour we have to concede that the proposal in the translation is not entirely unknown in the secondary literature, yet it remains unusual and is misleading as it evokes a Christian context.

THE CONCEPT OF TRADITIONAL ISLAM IN MODERN ISLAMIC DISCOURSE IN RUSSIA (ED. BY RENAT BEKKIN)

Aruuke Uran Kyzy
Aruuke.KYZY@trtworld.com

Muslims in Russia would probably make a clear distinction between the propositions of “Islam of Russia” and “Islam in Russia”. Indeed, this opposition has become a hackneyed rhetorical device for signalling one’s allegiance to the ‘Traditional Islam’ of Russia, which is a concept that has been continuously repeated by the government officials and imams throughout the process of developing national and local forms of Islam. The state has persistently attempted to make an apparent dichotomy: traditional vs non-traditional, local vs foreign, good vs evil. This phenomenon has attracted the attention of researchers both in Russia and abroad. Individual and collective articles were published on this topic; however, the book “The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia” is the first interdisciplinary, timely and valuable contribution of scholars compiled by Renat Bekkin, Stockholm-based historian and scholar in Islamic studies.

**Aruuke
Uran Kyzy**

*Researcher, TRT
World Research Centre,
Istanbul (Turkey)*

What triggered this book though, the simple answer is the state-affiliated discourse, positioned to establish a strict dichotomy of ‘us vs them’ in the Muslim public sphere in Russia. Russian leaders and politicians repeatedly point out the importance of Islam as a historically and sociologically integral part of political statehood. However, the country today is leaving the ideological vacuum that resulted from Soviet Russia’s triumphalism, a method of religious revitalisation among Russian Muslims. Exacerbating Russian and Muslim nationalism has led to religious politicisation, and Russian policymakers have taken unusual ways to tackle this issue. Thus, the title aptly demonstrates, the authors fuse ideas to question the unwarranted, artificial construct of the terminology promoted by the official discourse, which has been transmitted by various government institutions and politicians. While the emphasis of the book is on Russia, there are many lessons to be learnt in terms of comparing similar cases with the Muslim population across the world, particularly concerning how ‘traditionality’ in Islam has been shaped in Europe and the U.S.

The book is split into nine major and distinct themes, covering different aspects of the topic. Structurally the book is divided into two parts: theoretical and practical. As Bekkin states in his introduction, in the first part of the volume, the authors provide a comprehensive analysis of the concept of Traditional Islam, while the second part of the book presents case studies in Muslim-populated regions such as Tatarstan, Bashkortostan, Dagestan, and in occupied Crimea, respectively.

The Muslims of Russia today is in an intricate system of numerous strong cultures, each with its identifiable hierarchy of ethnocultural values, historical memory, complex communication and interface structure of traditional cultural institutions and religious awareness. The historically deeply-rooted elements of Islam in Russia make the image of Islam and Muslims in Russia both complex and specific. Thus managing such diversity has become a priority for Russian politics, which institutionally challenged the conditions of Islam’s existence in the region. For some Muslims and many non-Muslims, the phrase ‘traditional Islam’ connotes an Islam of piety, without any link to the Islamic law, and with less emphasis on the

political discourse. While for other Muslims, it inspires an effort to rethink Islam in a Russian context. The first scholarly contribution in the book by Leila Almazova and Azat Akhunov, “*In Search of ‘Traditional Islam’ in Tatarstan: Between National Project and Universalist Theories*”, provides a thorough historical overview of how the traditionality of Islam among Tatars evolved in a state structure and trends that dominate Tatarstan’s Islamic community. The authors develop the trajectory of Tatar tradition in Islam through Talal Asad’s (2009) concept of ‘discursive tradition’, that “consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history”. According to the authors, the notion of traditional Islam in Tatarstan does not share a uniform understanding of what the concept means. While for some it represents the hybrid mixture of Islam and Tatar tradition, for others it is a state-created narrative in which certain leaders “are being forced to follow the rules set by the authorities” (p. 55).

The next article by Damir Shagaviev “*The Ahl al-Sunnah wa-l-Jama‘ah and the Grozny Fatwa*” takes up the overall discussions over the “Grozny Fatwa”, a declaration adopted in 2016 at the International Sunni Islam Conference in Chechnya aimed at eliminating any doubts on ideological differences between Sunni Islam and the Salafi movements. The analysis examines the definition formed around the term “Ahl al-Sunnah wa-l-Jama‘ah”, however the overall discussion does not provide an analysis of ‘traditional Islam’ in Russia and the discourse. The author states that the document has caused considerable controversy among the Muslim population in Russia and beyond. However, the provided conclusion does not recognise the many layers of the formation of the term ‘traditional Islam’, as explanation focuses on why, but without constructing the mechanics of how.

One of the leading debates in the Muslim intellectual field is the debate between the Traditionalists and Renovationists (which include Quranic Humanism, i.e. ‘peaceful Islam’). Renat Bekkin’s piece on “*The Renovationist Movement in Contemporary Russian Islam*” examines the movement’s ideological combination of clericalism and secular provisions. Following the view by professor Tawfiq Ibrahim, ideological inspirer of the latter, Bekkin stresses on how leading renovationists promote loyalty to the Russian state and active involvement of the state in controlling the Muslims (p.110). It is a notable feature that renovationist employed into the administrative positions, particularly within federal and regional muftiate systems. The DUM RF’s cooperation with Ibrahim reflects the efforts to incorporate Ibrahim’s ‘*Quranic Humanism*’ project which allows the muftiate to construct Islamic authority vis-à-vis the state by promoting a flexible and inclusive interpretation of ‘traditional’ Islam.

Bekkin’s second article on the Faizrakhmanists of the Volga Region is a unique case study, in which the author illustrates how the labelling of ‘traditional vs non-traditional’ in the religious communities are interlinked to the political and administrative decisions. This passage exemplifies Bekkin’s discussion on the Faizrakhman Sattarov, who was labelled as ‘non-traditional sect’ for rejecting the modern Russian state, its laws, and the mainstream Orthodox Islam. The author provides a rare scope for analysing religious movements in discussing the emergence and intellectual formation of modern ‘traditional’ classification without providing any theological and legal evaluation of a certain group. Even though he stresses that it is upon the authority to decide on what complies with tradition, it still seems more in-depth comparative examination requires to better understand the formation of official discourse utilising such groups.

Despite the centrality of the “traditionalism” narrative to many findings, its formulation is comparatively new. On this pertinent issue, the Moscow-based religious scholar, Sofya Ragozina, contributes a great article to the discussion on how Islam as an official discourse is

being constructed. It is worth noting the root emergence of 'non-traditionality' discourse, as any version of 'exported' Islam has been derogatorily lumped under the name of 'Wahhabism' (p. 118). She concludes that the term "traditional Islam" is "juxtaposed, explicitly or implicitly, with 'radical Islam' (p.126) and that this dichotomy is widely used as the official government discourse on Islam in Russia. Ragozina's article provides us with a detailed knowledge of how various government institutions had transmitted the discourse of 'traditional Islam'. However, there is a substantial gap in the theoretical frame of securitisation. As to better understand the current discourse on religious identity construction, thorough research has to be done on how the securitisation is applied to comprehend the role played by discourse and political actors in constructing something as a security threat.

In the following chapters, the book moves from theoretical and conceptual mapping into case studies in Russian regions and Crimea. Rezeda Safiullina-Ibragimova's article on Sufism in Tatarstan provides a good synopsis of the diverse landscape of Sufism as a 'Traditional' form of Islam. It is imperative to mention that the Sufi order's pronounced social and political aspect, its anti-extremist potential, is often noted. The talk over reviving Sufism as a 'traditional' form of Islam as an alternative to the Wahhabi movement has been on the agenda within the modern ideological and institutional state-linked transformations of Islam. The author concludes that "the Russian state supports traditional Sufism, because it does not see it as a threat" (p.200), but more as a "social passivity" (p. 201) where the state attempts to support the artificial bureaucratic construct of 'traditional Islam' in order to marginalise large Muslim groups.

In the Republic of Bashkortostan, the terminology of 'traditional Islam' was the distinction of local Bashkir culture and customs from the "outsiders" (p. 209). Ethnographer Zilya Khabibullina's article looks at how ethnic factor has substantially influenced the formation of religious identity within the context of 'Traditional Islam' and its place in Russian society. Providing ethnographic materials collected in the Republic of Bashkortostan, she provides analysis on how 'Traditional Islam' was shaped though the presentation of folk Islam, the veneration of Islamic representatives, Sufi movements and other similar elements. Her study concludes that there is no united understanding of terminology among religious leaders, as a division in religious and ethnic factors shape the discourse in regional perceptions.

The issue of artificially constructed traditions received more-in depth theoretical background by one of the most authoritative contemporary scholars of Islam in Russia, Vladimir Bobrovnikov. His ethnographic investigation focuses on the discourse of 'Traditional Islam' in Dagestan, in which he argues that considering this terminology is a "newly-invented" (p. 233) myth by the post-Communist Russian state, homogenous traditional Islam is subsequently regarded as a "fictional construct" (p. 253) in Muslim populated regions such as North Caucasus. Soviet ethnographers had a massive impact on bringing up "useful" local Muslim customs as a 'traditionality'. He states (p. 249) that:

"The main goal of the ethnographic investigation was to investigate "people's traditions", even where there were none! Insofar as Muslim highlanders did not accept different aspects of officious Soviet culture and lifestyle, it was explained as evidence of the resilience of local pre-Soviet traditions. Ethnographers were expected to assist in the "revival" of the "good" traditions of post-war Dagestani (and North Caucasus) kolkhoz villages, which were to be local in form but socialist in content."

Bobrovnikov records on how the impact of mass media stereotypes and influence of Soviet ethnography created positivist ethnographical clichés such as Dagestani "highlanders", which later became the foundations of 'Traditional Islam'.

The last contribution by Elmira Muratova on Crimea, a region with an impressive diversity of Islamic practices and discourses, provides a thorough analysis on Traditional Islam became part of the dominant discourse of two separate muftiates operating in Crimea: the Spiritual Administration of Muslims of Crimea (DUMK) and the Spiritual Centre of Muslims of Crimea (DTsMK). Having a strained relationship between the two muftiates, the two organisations built their discourse through identifying ‘non-traditional’ movements in Crimea and deploying the dichotomy of ‘us vs them’ (p. 265). However, after the Russian occupation of the peninsula and creation of new legal foundations, the concept of ‘Traditional Islam’ used as a tool by the Russian state to eliminate competitors and monopolise influence over the Muslim public sphere. However, Muratova clearly notes that since 2014, this discourse is not yet the dominant one in the region.

Overall, the succinct excerpts should evidence the underlying complexity of the phenomenon of Russian Islam, despite the state’s attempt at gross homogenisation. Each author peels back another layer uncovering the rich historicity of Muslimness throughout several Russian regions and Crimea, illustrating the ethnic-demographic constitution of Russian Muslims, their geographical concentrations and the diverse religious traditions that exist within the framework of Russian Muslimness. These deeply-rooted elements of Islam in the region make the image of Islam and Muslims in Russia both complex and specific. Therefore, it is imperative to bear in mind the various challenges that would confront the researcher, as they embark on engaging a diverse group of concepts and categories permeating Russia’s discourse on Islam. However, even within this complication, the articles do provide answers to the question of how the various regions in Russia deal with the idea of traditional Islam. As the articles demonstrate, the term is multifaceted, in which scholars view it from (i) theological perspective; investigating madhabs, ijtiḥad, Islamic law, Sufi tariqas; (ii) ethnographic investigation of regional customs (‘adat’); (iii) theoretical and ideological difference of regional movements, (iv) state discourse and media analysis; and (v) geographical distinctions on understanding the concept of ‘Traditional Islam’.

This volume goes a long way towards addressing a long-existing ignorance on this concept and will certainly be a helpful literature review and guidebook for anyone interested in further reading and studying this topic. In sum, the book crucially represents an insightful, comprehensive and much-needed contribution to the study of the concept ‘Traditional Islam’ in Russia, particularly in the current period where the dominant narratives surrounding Muslims and Islam in Russia are built upon this term. This system is aimed at suppressing an extensive range of phenomena, from very dangerous to relatively harmless, lumped together based on being perceived as ‘not traditional’. Bekkin’s book places contemporary forms of Muslim identity shaping within the structural oppression that is taking place against Muslim communities but also informs us of how we got here, to begin with. Once we understand where the roots of ‘traditionality’ coincide and the role it plays in society, we can better understand how to remove the very notion that is necessary as a form of Muslim protection in Russia. By rethinking and challenging this terminology, we can rethink how to be better societies.

SOURCES

- Asad, T. (2009). “*The idea of an anthropology of Islam.*” *Qui parle*, 17(2), 1-30.
 Bekkin R. (ed.) (2020). “*The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia*” Center for Advanced Studies. 7-285.

ISSN: 2541-884X



Фонд Марджани

