КАЗАНСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

Kazan Islamic Review

Islamic Studies in Kazan

1/2015

Журнал издается при научно-методическом
руководстве кафедры востоковедения
и исламоведения отделения «Институт востоковедения»
Института международных отношений,
истории и востоковедения КФУ

КАЗАНСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

Kazan
Islamic
Review

Islamic Studies in Kazan

Главный редактор: Р.И. Беккин

Секретарь редакции: А.Ю. Шаркова

Редакционный совет:
Д. Вестерлунд (Университет Содерторн, Швеция)
С. Дюдуаньон (Высшая школа социальных исследований, Франция)
М. Кемпер (Амстердамский университет, Нидерланды)
А.Д. Кныш (Мичиганский университет, США)
С.М. Прозоров (Институт восточных рукописей РАН, Россия)
Е.А. Резван (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Россия)
Р.Р. Хайрутдинов (Казанский федеральный университет, Россия)
С. Цвиклински (Свободный университет Берлина, Германия)

Редакционная коллегия:
Л.И. Алмазова
А.М. Ахунов
Р.И. Беккин
Е.Н. Хамидов
Д.А. Шагавиев

Научный редактор: А.А. Конькова
Корректор: К.А. Александрова
Дизайн и верстка: С.Н. Чеботарев

Адрес редакции: 420008, Казань, ул. Пушкина, д. 1/55, каб. 219
Телефон: +7-843-2925186
e-mail: islamkfu@gmail.com

Тираж номера: 500 зкз. Заказ №

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии

Содержание

7 ***От редакции***

Источниковедение

10 ***Bustanov A.K.***
‘Abd al-Rashīd Ibrāhīm’s Biographical Dictionary on Siberian Islamic Scholars

79 ***Добронравин Н.А.***
Сахарские и суданские исламские рукописи
в собрании Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург)

91 ***Резван М.Е.***
«Лестницы и змеи»: мусульманская гадательная таблица
из коллекции МАЭ РАН

106 ***Хамидов Е.Н.***
О неизвестной рукописи шейха Зайнуллы Расулева

Мусульманское богословие

116 ***Шагавиев Д.А.***
Предание о 73 сектах (*хадис ал-ифтирак*) в вероучении суннитов:
наследие и современность

Философия, мистицизм

132 ***Lazzerini E.J.***
Rethinking the Advent of Jadidism

149 ***Албогачиева М.С.-Г.***
Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии

Ислам в немусульманских странах

162 ***Бессмертная О.Ю.***
Был ли Хаджетлаше мусульманином?
Одно странное конструирование идентичности в поздней
Российской империи

201 ***Sabira Ståhlberg, Ingvar Svanberg***
The Tatars in Sweden

Актуальные проблемы мусульманского мира

211 ***Кемпер М., Бустанов А.***
Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты
становления общероссийского исламского дискурса

222 ***Зарипов И.А.***
Богословско-правовое заключение М.-Н. Тюнтери о ростовщичестве

229 ***Matochkina A.I.***
Appeal to the Ideas of Ibn Taymiyya in Modern and Contemporary History

Обзоры и рецензии

241 ***Беккин Р.И.***
Турецкий табак под развесистой шалью (Рецензия на книгу:
Д.Ю. Шерих. Турецкий Петербург. Из истории российско-турецких
отношений. М.: Центрполиграф, 2012)

247 ***Гасымов К.Т.***
Мухаммад Аркун. Мыслитель, ученый, человек. Материалы семинара,
организованного Центром изучения арабского единства.
Бейрут: Марказ дирасат ал-вахда ал-ʻарабийа, 2011

264 ***Гасымов К.Т.***
Tariq Ramadan. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation.
New York: Oxford University Press, 2009

275 ***О кафедре востоковедения и исламоведения***

Contents

7 ***Editorial Preface***

Source Study

10 ***Bustanov A.K.***
ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm's Biographical Dictionary on Siberian Islamic Scholars

79 ***Dobronravin N.A.***
Saharan and Sudanic Islamic Manuscripts in the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (*St.Petersburg) (in Russian*)

91 ***Rezvan M.E.***
"Ladders of Life", a Muslim Divination Table from the MAE RAS Collection (*in Russian*)

106 ***Khamidov E.N.***
About Unknown Manuscript of Sheikh Zaynulla Rasulev (*in Russian*)

Islamic Theology

116 ***Shagaviev D.A.***
The Tradition about 73 sects (Hadith al-Iftiraq) in Sunni Muslim creed: Heritage and Contemporaneity (*in Russian*)

Philosophy, Mysticism

132 ***Lazzerini E.J.***
Rethinking the Advent of Jadidism

149 ***Albogachieva M.S.-G.***
Ziyarats and cult constructions in Ingushetia (*in Russian*)

Islam in non-Muslim Countries

162 ***Bessmertnaya O.Yu.***
Was Hadjetlaché a Muslim? A Strange Identity Construction in Late Imperial Russia (*in Russian*)

201 ***Sabira Ståhlberg, Ingvar Svanberg***
The Tatars in Sweden

Contemporary Problems of Muslim World

211 ***Kemper M., Bustanov A.***
Islam and the Russian Language: Sociolinguistic Aspects of the Formation of the All-Russian Islamic Discourse (*in Russian*)

222 ***Zaripov I.A.***
The Shariah-based Conclusion of Muhammad-Nadjip Tunteri on Usury (*in Russian*)

229 ***Matochkina A.I.***
Appeal to the Ideas of Ibn Taymiyya in Modern and Contemporary History

Reviews

241 ***Bekkin R.I.***
Turkish Tobacco under Fable Shawl (D.Yu. Sherikh. Turkish Petersburg. From the History of Russian-Turkish Relations. M.: Centrpoligraph, 2012) (*in Russian*)

247 ***Gasimov K.T.***
Mohammed Arkoun: the Thinker, the Scholar and the Man. Beirut: the Centre for Arab unity studies, 2011 (*in Russian*)

264 ***Gasimov K.T.***
Tariq Ramadan. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. NewYork: Oxford University Press, 2009 (*in Russian*)

275 ***About the Chair of Islamic and Oriental Studies***

От редакции

Появление на свет всякого нового издания неизбежно вызывает вопросы: «кто?», «для кого?», «надолго ли?». Не избежит этих вопросов и журнал «Казанское исламоведение», первый номер которого мы представляем общественности.

Само название журнала свидетельствует о том, что он издается в Казани. Известно, что до середины XIX века этот город был центром практического исламоведения. Здесь углубленно изучались языки мусульманских народов и целый ряд дисциплин, которые в наши дни входят в багаж знаний классического исламоведа: история ислама, Коран, мусульманское право и др.

После перевода «восточного разряда» в Санкт-Петербургский университет в 1850-е гг. традиция оказалась прервана. Однако в Казанском университете сохранилась память о первых шагах на пути изучения ислама. Поэтому неудивительно, что именно в Казани была предпринята попытка начать систематическую подготовку исламоведов. В декабре 2010 г. при Институте востоковедения[1] Казанского федерального университета (КФУ) была создана кафедра регионоведения и исламоведения[2]. Это первая в России кафедра, ориентированная на преподавание комплекса дисциплин, входящих в классическое академическое исламоведение. Вместе с тем было бы ошибкой считать, что задачи кафедры ограничиваются исключительно образованием. Кафедра создавалась и как научный центр, нацеленный не только на изучение местного, регионального ислама в Поволжье, но и на исследование форм бытования мусульманской религии в других странах и регионах.

Дальнейшее развитие исламоведения в Казанском университете должно было рано или поздно породить вопрос о специализированном научном периодическом издании. Первое время таким изданием выступал сборник материалов ежегодного международного научного форума «Ислам в мультикультурном мире», проводимого кафедрой востоковедения и исламоведения КФУ.

Однако существование данного сборника не снимало с повестки дня вопрос об издании научного исламоведческого журнала мирового уровня. Чуть более ста лет назад в России впервые появился такой журнал.

---

1 | В сентябре 2011 г. Институт востоковедения был переименован в Институт востоковедения и международных отношений (ИВиМО). В июне 2013 г. в результате слияния ИВиМО и Института истории был образован Институт международных отношений (ИМО) КФУ. В октябре 2013 г. ИМО был переименован в Институт международных отношений, истории и востоковедения (ИМОИВ).
2 | С июля 2014 г. – кафедра востоковедения и исламоведения.

Это был «Мир ислама», издание которого началось в 1912 г. Его идеологом и главным редактором был выдающийся российский исламовед В.В. Бартольд. Номера журнала и по сей день представляют интерес для специалистов. Но журнал просуществовал недолго. В 1913 г. он перешел в ведение Министерства внутренних дел. На смену команде Бартольда пришли другие люди, движимые иными целями, и это не могло не отразиться на изменении редакционной политики. Только в 1917 г. Бартольду удалось возродить издание — под названием «Мусульманский мир». Но история этого проекта также оказалась недолгой.

В 2008 г. в новой России появился исламоведческий альманах «Pax Islamica». Примечательно, что инициатива издания данного журнала принадлежала не академической структуре, а некоммерческой организации — Фонду Марджани, специализирующемуся на благотворительных проектах, в том числе — на поддержке научных инициатив по изучению ислама. Название журнала и предварявшая первый номер редакционная статья свидетельствовали о том, что редакция «Pax Islamica» стремится продолжать традиции классического дореволюционного российского исламоведения и журнала, издававшегося Бартольдом.

Новый журнал быстро привлек к себе внимание специалистов. Основной проблемой «Pax Islamica» стал неофициальный статус издания. Оно позиционировалось его редакцией как независимое академическое исламоведческое издание. Однако специфика научной жизни в России заключается в том, что признание ждет лишь журнал, издаваемый на базе профильного института Российской академии наук или крупного университета, входящий в перечень ВАК или международные индексы цитирования.

Не случайно буквально на следующий год после появления «Pax Islamica» в Дагестане на базе Дагестанского государственного университета начал выходить журнал «Исламоведение». Вскоре он был включен в реестр изданий, входящих в перечень ВАК. Это не могло не повысить статус журнала в глазах авторов. Значительная часть материалов, публикуемая в нем, посвящена региону Северного Кавказа, и Дагестану в частности.

В этом контексте «Казанское исламоведение» призвано занять все еще пустующую нишу всероссийского академического журнала на базе одного из ведущих исламоведческих центров России — Казанского университета.

Данное издание адресовано специалистам и всем тем, кто интересуется культурой и традициями ислама. Редакция не намерена ограничиваться публикацией материалов, связанных с формами бытования ислама в Поволжье. На страницах «Казанского исламоведения» будут печататься статьи российских и зарубежных авторов, посвященные различным аспектам мусульманской религии. Учитывая большой интерес к изучению ислама в России среди зарубежных специалистов, часть материалов в журнале будет публиковаться на английском языке...

Из всех поставленных нами в начале статьи вопросов мы не ответили лишь на последний: «надолго ли?» Как нам представляется, ответ на этот вопрос должен дать сам читатель.

Р.И. Беккин

Источниковедение

Alfrid K. Bustanov,
Ph.D., TAIF' Professor of the history of Islamic peoples of Russia at European University (St. Petersburg, Russia); a librarian at the Oriental sector of the Branch of Manuscripts and Rear Books of the Scientific Library of Kazan Federal University (Kazan, Russia). E-mail: *alf_b@list.ru*

'Abd al-Rashīd Ibrāhīm's Biographical Dictionary on Siberian Islamic Scholars[1]

Summary: This article is a publication of facsimiles and annotated English translations of two versions of a biographical dictionary of Siberian Islamic scholars. The work written by 'Abd al-Rashīd Ibrāhīm deserves serious attention from scholars because it opens up a world of intellectual life among the Muslims in Western Siberia almost unknown so far. The sources provides us information on local scholars who lived between the 18th and late 19th centuries, their interests, education, networks and theological debates. All of this allows us to claim that an elaborated Islamic discourse existed at that time in Siberia.

Key words: *'Abd al-Rashīd Ibrāhīm, biographies of Islamic scholars, Islamic discourse, Islam in Siberia, Islam in Russia, Siberian Tatars, the Tatar manuscript culture, Riḍā al-Dīn b. Fakhr al-Dīn.*

The heterogeneous milieu of the pre-revolutionary Islamic elite in Western Siberia, biographies of scholars, their writings on different topics, their inter-regional networks and their role in establishing local religious institutions are poorly known in modern scholarship. The goal of this article is to publish two previously unknown texts which shed new light on the intellectual life of Muslim communities in Siberia between the late eighteenth and early twentieth century. My argument here is that an elaborate Islamic discourse existed in the region which was strongly interconnected with the legal and theological debates idiosyncratic to the Volga-Ural region, Central Asia, and Daghestan.

1 | I would like to thank James Pickett (Princeton University) for reading a draft of my article. This research has been supported by the Russian State Foundation for Humanities (РГНФ, project no. 13–31–01011) and the Russian Foundation for Fundamental Research (РФФИ, project no. 13–06–97069р_поволжье_а).

Two texts analyzed in the present article are in fact drafts of the same work written by the famous traveler ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm (1857–1944) and entitled *Sibiriyada zaman sabaqta wa hazirda bulunmuš ʻulamalar (Siberian Scholars in Past and Present)*. In what follows I will offer a short description of the work and a discussion of its contents.

Description of the manuscripts

This particular biographical dictionary of Siberian Islamic scholars survived in two copies. Both of them originate from the archive of the prominent Tatar scholar Riḍā al-Dīn b. Fakhr al-Dīn (1859–1936). Since the late nineteenth century Riḍā al-Dīn had been collecting historical sources on famous and prominent Islamic figures of the Russian Empire and later published two volumes of his biographical dictionary *Athār* (the third and fourth volumes remained in the manuscript form and were published only recently [12]). Riḍā al-Dīn disseminated letters to prominent intellectuals of his time requesting memoirs, biographical accounts, and other narratives on local Islamic history. These collected texts underwent a critical selection and linguistic modification, which means that not all of the collected sources were published in *Athār* in their entirety and their language was 'corrected' in accordance with Riḍā al-Dīn's understanding of the Tatar literary language. Fortunately, many original texts sent to Riḍā al-Dīn b. Fakhr al-Dīn survived in his private archive, two parts of which today are located in St. Petersburg and Ufa.

The earlier copy of the biographical dictionary is preserved at the Scientific Archive of Ufa in the Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences [1]. The copy is bound with other manuscripts in a huge volume (560 folios). Late 19th century Russian paper was used. Two separate paginations are visible on the folios: one done by Ibrāhīm and another by Fakhr al-Dīn. Black ink is used; the style of handwriting is *taʻliq* and belongs to the hand of ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm. The number of lines on each page varies significantly. The earlier copy bears only two comments by Riḍā al-Dīn, one of which clarifies that "the notes on these ten pages belong to the pen of ʻAbd ar-Rashīd qāḍī Ibrāhīm" [1, f. 17b].

The second and larger copy of ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm's biographical dictionary is stored at the Archive of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg) [2]. The manuscript appears to be a small notebook with the Russian pagination made by pen at the archive. The number of lines varies greatly. Much free space was left between the blocks of text devoted to individual scholars so that the author could add new information. The text is written in black pen, the style of handwriting is *taʻliq* and belongs to the hand of ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm. The Russian paper is dated to the late 19th century. The left bottom part of page 5a bears a stamp reading "Uspenskoi fabriki №6". In front of many biographical blocks Riḍā ad-Dīn b. Fakhr ad-Dīn wrote the word *yazıldı,* meaning *written*, i.e. used for his own work in *Athār.* Sometimes he also shortly commented on the text [2, f. 8b–9a]. Most probably this version of the dictionary was finished in 1894–95 because there are no later dates in the text.

The language of both versions is Ottoman Turkic with some Tatar elements. These manuscripts reflect different stages of writing, with some sections remaining unfinished. There is a significant overlapping in both copies, but some important details remained specific to each separate work. Therefore I have rejected the idea of constructing a 'critical text' and prefer to publish both versions separately.

Islamic Discourse in Western Siberia

It is certain that 'Abd al-Rashīd Ibrāhīm meant this collection of biographies as a separate work because it has a title, clear structure with a section on history of Imams in Tara, a list of rural Mullas of the past and present as well as biographies of rich philanthropists who were also well-versed in Islamic sciences. With regard to the structure, it is noteworthy that in the St Petersburg manuscript Ibrāhīm offers the names of Imams in each village that he knows of, trying to also specify the full names and even nick-names of the local intellectuals. Moreover, in conformance with the classical Arabic genre of pious biographies (*ṭabaqāt*), the author introduces his entries with the formulae "and among them" ("wa minhum").

The author's style is rather uneven: next to quite small sections on important scholars whom 'Abd al-Rashīd Ibrāhīm would have known personally or at least by reputation, he writes long anecdotes which tell us very little about intellectual life in the region. Generally, Ibrāhīm's attitude towards his compatriots was rather denigrating: he acknowledged the prominent scholars of the past, but in his eyes very few such exemplary intellectuals were still alive in his day.

Ibrāhīm's sensibilities notwithstanding, between the late eighteenth and early twentieth centuries there was a stable circle of Islamic scholars in Siberia who expressed their views on various religious topics. The legacy of legal debates among the Siberian 'ulama has only just started to be explored, but from already known manuscripts one can clearly understand that Islamic discourse in Siberia was strongly bound with the trends and discussions common throughout the Volga-Ural region, Daghestan and Central Asia. From Ibrāhīm's dictionary and from some other manuscripts we learn that the fifth daily prayer has always been an issue for local Muslims. Some of the Siberian scholars, namely Muḥammad Niyyāz b. Ḥaydar (Aitikin) [1, f. 15; 2, f. 14b], Shaykh Muḥammad b. Ṣāliḥ [1, ff. 16–17] and Sabanchī b. Yār Muḥammad [1, f. 14; 2, ff. 11a–12a] presented a legal recommendation (*fatwa*) from the Madinan Mufti 'Abd al-Raḥmān al-Sirāğ (d. 1836), in which it was claimed that the fifth prayer should be performed even in the northern lands where days were short [2, f. 11b][2]. But the final point in the debate was made only after the local scholars got acquainted with the works of 'Abd al-Nasīr al-Qurṣāwī (1776–1812) [3, p. 272–307; 4; 5], the Volga-Ural scholar who made the decisive argument that concluded the debate. Another example deals with

2 | The text of that *fatwa* survived in a collection of spiritual chains and legal documents from Sayid Vakhidi's (1887–1938) collection and is preserved at the Institute of Oriental Manuscripts (St Petersburg), MS B2695, ff. 1b–13a.

the precise calculation of the Islamic calendar and with the associated discipline of astronomy. As a result of debates on the astronomical calculations in the city of Tara, the local scholar Dawlat Bāqī b. ʻAlī Asġār (d. 1840) went to Bukhara in order to improve his knowledge of these sciences. By some miracle the astrolabe, which belonged to Dawlat Bāqī and is described in our manuscripts in detail, found its way to local museum in the city of Tobol'sk and still remains there [1, f. 11; 2, f. 3a, see figure 3 attached to this article][3]. Other notable legal debates prominent in neighboring regions are curiously absent in Ibrāhīm's dictionary. For example, he does not mention the discourse on the vocal and silent forms of Sufi litanies (*aḏkār*), engaged major ritual activity and controversy among local Sufis[4], because ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm does not really distinguish between Sufis and those without Sufi affiliation, though he does mention that this or that person was "an Ishan" with no further details offered. From other biographical sources with overlapping coverage we can observe Sufis who served prominent roles in local villages, such as Khwājam Bīrdī Ishān (d. 1855) from the village of Sāwusqān[5]. This is likely also a result of the fact that in the 1890s, when he compiled his dictionary, Ibrāhīm simply was not involved in this network and therefore fully omitted Sufi aspects of religious life in Siberia.

Among the important details Ibrāhīm did offer were descriptions of private libraries and rare books. For instance, Ibrāhīm lists "an old" copy of *Iḥyā' ʻulūm al-dīn* by al-Ghazālī which was preserved first in the hands of Fayḍ Allāh b. ʻAlī Asġar and then moved to the Qarīmšaquf library [1, f. 12; 2, f. 3a]. In all likelihood this masterpiece is now lost. Almost every mentioned scholar had a personal library, but unfortunately very few remnants out of these collections are known us today.

Who is a Scholar?

For ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm, Muslim scholars were required to play a central role in the life of Islamic community and were responsible for its development [9, pp. 281, 284]. How did he define those intellectuals whom he included in the dictionary?

While compiling a list of scholars and gathering information about them from oral and some documentary sources, Ibrāhīm did not cover every person who ever studied at religious schools, wrote something, or collected a library, but wrote only about the persons about whom he managed to gather sufficient information in a short period of time. Some important people are not mentioned at all because their active involvement in the social life started a bit later. For example, the poet Māwlūkāy b. Yūmāchīq (1834–1910) from the village of Yānbāy and the Imam Ḥujjat al-Ḥakīm b. Dawūd from the village of Aubātqān both published quite a lot of works in Kazan and Orenburg in the 1910s, but neither was included in Ibrāhīm's biographical dictionary.

3 | This passage had been analyzed in our article: [6].
4 | See the documents and their analysis in my monograph: [7, pp. 77–83, 88–100].
5 | See a letter of Muʻtaṣim b. Bilāl, a local Imam, to Riḍā al-Dīn b. Fakhr al-Dīn, dated from 1895 [8, f. 111b]. This letter was written as addenda to Ibrāhīm's dictionary.

Ḥujjat al-Ḥakīm b. Dawūd closely cooperated with Ibrāhīm, who published the former's articles in his journal *Bayān al-ḥāq*[6]. Surprisingly, Ibrāhīm also fails to provide us with detailed accounts of several scholars with whom he was personally familiar or about whom he knew a great deal. For example, he writes only a short paragraph about Raḥmat Allāh al-Yānġūrāzī (1824–1887), a teacher and Imam of the Tārā mosque, whom Ibrāhīm replaced after Raḥmat Allāh moved to Petropavlovsk[7]. Even more surprising are very brief notions on Ni'mat Allāh Qarīmšaquf (1829–1901), a merchant from the village of Yānbāy who supported the local scholarship and established a rich library [2, f. 2a; 7, p. 39–43]. One can only speculate that as far as both survived versions of the dictionary were still the work-in-progress, Ibrāhīm planned to include Qarīmšaquf as well, while his attitude towards al-Yānġūrāzī might have been rather ambivalent: the latter became an enemy of the Aytikins trading family, who actively supported Ibrāhīm at the early stages of his career.

Interestingly, Ibrāhīm distinguishes individuals according to their origin: whether they are the representatives of local tribes (Ayālī and Qurtāq are among mentioned), or members of Central Asian migrants (some of them being descendants of saints with the titles of Khwāja, Shaykh and Sayyīd), or settlers from the Volga-Ural region. Symptomatically, while including Mullas and merchants under the same notion of 'ulama, Ibrāhīm says nothing about descent groups connected to the particular grave of a saint, who are often represented by Russian ethnographers as 'local spiritual authorities' and 'elite groups' [10]. One might reply that this omission reflects a clear distinction between more or less official Islamic institutions (mosques, schools, and Sufi lodges) and 'underground', unofficial Islam represented by descent groups at the sacred places.

Two points should be clarified here. First, 'Abd al-Rashīd Ibrāhīm and scholarly circles more generally did not regard shrine keepers as a similarly privileged class: in the eyes of the 'ulama, the academic credentials of the shrine keeping profession were unimpressive. Learned society united only those who distinguished themselves due to their scientific talents, 'seeking of knowledge' (*ṭālib al-'ilm*), and long-term study of classical books at the knees of established scholars. Second, the fact that absolutely no sacred place was mentioned by Ibrāhīm suggests that between the eighteenth and early twentieth centuries the veneration of shrines did not play a central role in the religious life of Siberian Muslim communities. Significantly, there is also no discussion about the legitimization of sacred places in the framework of Islamic law; this phenomenon is totally absent in our sources. My hypothesis is that the Soviet transformations of Islamic communities and disappearance of highly educated elite lead to the growing significance of local descent groups and sacred places which became the only spots of communal and individual worship while mosques were closed down. In the context of religious revival in the late 1980s up to the present day, believers employed the mass media and anthropological publications to put sacred places at the core of local Islamic identity and even reconceptualised them in national terms, quite in the Soviet fashion [7, pp. 63–77].

6 | For further information see: [7, pp. 23, 40, 150].
7 | For a detailed account on this person: [7, pp. 21–39 (plus facsimile of his work in the appendix)].

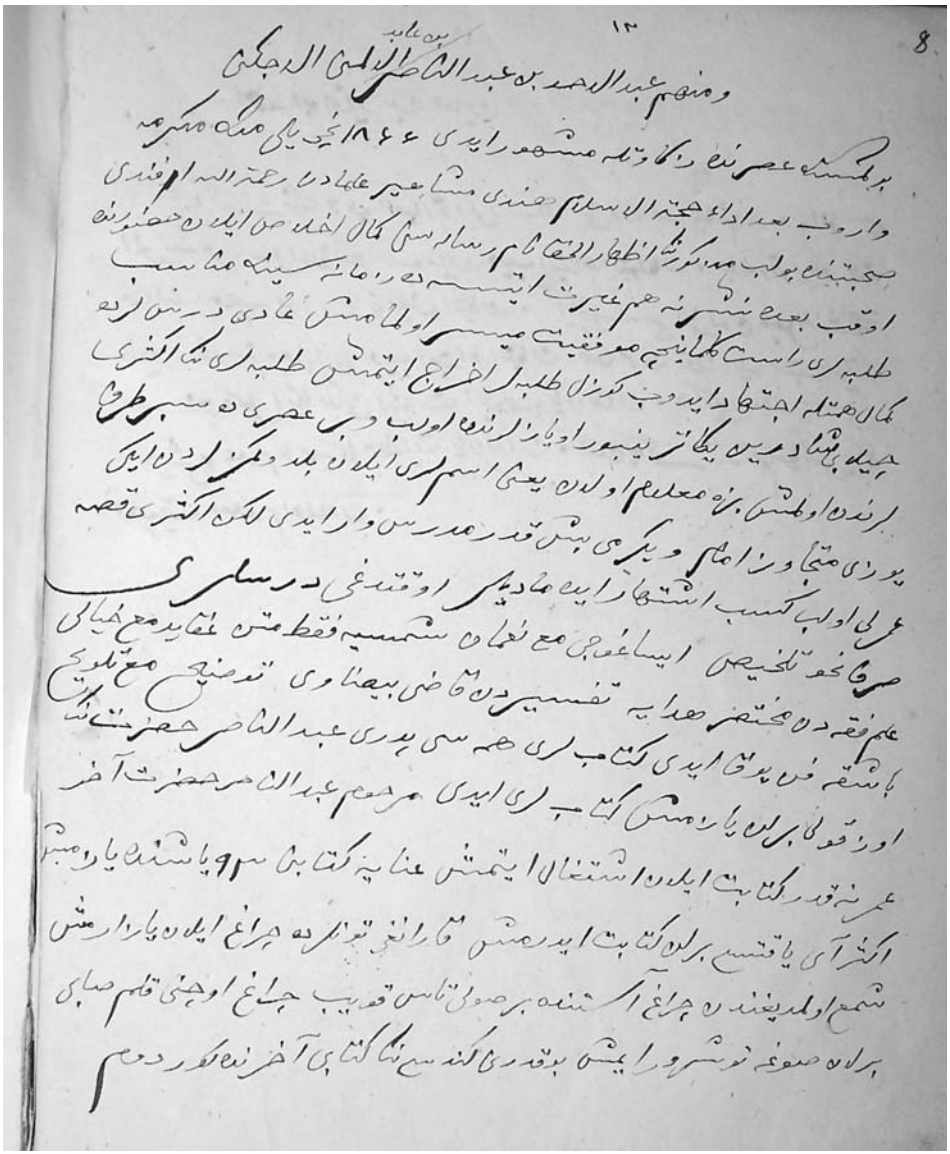
It seems that in the 1890s ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm still had a quite romantic understanding of how the real Islamic scholar should comport himself and hence his long anecdotes about scholars and merchants sometimes helps us understand the spirit of that time better. When describing the fate of each scholar, Ibrāhīm offers information on the individual's lifespan, places of birth, education, travel, and death. ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm also mentions the qualities of scholar's heirs, often complaining that they were "insignificant" or rather "unfortunate".

These characteristics mean that as a source on individual biographies Ibrāhīm's dictionary is not comprehensive. In fact it constitutes a rather sketchy description of Islam in Siberia, though valuable and unique in its own right. *Siberian Scholars in Past and Present* is an introduction to the Islamic history of Western Siberia, which maps the geography of Siberian Muslim identity, provides a list of main personalities and illustrates the networks of scholars and their debates on religious issues.

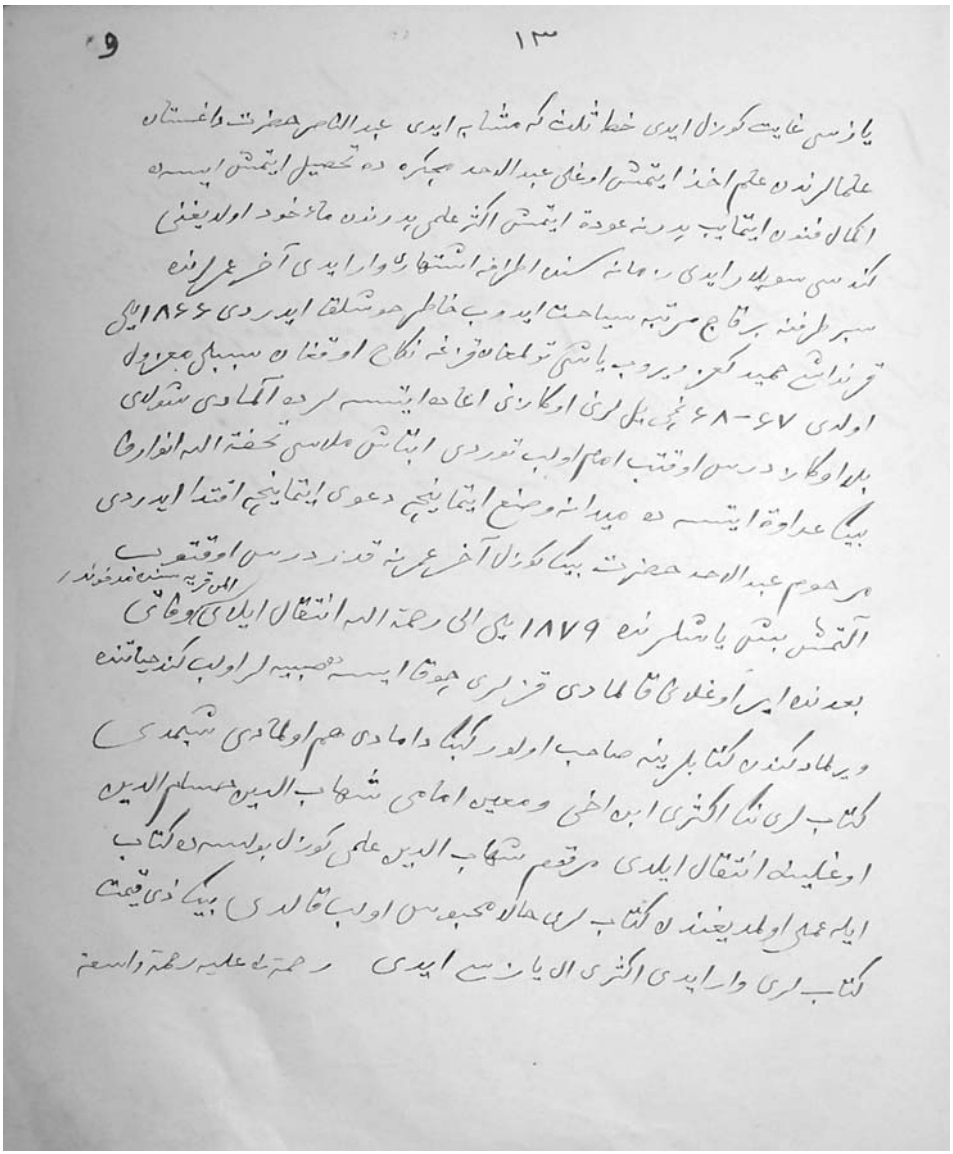
In February 2008 and March-April 2009 I had the auspicious opportunity to have a close look at Riḍā al-Dīn's archive in St. Petersburg and to refine my observations during a joint trip with Igor' V. Belich to Ufa in November 2008. It is my pleasure to thank our colleagues at the Section of Manuscripts and Documents of the Institute of Oriental Manuscripts (St. Petersburg) as well as Dr. Marsil' Farkhshatov (Ufa) for providing me with the high resolution copies that are published here.

Nauchnyi arkhiv Ufimskogo Nauchnogo Tsentra, F. 7. *Lichnyi fond uchenogo vostokoveda Rizaetdina Fakhrutdinova*. Opis' 1. Ed. khr. 10 staryi akt. *Riza Fekhretdinov. Quliazmalar majmughahe. 10-sı tom (1885–1894)*, ff. 8–17.

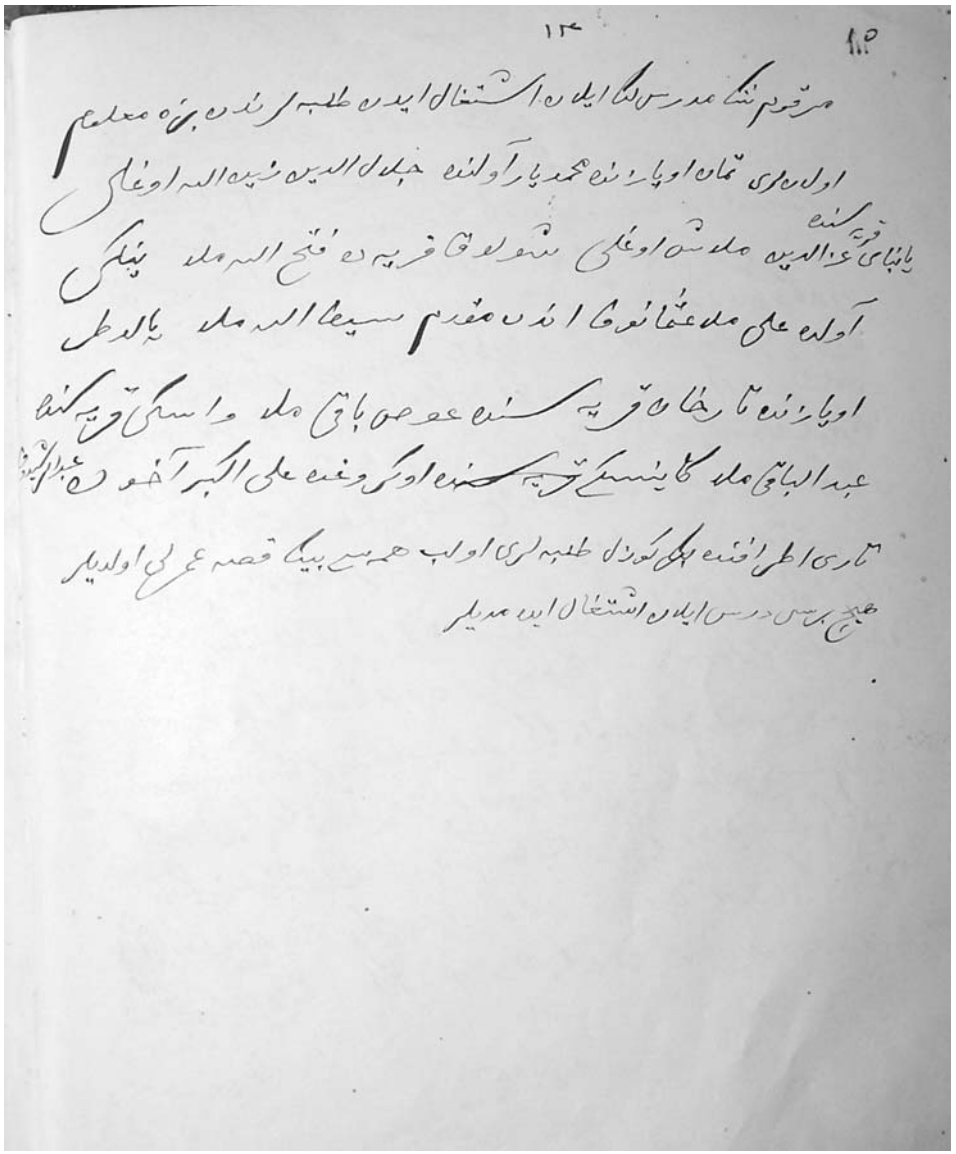
Facsimile



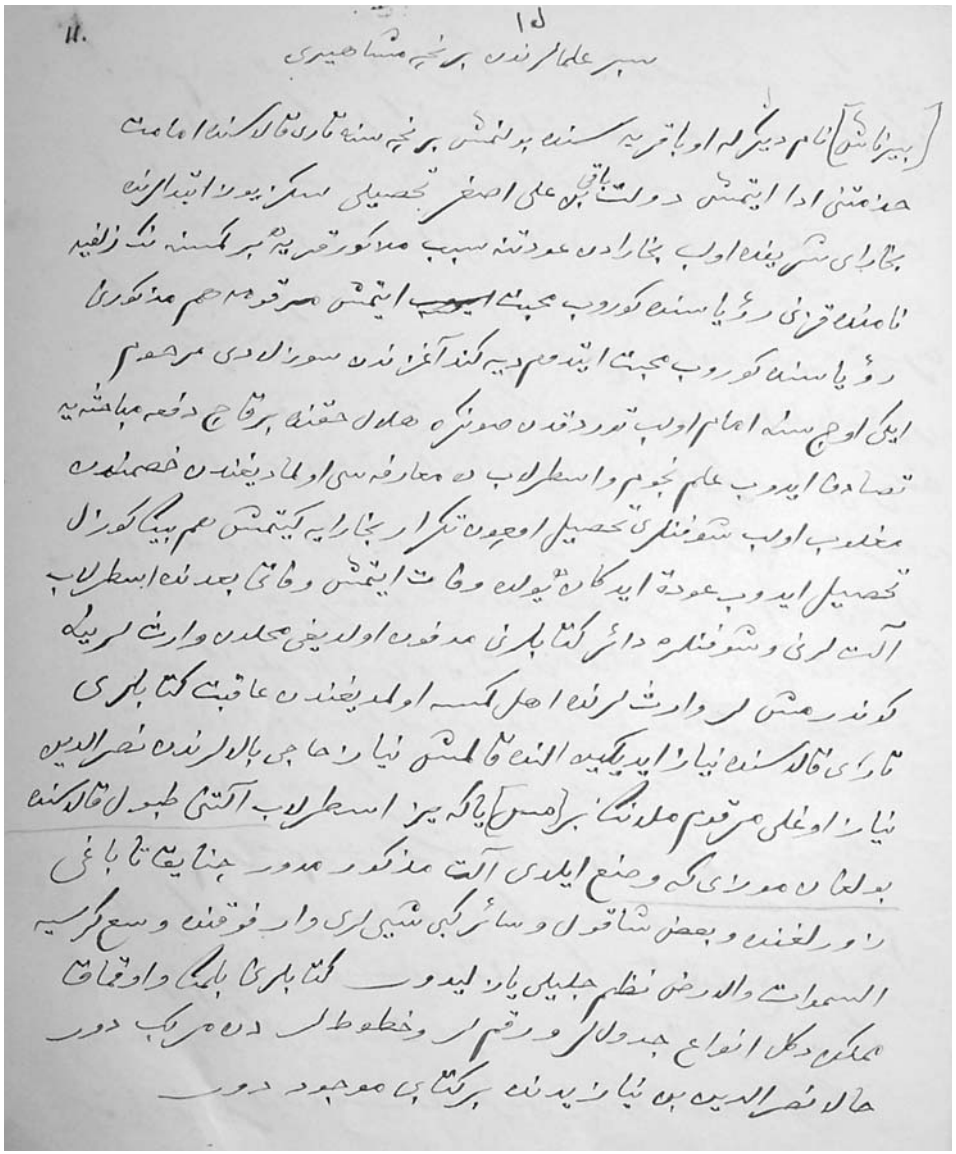
f. 8



f. 9



f. 10



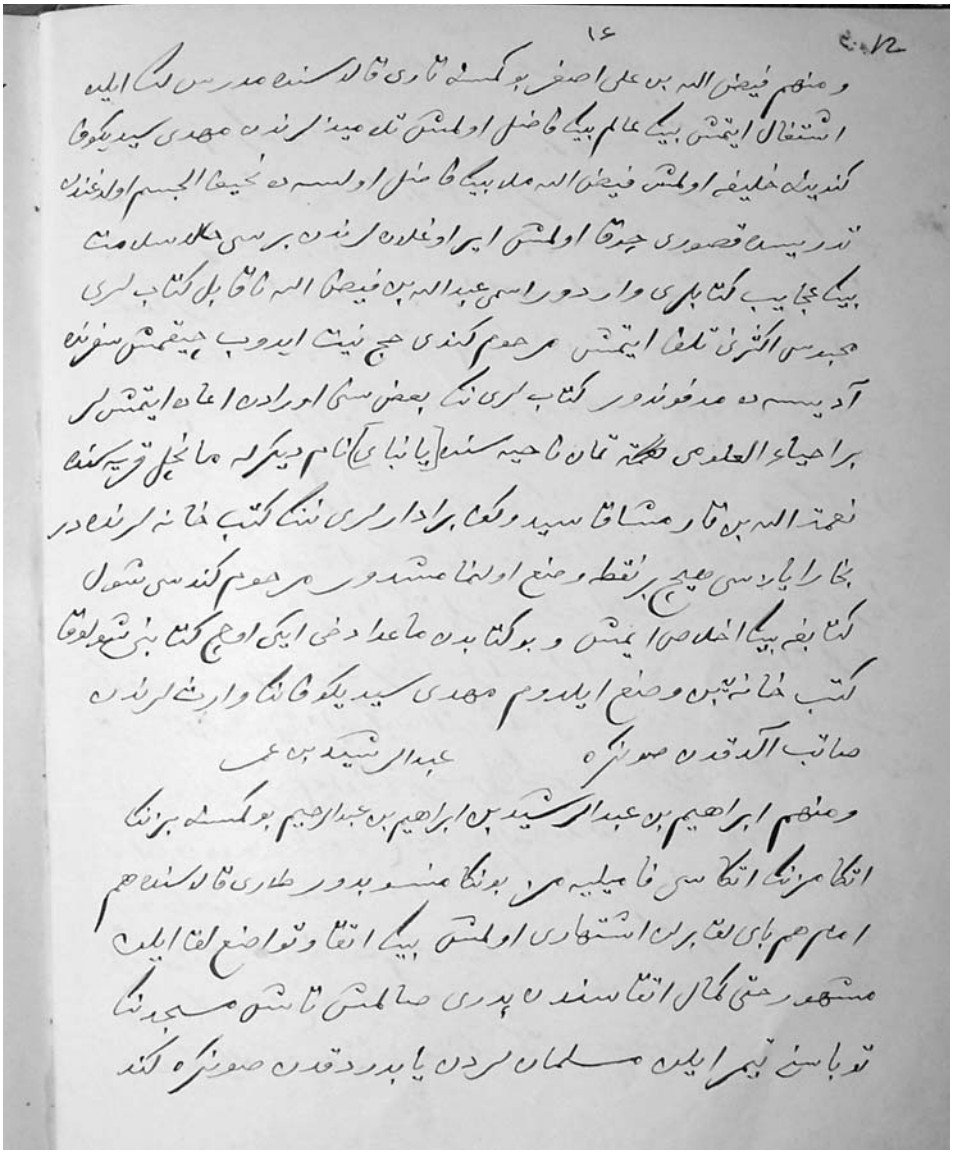
11.

١٥

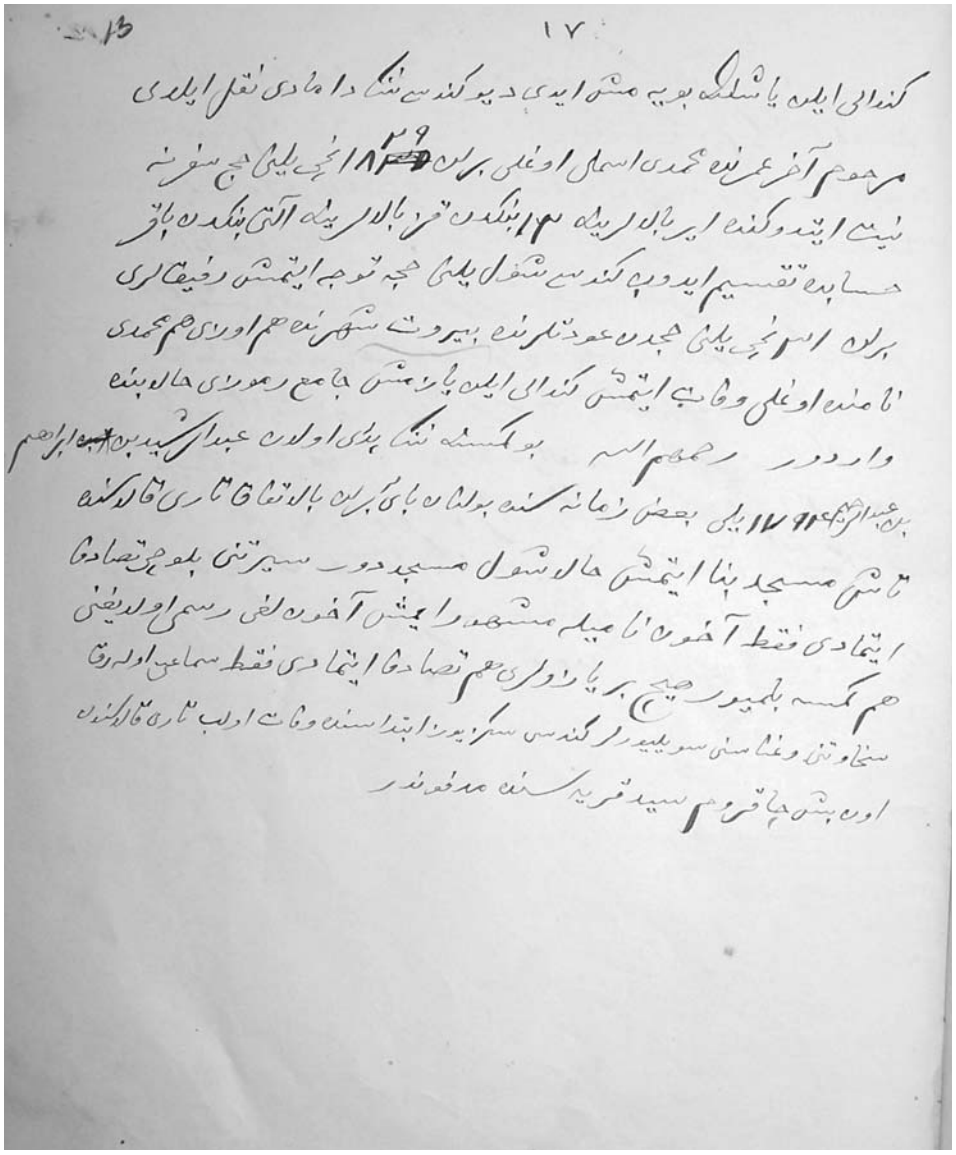
سبر علمالرندن برنچه مشاهیری

[بیرناش] نام دیکرله اوباقریه سنده بولنمش برنچه سنه تاری قالاسنده امامت
خدمتنی ادا ایتمش دولت باقی بن علی اصغر تحصیلی سکز یوز ابتدالرنده
بخارای شریفده اولوب بخارادن عودتنه سبب مذکور قریه‌ده بر کمسنه نک زلفیه
نامنده قزنی رؤیاسنده کوروب محبت ~~ایدوب~~ ایتمش مرقومه هم مذکورنی
رؤیاسنده کوروب محبت ایتدوم دیه کند آغزندن سوزلادی مرحوم
ایکی اوچ سنه امام اولوب توردقدن صونکره هلال حقنده برقاچ دفعه مباحثه‌یه
تصادف ایدوب علم نجوم و اسطرلابده معارفه‌سی اولمادیغندن خصمندن
مغلوب اولوب شوفنلری تحصیل اوچون تکرار بخارایه کیتمش هم بیک کوزل
تحصیل ایدوب عودة ایدکانده یولده وفات ایتمش وفاتی بعدنده اسطرلاب
آلتلرنی و شوفنلره دائر کتابلرنی مدفون اولدیغی محلدن وارثلرینه
کوندرمشلر وارثلرنده اهل کمسه اولمدیغندن عاقبت کتابلری
تاری قالاسنده نیاز ایدیکیه النده قالمش نیاز حاجی بالالرندن نصرالدین
نیاز اوغلی مرقوم ملانک بر [مس] یاکه یز اسطرلاب آلتنی طبول قالاسنده
بولغان موزی که وضع ایلدی آلت مذکور مدور چنایق تاباغی
زورلغنده و بعض شاقول و سائر کبی شیلری وار فوقنده وسع کرسیه
السموات والارض نظم جلیلی یازلیدور کتابلری بلمک و اوقماق
ممکن دکل انواع جدوللر و رقملر و خطوطلردن مرکب دور
حالا نصرالدین بن نیازیدنده بر کتابی موجود دور

f. 11



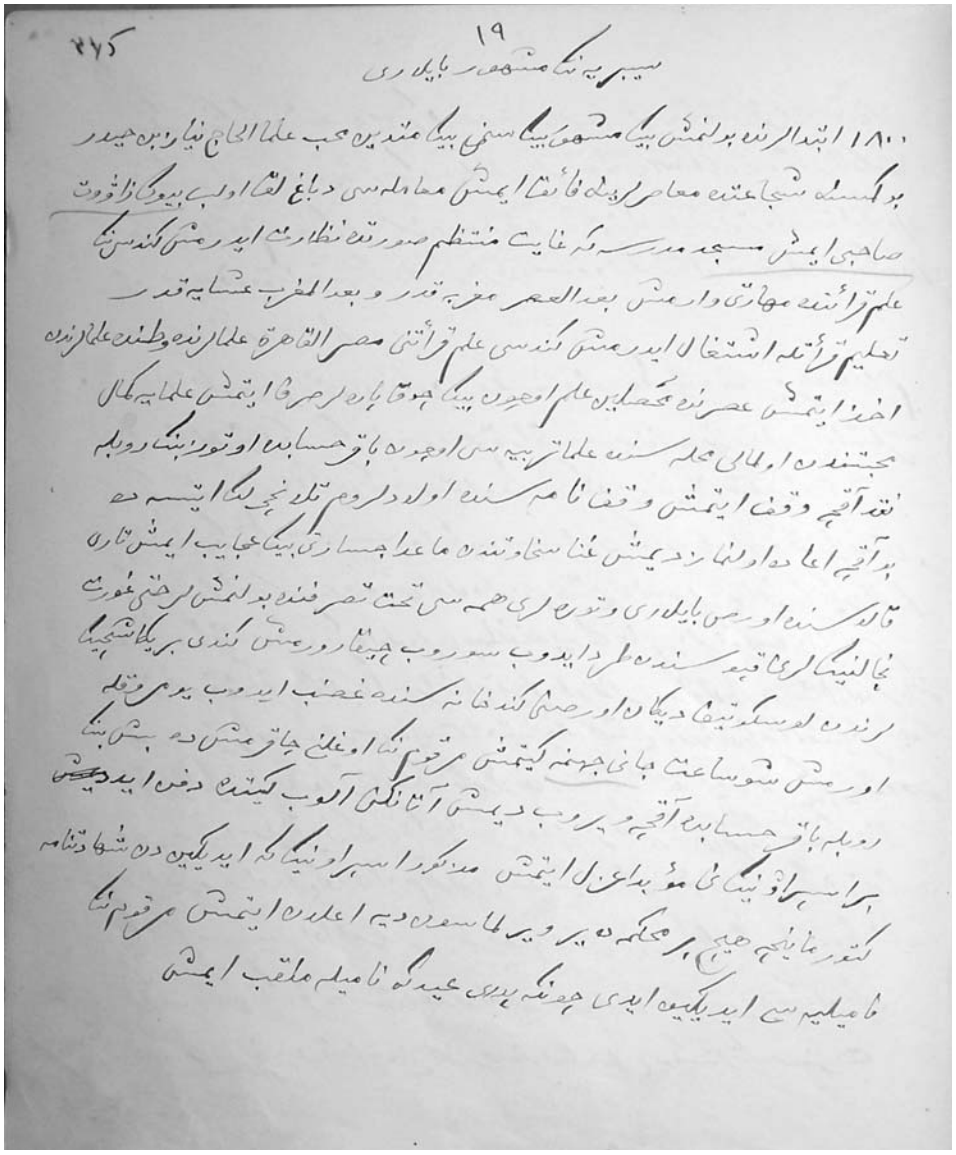
f. 12



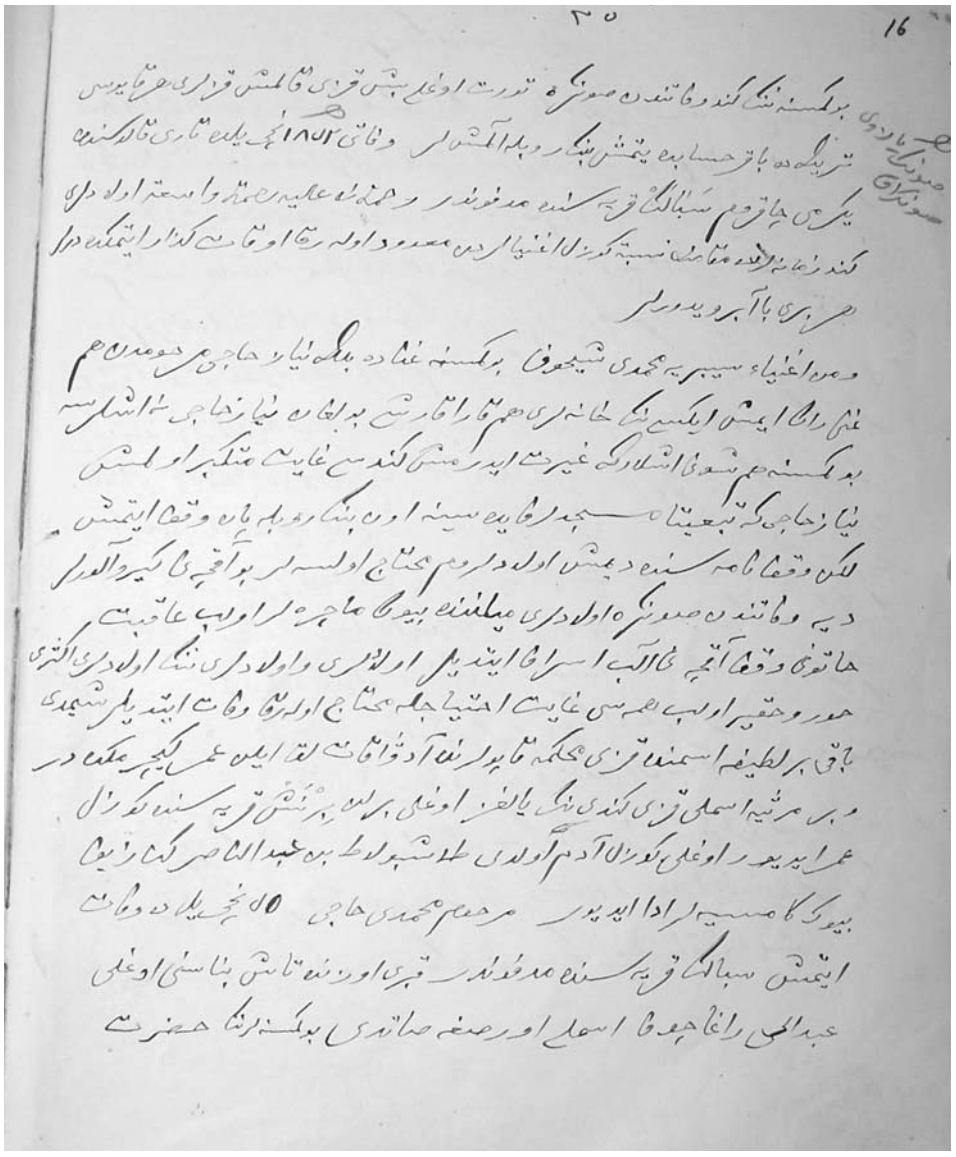
f. 13

طبول ناحیه سنده اشانلق ایلن مشهور بوتیک نام کمسنه اسمنی پدرنی
بلمیورم بو کمسنه بیک عالم بیک فاضل کمسنه
ایمش اول عمرنده اقصر لیالی ده عشا نمازنی قلمازمش بو کمسنه نک علیهده
داملا صابانجی بن اولب بوتیک ایشانغه اقصر لیالده صلاة عشانی اوقتمت اوچون
بیک متشمراً اجتهاد ایتمش هر بر مشاهیر علمأ عصردن رساله لر کتورمش
حتی مکه مکرمه واروب عبدالرحمن سراج نام کمسنه دن بر رساله کتورمش
لکن بوتیک ایشان بو رساله لرنک هر برسنی مطالعه بعدنده رد ایدرمش
عاقبت صابانجی بن عبدالناصر القورصاوی دن بر رساله کتورمش
بو رساله نی کوردکدن صوکره بوتیک ایشان کمال احترامله تعظیم ایدوب
قبول ایده رک صلوة عشانک اداسینه شروع ایتمش عبدالناصر القورصاوی
حضرتلری نک رساله سنی مطالعه سنده باشنی صاللایه رق اصول فقه ده مهارتی
اوچون بیک تعجب ایدرمش بو کمسنه ١٨٣٣ نجی یل لرده وفات بولسه کیرلک

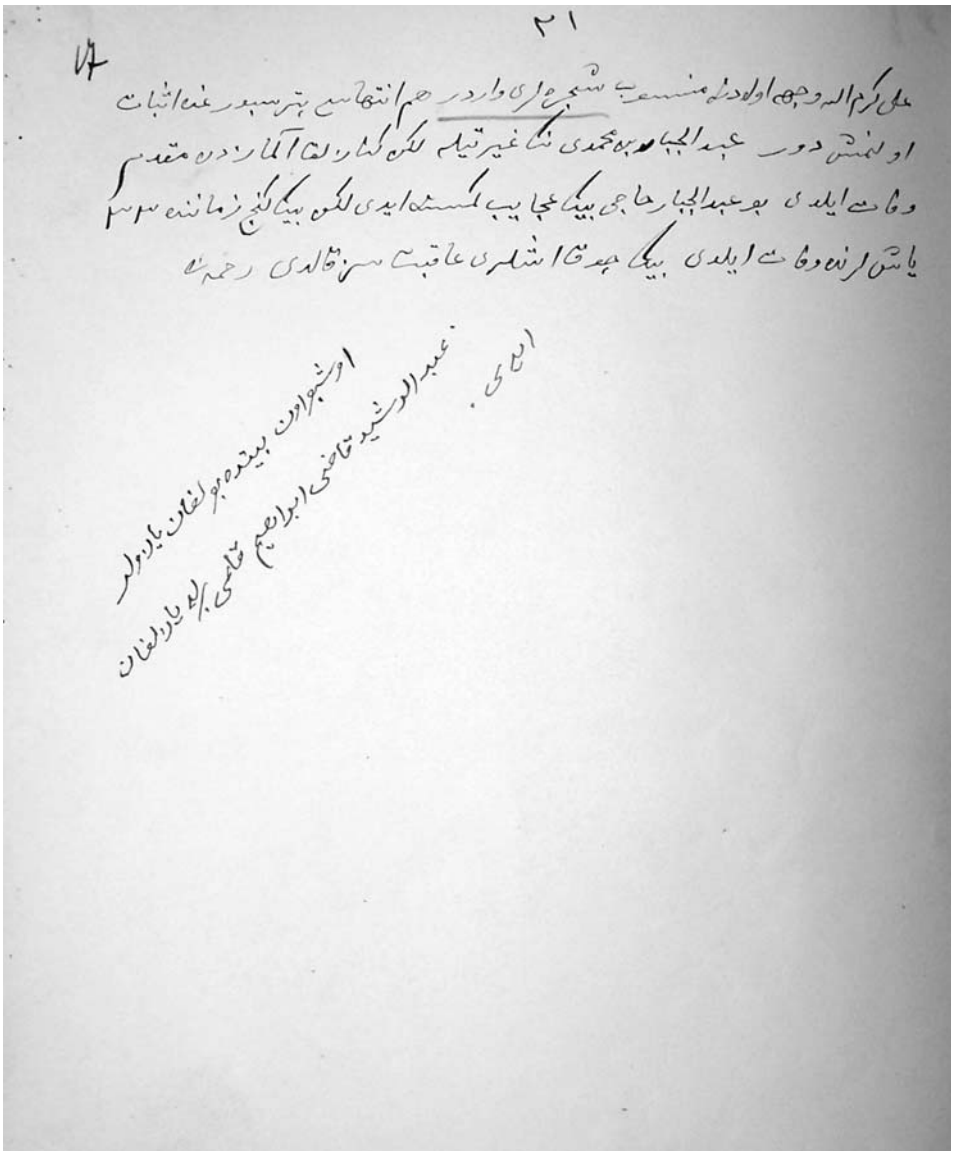
f. 14



f. 15



f. 16



f. 17

Translation

/8/ ʻAbd al-Aḥad b. ʻAbd al-Naṣr b. ʻĀbid al-Ālmanī al-Ājkanī[8].

This person was famous for his brightness. After performing pilgrimage to Mecca the Honorable in 1866, he met Raḥmat Allāh efendi, one of the famous Indian scholars, and in front of him he carefully read [Raḥmat Allāh's] treatise entitled *Aẓhār al-Ḥāq*. [ʻAbd al-Aḥad's] efforts in dissemination [of this work] were not successful until he met students suitable for this job. He had put much effort in everyday lessons, guiding students, and hence [ʻAbd al-Aḥad] produced good followers. Many of these students came from Cheliabinsk, Shadrinsk and Ekaterinburg provinces, one of them also from Siberia. [Among his students] we know by names and places of origin more than two hundred Imams and up to twenty five teachers. But they did not live long and therefore could not bring [their learning] to public.

[ʻAbd al-Aḥad] taught the following subjects: morphology, syntax, *Talkhīṣ*, *Isāgūjī* in addition to *Nuʻmān Shamsīya* and the text of *ʻAqāid maʻa Khayālī*; *Mukhtaṣar Hidāya, Tawḍīḥ maʻa Talwīḥ* from the juridical sciences, Qāḍī Bayḍāwī from commentaries [on the Qur'an]. There were no other subjects [taught]. All of these books were copied by [ʻAbd al-Aḥad's] father ḥaḍrat ʻAbd al-Naṣr, who continued writing until the end of his days. His copy of *ʻInāya* was made when ʻAbd al-Naṣr was 93 years old. He used to write in the moon light. In dark nights he wrote with a lamp (*chirāgh*). Since there were no candles, he used put a bowl with water under the lamp and shook off the top of the wick by his pen to water. I know about this from [a note at] the end of his book. /9/ His handwriting was extremely beautiful. It was similar to the *thulth* style. ʻAbd an-Naṣr ḥaḍrat studied with Daghestani scholars. His son ʻAbd al-Aḥad obtained his education in Machkara, but did not finish his studies and returned to his father. He reported that he learned most of the [Islamic] sciences from his father. At that time [ʻAbd al-Aḥad] was widely known. In the last years of his life he travelled several times to Siberia, where he left a good impression of himself. In 1866 he was fired [from his post of Imam] because he officially registered a marriage of his brother Ḥamīd with an underage girl. When in 1867–68 he was suggested for a position of a licensed (*ukaznyi*) Imam, he rejected it and continued to give lessons and perform duties of Imam without any license. Even though a parallel Mulla (*iptäsh mullasi*) Tuḥfat Allāh Anwārūf was jealous, he did not pretend to take ʻAbd al-Aḥad's position or claim against him, but tried to imitate him. The deceased ʻAbd al-Aḥad ḥaḍrat gave his perfect lessons until the last years and he passed away to the mercy of Allah in 1879, when he was sixy five. He was buried in the village of Alman.

ʻAbd al-Aḥad did not have sons. Even though there were many daughters, when ʻAbd al-Aḥad was alive he did not give them his books, because they still were kids. The majority of these books moved to Shihāb al-Dīn b. Husām al-Dīn, the son of his brother and an assistant Imam. Even though the deceased Shihāb al-Dīn was well-educated, he did not use them, and the books remained untouched up to now. There

8 | This section was fully included in *Athār.* Cf.: [11, pp. 176–177, 349–350; 12, pp. 112, 549].

were very precious books among them. Most of them were manuscripts[9]. May God's mercy be upon him!

/10/ Among the students of deceased [ʻAbd al-Aḥad] we know the following residents of the Tumān district: Jalāl al-Dīn b. Zayn Allāh from village Muḥammadyār, ʻIzz al-Dīn b. Mullaš from Yānbāy village, Fatḥ Allāh Mulla from the same village, ʻAlī Mulla ʻUsmānūf from Yangī village, his predecessor Sayf Allāh Mulla; in Yāluṭor district: ʻAwwaṣ Bāqī Mulla from Tārkhān village, ʻAbd al-Bāqī Mulla in Iskī village; in Kāinskī district: ʻAlī Akbar *akhūnd* ʻAbd al-Rashīdūf. In Tara region there were very good students, but all of them did not live long. None of them gave lessons.

/11/
Some of the Famous Siberian Scholars

Dawlat Bāqī b. ʻAlī Aṣġar[10] lived in the village of Ūbā known as Bīrnāsh. For several years he performed the duties of Imam in the city of Tara. In the early 1800 he started his education in Bukhara the Noble. The reason of his return from Bukhara was that once he saw in his dream a girl named Zulfiya, a daughter of someone from the mentioned village, and fell in love with her. He confessed in his love, saying that he had seen her in a dream. After he spent two or three years working as an Imam, Dawlat Bāqī participated in some debates about a crescent moon (*hilāl*). He was defeated by his opponents because of his lack of knowledge in astronomy (*ʻilm nuǧūm*) and astrolabe. In order to learn these sciences he went to Bukhara again. He obtained very good knowledge during these studies, but on the way back he died.

After his death astronomic instruments and related to these sciences books were sent back to his family by inhabitants of the village where he was buried. After all, since there were no [direct] heirs in his family, the books went to the hands of Niyyāz Aytikīn. One of the Niyyāz Ḥājjī's children, Naṣr ad-Dīn b. Niyyāz transferred a portative astrolabe of the aforesaid Mulla to a museum in Tobol'sk. In size this instrument was like a bottom of a round cup. On the surface of this and some other instruments a blessed verse was placed: "His Thrown comprises the Heavens and Earth"[11]. It was impossible to read and understand his books, because they were composed of different sorts of tables, numbers, and inscriptions. Nowadays one of his books is in hands of Naṣr ad-Dīn b. Niyyāz.

/12/ Fayḍ Allāh b. ʻAlī Aṣġar[12]. This person taught in the Tara madrasa. He was a wise and distinguished person. One of his students, Mahdī Seydūkūf, became his successor (*khalīfa*). Even though Fayḍ Allāh Mulla was prominent [as a scholar], he was not perfect in teaching due to physical weakness. His elderly son, who is still alive has in his possession wonderful books. His name is ʻAbd Allāh b. Fayḍ Allāh, he destroyed the majority of 'useless books' and did not keep them.

9 | A 16th century copy of the Qur'an from ʻAbd al-Aḥad's library found its way to the collection of the Kazan Federal University. See: [13].
10 | Cf.: [11, p.176].
11 | Qur'an, 2: 255.
12 | Cf.: [14, pp. 53–54].

In accordance with his intention, the deceased [Fayḍ Allāh] went to Hājj. On the way there he [died and] was buried in Odessa. Some of his books were sent back to home. [The copy of] *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* is now in the library of Ni'mat Allāh b. Qārīmshāq Seydūkof's brothers in the village Yānbāy called otherwise Mānchīl in the Tumān region. The Bukharan manuscript [of *Iḥyā'*] had absolutely no diacritics. The deceased [Fayḍ Allāh] was very much attached to this book. Besides of this copy, the [Seydūkof] library has two or three other books [from Fayḍ Allāh's collection] which I placed there after I bought them from the heirs of Mahdī Seydīkūf. 'Abd al-Rashīd b. 'Umar.

Ibrāhīm b. 'Abd al-Rashīd b. Ibrāhīm b. 'Abd al-Raḥīm[13]. This person was the father of our father and he gave a name to our family. He was famous both for being an Imam in Tara and for his wealth. Ibrāhīm was also known for his modesty and piety (*ittiqā'*) and even excelled his own father in piety. His son-in-law told me that once, after he organized Muslims to cover the roof of a stone mosque with iron, he painted it himself in green. /13/ In 1829 at the end of his life [Ibrāhīm] left twelve thousand Rubles in cash for boys and six thousand for girls and went to Ḥājj. In [18]31 on the way back from Ḥājj together with his friends Ibrāhīm and his son Muḥammadī died in Beirut. I have [an exemplar] of *Jāmi' al-Rumūz* copied by him. May God bless them!

In 1794 Ibrāhīm's father 'Abd al-Rashīd b. Ibrāhīm b. 'Abd al-Raḥīm together with rich merchants of that time built a stone mosque in Tara[14]. That mosque is still there. I did not find somebody who knows his biography. Though he is known under the title of *akhūnd*, I did not find any official written evidences. I have heard only stories about his generosity and wealth. This person died in the early 1800 and was buried in the village of Sayid located in fifteen versts from Tara.

/14/ A person famous as Būtīk Ishan lived in the region of Tobol'sk[15]. I do not know the name of his father. He was a wise and distinguished person. During the short nights he did not perform the fifth prayer (*'ishā' namazi*). Damullā Sabanchī b. [Yār Muḥammad] did his best to make him perform the prayer of 'ishā' during the short nights. [Sabanchī] brought him treatises of all the famous scholars of that time, and even when he went to Mecca the Honorable, he obtained there a treatise by 'Abd al-Raḥman Sirāj. However, when Būtīk Ishan read all of these treatises, he refused them. Eventually Sabanchī b. [Yār Muḥammad] brought a treatise by 'Abd al-Naṣr

13 | This biographical entry was used by Murād al-Ramzi in his *Talfīq al-akhbār wa talqīḥ al-āthār fī waqā'i' Qazān wa Bulġār wa mulūk al-Tatār* [15].

14 | In his other work 'Abd al-Rashīd Ibrāhīm wrote the following about the building of the Tara mosque: "In 1790 'Abd al-Rashīd akhun went to the Irbit market, [where he] collected money for building a mosque in Tara. (...) In 1793 (sic!) Sayyid Baba from the Ayalī [tribe] and 'Abd ar-Rashīd akhun from the Bukharans built the present day stone mosque. After the death of 'Abd al-Rashīd akhun his son Ibrāhīm Bay became an administrator (*mutavelli*) of the mosque. This person was my grandfather; our current last name was first given to him. Ibrāhīm Bay was a famous merchant and took the mosque and madrasa affairs on his own. Even though he was busy with trade, he taught the *Mathnawī* to the madrasa students. Ibrāhīm, Mulla of the Uba village, told me that he studied the verses of the *Mathnawī* with Ibrāhīm Bay at the Tara mosque in 1823" [16, p. 11]. Cf. information provided in Ibrāhīm's diary: [28, pp. 72–74, 171–172].

15 | "Khwajam Wīrdī b. Suyūnch Bāqī was a Sufi master (*murshid*) in the village Sawusqān close to the Siberian city of Tobol'sk and died in 1273 (=1856/57). His teacher Abu 'Abd Allah 'Abd al-Qādir b. Niyyāz Aḥmad al-Fārūqī died in 1271 (=1854/55)" [29, p. 25].

al-Qūrṣāwī. After reading this treatise, Būtīk Ishan accepted it with great respect and honor, and [henceforth] made the performance of the ʻishā' prayer a rule for himself. When he progressed with reading ʻAbd al-Naṣr Qūrṣāwī's treatise, he was impressed by [the author's] skills in Islamic law (*usūl-i fiqh*). Būtīk died around 1833.

/15/
The Famous Merchants of Siberia

In the early 1800s there was a very famous adherent to the Sunna, a pious friend of scholarship Ḥājjī Niyyāz b. Ḥaydar[16]. Among his contemporaries this person stood out for his courage. Being involved in the leather production, he became an owner of a big factory. He paid great attention to the improvement of a mosque and a madrasa [in Tara]. Ḥājjī Niyyāz mastered Qur'anic sciences (*ʻilm Qur'ān*). Between prayers of *ʻasr* and *maghrib* and between *maghrib* and *ʻish*ā*'* Ḥājjī Niyyāz studied the recitation of Qur'an (*qirā'a*). This person learned the science of recitation with Egyptian scholars in Cairo as well as at home with local scholars. He used to spend a lot of money to support intellectuals. Because of his great love of scholars, he made a donation (*waqf*) of 30 thousand Rubles in cash for sustenance of local scholars. In the document (*waqf-nāma*) he said that even if his children would like to have money back, it was impossible. Besides his generosity Ḥājjī Niyyāz was known for bravery. In the city of Tara all Russian merchants and authorities were under his feet. He even dared to send off the head of the city. They put pressure on one of his Russian servants (*prikashchik*), Loskutov, in his own home. The latter died there and they called his son, gave him 5 thousand rubles in cash so that he could take his father's corpse and bury it. They also fired another officer (*ispravnik*), [because he] announced that the Aitikin family does not possess rights on their lands[17]. [Niyyāz's] lastname was Aitikin, [because] his father was nicknamed ʻAituka'.

/16/ [Ḥājjī Niyyāz] left four sons and five daughters. All of his daughters inherited 70 thousand Rubles in cash (*baqir hisabta*) each. In 1852[18] he was buried in a village Sabalak which is in 20 km from Tara, may God's mercy be upon him. His children at that time were regarded among the richest people, because of their rank[19].

Muḥammadī Shikhūf was one of the Siberian merchants. Perhaps, this person was even richer than the deceased Ḥājjī Niyyāz. Their houses stood in front of each other. Whatever Ḥājjī Niyyāz did, this person tried to imitate. He was very arrogant. Following Ḥājjī Niyyāz, he donated ten thousand Rubles to the mosques' benefit. However, in the documents (*waqf-nāma*) he wrote that "in case my descendants will be need, they are free to get money back". After his death and big troubles, his heirs returned that money and spent them. The majority of his descendants and

16 | Cf.: [14, pp. 33–35].
17 | About the Aitikins' huge landownership see: [17].
18 | Here addition in the margins by Riḍā al-Dīn b. Fakhr al-Dīn: "In the later works [he wrote that it happened] later".
19 | On sources of their legitimacy see: [18]. A photographic portrait of the family see in figure 2 attached to this article.

descendants of their descendants became stained and miserable and died in great need. Nowadays one of his daughters Laṭīfa is working as a lawyer. Another daughter Marthiya nicely lives with her only son in a village of Birnash. This son became a good man: Ṭāšbūlāṭ b. ʻAbd an-Nasr Kniazev serves in big committees (*komissiia*). The deceased Muḥammadi Ḥājjī died when he was fifty years old. He was buried in a village of Sabālak. A stone construction on his grave was sold by his son ʻAbd al-Ḥay to Rogachev, a Russian.

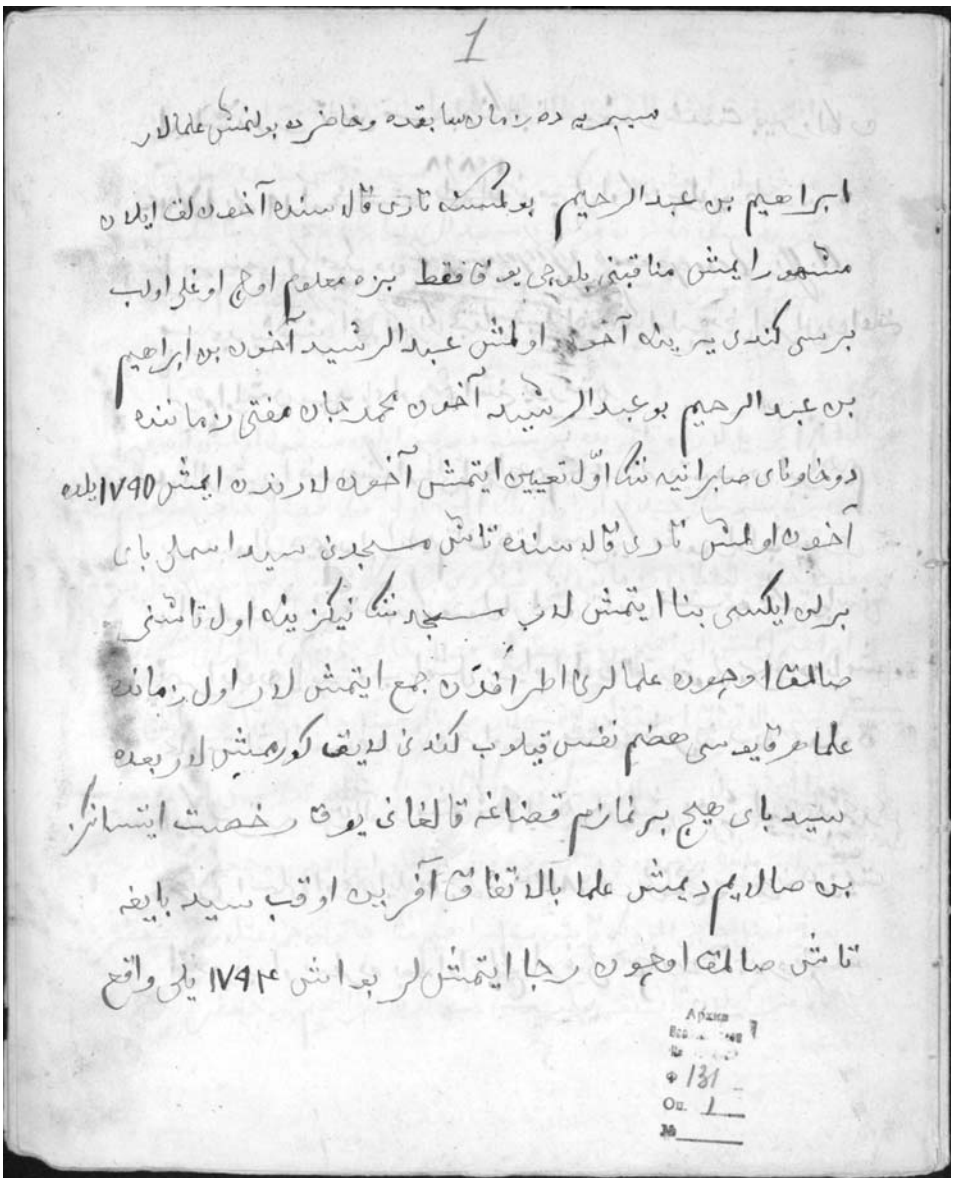
Genealogy which goes back to the descendants of hazrat ʻAli, be God's mercy upon him, was in the hands of Muḥammadi Ḥājjī[20]. /17/ Abd al-Jabbār b. Muḥammadī wanted to approve its authenticity in St. Petersburg, but he did not succeed in obtaining the duke status and soon died. This ʻAbd al-Jabbar Ḥājjī was a wonderful person, but he died too early in his thirty three. Much of his work remained unfinished, may God bless him[21].

20 | The genealogy of the Shikhovs family is known in several variants; my article on their historical significance is forthcoming.

21 | A comment by Ridā ad-Dīn b. Fakhr ad-Dīn: "These ten pages belong to the pen of ʻAbd al-Rashīd qāḍī".

Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisei RAN, F. 131. *Fakhreddinov Rizaetdin Fakhretdinovich (1859–1936)*. Opis' 1. Delo no. 4. *Asar. Varianty. Opisaniia biografii tatarskikh deiatelei odnogo uchrezhdeniia ili odnogo areala. 1811–1906 gg.* Tetrad' no. 3. *Zapisi biografii dukhovnykh lits Tobol'skoi gubernii*. 14 ff.

Facsimile



اولمشدور تاش مسجدنك بنا سینه رخصت بیرولکان

۱۷۹۴ یلی ۱۹ آوغوستده ~~طبولده~~ ۲۰۸۹۸ نومیرلی اوکاز برلان طبولده

نامیسنیجسکی محکمه دن И. Д. Генералъ губернаторъ

مسجد بناسنده آقچه کوبراك عبدالرشید آخوندنك اولب دخی اطرافدن اعانه

لرهم اولمش سید بای اورصچه اشنی یورتمش

یازلدی عبدالرشید آخوندنك اوغلی ابراهیم بن عبدالرشید بن ابراهیم

بن عبدالرحیم بو ابراهیم ثانی دنیاسی بیك معمور اولب پدری

بنا قیلمش تاش مسجدکه متولی اولمش تاش مسجدنك توباسنی

تیمر ایلان یاپدروب یاشل بویاو ایلان اوزقولی برلن بویامش.

تجارت اثناسنده درس هم اوقب مثنوی شریفدن هفته ده

ایکی مرتبه درس آلورمش ۳ اوغلی اولمش عمر بایزید محمدی

محمدی اسملی اوغلی ایلان برابر ۱۸۳۴ نجی یلی حج سفرنه عزیمت

ایدوب او سفرده بعد اداء الحج اوغلی هم اوزی بیروتده

2

اوزی قرق بشی یاشنده اوغلی ۱۷ یاشنده وفات اولب اوراده
مدفون لر ایمش هر ایکسی رحمهما الله سید قریه سنده هم اوش
قریه سنده حاضرده موجود مسجدلری بو ابراهیم حاجی بنا قیلمش
سید قریه سی نک مسجدنک بناسنده نذیر بن مراد باقی یاردم قیلمش
مشهور شطر نذر دیرلر ایدی

۱۸۱۱ نجی یللرده تاریده برسنه درس ایلان مشغول اولمش اورنبور
غوبیرنه سی نک جیلابی اویازی نک المن آولی نک فضل حاجی مرحوم
فضل حاجی کیلکان زمانده ایکی شاکردی برابر کلمش برسی سبحان قل برسی
ابراهیم ایمش ابراهیم بن جعفر فضل حاجی دن تاری اطرافی نک علماسی
همه سی بالاتفاق استفاده ایتمش لر صونکره فضل حاجی قایتماقچی بولغاج اهالی
رجا ایتمش لر برطالب نکزنی بزکه قالدرنکز تعلیم تدریس اوچون دیب
شول زمانده بزم من جهة الام جدمز بولغان ابراهیم بن جعفری قالدرمش
بعده فضل حاجی المن که قایتوب ابراهیم نک خاتون جماعتلرنی جعفر
بابامز ایلان تاریفه یبارمش شوندن ابراهیم بن جعفر تاریده

نجه یللر درس ایلان مشغول اولمش بعده ۱۸۲۱ یلنده قازاق
خدمتیله مبتلی اولوب روس حکومتندن قاچوب تاشکند طرفنه کیتمش
تاشکندده نجه یللر شکرخان مدرسه سنده ساکن اولمش بعضا تجارت
و بعضا درس ایلان مشغول اولورمش بزم جده مزنی اوچ قزی
برلان تاریده قالدرمش فاطمه عفیفه ضعیفه ایمش فاطمه دن
طوغمش عبدالله نصرالدین اوغلی عفیفه دن بزلر عبدالرشید اسماعیل
ضعیفه دن ایوب خلیفه اوغلی باشقه لاری وفات صونکره تاریخه ۱۸۳۲ یلنده دخی
قوناق بولوب کیلمش بعده تکرار تاشکنده باروب عاقبت اوراده
الی رحمة الله رحلت ایتمش شکرخان محله سنده مدفون ایمش
بن یاریم دین علی سید که منسوب
بوشک بعدنده عارفخان امام اولمش ل ۱۸۲ یل لرده اول کمسنه کوب
تورمایینجه عبدالجلیل خلوتی اوغلی نی امتحان زماننده عزل اولنمش
بو مسئله ایروجه محلنده ذکر اولنه جقدر

3

۱۸۳۰ یلی محمد جان آخون بن تاریده درس ایلدی

مشغول اولمش بر سنه بو ذات اصلی باشقورط نسلندن اولوب مناقبی

نا معلومدر

۱۸۳۱ نجی یلنی دولت باقی بن علی اصغر امام اولمش بخاراده تحصیل

ایتمش اوچ امامت بعدنده هلال حقنده بر سوز مکالمه یه تصادف ایدوب خصمنی اقناعدن عاجز اولدقده

علم نجوم لزومنی اقرار ایدوب علم نجوم تحصیلی اوچون بخارایه کیتمش اوراده کمال اجتهادله تحصیل ایدوب بعض آلاتلرنی

هم احضار ایدوب بخارادن تکرار تاریخه توجه ایلدوکنده اجل موعودی حلول ایدوب یولده آقمولا جوارنده وفات اولمش

کتابلری و آلتلری وارثلری یدنه تابشرلوب بعده بر مدور یز آلتی اوزرنده وسع کرسیه السموات والارض

آیه کریمه سی یازلیدر تاری قالسنده نصر الدین بن نیاز الیه توشب اوده طبول قالسنده موزیکه وضع ایلدی

شیمدی اوراده مؤبد محفوظدر

۱۸۴۱ فیض الله بن علی اصغر بخارا ده تحصیل بعدنده تاریده درس ایلدن مشغول

اولمش ۶۱ یل استقامت ایدوب کوب طالب العلم تربیه قیلوب

۱۸۵۲ نجی یلی حج سفرنه عزیمت ایدوب آدیسه ده وفات اولمش

حج نصیب اولمامش بیک عالم بیک فاضل متدین کمسنه ایمش

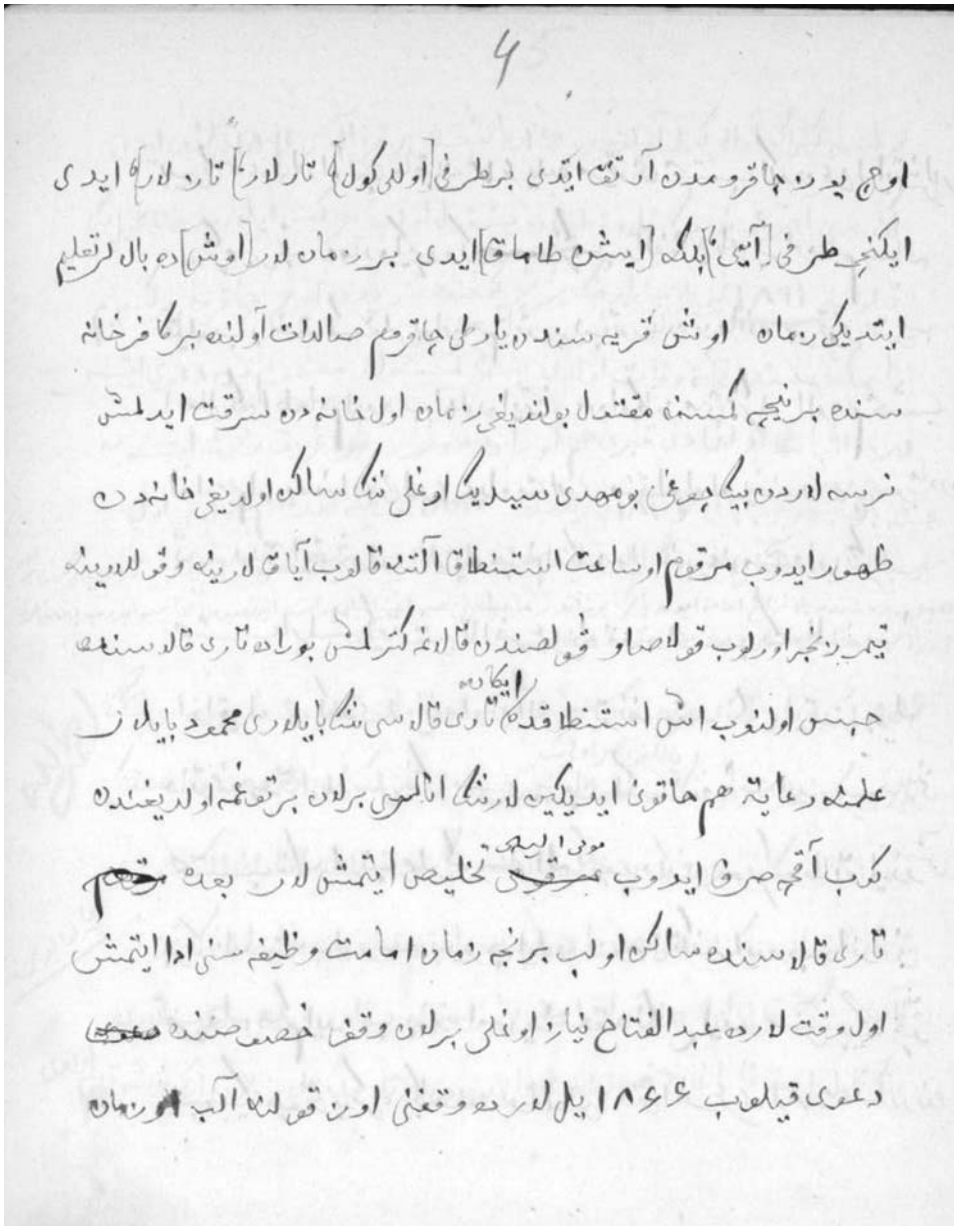
بعض کتابلری آدیسه دن اعاده اولنمشدر اجر احیاء العلوم یازمه غایت کوزلدر

قدیم یازی بلا نقطه در عقب مهدی سیدیک اوغلینه توشب اوده بو زمانه ننک باصمه

سینه تبدیل ایدوب حالا تمامنده نعمة الله حاجی لرننک کتب خانه سنده در

اولادلری بیک توفیق سز اولب کتابلرنی تلف ایتدیلر حالا بر اوغلی
برنش قریه سنده استقامت ایدیور

۱۸۷۳ مهدی بن سیدیک تاری مدرسه سنده معلم لک ایلده
اشتغال ایتمش بو کمسنه اصلی تاری اویازنده صارغات قولصی نک
ایشن طاماق اولی نک قورتاق نسلندن اولب داملا فیض الله زماننده
تاری قالاسنده مدرسه ده تحصیل کمالات ایلامش عادی فن لاری مرتب
کورمش بیک معلوماتلی کمسنه ایدی روس نظامنده هم بیک خبردار
ایدی هیچ محله لک تعیین اولنماینجه مطلقا تاری اوکروغنه عبد الواحد مفتی
زماننده محتسب لک آلمش ایدی شونک اوچون تاری اوکروغنده قایو
محله ده امام وفات اولورسه اول محله یی نک میتریکه دفتری النه آلوب
اهالی لارینه ینکی دن امام آلورغه رخصت ایتمامش شول طریقه آخر
عمرلارنده ۱۴ محله ده براوزی امام ایدی بو محله لارنک آراسی



4

اوچ یوز چاقرومدن آرتق ایدی بر طرفی [اوللی کول] تارلار [تازلار] ایدی
ایکنجی طرفی [آیی] بلکه [ایشن طاماق] ایدی بر زمان لر [اوش] ده بالالر تعلیم
ایتدیکی زمان اوش قریه سندن یارطی چاقروم صالدات آولنده بر کافرخانه
سنده برنیچه کمسنه مقتول بولندیغی زمان اول خانه دن سرقت ایدلمش
نرسه لاردن بیک چوغی بو مهدی سیدیک اوغلی ننک ساکن اولدیغی خانه دن
ظهور ایدوب مرقوم او ساعت استنطاق آلتنه قالوب آیاق لارینه و قوللارینه
تیمر زنجیر اورلوب قولاصاو قولصندن قالانمه کترلمش بوراده تاری قالاسنده
حبس اولنوب اش استنطاقده ایکاده تاری قالاسی ننک بایلاری محمود بایلار
علمنه رعایة هم حاقونی ایدیکین لار ننک انالری برلان بر توغمه اولدیغندن
کوب آقچه صرف ایدوب موی الیهی تخلیص ایتمش لار بعده
تاری قالاسنده ساکن اولب برنیچه زمان امامت وظیفه سنی ادا ایتمش
اول وقت لارده عبد الفتاح نیاز اوغلی برلان وقف خصوصنده
دعوی قیلوب ۱۸۶۶ یل لارده وقفنی اوز قولنه آلب او زمان

بیوک دعوی لار اولوب عاقبت ۶۷ یلده مرقومی محتسب اکدن عزل ایتمشلار
صونکره برنجه زمان کیچدوکده عبد الفتاح بای برلن هم مصالحه
قیلوب باشقه کمسنه لر برلن هم تاتوب بولوب تورغان زمانده بر قوی صویب
اهالی که اطعام ایدوب اعلان ایتمش من اوکا زمنی تکرار الدوم محتسب
اولدوم او زمانه اهالی لاری عداوت لاری منقطع اولدیغندن هیچ صورمادن
تصدیق ایتمشلار اویله چه نه اوکا زوار نه بر علامت وار تکرار
محتسب اولمش کیتمش تا آخر عمرنه قدر محتسب لک وظیفه سنی
ادا قیلدی کندی عمرنده اون آلتی خاتونغه عقد نکاح ایتمش بویله
خاتونی چوق اولماسی شک سببی بر بای کمسنه وفات ایدرسه خاتوننی
محتسب نکاحلانب مملوکه سنی اله کیچوردکدن صونکره طلاق ایدرمش
بر کوزل خاتون بولورسه بر وجه ایلان زوجنی تکفیر ایدوب خاتوننی
تفریقله حکم ایدوب بعده اوزینه عقد نکاح ایدرمش بیک چوق
ثیبه بیک چوق باکره نکاحنده بولنمش حتی آخر عمری ل ۷ یاشلارنده

5

بولسه کیراک اوللی کول آولندن ۱۶ یاشنده بر قز آلدی ۱۸۹۰ یلنده ایدی
کندسی آخر عمرنده بیک تلاوة ایلان مشغول اولب هر کس ایلان رضا بحیل لک
قیلوب ۱۸۹۱ نجی یلی عنوارنک بر نجی کوننده تاریدن اوچ چاقروم بولکسیم
زایمکه سنده فجأة وفات اولدی بعض کمسنه لر مسموم دیه دعوی ایتسه
لرده اثبات اولنمادی قبری هم اوراده دور مولا غریق رحمت ایتسون
عشر باقی بن رجب باقی ۱۸۳۷ نجی یلدن ۱۸۸۷ نجی یلغه قدر امام اولدی اول
عمر بایلق ایلان آخری فقیرلک ایلان مختوم اولدی اولادلری توفیق سز اولدیلر تاری قالاسنده بر عصر
ظرفنده اجل موعودنه قدر بلا نزاع امامت ایدن یالکز بوذاتدر ماعداسی حب اغنیا ایله موافقت ایده میوب مخاصمه ایدوب بعضلری
کندلری ترک وظیفه ایتمشلر و بعضلری حکومت عزل ایتمش

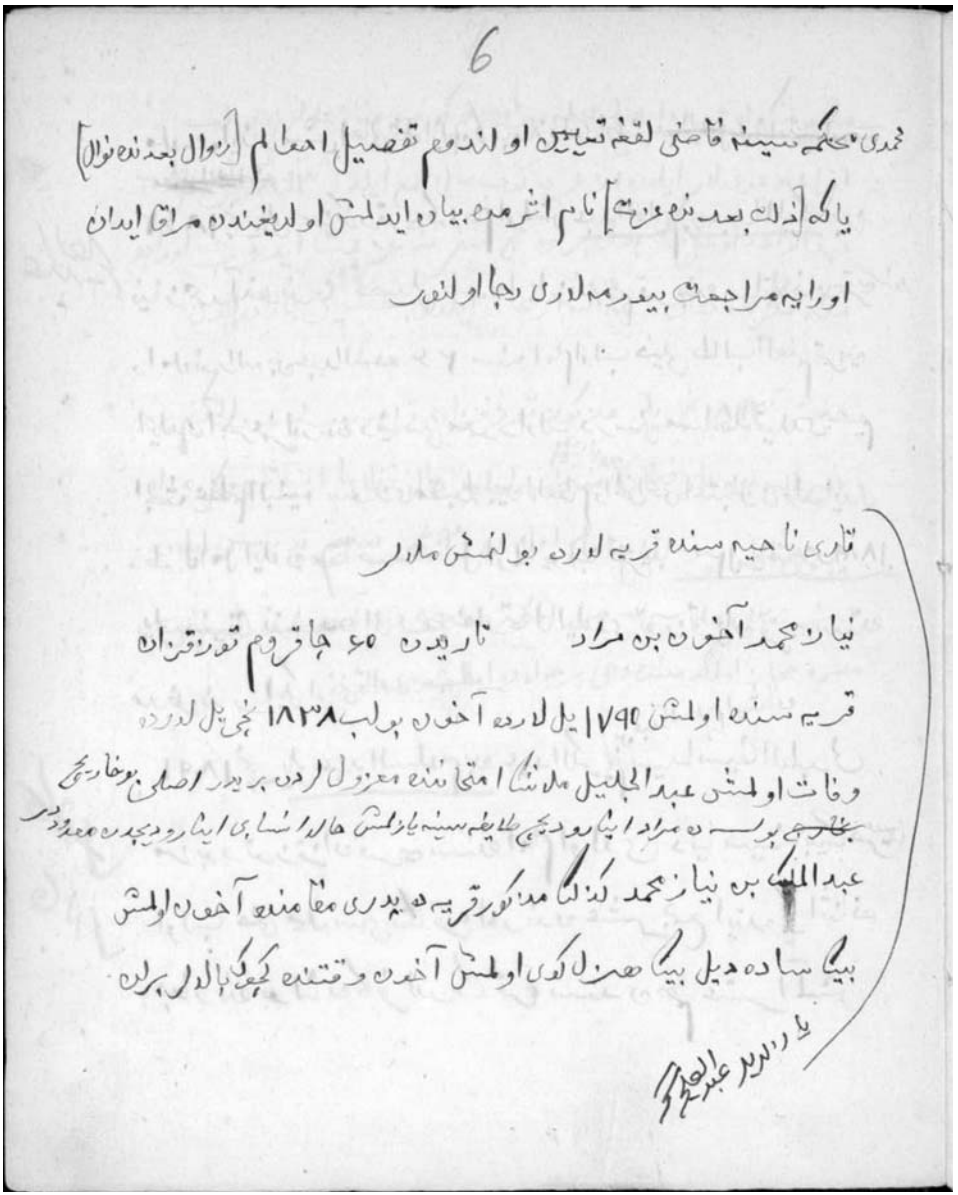
۱۸۵۶ یلده تاری مدرسه سنده مدرس اولدی تامبوق غوبیرنه سی ننک
یانکغور اصل آوجی ننک
تیمنیکوف اویاری ننک رحمة الله بن یوسف بولکسنه تاری ده مدرسلکی
زماننده بیک زور شهرت تابوب طلبه بیک چوق اولدی اطراف اکنافدن
توبلاندی لر یکرمی یلدن زیاده درس اوقتدی میر صالح بای ننک قزنی
آلدی بیک تقوی اولدی حتی اورامغه بنجره قیلدرمادی بعض مقرب لری
ننک اورامغه قاراغان قره زه لرنی یا پدردی تلامیذ لرندن ایکی پیشقدم اولدی

رحمه الله

یا والدی

برسی حمزه بن محمد امین طوم قالاسنده امام اولدی و دیگری معتصم
بن بلال طبول اویازنده قمار اوقریه سنده امام اولدی رحمة الله بن یوسف
تاری ده بیک کوزل استقامتلی اولب خیلی مال جمع ایتمش کندی اقرارنه کوره
اوده بنک روبله یه مالک اولمش ایدی بعده بایلار ایلدن اونکه قیلشوب ۱۸۷۶ یلنده
تاریدن کلیا منقطع اولب بتروپاولغه کیتدی اوراده امام اولمق اوچون
۹ سنه متصل دعوی ایلدن معطل توروب ۱۸۸۴ نجی یلنده اوکاز آلب
درسکه شروع ایدوب ۱۸۸۷ نجی یلنده اوراده وفات اولدی رحمة الله علیه

۱۸۸۵ نجی یلنده تاریخه ~~ایکی~~ مدینهٔ منوره دن کیلوب بن عاجز عبدالرشید
بن عمر بن ابراهیم بن عبدالرشید بن ابراهیم ابن عبدالرحیم امام خطیب
و مدرس اولدم ۱۸۹۱ یلی عنوارنک ۷ نجی کوننده ۳۴ نجی نومیرلی غوبرنسکه
محکمه دن بیرولمش شهادتنامه برلان آخوند بولدم ۹۲ نجی یلی ۲۲ نجی
اپریلده منستر نودرنیچ دیل نک ۱۸۳۷ نومیرلی فرمانی موجبنجه دین



6

محمدی محکمه سینه قاضی لقغه تعیین اولندوم تفصیل احوالم [زوال بعدنده نوال]
یاکه [ذلت بعدنده عزت] نام اثرمده بیان ایدلمش اولدیغندن مراقا ایدان
اورایه مراجعت بیورمه لاری رجا اولنور

تاری ناحیه سنده قریه لارده بولنمش ملالر

نیاز محمد آخون بن مراد تاریدن ۶۰ چاقروم تورقزان
قریه سنده اولمش ۱۷۹۰ یل لارده آخون بولب ۱۸۳۸ نجی یل لارده
وفات اولمش عبد الجلیل ملاشکا امتحاننده معزول لردن بریدر اصلی بوخارجی
~~بخارجی~~ بولسه ده مراد ایناروديچی طایفه سینه یازلمش حالا انسابی ایناروديچدن معدوددر
عبد الملک بن نیاز محمد کذلک مذکور قریه ده پدری مقامنده آخون اولمش
بیک ساده دیل بیک هزل کوی اولمش آخون وقتنده کچوک بالالر برلن

یازدیلر عبد العلیم

ملاعبه ایدرمش اهالی محله ایلدن کوب منازعه لری اولمش ~~عبدالجلیل [illegible]~~

~~[illegible]~~

۱۸۶۳ نجی یلی مذکور قریه که امام اولمش عبدالعلیم بن عبدالملیک بن

نیاز محمد آخونوف تحصیلی طبول اویازنده هم قربنده صاتلی خان قریه سنده

داملا نورالله بن عبدالله ده ۲۶ سنه امام اولب خیلی طالب العلم تربیه

ایلدی آخر عمرلرنده دنیاسی معمور اولب درسنی مساهله قیلدی جسیم

الجثه عظیم البنیه سوزی مقبول بین العوام والخواص اعتباری وار ایدی

طول امل ایلدن مقاصدنه نائل اولمایوب تقریبا ۳۰ ل یاشنده ۱۸۸۹

یلی ضیق نفسدن الی رحمتنه ارتحال ایلادی توز قزان قریه سنده

مدفوندر ایکی اوغلی قالدی صبی لار

۱۸۹۱ نجی یلی عبدالسلام بن عبدالکریم بن عبدالسلام ایشان سید اسیف الطبولی

مزبور توز قزان قریه سنده امام اولدی دنیا سینه بیک حریص

اولب حتی محله سی شاقره لارندن عشر جمع ایتدوکی اثناده

جوارنده بولنان کافرلرنک قره سندن هم عشر آلمش

عبدالعلیم

~~[illegible]~~

قالدی

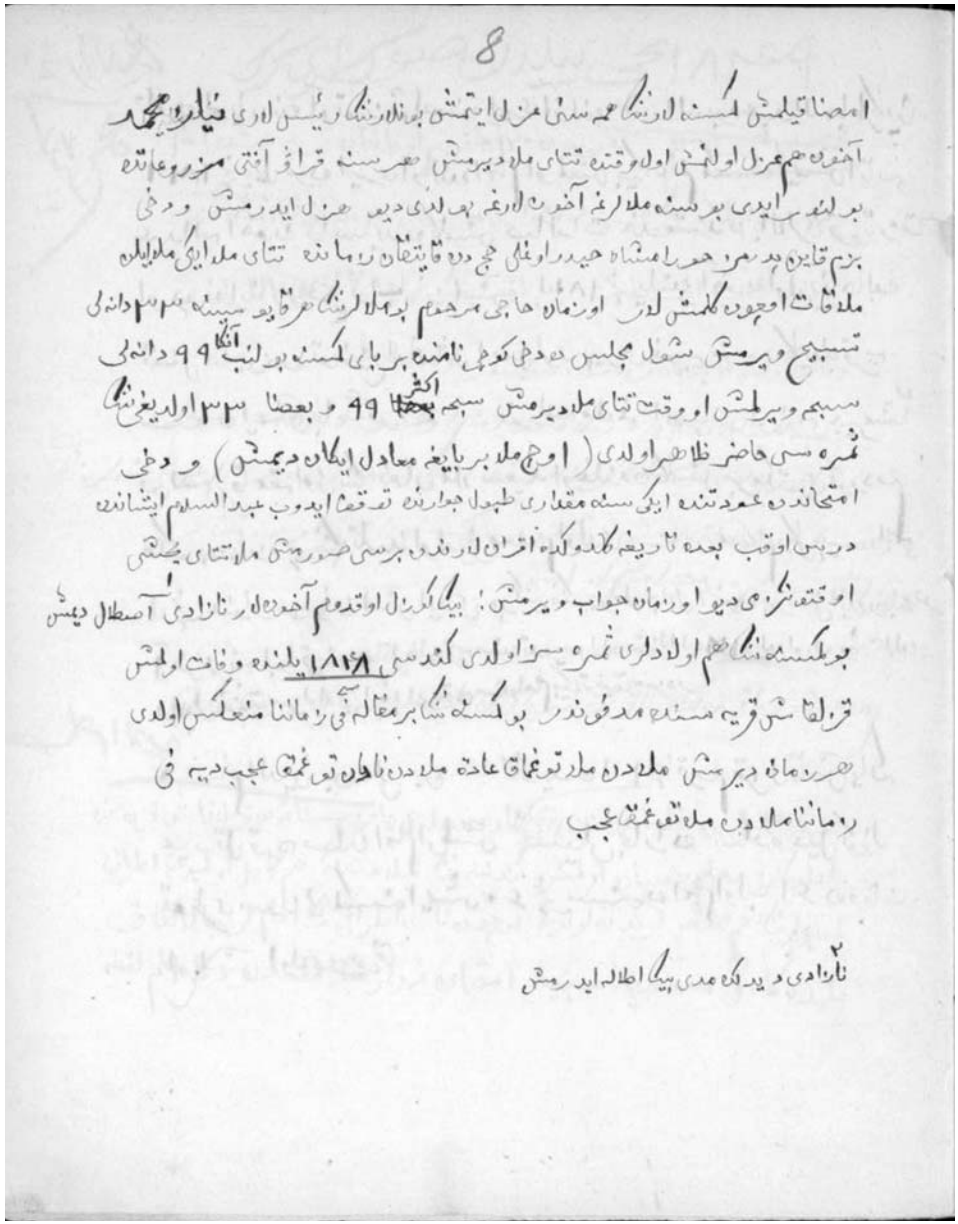
7

شونك اوچون اهالی محله برلن هم کوب منازعه لری بولب
انواع دعوی لر ایلان آز عمرده کوب مال جمع ایلدی ۱۸۹۳ یلی عبدالرقیب
عبدالواحد اوغلی نك بدلی برلن حج سفرینه عزیمت ایدوب اوراده
مکه مکرمه ده الی رحمة الله ارتحال ایلدی تحصیلی بخاراده ایدی

حاضر ۱۸۹۳ نجی یلی مذکور توزقزان قریه سینه عبدالحکیم بن
خیرالله بن عارفخان بن یاریم منتخب اولب حالا نظاما اشی تام دکل مولا
موفق ایلسون تمام امام اولدی ۹۴ یلی تعلیم تدریس ایلان
اشتغالی اولماسه ده خیلی افکار صاحبی در تحصیلی در سعادتده
مصر و حجاز اولکه سنده دخی برجولان ایلمشدر

تاری قالا سندن ۱۵ اجاقرم مسافه‌ده شیخلر نام دیکرله رجب قریه سنده امام اولمش عبید الله
بن نیاز محمد بن مراد زمانه سنده بیک محب علما میرکلام وسیع الاخلاق متواضع
کمسه اولمش حتی قریه سندن قالاغه کلوب هر کون درسکه حاضر اولورمش آت اوچون
بیک مراقلی ایمش ۱۸۷۴ یل ده حج سفرنه عزیمت ایدوب باشبورط بیرلمکاچ
ادیسه دن عودة ایتمش بعده ۱۸۷۵ نجی یلنده حجة اسلامی ادا ایدوب مع السلامة
عودتی بعدنده خیلی وقف لار قیلوب توزقزان قریه سینه مدرسه بنا ایدوب اوزی نک
بر میسانیننی درس خانه اوچون وقف ایتمش وقف ایتمش کتابلری هم وار در
نسبندن اولادلری واولادلرنک اولادلری معناسز اولدیلر ۱۸۸۲ یل ۷ نجی یاشنده
وفات اولمش شیخلر قریه سنده مدفون در

اصلی شولوق رجب قریه سنده اولب
~~تاری قالا سندن ۱۵ اجاقرم مسافه~~ تتای نامیله ملقب هم مشهور اوراز محمد
قزل قاش قریه سنده
بن عوض بن مادی ۱۸۲۳ یلنده امام اولمش بیک میرکلام هزل کوی
کمسنه ایمش ملاطفه لری بیک لذیذ اولمش ۱۸۲۸ نجی یلنده تاری اطرافی نک
۱۲ ملاسی بالاتفاق ملا عبد الجلیل خلوتی اوغلنی امتحان قیلوب بو کمسنه امام لقغه
مستحق بزلار امتحان قیلدوق لکن صابرانیه غه باروب امتحان بولنورغه عذری بار
سلامت لکی یوق شو اجلدان بلا امتحان امام بولورغه رخصت ایتسانک دیو
راپورط ایلان صابرانیه دن صورمش لار اوزمان دوخاونای صابرانیه راپورطده



8

امضا قیلمش کمسنه لرنک همه سنی عزل ایتمش بونلرنک رئیس لاری فیلر محمد
آخوندن هم عزل اولنمش اول وقتده تتای ملا دیرمش هر سنه قراؤ آفتی مزروعاتده
بولندر ایدی بو سنه ملالرغه آخوندلارغه بولدی دیو عزل ایدرمش و دخی
بزم قاین پدرمز حورامشاه حیدر اوغلی حج دن قایتقان زمانده تتای ملا ایکی ملا ایلن
ملاقات اوچون کلمش لر اوزمان حاجی مرحوم بو ملالرنک هر قایوسینه ۳۳ دانه لی
تسبیح ویرمش شول مجلس ده دخی کوچی نامنده بر بای کمسنه بولنب آنکا ۹۹ دانه لی
سبحه ویرلمش او وقت تتای ملا دیرمش سبحه اکثر ۹۹ و بعضا ۳۳ اولدیغی نک
ثمره سی حاضر ظاهر اولدی (اوچ ملا بر بایغه معادل ایکان دیمش) و دخی
امتحاندن عودتنده ایکی سنه مقداری طبول جوارنده توقف ایدوب عبد السلام ایشاندن
درس اوقب بعده تاریغه کلدوکده اقرانلارندن برسی صورمش ملا تتای یحشی
اوقتونکزمی دیو اوزمان جواب ویرمش: بیک کوزل اوقدوم آخوندلار نازادی[1] اصطلال دیمش
بو کمسنه نک هم اولادلری ثمره سز اولدی کندسی ۱۸۱۶ یلنده وفات اولمش
قزلقاش قریه سنده مدفوندر بو کمسنه نک بر مقاله سی فی زماننا منعکس اولدی
هر زمان دیرمش ملادن ملا توغماق عادة ملادن نادان توغمق عجب دیه فی
زماننا ملادن ملا توغمق عجب

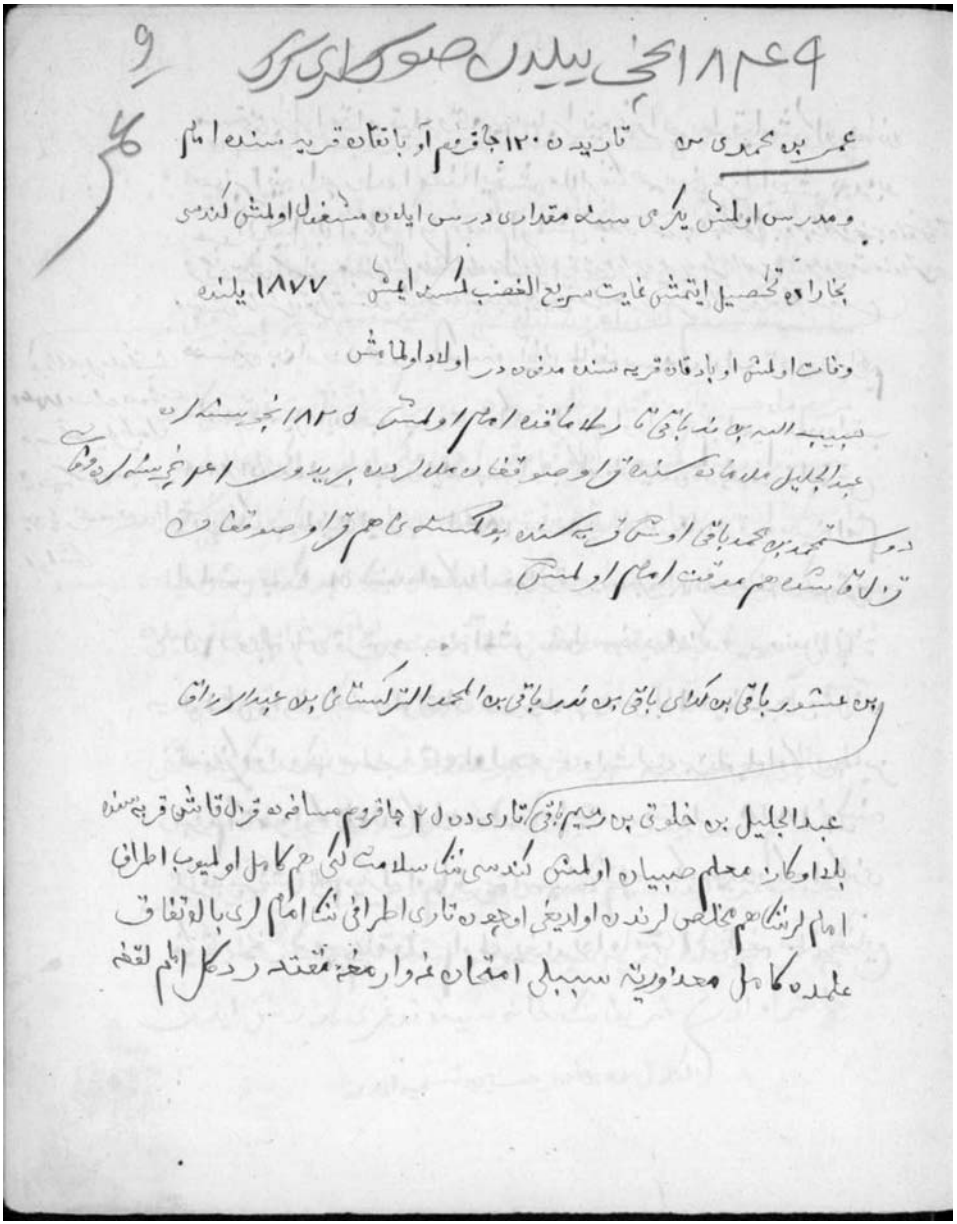
[2] نازادی دیدکده مدی بیک اطلاله ایدرمش

نور الله

تاری اویازنده آوتوز قولصنده ایری آولنده نور الله بن عبد الله باطرکایی
۱۸۴۲ نجی یللرده ایری اولنده امام اولمش بیک عالم کمسنه ایمش اتاسی
عبد الله آخون راسایدن کلمش صالدات خدمتنده بالالری قورتارمق
اوچون اینار وودیج بولب یازلمش ۱۸۱۱ نجی یلنده آخون اولدیغی حالده
فضل حاجی دن توضیح اوقمش اصللری پیرمی غوبیرنه سی کایده قریه
سنده ایمش باشقورط نور الله ملاغه اصهاص اویازی جیرمشان
قولصی قامقه اولی نک نعمان ملا سعید اوغلندن کلمش بر مکتوبی کوردوم
مکتوبده یازوجی نک تلمیذ اولدیغی معلوم اولدی سنه سی معلوم دکل چیسله سی
ل نجی عنوار دیه یازلمش ایدی بو کشی نک بر ملا جلالی آخون یوسفی ایلان بنده در
آخر عمرنده طبول قربنده صاتلی خان قریه سنده تدریس ایلان مشغول اولب ۱۸۴۶ یلده اوراده وفات اولدی
اولادلری توفیقاسز اولدی براوغلی ایری قریه سنده امام بیک توفیقاسزدر

حسام الدین

حسام الدین بن علی بن تاریدن ل ۲ چاقروم قزل قاش یاکه
عید قل قریه سنده امام اولمش تحصیلی بخاراده ساده دیل کوزل
توغری سوزلی کمسنه ایمش ۶۰ نجی سنه ده امام اولب ل ۶ ده وفات
اولمش اولادی یوقا



٩

١٨٤٩ انجی ییلدن صوکلری کرک

عمر بن محمدی بن تاریدن ١٢٠ جاقروم آو باتقان قریه سنده امام

و مدرس اولمش یکرمی سنه مقداری درس ایلدن مشغول اولمش کندسی

بخارادن تحصیل ایتمش غایت سریع الغضب کمسنه ایمش ١٨٧٧ یلنده

وفات اولمش او باتقان قریه سنده مدفون در اولاد اولمامش

حبیب الله بن ندر باقی تارلاماقده امام اولمش ١٨٢٥ نجی سنه لرده

عبد الجلیل ملا ماده سنده قراو صوقغان ملالرندن بریدور ٤١ نجی سنه لرده وفات

دوستمحمد بن محمد باقی اوش قریه سنده بولمکسنه ی هم قراو صوقغان

قزل قاشده هم موقت امام اولمش

بن عشور باقی بن کدای باقی بن ندر باقی بن المحمد الترکستانی بن عبد الرزاق

عبد الجلیل بن خلوتی بن رحیم باقی تاریدن ٢٥ جاقروم مسافه ده قزل قاش قریه سنده

بلا اوکاز معلم صبیان اولمش کندسی ننک سلامت لکی هم کامل اولمیوب اطراف

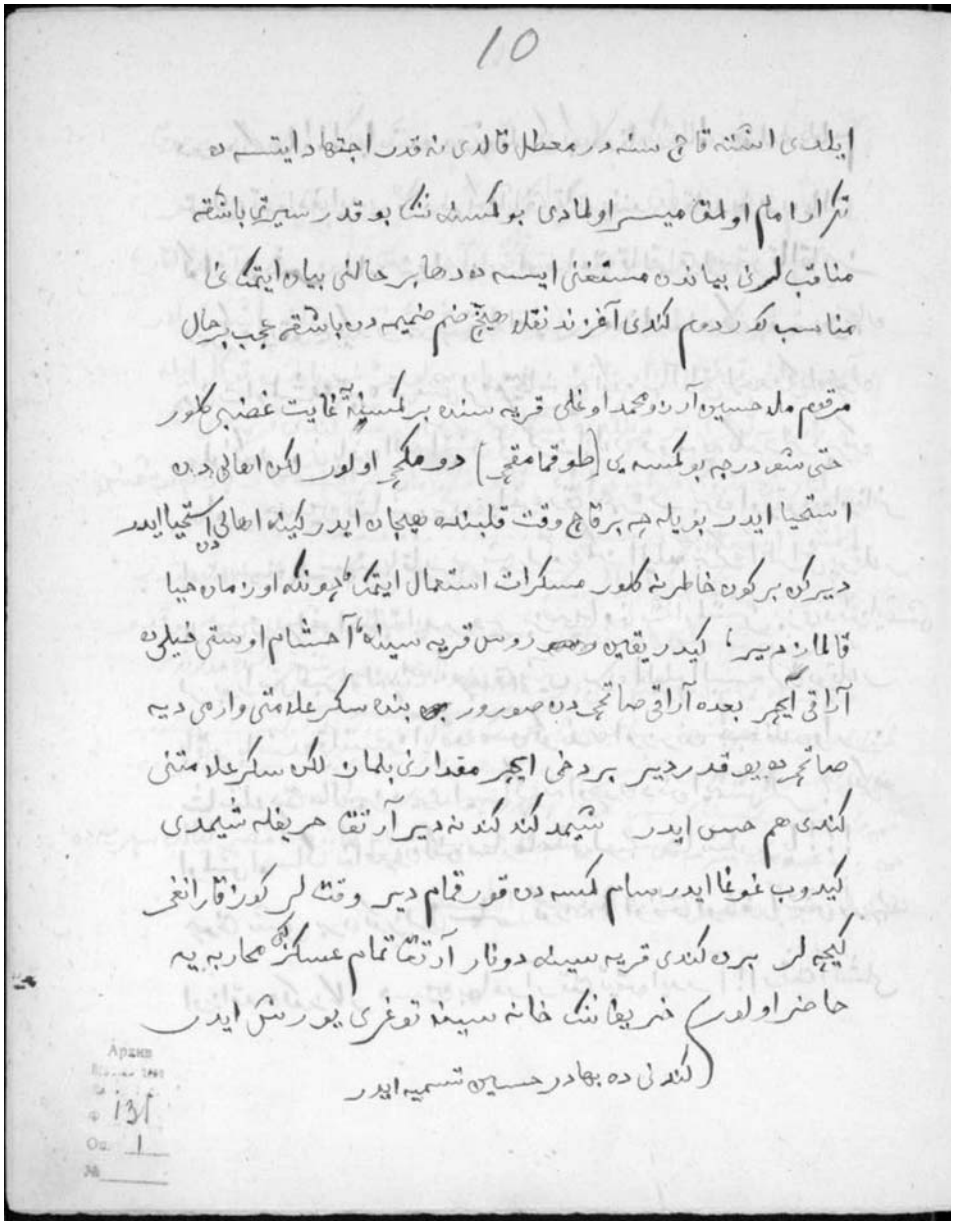
امام لرننک هم مخلص لرندن اولدیغی اوچون تاری اطرافی ننک امام لری بالاتفاق

علمده کامل معذوریته سببلی امتحان غه وارمغه مقتدر دکل امام لقغه

مستحق بزلر امتحان قیلدوقدن صابرانیه غه راپورط قیلمشلر اوزمانده
صابرانیه راپورطده امضا ایتمش ملالرنک همه سنی عزل ایتمش بعده بو
عبد الجلیل بلا اوکاز امام ومعلم اولمش جدی المحمد بن عبد الرزاق بن عبد العزیز بن محمد شریف
ترکستاندن کلمش عبد الجلیل ملانک اولادی اولمادیغندن ابن عمی سراج الدین نی ولدی مقامنده تربیه
ایتمش حاضرده قزل قاشده یناط ملقب عبد الجلیل شول مربا سراج الدین اوغلی دور

حسین بن آرزو محمد بولمسنه آیالی طائفه سندن اولب تاریده ابراهیم
ملاده تحصیل ایدوب وبعده تاشکند واروب اوراده هم ابراهیم ملادن اوقب
۱۸۳۸ سنه لرده جنون ایله مبتلی اولب کاروان ایلان تاریغه عودة ایتمش
تاریده کسب عافیت ایدوب ۱۸۴۵ سنه لرده تارلار تارلر قریه سینه امام
اولمش بعده ۵۱ سنه ده اوکازنی جوار قریه ده بر بای روسغه رهن قریب
۲۵ روبله پاره قرض حسنه آلمش شول سنه ده مذکور روس فجأةً
اولمش وارث لرندن او اثناده صورمایه پاره سی اولمادیغندن بش آی
صونکره واروب صوردقده اول روس وارث لری بز اویله اوکاز بلمایز
بزم آتامز اوکازلی ملا دکل ایدی دیه جواب ویرمشلر ۱۸۵۸ نجی سنه
لرده برنش نام دیکرله اوبا قریه سینه نقل مسکن ایلدوکده اوکازی
نک تاریخی نومیری معلوم اولمدیغندن امامت لا وظیفه سنی ضایع

عبد الجلیل ملا تخمیناً ۱۸۴۱ سنه ده وفات در تحصیلی طبول ناحیه سنده سبانجی بن یار محمد ده اولمش



10

ایلدی اشته قاچ سنه در معطل قالدی نه قدر اجتهاد ایتسه ده
تکرار امام اولمق میسر اولمادی بو کمسنه نک بو قدر سیرتی باشقه
مناقب لرنی بیاندن مستغنی ایسه ده دها بر حالنی بیان ایتمک نی
مناسب کوردوم کندی آغزندن نقلا هیچ ضم ضمیمه دن باشقه عجب بر حال
مرقوم ملا حسین آرزو محمد اوغلی قریه سنده بر کمسنه یه غایت غضبی کلور
حتی شو درجه بو کمسنه یی [طوقمامقچی] دومکچی اولور لکن اهالی دن
استحیا ایدر بویله چه بر قاچ وقت قلبنده هیجان ایدر کینه اهالی دن استحیا ایدر
دیرکن بر کون خاطرنه کلور مسکرات استعمال ایتمک چونکه اوزمان حیا
قالماز دیر، کیدر یقین روس قریه سینه آحشام اوستی خیلی ده
آراقی ایچر بعده آراقی صاتچی دن صورور بنده سکر علامتی وارمی دیه
صاتچی ده یوقدر دیر بر دخی ایچر مقدارنی بلماز لکن سکر علامتنی
کندی هم حس ایدر شیمدکندکندنه دیر آرتق حریفله شیمدی
کیدوب غوغا ایدر سام کمسه دن قورقمام دیر وقتلر کوز قارانغی
کیچه لر بر ده کندی قریه سینه دونار آرتق تمام عسکر کبی محاربه یه
حاضر اولور خریفانک خانه سینه توغری یورش ایدر
کندنی ده بهادر حسین تسمیه ایدر

Архив
131
Оп. 1
№

دوه‌جک‌ها!!! باشده دونه بلدکی کبی دونار ها! یولده بلمام
نره‌لره تصادف ایدر؟ دیرکن آیاق [تایدیغندن] قایدیغندن بالتر
کولتر توشر بلماز نره‌لریدر او ساعت قالقماق استر قالقامز
دیرکن اویقویه کیدر بر چوقده اویور معناسنده کورور: بو بیچاره
وفات اولمشده قبره قومش‌لر مامیخانه‌یه کیدوب آراقی ایچدوکی اوچون
ملائکه‌لر بونی باذن الله آتش‌لی کرز ایلان دومه‌یه کلورلر دیرکن
بهادر حسین شاشر بردن باغره‌رق صچره‌ر بر ده اویقودن اویغانر
اوته سینه بر سینه باقار بر شیی‌لر کوزکمز الیله بر کره اطرافی یوقلار
الهب توپراغه اصابة ایدر دیر بز صحیحا وفات اولمشز بزی دفن ایتمش
لر بوراسی قبر اوله‌جق. چوق شیی برده الیله البسه‌لری یوقلار
باقار باشده قلنسوه آیاقده مس کوندره اوزرنده جبه فلان وار.
شاشلاجق حال! بز دیری ایساک نه اوچون دفن ایتمش‌لر؟ اکرده
اولمش ایساک نه اوچون کفن صارمامش‌لر؟ شاشلور یا!!!
چوق شیی برده کوزلری سیلر کوزنه اوفاق اوفاق آتش پارچه‌لری
اوزاقدن کوزکار حسین بهادر آرتق تیقن ایدر آ! آرتق آتشلی

11

گرزی لر ایلان ملائکه لر کلیور قورقوسندن کوزنی یومار برچوق
اوهام خیالاته طالور برده تکرار کوزنی آچار کورور برآیدین لق وار
دیرکن برفراحلنور دیر بزه جنته توغری یول آچله چق سرورندن آیاغه قالقار
قفاسنی قبرینک سطحنه اورور بردها توشر نیسه عقلنی باشنه توپلار
آیدین لغه توغری ال اوزاتر بر نردبان بولور نردباندن توکل ایله
یوقاریه توغری بر دیلکدن قفاسنی چیقارور برده باقارسه کندی قریه سی ننک
برکنارنده متروک خرابه ده آیاغی قایدیغی زمان یرآلتنده قار بازنه توشمش
ایمش ایشته بهادر حسین .....
بهادر حسین ننک بوکبی احوالی بیک چوقدر حقنده ایروجه کتاب ترتیب اولنه جقدر
حاضرده یتمش بش یاشنده در نه ساجده نه صاقالده بر موی سفید یوقدر
سم سیاه تمام ۴۵ یاش کبی در ۱۸۹۴ یلی وفات ایدوب برنش قریه سنده مدفوندر
طبول ناحیه سنده عالم مشهور سبانجی بن یار محمد بیک فاضل مدین کمسنه اولمش بیک چوقاتلامیذ
اخراج ایلمش ۱۲۳۱ نجی سنه سی هجری حجة اسلامی ادا ایتمش ابتدا سبریه علمالرندن
حجه وارمش بوکمسنه ایمش تخمینا ۱۸۳۲ نجی سنه لرده وفات
حجازده مکه مکرمه علماسندن عبدالرحمن سراج نام ذاتدن اقصر لیالده سبریه ده
عشا وجوبی خصوصنده استفتی ایلمشدر

طبعل اویارنده ۱۵ چاقروم مسافه ده [صاوصقان] سویس خان نام
قریه ده جواجم بیردی ایشان بن بوتیک ایلان ملقب
بیک عالم کمسنه ایمش اقصر لیالده صلوة عشای قیلمازایمش
صابانچه ملا بولمسنه که صلاة عشا شکا اداسی حقنده برچوق رساله لر
کتورمش هیچ برسنی قبول ایتمامش حتی مکه مکرمه دن عبدالرحمن
سراج دن هم بر رساله کتورمش آنی هم رد ایتمش بعده مشهور
عالم بی مثیل عبدالناصر قورصاویدن بر رساله کتورمش آنی مطالعه
ایتکاچ تصدیق وتسلیم ایدوب صلوة عشانی اداقیلمش
تقریبا ۱۸۵۵ سنه لرده وفات اولمش

12

طبولدن یکرمه چاقروم مسافه ده [نور باقی قوللاری] قریه سنده امام اولمش
صابانچی بن یار محمد مسبوقدر

روزی ایشان بن عمر بیک مشهور کمسنه اولمش طبولدن
۱۵ چاقروم مسافه ده شعلکون قریه سنده تقریبا ۱۸۵۷ یلده وفات
بر کمسنه تلقینی ایله طبولده بیک بیوک بای بر مشهور روس اسلامیت ایله
مشرف اولمسه حال نزعده کلمه شهادت تلقینی ایچون روزی ایشاننی چاقرمش
و اولادلرندن کمسه یی قبول ایتمامشلر

سیوج باقی بن عبدالعزیز طبولدن ۲۵ چاقروم قمار او قریه سنده
امام اولمش ۱۸۷۵ نجی یلده وفات

طبول اویازنده قزانلی قریه سنده امام قربان علی بن ابو شحمه
خیلی طلبه تربیه ایتمش تقریبا ۱۸۷۰ یلده وفات اوچ اوغلی طبول
ناحیه سنده امام در ایکی سی بی معنی برسی ابو شحمه نامنده بقدر طاقة
طلبه هم تربیه ایدرمش

بو رایه قدر ذکر ایلدوکمز امام لر رحمهم الله زمانه لرنده اولمش لر کیچمش لر
شیمدی آزاجق ذکر ایده لم حاضر موجود امام لری شیمدی تاری اویازنده
۳۵ مسجد که ۲۵ امام وار بونلرنک اجروسندن ۵ طرح اولنورسه باقی
قالان لری شمال ایله یمین هزال ایله سمین خطای ایله ختن کرته ایله چیتن
بکم ایله بکم شکم ایله سکم بیننی فرق ایتمز نواقص العقول معتل الفهوم
اجوف الادراک مضاعف البلاهة والبلاده ملفوف الجنون ملتوی
الاطلاع صحیح القلاع خریف لردور حتی شو درجه ده امام وارکه جنازه
نمازنی قیلمایه بلمیور بیک موثوق بر کمسنه دن بر امام نک صلوة جنازه
قیلدوغنی ایشتوب تحیرده قالدم مولا اصلاح ایلسون

13

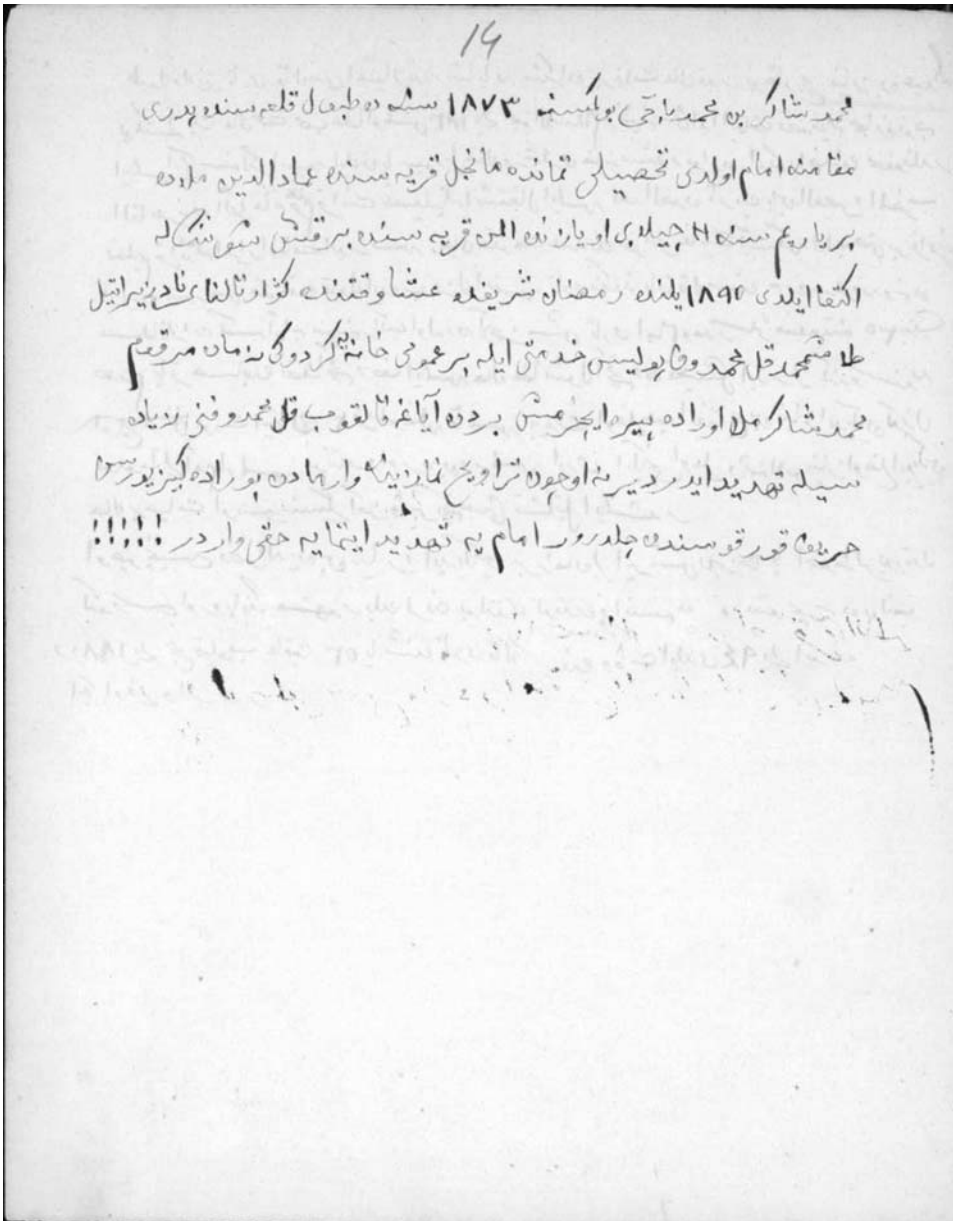
سیبریه علمالرندن معدود برسی تمان اویازنده [مانجل] یا نبای قریه سنده
مدرس ضلا عصمة الله بوروندوکی ۱۸۵۶ نجی یلی قارمشاق سیدوکوف
همتیله کیدوب مانجل قریه سنده درسک شروع ایلدی اصلی صارا طاو
غوبیر ناسی نک حوالیسی اویازی نک قریه نک دور تحصیلی محکره ده
بخارا هم وارمش لکن آز قرار ایتمش علمده درجه سی نه قدر اولدیغی بزه
معلوم دکل لکن ۶۰ نجی یلدن حاضر ۹۳ نجی یلغه قدر همیشه درس
ایلن مشغول بعضا مدرسه سنده ایکی یوز و بعضا اوچ یوز طالب العلم
بولنور ایدی مع مافیه تلامیذلرندن بر مدرس اولب چیقدیغی کوز کیمور
بزم تاری اوکروغنده امام بر تلمیذی وار یوقاروده ۲۰ امام اجروسنده
داخل ایدی لکن بو تلمیذی مدرسه ده ۱۵ کنه سنه تورمش احتمال دخی بر
اون سنه تورورسه بش ایله برابر طرح اولنور ایدی

طبول ناحیه سنده قمار او قریه سنده امام معتصم بن بلال تحصیلی تاری قالاسنده
رحمة الله بن یوسفده بو کمسنه اول طرفده انواع دعوالره مبتلی اولب حکومت
طرفندن حبس هم اولندی ایسه ده آخر طرفی رواجده اولب مدرسه ده هم طالب
لر تربیه ایتمکده در ۱۸۹۳ یلنده آخوند هم اولدی حاضرده طبول

Архив
Ф 131
Оп. 1
№

ناحیه سنده موجود علمالرنک اسبقی در

طبول ناحیه سنده بیک قریه سنده عبد الخالق بن
امام خطیب محتسب دور کندحیاتنده الی یومنا هذا ازواج
اربعه ایله تعیش ایتمکده در بو ذات حالا بر حیواه قرق الطی
ولد صلبی سی وار در اما قاچ آنادن اولدیغنی بلمیورم
کندسی حالا بر حیاتی در



14

محمد شاکر بن محمد باجی بولمسنه ۱۸۷۳ سنه ده طبول قلعه سنده پدری
مقامنه امام اولدی تحصیلی تمانده مانجل قریه سنده عماد الدین ملاده
بر یاریم سنه ۱۱ چیلابی اویازنده المن قریه سنده برقش شوشکله
اکتفا ایلدی ۱۸۹۵ یلنده رمضان شریفده عشا وقتنده کژار تالنای نادر زیراتیل
طاشمحمد قل محمد وف پولیس خدمتی ایله بر عمومی خانه یه کردوکی زمان مرقوم
محمد شاکر ملا اوراده پیره ایچرمش بردن آیاغه قالقوب قل محمد وفنی زیاده
سیله تهدید ایدر دیرنه اوچون تراویح نمازینه وارمادن بوراده کیزیورسن
حریف قورقوسندن چلدرور امام یه تهدید ایتمایه حقی واردر !!!!!

طبول ولایتی تاری قالاسی اغنیالرندن شایان شکران بر ذات عالی قدر بو خارج نیاز بن عبدالله
بولمسنه بیک عالی همت محب علما اولمش ۱۸۲۰ یلی حجة الاسلام وظیفه سنی ادا ایتمک قصدیله حجازه توجه
ایلمش ایکی سنه لک پاسپور ایلان پاسپورطی حالا ورثه لری خانه سنده دیوارده رامکه داخلنده محفوظلدر
القاهره ده الطی ماه علم قرائت تحصیلیله اشتغال ایلمش بعد العوده تاریده بین العصر و المغرب
تعلیم قرائتله امرار اوقات ایدرمش رجال حکومت عندنده نفوسی غایت کیسکن اولوب حتی بر غرادینچه لی
تاریدن سورمش حکومتده قبول ایدوب عزل ایتمش تاری ننک توبان قالاسنده نه روسلردن و نه ده
مسلمانلردن کمسه آرابه سینه راکب اوله رق کیچمزمش تاری امام و مدرسلری منفعتنه ۳۵ بنک
صوم باقر حسابنده نقد آقچه وقف ایلمش حالا علما شول آقچه ده تعیش ایدرلر کندوسندن
~~اوچ اوغل~~ تورت ایرکاک ۳ قز اوغلی قالمش بیوک اوغلی عبدالفتاح بن نیاز ایدیکین کوزل
معلوماتلی آدم اولمش مونتیر و اوردین و برلمش ایدی ایکنجی اوغلی رحمة الله نیاز اوغلی ایدیکین
حالا بر حیات اوسبینسکی کعز فابریقه سنی تشکیل ایلمشدر
اوچونجیسی نصرالدین بن نیاز ایدیکین بر زمانلر ایرتش نهرنده پاراحوطلر یورتدی
کندوسی اوروپانک مشهور بلده لرنده بولندی لوندره و فرانسه ده و شویچریه ده بولنب
و ۱۸۸۰ یلی حج قیلوب عاقبت ۵۳ یاشنده تاری قالاسنده وفات ایلدی ۹۴ یلی ایونده
ایکی اوغلی واردر

Translation

/1a/
[The Imams of Tara]

Ibrāhīm b. ʻAbd al-Raḥīm. This person is well known as an *akhūnd* of Tara. Nobody knows about his deeds, but I know four of his sons. One of them also became an *akhūnd*, namely ʻAbd al-Rashīd *akhūnd* b. Ibrāhīm b. ʻAbd al-Raḥīm. This ʻAbd al-Rashīd *akhūnd* was the first [among the Siberian scholars] who received his appointment at the Spiritual Board in the times of Mufti Muḥammadjān[22]. He became an *akhūnd* in 1790. Together with a rich man named Sayyīd [ʻAbd al-Rashīd *akhūnd*] built a stone mosque in the city of Tara. To put the first stone into the mosque's fundament, they gathered scholars from [various] places. Then scholars considered that person (i.e. Sayyid Bāy) and found him appropriate [for this mission]. Sayyīd Bāy said: "I did not leave prayer to be paid back (*qaḍā*), please give me permission to place [the first stone]. The scholars jointly praised him and allowed Sayyīd Bāy this job. This event took place in 1794. /1b/ Permission of the building of a stone mosque from the 19th August 1794 was registered under the number 20898 after decision of a court of Tobol'sk governorate[23]. Expenses of the mosque construction fell on *akhūnd* ʻAbd al-Rashīd, but others also helped. Sayyīd Bāy solved issues with the Russians.

Ibrāhīm b. ʻAbd al-Rashīd b. Ibrāhīm b. ʻAbd al-Raḥīm was the son of *akhūnd* ʻAbd al-Rashīd. Ibrāhīm devoted himself to the eternal world and became a disposer (*mutaveli*) of a stone mosque built by his father. He covered the roof of the stone mosque by metal and colored it in green. He studied along with trade; twice per week he took lessons on *Mathnawī-yi Sharif*[24]. He had three sons: the younger ʻUmar, the middle Bāyazīd, and the elder Muḥammadī. Together with his son Muḥammadī he went on the Hajj in 1834. During the trip the son of Ḥājjī died in Baghdad in his seventeen years old, while [Ibrāhīm b. ʻAbd al-Rashīd] died in Beyrut, /2a/ when he was forty[25]. They are buried there, may God's mercy be upon them. The existing

22 | Muḥammadǧān b. al-Ḥusayn b. ʻAbd al-Raḥmān al-Burindiqī (ca. 1758–1824) served as the first Mufti in the history of the Russian Empire (in office between 1789 and 1824) [3, pp. 50–66].

23 | According to archeologist Sergei F. Tataurov (Omsk, Russia), an old wooden mosque in Tara was burned in 1755/56. Since that time Muslims started to send petitions to Russian administration asking to rebuild the mosque. On the city map from 1775 a mosque-in-progress is mentioned, but only the 1802 map indicates a functioning mosque, therefore, in Tataurov's mind, the building process was finished only around 1801. Thus, due to bureaucratic circumlocution the permission to re-build the mosque was given only after twenty years of the first request. I duplicate here information generously provided by Dr. Tataurov in his private letter to me (10.11.2011).

24 | The Persian text of *Mathnawī* was used along with its translations and commentaries. However, the Tatar manuscripts of this book are not numerous: there are only three copies at Kazan Federal University (F–402, F–505, F–528) and one copy at the National Museum of the Republic of Tatarstan (No. 18363–67, copied by ʻAbd al-Raḥīm al-Utīz-Imiani). So far no copies of *Mathnawī* have been discovered in Western Siberia.

25 | In other work ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm added: "A bequest, written by our grandfather from the mother's side Ibrāhīm Bay when he turned his view towards Hijaz, is preserved today at the home of my brother. He died in Beyrut after he visited Damascus on the way back" [16, p. 12].

mosques in the villages Sayyīd and Uush were built by Ibrāhīm Ḥājjī. Naḏir b. Murād Baqī helped in erecting the mosque in a village of Sayyīd[26], therefore he became known as Naḏir the beneficent.

Faḍil Ḥājjī from the village of Alman of Chilābī district of Orenburg governorate started to teach in Tara in 1815. When Faḍil Ḥājjī arrived, he was accompanied by two students: Subḥānqūl and Ibrāhīm. [The latter] Ibrāhīm b. Jaʻfar received from Faḍil Ḥājjī and the Tara scholars a consentient appointment [as an Imam]. After that Faḍil Ḥājjī decided to go back home, and people asked him: "Leave us one of your best students for teaching and explaining [religion]". They left my grandfather [from mother side] Ibrāhīm b. Jaʻfar, who was from a respected family. When Faḍil Ḥājjī returned to Alman, he sent the women of Ibrāḥim together with [his father] Jaʻfar Bābā to Tara. Since that time Ibrāhīm b. Jaʻfar /2b/ taught in Tara for a couple of years. Then, in 1821, after being called for the Cossack service, he escaped from the Russian government to Tashkent. There he lived for several years in the Shükür Khān madrasa[27], conducted trade and studied. My grandmother stayed in Tara with three daughters: Fāṭima, ʻAfīfa, and Ḍaʻīfa. Fāṭima gave birth to ʻAbd Allāh b. Naṣr Allāh, ʻAfīfa — to us, ʻAbd al-Rashīd, and Ismaʻīl. Ḍaʻīfa [gave birth to] Ayyūb b. Khalīd. The rest [of his kids] died. In 1832 [Ibrāhīm] again visited Tara, after that he went to Tashkent and there he went to the Mercy of God. He was supposedly buried in the Shükür Khān quarter[28]. After that ʻArīf Khān b. Yarīm, a relative of Dīn ʻAlī Sayyīd[29], was appointed a new Imam. He did not stay for a long time, because he was fired after ʻAbd al-Jalīl b. Khilvetī's examination in 1825. We will go back to this later.

/3a/ During the year 1839 Muḥammadǧān *akhūnd* b. ***[30] taught in Tara. Biography of this Bashkir is unknown.

In 1831 Dawlat Bāqī b. ʻAlī Aṣġar became an Imam [in Tara]. He obtained his education in Bukhara. After four years of performing the duties of Imam he occasionally came across a question of new moon [in the context of Islamic fast]. Because of his weakness in front of the arguments of the opponent, [Dawlat Bāqī] understood the importance of astronomy. In order to study the subject, he went to Bukhara. He studied eagerly, obtained some [astronomical] instruments there and went back to Tara, but on the way stopped in Aqmullā,[31] where was killed. His books and instruments were transferred to the heirs. In particular, one of the instruments had on its surface a noble verse *"The Skies and Land are embraced by His Throne"*[32]

26 | A Tatar village Sayyid awīlī or Khwāja awīl (Rus. Seitovo) is still located in Tara region of Omsk oblast.
27 | Before the Revolution in Tashkent there were two madrasas with the same name of *Shükür Khān.* One of them, located in the quarter of Kukcha, was open in the early 19th century. Most probably, this is the madrasa mentioned here. More details on the *Shükür Khān* madrasa: [19, pp. 153–154].
28 | ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm summarized this information in his later work: "The father of my mother Ibrāhīm Mulla originated from the village of Alman. After performing the duties of a teacher in Tara, he went to Tashkent, where he passed away after a plenty of time teaching. He was buried near the Shükür Khān madrasa" [16, p. 18, footnote 1].
29 | ʻArīf Khān b. Yarīm was a brother of Aytuka, a founder of famous trading family of the Aitikins, and the son of Yarīm b. Ḥaydar b. Mir ʻAlī b. Sayyīd Muḥammad b. Dīn ʻAlī Khwāja.
30 | The name of his father is not mentioned.
31 | Aqmullā was the former name of Astana, the capital of Republic of Kazakhstan.
32 | Qur'an, 2:255.

was written. [This instrument] fell into the hands of Naṣr al-Dīn b. Niyyāz in Tara[33], who placed it in the Tobol'sk museum. Since that time it is preserved there.

In 1841 Fayḍ Allāh b. ʻAlī Aṣġar after studying in Bukhara taught in Tara. He lived 61 year, studied a lot and became a martyr while performing the pilgrimage in 1852. He was a well-educated, dignified and pious person. Many of his books, unfortunately, did not return [from his last trip], with an exception of a copy of *Iḥyā' ʻulūm* [*ad-dīn*]. This is an excellent, exceptionally old copy. In the end the manuscript moved to the hands of Mahdī b. Saydek, who exchanged it with Niʻmat Allāh Ḥājjī to a modern printed book. Nowadays [this manuscript] is kept at the library of Niʻmat Allāh Ḥājjī in Tiumen'. /3b/ Descendants [of Fayḍ Allāh] lacked God's blessing and lost all books. Now one of his sons is living in the village of Bīrnāsh[34].

Since 1853 Mahdī b. Saydek was a teacher in the Tara madrasa[35]. This person originated from the village of Ishīn Tamāq[36] in Tara district of Sārghāch volost'. He was from the Qurtāq tribe. He obtained his education from the Tara madrasa at the time of damulla Fayḍ Allāh, reached a stage of excellency [in sciences] and became accustomed to studying all the time. He was an extremely learned person and also acquaint anted with the Russian system. Being familiar with each local community (*maḥalla*) in the Tara district, he served as *muḥtasib* in the times of mufti ʻAbd al-Wāḥid[37]. Therefore, [every time] when an Imam of a certain village passed away, he used to take register books (*mītrīkä däftäre*) of this village and did not give a permission to elect a new Imam. This way at the end of his life he appeared to be an Imam of fourteen villages. /4a/ These villages were dispersed on three hundred versts: on the one side there were [the villages] Ollī Qūl[38] and Tārlar-Tāzlar; on the other side there were Aymī and Ishīn Tamāq. Once, when his children studied in Uush, in a village Soldatovo[39], which is located in a half a verst, in a house of infidels (i.e. Russians) several people were killed. When the majority of stolen from that house things were discovered in the living house of Mahdī b. Saydek, he was blamed in robbery and murder. For further investigation they chained his arms and legs and sent him to the fortress in the Kolosov province. After that they transferred him to Tara for inquiry. Because the famous and rich men of Tara respected scholarship and because [Mahdī's] wife was a relative to the Aytikins' mother, [the Aytikins] collected a lot of money to release [him from prison]. After [his jail release, Mahdī b. Saydek] settled in Tara and occupied position of Imam for a while. He had a quarrel with ʻAbd al-Fattāḥ b. Niyyāz [Aytikin][40] because of money [donated by Niyyāz Aytikin to the

33 | Naṣr al-Dīn b. Niyyāz (d. 1894) belonged to the Aytikins family and was the son of Niyyāz b. Ḥaydar (1777–1847).
34 | Present-day village of Bernagul' (Rus. Berniazhka) in Tara region of Omsk oblast.
35 | Cf.: [12, pp. 206–207].
36 | Present-day village Ust'-Ishim in Omsk region.
37 | ʻAbd al-Wāḥid (1786–1862) occupied the post of Mufti in 1840–1862.
38 | Present-day village Ollu Qul (Rus. Bol'shie Murly) in Bol'sherech'e region of Omsk oblast.
39 | Today the village Zur Uush (Rus. Bol'shie Turaly) in Tara region of Omsk oblast incorporates the Russian village Soldatovo.
40 | ʻAbd al-Fattāḥ b. Niyyāz (d. 1883), nicknamed as 'Patta', was the oldest son of Niyyāz Aytikin and a successful merchant with trading centres in Pavlodar, Semipalatinsk, Vernyi (Almaty), and Tara [20, p. 123].

mosque]. In 1866 [Mahdī] took the money in his hands. /4b/ After being involved in a great trouble he resigned from his post of muḥtasib in 1868. When time passed, after reconciling with a merchant ʻAbd al-Fattāḥ and others, he slaughtered a sheep, feed people and claimed: "I took the post again and became a muḥtasib". At that time, when the trouble was settled, they agreed [to recognize Mahdī's claim] without demanding a proof, [therefore] it is unclear whether he [really] had a permission (*ukaz*) or any other document, but he became a muḥtasib again and carried out his duty until the end of his days.

During his life time [Saydek] married sixteen women. This was of some profit: when a rich man died, the muḥtasib used to marry his widow, take the property, and then to divorce. If there was a beautiful women, he could blame a husband in infidelity (*takfīr*), deliver a judgment to deprive the wife, and then marry her himself. [This way] he married many widows and virgins. Even at the end of his life in his seventy five /5a/ he married a sixteen-years-old girl from a village Ollī Qūl; this was in 1890. At the end of his life he became known for beautiful Qur'an recitation (*tilāwat*) and apologized to everybody. In January 1891 he suddenly passed away in a settlement (*zaimka*) Būksīm in three verstas from Tara. Some people say that he was poisoned, but there is no proof. His grave is there, may God's mercy be upon him.

ʻAshūr Bāqī b. Rajab Bāqī was an Imam [in Tara] between 1837 and 1887[41]. The start of his life was marked by prosperity, but he ended up in poverty. His descendants were rather unfortunate. Before his appointment Imamat in the city of Tara functioned without any conflicts for a century. This person was the only one who did not accept property [well-being of religious authorities who did not work], and caused a trouble. Some Mullas left their positions by their own will; others were fired by the government.

Raḥmat Allāh b. Yūsuf from a village Ianġūrāz in Temnikovsky district of Tambov governorate was a teacher at the Tara madrasa since 1856[42]. During his teaching at the Tara madrasa this person enjoyed a wide fame; his students were numerous and gathered from many places. Raḥmat Allāh taught there for more than twenty years, married the daughter of a rich man Mīr Ṣāliḥ, and was so pious that he did not possess any windows [at home] on the street side and those windows that were close to the street were locked. From two to five of his students were strong. /5b/ One of them, Hamza b. Muḥammad Amīn was an Imam in the city of Tūm (Tomsk). Another, Muʻtasim b. Bilāl was an Imam in a village of Qomārāw in the Tobol'sk governorate. Raḥmat Allāh b. Yūsuf lived in Tara very well and gained much prosperity: more than ten thousand Rubles. As a result of a conflict with merchants, in 1876 he decisively

41 | "ʻAshūr Bāqī b. Rajab Bāqī was an Imam in Ṭāra together with damullāh Raḥmatullāh ḥaḍrat. He was buried in the city of Ṭārā" [8, f. 1a].

42 | ʻAbd al-Rashīd Ibrāhīm remembers that he had a possibility to study with Raḥmat Allāh in Tara, but by unclear reasons his father preferred to send him to Alman in the Orenburg governorate. [16, p. 17]. Cf. his biography: [12, pp. 139–143]. "Raḥmat Allāh b. Yūsuf was born in the village Yānġūrāz of the Tīmnikūf district in the Ṭanbāv governorate. He studied for fifteen years at a school of damullāh Ismāʻīl b. Mūsā in Qïshqār. In 1856 he arrived to the city of Ṭārā, where he started to teach at the age of thirty five. He spent twenty years in Ṭārā and moved to the city of Qïzīl Yār, where he taught for five years and was buried there. Khamza Ḥamīdūf and Muʻtaṣim Bilālūf are his students" [8, f. 1a].

moved from Tara to Petropavlovsk. Before becoming an Imam there Raḥmat Allāh remained unemployed for nine years, because of some trouble. Only in 1884 he was appointed and started to teach, but already in 1887 he passed away there. May God's mercy be upon him.

In 1885, after my return from Medina the Radiant to Tara, I, a weak ʻAbd al-Rashīd b. ʻUmar b. Ibrāhīm b. ʻAbd al-Rashīd b. Ibrāhīm b. ʻAbd al-Raḥīm, became an Imam-*khatīb* and teacher [at the Tara madrasa]. On 7th January 1891 I was appointed as an *akhūnd* according to the decision number thirty four of the provincial government. On 22nd April 1892 the Ministry of Interior Affairs granted me an appointment as a judge (*qāḍī*) under the number 1837. /6a/ Details of my biography are treated in my work *Zevāl baʻdında newāl yaki Zillet baʻdında ʻizzet*[43]. Those who are interested can consult that book.

Rural Mullas of the Tara district

Niyyāz Muḥammad *akhūnd* b. Murād lived in Tūzqazan[44], which is located in sixty versts away from Tara. In 1790 he became an *akhūnd* and died in 1838. He was the leader of those who were dismissed after Mulla ʻAbd al-Jalīl's examination. Though originating from Bukharans, [his father] Murād registered himself as a native (*inorodets*), therefore his descendants today are regarded as such[45].

ʻAbd al-Malīk b. Niyyāz Muḥammad was an *akhūnd* of the same village and accepted this post from his father. He was very simple and a great joker. When he has already become an *akhūnd*, small children used to /6b/ call him Mulla ʻAbd. He argued much with the local population[46].

ʻAbd al-ʻAlīm b. ʻAbd al-Malīk was an Imam of the abovementioned village since 1863. He studied with damullā Nūr Allāh b. ʻAbd Allāh[47] in a village Sātlī Khān[48] of Tobolsk district. He served as Imam for twenty six years and continued improving his knowledge. Only at the end of his life ʻAbd al-ʻAlīm changed his attitude towards studies. His physical power and impressive body guaranteed that population and elite (*al-ʻawwam wa-l-khawwas*) were careful to his words. He did not reach his goals and died when he was around 73 years old in 1889. ʻAbd al-ʻAlīm was buried in Tūzqazan. Two of his sons are living there.

43 | ʻAbd al-Rashīd b. Ibrāhīm's work under this title is not familiar to me and is not mentioned in the list of his writings [21, pp. 102–130; 22, pp. 416–418]. It might be that he had in mind his biographical book that was published under the title *Tercüme-i Halim* in St. Petersburg in 1912.

44 | Turkazan is located in the Bol'sherech'e region of Omsk oblast'.

45 | Most probably Murād moved to the *iasachnye* category. According to the Russian legislation those who immigrated to Siberia as a state farmer (*gosudartsvennyi krest'ianin*) were obliged to fulfil the military service and pay additional taxes. See other examples of similar shift in status: [23, p. 53].

46 | The following sentence was crossed out: "After examination of mulla ʻAbd al-Jalīl he (ʻAbd al-Malīk) was fired".

47 | "Nūr Allāh b. ʻAbd Allāh Bāṭirkāyūf, whom you have mentioned, was born in the village Irī of the Qūrdāj volost in the Ṭārā district, but the date is unknown. For five years he studied with Bāy Murād ḥaḍrat in Qāzān and then for a couple of years he taught in the village of Ḏātlū Khān which is located in three verst from Tobol'sk [city]. He became very old and died of asthma in his seventy. He was buried in the village Ḏātlū Khān in 1861" [8, f. 1a].

48 | This village in the Tobol'sk region does not exist anymore.

In 1891 ʻAbd al-Salām b. ʻAbd al-Karīm b. ʻAbd al-Salām Ishān Saydāshev at-Tobūlī became an Imam in Tūzqazan[49]. He was so greedy for worldly goods that when collecting a tenth (*ʻushr*) from the village inhabitants, he took it from infidels [i.e. Russians] too. /7a/ Therefore he was in a great quarrel with locals. In a short period of time he managed to collect much wealth. In 1893 ʻAbd al-Salām went to Hajj together with ʻAbd al-Raqīb b. ʻAbd al-Wāḥid. There, in Mecca the Honoured, he passed away. He obtained his education in Bukhara.

In the same year ʻAbd al-Ḥakīm b. Khayr Allāh b. ʻĀrif Khān b. Yārīm was elected [as an Imam] in Tūzqazan. He is not yet officially approved, may God help him. In 1894 he was finally employed as an Imam. Though he does not teach, he has a good reputation as an educated person. Fortunately, he returned from his trip to the provinces of Egypt and Hijaz[50].

/7b/ ʻUbayd Allāh b. Niyyāz Muḥammad b. Murād served as an Imam in Shikhler or Räjäb which is located fifteen versts away from Tara[51]. At that time he was a famous scholar, a master of word, a possessor of high morals, and a modest person. After arrival from that village to the city (i.e. Tara), he visited lessons every day. ʻUbayd Allāh was totally indifferent to fame. In 1874 he went to the Hajj, but did not receive a pass and returned from Odessa. The duty of Hajj he fulfilled later in 1875. After a safe return, he established many pious endowments: in the village of Tūskazan he built a madrasa and set up a lecturing room. They have books there. His children and grandchildren were insignificant. ʻUbayd Allāh died in his seventy five years in 1882 and was buried in Shikhler.

Urāz Muḥammad b. ʻAwwas b. Mādī, a native of this village of Räjäb, known by his nickname (*laqab*) as Tutāy, became an Imam in Qïzïl Qāsh in 1822. He was a great master of the spoken word and a joker. His courtesy was very pleasant. In 1828 twelve Mullas of the Tara district jointly examined Mulla ʻAbd al-Jalīl b. Khilwetī. They found him suitable to be an Imam, and wrote a letter to [the Orenburg Muslim Spiritual] Assembly: "We accepted the exam, but there is an obstacle for going to Assembly and holding an exam there — he is lacking health. Therefore please give him a permission to be an Imam without an official exam". Then /8a/ all those who signed the letter were fired. Their leader Niyyāz Muḥammad *akhūnd* [from Tūzqazan] was fired too. On this occasion Tutāy Mulla made a joke: every year crop fields are getting frozen, this year Mullas and *akhūnds* were frozen too.

When my father-in-law Ḥurrem Shāh b. Ḥaydar[52] returned from the Hājj, Tutāy Mulla accompanied by two other Mullas came to visit him. Thereby Ḥājjī gifted each

---

49 | "ʻAbd al-Salām Ishan lived in the Tobol'sk region. You say that you have no information about him. He received a license (*markhas*) in Bukhara the Noble in the *khānaqa* of khalīfa Niyyāz Qūl Ishan Turkmānī ḥaḍrat. ʻAbd al-Salām Ishan was a teacher and died of *bavma* decease in the village Bāyān Yūrshāq of the Tobol'sk district of Tobol'sk governorate on 29 March 1844, when he was 68 years old. It appeared that aristocrats (mīrzā) were buried in the village of Yūrshāq, but no registers exist. That year no register out of fifty five was found. We know that he was born in 1776, but the exact date is unknown" [8, f. 1a].

50 | The last three sentences were added later.

51 | Present day village Rechapovo is a part of settlement Mezhdurech'e in Tara region of Omsk oblast'.

52 | Ḥurrem Shāh b. Ḥaydar b. Yārīm b. Ḥaydar b. Mīr ʻAlī b. Sayyīd Muḥammad b. Dīn ʻAlī died in 1877. He was an elderly brother of famous Siberian merchant Niyyāz Aytikin, lived in Tara. A comprehensive genealogy of Ḥurrem Shāh and all of his close relatives between the 16th and early 20th centuries survived as a manuscript entitled *Kitāb shağarat al-nasab khwājagān* [24, f. 45].

Mulla with a rosary with thirty three granules. A certain rich man named Kūchī was also at that meeting. He was praised with a rosary of ninety nine granules. In response Tutāy Mulla said that he understood superiority of ninety nine granules over thirty three: one rich man appeared to be equal to three Mullas.

On the way back from examination he stayed for two years in the outskirts of Tobol'sk, studying with ʻAbd al-Salām Ishān. After that, when he returned to Tara, one of his fellows asked him, whether he studied properly. The answer was "I studied very well and for a long time".

His descendants were rather fruitless. He died in 1848 and was buried in the village Qïzïl Qāsh. In our times one of his sayings turned to be the opposite. It was always like this: a birth of Mulla from Mulla is a custom; a birth of an ignorant from Mulla is unbelievable. Nowadays indeed Mulla gives birth to an ignoramus.

/8b/ In 1842 Nur Allāh b. ʻAbd Allāh Bāṭïrkāev became an Imam in the village of Yirdī[53] of the Utūz volost of the Tara district. He was a very smart person. His father, ʻAbd Allāh *akhūnd*, came from Russia and in order to save children from military service registered himself as a native (*inorodets*). In 1815 he studied *Tawḍīh* with Faḍil Ḥājjī, when the latter was an *akhūnd*. Nur Allāh is originally from a village of Kāyna in Perm governorate. He is a Bahkir. I have seen a letter to Nur Allāh from Mulla Nuʻmān b. Saʻīd from the village of Qāmaqa in Cheremshan volost of the Spassk district. From the letter it has become clear that [Nur Allāh] was a student of the writer (i.e. Mulla Nuʻmān). The year is unknown, only fifth January is mentioned. This person [Nur Allāh] is bound with a Mulla Jalālī *akhūnd* Yūsufī. At the end of his life Nur Allāh taught in Sātlï Khān near Tobol'sk. In 1861 he died there. His descendants were unfortunate. One of his sons is a very bad Imam in the village Yirī.

Ḥusām ad-Dīn b. ʻAlī b. ***[54] was an Imam in a village of Qïzïl Qāsh or ʻAydqul[55] which is located twenty five versts away from Tara. He studied in Bukhara and was a simple, eloquent, and forthright person. In 1860 he became an Imam and died in 1865. He did not have children.

/9a/ ʻUmar b. Muḥammadī b. ***[56] was an Imam and teacher in the village of Aubātqān[57], which is located 120 versts away from Tara. He studied for twenty years in Bukhara. [ʻUmar] was an easily irritable person. He died in 1877 and was buried in the village of Aubātqān. He did not have children.

---

53 | Most probably ʻYirdī' refers to the village Ia-Irtyshskaia in Omsk region. See: [25, pp. 113–134].

54 | "Ḥusām al-Dīn b. ʻAlī, whom you have mentioned, was born in the village Qïzïl Qāsh, which is located in twenty five versts from Ṭārā. He studied in Bukhara the Noble in the *khānaqa* of khalīfa Ḥusayn and received a license (*markhas*). When he returned back, he taught at that village and was buried there. It is known from the register [compiled by] Ḥalīdūf that Ḥusām al-Dīn was an Imam and Mulla" [8, f. 1a].

55 | This village in the Tara region of Omsk oblast' disappeared in the late 2000s.

56 | "ʻUmar b. Muḥammadī, whom you have mentioned, was born in Yāŋā awïl, which is located in hundred versts from the aforementioned Ṭārā. Several years he studied in the village of Ṣāwiṣqān of Tobol'sk governorate with Ishan Ḥūjam Wīrdī and afterwards he went to Bukhara the Noble. There he studied for thirty years together with Ḥusām al-Dīn b. ʻAlī, received upbringing and knowledge in the aforementioned *khānaqa* of khalīfa Ḥusayn. After return he taught for a couple of years in Yāŋā awïl, where he was then buried" [8, f. 1a].

57 | This village was located in Bol'sherech'e region of Omsk oblast' and mainly inhabited by the Siberian Bukharans.

Ḥabīb Allāh b. Nad Bāqī was an Imam in Tār Tāmāq[58]. He was among 'the frozen Mullas' in the Mulla 'Abd al-Jalīl's affair of 1825. He died in 1841.

Dost Muḥammad b. Muḥammad Bāqī from the village Uush was also among the 'frozen'. He was a temporary Imam in Qïzïl Qāsh.

'Abd al-Jalīl b. Khilvetī b. Raḥīm Bāqī b. 'Ashūr Bāqī b. Kudāy Bāqī b. Nadir Bāqī b. al-Muḥammad at-Turkistānī b. 'Abd al-Razāq. He was an unregistered young teacher in the village Qïzïl Qāsh, which is located twenty five versts away from Tara. His health was not perfect; therefore Imams of the Tara district freed him from the exam [in Ufa], which he was not able to attend, but they found him suitable for the position /9b/ and collectively sent a report to [the Muslim Spiritual] Assembly. Afterwards those Mullas who signed that report were fired. 'Abd al-Jalīl served an Imam and teacher without a license.

'Abd al-Jalīl's ancestor al-Muḥammad b. 'Abd al-Razāq b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad Sharīf arrived from Turkistan[59]. 'Abd al-Jalīl did not have children, therefore he took Ibn 'Umar Sirāǧ al-Dīn and raised him. Today in Qïzïl Qāsh a person known as 'Abd al-Jalīl is the son of that Sirāj ad-Dīn. 'Abd al-Jalīl Mulla died around 1845. He studied with Sabānchī b. Yār Muḥammad in the Tobol'sk volost.

Ḥusayn b. Urāz Muḥammad belonged to the Ayālï[60] tribe (ṭā*'ifa*). He studied with Mulla Ibrāhīm in Tara and then went to Tashkent to study with another Ibrāhīm. In 1838 he got sick and returned with a caravan to Tara. Here he recovered and became an Imam in the village of Tārlar-Tāzlar in 1845. In 1851 [Ḥusayn] used his Imam license (*ukaz*) as a guarantee to a Russian merchant from a village Jawār and took from him twenty five Rubles as an interest-free loan (*qarḍ hasan*). The same year that Russian died. He did not have money to give back for five month, but after that he [brought money] and asked the Russian heirs about the document. The answer was: "We do not know about any license. Our father was not an appointed Imam". In 1858 during an inventory in the village of Birnash or Ubā they did not find the date and number of his license, and [Ḥusayn] lost his post. /10a/ He got sick for several years. Though he explained the situation many times, [Ḥusayn] failed to return his position. It is now possible to do without the explanation of another story of that man's biography, still I found it is appropriate to give one more account. And this is an extraordinary story that is unlike everything else.

Mulla Ḥusayn b. Uraz Muḥammad[61] hated one person in the village so that he wanted to beat him, but did not want to be shamed by the settlers and took a bit of time to take rest. He took one day to recur to his mind and decided to drink some alcohol not to feel shame. Late at night he went to the Russian village nearby, got drunk there and asked an alcohol seller: "Do I look drunk?" The seller answered: "No". He did not know the drinker, but he was aware of the signs of drunkenness. Then [Ḥusayn] said that he wants to fight that person [whom he hated] and that

58 | Present-day village Ust' Tara in Tara region of Omsk oblast'.
59 | 'Turkistan' here means not the region, but rather the city of Turkistan known in the middle ages as Yasï and located in the Chimkent region of Republic of Kazakhstan.
60 | The Ayālï tribe was located around the city of Tara. Ethnographer N.A. Tomilov included it into the group of the Tara Tatars [26, p. 45].
61 | In the text mistakenly: Arzū Muḥammad.

he is not afraid of him. It was already very dark, when he went back to his village. Almost as a warrior (they call him Ḥusayn the Hero) he got ready for a battle and went directly to the enemy's house. /10b/ Such a camel!!![62] /11a/ There were so many stories with Ḥusayn the Hero like this that one could compile a book. Now he is seventy five years old, but does not have white hairs on his head and beard. He is absolutely black so that he looks like forty five years old. He died in 1894 and was buried in the village of Birnash[63].

Sabānchī b. Yār Muḥammad was a famous scholar of the Tobol'sk district[64]. He was a very pious and dignified person. He brought up many students. In the 1221 year of Hijra [1806–07] Sabānchī went to Hājj. It was the starting Hajj of Siberian scholars.[65] This person died around 1832 г. From ʻAbd al-Raḥman Sirāğ, a scholar from Hijaz and Medina the Rediant, he received a special decision (*istifā*) concerning the necessity of the night prayer (*ʻishā*) during short nights in Siberia.

/11b/ A great scholar Khwājam Bīrdī b. *** known as Būtīk lived in a village Sāwusqān which is located fifteen versts away from Tobol'sk[66]. He thought that the night prayer during the short nights is not obligatory. Sabānchī Mulla discovered for him very good treatises on the topic of night prayer. [Khwājam Bīrdī] did not accept any of them, even the treatise of ʻAbd al-Raḥman Sirāğ from Mecca the Honourable. After that he turned to a treatise by a famous scholar ʻAbd al-Nāṣr Qūrṣāwī. He read it, accepted [the arguments], and smoothly conducted the night prayer. [Khwājam Bīrdī] died around 1855.

/12a/ Well-informed Sabānchī b. Yār Muḥammad was an Imam in the village of Nūr Bāqī Qūllārī which is located twenty versts from Tobol'sk.

Rūzī Ishān b. ʻUmar was a very famous person[67]. He died in a village of Shūlgūn around 1857. This village is located fifteen versts from Tobol'sk. In Tobol'sk he

62 | This anecdote goes on until the middle of f. 11a. For details see the facsimile.

63 | The last sentence was added later.

64 | Cf.: [14, p. 61]. "Sabānchī b. Yār Muḥammad was born in the village Mīryām Qullār which is located in thirty five versts from Tobol'sk in 1759. After studying in Bukhara the Noble he returned to Mīryām Qullār, where he taught until his eighty four years old. He died in 1853 and was buried in the same village. Many of his students are Imams, [for example] Mulla Fakhr al-Dīn b. Yārlīqāsh in the village of Wāghāy in Tobol'sk governorate who is ninety years old now. *Akhūnd* Ṭāsh Tīmer is living in the Yālūṭor district of Tumān region. Many others were also his students, I do not remember all of them" [8, f. 1a].

65 | This means that before 1806–07 Siberian Muslims were not allowed to go to Mecca.

66 | Cf.: [14, p. 73]. "Khwājam Wīrdī Ishan, whom you have mentioned, originated from the descendants of Ḥūjam Wīrdī b. Suyūnch Bāqī from among the military group (*yūmushlī ṭā'ifa*) in the village of Ṣāwiṣqān which is located in twelve versts from Tobol'sk. He went to Bukhara the Noble and received there a license of a Sufi vicar (*markhas-i khalīfa*) in the *khānaqa* Mirāth of ḥaḍrat Kulān Ishan Ṣāḥib zāde, who was a great scholar. Khwājam Wīrdī Ishān taught a number of years in that village of Ṣāwiṣqān. He had many students. Mulla Bashīr, an Imam and teacher in the village Qārāghāy of the Qārāghāy volost of the Tobol'sk governorate, was among them. The aforementioned Khwājam Wīrdī Ishan was buried in this Ṣāwiṣqān" [8, f. 2b].

67 | Cf.: [14, p. 138]. "Rūzī Ishan, whom you have mentioned, originated from the group of Ṣārts (*ṣārtiyya jamāʻtī*) in the village of Shūlkūn in the Tobol'sk governorate, which is located in twelve versts from Tobol'sk. He studied in Bukhara the Noble together with the aforementioned Khwājam Wīrdī Ishan and received a license from one teacher (*ustāḏ*). There is no birth register. It is known that he died of *yūtīl* in his seventy seven years in the village of Shūlkūn which is in two versts from Ṣāwiṣqān of the same district on 26 September 1872. He was buried there" [8, f. 2b].

converted to Islam one of the big Russian merchants, who himself invited Ishan for declaration of the [faith] testimony. His children did not understand him[68].

Suyūch Bāqī b. ʻAbd al-ʻAzīz[69] was an Imam in the village of Qumārāw, which is located in twenty five versts from Tobol'sk. He died in 1875.

/12b/ Qurbān ʻAlī b. Abū Shiḥma was an Imam in Kazanlī village of the Tobol'sk district[70]. He brought up many students and died around 1870. Three of his sons serve now as Imams in the Tobol'sk district. Two of them are not significant, whereas the third, named Abū Shiḥma, is rather strong in scholarship. He also produced some students.

So far we have mentioned only those Imams, may God's Mercy be upon them, who have already passed away. Let me shortly mention the contemporary Imams. Today twenty five Imams are serving in thirty five mosques of the Tara district. If five of them are worthy, the rest cannot distinguish north (*shimāl*) and right (*yamīn*), leanness (*hizāl*) and fatness (*samīn*), Khitay and Khotan, the right direction (*karte*) and the opposite (*chiten*), dumbness (*bakam*) and "how much" (*bi-kam*), stomach (*shikem*) and having sex (*segam*). Decrease of brains, disease of understandings, emptiness of results, doubled stupidity, latent madness, difficulty of concentration, trust in slandering are the results of it. There are Imams even of such level that they do not know how to perform funerals. I was amazed when I heard from a trusted person how an Imam performed funerals. May God correct this situation!

/13a/ ʻIsmat Allāh Būrūndūkov is among Siberian scholars that should be mentioned[71]. He was a teacher and Mulla in the village of Mānchil or Yānbāy of the Tiumen' district, where he arrived due to invitation of Qārīmshāq Saydūkov in 1856 and therefore established teaching there. He originated from a village *** in the Ḥwālīn district of the Saratov governorate. He studied in Machqara as well as in Bukhara, but lived there only for a short time. I do not know his scientific level, but between 1856 and 1893 he had always been busy with teaching 200–300 seekers of knowledge. One of his students became a teacher and now he is an Imam in our Tara district. He is among the aforementioned twenty five Imams, but this student stayed at the madrasa only fifteen years. If he would stay ten years longer, he could have joined those five distinguished [scholars mentioned above].

---

68 | This is one of the rare examples of a Russian Muslim of the 19th centuries. For more information about the history of Islam among the Russians see: [27].

69 | "Imam of the Muslims Ḥājjī Suyūch Bāqī b. ʻAbd al-ʻAzīz was born in the village Qomārāv of the Tobol'sk governorate in 1802. He studied with ʻAbd al-Nāṣir ḥaḍrat in Almān. He served as an Imam and teacher of this village Qomārāv and died in 1877. He was buried on the local cemetery" [8, f. 2b].

70 | Cf.: [14, p. 135]. "Qurbān ʻAlī b. Abū Shiḥma, whom you have mentioned, was born in the village Qāzānlī of the Uvād volost in the Tobol'sk governorate. The concrete date is unknown. In Machkara he studied with damulla ʻAbd Allāh b. Yaḥyā al-Charṭūshī ḥaḍrat. He taught in the village of Qāzānlī for a couple of years. He died in his sixty seven in circa 1872 and was buried in the aforementioned village Qāzānlī" [8, f. 2b].

71 | Riḍā al-Dīn b. Fakhr al-Dīn provides us with a full name: ʻIsmat Allāh b. Sayf al-Dīn b. ʻUthmān b. Yūsuf b. Bāy Mirza al-Būrūndūqī (d. 1327/ 1908). Cf. his biography in: [12, p. 325].

Muʻtaṣim b. Bilāl is an Imam in Qomārāw village of the Tobol'sk region[72]. He studied in Tara with Raḥmat Allāh b. Yūsuf. This person, though he was first subject to different calls from abroad and was also imprisoned by the state, since his release from prison he is busy with teaching the students at madrasa. In 1893 he also became an *akhūnd*. Today in Tobol'sk /13b/ region he is the best among scholars[73].

ʻAbd al-Khāliq b. *** is an Imam-*khaṭīb* and muḥtasib of Bīk village in the Tobol'sk region. This person is living with four wives. Today he has forty six children, but I do not know from how many mothers. He is still alive.[74]

72 | "Imam and *akhūnd* Muʻtaṣim b. Bilāl was born in the village Qomārāv of the Tobol'sk governorate on 6 January 1838. I went to the city of Ṭārā in the year [18]56 and studied with damullā Raḥmatullāh b. Mulla Yūsuf during fifteen years. In 1871 I came back to the village Qomārāv, opened a school Khaliṣāliya, [where] I taught children for five years without an appointment (*ukaz*). In [18]81 I passed an exam at the Spiritual Assembly, on 3 August [18]82 I received a license (*ukaz*). Now I carry out Imamat and teaching, I am fifty eight years old" [8, f. 2a].

73 | A manuscript with his autographs is preserved at the National Library of the Republic of Tatarstan, manuscript no. 1062T. See their photographic reproduction in [7, p. 35].

74 | Muʻtaṣīm b. Bilāl provides us with some more biographies of Siberian Islamic scholars:

"Ḥaḍrat ʻAyd Muḥammad *akhūnd* Chanāyūf was born in the village Aghïd Bāsh of Uvād volost in the Tobol'sk governorate in 1805. He studied in Qazan with damullā Isḥāq ḥaḍrat. In 1835 he went home, became an *akhūnd* and muḥtasib. He died in his seventy years old in 1877 and was buried in the aforementioned village Aghïd Bāsh.

Sabānchī b. Būghāy was born in the village Ṭūġïz of Uvād volost in the Tobol'sk governorate in 1710. He studied in Almān with a certain ʻAbd al-Karīm qāḍī and died in his ninety years in 1800.

Navrūz b. Sabānchī was born in the village of Ṭūghïz of Uvād volost in the Tobol'sk governorate in 1800. He studied at the school of famous Sabānchī b. Yār Muḥammad, who studied in Bukhara the Noble, in the village Qullār of the Tobol'sk governorate. In 1812 he received a position (*ukaz*) [of an Imam]. He died in his sixty seven years old in 1867, on the fifty fifth year of his Imamat, and was buried in the aforementioned village Ṭūġïz.

Mulla Muḥammad Raḥīm b. Navrūz was born in the village of Ṭūġïz of Uvād volost in the Tobol'sk governorate in 1811. He studied in Qazan [region] in the school of Machqara with damulla ḥaḍrat ʻAbd Allāh b. Yāḥyā al-Chartūshī. He received an appointment (*ukaz*) in 1844 and for several years he was an Imam and teacher. On the thirty third year of being ana Imam and teacher he died in the aforementioned village of Ṭūġïz in 1874 г.

Muḥammad Sharīf b. Muḥammad Raḥīm was born in the village of Ṭūġïz of Uvād volost in the Tobol'sk governorate in 1838. He studied at the Machqara school with damullā ḥaḍrat ʻAbd Allāh b. Yāḥyā al-Chartūshī and after his death at the school of damulla Muḥliṣ Allāh b. Maqṣūd. With time he became one of the famous *khalīfa*. He died in his twenty six years in 1864, directly in the class-room of damulla Muḥliṣ Allāh.

Mulla Yaʻqūb b. Mulla Muḥammad Raḥīm in the same village of Ṭūġïz. He studied in Machqara with damullā Muḥliṣ Allāh Maqṣūd. In 1871 he received an appointment (*ukaz*). He is still alive and is an Imam of the village Ṭūġïz.

Mulla Muḥammad Ḥāfiẓ b. Muḥammad Raḥīm was born in the village of Ṭūġïz of Uvād volost in the Tobol'sk governorate. First he studied for twelve years in the village of Mālchin of Tiumen' district with damullā ʻIsmat Allāh b. Sayf al-Dīn ḥaḍrat from the village Yirligī (?) of the Ḥwālīn district of the Ṣarāṭāv governorate and then he moved to ʻArabistān. He lived there several years and then became an Imam and teacher in the village of Qïzīl Bāy of Tobol'sk governorate and is still working there.

Mulla Bahā' al-Dīn b. Mulla Muḥammad Raḥīm was born in the village of Ṭūġïz of Uvād volost in the Tobol'sk governorate. He studied with the same damullā ʻIsmat Allāh b. Sayf al-Dīn ḥaḍrat. He was eleven years with him and then spent three years with Ishān ʻAbd al-Raḥman b. ʻAtā' Allāh ḥaḍrat al-Qurṣāwī in Yārqand. He came back to Ṭūġïz and presently does not have any appointment. This person is the youngest son of damullā Muḥammad Raḥīm. He is approximately twenty five years now.

Ishan ʻAyd Muḥammad b. Niyyāz was born in the village Qomārāv of the Tobol'sk governorate in 1786 г. He studied in Bukhara the Noble, where he entered *ṭarīqat*. After return back he taught for several years. He died in 1844.

/14a/ Muḥammad Shākir b. Muḥammad Bāqī became an Imam in the city of Tobol'sk in 1873. He studied with Mulla 'Imad ad-Dīn in the village of Mānchil near Tiumen' and also half a year in the village of Alman in Cheliabinsk district. He was satisfied with this [education]. On the Holy Ramaḍān of 1890, at night, when a quarter guard Ṭāsh Muḥammad Qul-Muḥammadūf entered an ordinary house performing his police duty, Mulla Muḥammad Shākir was drinking wine there. He rose to his feet and threatened Qul-Muḥammadūf: "Why did not you go to the *tarawīḥ* prayer, why are you hiding here?" His opponent got struck, though he has a right to quarrel with the Imam!!!

/14b/ Among the Tara merchants in the Tobolsk region a Bukharan Niyyāz b. 'Aytuka was a honourable person, worthy of gratitude. This person was very influential and he loved scholars. In 1820 he decided to perform the duty of pilgrimage and went to Hijaz. His two-year passport is still preserved in a frame on the wall of his heirs' house. He studied the recitation of Qur'an (*qira'at*) for six month in Cairo. After his return he used to spent time studying the science of recitation between [the prayers] *al-'aṣr* and *al-maghrib*. He was so influential in the local government that once he even fired a mayor of Tara, after inviting him to the court. Everybody from the lower part of the city of Tara, be it Russian or Muslim, was permitted to ride on his cab. He donated

---

Mulla Sa'd al-Dīn b. Bayān Khwāja was born in village Qomārāv of the Tobol'sk governorate on 13 January 1844. He studied in Ṭārā with the same damullā Raḥmat Allāh b. Mulla Yūsuf Ṭanbāwī. He received a license (*ukaz*) in [18]71 and is currently teaching and carrying out Imamat in the village of Qullār of the Kūrālskū volost of the Tobol'sk governorate. He is alive.

'Abd al-Khāliq b. Sharāf is in the village of Bīk in the Wāghāy volost of the Tobol'sk governorate.

'Abd Allāh b. Raḥīm Qūl b. Avnāk is in village Qomārāv of the Tobol'sk district of Tobol'sk governorate. There is no register with his birth data. He studied in the school Mir 'Arab with Ishan Niyyāz Qūl Turkmānī ḥaḍrat. He accepted *ṭarīqa* from the hands of great masters. After his return to Qomārāv he was busy with teaching. He went to visit (*ziyyārat*) the sacred tombs in China and saw either in a dream or during *murāqaba* Khwāja-yi Bahā' al-Dīn ḥaḍrat, who hold his right hand and said: "You do not have a permission to go back". I have heard this from his companions and much later I have also seen his letters. I do not know who possesses them now.

Mulla Fakhr al-Dīn b. Yārlïqāsh was in the village Wāghāy of the Tobol'sk district of Tobol'sk governorate. There is not register with his date of birth, but he studied for several years in the village Mīryām Qullār of the Tobol'sk district of Tobol'sk governorate at the school of Mulla Sabānchī b. Yār Muḥammad. Later, in the times of Mufti 'Abd al-Wāḥid he received a license (*ukaz*). During fifty years he was an Imam in the village of Wāghāy. He died on 25 May 1895, when he was 88 years old and was buried in the Wāghāy village.

Mulla Nu'mān b. Tulū Muḥammad was in the village of Qïzīl Bāy of the Tobol'sk district of Tobol'sk governorate. There is no register with his birth date, but he went to Qāzān and studied in Qïshqār with damullā Ismā'īl b. Mūsā. Then he served as a teacher, Imam and *akhūnd* for several years. He died on 20 December 1892 and was buried on the cemetery of the village Qïzīl Bāy.

Muḥammadī b. Qāsim was in the village Yūrshāq the Tobol'sk district of Tobol'sk governorate.His date of birth is also unknown, but he went to Qāzān and studied in Machqara with 'Abd Allāh b. Yāḥyā al-Charṭūshī ḥaḍrat. He was among five oldest students. After that he carried out and taught for several years in the village of Yūrshāq. He died on 10 November 1869, when he was 58 years old and was buried in the village of Yūrshāq.

Mulla Abū Sa'īd b. 'Awwas Bāqī was born in the village Ishāy of the Tobol'sk district of Tobol'sk governorate on 2 February 1866. He went to Qāzān and studied for eight years in the Qashqar school with damullā Ismā'īl b. Mūsā ḥaḍrat. Then he returned back to the Tobol'sk governorate and now he is an Imam and teacher in this city [Tobol'sk].

This was written on the basis of research and analysis by Mu'taṣim b. Bilāl b. Niyyāz b. Raḥīm Qūl b. Avnāk, an Imam and *akhūnd* of Qomārāv. On 1 September [18]95 I have finished my research" [8, ff. 2ab].

to Imams and teachers thirty thousand Rubles in cash and placed it as a charitable endowment. Now scholars are still living on this money. He left four sons and three daughters. His elderly son ʻAbd al-Fattāḥ b. Niyyāz Aytīkīn was a well-educated man. He possessed a state suit (*mundir*) and a medal (*orden*). The second son, Raḥmat Allāh b. Niyyāz Aytīkīn[75], has recently opened an Uspenskii paper fabric. The third son Naṣir al-Dīn b. Niyyāz Aydīkīn for a while used to have shipping industry on the Irtysh River. Later he visited famous European cities in France and Switzerland. In 1880 he went to hajj and then died in Tara, when he was fifty three years old, in June 1894. He left two sons.

75 | See his photographic portrait in figure 1 attached to this article.

Figure 1. A photographic portrait of Raḥmat Allāh b. Niyyāz Aytīkīn taken in 1905.
From the private archive of F.T-A. Valeev (Kazan)

Figure 2. A collective portrait of the Aitikin family taken in the early 20th century. From the private archive of F.T.-A. Valeev (Kazan)

Figure 3. An astrolabe of Dawlat Bāqī b. ʻAlī Aṣġar, Isfahan, 17th century. Now preserved at the Tobol'sk State Historical and Architectural Museum, no. 16501. The photo is taken by Sergei Zhdanovskii

References:

1. Nauchnyi arkhiv Ufimskogo Nauchnogo Tsentra, F. 7. *Lichnyi fond uchenogo vostokoveda Rizaetdina Fakhrutdinova*. Opisʾ 1. Ed. khr. 10 staryi akt. *Riza Fekhretdinov*. *Quliazmalar majmughahe*. 10-sı tom (1885–1894), ff. 8–17.
2. Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisei RAN, F. 131. *Fakhreddinov Rizaetdin Fakhretdinovich (1859–1936)*. Opisʾ 1. Delo no. 4. *Asar*. *Varianty*. *Opisaniia biografii tatarskikh deiatelei odnogo uchrezhdeniia ili odnogo areala*. *1811–1906 gg*. Tetradʾ no. 3. *Zapisi biografii dukhovnykh lits Tobolʾskoi gubernii*. 14 ff.
3. Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Bashkirien, 1789–1889. *Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin, 1998.
4. Idiiatullina G. *Abu-n-Nasr Kursavi*. Kazan, 2005.
5. Abu-n-Nasr Kursavi. *Nastavlenie liudei na putʾ istiny* [ed. by G. Idiiatullina]. Kazan, 2005.
6. Belich I.V., Bustanov A.K. *Astroliabiia iz Isfakhana*, in: N.A. Tomilov et al. (eds.), Etnicheskaia istoriia i kulʾtura tiurkskikh narodov Evrazii (Omsk, 2011), 185–187.
7. Bustanov A.K. *Knizhnaia kulʾtura sibirskikh musulʾman*. Moskva, 2013.
8. Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisei RAN, F. 131, Op. 1, D. № 5. *A Letter of Imam Muʾtaṣim b. Bilāl to Riḍā ad-Dīn b. Fakhr ad-Dīn*. 2 ff.
9. Komatsu Hisao. *Muslim Intellectuals and Japan. A Pan-Islamist Mediator, Abdurreshid Ibrahim*, in: Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication (London and New York: Routledge, 2006).
10. Seleznev A.G., Selezneva I.A., Belich I.V. *Kulʾt sviatykh v sibirskom islame: spetsifika universalʾnogo*. Moskva, 2009.
11. Fäkhreddin Rizaeddin. *Asar*, 1 tom. Kazan: Rukhiiat, 2006.
12. Fäkhreddin Rizaeddin. *Asar*. 3 häm 4 tomnar. Kazan: Rukhaniiat, 2010.
13. Garaeva N.G. *Stareishii spisok Korana v sobranii Nauchnoi biblioteki im. N.I. Lobachevskogo Kazanskogo (Privolzhskogo) Federalʾnogo Universiteta*, in: R.F. Islamov, S.F. Galimov (eds.) Vostochnye rukopisi: sovremennoe sostoianie i perspektivy izucheniia (Kazan, 2011), pp. 93–105.
14. Fäkhreddin Rizaeddin. *Asar*, 2 tom. Kazan: Rukhiiat, 2009.
15. Murād al-Ramzi. T*alfīq al-akhbār wa talqīḥ al-āthār fī waqāʻīʻ Qazān wa Bulġār wa mulūk al-Tatār*. Orenburg, 1908.
16. Ibrahimov G. *Tärjemäi hälem iaki Bashyma kilgännär*. Kazan: Iman, 2001.

17. Bustanov A.K., Korusenko S.N. Rodoslovnye sibirskikh bukhartsev: Im'iaminovy, in: *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii*. 2010/ 2 (42), 97–105.
18. Bustanov A. The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families: the Descendants of Sayyid Ata, in: *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (1), 70–99.
19. Sultonov U.A. *Muhammad Solikhkhudzha va uning "Tarikhi zhadidaii Toshkand" asari*. Toshkent, 2009.
20. Valeev F.T.-A. *Sibirskie bukhartsy vo vtoroi polovine XIX – nachale XX v*. (istoriko-etnograficheskii ocherk). Dis… na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk (Tashkent, 1965).
21. Türkoğlu I. *Sibiryalı Seyyah Abdürreşid Ibrahim*. Ankara, 1997.
22. *Gabderäshit Ibrahim: fänni-biografik zhyentyk*, ed. by M. Gosmanov, F. Galimullin (Kazan: Zhyen, 2011).
23. Bustanov A.K. *Sufiiskie legendy ob islamizatsii Sibiri*, in: Tiurkologicheskii sbornik 2009–2010 (Moskva: Vostochnaia literatura, 2011).
24. Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisei RAN, F. 131. Fakhreddinov Rizaetdin Fakhretdinovich (1859–1936), Op.1, D. 7. *Rodoslovnye otdel'nykh familii*.
25. Tomilov N.A. *Tiurkoiazychnoe naselenie Zapadno-Sibirskoi ravniny v kontse XVI – pervoi chetverti XIX vv*. Tomsk, 1981.
26. Tomilov N.A. *Etnicheskaia istoriia tiurkoiazychnogo naseleniia Zapadno-Sibirskoi ravniny kontsa XVI – nachala XX vv*. Novosibirsk, 1992.
27. Bekkin R. *Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma?*, in: A. Bustanov, M. Kemper, Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia (Amsterdam: Pegasus, 2012), 361–401.
28. 'Abd al-Rashīd 'Ibrāhīm. *A Diary from Böğrüdelik*. Introduction, Facsimile and the Typed Arabic texts by Alfrid Bustanov; the Modern Tatar Translation by Daniiar Gyilmetdinov (Kazan, 2013). 190 p.
29. *Ta'rikh al-Bukhara (sic!) wa tarjamat al-'ulama'*. Orenburg, 1908. 40 p.

Словарь биографий мусульманских ученых Сибири, составленный ʻАбд ар-Рашидом Ибрагимовым

Аннотация: В статье представлены факсимиле и комментированные английские переводы двух версий сборника биографий мусульманских ученых Сибири. Этот труд был написан ʻАбд ар-Рашидом Ибрахимом (Ибрагимовым) и заслуживает серьезного внимания ученых, поскольку открывает для нас мир интеллектуальной жизни мусульман Западной Сибири, практически неизвестный до сих пор. Источники предоставляют нам информацию о местных богословах, работавших в XVIII–XIX вв., об их интересах, образовании, социальных связях и спорах на религиозные темы. Все это позволяет говорить о довольно развитом исламском дискурсе в Западной Сибири того времени.

Ключевые слова: *ʻАбд ар-Рашид Ибрахим, биографии исламских ученых, исламский дискурс, ислам в Сибири, ислам в России, сибирские татары, татарская рукописная традиция, Риза ад-дин б. Фахр ад-дин (Ризаэддин Фахретдин).*

Литература:

1. Научный архив Уфимского научного центра. Ф. 7. Личный фонд ученого-востоковеда Ризаэтдина Фахрутдинова. Оп. 1. Ед. хр. 10 старый акт. Риза Фэхретдинов. Кулъязмалар мәҗмүгаһе. 10-сы том (1885–1894). Б. 8–17.
2. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 141. Фахретдинов Ризаэтдин Фахретдинович (1859–1936). Оп. 1. Д. 4. Асар. Варианты. Описания биографий татарских деятелей одного учреждения или одного ареала. 1811–1906 гг. Тетрадь 3. Записи биографий духовных лиц Тобольской губернии. 14 б.
3. *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Bashkirien, *1789–1889*. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998.
4. *Идиятуллина Г.* Абу-н-Наср Курсави. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005.
5. *Абу-н-Наср Курсави*. Наставление людей на путь истины / пер. Г. Идиятуллиной. Казань, 2005.
6. *Белич И.В., Бустанов А.К.* Астролябия из Исфахана // Этническая история и культура тюркских народов Евразии / ред. Н.А. Томилов. Омск, 2011. С. 185–187.
7. *Бустанов А.К.* Книжная культура сибирских мусульман. М.: ИД Марджани, 2013.
8. Письмо имама Муʻтасима б. Билала Риза ад-дину б. Фахр ад-дину // Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 131. Оп. 1. Д. 5. 2 л.
9. *Komatsu Hisao*, "Muslim Intellectuals and Japan. A Pan-Islamist Mediator, Abdurreshid Ibrahim," in: Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London and New York: Routledge, 2006.
10. *Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: ИД Марджани, 2009.
11. *Фэхреддин Ризаэддин*. Асар. Т. 1. Казан, 2006.

12. *Фэхреддин Ризаэддин*. Асар. 3 һәм 4 томнар. Казан, 2010.
13. *Гараева Н.Г.* Старейший список Корана в собрании Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета // Восточные рукописи: современное состояние и перспективы изучения / под ред. Р.Ф. Исламова и С.Ф. Галимова. Казань, 2011. С. 93–105.
14. *Фэхреддин Ризаэддин*. Асар. Т. 2. Казан, 2009.
15. *Мурад ал-Рамзи*. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаʿиʿ Казан ва Булгар ва мулук ат-Татар. Оренбург, 1908.
16. *Ибрагимов Г.* Тәрҗемәи хәлем яки Башыма килгәннәр. Казан, 2001.
17. *Бустанов А.К., Корусенко С.Н.* Родословные сибирских бухарцев: Имьяминовы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2(42). С. 97–105.
18. *Bustanov A.* The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families: the Descendants of Sayyid Ata // in: Journal of Islamic Manuscripts. № 2(1). P. 70–99.
19. *Султонов У.А.* Мухаммад Солиххуджа ва унин «Тарихи джадидаи Тошканд» асари. Тошкент, 2009.
20. *Валеев Ф.Т.-А.* Сибирские бухарцы во второй половине XIX – начале XX в. Историко-этнографический очерк: Дис. на соискание ученой степени к.и.н. Ташкент, 1965.
21. *Türkoğlu I.* Sibiryalı Seyyah Abdürreşid Ibrahim. Ankara, 1997.
22. Габдерәшит Ибраһим: фәнни-биографик җыентык. Казан, 2011.
23. *Бустанов А.К.* Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник 2009–2010. М., 2011.
24. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 141. Фахретдинов Ризаэтдин Фахретдинович (1859–1936). Оп. 1. Д. 7. Родословные отдельных фамилий.
25. *Томилов Н.А.* Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX в. Томск: Изд-во ТГУ, 1981.
26. *Томилов Н.А.* Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины конца XVI – начала XX в. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1992.
27. *Bekkin R.* Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma? // in: A. Bustanov, M. Kemper, Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam: Pegasus, 2012. P. 361–401.
28. *ʿAbd al-Rashīd ʿIbrāhīm*. A Diary from Böğrüdelik. Introduction, Facsimile and the Typed Arabic texts by Alfrid Bustanov; the Modern Tatar Translation by Daniiar Gyilmetdinov. Kazan, 2013. 190 p.
29. Таʾрих ал-Бухара (sic!) вә тәрҗәмәт ал-голама. Оренбург, 1908. 40 б.

Альфрид К. Бустанов – Ph.D., профессор ТАИФ по истории исламских народов России в Европейском университете (г. Санкт-Петербург, Россия); библиотекарь Восточного сектора Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета (г. Казань, Россия)

E-mail: *alf_b@list.ru*

Н.А. Добронравин,
доктор философских наук, профессор кафедры мировой политики факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия).
E-mail: *sokoto95@sir.edu*

Сахарские и суданские исламские рукописи в собрании Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург)

Аннотация: В статье подробно рассматриваются сахарские и суданские (Билад ас-Судан) исламские рукописи собрания Института восточных рукописей РАН. Исследуются кодикологические и палеографические особенности рукописей, созданных в доколониальной Западной Африке. Дано описание графики, колофонов и глосс на африканских языках (хауса, фула). В статье впервые опубликована уникальная владельческая запись, найденная в одной из рукописей и связанная с историей туарегов области Аир в конце XVIII—начале XIX в.

Ключевые слова: *исламские рукописи, Магриб, Западная Африка, империя Сокото, книжная культура, глоссы, хауса, фула, история туарегов.*

По сравнению с собраниями исламских рукописей Машрика, Центральной Азии, Северного Кавказа и Поволжья магрибинские (в широком смысле) коллекции Института восточных рукописей РАН достаточно скромны как по количеству рукописей, так и по их значимости. Как правило, эти рукописи представляют не «парадную», а «рядовую», повседневную письменную культуру Северной и Западной Африки.

Говоря о магрибинских рукописях, очевидно, следует прежде всего дать пояснения к самим терминам. В традиционном представлении Запад исламского мира включал три достаточно своеобразных региона, тесно связанных, но все же различавшихся между собой — ал-Андалус, Магриб и Билад ас-Судан. Название Магриб использовалось и расширительно, а затем стало названием одного из государств Северной Африки (Марокко). Название Судан в XIX в. не без участия европейцев распространилось на историческую Нубию и неко-

торые другие территории к югу от Египта, а во второй половине XX в. закрепилось на политической карте Африки в том регионе, который не имел почти никакого отношения к историческому Судану (современные Республика Судан и Республика Южный Судан).

В данной статье сохранено традиционное использование терминов без какого-либо этнического или расового контекста, с опорой на особенности местной письменной традиции (прежде всего «почерка», т.е. *дукта* арабского письма). Следует также заметить, что магрибинские рукописи, в том числе и марокканские, создавались не только на арабском, но и на других языках (берберских, хауса, фула и др.).

В отличие от ал-Андалуса, погибшего в процессе Реконкисты и христианизации, и исторического Судана, в большинстве областей Северной Африки (Триполитания, Тунис, Алжир) после их присоединения к Османской империи претерпела изменения и письменная традиция. В собрании Института восточных рукописей РАН есть рукописи, которые можно назвать магрибинскими по месту создания, однако по особенностям графики они мало отличаются от рукописей Машрика. Более того, в них встречается арабско-турецкое двуязычие, неизвестное в доосманской письменной культуре Магриба.

Начало истории формирования магрибинского рукописного собрания восходит к истокам самого Азиатского музея. Именно тогда, в 1819 г., была приобретена первая коллекция французского генерального консула в Триполитании и Алеппо Жана Батиста Луи Жака Руссо, известного дипломата и ориенталиста. Второе значительное поступление магрибинских рукописей имело место после революции 1917 г. В 1919 г. (официально – в 1921 г.) в Азиатский музей были переданы исламские рукописи из собрания Учебного отделения Азиатского департамента Министерства иностранных дел. Среди них было и несколько магрибинских.

Магрибинская письменная традиция в собрании Института восточных рукописей РАН представлена также единичными рукописями и образцами эпистолярного жанра из коллекций Х.Д. Френа, В.Р. Розена, В.С. Голенищева, В.К. Жузе и Н.П. Лихачева. Магрибинскую рукопись «Сират Зи-л-Химма» передало в бывший Институт востоковедения Министерство иностранных дел СССР; описание этой рукописи было опубликовано А.Б. Халидовым в 1960 г. [10, с. 116–117].

Кроме того, в коллекции, приобретенной у А. и С. Москалевых Азиатским музеем в 1915 г., представлены как собственно магрибинские (североафриканские), так и суданские рукописи (всего 9). Скорее всего, к той же коллекции принадлежит еще одна суданская рукопись под шифром С 2504). Билад ас-Судан был также местом создания списка Корана (С 1689); вместе с грамотой германского императора Вильгельма I эту рукопись передал в Азиатский музей В.К. Шилейко, известный ассириолог, шумеролог, поэт и муж Анны Ахматовой.

В целом магрибинские, в том числе суданские, рукописи в собрании Института восточных рукописей РАН представлены не менее чем 25 единица-

ми хранения (не считая документов) и 36 единицами описания [1]. В их числе – три списка Корана, *хадисы*, сочинения суфиев, общие труды о молитве и ритуале, молитвы и проповеди, сочинения по маликитскому *фикху*, поэтические произведения, антологии смешанного содержания, сочинения по оккультным наукам и медицине, а также фрагменты рукописей и письменные амулеты.

Общее число суданских рукописей в собрании Института восточных рукописей РАН еще предстоит установить. В уже просмотренных рукописях используются помимо арабского языка западноафриканские языки хауса и фула. Кроме того, в т.н. «мусульманский фонд» входит и небольшое количество еще неописанных берберских рукописей, скорее всего, магрибинских по происхождению и особенностям графики [1, ч. 1, с. 6]. К сожалению, найти в фонде берберские рукописи и ознакомиться с ними de visu автору статьи не удалось.

Рукописи из собрания братьев Москалевых

Как писал В.И. Беляев, в 1915 г. «у А. и С. Москалевых было приобретено несколько магрибинских рукописей незначительного содержания, которые заслуживают упоминания только ввиду редкости рукописей магрибинского происхождения в наших собраниях» [2, с. 62]. Вероятно, из-за такой оценки приобретенных рукописей они долгое время не вызывали интереса ни у арабистов, ни у африканистов.

Почти все рукописи из собрания Москалевых были переписаны не в Северной Африке, а южнее Сахары. Характер письма, заметно отличающегося от арабской графики собственно Магриба и ал-Андалуса, позволяет легко установить суданское происхождение текстов.

В инвентарной книге Азиатского музея за 1914–1920 гг. упомянут «счет г. А. Москалева за проданные Азиатскому Музею за 25 рублей три магрибинско-арабские рукописи»; были приобретены «ар-Рисала», «Матали‘ ал-масаррат», а также «1 л., сверстанный в 8» (т.е. 8°) [Инв. кн., л. 47б. Запись от 20 декабря 1914 г.]. В данной записи учтены, таким образом, рукописи «Рисала» Ибн Абу Зайда ал-Кайравани (С 1693), «Матали‘ ал-масаррат би-джала’ дала’ил ал-хайрат» ‘Абд ар-Рахмана б. Мухаммада ал-Фаси (С 1694) и письменный амулет западноафриканского происхождения (В 2323). Позднее были приобретены другие рукописи из того же собрания (С 1679, С 1688, А 893, А 1527, А 1528, А 1529).

Скорее всего, еще до покупки часть коллекции Москалевых была разделена на отдельные «рукописи» (А 1527, А 1528, А 1529, А 893). В действительности ни одна из них не составляет единого целого. Все «рукописи», кроме А 893, включают небольшие по объему сочинения (1–2 листа каждое), в основном магического и медицинского содержания, а также отдельные фрагменты. Первоначальная европейская нумерация листов в «рукописях» выглядит следующим образом: А 1527 — л. 130–161, 204–214, 216, 218–219; А 1528 — л. 15–22, 217; А 1529 — л. 1–14, 24–68, 70 (дважды) –89, 373–375; А 893 — л. 2–129, 162–203, 220–243, 372. Можно предположить, что все эти листы пер-

воначально составляли одно собрание и находились в одной кожаной сумке или футляре, своего рода переносной библиотеке исламского ученого. Следует отметить, что вплоть до конца XIX в. суданские рукописи любого содержания, как правило, не переплетались.

Описание «рукописи» A 1527 (48 л., в том числе 2 чистых и вдвое сложенный чистый лист без нумерации) было впервые опубликовано в 1986 г. в Каталоге арабских рукописей Института востоковедения, в разделе «Индивидуальные молитвы» [1, ч. 1, с. 170]. Основная часть текстов, вошедших в состав A 1527, — это около 30 т.н. «*фава'ид*», включая уже опубликованное анонимное медицинское сочинение об употреблении сенны «Фа'ида хакика шурб ас-сана'» (лл.131–132) [5]. Слово «*фа'ида*» (множ. число «*фава'ид*»), букв. «польза», широко использовалось в суданской письменной традиции для обозначения магических и медицинских сочинений. Чаще всего подобные тексты включают одну или несколько «печатей» («*хатим*», множ. число «*хаватим*», в зарубежной литературе — magic squares/carrés magiques) с буквами и цифрами и комментарии к «печатям» (инструкции по применению, рецепты). Помимо магических и медицинских текстов в состав A 1527 был включен один поэтический фрагмент (*мадх* в честь Мухаммада, л. 218).

Большинство текстов, вошедших в состав A 1527, включают отдельные неарабские слова и фразы (на языках хауса и фула). На л. 142a–143a находится небольшое сочинение магического содержания на языке фула, включающее, кроме того, текст *суры* «ал-Масад» («Пальмовые волокна»).

При всем разнообразии текстов, вошедших в состав A 1527, в них почти нет указаний на имя автора или переписчика. Исключение составляют «*фава'ид*» на лл. 149 и 212. На л. 149a после *басмалы* и *таслийи* следует вступление к одной из «печатей»: «Передано (со слов) повелителя правоверных Мухаммаду Белло». Мухаммаду Белло (1781–1837) был вторым правителем западносуданской империи Сокото, распространившей свое влияние на страны хауса и соседние области современных Нигерии, Нигера и Камеруна.

На л. 212b *фа'ида* завершается огласованным колофоном: «Закончено, а имя переписчика — Абу Бакари ибну Джуба Джульде (Abu Bakari ibnu Juuba Julde)». Имя писавшего свидетельствует о том, что он принадлежал к одной из фулаязычных общностей Западной Африки (фульбе, тооробе и др.), ср. в языке фула julde — праздник; молитва. Имя Джульде используется у фульбе и как мужское, и как женское.

«Рукопись» A 1528 (9 л.) отнесена в каталоге арабских рукописей Института востоковедения к разделу «Догматика, суфизм, секты» и описана как «наставления» [1, ч. 1, с. 143], вероятно, только потому, что гипотетический автор текстов, *шеху* Усман ('Усман б. Фуди), был одним из самых известных суфиев Западной Африки. Общее название «рукописи» A 1528, «Со слов 'Усмана б. Фуди» («Мин калимат 'Усман б. Фуди») является условным. В действительности это два различных текста магического содержания с раздельной нумерацией (л. 217, 15–22). Один из текстов (л. 15–22), представляющий собой сборник заклинаний и средств против ранений во время войны, включает слова на языках хауса и фула.

Описание текстов, вошедших в состав А 1528, было опубликовано в «Бюллетене Центра африканских исследований Санкт-Петербургского университета», а затем в книге, посвященной письменной традиции Западной Африки [3, 4].

«Рукопись» А 1529 (85 л.) отнесена в каталоге арабских рукописей Института востоковедения к разделу «Индивидуальные молитвы» [1, ч. 1, с. 170]. Основную часть текстов, включенных в А 1529, составляют *фава'ид* суданского происхождения, один фрагмент — собственно магрибинский (североафриканский).

В некоторых текстах, вошедших в состав «рукописи» А 1529, встречаются огласованные вставки на языке хауса, например, на оборотной стороне одной из «печатей»: «И кто напишет хатим, пусть привяжет к "сухула" (?), либо к голубю (tantabara, слово языка хауса без арабского перевода), либо к вороне (hankaka), либо к ящерице, либо к стервятнику (ungulu), либо к лягушке, либо к кролику, либо к лисе» (л. 81b).

«Рукопись» А 893 в ее нынешнем состоянии (переплетена в 1954 г.) представляет собой конволют и включает три различных сочинения. Все они были впервые выделены и кратко описаны в 1986 г. в каталоге арабских рукописей Института востоковедения. Первый из текстов (л. 1b–101a) упомянут в разделе «Имена Пророка и молитвы» [1, ч. 1, с. 180]. Кроме этого текста в А 893 были выделены еще две группы молитв. Одна из них (л. 102b–177a) описана как «*хизбы*» в разделе «Молитвы», другая (л. 178b–202b) — под названием «Ахзаб ал-истигфар» в разделе «Молитвы за пророка Мухаммада» [1, ч. 1, с. 170, 177].

Приведенное выше описание требует некоторых уточнений. Первый из текстов А 893 (л. 1b–101a) представляет собой дефектный список популярнейшего сочинения «Дала'ил ал-хайрат» Сулаймана ал-Джазули. Название сочинения указано в колофоне на л. 101a: «Закончена "ад-Дала'ил (sic) ал-хайрат"; хвала Аллаху, благословение и приветствие щедрому его Пророку».

Второй текст, вошедший в состав А 893, отличается от первого каллиграфическим почерком, многочисленными *'унванами* и крупно выписанными знаками пунктуации. В рукописи используются черные, красные и желтые чернила. Желтый цвет применен для обозначения *хамзы* и для заливки знаков пунктуации (своеобразных троеточий). Весь л. 102a занимает *'унван*, на л. 102b находится начало текста: «О Аллах, благослови Мухаммада, Свет правильного пути и Ведущего к благу». С этих слов начинается третья четверть («*руб'*») сочинения «Дала'ил ал-хайрат».

Вторая часть А 893 заканчивается на л. 177. Л. 177b — чистый, на л. 177a после знака пунктуации следует колофон (l. 8–10): «О Аллах, прости нам грех, Абу Бакру Мадж.р.мала Асину, и всем мусульманам и мусульманкам». Учитывая суданскую традицию записи неарабских слов, возможен другой вариант чтения — «Абу Бакру Мадж.р. (?) Маламу (т.е. ученому) Асину». Ниже на полях указан кустод: «всем, о Господин миров». По кустоду восстанавливается окончание колофона, но лист, на котором он, вероятно, был записан, не сохранился. Имя собственное в колофоне — это, несомненно, имя переписчика, состоящее из трех, а может быть, и четырех имен (одно или два из них — неарабские).

Третий текст, вошедший в состав А 893, по-видимому, выполнен тем же переписчиком, что и вторая часть рукописи, с *‘унванами*, крупно выписанными знаками пунктуации и тремя цветами, включая желтую *хамзу* и заливку троеточий. Отличительная особенность этой части рукописи — разбивка текста по *хизбам*, которым соответствуют разные дни недели. Названия разделов записаны красными буквами с черными огласовками в центре листа. Текст начинается на л. 178b, л. 178a — чистый. В начале текста после *басмалы* и *таслийи* следует краткое название, *хизба*, «*ал-истигфар*», и день, для которого он предназначен, пятница. Другие разделы имеют полное название («*хизб ал-истигфар*») и относятся к следующим дням недели: субботе (л. 182a), воскресенью (л. 186a), понедельнику (л. 189b), вторнику (л. 193a), среде (л. 196a), четвергу (л. 198b). Это *хизбы* из «Дала’ил ал-хайрат», расположенные по дням недели. В современных изданиях более обычным является расположение таких молитв в ином порядке, начиная с понедельника. Колофон (на л. 202b) выполнен скорописью без огласовок: «Окончено, хвала Аллаху и наилучшей Его помощи. О Аллах, прости нам и родителям нашим, и всем мусульманам и мусульманкам, правоверным мужчинам и женщинам, и живым из их числа, и мертвым, крепким прощением».

Таким образом, «рукопись» А 893 включает три списка «Дала’ил ал-хайрат» ал-Джазули, из них два, несомненно, — дефектные. По-видимому, объединение списков в составе одного конволюта произошло уже после того, как они попали в Европу.

Рукопись С 1679 из собрания Москалевых содержит дефектный список известного сочинения «аш-Шифа’ би-та‘риф хукук ал-Мустафа» кади Ийада (476/1083–544/1149). Сочинение упомянуто в самой рукописи как «Китаб аш-шифа’ фи шараф хукук ал-Мустафа». В 1986 г. краткое описание С 1679 было опубликовано в каталоге арабских рукописей Института востоковедения: «1071/1661 г. Магрибинское письмо. Дефектная, нет начала и конца; лакуны после лл. 29, 69, 124. С комментариями на полях и между строками в основном из сочинения аш-Шумунни ат-Тилимсани» [1, ч. 1, с. 434]. Речь идет о комментарии «Мазил ал-хафа’ ‘ан алфаз аш-Шифа’», который составил Ахмад б. Мухаммад б. Мухаммад аш-Шумунни ат-Тилимсани (801/1399–872/1468). Вместе с этим сочинением на полях «аш-Шифа'» издавалась в Каире в XX в. Судя по особенностям графики, рукопись С 1679 принадлежит к письменной традиции Магриба.

Рукопись С 1688 включает дефектный список Корана. Описание рукописи было впервые опубликовано в 1986 г. в каталоге арабских рукописей Института востоковедения АН СССР: «Дефектная, нет начала, в середине несколько лакун. Магрибинский почерк» [1, ч. 1, с. 44]. Лакуны включают следующие *суры* и *айаты* Корана: 1; 3:37–46, 168–178; 3: 188–4:1; 4:80–88; 6:81–152; 8:14–26; 9:66–72; 9:81–11:5; 11:85–12:54; 12:76–85; 27:38–51; 35:39–36:21; 37:152–38:1; 43:1–17; 54:55–55:76; 57:27–80:31; 83:3–84:23. Бумага — европейская, со знаком tre lune и контрамарками (GM). По особенностям графики этот список Корана относится к тому варианту суданской традиции, который развивался в основном в восточной части современной Северной Нигерии и в соседних районах Камеруна (Кано, Борно, Адамава).

Рукопись С 1688 особенно интересна из-за обилия хорошо сохранившихся неарабских глосс (на языке хауса). Всего в рукописи около 60 таких глосс, указывающих на то, что список бытовал и, вероятно, был создан в странах хауса.

Рукопись С 1693 содержит список популярнейшего маликитского сочинения Ибн Абу Зайда ал-Кайравани (ум. 386/996) «ар-Рисала». Первое краткое описание рукописи было опубликовано в 1986 г. в каталоге арабских рукописей Института востоковедения [1, ч. 1, с. 186]. Список, вероятно, использовался в учебных целях. Кроме обычных глав («*баб*»), указанных в самом тексте, на полях отмечено деление на «уроки» («*дарс*», л. 65a, 67a, 69a, 70b, 71b, 72b, 74a, 82b, 89a, 93a, 99a, 101a, 102b, 107b, 109b, 110b, 113a, 204a). Особо выделено в тексте (двумя медальонами) начало главы о *джихаде* (л. 133b). По характеру графики эта рукопись относится к суданской письменной традиции. Среди многочисленных глосс, помимо арабских, встречаются и глоссы на языке хауса.

Рукопись С 1694 содержит список популярного комментария на «Дала'ил ал-хайрат» ал-Джазули, известного под названием «Матали' ал-масаррат биджала' дала'ил ал-хайрат». Автор комментария — 'Абд ар-Рахман б. Мухаммад ал-Фаси (ум. 1063/1653). Первое краткое описание рукописи было опубликовано в 1986 г. в Каталоге арабских рукописей Института востоковедения [1, ч. 1, с. 180]. По характеру графики основная часть рукописи относится к собственно магрибинской (североафриканской) традиции. На л. 542a находится запись, выполненная суданским «почерком» арабского письма: «Знай число достоинств («*карамат*»), которые [заключены] в молитве за Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует». Колофон рукописи помещен на лл. 291b–292a. На л. 291b указана дата, 868/1463–1464 г., т.е. время написания «Дала'ил ал-хайрат» ал-Джазули.

Исключительный интерес представляет уникальная владельческая запись на л. 1a, выполненная суданским дуктом арабского письма: «Пусть знает читающий эту рукопись, что она закреплена в собственность султана Мухаммада ал-'Адиля, да пошлет ему Аллах славную победу, сына покойного султана Мухаммада Хам(у)да, сына покойного султана Мухаммада ал-Мубарака, сына покойного султана Йусуфа, да смилуется над ними Аллах в раю; и он завладел этой книгой путем законной купли за полученную цену; и это засвидетельствовали сборщик военной добычи (*мухассил ал-хуруб*) Мухаммад б. Гага и его дядя со стороны матери Буба б. ал-Хусайн, да смилуется над ним (Аллах)».

Упомянутые здесь имена, несомненно, принадлежат султанам из туарегской династии области Аир (Азбин, на территории современной Республики Нигер), правившим в XVII — начале XIX в. Султан Йусуф правил в 1593/1594–1621/1622 гг. В правление Мухаммада ал-Мубарака (1654–87) туареги регулярно совершали набеги на лежащие южнее Аира области Билад ас-Судан и захватили область Адар. Сын Мухаммада ал-Мубарака, Мухаммад Хумад б. Мухаммад ал-Мубарак, правил трижды, в 1735–1739, 1744–1759 и 1763–1768 гг. Сын этого вождя туарегов, Мухаммад ал-'Адил б. Мухаммад Хумад, правил в 1768–1810 гг. Есть все основания полагать, что именно он был одним из владельцев рукописи «Матали' ал-масаррат».

Уже упоминавшийся выше рукописный амулет (В 2323), вероятно, не предназначался для чтения. Первое краткое описание этого амулета было опубликовано в 1986 г. в каталоге арабских рукописей Института востоковедения: «Полоса из склеенных листов. Магрибинским почерком. Подборка коранических цитат, обращения к Богу и др.» [1, ч. 1, с. 476]. Амулет представляет собой склеенные листы (7х2, частично повреждены) в сильно поврежденном кожаном футляре с завязкой (22,7х16.5 см). Текст, который удается прочесть, включает имена Аллаха (после *басмалы* и *таслийи*).

Характер графики и европейских помет позволяет отнести к коллекции А. и С. Москалевых и рукопись С 2504. Ее описание было впервые опубликовано в 1986 г. в каталоге арабских рукописей Института востоковедения. В рукописи 59 л., это отдельные *айаты* и *суры* Корана (5:40–49, 60–81, 93–120; 6:130, 154–165; 7:102, 200–205; 8:1–12:54, 14:1–16:17, 39–65) [1, ч. 1, с. 44]. Практически все листы повреждены; возможно, поэтому они были отделены от других рукописей из коллекции Москалевых и учтены только по итогам инвентаризации 1970 г.

Коран и грамота из собрания В.К. Шилейко

В 1919 г. в собрание Азиатского музея в Санкт-Петербурге (Петрограде) попали еще один суданский список Корана (С 1689) и послание германского императора Вильгельма I, адресованное «всем амирам, *ра'исам* и знатным *хакимам* стран Хауса и Адамава» (А 82). Это поступление было дважды упомянуто в «Отчете о деятельности Азиатского музея РАН за 1919 год»: 1) «Магрибинский коран in 4 [ин-кварто] (см. ниже, подотд. III) и грамота императора Вильгельма I к жителям Сокото (Судан) за подписью О. Бисмарка, на немецком и арабском языках, пожертвованные В.К. Шилейко, пергаментный лист in fol., Инв. [пп] 828–829» [Отчет, с. 123]; 2) «Среди отдельных рукописных поступлений за истекший год можно отметить... дефектный магрибинский Коран, пожертвованный В.К. Шилейко (Инв. [пп] 828) и грамоту императора Вильгельма одному суданскому племени на немецком и арабском языках за подписью О. Бисмарка, пожертвованную тем же лицом (Инв. [пп] 829)» — [Отчет, с. 127].

Грамота А 82 датирована 1885 годом и состоит из двух частей — самого послания императора Вильгельма I, выполненного от руки готическим шрифтом на немецком языке, а также перевода послания на арабский язык, написанного ближневосточным «почерком» (*насх*, см.: [6]). Таким образом, этот интереснейший документ связан с Западной Африкой, но не с суданской письменной традицией.

«Нигерийский» список Корана С 1689 уже привлек внимание исследователей. Его описание в каталоге арабских рукописей 1986 г. выглядит следующим образом: «206 л. Унван, медальоны краской. Дефектная, нет конца. В середине несколько лакун. Магрибинский почерк. I — CIV, 4» [1, ч. 1, с. 44]. Позднее появились более подробные описания с фотографиями отдельных страниц ру-

описи [7, с. 27 (лл. 1b, 2a); 8, с. 185–186, 191–192 (л. 205a–b); 9, с. 592, рис. 15 (лл. 1b, 2a); 12, p. 284–285, № 67]. В публикации 1994 г. происхождение и датировка были даны как «Кано, XIX в.», отмечен водяной знак tre lune с человеческим профилем, разновидность арабского письма определена как «*иффрики*» (по классификации Бивара, см.: [11]). Изучением орнаментальных особенностей этого списка в сравнении с коранической рукописью С 1688 в последние годы занималась А.С. Гриб (Государственный Эрмитаж).

Что касается графики, по Бивару, эта рукопись представляет собой образец письма «*джихади*», получившего распространение в странах хауса после создания империи Сокото в начале XIX в. На «*джихади*» писали и в Кано. Однако следует отметить, что в городе и области Кано, как и в других северо-восточных районах современной Нигерии, парадные списки Корана обычно копировались при помощи иного варианта арабского письма, иногда отождествлявшегося с куфическим «почерком».

Рукопись С 1689 помещена в суданскую кожаную папку с тиснением и клапаном. К клапану прикреплена тонкая полоска кожи (завязка) и петля — очевидно, чтобы подвешивать папку с рукописью. К внутренней стороне папки приклеены 3 листа той же рукописи, таким образом, всего в рукописи 206+ +3 лл. Бумага рукописи отличается разнообразием филиграней. Кроме уже описанной европейской разновидности используется грубая (вероятно, восточная) бумага с tre lune или без филиграни, а также европейская бумага со знаком «заступ» (или «гриб») или с контрамаркой (в основном — BNeC).

В целом суданские (западноафриканские) исламские рукописи в собрании Института восточных рукописей РАН достаточно разнообразны по содержанию. Владельческие и другие записи, к сожалению, не позволяют составить представление о местах создания / переписки рукописей в Билад ас-Судан и их дальнейшей «миграции». При каких обстоятельствах суданские рукописи попали в руки братьев Москалевых и В.К. Шилейко, остается неизвестным.

Источники и литература:

Инв. кн. — Инвентарная книга Азиатского музея № 4, 1914–1920.
Отчет — Отчет о деятельности Азиатского музея Российской академии наук за 1919 год. Пг., 1920.

1. Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР: Краткий каталог / под ред. А.Б. Халидова. М.: Наука, 1986. Ч. 1–2.
2. *Беляев В.И.* Арабские рукописи в собрании ИВ АН СССР // Уч. записки Института востоковедения АН СССР. 1953. Т. 6. С. 54–103.
3. *Добронравин Н.А.* Арабографическая письменная традиция Западной Африки. СПб.: Центр африканских исследований С.-Петербургского университета, 1999.
4. *Добронравин Н.А.* Западноафриканские рукописи в Санкт-Петербурге. I. Рукопись А 1528 из собрания Института востоковедения РАН // Бюллетень Центра африканских исследований СПбГУ. 1997. № 2. С. 8–9.
5. *Добронравин Н.А.* Фула-хауса-арабская медицинская рукопись «Фаʾида хакика шурб ас-санаʾ» (из собрания СПбФ ИВ РАН) // Письменные памятники Востока. 2005. № 1(2). С. 35–42.
6. *Добронравин Н.А., Ляхович А.В.* Из рукописных сокровищниц Петербурга: послание Вильгельма I и Отто фон Бисмарка правителям Судана // Восток–Россия–Петербург. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. С. 30–36.
7. *Пиотровский М.Б.* Исторические предания Корана: слово и образ. СПб.: Славия, 2005.
8. *Резван Е.А.* Коран и его толкования (Тексты, переводы, комментарии). СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
9. *Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
10. *Халидов А.Б.* Каталог арабских рукописей Института народов Азии АН СССР. Вып. 1. Художественная проза. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 136 с.
11. *Bivar A.D.H.* The Arabic calligraphy of West Africa // African Language Review. 1968. Vol. 7. P. 3–15.
12. De Bagdad à Ispahan: Manuscrits islamiques de la Filiale de Saint-Pétersbourg de l'Institut d'études orientales, Académie des Sciences de Russie. Lugano: Arch, 1994.

Saharan and Sudanic Islamic Manuscripts in the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St.Petersburg)

Summary: Saharan and Sudanic Islamic manuscripts from the collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St.Petersburg) are thoroughly analyzed in the article. Codicological and paleographical peculiarities of the manuscripts written in pre-colonial West Africa are studied. Script, colophons and glosses in African languages (Hausa, Fula) are described. A unique ownership note found in one of the manuscripts and linked with the history of the Aïr Tuareg in the late 18th and early 19th centuries is first published in the article.

Key words: *Islamic manuscripts, Maghrib, West Africa, Sokoto Empire, book culture, glosses, Hausa, Fula, Tuareg history.*

References:

Inv. kn. – Inventarnaya kniga Azaitskogo muzeya № 4, 1914-1920.
Otchet – Otchet o deyatel'nosti Azaiatskogo muzeya Rossiyskoi akademii nauk za 1919 god.

1. *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedenija AN SSSR*. Kratkij katalog, ed. by A.B. Khalidov. M.: Nauka, 1986. Ch. 1–2.
2. Beljaev V.I. *Arabskie rukopisi v sobranii IV AN SSSR*, in Uchenyje zapiski Instituta vostokovedenija AN SSSR. 1953. T. 6. P. 54–103.
3. Dobronravin N.A. *Arabograficheskaja pis'mennaja traditsija Zapadnoj Afriki*. – St.Petersburg: Tsentr afrikanskih issledovanij Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1999. 178 p.
4. Dobronravin N.A. Zapadnoafrikanskie rukopisi v Sankt-Peterburge. I. Rukopis' A 1528 iz sobranija Instituta vostokovedenija RAN. *Bulleten' Tsentra afrikanskih issledovanij SPbGU*. 1997. № 2. P. 8–9.
5. Dobronravin N.A. Fula-hausa-arabskaja meditsinskaja rukopis' «Fa'ida haqiqa shurb as-sana'» (iz sobranija SPbF IV RAN). *Pis'mennye pamjatniki Vostoka*. 2005. № 1(2). P. 35–42.
6. Dobronravin N.A., Ljahovich A.V. *Iz rukopisnyh sokrovishhnits Peterburga: poslanie Vil'gel'ma I i Otto fon Bismarka praviteljam Sudana*, in Vostok–Rossija–Peterburg. St.Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2003. P. 30–36.
7. Piotrovskij M.B. *Istoricheskie predanija Korana: slovo i obraz*. St.Petersburg: Slavija, 2005.
8. Rezvan E.A. *Koran i ego tolkovanija* (Teksty, perevody, kommentarii). St.Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2000.
9. Rezvan E.A. *Koran i ego mir*. St.Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2001.
10. Khalidov A.B. *Katalog arabskih rukopisej Instituta narodov Azii AN SSSR*. Vyp. 1. Hudozhestvennaja proza. M.: Izdatel'stvo vostochnoj literatury, 1960.

11. Bivar A.D.H. The Arabic calligraphy of West Africa. *African Language Review*. 1968. Vol. 7. P. 3–15.
12. *De Bagdad à Ispahan: Manuscrits islamiques de la Filiale de Saint-Pétersbourg de l'Institut d'études orientales, Académie des Sciences de Russi*e. Lugano: Arch, 1994.

Nikolay A. Dobronravin – D.Sc. in Philosophy, Professor, Chair of World Politics, School of International Relations, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia).
E-mail: *sokoto95@sir.edu*

М.Е. Резван,
кандидат исторических наук, зав. отделом этнографии Центральной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН (г. Санкт-Петербург, Россия). E-mail: *Maryam.Rezvan@kunstkamera.ru*

«Лестницы и змеи»: мусульманская гадательная таблица из коллекции МАЭ РАН*

Аннотация: Представленная статья посвящена анализу любопытного документа из собрания МАЭ РАН: гадательной таблицы, с помощью которой можно осуществить проверку «чистоты веры» человека.

Ключевые слова: *ислам, суфизм, гадание.*

В собрании Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого имеется любопытная коллекция из шести предметов, которые обозначены как «плакаты религиозного содержания», которые на самом деле представляют собой *шамāʼил*и. К сожалению, ни собиратель, ни время ее поступления не известны. Зарегистрирована она была Е. Николаичевой в апреле 1952 года с пометкой «из старых поступлений Музея». Каждый из шести предметов заслуживает самостоятельного рассмотрения.

1. *Шамāʼил* Коран, 24:35, имена архангелов, членов семьи Пророка и т. п., содержит указание на место производства (*ил. 1*);
2. *Шамāʼил* Коран, 2:256 и его свойства, имена четырех праведных халифов, *шāхада*, *басмала* и т.п., содержит имя заказчика, место хранения (некий *ḫарāбāт*), «дозволено цензурой 13.03.1900» (*ил. 2*);
3. *Шамāʼил* с изображением Мединской мечети, именами Аллаха и Пророка и т.д., «дозволено цензурой 23.10.1899» (*ил. 3*);
4. *Шамāʼил* с генеалогическим древом Муḥаммада, начиная от Адама, в сопровождении текстов на арабском и тюрки, «дозволено цензурой 27.11.1900» (*ил. 4*);

* | К этой теме я уже обращалась ранее в статье: «Мусульманская гадательная таблица из собрания МАЭ РАН» // Радловский сборник. СПб., 2007. С. 146–149, где описанная таблица была представлена кратко. Когда настоящий текст уже находился в печати, я обнаружила страницу в Интернете, на которой представлено подробное описание схожей таблицы: http://www.untiredwithloving.org/snakes_ladders.html. Дата обращения — 15.11.2014.

5. Каллиграфическая надпись: «*Басмала* — ключ к мудрому изречению» (*ил. 5*);

6. Гадательная таблица (*ил. 6*).

Однако особый интерес вызывает один из них, а именно карта для гадания, № 6018-6. Ниже приводится краткое описание ее внешнего вида, сделанное регистратором:

«Карта для гадания. Лист бумаги цвета беж, окантован узкой полоской бумаги сиреневого цвета, разграфлен тушью на маленькие квадратики числом 90. В каждом квадратике заключена надпись-предсказание. Квадратики бессистемно пересекаются прямыми линиями-лесенками и пучками переплетенных друг с другом тонких линий. Размеры — 34,5 см на 28 см».

Это описание нуждается в существенных уточнениях. В действительности таблица состоит из ста ячеек. В каждую ячейку вписан ее порядковый номер и одно-два слова на персидском языке, определяющие ее значение. Некоторые ячейки соединены между собой. В таблице имеется два основных типа соединительных линий: «змеи» (12) и «лестницы» (15). «Пучки переплетенных друг с другом тонких линий» представляют собой условное изображение змеи с открытой пастью и высунутым жалом. «Лестницы» при более внимательном рассмотрении делятся на три группы: (i) образованные двумя параллельными чертами (2), (ii) двумя параллельными чертами, соединенными короткими перпендикулярными им отрезками (собственно «лестницы») (10), а также (iii) «лестницы», внутри которых вставлены кружки (3). На данный момент не удалось установить, имеют ли отличия между этими группами какое-либо значение. Таблица в целом сохранилась довольно хорошо, однако то обстоятельство, что она длительное время хранилась в сложенном виде, значительно затрудняет прочтение текста на сгибах.

Предваряет таблицу поэтический текст, содержащий инструкцию по ее использованию. Согласно этому тексту мы имеем дело с картой, с помощью которой можно подвергнуть испытанию чистоту веры человека. Для этого необходимо особым образом выбрасывать кости, чтобы, получив с их помощью определенное число, сопоставить его с соответствующей ячейкой. Если в ячейке находится «лесенка», следует по ней переместиться наверх. Так, например, «страх Божий» приводит к «вере» (*имāн*), а «растворение в Боге» (суфийский термин *фанā'*) — непосредственно к «Высочайшему Престолу». Если же вместо «лестницы» гадающий попадет в ячейку со змеей, то «выпав у нее изо рта», как сказано в предисловии, он вынужден проделать путь вниз (от «тщеславия» к «морю гнева», от «незнания» к «соблазну», и т.п.)

В тексте этот способ гадания, по-видимому, именуется *фāл-и рамл*, т.е. гадание по песку. Необходимо сказать несколько слов о том, что подразумевает этот термин. На мусульманском Востоке была весьма популярна «наука о [гадании] по песку» (*'илм ар-рамл*), или геомантия. Ей посвящены многие оригинальные и переводные трактаты. Ее процветание не в последнюю очередь обеспечивалось специфической интерпретацией четвертого *āйат*а 46-й *сӯр*ы «Пески», который, как полагали, содержит в себе намек на геомантию. *Х̣адӣс*, согласно которому сам Мух̣аммад превосходно владел этим искусством, также служил его популяризации [1].

Для осуществления индуктивного гадания необходимо два условия. Первое: то, что можно назвать механизмом «генерации случайного результата», второе — универсальный инструмент для интерпретации полученного результата [2]. В геомантии второе со временем развилось в сложнейшую систему, требовавшую от своих адептов не только астрологических и математических познаний, но в первую очередь *идрāк ал-ġайб*, т.е. способности постигать сокровенный смысл вещей.

Что же касается первого условия, то существовало множество самых различных способов получения случайного результата, подлежащего последующему истолкованию. Классическая геомантия оперирует фигурами, которые образуются на песке вследствие воздействии человека на его поверхность (например, с помощью палочки, мелких камушков и т.п.) Произвольное количество точек распределяется вдоль четырех горизонтальных линий. Затем определяется, четное или нечетное их число получилось на каждом уровне. Четное обозначается двумя кружками (оо), нечетное — одним (о). В результате получается фигура, состоящая из четырех расположенных вертикально знаков (оо) или (о). Существует 16 возможных вариантов (2^4).

Со временем место бескрайней пустыни заняла специальная доска, где роль песка мог исполнять любой сыпучий материал, а для нанесения точек вместо камешков стали использовать палец, в Европе же на смену им пришли карандаш и бумага.

В свете вышесказанного представляется возможной следующая интерпретация нашей таблицы. Арабское слово «*рамл*» («песок»), десемантизировавшись, приняло в персидском языке значение «кость для гадания» [3]. Это позволяет предположить, что рассматриваемый вид гадания, не будучи связан с эзотерической теорией *ʻилм ар-рамл*, воспринял в модернизированном виде ее метод для генерации уже своих случайных значений. О родстве данного способа гадания с геомантией говорит и тот факт, что для обозначения ячейки таблицы используется персидское слово *ẋāна*, «дом», точно такое же название («дом», араб. *байт*) в классической геомантии носит фигура [4] (впрочем, этот же термин широко применяется и в астрологии).

Что же касается толкования полученных результатов, то, к сожалению, их полноценное описание на основе одной лишь весьма лаконичной таблицы не представляется возможным. Значения некоторых ячеек по разным причинам остались за пределами нашего понимания: как правило, это слова вне контекста, допускающие различные варианты перевода. Однако принимая во внимание большое число суфийских терминов можно попытаться приблизиться к ее пониманию, не забывая при этом, что основное предназначение таблицы — испытать чистоту веры вопрошающего.

Вопрос о происхождении геомантии остается открытым [2], однако можно с уверенностью утверждать, что в Европу она пришла именно из мусульманского мира. Подтверждением этому служит, в частности, тот факт, что в европейской традиции при гадании записи ведутся справа налево. Если наше предположение о родстве представленной в рассматриваемой таблице гадательной практики и *ʻилм ар-рамл* верно, это означает, что мы можем наблюдать инте-

реснейший образчик эволюции этого «жанра»: от ямок на песке к сложной системе понятий, образованных смешением эллинистических, аравийских, местных суфийских и народных представлений, своеобразной карте духовного мира мусульманина.

Гадание повелителя двух разделяющих (*фāриḳайн*) 1325/1907 г.

После благодарения Бога и восхваления Пророка выслушай суть дела с уважением.

Эта карта — *фāл-и рамл* (?), если дает через нее испытание чистоты веры.

Если ты хочешь краткий способ, сделай деревянный брусок, быстро вырежи его стороны,

Так, чтобы на каждой стороне было от одной и двух точек, пока не дойдешь до шести, о, любезный!

Затем бросай на поверхность бумаги до тех пор, пока не выпадет гармоничное (?) число.

Это число отсчитай от [слова] *ʻадам* до того [места], где точки соединяются (?).

Если в той ячейке есть лестница, то иди наверх, ибо там твое место.

Если же встречаешься с греховной (?) ячейкой, падай вниз (*нашāбат* — ?) из пасти змеи.

				Высочайший Престол (*‘Арш ‘алā*) 1325					
100	99	98	97	96	95	94	93	92	91
шайṭāн (да будет он проклят!)	царство ‘Азрā’ӣла (*мулк-и ‘Азрā’ӣл*)	царство Мӣкā’ӣла (*мулк-и Мӣкā’ӣл*)	царство Ибрāхима (*мулк-и Ибрāхим*)	(…*би Аллāх*)	врата, ведущие к Престолу (*бāб ал-‘Арш*)	царство Муḫаммада (*мулк-и Муḫаммадӣ*)	царство Джибрā’ӣла (*мулк-и Джибрā’ӣл*)	царство Исрāфӣла (*мулк-и Исрāфӣл*)	тщеславие (*ġурӣр-и нафс*)
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90
дух (*рӯḫ*)	*лāḫӯт*[1]	*джабарӯт*[2]	растворение в Аллахе (*фанā фӣ Аллāх*)	растворение в Пророке (*фанā фӣ ал-расӯл*)	печать пророчества (*мухр-и нубуввāт*)	*вилāйат*[3]	*малакӯт*[4]	*нāсӯт*[5]	мученическая смерть за веру (*шахāдат*)[6]
80	79	78	77	76	75	74	73	72	71
ма‘рифат[7]	*ḫаḳӣḳат*[8]	великодушие (*саḫāват*)	царство благочестия (*мулк-и ‘ибāдат*)	растворение в *шайх*е (*фанā фӣ ал-шайḫ*)[9]	растворение в бытии (*фанā фӣ ал-вуджӯд*)	Рай (*бихишт*)	величайшее воздаяние (*ṣавāб а‘ẓам*)	*тарӣḳат*[10]	*шарӣ‘ат*[11]
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70
кротость (*ḫилм*)	совершенный *муршид* (*муршид-и кāмил*)	служение [Богу] с твердым убеждением в вере (*и‘тиḳāд-и бандигӣ*)	хорошие дела (*аф‘āл-и ḫасана*)	уверенность (*йаḳӣн*)	горний мир (*‘āлам-и бāлā*)	удовлетворение (*ридвāн*)	«подотчетность» в обоих мирах (*ḫисāб-и дāрайн*)	знание (*‘илм*) / знак (*‘алам*)	вера (*имāн*)

1 | Божественная природа, противопоставляемая человеческой (*нāсӯт*). См. ячейку № 89.

2 | Божественное могущество, мир духовных сущностей (промежуточный между *малакӯт* (см. сноску 11) и *мулк* — предметным миром).

3 | Святость.

4 | Царство Божественного, идеальных сущностей.

5 | Человеческая природа, противопоставляемая Божественной (*лāхӯт*). См. ячейку № 82. В таблице ошибочно *ṣад* вместо *син*.

6 | Здесь: скорее всего, мученическая смерть за веру, т.к. к ней ведет лестница из ячейки № 55 (доблесть).

7 | Третья стадия мистического пути — познание, отказ от чувственных желаний.

8 | Четвертая стадия мистического пути — окончательное постижение истины.

9 | Слияние души с учителем и полное подчинение ему.

10 | Вторая стадия мистического пути — метод духовного совершенствования, послушничество.

11 | Первая стадия мистического пути — следование исламским законам этики и морали.

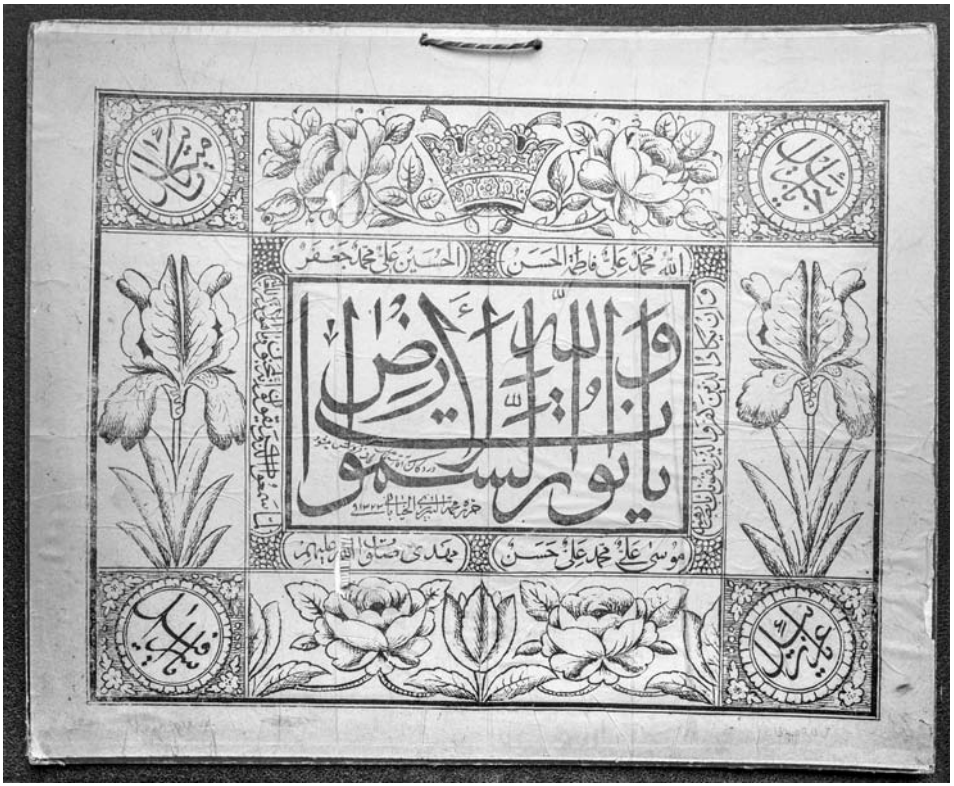
КАЗАНСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ
Kazan Islamic Review
1/2015

60	59	58	57	56	55	54	53	52	51
благочестие (*таḳвā*)	воздух (*бāд*)	мозг (*дамāг*)	добрый нрав (*ḫулḳ-и ḫӯш*)	спокойствие (*āсāйиш*)	доблесть (*шуджā ʻат*)	покой (*āрāм*)	вода (*āб*)	земля (*ḫāк*)	упование [на Аллāха] (*раджā ʻ*)
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
обязанности по сохранению вверенного [Аллахом] (*амāнāтдāрӣ*)	приятный голос / красивая песня / хорошая репутация (*āвāз-и ḫӯш*)	*вкус (ẕāиḳа)*	любовь к Богу (*ʻишḳ-и ḫаḳӣḳӣ*)	странность –? (*ġарāбатӣ*)	исчезновение в уничтожении (*маḫв дар маḫв*)	всеобщий разум (*ʻаḳл-и кулл*)	исследования (*таḥḳиḳāт*)	жестокость (*дил āзāрӣ*)	на пути Аллаха (*фӣ сабӣл Аллāх*)
40	39	38	37	36	35	34	33	32	31
хорошие разговоры (*ṣуḫбат-и нӣк*)	милосердие к странникам (*раḥм бар ġарӣбāн*)	мост Ṣирāṭ (*пул-и Ṣирāṭ*)	слабость (*ʻаджз*)	гора (*кӯх*)	небеса (*āсмāн*)	зависть (*ḫасад*)	незнание — ? (*бӣ ʻалам*)	неверное понимание –? (*ʻаḳл-и бад*)	пустыня (*ṣаḥрā*)
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
опьянение (*мастӣ*)	алчность (*ṭамаʻ*)	любовь к человеку (*ʻишḳ-и маджāзӣ*) [5]	море (*дарйā*)	земля (*замӣн*)	страх Божий (*ḫауф-и ḫудā*)	отчужденность (*ваḫшат*)	самовосхваление (*лāф*)	козни (*даġā бāзӣ*)	дурные разговоры (*ṣуḫбат-и бад*)
20	19	18	17	16	15	14	13	12	11
радость (*ḫуший*)	саркастичность нрава (*ṭаʻна-йи ḫулḳ*) / хула на творение (*ṭаʻна-йи ḫалḳ*)	уныние (*ḫасрат*)	море гнева (*дарйā-йи ġаẓаб*)	грехи — ? (*манāхӣ)*	ад (*дӯзаḫ*)	соблазн (*васвāс*)	дурные поступки (*аф ʻāл-и бад*)	волнение (*инфиʻāл*)	грубость (*бӣ адаб*)
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
небытие (*ʻадам*)	рождение (*вилāдат*)	земная жизнь (*дунйā*)	испытание (*миḥнат*)	?	то, что под землей (*таḫт ал-ṣарā*)[12]	невежество (*джахāлат*)	ненависть (*кӣна*)	униженность (*ẕиллат*)	похоть (*шахвāт*)

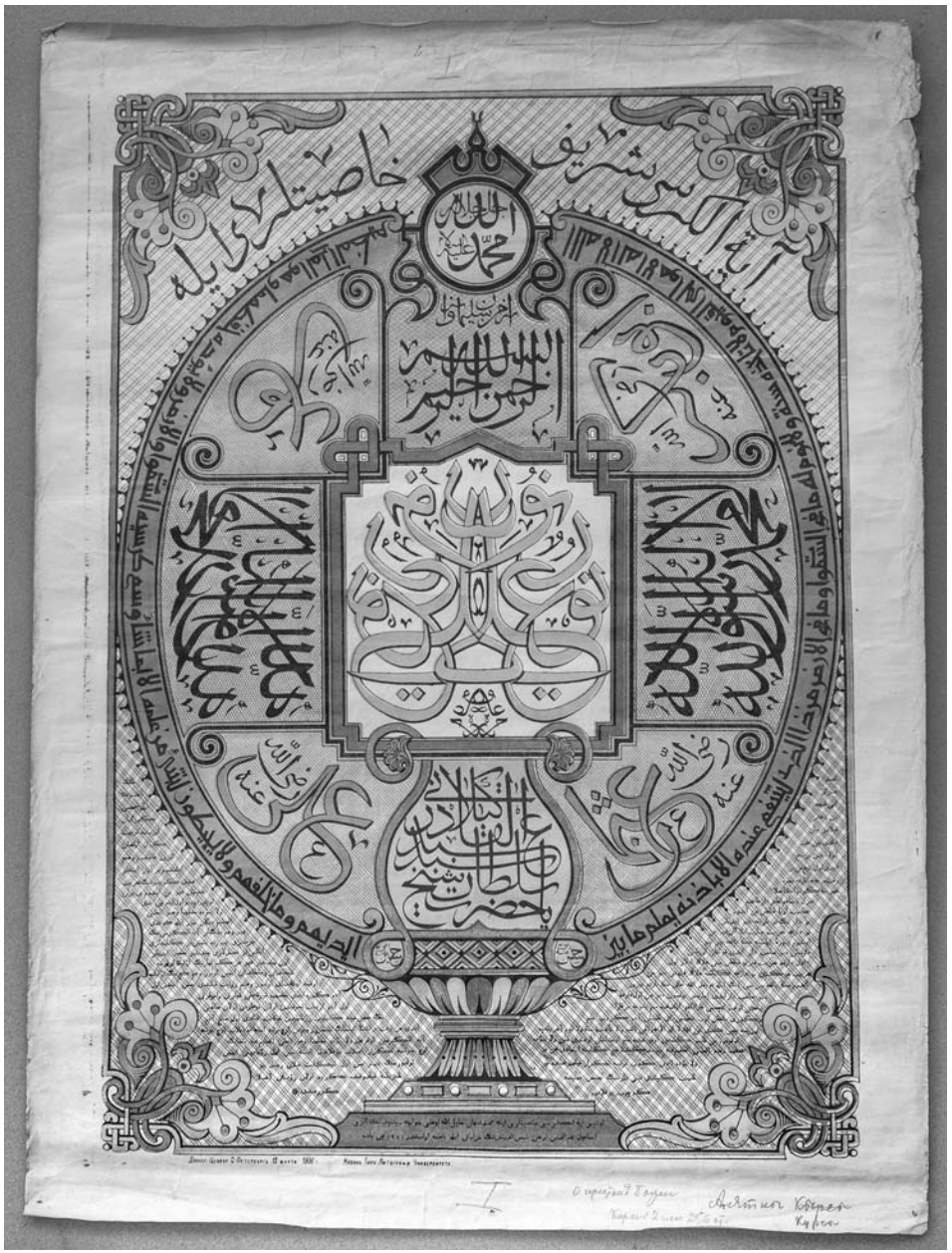
12 | Коран. 20:6. Выражаю благодарность Ольге Ястребовой за перевод данного фрагмента.

Табл. 1

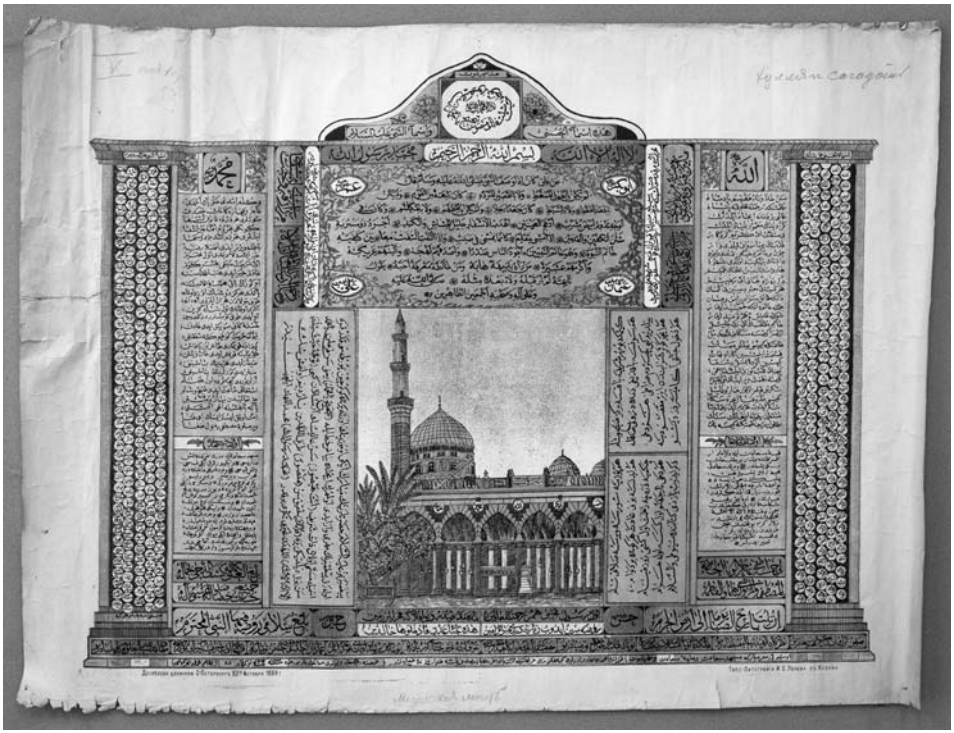
«Змеи»			«Лестницы»		
11→9	грубость	униженность	**(i)**		
22→5	алчность	?	78→95	великодушие	врата, ведущие к Престолу
28→12	самовосхваление	волнение	72→88	*тарӣқат*	*малакӯт*
29→13	козни	дурные поступки	**(ii)**		
30→8	дурные разговоры	ненависть	23→44	любовь к человеку	любовь к Богу
33→14	незнание —?	соблазн	27→31	отчужденность	пустыня
34→4	зависть	испытание	47→65	всеобщий разум	уверенность
38→15	мост Ҫирāṭ	ад	55→90	доблесть	мученическая смерть за веру
45→19	странность —?	саркастичность нрава / хула на творение	62→85	совершенный *муршид*	растворение в Пророке
49→6	жестокость	то, что под землей	69→94	знание / знак	царство Муҳаммада
91→17	тщеславие	море гнева	71→89	*шарӣ‘ат*	*нāсӯт*
100→10	*шайṭāн*	похоть	79→83	*ҳақӣқат*	*джабарӯт*
			80→82	*ма‘рифат*	*лāхӯт*
			84→верхняя ячейка без номера	растворение в Аллахе	Высочайший Престол
			(iii)		
			26→70	страх Божий	вера
			39→56	милосердие к странникам	спокойствие
			40→64	хорошие разговоры	хорошие дела



Ил. 1. *Шамāʼил*, Коран 24:35 и т.д. 1323/1905. Литография. Бумага, 44,1х36,3 см. МАЭ РАН, № 6018-1. Публикуется с любезного разрешения МАЭ РАН

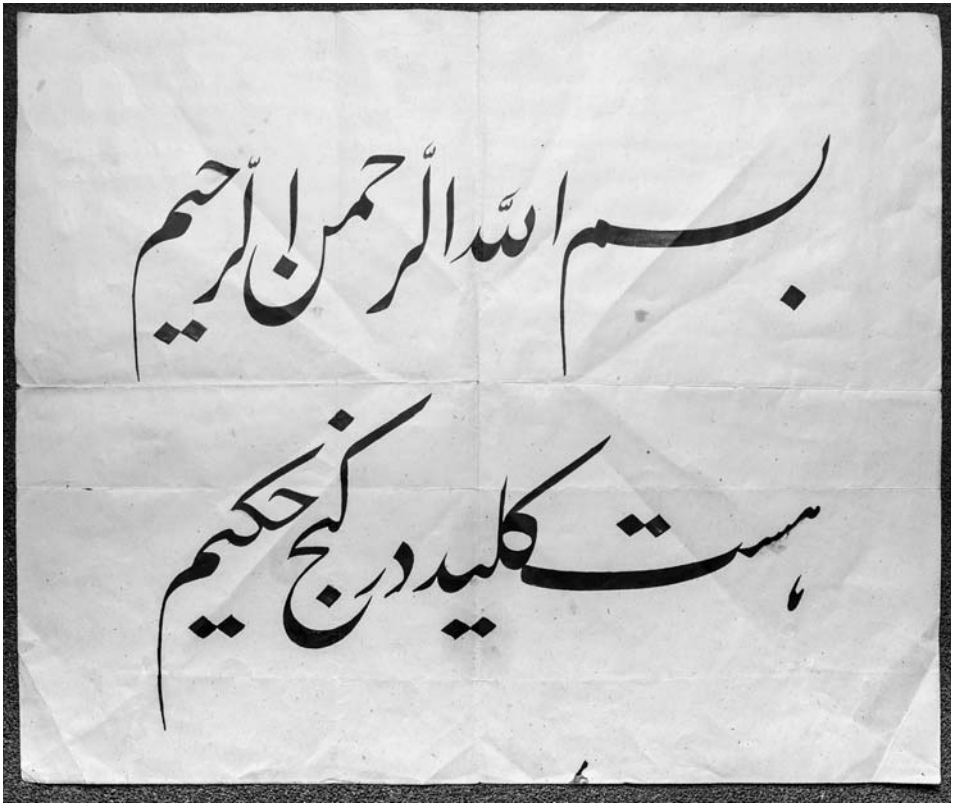


Ил. 2. *Шамāʼил*, Коран, 2:256 и т.д. Цветная литография. Казань, 1318/1901. Бумага, 73,5x54,0 см. МАЭ РАН, № 6018-2. Публикуется с любезного разрешения МАЭ РАН

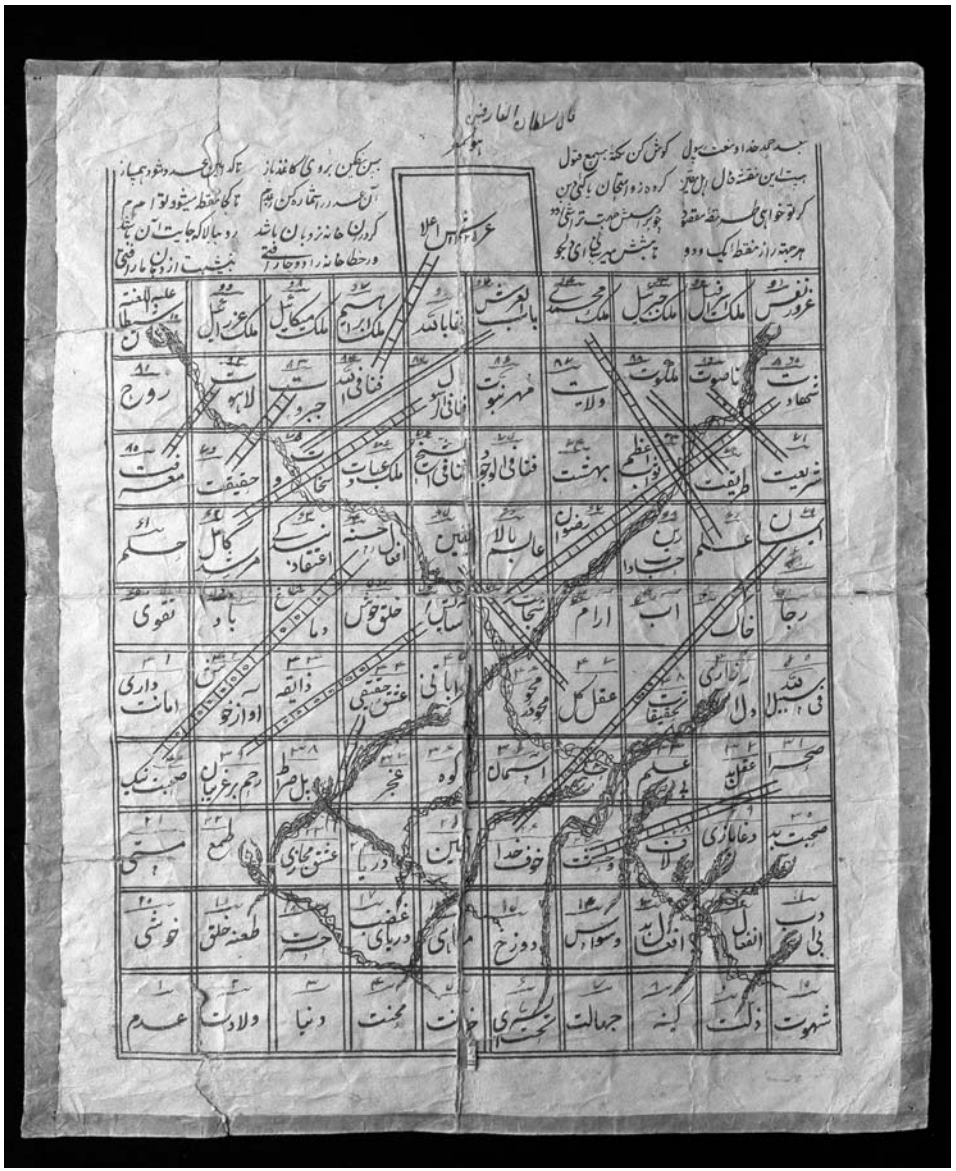


Ил. 3. *Шамāʼил*, Мединская мечеть и т.д. Цветная литография. Казань, 1317/1900. Бумага, 70,0х52,7 см. МАЭ РАН, № 6018-3.
Публикуется с любезного разрешения МАЭ РАН

Ил. 4. *Шамāʼил*, генеалогическое древо Муҳаммада. 1317/1900. Бумага, 46,0х37,0 см. МАЭ РАН, № 6018-4. Публикуется с любезного разрешения МАЭ РАН



Ил. 5. Каллиграфическая надпись. Бумага, 30,7х35,7 см. МАЭ РАН, № 6018-5. Публикуется с любезного разрешения МАЭ РАН



Ил. 6. Гадательная таблица. Бумага, 28,0x34,5 см. МАЭ РАН, № 6018-6. Публикуется с любезного разрешения МАЭ РАН

Литература:

1. Fahd T. Khaṭṭ // EI.
2. *Binghamton W. von*. The astrological origin of Islamic geomancy // 15th Annual Conference: Global and Multicultural Dimensions of Ancient and Medieval Philosophy and Social Thought: Africana, Christian, Greek, Islamic, Jewish, Indigenous and Asian Traditions. Binghamton University, Department of Philosophy / Center for Medieval and Renaissance studies, October 1996. URL: http://www.shikanda.net/ancient_models/BINGHAMTON%20 1996.pdf. Дата обращения – 01.02.2015.
3. Использование в Персии костей для гадания отмечалось Ж. Шарденом (*Chardin J*. Voyage du chevalier Chardin en Pers et autres liex de l'Orient. Paris, 1811. T. 10) и А. Массэ (*Masse H*. Croyances et coutumes persanes. Paris, 1938. p. 248; idem., Fal-nama // EI).
4. *Calverley E.E., Netton I.R.* Nafs. EI.
5. «В персидской традиции человеческая любовь обычно именуется ʻишк-и маджāзӣ, "любовь метафорическая". Джами объясняет это следующим образом: "Созерцая во многих душах черты Божественной красоты и отделяя в каждой из них то, что она приобрела в миру, влюбленный поднимается к высшей красоте, к любви и познанию Божества, по ступеням лестницы сотворенных душ"». (*А. Шиммель*. Мир исламского мистицизма // URL: http://persian.sufism.ru/rose.htm). Дата обращения – 01.02.2015.

“Ladders of Life”, a Muslim Divination Table from the MAE RAS Collection

Sources: The paper analyzes an interesting document from the collection of MAE RAS, i.e. the divination table which can be used to verify the «purity of one’s faith».

Key words: *Islam, sufism, divination*

References:

1. Fahd T. Khaṭṭ // EI.
2. Binghamton W. von. *The astrological origin of Islamic geomancy*. 15th Annual Conference: “Global and Multicultural Dimensions of Ancient and Medieval Philosophy and Social Thought: Africana, Christian, Greek, Islamic, Jewish, Indigenous and Asian Traditions”. Binghamton University, Department of Philosophy. Center for Medieval and Renaissance studies, October 1996. Available URL: http://www.shikanda.net/ancient_models/BINGHAMTON%201996.pdf. Last access: 01.02.2015.
3. Chardin J. *Voyage du chevalier Chardin en Pers et autres liex de l’Orient*. Paris, 1811. T. 10); Masse H. Croyances et coutumes persanes. Paris, 1938. P. 248; idem., Fal-nama // EI).
4. Calverley E.E., Netton I.R. *Nafs*. EI.
5. Schimmel A. *Mir islamskogo misticizma*. Moscow, 1999 // URL: http://persian.sufism.ru/rose.htm. Last access: 01.02. 2015.

Dr. Maryam E. Rezvan — Head of the Department of Central Asia Ethnography of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), specialist in the Qur’anic studies and Islamic magic (St. Petersburg, Russia).

E-mail: *Maryam.Rezvan@kunstkamera.ru*

Е.Н. Хамидов,
ассистент кафедры востоковедения и исламоведения Казанского федерального университета (г. Казань, Россия).
E-mail: *ibnnafis@gmail.com*

О неизвестной рукописи шейха Зайнуллы Расулева

Аннотация: Данная статья посвящена краткому обзору ранее неизвестной рукописи шейха Зайнуллы Расулева, влиятельного религиозного деятеля Волго-Уральского региона конца XIX — начала XX века.

Ключевые слова: *Зайнулла Расулев, суфизм, Волго-Уральский регион, «Баб ал-муракабат», муракаба, иджаза, силсила, накшбандийа, халидийа, муджаддидийа.*

Жизнь Расулева

Родившийся в маленькой деревне[1] Шарипово Троицкого уезда Оренбургской губернии[2] в 1833 г. шейх Зайнулла стал одним из самых влиятельных людей своей эпохи. Согласно свидетельству современников, Расулев имел десятки тысяч последователей, которые приходили к шейху не только из Волго-Уральского региона, но и из Сибири, Казахстана и с Юга России [1, с. 61]. Зайнулла б. Хабибулла б. Расул б. Муса ан-Накшбанди получил свое начальное образование в деревне Малай Муйнак, обучившись у *дамуллы* Мухаммада Бухари и у Йакуба б. Ахмада ал-Ахунди, с которым после переехал в деревню Ахуново, где продолжил свое образование. Завершив обучение в Ахуново, Расулев поступил в *медресе* шейха Ахмада б. Халида ал-Минкари в Троицке. По окончании *медресе* в 1858 г. Зайнулла сам становится *мударрисом* и имамом в деревне Юлдаш. В этот

1 | Согласно данным на 1866 г. в деревне Шарипово «проживало 269 человек при 40 дворах» (См.: Список населенных мест Российской империи по сведениям 1866 года. СПб., 1871. Т. 28: Оренбургская губерния. С. 53).
2 | Ныне — Республика Башкортостан, Учалинский район.

период Зайнулла сближается с шейхом Абдулхакимом Курбангалиевым из селения Чардаклы, который посвящает его в суфийское братство накшбандийа-муджаддийа-халидийа.

По свидетельству современников, уже в юные годы Расулев отличается среди сверстников пытливостью, остротою ума и упорством. Его постоянная тяга к знаниям и желание изменить мир к лучшему, возможно, и стали одной из основных причин той популярности, которую он приобретет в зрелом возрасте. В доказательство его усердия и стремления стать лучше можно привести следующий факт: еще будучи *шакирдом* в *медресе* в деревне Ахуново, Расулев тайно покидает своего наставника Йакуба-хазрата и отправляется без его ведома в Троицк. Причиной этому послужило то, что молодой Расулев был не удовлетворен тем уровнем знаний, которые он получал в Ахуново [2, 172]. И несмотря на существующее в то время неодобрение и осуждение перехода в качестве *шакирда* в другое *медресе* без благословения своего прежнего наставника, Зайнулла отправляется в *медресе* Ахмада ал-Минкари при второй Соборной мечети, которое в этот период, считалось одним из лучших в регионе [1, 31–33].

Расулев довольно рано приобретает глубокое уважение среди широких слоев мусульманского населения. Это помогает ему найти «спонсора» его поездки в хадж. В 1869–1870 гг. Зайнулла впервые отправляется в паломничество к святым местам. По традиции, у мусульман-паломников Волго-Уральского региона [3, 23–29] путь лежал через Стамбул, который являлся одним из центров исламской учености и науки. Во время своего пребывания в Стамбуле Расулев повторно проходит инициацию в суфийское братство накшбандийа под руководством шейха Дийа ад-дина Гумушханеви, который придерживался ветви халидийа, той же, что и Расулев. Пройдя ряд мистических практик и укрепив свои духовные узы с новым наставником, Расулев получает почетное звание *шейх ал-камил* — «совершенного» шейха, и право на набор своих *муридов* и занятия всеми видами суфийских практик накшбандийа.

Влияние Гумушханеви на Расулева сложно переоценить. Вдохновленный примером своего учителя, Расулев возвращается на родину уже другим человеком. Любовь к своему наставнику побуждает его посвятить шейху Дийа ад-дину один из своих трудов. Вернувшись в свою деревню Юлдашево уже в качестве *халифы* («заместителя») Гумушханеви, Расулев обретает невиданную до той поры популярность и влияние. Считается, что из Стамбула Расулев привез от 10 до 12 пудов книг, разнообразные лекарственные снадобья и мази, а также ряд нововведений — таких как, например, ношение четок, празднование Мавлида (дня рождения пророка Мухаммада) и др. [1, 57; 4, 54–61]. Рост популярности Расулева привел к увеличению числа его завистников. В результате целого ряда доносов и обвинений своих недоброжелателей Расулев был помещен под стражу и вскоре отправлен в ссылку почти на восемь лет. Но это только увеличило популярность Расулева и помогло ему окончательно сформироваться как личности. Все известные на сегодняшний день труды Расулева были созданы после ссылки.

Труды Расулева

Вернувшись из ссылки, Расулев был приглашен служить имамом 5-й мечети Троицка, и в 1885 г. он вместе со всей семьей переезжает в вышеупомянутый город. Став в 1891 г. во главе прихода, Расулев получает возможность реформировать открытое при мечети *медресе*, которое в последствии получает имя «Расулийа». С этого момента количество последователей Расулева исчисляется тысячами.

С начала XX в. Расулев начинает свою активную «публицистическую» деятельность. На сегодняшний день известны следующие труды Расулева:

1. Ал-Фава'ид ал-мухимма ли-л-муридин ан-накшбандийа ва аврад ал-лисанийа ва ас-салават ал-ма'асура (Божественные истины, постижение которых необходимо для *муридов* накшбандийа, молитвы и славословия [Аллаху])[3]. Казань, 1899. 22 с. (на араб. яз., 2-е изд. Казань, 1908).
2. Манакиб-и Дийа ад-дин Гумушханеви (Похвальные качества [шейха] Дийа ад-дина Гумушханеви). Казань: Тип. Шараф, 1900. 160 с. (на араб. яз).
3. Макалат аз-Зайнийа (Статьи Зайнуллы и/или Прекрасные статьи). Казань, 1908. 18 с. (на араб. яз)[4].
4. Каул анна ал-Хидр хаййа (Речь о том, что [пророк] Хидр (Хизр) жив). Казань: Тип. газ. «Баянуль-хак», 1908. 9 с. (на араб. яз.)[5].
5. Икама ал-бурхан 'ала ал-арбаби ас-субул ва-л-аухам (Приведение доказательств против носителей ложных мнений и мыслей). Казань: Тип. И.Н. Харитонова, 1908. 17 с. (на араб. яз.).
6. Илава 'ала «Икама ал-бурхан 'ала ал-арбаби ас-субул в-ал-аухам» (Дополнение к «Икама ал-бурхан 'ала ал-арбаби ас-субул ва-л-аухам»). Казань: Тип. И.Н. Харитонова, 1908. 3 с. (на араб. яз.).
7. Алифба хакында (Об алфавите [О способе правильного произношения букв арабского алфавита]). Оренбург, 1912. 13 с.

Помимо перечисленных работ имеются переводы отдельных частей того или иного труда Расулева[6].

---

3 | Имеется перевод этого произведения, выполненный И.Р. Насыровым и опубликованный в работе: Шейх Музаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили: Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства накшбандийа). Уфа, 2000. С. 340–366.

4 | Это наиболее популярная работа среди исследователей. Она была переведена многими авторами и неоднократно издавалась (см.: *Зайнулла ишан Расулев*. Макалят Зайнийah: Очерки Зайнуллah ишана / пер. с араб. и старотат. книги шейха Зануллaha ишан Расулева/ *Зайнуллah ишан Расулев* / ред. колл. А.М. Тамим, А.Ю. Санюк, Р.Ф. Гафури. Киев: АЯ ГРУП, 2011. *Зейнулла бин Хабибулла ар-Расули*. Статья Зейнуллы. Казань: «Иман», 2004. *Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди*. Избранные произведения. Уфа, 2000 / пер. с араб. под ред., с коммент. и примеч. И.Р. Насырова и др.

5 | Имеется перевод на русский язык: *Расулев З*. Трактат о Хыдре. Казань: Иман, 2004.

6 | См., например: Шейх Зейнулла Расулев об Ибн Таймии. Казань: «Иман», 2005.

Также известны некоторые рукописные работы Расулева, в основном это *иджазы* или фрагменты личной переписки с учениками и последователями[7].

Стоит упомянуть о статье, написанной Расулевым в соавторстве с имамами Троицка Ахметхази Рахманкуловым, Гатауллой Максудовым и Мухаммедом Бикматовым «Троицкий улэмасы ва усул-и джадида» («Улемы Троицка и звуковой метод обучения») [Тр. ул.], которая была опубликована в газете «Вакыт» и воспринималась современниками как *фетва*[8].

«Баб ал-муракабат»

Помимо вышеизложенного других работ под авторством Расулева не было известно до 2012 г., пока в рукописном фонде Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге нами не была обнаружена рукопись, озаглавленная «Баб ал-муракабат» [Расулев]. В ходе ее изучения выяснилось, что данная рукопись является неизвестным автографом Зайнуллы Расулева и датируется 1312 годом по *хиджре*[9].

Рукопись представляет собой сборник статей, состоящий из трех различных по содержанию частей. Объем рукописи — 15 листов.

1–11 стр. — сочинение «Баб ал-муракабат» (Глава о «*муракаба*»)[10].

12–28 стр. — сочинение «Силсила ал-машаих ан-накшбандийа ал-муджаддидийа ал-халидийа тафдылан» (Подробная цепочка шейхов накшбандийа-муджаддидийа-халидийа).

29 стр. — Иджаза (Разрешение на занятие суфийской деятельностью).

Первая часть рукописи — сочинение «Баб ал-муракабат» — представляет собой оригинальное произведение автора, посвященное особенностям суфийской практики *муракаба*, описывающее разные стадии на пути суфия к познанию Истины.

Особый интерес представляет название рукописи. Обычно словом «баб» обозначали одну из глав произведения, что может свидетельствовать в данном случае о наличии неизвестного труда шейха Зайнуллы, где представленная рукопись является всего лишь небольшой частью работы.

---

7 | См., например: один из немногих автографов, найденный М.Н. Фархшатовым: *Фархшатов М.Н.* Новый автограф Зайнуллы Расулева (Из фонда Оренбургского магометанского духовного собрания) // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Троицк, 29 марта 2012 г.). Челябинск–Уфа, 2013. С. 64–69.

8 | Статья транслитерирована и переведена: *Сафиуллина Р.Р., Гимазова Р.А.* Сочинение Зайнуллы Расулева «Троицкий голямасы вэ ысулы жэдид» («Ученые Троицка и новый метод») // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Троицк, 29 марта 2012 г.). Челябинск–Уфа, 2013. С. 74–78.

9 | Соответствует 1903 г. по григорианскому календарю.

10 | Муракаба — самонаблюдение, самоконтроль. Контролирование суфием своих страстей и желаний и постоянное поминание о том, что за ним всегда наблюдает Бог. Осознание этого не позволит суфию не только совершить что-то греховное, но и находиться в бездействии, не совершая благого.

Эта часть рукописи выполнена на старотатарском языке, т.е. на татарском с широким использованием арабских и персидских слов. Это наиболее интересная часть сочинения.

Сочинение «Силсила ал-машаих ан-накшбандийа ал-муджаддидийа ал-халидийа тафдилан» представляет собой классический суфийский текст, описывающий цепочку духовной преемственности автора и кратко — выдающиеся качества некоторых, наиболее видных духовных учителей Расулева. Язык сочинения — арабский.

Завершает рукопись *иджаза* — разрешение на занятие суфийской деятельностью, данное мулле Салихджану Хаджи, сыну Мухаммаджан Хаджи. Примечательным является то, что в *иджазе* помимо всего прочего упоминается разрешение на занятие медицинской практикой, как в «традиционной», так и в «нетрадиционной» форме.

Язык сочинения — арабский. *Иджаза* датирована 1321 годом по хиджре (что соответствует 1903 г. по григорианскому календарю) и имеет оттиск личной печати Расулева с его именем.

Для ознакомления читателю предоставляется оригинальная часть *иджазы* и вариант ее перевода, а также вариант перевода первой части *силсили*, для того, чтобы составить общее представление о работе.

«Силсила ал-машаих ан-накшбандийа ал-муджаддидийа ал-халидийа» в подробном изложении

Сообщаю, что немощный бедняк (*ал-факир ад-да'иф*) Зайнулла б. Хабибулла ан-накшбанди ал-муджаддиди ал-халиди удостоился чести быть принятым в *тарикат* ан-накшбандийа ал-муджаддидийа ал-халидийа (да святятся могилы шейхов этого *тариката*) посредством Шейха времени (шейх ал-вакт), обладатель двух крыльев, предводитель всех *кутбов* (*кутб ал-актаб*) и воспитатель всех муридов, объединяющий переданное и полученное благодаря своему разуму, живущий в Стамбуле вблизи Высокой Порты хаджи Ахмад Дийа ад-дин ал-Гумушханеви (да святится его могила). (2) Он вступил в *тарикат* посредством Полюса времени (*Кутб аз-заман*), объединяющего переданное хаджи Ахмад б. Сулейман ат-Тараблуси (да святится его могила). (3) Он вступил в *тарикат* посредством проникающего в глубины тайн сердца и Истины (*му'аддин ал-асрар ва-л-хакика*), Полюса круга наставничества (*кутб да'ирти-л-иршад*), обладающего двумя крыльями, смиренного раба, борца на пути Всевышнего, *хазрата*, нашего господина (*маулана*) Халид Дийа ад-дин ан-Накшибанди (да святится его могила). (4) Он вступил в *тарикат* после доведения до совершенства знаний и завершения [*ма'кул и манкул*] и разделов и основ посредством множества поездок. Он преодолел расстояние в течение года до Индийского султаната, города Дихля, известного как Джиханабад. (5) Он в нем Полюс святых (*кутб ал-аулийа*), объединяющий совершенство в формальном и смысловом шейх Абдалла ад-Дихлави по прозвищу Гулям 'Али

(да святится его могила) посредством возвышенного пречистого Шамс ад-дина Хабибуллы Мирза Джан Джанан ал-Мазхар (да святится его могила). (6) Утонувший в море *ал-йакина*[11] господин Нурмухаммад ал-Бадавани (да святится его могила). (7) посредством того, кому оказали честь проявлением сущности и качеств (Всевышнего ему), шейха Мияна Сайф ад-дина Мухсина (да святится его могила) (8) от его шейха и отца, излучающий свет скрытый (*ал-мактум*) крепчайшая связь (*ал-урват ал-вуска*) *мийан* (?) Мухаммад ал-Маусум (да святится его могила) (9) от его шейха и отца излучающего чудеса шейха Ахмада ал-Фарука ас-Сирхинди, известного как имам Раббани обновитель второго тысячелетия (*муджаддид алф сани*) (да святится его могила), (10) от Полюса (*ал-Кутб*) который вызывает (?) любовь он Донесший Истину Муид ад-дина ар-Ради шейх Мухаммад ал-Баки (да святится его могила); (11) от благородного господина нашего господина Ходжи ас-Самарканди ал-Амканкий (да святится его могила)(12) от его шейха и отца высокочтимого шейха шейхов ад-Дервиша Мухаммада (да святится его могила) (13) от его шейха и дяди совершающего поясной и земной поклон нашего господина Мухаммада аз-Захида (аскет) ал-Вахшари (да святится его могила) (14) распространителя религии, глашатая братства (*та'ва ал-машраб*) накшибандийа, Полюса святых Ходжи ‘Убайдаллаха ал-Ахрара (да святится его могила). (15) От неиссякаемого источника, Промысла Божьего, нашего господина Йакуба ал-Чархи ал-Хисари (да святится его могила) (16) от ключа к сокровищницам тайн сердец Полюса полюсов (*кутб актаб*) шейха ад-Дамад Мухаммад Бухари, известного как ‘Ала ад-дин ал-‘Аттар (да святится его могила) (17) от имама *тариката* «Гавса», халифа, обладателя изливающейся эманации и сияющего света, известного как Шах Накшбанд Баха ад-дин Мухаммад ал-Бухари ал-Увайси (да святится его могила) (18) от источника познания и совершенства, глава *сейидов*, *сейида* Амира Кулала (да святится его могила) (19) от одобряемого Всевышним и радующего людей шейха Баба Саммаси (да святится его могила) (20) от сердечного друга в любви к Аллаху ал-Гани *хазрата* известного как ‘Азизан ‘Али ар-Рамитани (да святится его могила) (21) от Выступающего препятствием от желанных вещей этого и следующего миров (*ал-дунйа ва-л-ахира*) шейха Махмуда ал-Инджири Фагнави (да святится его могила); (22) от идущего по пути (*мутасалик*), Полюса святых (*асфийа*) шейха, Познавшего (*‘ариф*) ар-Рауайкири (да святится его могила) (23) от Полюса Вечности (*ал-кутб ал-баки*), «Гавса» творений, ходжи Джихана ‘Абд-л-Халик Гиджувани (да святится его могила) (24); от «Гавса» шейха Йусуфа Хамадани (да святится его могила) (25); от Полюса Достигших Истины (*кутб ал-василин*), нашего господина Абу ‘Али ал-Фармади (да святится его могила) (26); от возлюбленного «Гавса» суфиев, идущих по Пути.

(Конец первой части силсили)

11 | Достоверное знание.

Иджаза

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله و سلام على عباد الذين اصطفى
أما بعد فقد أجزت الحاج ملا صالح جان بن الحاج محمد جان
بما في هذا الثبت الذي حجم شيخ شيخي أحمد بن سليمان
الطرابلسي و أجازني به شيخه أحمد بن ضياء الدين الكمشخانوي
الإسطامبولي قدس سره على الشرائط المعروفة عند الطلاب
نفح الله تعالى به المؤمننين بفضله و كرمه._____ وأجزت
بركية الأمراض وكتابة التعويذات الشرعية و الدعوات
المأثورة
والله الموفق

خادم فقرأ ملا زين الله بن حبيب الله بن رسول بن موسى النقشبندي
الهادي_____

1321
في جمادي الأولى

Построчный перевод:

Во имя Аллаха Милостливого и Милосердного!

Слава Аллаху и мир рабам (Его), которых Он избрал,

(и далее) я дал *иджазу* (=разрешение) Мулле Салихджану Хаджи б. Мухаммаджан Хаджи

на то, в чем выступили ясным доказательством те, кто передал шейху моего шейха Ахмаду б. Сулейману ат-Тараблуси, и дал *иджазу* мне шейх Ахмад б. Дийа ад-дин Гумушханеви

ал-Истамбули (да святится имя его) согласно известным (=установленным) условиям (=правилам) среди ищущих (знания),

одарил Всевышний Аллах ими (этими правилами) верующих, из Милости Своей и Щедрости.

_____ я дал *иджазу* (=разрешение) на заговор болезней и на написание «оберегов» [согласно] Шариату, а [также] на совершение «священного» [необыкновенного, выдающегося] призыва [к Вере].

Да поможет нам Аллах (дарует нам успех).

Слуга бедняков мулла Зайнулла б. Хабибулла б. Расул б. Муса ан-Накшбанди

_____ (наставляющий на Истинный Путь?)

1321 г. по *хиджре* [в месяц] *джумади ал-ула*

Источники и литература:

Тр. ул. – Расулев З. Троицкий улэмасы ва усул-и джадида / Расулев З. Троицкий улэмасы ва усул-и джадида. Оренбург, 1911.
Расулев З. Баб ал-мураканабат. Архив РНБ СПб. (3756). СПб; 2013.

1. *Денисов Д.Н.* Очерки по истории мусульманских общин Челябинского края (XVIII – начало XX в.). М.: Изд. дом Марджани, 2011.
2. Волго-Уральский регион в имперском пространстве: XVIII–XX вв. / под ред. Наганава Норихиро, Усмановой Д.М., Хамамомто Мами. М.: Вост. лит., 2011.
3. *Сибгатуллина А.Т.* Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М.: Институт востоковедения РАН, 2010.
4. *Фархшатов М.Н.* «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: Сборник документов / сост., автор предисл., введ., коммент., примеч., указ. и глоссария М.Н. Фархшатов. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009.

About unknown manuscript of Sheikh Zaynulla Rasulev

Abstract: The article is a brief review of a previously unknown manuscript of Sheikh Zaynulla Rasulev who was an influential religious figure in Volgo-Ural region in late XIX — early XX centuries.

Key words: *Zaynulla Rasulev, Sufism, the Volga-Ural region, «Bab al-murakabat» muraqabah, Ijazah, silsilya, al-Naqshbandiyyah, al-Halidiyyah, al-Mujaddidiyyah.*

References:

Rasulev Z. Troitcky ulemasy wa Usul-i Jadida. Orenburg , 1911 .
Rasulev Z. Bab al-murakabat. Manuscript Section. The National Library of Russia. (3756).

1. Denisov D.N. *Essays on the history of Muslim communities of Chelyabinsk region (XVIII – beginning of XX century)*. M.: ID Mardjani, 2011.
2. *Volga-Ural region in the imperial area: XVIII–XX centuries,* ed. by Naganava Norihiro, Usmanova D.M., Hamamomto Mami. M.: Eastern. lit., 2011.
3. Sibgatullina A.T. *Contacts of the Turkic Muslims of the Russian and the Ottoman Empires at the turn of XIX–XX centuries*. M.: Institute of Oriental Studies, 2010.
4. Farhshatov M.N. *The «Case» of Sheikh Zaynulla Rasulev (1872–1917): Power and Sufism in Bashkiria after the reform*. Collection of documents: Comp., author of the foreword, introduction, comments, approx., op. and glossary M.N. Farhshatov. Ufa: Institute of history, language and literature of Russian academy of sciences, 2009.

Evgeny N. Khamidov — Lecturer, Chair of Oriental and Islamic Studies, Kazan Federal University (Kazan, Russia).

E-mail: *ibnnafis@gmail.com*

Мусульманское богословие

Д.А. Шагавиев,
кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры востоковедения и исламоведения Казанского федерального университета (г. Казань, Россия).
E-mail: *saiddamir@mail.ru*

Предание о 73 сектах (*хадис ал-ифтирак*) в вероучении суннитов: наследие и современность

Аннотация: В статье рассматриваются мнения мусульманских богословов, представителей суннитской ветви ислама, в отношении изречения пророка Мухаммада о расколе его общины и посмертном спасении лишь одной ее группы. Для анализа выбраны теологические труды известных средневековых и современных богословов арабского мира, таких как ‘Абд ал-Кахир ал-Багдади, Ибн Хазм, Абу Хамид ал-Газали, ал-Карадави, Мухаммад Са‘ид Рамадан ал-Бути и др. Рассмотрены различные точки зрения вокруг упомянутого *хадиса* Пророка. Показаны проблемы, которые обсуждали теологи ислама в связи с ним. Решается также вопрос о том, могут ли установки и трактовки богословов ислама способствовать формированию толерантного сознания у современных мусульман.

Ключевые слова: *ислам, раскол уммы, хадис ал-ифтирак, спасенная группа, сунниты, ‘Абд ал-Кахир ал-Багдади, Ибн Хазм, Абу Хамид Мухаммад ал-Газали, Мухаммад ал-Газали, ал-Карадави, ал-Бути, ал-Байнуни, васатийа.*

В исламской богословской литературе, особенно посвященной вопросам вероубеждений и догматов, нередко упоминается предание о расколе на 73 секты общины Мухаммада, называемое в шариате термином «*хадис ал-ифтирак*». Раскол последователей определенной религии на многочисленные группы и течения, в том числе и в исламе, процесс закономерный и ожидаемый. Когда такой раскол происходит в сфере убеждений, то обычно он оценивается мусульманами негативно. Например, сказано в Коране: «Поистине, те, которые разделили свою религию и стали партиями, ты — не из них.

Их дело — к Аллаху; потом Он сообщит им, что они делали» (6:159)[1]. В таких известных и авторитетных *тафсирах*, как «Тафсир ат-Табари» и «Тафсир ал-Джалалайн», поясняется, что речь идет о христианах и иудеях [см.: 1, с. 150; 2, с. 191][2]. Однако имам ас-Суйути[3] в книге «ал-Иткан фи ‘улум ал-Кур’ан» привел два приемлемых (*джайййид*), с точки зрения исламских богословов по цепи передатчиков, *хадиса*, комментирующих данный *айат*, которые указывают на раскол среди общины Мухаммада: «Табарани и другие выводили с прекрасным *иснадом* от ‘Умара ибн ал-Хаттаба, что посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал ‘Аише: “Те, которые разделили свою религию и стали партиями, — это люди нововведений и заблуждений”. Табарани выводил с выверенным *иснадом* от Абу Хурайры, а тот — от посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, который говорил: “Те, которые разделили свою религию и стали партиями — это люди нововведений и заблуждений из этой общины”» [3, с. 121–122].

С другой стороны, в самом Коране говорится: «А если бы пожелал твой Господь, то Он сделал бы людей народом единым» (11:118) и «А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком» (10:99). Поэтому с точки зрения ислама разногласие или расхождение мнений является одним из обычных дел среди людей, ведь возможности разумов различны и их понимания не одинаковы. Кроме этого шариат утверждает, что тот, кто умирает с верой, не придавая Всевышнему сотоварища, зайдет в Рай. По данному поводу существует много достоверных *хадисов*, достигающих степени смыслового (*ма‘анави*) *таватура*[4]. Всевышний может также наказать верующего до вхождения в Рай, а может простить, потому что по этому поводу также есть достоверные предания [см.: 4, с. 24].

История подтверждает, что между мусульманами возникли разногласия в области вероучения[5] и они стали делиться на «секты» (*фирак*)[6], как бы

1 | Здесь и далее перевод Корана приводится по изданию: Коран /пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Изд-во вост. лит., 1963.

2 | Выбор этих двух *тафсиров* (ат-Табари и ал-Джалалайн) связан с тем, что это наиболее авторитетные и популярные в исламском мире комментарии Корана. Первый — яркий и видный пример вида *тафсира* на основе предания (*би-л-ма’сур*), а второй — на основе самостоятельного суждения (*би-р-ра’й*).

3 | Джалал ад-дин ас-Суйути — один из двух авторов книги «Тафсир ал-Джалалайн».

4 | Передаваемое по многочисленным цепям передатчиков с похожим смыслом. Это высшая степень достоверности, уступающая только степени словесного *таватура* (*таватур афзи*). В таких *хадисах* мусульмане не должны сомневаться.

5 | В области исламского права или второстепенных вопросах шариата расхождение мнений среди мусульман не осуждается богословами, а наоборот, даже приветствуется в большинстве случаев. То есть не является предметом обвинения в ереси или выходе за рамки ислама.

6 | Арабское слово «*фирка*» (ед.ч. от *фирак*) полностью соответствует латинскому «secta» с его этимологией «отсекать, разделять» (от лат. sectare) и «следовать за кем-либо» (от лат. sequi), а негативный оттенок это слово в западных языках приобрело достаточно поздно — во французском, откуда оно было заимствовано русским [5, с. 139–140]. Слово «*фирка*» (синонимы *милла*, *таифа, синф*) — организованная группа людей, придерживающаяся особого мнения по одному или нескольким вопросам догматики, школа, община [6, с. 259]. Таким образом, *фирка* — это своеобразная единица деления мусульманской общины в исламских источниках, и не всегда оно несет негативный смысл, как слово «секта» в христианстве, и даже чаще — наоборот.

они ни хотели избежать этого. В этой связи важно изречение пророка Мухаммада (с.а.в.), в котором он предсказывает раскол общины, так же как это случилось ранее с другими общинами, иудеями и христианами. Известно, что имам ат-Тирмизи в своем сборнике «ас-Сунан» и другие передают *хадис* о расколе (*тафаррук*)[7] *уммы* на 73 группы (*фирка*). Таким образом, раскол (*ифтирак*) на секты (*фирак*) и пребывание мусульман в этом состоянии вплоть до Судного дня — одно из важнейших положений Сунны [5, с. 119].

Одним из ранних источников, упоминающих *хадис* о расколе, является трактат «ал-Фикх ал-акбар» («Величайшее знание»)[8], возводимый к имаму Абу Ханифе (ум. в 150 г. *хиджры*), основоположнику ханафитской богословско-правовой школы суннитского ислама. Абу Ханифа, если верить в достоверность сочинения, передает *хадис* от Абу Хурайры[9]: «Сыны Израилевы распались на семьдесят две группы (*фирка*). Моя же *умма* распадется на семьдесят три группы — все они сгорят в Аду, кроме самой большой (*ас-савад ал-а'зам*)» [8, с. 232; 9, с. 10, 49]. Действительно, начиная с тех времен *хадис* раскола упоминается во многих трудах богословов, где обсуждаются разделение и разногласия мусульман, но в особенности на страницах литературы исламской доксографии (*кутуб ал-макалат*).

Например, средневековый суннитский теолог 'Абд ал-Кахир ал-Багдади (ум. в 429 х.) перечислил основные варианты этого *хадиса* в начале своего доксографического сочинения «ал-Фарк байн ал-фирак» со всеми цепочками передатчиков [10, с. 4–9].

Первый вариант передается от Абу Хурайры: «Иудеи разделятся на 71 группу (*фирка*), христиане — на 72, моя же община (*уммати*) распадется на 73 группы (*фирка*)»[10].

Вторая версия *хадиса* от Абдаллаха ибн Амра: «Случится с моей общиной (*уммати*) то, что случилось с сынами Израиля. Разделились сыны Израилевы на 72 народа (*милла*), а моя община разделится на 73 народа (*милла*), больше на один народ (*милла*). Все они в Аду, кроме одного народа (*милла*)». Его спросили: «О Посланник Аллаха, а какой народ (*милла*) победит (т.е. спасется)?» Он ответил: «Тот, который на моем пути и пути моих сподвижников»[11].

---

7 | Также в арабоязычной литературе известен как «*хадис ал-ифтирак*».

8 | Некоторые исследователи называют его «ал-Фикх ал-акбар I», а в некоторых источниках этот труд называется: «ал-Фикх ал-асбат» («Расширенное знание»). Некоторые русскоязычные исследователи перевели название «ал-Фикх ал-асбат» как «Упрощенное знание». Сочинение представляет собой диалог между Абу Ханифой и Абу Мути ал-Балхи.

9 | Известно, что Абу Ханифа не опирался на *хадисы* от Абу Хурайры по определенным причинам, которые здесь не обсуждаются. Поздние же ханафиты такие *хадисы* используют в качестве довода. На самом деле после уточнения выяснилось, что подобный *хадис* передает другой сподвижник Абу Умама. *Хадис* зафиксирован у ат-Табарани в его большем и среднем сборнике [7, с. 28].

10 | Этот *хадис* с небольшими отличиями передается у Абу Дауда, Ибн Маджи и ат-Тирмизи, который сказал, что *хадис* хороший и достоверный (*хасан сахих*) [см.: 11, с. 175]. Также по достоверным цепочкам *хадис* выводят в своих сборниках Ахмад, Ибн Хиббан, ал-Хаким, Абу Йа'ла, ал-Байхаки, Ибн Аби-Асим, ал-Аджури, Мухаммад ибн Наср ал-Марвази и Ибн Батта [см.: 12, с. 307].

11 | От этого сподвижника *хадис* передал ат-Тирмизи [см.: 11, с. 175]. Наш перевод соответствует варианту ал-Багдади. В доступном сборнике ат-Тирмизи есть несущественные отличия.

Третий вариант передан от Анаса ибн Малика: «Поистине сыны Израилевы распались на 71 группу (*фирка*), а моя община (*уммати*) распадется на 72 группы (*фирка*). Все они в Аду, кроме одной, которая есть община (*ал-джама'а*)[12]».

Кроме упомянутых сподвижников, *хадис* также передается Абу-д-Дардой, Джабиром, Абу Са'идом ал-Худри, Убай ибн Ка'бом, Абу Умамой, Василом ибн ал-Аска' и другими. Смысл *хадиса* усиливается тем, что праведные халифы также предвещали после себя раскол (*ифтирак*) *уммы*, когда только одна группа будет спасшейся, а другие заблудшими в этой жизни и пропавшими в следующей. Вдобавок к этому есть другие предания от Пророка и сподвижников, в которых порицались такие «секты», как кадириты, мурджииты и хариджиты (*марикун*).

Замечено, что *хадис* в разных версиях передается во многих известных сводах, таких как сборники ат-Тирмизи, Абу Давуда, ан-Наса'и, Ибн Маджи, Ахмада ибн Ханбала, ал-Хакима, Ибн Хиббана, ал-Байхаки и ат-Табарани от разных сподвижников [см.: 12, с. 307–309; 13, с. 76; 14, с. 46]. Но в самых достоверных, с точки зрения хадисоведов, сборниках ал-Бухари и Муслима, это изречение Пророка отсутствует[13], на что обратили внимание некоторые поздние богословы. Интересно также, что *хадис* передается с некоторыми особенностями и в несуннитских источниках, в частности у шиитов-имамитов и ибадитов[14].

В отношении этого *хадиса* исламские богословы и доксографы занимают три позиции [см.: 10, с. 6]. Первая позиция — нейтральная, т.е. *хадис* не подтверждается и не отвергается. Этой позиции придерживается шейх суннитов (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*), имам Абу-л-Хасан 'Али ибн Исма'ил ал-Аш'ари, написавший книгу «Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин» («Учения последователей ислама и расхождения среди молящихся»), и имам Абу Абдаллах Мухаммад ибн 'Умар ибн ал-Хусайн, Фахр ад-дин ар-Рази, известный как Ибн ал-Хатиб, шафиитский *факих* (ум. в 606 г.х.), автор книги «И'тикад фирак ал-муслимин ва-л-мушрикин» («Убеждения групп мусульман и многобожников»). Никто из этих двух авторов *хадис* не упоминает.

---

12 | Такое же завершение *хадиса* от Муавии в сборнике Абу Дауда, только в его варианте: «Поистине, люди двух Писаний разделились в своей религии на 72 народа (*милла*), а эта умма разделится на 73 народа (*милла*)...» [см.: 11, с. 175].

13 | Автор известного для тюркского мира источника, османский суфийский реформатор XVI века, имам Биргиви ошибочно *хадис* из сборника ат-Тирмизи приписывает к сборникам ал-Бухари и Муслима [см.: 15, p. 68]. На самом деле отсутствие этого *хадиса* в сводах ал-Бухари и Муслима не является сильным аргументом противников достоверности предания, по нашему мнению. Существует свод ал-Хакима из Нишапура под названием «ал-Мустадрак», являющийся дополнением к указанным сводам. Ал-Хаким собрал *хадисы*, не вошедшие в эти сборники, но соответствующие требованиям их авторов. Среди этих *хадисов* встречается и обсуждаемое предание о расколе на 73 «секты».

14 | В ибадитской версии от Абу Аббаса также говорится о 73 группах и что всем суждено попасть в Ад, кроме одной, спасенной группы, однако в конце сообщается, что все группы будут притязать на то, что они и являются той спасенной группой. В имамитской версии от 'Али сообщается в конце, что спасенные — приверженцы *вилайата* (*имамата*) Ал-Байт (Семьи Пророка), заимствующие из знаний Ал-Байт, не действующие по своему личному мнению, и что у этих нет другого пути [см.: 5, с. 118; 14, с. 48].

Вторая позиция — не признающая, т.е. *хадис* упоминается, но он не признается достоверным и не используется. Это мнение представляет имам Ибн Хазм, захиритский *факих*, автор книги «ал-Фасл фи-л-милал ва-н-нихал». Он объявил недостоверность *хадиса* и даже его слабость [см.: 16, с. 267–268]. Также имам Ибн ал-Вазир считает, что продолжение *хадиса* о спасении только одной группы и гибели остальных является, скорее всего, привнесением еретиков (*ал-малахида*) [см. 17, с. 77].

Третья позиция — одобряющая. Сторонники этой позиции приняли *хадис* и даже пытались ограничить религиозные группы, появившиеся в исламе, строго цифрой «73». Одна из них — спасшаяся группа (*фирка наджийа*), это *ахл ас-сунна ва-л-джама'а*. Группу ученых этой позиции представляет имам Абу Мансур 'Абд ал-Кахир ибн Тахир ибн Мухаммад ал-Багдади, теолог-теоретик, выше упомянутый нами, затем имам ал-Худжа Абу-л-Музаффар ал-Исфара'ини, автор книги «ат-Табсир фи-д-дин», в которой он почти не отличается от Абу Мансура ал-Багдади по структуре и классификации, также Абу-л-Ма'али Мухаммад ал-Хусайни ал-'Алави, написавший книгу «Байан ал-адйан», и шариатский судья 'Адуд ад-дин 'Абд ар-Рахман ибн Ахмад ал-Иджи (ум. в 756 г.х.), известный своей книгой «ал-'Акида ал-адудиййа» [18, с. 39–40], которая начинается упомянутым *хадисом* и истолковывает соответственно вероубеждения спасшейся общины (*фирка наджийа*), т.е. *ахл ас-сунна*[15].

К последней группе также относится аш-Шахрастани[16] со своей известной книгой «ал-Милал ва-н-нихал», который представил наиболее интересную версию *хадиса*, где упоминается непосредственно термин «*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*»: «Община моя разделится на семьдесят три секты, одна из которых спасется, остальные погибнут». Его (Пророка) спросили: «А кто спасется?». Он ответил: «Люди Сунны и согласия». Его спросили: «А что есть Сунна и согласие?» Он сказал: «То, чего сегодня придерживаюсь я и мои сподвижники» [19, с. 9; 20, с. 27]. Хотя современный редактор арабоязычного издания «ал-Милал ва-н-нихал» ссылался на сборники Абу Давуда, Ибн Маджи и Ахмада, у них этот *хадис* в оригинале не содержит термин «*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*» [см. 21, с. 650][17]. По нашему мнению, это, видимо, все же позднее уточнение, так как во времена Пророка еще не использовали подобное понятие, и *хадис* в такой форме не упоминается в известных сборниках.

К современным богословам ислама, отвергающим этот *хадис* относится шейх Йусуф ал-Карадави [22, с. 155–162][18]. Его главный довод заключается

---

15 | Под ними упоминаются ашариты, но термин «ашариты» использован в широком смысле, поэтому подразумевались и матуридиты также. В суннитских *медресе* (в том числе в среднеазиатских и поволжских) изучались, как правило, две *'акиды* с толкованиями, матуридита имама Абу Хафса ан-Насафи и ашарита судьи 'Адуд ад-дин ал-Иджи.

16 | Хотя он не пытался определить или ограничить течения и группы числом 73 в своей книге. Он просто согласился с этим числом, но не стал под него подстраиваться.

17 | *Хадис* № 4597. Причем Абу Давуд передает *хадис* от имама Ахмада.

18 | Традиция неодобрения этого *хадиса* в Новое и Новейшее время, видимо, начинается с египетских реформаторов, таких как ал-Афгани и Мухаммад Абдо. Джамал ад-дин ал-Афгани в своих пояснениях к комментариям ад-Даввани прямо не утверждает недостоверность *хадиса*, однако он последовательно доказывает, что проблематично считать спасшейся определенную группу мусуль-

в том, что *хадис* не приводят в своих сборниках два выдающихся хадисоведа ал-Бухари и Муслим. Во-вторых, он указывает на разногласия хадисоведов в достоверности *хадиса* даже в варианте без концовки с упоминанием о спасшейся группе. В-третьих, он настаивает на смысловом противоречии с основополагающими принципами и положениями Корана. В-четвертых, он ссылается на ранних ученых, как Ибн Хазм, Ибн ал-Вазир и аш-Шаукани, которые считали его недостоверным. Он заявляет, что этот «*хадис* создает еще и благодатную почву для разобщения, разделения мусульманской *уммы*, взаимных обвинений и междоусобицы» [22, с. 159]. Если даже, оговаривается ал-Карадави, принять достоверность *хадиса*, то все равно пребывание мусульман, попавших в Ад, не должно быть вечным, как у неверных, и, возможно, после перехода на тот свет Аллах простит этих мусульман [см.: 22, с. 160–161].

Другой известный современный богослов, Мухаммад Саʻид Рамадан ал-Бути (ум. в 2013 г.) из Сирии, указывает на противоречие между *айатами* и *хадисами*, говорящими о вхождении всех верующих в Рай, и *хадисом* о расколе. Действительно, он признает, что есть ученые, которые отвергают добавление о том, что все попадут в Ад, кроме одной группы, и не считают его достоверным. Однако такое продолжение *хадиса* передается не только у ат-Тирмизи. Изречение Пророка передается в известных сборниках *хадисов* и от известных сподвижников, в том числе подобным образом у Абу Давуда от Муʻаза (р.а.а.), также у Ибн Маджи от ʻАбдаллаха ибн ʻАббаса (р.а.а.)[19]. Поэтому, по мнению шейха, отрицание продолжения *хадиса* с опорой на якобы отсутствие достоверности нельзя принимать во внимание. Но тогда требуется другое решение противоречия, которое сирийским автором предлагается в его труде по исламской доксографии. Ал-Бути обратил внимание на то, что ни в одном из вариантов *хадиса* не упоминается слово «мусульмане» (*ал-муслимун* или *ахл ал-ислам*), а упоминается слово «моя община»[20]. Он предлагает понимать термин «моя община» (*уммати*) в *хадисе* как термин «община призыва» (*уммат да'ва*), а не как «община ответа» (*уммат истиджаб*)[21]. Все люди, которые жили в эпоху миссии пророка Мухаммада и будут жить до Судного дня, независимо от того, мусульмане (община ответа) они или нет, входят в понятие «община призыва», т.е. община, к которой был обращен призыв Пророка до конца света. В итоге получается, что группы, на которые распадется его община, являются разными многочисленными религиями, а не группами и течениями внутри ислама, как мутазилиты, мурджииты,

---

ман, а остальных — погубленными [см.: 18, с. 160–165]. То есть можно сказать, что он подверг критике смысл *хадиса* или то, что понимали из него большинство ученых.

19 | В частности, современный египетский специалист по *хадисам* Абу ал-ʻАйнан утверждает, что, без всякого сомнения, *хадис* достоверен (*сахих*) [12, с. 309].

20 | Заметим, что в *хадисе*, передаваемом ат-Табарани, который мы привели выше, также использован термин «эта община». Поэтому и здесь возможно применить трактовку ал-Бути.

21 | То есть те, кто ответил на призыв Мухаммада и уверовал, соответственно – община ответа — это все мусульмане. Такая терминология (*уммат ад-да'ва и уммат ал-иджаба*) упоминается у Джалал ад-дина ад-Даввани (ум. в 1512 г.), комментатора «ал-ʻАкаид ал-адудиййа». Однако он считает, что в *хадисе* речь идет об общине ответа (*уммат ал-иджаба*), потому что, по его мнению, немусульманских (т.е. неверных) групп намного больше, чем 73. Однако он указал на то, что некоторые комментаторы *хадиса* допускали возможность понимания слова как община призыва [см.: 18, с. 39–40].

джахмиты, хариджиты и т.д. [4, с. 25]. То есть в результате спасшейся группой по *хадису* считаются все представители ислама.

Еще один доктор богословия из Сирии — Йусуф Хаттар Мухаммад, хотя и заявляет, что «*мухаддисы* (хадисоведы) разошлись по поводу достоверности этого *хадиса*, и из их слов можно сделать вывод, что он не может быть использован как шариатский довод» [23, с. 295][22], все же, учитывая мнение большинства о достоверности, одобряет вышеприведенное суждение ал-Бути: «Я считаю, что мнение, приведенное здесь, способствует объединению мусульман и ставит преграду тем, кто пытается обвинить других в неверии и заблуждении в наше тяжелое для ислама время» [23, с. 298].

Точку зрения сирийского богослова ал-Бути укрепляет то, что у ат-Тирмизи в продолжении в отношении спасенной группы использован термин «*милла*». Мы знаем, что в арабском языке под ним подразумевается религия (*дин*), а не религиозное ответвление (*фирка*). Также ни в одном из вариантов *хадиса* не использовано слово «мусульмане» или «община ислама», хотя это было бы логично после упоминания иудеев и христиан[23]. Но Пророк употребил слова «моя община», тем самым, указав на более общее понятие — «община призыва». Таким образом, *хадис* полностью гармонично переплетается с множеством других *хадисов*, говорящих о спасении на том свете верующего в единство Всевышнего и отрицающего многобожие (*ширк*). Исходя из этого, несмотря на горячие взаимные обвинения в ереси и отклонении от правоверия, мусульманам не нужно кого-либо из своих же братьев по вере обвинять в неверии и настаивать на обреченности их на адские муки. Мусульманским богословам, не отрицающим *хадис* о расколе, особенно его концовку, следует распространять среди мусульман эту трактовку, чтобы достигнуть внутреннего мира и согласия.

Однако в большинстве источников и исследованиях мусульманских богословов продолжает господствовать понимание слова «*уммати*» как общины ответа или людей *киблы* (направления на Мекку), т.е. мусульман, и что именно они распались на общины. В этой связи интересен еще один подход к этому *хадису* со стороны современного исламского мыслителя Мухаммада ал-Газали (ум. в 1996 г.). Он утверждает, что под спасшейся общиной не понимается какая-либо конкретная группа, известная в истории ислама, а подразумеваются ищущие истину, даже если они ошиблись путем, пока они имеют искреннее намерение, берегут сплоченность мусульман и исполняют предписания ислама. Что же касается пропавших групп, то это необладающие искренностью люди, любой ценой добивающиеся своих целей, старающиеся ради мирских ценностей и пренебрегающие повелениями и запретами шариата [см.: 17, с. 88]. Это довольно оригинальное истолкование *хадиса* с позиции важности морали и нравственности в исламе, в частности искренности и чистоты помыслов. Такое мнение не осуждает многие группы и течения в исламе, если их приверженцы искренне стремились к истине и проявили

22 | Это означает, что мусульмане не должны оперировать этим доводом в своей религиозной практике.

23 | Тем более существует вариант *хадиса* с наличием терминов «община Моисея» и «община Иисуса».

усердие (*иджтихад*) в меру своих знаний и возможностей в области исламских воззрений и практики.

Также представляет интерес точка зрения саудовского богослова Салмана ал-‘Ауда, который сегодня является одним из рупоров нового исламского движения «ал-Васатиййа»[24]. Доктор теологии Салман ал-‘Ауда предлагает исламским авторам не концентрировать внимание на этом *хадисе* при обсуждении разногласий мусульман, потому что по данной теме есть немало других *хадисов*. Во-первых, он упоминает следующее изречение Пророка: «Эта моя *умма* — община, одаренная милостью, которая не будет подвергнута мукам на том свете. Ее муки — испытания, потрясения и убийство в этой жизни». Этот достоверный *хадис* от Абу Мусы ал-Аш‘ари передали Ахмад, Абу Давуд и ал-Хаким. Во вторых, так же как и ал-Карадави, он утверждает, что раскол исламской *уммы* не может быть хуже раскола иудеев или христиан по причине наличия соответствующих *айатов* и *хадисов* о преимуществе последней *уммы*. В-третьих, он приводит *хадис* из сборников ал-Бухари и Муслима о том, что половина обитателей Рая будут из числа последователей пророка Мухаммада. Затем саудовский ученый упоминает *айаты* и *хадисы* о прощении Всевышнего *уммы* Мухаммада за ошибки и забывчивость, а также об освобождении мусульман от многих трудностей и тягот, возложенных Им на представителей предыдущих религиозных общин. Ссылаясь на средневековых авторов, Салман ал-‘Ауда справедливо замечает, что из *хадиса* не обязательно следует, что обещание Аллаха о наказании осуществится, потому что в Коране и Сунне немало таких угроз, носящих предупредительный характер [см.: 24, с. 41–45]. Таким образом, ученый предлагает ориентироваться в данном вопросе на концепцию всеохватной милости Бога в отношении верующих.

Другой сирийский богослов – Мухаммад Абу-л-Фатх ал-Байануни, проживающий в Кувейте и также продвигающий идеи «*ал-Васатийи*», утверждает, что благодаря общему описанию Пророком спасенной группы в *хадисе*, под ней понимается большинство мусульман, объединенных названием «*ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*», имеющих разное понимание и подходы во второстепенных вопросах вероучения или религиозной практики. Затем, ссылаясь на имама аш-Шатиби, он указывает на необходимость отказа от определения упомянутых заблудших групп, кроме исключительных случаев, главным образом по причине требования шариата и этического правила: скрывать недостатки *уммы*. Мудрость сокрытия недостатков заключена в недопущении причин и мотивов, ведущих к расколу, и сохранении добрых отношений, как приказывал Всевышний и Его Посланник. То есть определение секты с конкретным указанием на последователей ведет к вражде между определяющим и определяемым, поэтому это должно запрещаться по шариату. Это может допускаться только в самых крайних случаях, например, ереси (*бид’а*) харид-

24 | Идеи движения или проекта распространяются Международным центром умеренного ислама, который находится в Кувейте.

житов и похожих на них групп[25]. Далее он приводит поучительное предание из эпохи второго халифа, ‘Умара, из сборника *хадисов* Абу Давуда: «Хузайфа сообщал в Мада’ине изречения Пророка, сказанные во время гнева в отношении некоторых сподвижников. Слушатели Хузайфы передавали это [другому сподвижнику в городе] Салману, который изрекал, что Хузайфа — лучше знает, что говорит. Они возвращались и докладывали ему, что Салман не подтвердил и не оболгал его. Потом Хузайфа сам пришел к нему и сказал: “Салман, что мешает тебе подтвердить слова, услышанные от Посланника Аллаха (с.а.в.)?” Он ответил: “Посланник Аллаха (с.а.в.) говорил во время гнева некоторым сподвижникам и говорил во время довольствия — другим. Что же ты не закончишь внушать людям любовь к одним и неприязнь к другим, пока не случатся разногласия и раскол?! Ведь ты знаешь, что Посланник Аллаха (с.а.в.) сказал во время проповеди: «Если я кого-то из моей *уммы* поругал или проклял во время гнева, то, поистине, я человек, гневаюсь, как люди. И, поистине, я послан милостью для миров, и я буду молиться в Судный день за них». Клянусь Аллахом, либо ты закончишь, либо я, конечно же, напишу ‘Умару”» [см. 13, с. 80–81]. Таким образом, ал-Байануни также призывает помнить о главной миссии Пророка, т.е. его явлении как милости для миров, и беречь братские отношения внутри ислама.

Для объективности скажем, что есть совершенно противоположная версия *хадиса*, которую приводит выдающийся имам Средневековья Абу Хамид ал-Газали в дополнении к «Ихйа’ ‘улум ад-дин»: «Расколется моя община на 73 секты. Все они [будут] в Раю, кроме еретиков (*занадика*)» [5, с. 118]. Это не вписывается в общую канву большого числа вариантов *хадиса*, но звучит для мусульман и их единства привлекательнее и имеет хороший потенциал внутриконфессионального согласия. Поэтому, видимо, современный исследователь Тауфик Ибрагим пишет: «Перед современным мусульманским образованием стоит задача содействовать духовному единству мусульманской *уммы*... Для осуществления этой цели следует более энергично (вслед за имамом Абу Ханифой) воспитывать новые поколения мусульман в духе знаменитого *хадиса* о разнообразии во мнениях мусульманской общины как о знамении Божьей милости. Надо оставить в прошлом сектантско-изоляционистские (эксклюзивистские) притязания, спекулирующие на *хадисе* (достоверность которого весьма спорна) о разделении ислама на семьдесят три толка, из которых спасения удостоится только один. Пора брать на вооружение ту формулировку этого *хадиса*, к которой склонялся великий ал-Газали: «Семьдесят два толка будут спасены, а обречен — лишь один» [25, с. 258]. Хотя эта версия по достоверности явно уступает прочим, она, по-нашему мнению, хорошо соотносится с другим достоверным *хадисом*, приведенным имамом ал-Бухари: «Вся моя *умма* войдет в Рай, кроме тех, кто отказался». Сподвижники спросили: «О Пророк (с.а.в.), кто же эти отказавшиеся?» И он ответил: «Кто повинуется мне, тот войдет в Рай, а кто не повинуется, тот отказался» [23, с. 298].

25 | Имеются в виду такие ереси, которые ведут к убийству, например по причине обвинения в неверии.

Можно согласиться, что это еще одно из богословских решений понимания *хадиса* о расколе.

С учетом вышеупомянутой версии египетский ученый Мустафа ‘Имран поделил разные варианты *хадиса* о расколе на три категории:

1) варианты, в которых говорится, что спасется одна группа, а остальные пропадут (от ‘Абдаллаха ибн ‘Амра, Анаса ибн Малика);

2) варианты, где сообщается, что спасутся все, кроме одной группы (от Анаса);

3) версии, в которых передается лишь о разделении *уммы* на группы и не говорится о спасенных или пропавших [см.: 17, с. 74–75].

Имам ал-Каусари упомянул, что аш-Шамс ал-Башшари[26] считал версию о спасении всех, кроме одной группы, более достоверной по передаче, чем противоположный известный вариант, и что ал-Аджлуни[27] принимал обе версии *хадиса*, рассуждая, что один *хадис* говорит о начале раскола, а другой — об окончании [см.: 17, с. 77]. А вот авторитетный в салафитских кругах хадисовед ал-Албани приводит вариант *хадиса* первой категории в своей серии достоверных *хадисов*, а версию второй категории — в серии слабых *хадисов*. При этом он считает утверждающих достоверность *хадиса* второй категории современными людьми страстей (*ахва*) [см.: 17, с. 78].

Богословскому обсуждению подвергается и количество сект или религиозных групп. По мнению Мухаммада Мухи ад-дина ал-Хамида, редактора бейрутского издания «ал-Фарк байн ал-фирак» ал-Багдади, нельзя принимать этот *хадис* в его прямом смысле и пытаться ограничить этим числом религиозные течения и группы первых трех веков ислама. При такой попытке мы не достигаем половины упомянутого числа и даже его четверти. К тому же процесс раскола продолжался, почти все группы делились на ветви, которые тоже, в свою очередь, имели свои ответвления с убеждениями, отличными от первоначальных. Скорее всего, по мнению ал-Хамида, *хадис* говорит о разделении (*ифтирак*) *уммы* Мухаммада (с.а.в.) до Судного дня. Если *хадис* достоверен, то так оно и будет, как считают многие богословы [см.: 10, с. 7].

Средневековый имам ар-Рази предполагает, что речь в пророческом изречении может идти о крупнейших группах и толках ислама, и считает, что их не может быть меньше 73, если же будет больше, то это никак не вредит смыслу. Имам ал-Каусари также добавляет, что появление новых религиозных групп будет продолжаться до конца человеческой истории [см.: 17, с. 75–76]. Современный исследователь Александр Игнатенко также считает, что «предполагать, что ислам в своем историческом движении остановился на числе 73 и замер в ожидании Судного дня, было бы неверно. Уже в период составления классических доксографий (*кутуб ал-макалат*) исламских

26 | Более известный как ал-Макдиси, автор книги «Ахсан ат-такасим фи ма‘рифат ал-акалим», арабский географ и путешественник, живший в X в.

27 | Под таким именем известны два сирийских ученых-шафиита: Мухаммад ибн Халил ал-Аджлуни ал-Кабир (ум. 1735) — *факих* и хадисовед; его сын Абу-л-Фатх Мухаммад ал-Аджлуни (ум. 1779) — *факих*, суфий. Но, наверное, имеется в виду первый, так как он занимался *хадисами*.

сект было больше 73, и нередко заботой правоверных доксографов было сведение всего многообразия к этой заведомо известной цифре» [5, с. 119]. Мы согласны с вышесказанным и полагаем, что нельзя забывать и риторику арабского языка. Ведь число «70» может указывать на множество, так же как число «100» в русском языке. Поэтому *хадис* образно говорит о множестве групп, а не обязательно о точном количестве.

Обобщая мнения об истолковании числа «73», можно разделить богословов на три группы. Первая группа считает, что это — количество основных групп и течений, т.е. расходящихся по основным вопросам исламского вероучения[28]. Вторая группа утверждает, что такое количество «сект» достигается в какой-то промежуток времени, хотя в другое время оно может быть больше или меньше. Третья, чья точка зрения нам представляется наиболее верной, говорит о переносном смысле, т.е. имеется в виду множество, а не конкретная цифра [см.: 14, с. 50].

Подводя итог нашему исследованию, можно сделать следующие выводы. В основном исламские богословы принимают *хадис* о расколе, даже с его «ужасной» концовкой. Они принимают как факт, что мусульмане распадались и распадаются на разные группы и течения. Но понимать под «спасенной группой» только представителей *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а* нелогично и противоречит другим текстам из Корана и Сунны, если только не оставлять этот термин расплывчатым и неопределенным. Под «спасенными» (попавшими в Рай сразу или через временное наказание в Аду) все же понимаются обычные мусульмане, которые в той или иной мере следовали одинаковым основам, а под погубленными — представители различных псевдоисламских или имеющих исламское происхождение течений и групп (крайние хариджиты, крайние шииты, крайние суфии, батиниты, друзы, ахмадиты, бахаиты и т.п.), т.е. те, кто явным образом выступает против общеизвестных в исламе религиозных правил. В принципе более удачным мнением было бы, если богословы согласились с трактовкой сирийского ученого ал-Бути, который приходит к похожему результату и просто спасшейся общиной считает всех мусульман. Трактовка Мухаммада Са‘ида Рамадана ал-Бути и его средневековых предшественников не выходит за рамки общеизвестных положений в исламском вероучении, и даже наоборот, соответствует духу Корана и достоверной Сунны. Толерантная трактовка *хадиса* — это, несомненно, один из богословских ресурсов достижения мира внутри исламской *уммы*, который современные деятели ислама должны использовать. Как мы видим, в суннитском исламе такие трактовки были раньше, но сегодня появляются новые интересные трактовки, которые должны найти отклик в сердцах современных последователей этой мировой религии.

---

28 | Основные вопросы (*усул ад-дин*) можно ограничить тремя темами: *илахиййат* (единобожие и атрибуты Аллаха), *нубувват* (пророчество), *ма‘ад* (Судный день или эсхатология). Именно в этих вопросах большинство мусульман имеют единое мнение, в остальных же они могут расходиться во мнениях, так же как в вопросах *фикха*.

Литература:

1. Ал-Кур'ан ал-карим ва-би-хамишихи мухтасар мин Тафсир ат-Табари ли Аби Йахйа Мухаммад ибн Сумадих ат-Туджиби. И'тина ва та'лик ли-Мухаммад Ридван Араксуси. Дамаск: ад-Дар ал-муттахида, 1998.
2. *Кан'ан М.А.* Куррат ал-'айнайн 'ала Тафсир ал-Джалалайн. Бейрут: Дар ал-башаир ал-исламиййа, 1997.
3. *Джалал ад-дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана. М.: ИД «Муравей», 2000.
4. *Мухаммад Са'ид Рамадан ал-Бути*. Ал-Мазахиб ат-таухидиййа ва-л-фалсафат ал-му'асира. Дамаск: Дар ал-фикр, 2008.
5. *Игнатенко А.* Расколотая умма в ожидании Страшного суда // Нужна ли реформа исламу. Материалы Всероссийского круглого стола. Казань, 2005. С. 114–147.
6. *Прозоров С.М.* Фирка // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
7. *Ал-Матуриди*. Шарх ал-фикх ал-акбар // ар-Расаил ас-саб'иййа фи-л-'акаид. Каир: Дар ал-басаир, 2009. С. 7–41.
8. *Абу-Ханифа*. Упрощенное знание // Батыр Р. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Ч. 1. Н. Новгород–Ярославль: ИД «Медина», 2007. С. 221–239.
9. *Ал-Байады*. Ал-Усул ал-мунифа ли-л-имам Аби-Ханифа. Ишарат ал-марам мин ибарат ал-имам. Каир: ал-Мактаба ал-азхариййа ли-т-турас, 2008.
10. *Ал-Багдади*, '*Абд ал-Кахир ат-Тамими*. Ал-Фарк байн ал-фирак. Тахкик Мухаммад Мухйиддин ал-Хамид. Бейрут: ал-Мактаба ал-асриййа, 1993.
11. *Ибн [Аби] ал-'Изз*. Шарх 'акидат ат-Тахави. Тахридж ал-Албани. Бейрут: ал-Мактаб ал-ислами, 2006.
12. *Ал-Байхаки*. Ал-И'тикад ва-л-хидайа ила сабил ар-рашад. Тахкик Абу 'Абдаллах Ахмад ибн Ибрахим Абу ал-'Айнан. Эр-Рийад: Дар ал-фадила, 1999.
13. *Ал-Байануни*, М. Абул-Фатх. Мафхум ахл ас-сунна ва-л-джама'а байн ат-тауси ва-т-тадйик. Эль-Кувейт: Дар икра', 2011.
14. *Ад-Дури К.А.* Ал-'акида ал-исламиййа ва-мазахибуха. Бейрут: Китаб–Наширун, 2012.

15. *Birgivi M.* The Path of Muhammad [al-Tariqah al-Muhammadiyyah]: a Book on Islamic Morals & Ethics. Bloomington: World Wisdom, 2005.
16. *Ибн-Хазм.* Ал-фасл фи-л-милал ва-л-ахва ва-н-нихал. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ил-миййа, 1999. Ч. 2.
17. Тахрир ал-макалат фи-л-ʻакаʾид ва-н-нихал ва-д-дийанат. Тахмид ва дираса М.А. ʻИмран. Каир: Дар ал-Баса'ир, 2010.
18. *Ал-Афгани Джамал ад-дин*. Ат-Таʾликат ʻала шарх ад-Даввани ли-л-ʻакаʾид ал-адудиййа. Иʾдад Саййид Хади Хасрушахи. Каир: Мактабат аш-шурук ад-даулиййа, 2002.
19. *Аш-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-нихал. Бейрут: ал-Мактаба ал-асриййа, 2006.
20. *Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1984.
21. *Сунан Аби-Давуд*. Мураджаʾат Салих ибн ʻАбд ал-ʻАзиз аш-Шайх. Эр-Рийад: Дар ас-салам, 1999.
22. *Ал-Карадави Ю*. Современные фатвы. Избранное. М.: Андалус, 2004.
23. *Мухаммад Ю.Х.* Энциклопедия суфизма / пер. с араб. М.: ИД «Ансар», 2005.
24. *Ал-ʻАуда С.Ф.* Кайфа нахталиф? Силсилат ал-умма ал-васат (12). Эль-Кувейт: ал-Марказ ал-ʻалами ли-л-васатиййа, 2011.
25. *Ибрагим Т.* На пути к коранической толерантности. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007.

The Tradition about 73 sects (Hadith al-Iftiraq) in Sunni Muslim creed: Heritage and Contemporaneity

Summary: The author of this article considers the opinion of the Sunni Muslim theologians in respect of the sayings of the Prophet Muhammad about the schism of his community and the hereafter salvation only one of its group. There are theological works of the well-known medieval and contemporary theologians of the Arab world, such as ʻA. Baghdadi, Ibn Hazm, Abu Hamid al-Ghazali, Muhammad al-Ghazali, al-Qaradawi, al-Buty, al-Bayanuni and others, which were selected for the analysis. There are different points of view around this hadeeth about the schism which were considered. The author illustrates the problems which discussed by the theologians of Islam in connection with it. There is also analysis of whether the installation and interpretation of the theologians of Islam play the role of the formation of a tolerant consciousness among contemporary Muslims.

Keywords: *Islam, a split of the Ummah, Hadith al-Iftiraq, the Saved Group, Sunni Muslim, ʻA. Baghdadi, Ibn Hazm, Abu Hamid al-Ghazali, Muhammad al-Ghazali, al-Qaradawi, al-Buty, al-Bayanuni, Wasatiyya.*

References:

1. *Al-Qurʾan al-karim wa-bi-hamishi-hi mukhtasar min Tafsir at-Tabari li Abi Yahya Muhammad ibn Sumadih at-Tujibi*. Iʾtinaʾ wa taʾliq li-Muhammad Ridhwan Araqsusi. Dimashq: ad-Dar al-muttahidah, 1998.
2. Kanʾan M.A. *Qurrat al-ʿaynayn ʿala Tafsir al-Jalalayn*. Bayrut: Dar al-bashair al-islamiyyah, 1997.
3. As-Suyuti Jalal ad-Din. *Sovershenstvo v koranicheskih naukah*. Vyp. 1: Uchenie o tolkovanii Korana. M.: ID "Muravey", 2000.
4. Al-Buti Muhammad Saʿid Ramadhan. *Al-Madhahib at-tawhidiyyah wa-l-falsafat al-muʿasirah*. Dimashq: Dar al-fikr, 2008.
5. Ignatenko A. *Raskolotaya umma v ozhidanii strashnogo suda*. Nuzhna li reforma islamu. Materialy Vserossiyskogo kruglogo stola. Kazan, 2005. S.114–147.
6. Prozorov S.M. *Firqah*. Islam: entsiklopedicheskiy slovar. M.: Nauka, 1991.
7. Al-Maturidi Abu Mansur. *Sharh al-fiqh al-akbar*. ar-Rasail as-sab ʾah fil-ʿaqaid. al-Qahirah: Dar al-Basair, 2009. S. 7–41.
8. Abu-Hanifa. *Uproschennoe znanie*. Batyr R. Abu-Hanifa: zhizn i nasledie. Chast 1. N. Novgorod-Yaroslavl: ID "Medina", 2007. S. 221–239.
9. Al-Bayadhi. *Al-Usul al-munifa lil-imam Abi-Hanifa*. Isharat al-maram min ʿibarat al-ʿilm. Al-Qahirah: al-Maktabah al-azhariyyah li-turath, 2008.
10. Al-Baghdadi. *ʿAbd al-Qahir at-Tamimi. Al-Farq bayn al-firq. Tahqiq Muhammad Muhyi ad-Din al-Hamid*. Bayrut: al-Maktaba al-ʿasriyya, 1993.
11. Ibn [Abi] al-ʿIzz. *Sharh ʿaqidat at-Tahawi. Takhrij al-Albani*. Bayrut: al-Makatab al-islami, 2006.
12. Al-Bayhaqi. *Al-Iʾtiqad wa-l-hidaya ila sabil ar-rashad*. Tahqiq Abi-ʿAbd Allah Ahmad ibn Ibrahim Abu-al-ʿAynayn. ar-Riyadh: Dar al-Fadhilah, 1999.
13. Al-Bayanuni M. *Abul-Fath*. Mafhum ahl as-sunnah wa-l-jamaʿa bayn at-tawsiʿ wa-t-tadhyiq. Al-Kuwayt: Dar Iqraʿ, 2011.
14. Ad-Duri K.A. *Al-ʿAqidah al-islamiyyah wa-madhahibu-ha*. Bayrut: Kitab-Nashirun, 2012.
15. Birgivi M. *The Path of Muhammad [al-Tariqah al-Muhammadiyyah]*: a Book on Islamic Morals & Ethics. Bloomington: World Wisdom, 2005.
16. Ibn-Hazm. *Al-Fasl fi-l-milal wa-l-ahwaʾ wa-n-nihal*. Bayrut: Dar al-kutub al-ʿilmiyyah, 1999. Ch.2.
17. *Tahrir al-maqalat fi-l-ʿaqaid wa-n-nihal wa-d-diyanat*. Tahmid wa dirasat M.A. ʿImran. al-Qahirah: Dar al-Basair, 2010.
18. Al-Afghani Jamal ad-Din. *At-Taʾliqat ʿala sharh ad-Dawwani li-l-ʿaqaʾid al-ʿadhudhiyyah*. Iʾdad Sayyid Hadi Khasrushahi. Al-Qahirah: Maktabat ash-shuruq ad-dawliyyah, 2002.
19. al-Shahrastani. *Al-Milal wa-n-nihal*. Bayrut: al-Makatabah al-ʿasriyyah, 2006.
20. Shahrastani. *Kniga o religiyah i sektah*. Chast 1. Islam. Perevod s arabskogo, vedenie i kommentariy S.M. Prozorova. M.: Nauka, 1984.
21. Sunan Abi-Dawud. *Murajaʾat Salih ibn ʿAbd al-ʿAziz Al al-Shaykh*. ar-Riyadh: Dar as-Salam, 1999.
22. Al-Qaradhawi Yu. *Sovremennye fatvy*. Izbrannoe. M.: Andalus, 2004.

23. Muhammad Yu. Kh. *Entsiklopediya sufizma*. Per. s arabskogo. M.: ID "Ansar", 2005.
24. Al-ʻAwdah S.F. *Kayfa nakhtalif?* Silsilat al-ummah al-wasat (12). Al-Kuwait: al-Markaz al-ʻalami li-l-wasatiyyah, 2011.
25. Ibragim T. *Na puti k koranicheskoy tolerantnosti*. N. Novgorod: ID "Medina", 2007.

Damir A. Shagaviev — Candidate of Historical Sciences. Senior Lecturer, Chair of Oriental and Islamic Studies, Kazan Federal University (Kazan, Russia).

E-mail: *saiddamir@mail.ru*

Философия, мистицизм

Edward J. Lazzerini,
Director-Sinor Research Institute for Inner Asian Studies.
Director-Inner Asian and Uralic National Resource Center.
Coordinator-Volga-Kama Initiative. Academic Specialist-Central Eurasian Studies Department. Adjunct Professor-Department of History.
Affiliate-Russian & East European Institute; East Asian Studies Center, Islamic Studies Program Indiana University (Bloomington, USA).
E-mail: *elazzeri@indiana.edu*

Rethinking the Advent of Jadidism

Summary: The article is devoted to the problem of Jadidism — the Tatar modernist movement of the late 19 — early 20th century. Jadidism understood here as a revolution in the intellectual history of Muslims in Russian Empire that prepared them for the social changes of the New Age. The root of the phenomenon is seen on the epistemological scale. Jadids (Faizkhanov, Gasprinskii, Akchurin, Kerimov) represented an opposition not only to religiously inclined minds of Kadimists, but also to the project of Islamic Reformists, because they denied Islamic discourse and its scholastic epistemology.

Key words: *Tatars, Jadidism, Reform, epistemology, Russian Empire, Islam*

Introduction

This essay presents the introduction of a new paradigm for understanding the emergence of modern Tatar elite thought from the late 18th to late 19th centuries and the relationship between belief and knowledge. It does so by placing, in the global context of modernity's ascendance, an extraordinarily dynamic set of localized developments within the Volga-Kama region of the Russian Empire. Moreover, it asserts that the global and the local intersected for Tatars by the early 20th century in the movement known as *jadidism*. My goal here is not to discuss the many specifics of this complex phenomenon after the 1870s, which the essays by Mikhailova and Muhametshin provide elsewhere herein, but to focus on the ways that we might better conceptualize the subject and identify those conditions and circumstances that unfolded from the second half of the 18th century to make *jadidism* — the Tatar modernist movement — possible.

Jadidism emerged in the 1870s and 1880s as a limited effort devoted to primary-school reform based upon implementation of a phonetic method of instruction (*usûl-i savtiye*) that was promoted by a few isolated individuals of Turkic ethnicity scattered about the Russian Empire principally in Bakhchisarai, Zardob, and Kazan. For this early stage, I have in mind its most influential advocates: the Crimean Tatar Ismail Bey Gasprinskii (1851–1914), the Azerbaijani Gasan Bek Melikov Zardobi (1837–1907), and the Volga Tatar Gabdelkayyum Nasyri (1825–1902). By the beginning of the twentieth century, the phonetic method had expanded to become a movement–*jadidism*, from *usûl-i jadid, or* "new method" — representing a totalizing system of social thought and praxis responsive to modernity's challenge to the traditional centrality of the Islamic faith in defining the epistemological basis of Tatar culture and its worldview. What occurred during the intervening quarter century is still far from understood owing to a variety of scholarly and political factors. The construction and lasting influence of a remarkably cohesive, if superficial, narrative about *jadidism* that was formulated well before the fall of the Russian Empire in 1917 has also contributed to a rather weak and narrow appreciation of a phenomenon that above all must be viewed in global as well as regional terms.

In this essay, I hope to accomplish several goals: first, place *jadidism* in its proper historic context as an Islamic and Russian phenomenon that inevitably represented a reenactment of Europe's promise and agony; second, strip off *jadidism's* superficial features to expose its core meaning for an Islamic society in the modern age; and third, lay out *jadidism's* genealogy from the mid–18th to mid–19th centuries, that is, to a point in time when the first *jadids* emerged. My central concern throughout will be to develop an understanding of *jadidism* as a revolution in the history of Central Eurasian Islamic peoples that emerged most fully among the Tatars of the Volga-Ural region and helped launch among them a second Axial Age[1].

Toward the Second Axial Age within Islam's Northern Tier

Modernity plagues intellectuals everywhere. It seems to be all things possible, yet nothing in particular on which all can agree. Many have tried to define modernity by its social, economic, political, technical, military, educational, or even artistic attributes or consequences, but these efforts seem to succeed only in telling us what we can already and easily see. Many others will simply say that modernity is what is, or is becoming, and therefore cannot be captured by any definition except the most simplistic. Very few, however, have attempted to explain what modernity means phenomenally, why it emerged in one part of the world and then spread globally, why it has reigned as an enormously transformative process, why it can have only one

1 | The term "Axial Age" was coined by the German philosopher Karl Jaspers in his *Vom Ursprung und Ziel des Geschichtes* to describe the period from 800 to 200 BCE as a **pivotal** time when "the spiritual foundations of humanity were laid simultaneously and independently in China, India, Persia, Palestine, and Greece. And these are the foundations upon which humanity still subsists today". [See Jaspers, *The Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 2003, p. 98] For Jaspers, the period was uniquely transformative. I use "Second Axial Age" as another way of describing modernity.

basic form if many fascinating cultural variants, and why it seems irresistible and immune to challenge.

Beginning in the late 1870s and continuing through the late 1920s, modernity as *jadidism* entered the public discourse of Tatars and other Turco-Muslims of the Russian Empire. For these communities, as for most other non-European peoples, advocacy of modernity seemed to hold the solution to communal decline in its entirety and the consequent inability to counter growing European influence and power in all areas of personal and public life. It also represented a rejection of the traditional belief that nothing fundamentally new would occur until the end of time. At the core of intellectual awareness, in some cases anxiety, was the inescapable tension between two antagonistic visions, their respective life ways, and ultimately their underlying epistemologies. The first, with numerous historical and current cultural expressions, is committed to what is commonly termed manuscript, or commentary traditions, with their insistence upon a hermeneutics of harmony between the intellect and the spirit. Most, but not all, are religions as we generally understand the concept, and although it has proved easier for humans to include metaphysical beings–e.g., Gods–in their cosmic creations, doing so has not been an absolute necessity. Philosophies have shown themselves capable of incorporating deep metaphysical strains that, in the end, serve the same functions and purposes as classical religion.

The second, with an arguably single current expression able to entertain minor cultural variations and which we describe as modernity, rejects the possibility of such harmony and, whatever it is or is becoming, represents the dislocation of rationality from the transcendent and its embodiment in society. I view "modernity" as an evolving reality and discourse with a prolonged beginning reflecting innumerable material and technical changes in the character of European-based ("Western") civilization since the twelfth century. Most significantly, it entails an epistemological break with a globally entrenched past that stretches back to the dawning of civilization and the First Axial Age. Among the features of its discourse that distinguish it from those that represented and shaped all pre-modern societies is the belief that the future is not predictable, especially in some teleological sense, but is rendered calculable through the application of human reason. The future, thus, will not only be novel but will be better than the past, and mankind will continuously transcend its always "current" limitations by treating knowledge not as a fixed commodity that mainly reflects reality, but as an instrument to push reality into new and different directions.

Across Eurasia, manuscript traditions based upon abstract theology and philosophy have accompanied the evolution of human societies along the trajectory known as civilization since the mid-first millennium before the Common Era and continuing into early modern times. Invariably they pursued a generalized quest for order and harmony (*kosmos*) that makes them seem unchanging once they become fully articulated. Ritualization of credos and practices over time by means of a small set of exegetical techniques applied to highly stratified canonical texts by generations of commentators encouraged the perennial drift toward orthodoxy, conformism, and communalism, as well as resistance to heterodoxy, innovation, freethinking, and individualism. Manuscript traditions–remarkably parallel in their evolutions

and outcomes–are thus not handed on passively, but are steadily transformed by transmittal and commentarial processes repeated over many centuries. Some of these processes are dissipative or entropic–including textual losses, linguistic drift, and scribal errors–that drain unique information out of these traditions; others, commentarial or scholasticizing, inject stereotypical information into them. Generations of commentators are stimulated by the challenge of reconciling stratified textual canons and freeing presumed authoritative texts from internal contradictions. With the passage of sufficient time, these processes create elaborate correlative systems in which every part of reality in some way mirrors, or is expected to mirror, every other[2]. One of these manuscript traditions is rooted in the canon–the Qur'an and *sunnah*–of the religion called Islam (submission), but which is more properly *Din* (faith, religion, behavior).

Jadidism represented for Tatars, whose long history is deeply attached to Islam, the **reception of modernity** and all that it represents. What made *jadids* modernists was nothing less than a thorough reassessment of Allah's will as revealed to the Prophet Muhammad. This reassessment did not necessarily mean a rejection of that will, although with the passage of time, some *jadids* moved increasingly from a view that modernity required secularization to more radical insistence on religious indifference and even atheism. Rather, *jadids* typically accepted some role for God and faith in the modern world. God's demands, rooted in unquestioned obedience and adherence to the "straight path" (*sirat-i müstakim*), was to be limited, however, to the personal and not the social, to matters of the soul and not those of society. Good people make good societies, in their view, but not necessarily productive or successful ones in a world requiring creativity, production, competition, and attention to power relations. No amount of obedience to God's will, *jadids* believed, would ensure by itself fulfillment of the potential in all men and women. Only a worldly stance, focusing on man and not God, would allow people to develop themselves without hindrance, thereby ensuring that what they believed was really God's injunction to mankind.

As a reception of modernity, *jadidism* meant acceptance of a new epistemology that saw the past as no more than one tool for creating a new future, but not something to look upon with longing; that saw Allah as a personal God who offered guidelines for human ethical and moral behavior, but not a detailed prescription for how to handle the mundane tasks that need daily attention; and that declared Tatars able to determine their own future based upon freedom, broad-based and practical education, wide experience, curiosity, and inventiveness. What the *jadids* did not fully grasp, however, was that modernity exacted a price for the promises that it made, the evidence of which could be seen in Europe and, for that matter, Russia even at the beginning of the 20th century: increased wealth from expanding

2 | The literature on comparative correlative cosmologies is quite limited. Several scholars, including Michael Witzel, Richard Sprout, Bill Zauman, John B. Henderson, and Peter Robinson, associated with the "Cultural Modeling Research Group" led by Steve Farmer, are by far the most active in pursing the complexities of this topic in both its theoretical and practical aspects. All of their writings, many of which remain working papers, may be found on Steve Farmer's website at http://www.safarmer.com/. As reflected above, I owe a significant debt to their work.

capitalist production, but its uneven distribution; democratic political practice, but unremitting political contention; increased opportunities for more and more people, but also escalating failure in the face of expanding competition; and the freedom to dispense with the past, but the anxiety that comes from the loss of tradition.

The Archaeology and Genealogy of Usûl-i Jadid

For the purposes of my discussion, I use the terms "archaeology" and "genealogy" in the manner of Michel Foucault (1926–1984), who provided his fullest formulation of the former's implicit methodology in *The Archaeology of Knowledge* (1969) after deploying the approach in three earlier books–specifically, *The History of Madness in the Classical Age* (1961), *The Birth of the Clinic* (1963), and *The Order of Things* (1966) — and the latter in the subsequent *Discipline and Punish* (1975). All contribute to a reassessment of historical reason, a "critical philosophy," following on the groundwork of John Locke (1632–1704), David Hume (1711–1776), and Immanuel Kant (1724–1804), who moved philosophy to an explicit critique of knowledge. Foucault, however, rejected Kant's conclusion about "necessary truths", arguing instead that the "apparently necessary" might be nothing more than the "actually contingent". For Foucault, the modern intellectual disciplines, which claim to offer universal scientific truths about human nature, are nothing of the kind, but rather are expressions of ethical and political commitments of a particular society at a particular moment in time. The absence of scientific grounding to Kantian claims meant for Foucault that history is the outcome of contingent forces.

Here it is sufficient to note that Foucault's argument for contingency is a fundamental axiom of my approach to understanding *jadidism*. For several decades I have focused on characterizing the concept as it emerged from the writings of a number of Turkic intellectuals inhabiting various regions of the Russian Empire toward the end of the nineteenth century. In my analytical schema, these and other men stand as progenitors, as the initial public advocates of a transformative epistemology, who might reasonably be characterized as *jadidists*. Reading their writings from the perspective of multiple contexts and bringing to these readings an expectation that what is absent from their contents might be as important as what is present, has guided my efforts to attach various meanings to *jadidism* that have otherwise not been revealed in the historiography. To write of *jadidists* themselves, however, has only served to identify the distinguishing characteristics of their thought and the actions that followed; important to be sure, but of little help in determining whence the phenomenon.

That has been the nagging puzzle: How was it that in each of these communities wherein Islam dominated culturally, an epistemological transformation occurred gradually during a period of about a century from approximately the 1750s to the 1870s, by the end of which the concept of a "new method" (*usûl-i jadid*) began supplanting that of an "old method" (*usûl-i qadım*) and the operative mode of positive change began moving from the past-oriented *tajdid* (renewal) to the future-oriented *jadid* (innovation)? How was it that the century witnessed the

near-silent gestation of an alternative worldview that would be detached explicitly from tradition, liberated from the burdens of the transcendental, enamored of the terrestrial unknown that awaited revelation through experimentation, exploration, and the insistent exercise of human reasoning, and certain that time now served mankind and not a predetermined plan formulated by some metaphysical force? How was it that within the recent historical experience of the Volga Tatar, Crimean Tatar, and Azeri people sufficient contingent reagents were added to each organic traditional system and served to destabilize and transform that system's substrate, leaving it increasingly vulnerable to further disturbance, dislocation, and disorientation? Finally and most basically, whence came Gasprinski, Zardobi, and Nasyri?

By excavating the archaeology of things *jadid*, we can reveal the rules that defined the system of conceptual possibilities determining the boundaries of thought and discursive formations within a *tajdid*-driven culture, raise awareness of the internal and external forces that began to loosen those boundaries and create openings through which radically different influences might penetrate and then be embedded, and unsettle a historiography that still rests on the primacy of the consciousness of individual subjects instead of allowing for the interplay between human consciousness and that which operates at the non-conscious level. Focusing on the Volga Tatars, who were in the *avant garde* of imperial Russian Turco-Islamic subjects who joined modernity's historic path, we can expose the complex of reagents that made it all possible. To reiterate, we will never know all of the contingent elements of this process and need to be cautious about over-emphasizing any one or the other, or limiting our discussion to the obvious. We can and should, however, be open to exploring as many as possible as deeply as the evidence will allow, always looking for relationships both patent and intuitive.

Toward that end, therefore, I propose that we pursue the interplay of five contributing factors in the process that led Tatar society toward a new world: modern Russia's overall trajectory beginning in earnest during the reign of Peter the Great, the Tatar diaspora and its unleashing of economic capitalization, renewed conflict within the reigning paradigm of the Islamic discourse, the modes of Tatar engagement with modern Russia society, and the emergence of a new class of Tatar subalterns who provided the bridge between Russian and Tatar worlds. Each of these was, without question, necessary if not sufficient in prodding Tatars to begin testing new waters, drift away from the familiar in anticipation of discovering the more rewarding, risk the unknown in hopes of finding the better and more productive, and imagine a world of opportunities rather than limitations. When the initial commitment to a new method for seeing and doing things emerged in the 1870s, taking advantage of the modern press for its dissemination, the soil had already been tilled and seedlings prepared. The complexity of the five contributing factors had, moreover, combined strengths that would prevent *jadidism* from ending up a fad or being overwhelmed by outmoded ideas, ideals, and institutions. Because a discussion of all five would be out of place here, I will focus in the remainder of this essay on the third and most misunderstood: renewed conflict within the reigning paradigm of the Islamic discourse.

Renewed Conflict within the Reigning Paradigm of the Islamic Discourse

Islam arrived in the Volga-Kama region in the 10th century, first through the teaching of itinerant missionaries and then "officially" in 922 with the visit to the capital of the Bolgar Khanate of ibn Fadlan, representative of the Baghdad khalif, al-Muqtadir (r. 908–932). While the textual basis for our knowledge of the khanate is quite limited owing to destruction of most of its records, enough has survived, especially by means of trans-generational memory, to complement the records of neighbors and thereby to make possible the conclusion that this region witnessed the emergence and evolution of a solid Sunni community that generally followed thereafter the Hanafi school (*madhhab*) of legal interpretation. Since the Hanafi school has the most adherents within Sunni Islam, it might be argued that its followers in the Volga-Kama region were therefore among the most "orthodox" of Muslims; on the other hand, it is also true that throughout history the school acquired the reputation of being more "liberal" than the other schools and more inclined to stress the role of reason in determining appropriate legal judgments in the face of novel circumstances. Neither of these claims is without controversy, and neither is of much use in determining the ultimate shape of the "Islamic" that came to characterize Volga-Kama society in succeeding centuries, but they do provide useful points of departure for more detailed analysis of what regional Islamic scholars believed and debated.

At the time that Catherine II became empress of Russia, most Volga-Kama Islamic scholars, adhering to the Hanafi *madhhab*, would be operating from a methodology that opposed the practice of dialectic engagement (*ilm-i kalam*), a method for seeking theological principles through debate and argumentation that Abu Hanifa (699–767), the founder of the school, himself prohibited his students from adopting[3]. They would also have defended *taqlid*, the practice of accepting without challenge the decisions of religious authority, typically representing one of the classical schools of jurisprudence, in this case, the Hanafi school. *Taqlid* is usually contrasted with *ijtihad*, the independent interpretation of Shar'ia by means of personal intellectual effort (*jihad*) by someone who has not mastered Islamic law (*fiqh*), would not be expected to know what is required (*wajib*), forbidden (*haram*), recommended (*mandub*), disapproved (*makruh*), or merely permitted (*mubah*) in that law, and therefore ought not to be recognized as possessing the credentials to render his own interpretations. Ironically, Abu Hanifa is reported to have rejected

3 | *Kalam* has a long and complex, almost tortured history, the more so during the post-classical (post–1050) centuries, down to the present. In the historiography of Islamic intellectual culture, beginning with Islamic scholars themselves, it has typically been cast as "theology" in opposition to "philosophy" (*falsafa*). Moreover, it has been characterized in its fundamental difference from *falsafa* as seeking truth through "transmission" (*naql*) rather than through "reason" (*'aql*). The *kalam-falsafa* dichotomy, however, is not a useful tool for appreciating the richness of Islamic thought, and is, in fact, misleading. As Wisnovsky argues, *kalam* and *falsafa* were "less oppositional than is generally assumed" and both belong to currents of thought that give significant attention to reason, if in different ways and with different limits. See Robert Wisnovsky's portion of a co-authored chapter on Christian and Islamic "Philosophy and Theology" in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. II, ed. by Robert Pasnau (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 698–706. As it is, one is hard pressed to speak of Islamic *falsafa* prior to Ibn Sina (d. 1037).

the strict application of *taqlid*, admonishing his disciples to think for themselves and not rely upon his own interpretations. Beyond methodology, regional scholars would also likely have operated from within parameters that defined positions on a number of problems and the issues that they spawned, including such classic ones as the nature of the Qur'an, the number of permanent attributes of God, free will and predestination, belief and sin, prayer at nightfall, and collective Friday prayer, as well as one peculiar to the region: allegiance to Russian authority.

Toward the end of the 18th century, a number of new circumstances emerged that held the potential for moving the Volga-Kama region in new directions and, possibly, affect even the Islamic discourse as it had been understood for centuries. First, we need to keep in mind developments during the reign of Catherine II that under the influence of European Enlightenment thinking transformed the relationship between State and Muslim populations. Second, the easing of travel from the Volga-Kama region to Central Asia, following the gradual movement southward of the Russian frontier and the pacification of the Kazakh tribal unions, encouraged greater ties between the two territories that had a positive effect on Tatar commercial enterprise and intellectual ties with Muslims of immediate interest to the Russian state.

Third, furtherance of Tatar capitalist formation stimulated extension of a network of settlements already begun in the Kazakh Steppe, parts of Central Asia, the southern stretch of Siberia, and along the gateways, through the Ili valley, to eastern Turkestan (later to become the Xinjiang region of imperial China). The "international" commercial success of Tatar merchants stimulated not just the creation of a diaspora and a Tatar presence in far off places, but also nodes of influence over surrounding non-Tatar populations that gradually became cultural and intellectual, and not just economic. In the playing out of a classic social pattern, these merchants used their wealth as a wedge between traditional elites and commoners to create an in-between place for themselves. They were able, moreover, to render their circumstances much more independent than those of either their social superiors or inferiors, and support projects that benefitted their long term aspirations as members of a third class with ample self-assurance, less risk aversion, and expectations that there existed ways by which the future could be better than the present.

Together these developments created a novel set of opportunities for Tatar society, some of them subtle and not easily observed, others quite overt, substantial, and immediate in their consequences. The latter is particularly true of the Muslim Spiritual Assembly that imposed upon Tatars an organized leadership–the Muftiat–unknown previously to Muslims anywhere and, significantly, created by the actions of a non-Muslim state[4]. The invention of the Muftiat was intended to make the

4 | Recent years have seen the publication of a number of article and books treating the institutional history of the Assembly, its personnel, and activities. The following are representative: *Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII-начале XX вв.* (Казань, 2011); Danil Azamatov, «The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution» in Anke von Kugelgen, et al. (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th Centuries*, vol. 2 (Berlin, 1998), 355–384; Сергей Синенко, Мусульманксское духовное собрание: художественно-документальное повествование (Уфа, 2008);

organization of Russian Islam appropriately hierarchical and therefore more easily managed by Russian bureaucratic authority. Provided annual stipends, the Mufti and his top associates effectively became Russian officials with designated imperial obligations and duties that increased with time. As several scholars have shown in recent years, imperial edicts defined the Assembly and its staff in ways that sought to funnel social and religious issues emanating from every-day Muslims up through the offices of the Muftiat for resolution, and if not successful, transfer them fluidly to Russian authorities[5]. Specific Muslim interests now had the potential to become imperial interests, whereby the goal of greater rapprochement, even intimacy (*сближение*), between Muslims and Russians might result.

Novel opportunities typically lead to novel results, although not necessarily in ways that many writing on the history of the Volga-Kama Islamic discourse have concluded. Since the collapse of the Soviet Union, scholars in both Russia and abroad have devoted increasing attention to the extant source base from the period, with the result that we know much more about what contributors to the Islamic discourse actually wrote. (Almazova, 2010; Idiatullina, 2005; Iuzeev and Gimadeev, 2009; Kemper, 1998; Khairutdinov, 2005–2006; Spannaus, 2011; and Tukhvatullina, 2003) The effort to place texts and their authors in the longer context of history, however, has lagged remarkably behind. The result has been a tendency to sustain hoary interpretations that first emerged in the early 20th century, continued with some reversals during the Soviet decades, and strengthened following the emancipation of Russians and non-Russians alike from the Soviet restraints on scholarly endeavors.

For my purposes here, the most significant features of the historiography have been three:

- A teleological dimension rooted in the rote application of the "idea of progress" that insists, in this case, on a linear evolution of a singular trajectory of thought leading from full commitment to the traditions of Islam to the emergence of *jadidism* and full commitment to the unknowns of modernity;
- Confusion with regard to the concept of "reform" that has made it nearly impossible to distinguish among modalities of change that reflect different underlying purposes and goals and, not coincidentally, make possible my first criticism;
- The failure to understand the meaning of modernity as an epistemological shift that can only be termed revolutionary.

Since the latter part of the 18th century, the narrative insists, several generations of Tatar men have been linked by the presumption that something is wrong with Islamic society in the region, the commitment to reform by which to improve that society, and the insistence on the application of *ijtihad* (literally "asserting oneself") to the resolution of questions facing that society. The list usually began with Gabdrakhim Utyz-Imäni al-Bulgari (1754–1835) and passed through Abu Nasr al-Qursawi (1776–1812), Shihabeddin al-Mardjani (1818–1889), Rizaeddin ibn Fakhreddin (1859–1936), Alimjan al-Barudi (1857–1921), Musa Jarullah Bigi (1875–1949), Ziiaetdin Kamali (1873–1842), and other members of the clerisy,

5 | Robert Crews devotes a good part of his recent book to these issues. See his *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia* (Cambridge, 2006).

but also included Khusain Faizkhanov (1828? –1866), Gasprinskii, Yusuf Akchurin (1876–1935), and additional men who represent increasingly secular figures.

The first problem reveals itself almost immediately, i.e., the distinctions between the initial set of names and the second are so fundamental that to argue that the groups are linked in other than superficial ways is without foundation. Moreover, to string them together serves more to obfuscate than clarify an extremely important period in modern Tatar history. What is treated as a single trajectory is in fact two: One that seeks to bring Islamic society back to its proper form and practice precisely as a society for which religion is central and determining; the other projects a vision of society in which no single religion will have preeminence and, in fact, religion per se will have no significant political or other influence over society at all.

The second problem is related to a universal human predilection to resist change, at times fiercely. When religious belief is involved, change can be quickly cast as dangerous and evil; in Islam it has been frequently called *bid'a*, a term most commonly used to attach negative meaning to beliefs, practices, or customs that are alleged to lack any precedent in the Islamic tradition[6]. While the term does not appear in the Qur'an, uncounted scholars over the centuries have accepted, as unambiguous in their meaning, various hadiths condemning "innovators" and "innovations," and dissenters have frequently been charged with *bid'a* and persecuted.

This has made efforts at reform especially difficult, particularly if they emerge from below and speak to religious practices on the grounds that they have gone astray. Around the turn of the 19th century we can see examples of the application of *bid'a* aimed at Volga-Kama scholars both in their home region and in Central Asia where they were studying. We can also see it being used to attack *jadids* a century later, when their periodicals and other "modern" activities became targets of the wrath of conservative scholastics. On the one hand, then, the confusion over the issue of reform reflects a tension within Islam itself between the concern for identifying and suppressing *bid'a* and the contrary canonical evidence that God himself–precisely for religious purpose–acknowledged the need for occasional episodes of renewal (*tajdid*) by the proper use of *ijtihad*[7]. An Islamic modality of change was thus legitimized and could be called upon to fend off charges of *bid'a* when demanding reform to fix, restore, or renew the proper character of Islamic society.

For modern scholars, the appeal to *tajdid* might be seen as "progressive" within a traditionally scholastic context, but it was hardly *jadid* because it lacked the underlying epistemology provided by *usûl-i jadid*. Such scholars as Mardjani,

6 | Maribel Fierro, "The Treatises against Innovations (*kutub al-bid'a*)", *Der Islam*, Bd. 69, Heft 2 (1992), p. 204. See also: J. Robson, "Bid'a", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 1, p. 1199; B. Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica*, I (1953), pp. 52 ff; and I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. II (Halle, 1890), pp. 22 ff.

7 | A generally accepted Hadith recorded in Muhammad Shams al-Haqq al-'Azimabadi, '*Awn al-Ma'bud fi Sharh Sunan Abi Da'ud* (Madina, 1389/1969, XI, 385, proclaims: "Allah will certainly send to this community at the beginning [or end] of every hundred years one who will renew for it its religion". As Hamid Algar writes, "The wording of the Hadith clearly suggests a historical pattern of regular decay that is arrested and repaired each hundred years, resulting in an indefinite prolongation for the life of the *umma*". Hamid Algar, "The Centennial Renewer: Bediuzzaman Said Nursi and the Tradition of *Tajdid*," *Journal of Islamic Studies*, 12:3 (2001), 292.

Fakhreddin, Barudi, Bubi, Bigi, and Kamali are more properly described as progressive scholastics because they sought to retain God at the center of communal life even as they recognized the necessity to correct misconstrued commentary and reform the inevitable corruption of practice that spills into society from the former[8]. Because they sought to perpetuate the correlative systems that are at the heart of commentary traditions rooted in the Islamic canon, men like Mardjani and the others were not the equivalent of Fazikhanov, Gasprinskii, Akchurin, and Kerimov who actually began the break with that scholastic epistemology. The progressive scholastic interest in reform, however radical it may have seemed, was explicitly corrective and restorative; it was not intended as a gateway to a new society. No wonder that a key model for these Tatar intellectuals from beyond Islam was the 15th–16th-century Christian dissenter, Martin Luther (1483–1546).

The third problem is the most important and most difficult. As noted earlier, discussions of modernity have proved highly controversial, but often miss the point. Because historians and other scholars are reluctant to propose singular explanations for anything that has happened in the past, we are driven to seek multiple causes, influences, and forces, especially when trying to explain such grand phenomena as modernity. Doing so leads to a form of intellectual relativism, whereby all causes are equal and we are able comfortably to ignore the need for making any weighted choices. For me, that approach to talking about modernity is no longer useful. While it possesses many features that are all worthy of discussion, none of them is the key to understanding modernity's place in human history. At the risk of appearing reductionist, the need to find something essential behind the phenomenon has increasingly led me back to a Hegelian idealism and a concentration on modernity's epistemology as that which sets it off from what shaped the longer period of history between the 4th millennium BCE and the 18th century CE.

To speak about an Islamic discourse within the Volga-Kama region of the 19th century should demand that it be seen first of all as a repetition of a perennial conflict between those who would pursue reform for the sake of their Islamic society (progressive scholastics) and those who opposed it on the grounds that reform was too dangerous for exactly the same reason (conservative scholastics). The historiography has overwhelmingly eulogized the former as "reformers," "progressives," "enlighteners," and "*jadids*;" it has also labeled the latter as "conservatives," "reactionaries," "obscurantists," "Islamists," and "qadimists" (specifically, antagonists of *usûl-i jadid* and proponents of *usûl -i qadim*, or "old method"). Because of the way it has been employed, this nomenclature has proved more confusing than helpful, not just for understanding the recurrent intellectual conflict, but also because it merges that conflict with the later and more consequential war between Islamic scholasticism as a whole and *jadidism*, i.e., between totally different visions of human purpose and the epistemologies that shaped them. No amount of accommodation or alliance between progressive scholastics and *jadidists* for short-term goals should confound this conclusion because, in the final analysis, the two are separated by an unbridgeable chasm.

8 | The comparison with European neo-Aristotelians is striking.

Because they seem so at odds with conservative scholastics by their obviously greater flexibility, liberality, and acceptance of some sorts of change, progressive scholastics have been misinterpreted as modernists (*jadids*) for more than a century. They were and are not. Looking at alternate set of differences, we can see why progressive scholastics belong to tradition and not modernity:

- Progressive scholastics are those who recognize that society, as the Hadith if not the Qur'an reveals, will need occasional episodes of renewal (*tajdid*) by the proper use of *ijtihad* for the sake of the Islamic faith, while *jadids* are those for whom renewal is insufficient because its success will only restore what was, when what is and was must be replaced by what might be;
- Progressive scholastics are those whose point of reference is the standard set by a Golden Age long gone but whose imitation is the best that humans can achieve, while *jadids* believe that human society has only itself with which to compete in a never ending process of succeeding and then superseding;
- Progressive scholastics are those who are always nostalgic for a "paradise lost" and languish under the belief that, as noted above, nothing fundamentally new would occur until the end of time, while *jadids* are those who dream of the paradise that might be gained through a form of striving that is unrestrained by impractical traditions.

In the end, progressive scholastics are absolutely wedded to an Islamic discourse, which for *jadids* represents the antithesis of their project.

Conclusion

In the opening canto of his 14th-century masterpiece, *Divina Commedia*, the Italian Renaissance poet, Dante Alighieri (c. 1265–1321), recalls the tension between the worldly and the spiritual that eternally plagues humanity, and announces his intention to relate his own passage from desolation and despair to the pinnacle of joy. In seven lines, he defines for all generations the terror of losing one's way, a terror that many others have articulated across centuries and cultures in more complex style:

> Midway in our life's journey, I went astray
> from the straight road and woke to find myself
> alone in a dark wood. How shall I say
> what wood that was! I never saw so drear,
> so rank, so arduous a wilderness!
> Its very memory gives a shape to fear.
> Death could scarce be more bitter than that place!

For his journey, he is guided by two figures—Virgil, the long-deceased Latin poet who represents human reason, and Beatrice, who symbolizes divine love. Virgil can accompany Dante only so far, however, because human reason is imperfect and limited; in the end, it must be Beatrice alone who can help Dante experience that

which he seeks most: certainty. As another great thinker, al-Ghazali (1058–1111), once declared in his *Tahafut al-Falasifa* (The Incoherence of Philosophy): "The imponderable decisions of God cannot be weighed by the scales of reason;" only faith in God as the ultimate Truth can keep frail humans on the "straight road," the sole path that counts[9].

This is the essential attraction of canon-based, scholastic cultures. Their promise of certainty in this life is inspired by a goal requiring a clear path not easily followed, but one demanding devotion because of the goal's decisive meaning. So long as all meaning inheres to God, there is little to do but follow His commandments, however burdensome. This **promise of certainty** is epistemologically contrary to the **promise of options** inherent to and continually offered by modernity. Once God begins being displaced and ceases to represent the center of all human Being, individual and social, then the vacuum is filled by choices, not between Good and Evil, but among the increasing number of perceived Goods; and these Goods, assigned meanings never previously appreciated, compete for the attention and loyalties of women and men. In the modern world, the fate of souls may not depend upon this competition, but that of lives certainly do.

What Muslim Tatars faced over the long 19th century was a growing awareness that the eternal truths by which they had lived for centuries and from which they had long drawn sustenance, comfort, clarity, satisfaction, and confidence were losing their promised certainty in a world for which certainty was just one more concept to subject to critical examination. The defenders of the traditional ways were ardent in their resistance to modernity and multiple in their modes of self-definition as Muslims. For sufis—Yasawiyya and Naqshbandiyya–observing the tenets of Islam could mean defying Russian law against proselytizing in non-Russian and baptized communities, or calling for jihad against the Russians as a means of revitalizing the faith. For Islamic scholastics, defense of the faith might be more intellectual and entail an endless debate over sometimes arcane elements of faith and philosophy that might appear trivial but that produced heated exchanges from generation to generation over the many centuries of Islam's existence. For the vast majority of Muslim Tatars, the notion that God might be "dying" in the course of the long 19th century was impossible to conceive; yet, God was dying and Man was beginning to anticipate standing in His shoes.

I have tried in this essay to unravel some of the many forces at work beginning in the 18th century within the Russian Empire and among her first Muslims that, I believe, help to explain an otherwise inexplicable phenomenon: the "becoming" in the second half of the 19th century of Tatar modernity in the form of *jadidism*. While it has been customary to focus attention on the efforts of educated men to turn calls for reform of educational theory and practice into a movement that would lead Tatars into an unimaginable future, I have sought to ask whence such men came. If on the eve of the reign of Catherine II the intellectual life of the Tatars was dominated by a prophetic discourse wherein ethical restoration and re-islamisation were articulated through concepts reflecting a prophetical conceptualization of historical time, and this call for ethical restoration and religious revitalization was put forward through

9 | Or, as Blaise Pascal proclaimed in his *Pensées*: "The heart has its reasons, of which the mind knows nothing".

traditional literary genres, how did *jadidism* become a meaningful and then dominating part of Tatar life in little more than a century?

How difficult *jadidism's* task was can be traced in the movement's history from the 1870s to the late 1920s. This was a period of remarkable disruption involving wars and revolutions, but in their midst and despite the chaos they brought, the barely popular, threatening, and utopian movement struggled along, picking up adherents bit by bit as it was swept onward with the more powerful forces of modernity engulfing Russian and the rest of Europe. Changing people's ingrained attitudes, especially if they are deeply social and linked with strongly moral positions, is difficult in extreme, and history is dotted with example after example of failed efforts of this sort. One has only to reflect on the "to the people" movement in Russia of the 1860s–1870s; but that was, for all of its drama, pale in significance compared with *jadidism*, and its failure suggests that *jadidism* should have been even more likely to end up in the dustbin of history rather quickly. It would have, except for the accumulation over time of countless known and unknown choices made by the powerful and the less so, and equally countless developments whose formation had no human hand consciously involved. Disparate, uncoordinated, and incoherent, the elements composing the flush of modernity / *jadidism* were collectively unceasing and relentless, and apparently unstoppable. Its epistemology ensured this would be the case; it also ensured not merely its survival but also its fathomless success.

This is why the resistance to modernism was and remains so powerful. One of the most impressive statements of this resistance was provided by the eminent Ottoman Syrian scholar and Islamic jurist, Muhammad Rashid Rida (1865–1935), in a text from the Islamic progressive scholastic periodical *al-Manar*[10]:

– In a time that is **afflicted** by ideological, intellectual, political, Communist, and Bolshevik **upheavals**; in a time that is **strained** by religious, literary, and social **chaos**; in a time that is threatened by women's **revolution**, the **violation** of marital vows, the **disintegration** of the family, and the bonds of kinship; in a time in which **heresy** and **unfettered promiscuity** have **erupted** as well as **attacks** on the nation's religion, language, and values, and its customs, dress, and origins, **nothing remains stable** to raise our youth and teach them respect.

– In such a time, which I have described briefly, and which you know even better, the concepts of renewal, renewing, and renewers have become widely spread among us. Truly, we are in a **dire need** for renewal and renewers. Anything that could **preserve** our national character and religious heritage, and promote us in the paths of civic advancement has been **revoked** and **corroded**. All of our historical origins, the true religion, our blossoming civilization, and great empire, we have **worn out** and **depreciated**, even **abandoned** and **forgotten**. In our attempts to acquire the novel and borrow the modern we have only clung to the fringes and have never been able to reproduce it fully. What we have of the old and the modern is a shell of imitation, like the shell of an almond or a walnut that lies under the outer wooden layer; it is useless in itself and **cannot preserve the core** [Rida, 1931, p. 770].

10 | Rida was the most prominent disciple of Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897) and Muhammad Abduh (1849–1905), both leading Islamic progressive scholastics.

I have highlighted certain words and phrases in this text that I believe speak in a loud and consistent manner to the profound and uncompromising character of Rida's response to modernity. Here is a man who believes he is facing a kind of terror, an alien threat, bound to so change the world that nothing will be the same, and what will be will have no respect for anything that human's most and must treasure. His words exemplify the sentiments of millions who have felt that matters of crucial concern are beyond their control because the social and public no longer support the personal and private, with the historic link between the two under threat of being forever broken. To these multitudes and their spokespersons, modernity is the revolution of despair, impossible to struggle against because it has no complex definable ideology, no concrete plan, and no vanguard. It only has a future.

References:

1. Abdullin Ya.G. *Tatarskaya prosvetitel'skaya mysl'. Social'naya priroda i osnovnaya problematika*. Kazan, 1976.
2. Adygamov R.K. *"Rol' Gabdrahima Utyz-Imyani v izuchenii sociokul'turnyh i religioznyh tradicii tatarskogo obshestva konca XVIII – pervoi treti XIX v."*. Dis... kand. istor. nauk, Kazan, 2006.
3. Almazova L. *Zyyaetdin Kamali. Filosofiya islama v dvuh tomah*. Tom 1. Kazan, 2010.
4. Baibulatova L. *"Asar" Rizy Fahreddina*. Kazan, 2006.
5. Bayazitov A. *Islam i progress*. SPb., 1898.
6. *Abu-n-Nasr 'Abd an-Nasir al-Kursavi: Nastavlenie lyudei na put' istiny*. Kazan, 2005.
7. Ishakov D. *Fenomen tatarskogo dzhadidizma: vvedenie v sociokul'turnomu osmysleniyu*. Kazan, 1997.
8. Salihov R.R. *"Obshestvenno-reformatorskaya deyatel'nost' tatarskoi burzhuazii Kazani (vtoraya polovina XIX-nachalo XX vv."*). Dis... kand. ist. nauk. Kazan, 1998.
9. Tuhvatullina Leila. *Problema cheloveka v trudah tatarskih bogoslovov*. Kazan, 2003.
10. Hairutdinov A. *Musa Dzharullah Bigiev. Izbrannye trudy v dvuh tomah*. Kazan, 2005–2006.
11. Yuzeev A.N. *Ocherki Mardzhani o vostochnyh narodah*. Kazan, 2003.
12. Yuzeev A.N., Gimadeev I.F. *Mardzhani o tatarskoi elite (1789-1889)*. Kazan, 2009.
13. Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der Islamische, Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin, 1998.
14. Muhammad Rashid Rida. "Al-Tajdid wa al-tajaddud wa al-mujaddidun". *al-Manar*, 31, No. 10 (July 1931), 770.
15. Spannaus N. "Abu Nasr Qursawi on Kalam and the Divine Attributes". *Unpublished paper*, 2011.

К вопросу о появлении феномена джадидизма

Аннотация: Статья посвящена феномену татарского джадидизма — модернистского движения конца XIX — начала XX вв. Джадидизм понимается в данной статье как интеллектуальная революция в истории российских мусульман, которая подготовила татарское общество к социальным переменам нового века. Истоки феномена джадидизма автор видит в смене эпистемологической парадигмы. Представители джадидизма (Хусаин Фаизханов, Исмаил Гаспринский, Юсуф Акчура, Фатых Карими) представляли оппозицию не только религиозной идеологии консерваторов — кадимистов, но так же и проекту мусульманских реформаторов, поскольку они отрицали исламский дискурс, как таковой и его схоластическую эпистемологию.

Ключевые слова: *татары, джадидизм, реформа, эпистемология, Российская империя, ислам*

Литература:

1. *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль. Социальная природа и основная проблематика. Казань: Татар.кн.изд-во, 1976.
2. *Адыгамов Р.К.* "Роль Габдрахима Утыз-Имяни в изучении социокультурных и религиозных традиций татарского общества конца XVIII – первой трети XIX в.": Дис... канд. истор. наук. Казань, 2006.
3. *Алмазова Л.* Зыяэтдин Камали. Философия ислама: В 2 т. Т. 1. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010.
4. *Байбулатова Л.* «Асар» Ризы Фахреддина. Казань: Татар.кн.изд-во, 2006.
5. *Баязитов А.* Ислам и прогресс. СПб., 1898.
6. *Абу-н-Наср ʻАбд ан-Насир ал-Курсави:* Наставление людей на путь истины / пер. с татарск. Г. Идиятуллиной. Казань: Татар.кн.изд-во, 2005.
7. *Исхаков Дамир*. Феномен татарского джадидизма: введение в социокультурное осмысление. Казань: Иман, 1997.
8. *Салихов Р.Р.* Общественно-реформаторская деятельность татарской буржуазии Казани (вторая половина XIX – начало XX в.: Дис. канд. ист. наук, Казань, 1998.
9. *Тухватуллина Л.* Проблема человека в трудах татарских богословов. Казань: Татар. кн.изд-во, 2003.
10. *Хайрутдинов А.* Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды: В 2 т. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005-2006.
11. *Юзеев А.Н.* Очерки Марджани о восточных народах. Казань: Татар.кн.изд-во, 2003
12. *Юзеев А.Н., Гимадеев И.Ф.* Марджани о татарской элите (1789–1889). Казань, 2009.
13. *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der Islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998.
14. *Muhammad Rashid Rida* "al-Tajdid wa al-tajaddud wa al-mujaddidun" // al-Manar. 1931. № 10. S. 770.
15. *Spannaus N.* "Abu Nasr Qursawi on Kalam and the Divine Attributes". Unpublished paper, 2011.

Эдвард Дж. Лаззерини — Адъюнкт-профессор исторического факультета, Университет Индианы (г. Блумингтон, США).

E-mail: *elazzeri@indiana.edu*

М.С.-Г. Албогачиева,
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Кавказа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН (г. Санкт-Петербург, Россия)
E-mail: *albmac@mail.ru*

Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии

Аннотация: В статье предпринята попытка анализа состояния местных *зийаратов* и культовых сооружений. Особенности их бытования в контексте местных суфийских практик накшбандийа и кадирийа. Отмечены местные особенности паломничества к святым местам. Дана историческая справка о проникновении *тариката* накшбандийа и кадирийа на территорию Ингушетии. Сделан вывод о необходимости более глубокого изучения местных объектов материальной культуры в контексте общеевропейской исламской традиции.

Ключевые слова: *ислам, зийарат, мечеть, мавзолей, посещение могил, обряды, история бытования, культ устазов накшбандийа и кадирийа.*

Зийарат (араб. посещение) — у мусульман — хождение к святым местам, а также просто место захоронения человека [1, с. 77]. *Зийарат* — узаконенная шариатом Сунна. Целью его является напоминание о загробном мире, вознесение мольбы за умерших и размышление о тленности этого бренного мира. Термин «*зийарат*» также может подразумевать и посещение мусульманином своего брата по вере с целью увидеть и узнать о положении его дел ради Всевышнего Аллаха [2, с. 618–619].

В среде ингушей, как и у многих народов мира, развито поклонение «святым местам» — могилам и мавзолеям исторических и мифических деятелей ислама. *Зийарат* к могилам почитаемых лиц обычно осуществляется в дни их рождения, накануне месяца Рамадан или других религиозных праздников.

Некоторые бытующие в современном обществе религиозные практики своими корнями уходят в далекое прошлое ингушского народа и связаны с прежними верованиями. С глубокой древности у ингушей был широко распространен культ природных объектов: деревьев, водных источников, пещер

[3, с. 156–178]. Имея языческий культ природы, они органично влились и в мусульманскую религию. Некоторые домонотеистические представления, которые не противоречат положениям мусульманской религии о душе и смерти, в несколько ином варианте все-таки сохраняются в современном обществе [4, с. 194]. Они тесно переплелись с нормами мусульманской религии. Паломничество к могилам религиозно-родовых авторитетов, поклонение кому бы то ни было, кроме Аллаха, является нарушением норм ислама. Посещение могил может быть обосновано рядом причин. Так, если человек приходит, чтобы вспомнить о смерти и помянуть покойного, навести порядок на кладбище, такой *зийарат* разрешен. Если человек делает из посещения могилы поклонение (религиозный обряд), считает, что ему мертвый сможет чем-то помочь, придумывает новые обряды и делает их *фардом* (обязанностью или очень желательными), такой *зийарат* запрещен. Поэтому нельзя считать, что все, кто посещает святые места, совершают грех. Этой точки зрения придерживается основная масса жителей Ингушетии.

Практикуемый в Ингушетии вариант суфизма распространен не на всем Северном Кавказе. Мусульмане других частей региона не признают местного варианта суфийских *тарикатов*, где сохраняется культ святых могил и родников, почитаются шейхи и их семьи, особенно по мужской линии. Такую форму суфизма они считают неисламской по форме, так же как неисламскими — корни соблюдаемых ингушами обычаев и обрядов [5, с. 130].

Все *зийараты* современных ингушей связаны с их религиозной принадлежностью. Ингуши принадлежат двум суфийским *тарикатам* (араб. дорога, путь), — методам мистического познания Истины: накшбандийа и кадирийа, в свою очередь подразделяющимся на братства — *вирд* (его члены дают обет придерживаться пути, предложенного шейхом), которые различаются особенностями совершения обряда *зикр* (радение) и некоторыми ритуалами, разработанными их *устазами* (основателями религиозного направления) [6, с. 75].

На территории Ингушетии имеется 14 *зийаратов*, посвященных суфийским шейхам, и один мавзолей Борга-Каш (в дословном переводе с ингушского обозначает «могила БоргIа»). Борга-Каш — один из самых ранних сохранившихся мусульманских памятников в Ингушетии. Мавзолей Борга-Каш является памятником истории и культуры федерального значения и находится под охраной государства. Расположен на северо-западной окраине Плиевского муниципального округа города Назрани, на левом берегу реки Сунжи, на склоне холма, являющегося отрогом Сунженского хребта, известного в Ингушетии как гора Шейха. Внешне мавзолей представляет собой куб правильной формы с куполом в форме полушария. Имеет вход в виде арки с арабской надписью по всему периметру.

С этим памятником связаны сохранившиеся народные предания, данные топонимики, лингвистики, археологические раскопки, письменные источники и т.д. Они позволяют предположить, что его появление связано с пребыванием монголов в плоскостных районах Ингушетии. Так, современный исследователь В.Б. Виноградов считает, что ставка хана Узбека находилась

в районе современных ингушских селений «Плиево и Карабулак, мавзолея Борга-Каш и на дороге к Ачалукам с их горькими источниками» [7].

Можно предположить, что именно с хана Узбека начался мусульманский этап в истории ингушского народа. На это косвенно указывает уникальный памятник зодчества Борга-Каш. Считается, что он был построен в 1405–1406 гг. в честь Бек-Султана, сына Худайнада — ордынского феодала, современника Тимура и Тохтамыша. Данный мавзолей являлся местом паломничества различных народов Кавказа на протяжении многих веков. Об этом свидетельствуют Ф.С. Гребенец: «Тысячи паломников в начале XVIII столетия ежедневно стекались к месту поклонения, прося заступничества угодников Божьих в посылке им дождя и в других случаях». Далее этот же автор сообщает, что «все население Плиевского селения с каким-то благоговением и суеверным страхом относится к Борга-Каш, охраняет его и бережет от грубых и невежественных людей и их вандальских замашек. В период бездождия, в страдную летнюю пору все местное население селения Плиевского собирается к этому памятнику и во главе с муллами возносят горячие молитвы к Престолу Всевышнего, испрашивая дождя.

По словам ингушей, ни одно паломничество их не пропадало даром, и в таких случаях всегда обильный и многодневный дождь служил утешением опечаленному населению, которое с грустью начинало смотреть на свои пропадавшие кукурузные поля» [8]. По вопросу о том, кому возведен этот памятник, ведется еще много дисскусий, однако по одному из наиболее популярных у ингушей преданий, в мавзолее Борга-Каш был похоронен властелин Татартупа Борга-хан — ногаец, один из ханов Золотой Орды. Согласно преданиям кумыков, в правление Мамая «ногайцы в большом количестве перекочевали со своими стадами на плоскость нынешней Чечни, где глава их орды Борга-хан основал свою резиденцию». В ногайской поэме «Мурза-Едиге» говорится о Султане Берки-хане — властителе Татартупа — и описываются ужасные последствия разгрома Тимуром Тохтамыша [9, с. 51].

Отстраняясь от научных дискуссий, можно с уверенность отметить, что независимо от того, кому посвящен этот памятник, его почитают и поныне не только в республике, но и за ее пределами как самый ранний памятник исламского зодчества, сохранившийся на территории Ингушетии. Подобных памятников на территории России на сегодняшний день больше не сохранилось [10, с. 74–80].

Остальные *зийараты* Ингушетии появились в XIX в. и связаны с именами суфийских шейхов двух *тарикатов*, накшбандийа и кадирийа. С *тарикатом* накшбандийа ингуши познакомились еще в период первых арабских завоеваний, но он так и не укрепился в ингушской среде. По имеющимся сведениям, в XVIII в. под влиянием шейха Мансура (Ушурмы, уроженца чеченского селения Алды) часть ингушей приняла ислам. В конце XVIII в. он сумел поднять на «священную войну против власти иноверцев, за возвращение к шариатскому равенству всех мусульман» — чеченцев, ингушей, народов Дагестана и кабардинцев. Мансур придерживался *тариката* накшбандийа. Очевидно, под влиянием именно этой личности данный *тарикат* начал активно распространяться

среди ингушей. В XIX в. этот *тарикат* начал расширять ареал своего влияния под воздействием имама Дагестана и Чечни Шамиля и чеченского шейха Дени Арсанова [11].

Кадирийский *тарикат* на Северо-Восточном Кавказе связывают с именем известного религиозного деятеля, *устаза* Кунта-Хаджи Кишиева. Благодаря его миссионерской деятельности во второй половине XIX в. на территории Ингушетии распространился кадирийский *тарикат*. С его приходом начался период полной исламизации всего ингушского народа.

В численном соотношении первое место занимают особо почитаемые объекты, связанные с именем шейха Кунта-Хаджи Кишиева на территории Ингушетии:

1. Мечеть им. святого *устаза* Киши-Хаджи. Ст. Слепцовская.
2. Мечеть им. Мовсара-Хаджи Кишиева (старший брат святого *устаза* Киши-Хаджи), построенная в ст. Слепцовской при клинической больнице.
3. Мечеть им. святого *устаза* Киши-хаджи. Назрань, пос. Крепость.

Все три мечети были построены на средства мецената М.С. Мальсагова.

4. Святой родник *Хьажий хьаст устаза* Киши-Хаджи. Республика Ингушетия, г. Назрань, пос. Крепость. Основан святым *устазом* Киши-Хаджи в 1847 г. во время первого приезда в Ингушетию. Этот родник очень популярен у молодежи, туда со всех концов республики съезжаются невесты, чтобы совершить обряд выхода невесты за водой. Иногда около родника собирается очередь невест. Перед тем как набрать воду, невеста должна выполнить один старинный обряд: вынуть иглу, вколотую ей в подол свадебного платья, проткнуть иглой куриное яйцо, бросить яйцо в родник, чтобы оно разбилось и его унесло водой. В это момент невеста загадывает три желания, касающиеся ее супружеской жизни. Затем невеста наполняет водой ведра всех женщин и девушек, находящихся у родника, и, наполнив свое ведро, отправляется домой.
5. Гора молитвы *Доун Гу* находится в Республике Ингушетия, г. Назрань, пос. Крепость. На этой горе святой *устаз* Киши-Хаджи и сопровождавшие его *мюриды* устроили первый на земле Ингушетии громкий *зикр*. По сей день жители близлежащих селений собираются на горе для жертвоприношения, молитвы, чтобы во время засухи просить дождя у Всемогущего Аллаха, просить мира и благополучия.
6. Мемориальный памятник из белого мрамора, открыт в честь 200-летия появления на земле святого *устаза* Кунта-Хаджи Кишиева. Республика Ингушетия. 2000 г. [12, с. 45–46].

На втором месте — объекты, связанные с именем Батал-Хаджи Белхороева:

1. *Куж бага хи* — это местечко располагается между селениями Экажево и Яндырка. По рассказам старейшин, ингушский *устаз* Батал-хаджи посадил на этом месте дерево. Более того, на этом участке были преданы земле одежда и предметы быта Шейха Кунта-Хаджи Кишиева, подаренные им своему ученику и последователю Белхороеву. Это место в большом почете у после-

дователей учения Батал-Хаджи Белхороева. При посещении *зийарата* совершается ритуальный обход вокруг святого места и читается *сура* «Йа Син» из Корана [13, с. 58].

2. Мечеть имени Батал-Хаджи расположена рядом с кладбищем, где находится *зийарат устаза* Батал-Хаджи Белхороева.

На третьем месте — святыни, связанные с именем Хусейн-хаджи Гарданова:

1. *Зийарат* Хусейн-хаджи находится на родовом кладбище в селении Плиево Назранского района Ингушетии. Это квадратное помещение, имеющее крышу с золотым куполом, украшенным звездой и полумесяцем. Могила располагается внутри сооружения, по центру, и покрыта сверху черным бархатом.

2. Мечеть имени Хусейн-Хаджи Гарданова располагается в селении Плиево Назранского района Ингушетии. Там собираются на молитву в основном его адепты из окрестных сел [13, с. 31–32].

Зийарат святого Гаирбек-Хаджи Евлоева располагается на кладбище в селении Насыр-Корт Назранского района. Это квадратное строение, каждый из четырех углов которого украшен небольшими куполами со звездой и полумесяцем. Могила располагается внутри сооружения.

В селении Барсуки Назранского района на кладбище располагается *зийарат* Тешала-Хаджи Ужахова. Рядом с могилой построено прямоугольное помещение в виде навеса со скамьей. Многие ингуши, прежде чем отправиться в паломничество к могиле матери Кунта-Хаджи — Хеди, поднимаются к могиле Тешала-Хаджи, делают *дуа* и отправляются в Эртени. *Зийарата* Кунта-Хаджи не существует, но его последователи совершают паломничество к месту захоронения его матери — Хеди. *Зийарат* находится в Веденском районе Чечни в селении Хажи-Эвла на вершине горы Эртан-Корт. Огромное количество верующих из разных уголков Ингушетии отправляются туда в месяц Рамадан и в дни мусульманских праздников, предварительно посетив могилу Ужахова.

Многие везут туда больных в надежде на выздоровление. Очевидцы пишут: «Слышали, наверное, Эртан Лам на хребте Песчаном (*Г1амаран дукъ*) в Ведено становится кавказским Арафатом. Вайнахские пилигримы облепили гору со всех сторон. Паломниками заполонена вся Чечня. Идут, как в стародавние времена, подвергаясь трудностям, отказывая себе в транспорте, комфорте, с посохами и скромным содержимым *хурджунов*, в которых лишь легкая еда и посуда для воды. Забита автотрасса “Кавказ”, все тропы исхожены. Побиты все рекорды посещения последней обители уважаемой Хеди, матери Кунта-Хаджи. Если в прошлом за целый год этот уголок посещали немногим более двух тысяч человек, то тут только за весенние три месяца здесь побывало более 20 тысяч паломников. Такого не бывало никогда. Открыты все ворота, на блокпостах людей не останавливают, везде зеленый свет. Едут из Иордании, Турции, Ингушетии, российской глубинки. И среди них преимущественно молодежь» [14].

Полевые материалы наших исследований позволяют судить о некоторых трансформациях, произошедших в последние десятилетия при посещении могилы матери Кунта-Хаджи — Хеди. Раньше паломники, увидев издалека ее могилу, останавливались и обращались к ней с приветствием: «Мы приветствуем

тебя, уважаемая мать *устаза* Кунта-Хаджи — Хеди». — «*Салам-моарал да хьога тхогар, везача устаза Киши хIажи нана — Хеди*», — то есть они даже не подходили близко к ее *зийарату*. Старики считают, что так они выражали дань уважения к этой святой женщине, и не подходили близко к могиле. Этим летом мы были свидетелями того, что в *зийарат* заходили все желающие, делали 7-кратный обход могилы Хеди, при этом прикасались левой рукой к ограде-ширме, ограждающей могилу от посетителей, а затем в другой комнате располагались для совершения намаза и затем выходили на улицу. При этом до самого выхода с территории *зийарата* все шли задом наперед, чтобы лицо было обращено к могиле Хеди. Многие паломницы привязывают к деревьям, расположенным в окрестностях *зийарата*, цветные лоскутки или носовые платки [ПМА 2012]. По традиции верующие вывешивают на деревьях лоскутки материи, рассчитывая, что после этого их или их близких покинут все болезни и недуги. Подвязывание лоскутков характерно для почитания святых мест.

Говоря о *зийаратах* ингушей, нельзя не сказать о Национальном мемориальном кладбище *г1оазот кашмаш* близ Алханчуртского канала. На этом кладбище похоронены жертвы осетино-ингушского конфликта 1992 г. и установлены памятники без вести пропавшим. На территории мемориального комплекса имеется мечеть.

Первые мечети на территории Ингушетии появились со второй половины XIX в., после повсеместного принятия ислама ингушами. Наглядной иллюстрацией существования мечетей в Ингушетии во второй половине XIX в. являются сохранившиеся развалины этих культовых сооружений в горной части. По данным, предоставленным У. Гадиевым, заместителем директора Археологического центра им. Е.И. Крупнова, в настоящее время на территории Горной Ингушетии сохранились остатки мечетей в селах Эгикал и Цхаралты.

Эгикал является одним из крупнейших башенных комплексов Горной Ингушетии. Расположен этот замковый комплекс на южном склоне горы Цей-лом, в двух километрах от реки Ассы, и занимает площадь около пятидесяти гектаров. По периметру аула находятся подземные, полуподземные, надземные захоронения домусульманского и мусульманского периодов. В склепах — «солнечных могильниках» — видны останки предков ингушей. Мусульманские кладбища вплотную подходят к башенному комплексу. На некоторых надмогильных плитах – *чуртах* — сохранились тексты, написанные арабской вязью. В местечке Цхаралты сохранились остатки мечети и развалины уникального башенного комплекса, который по инициативе ЮНЕСКО планировалось включить в реестр мировых архитектурных достопримечательностей. Однако в августе 1994 г. башня варварски была уничтожена боевыми вертолетами [ПМА 2012].

Кроме имеющихся предметов материальной культуры, свидетельствующих о наличии на территории Ингушетии молитвенных домов в XIX в., мы располагаем архивными данными, позволяющими пролить свет на вопрос распространения ислама на территории Ингушетии и бытования культовых сооружений.

Статистические сведения о населенных пунктах Сунженского отдела Терской области по первой всероссийской переписи населения за 1897 г. дают нам следующую картину. По одной мечети имелось в селениях: Семиогич, Нижние Аршты, Бумут, Датых, Мужичий, Гади-Борш, Кескем, Сагопши, Верхний Ачалук, Нижний Ачалук, Альты-Гамурзиевское, Барсуки. По несколько мечетей в селениях: Пседах — 4 мечети, Средний Ачалук — 2 большие мечети, Гамурзиево — 2, Насыр-Корт — 1 большая и 3 маленькие, Сурхохи — 1 большая и 3 маленькие, Яндырка — 1 большая и 1 маленькая, Плиево — 1 большая и 2 маленькие, Долкаково — 1 большая и 1 маленькая, Базоркино (ныне селение Чермен Республики Северная Осетия–Алания) — 1 большая и 9 маленьких. Итого 45 мечетей было в Ингушетии на конец XIX в. [РГИА. Ф. 1290. Оп. 11. Д. 2390].

На сегодняшний день из всех вышеперечисленных культовых сооружений, существовавших на территории Ингушетии, остались только Насыр-Кортская и Средне-Ачалукская мечети. К числу наиболее ранних сооружений относится и мечеть в селении Барсуки, построенная в 1913 г. [ПМА 2012]. Уничтожению мечетей способствовало много причин: переселение жителей горной части на равнины, *мухаджирство*, революция, депортация, антирелигиозные кампании в советское время и т.д. Но полностью стереть следы бытования ислама на территории Ингушетии не удалось. С образованием Республики Ингушетия в 1992 г. начался новый виток возрождения ислама, вместе с ним и строительство культовых сооружений.

В настоящее время в Муфтияте Республики Ингушетии зарегистрировано 150 мечетей, из которых 48 — соборные (*рузбане мяждиг*), где каждую пятницу совершается коллективный намаз, остальные — квартальные (*джамаат мяждиг*), где жители в радиусе 40 близлежащих домов могут пять раз в день совершать групповую молитву. Каждый желающий может прийти туда помолиться в любое время суток. Квартальные мечети имеются почти во всех населенных пунктах республики, иногда даже их несколько, если это большое село и в нем проживают несколько больших «родов», где почти каждая фамилия строит свой молельный дом. По шариату, новую соборную мечеть можно строить только в том случае, если в старой не помещается число прихожан, желающих совершить пятничный намаз. Несмотря на это в последнее время в республике возводятся мечети, которые заполняются только частично, что противоречит указанному порядку. Тем не менее каждое братство считает своим долгом построить мечеть, где собираются преимущественно его члены, хотя присутствие других допускается. Так, некоторые приверженцы накшбандийского *тариката* в день пятничной молитвы пытаются посетить мечеть в Назрани, куда стекаются представители этого братства. Несмотря на многочисленность представителей братства Кунта-Хаджи Кишиева, они не имеют привязки к конкретной мечети и совершают намаз там, где их застанет время. Возможно, это связано с тем, что кадирийский *тарикат* в Ингушетии — самый большой, и его последователи не видят необходимости встречаться в конкретной мечети. Баталхаджинцы собираются на *рузб ламаз* в Сурхохинской мечети имени шейха Батал-Хаджи Белхороева. Братство Хусейн-Хаджи Гарданова собирается в Плиевской мечети имени Хусейн-Хаджи Гарданова.

Несмотря на деление по братствам и независимо от того, на чьи средства и чьими силами построены мечети, все они подчинены Муфтияту, который руководит, координирует и контролирует их деятельность.

Внешне мечети в основном однотипны: это прямоугольное, большое одноэтажное или двухэтажное, реже — трехэтажное здание с минаретом и звездой и полумесяцем на его завершении. В каждой мечети имеется *михраб* — ниша, указывающая направление на Мекку, к которой обращены лица всех молящихся. *Михраб* чаще всего делают из строительных материалов, отличающихся от использованных в отделке общего интерьера, например из белого мрамора, дерева и др. Украшают *михраб* изображениями Каабы или расписывают *айатами* из Корана. Рядом с *михрабом*, с правой стороны, располагается кафедра — *минбар*, с которой имам мечети или его помощник ведут проповедь основ ислама, произносят наставления Пророка (*хутбу*) и читают пятничную молитву (*рузб*). *Минбар* в соборных мечетях бывает украшен различными элементами декора, чаще всего — из резного дерева, а в квартальных может быть очень простым, в виде возвышения из нескольких ступенек. Все зависит от вкуса и финансовых возможностей строителей.

В мечетях обычно нет стульев, все садятся на пол, покрытый коврами. В большинстве мечетей Ингушетии на полу лежат ковры с делениями или отсеками — для удобства совершения общей молитвы и упорядочения большого числа прихожан. Ингуши часто приносят в дар ковры, в которые были завернуты усопшие, и оставляют их для мечети, считая, что они там нужнее [ПМА 2012].

В мечеть входят только разувшись и оставив обувь у входа, в специально отведенной для этого комнате.

Отличительной и самой яркой особенностью мечетей является полное отсутствие какой-либо мебели, вместе с тем нет ощущения пустоты, так как стены украшает роспись с *айатами*, кораническими *сурами*, изображения Каабы и других наиболее значимых культовых сооружений мусульманского зодчества. Потолки почти всегда украшают красивыми люстрами и росписью.

Во дворе мечети обычно имеется помещение с душевыми кабинами и умывальниками, где можно произвести омовение и подготовиться к намазу. Нужно отметить, что почти у всех соборных мечетей есть *медресе* (*хьужаре*), где проводятся занятия с учащимися (*мутаIалам*) мусульманской школы. *Мутаалимы* берут на себя обязанность содержать мечеть в надлежащем порядке, самостоятельно осуществляя уборку помещений и прилегающих к мечети территорий.

Прихожанами мечетей преимущественно являются мужчины среднего и пожилого возраста, остальные — юноши и незначительное количество мальчиков в возрасте 7–10 лет. Людей, совершивших аморальные поступки, в мечеть не допускают.

Религиозная женская активность не получила официальной поддержки со стороны духовенства Ингушетии. Хотя, по шариату, женщины имеют право посещать мечеть, в республике в этом вопросе придерживаются местных *адатов*, поэтому в мечетях не предусмотрены женские половины для совершения намаза [10, с. 99].

Все мечети, особенно новые, имеют множество всевозможных декоративных элементов с исламской символикой, в строительстве используются новые материалы. В этом отношении представляет интерес мечеть в честь шейха Батал-Хаджи Белхороева в селении Сурхахи. Она построена членами соответствующего *вирда*, и в ее убранстве впервые использованы витражи. Потолки украшены красивыми хрустальными люстрами. Строительство осуществлялось семьей Белхороевых при активной поддержке многочисленных приверженцев шейха из числа предпринимателей и деловых людей.

В каждой мечети имеется штат должностных лиц. Ее главой является имам, который должен иметь высшее духовное образование, полученное в республике или за ее пределами, или хотя бы иметь знания на уровне *медресе*. Выбирают имама на собрании прихожан мечети без определения срока его полномочий, он исполняет свои обязанности до тех пор, пока к его работе не будет претензий. Имам совмещает функции руководителя мечети и местной религиозной общины. В период отсутствия имама все его функции выполняет заместитель, чья должность входит в штат. Ответственным за провозглашение *азана* — призыва к намазу — является *муадзин*. Он пять раз в сутки поднимается на минарет соборной мечети или включает аудиозаписи призывной молитвы, оповещая всех мусульман о наступлении времени намаза.

После пятничной молитвы в Соборной мечети обсуждаются насущные проблемы общества, принимаются решения. Для того чтобы узнать, каковы проблемы, стоящие перед прихожанами, помощник имама перед началом намаза собирает от всех желающих вопросы, написанные на листках бумаги. Имам мечети знакомится с их содержанием и по возможности на них отвечает, но если вопросы сложны или не подлежат огласке, отвечает на них после завершения намаза один на один или в присутствии заинтересованных сторон.

Все решения Муфтията Республики Ингушетия в виде ксерокопий раздаются на пятничной молитве для всеобщего ознакомления.

В преддверии 20-летия Ингушетии, 3 июня 2012 года, открылась мечеть в станице Орджоникидзевской. Она стала самой крупной Соборной мечетью в Сунженском районе республики. Мечеть двухэтажная и рассчитана более чем на 1000 прихожан. Расписывали ее лучшие турецкие мастера. Для узорной росписи использовались синтетические и натуральные краски со специальными добавками, благодаря чему, по словам специалистов, храм сохранит цветовую гамму на ближайшие десятки лет. На прилегающей территории проложен асфальт, предусмотрены автостоянка и места для отдыха. Эта мечеть отличается от имеющихся на территории республики своим внешним видом, так как она сделана по типу турецких мечетей — с вытянутым куполом и минаретами [ПМА 2012].

С нетерпением ждут жители Ингушетии и открытия соборной мечети в столице Ингушетии — Магасе. Согласно проекту, площадь застройки мечети составит 11 тысяч квадратных метров, диаметр главного купола — 50 метров, а высота минаретов — 64 метра. Мечеть рассчитана на 8 тысяч человек. Она будет отражать архитектуру ингушского народа, его прекрасные родовые башни в виде

минаретов. Такое архитектурное решение в существующих мечетях республики отсутствует, в этом и будет уникальность и новизна нового культового строения.

Зийараты и культовые сооружения Ингушетии — очень интересный пласт общеисламской культуры, требующий комплексного исследования. Необходима систематизация всех собранных материалов о *зийаратах* и культовых сооружениях, характерных для так называемого традиционного ислама. Собранные в единый научный труд, они могли бы стать частью исламского культурного наследия в Европе.

Источники и литература:

Российский государственный исторический архив. Ф. 1290. Оп. 11. Д. 2390.
Полевые материалы автора 2010–2012 гг.

1. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
2. *Албогачиев Р.Ш.* Святые места, связанные с именем святого устаза Киши-Хаджи // Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 617–620.
3. *Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. С. 240.
4. *Гостиева Л.К., Сергеева Г.А.* Погребальные обряды у мусульманских народов Северного Кавказа и Дагестана // Северный Кавказ: бытовые традиции в XX веке. М., 1996. С. 192–210.
5. *Бабич И.Л.* Современное исламское движение в Кабардино-Балкарии // Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия. М., 2003. С. 130–147.
6. *Виноградов В.Б.* И слава пережила его (Биография научного поиска) // Грозненский рабочий. 1966. 19 ноября.
7. *Гребенец Ф.С.* Борга-Каш // Терские ведомости. 1913. № 223, 224.
8. Виноградов В.Б. Время, горы, люди. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1980. С. 51–59.
9. *Кодзоев Н.Д.* Мавзолей Борга-Каш // ВАЦ Ингушетии. Вып. 2. Назрань, 2002. С. 74–80.
10. *Албогачиева М.С.-Г.* Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ традиционное сельское сообщество – социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб.: Наука. 2007.
11. *Мальсагов М.С., Пошев А.-Х.* Древо жизни. Нальчик: Эль-фа, 1999. С. 116.
12. *Матиев А.* Великий Шейх из Сурхахов. Назрань, 2006. С. 120.
13. *Албогачиева М.С.-Г.* Адепты Кунта-Хаджи Кишиева: Бамат-Гирей-хаджи Митаев, Батал-Хаджи Белхороев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чим-мирза Таумерзаев, Мани-шейх Назиров и Вис-хаджи Загиев: Сборник материалов Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-Хаджи Белхороева. СПб.; Магас, 2011. С. 26–36.
14. Зиярат Хеди под угрозой // http://amina.com/kamina/4013-p4.html Дата обращения 01.12.2014.

Ziyarats and cult constructions in Ingushetia

Sources: The article attempts to analyze the state of local ziyarat and religious buildings, features of their existence in the context of local Sufi Naqshbandiyyah and Qadiriyyah practices. The article marks the features of the pilgrimage to the holy places and gives historical information about the appearance of Qadiriyyah and Naqshbandiyyah in Ingushetia.The conclusion shows the need for more in-depth study of local objects of material culture in the context of European Islamic tradition.

Ключевые слова: *Islam, ziyarat, mosque, mausoleum, visiting the graves, rituals, history of existence, the cult of saints in Qadiriyyah and Naqshbandiyyah tariqa.*

Sources and Literature:

Rossiyskiy gosudarstvennyi istoricheskiy arhiv. F. 1290. Op. 11. D. 2390.
Polevye materialy avtora 2010–2012

1. Islam: Encyclopedic dictionary. M.: Science, 1991.
2. Albogachiyev R. Sh. *Holy sites connected with a name sacred ustaza Keesha-Hagi*, in the Sheikh, ustaz, an ovliya Kunta-Hagi Kishiyev. Nalchik: JSC Tetragraf, 2012. P. 617–620.
3. Dalgat B.K. *Primitive religion of Chechens and Ingushs*. M.: Science. P. 240.
4. Gostiyeva L.K. Sergeyeva G.A. *Funeral ceremonies at the Muslim people of the North Caucasus and Dagestan*, in the North Caucasus: household traditions in the XX century. M.: 1996. P. 192–210.
5. Babich I.L. *Modern Islamic movement in Kabardino-Balkaria*, in Islamic revival in modern Kabardino-Balkaria: prospects and consequences. M.: 2003. P. 130–147.
6. Vinogradov V.B. And the glory endured it (The biography of scientific search). *The Grozny worker* 1966. Nov. 19.
7. Grebenets F.S. Borg porridges. *Tersky sheets*. 1913. No. 223–224.
8. Vinogradov V.B. *Time, mountains, people*. Grozny: Checheno-Ingush book publishing house, 1980. P. 51–59.
9. Kodzoyev N.D. Borg Porridge mausoleum. *VATs of Ingushetia*. Vyp. 2. Nazran, 2002. P. 74–80.
10. Albogachiyeva M.S.-G. *Ingushs in the XX century: ethnographic aspects religious the practician*, in the North Caucasus traditional rural community-social roles, public opinion, the imperious relations. SPb.: 2007.
11. Malsagov M.S., Poshev A.-X. *Life tree*. Nalchik. Elf, 1999. P. 116.
12. Matiyev A. *The great Sheikh from Surkhakhov*. Nazran, 2006. P. 120.
13. Albogachiyeva M.S.-G. *Kunta-Hagi Kishiyev's adherents: Bamat-weights-hajjs Mitayev, Batal-Haji Belkhoroyev, Hussein-hajjs Gardanov, Chim-mirza Taumerzayev, Manya-sheikh Nazirov also Hung-hajjs Zagiyev*, in the Collection of materials of the international scientific conference devoted to the 100 anniversary from the date of death of the outstanding religious figure of sheikh Batal-hadzhi Belkharoyev. SPb.: Magas, 2011. P. 26–36.
14. *Ziyarat Hedy under the threat.* Available http://amina.com/kamina/4013-p4.html. Date of the address 01.02. 2015.

Makka S.-G. Albogachieva — Candidate of Historical sciences. Senior Research Fellow, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg).

E-mail: *albmac@mail.ru*

Ислам в немусульманских странах

О.Ю. Бессмертная,
кандидат культурологии, ст.науч.сотр.
Института восточных культур и античности РГГУ,
доцент кафедры политической истории Исторического факультета НИУ ВШЭ (г. Москва, Россия).
E-mail: *olgabessm@gmail.com*

Был ли Хаджетлаше мусульманином? Одно странное конструирование идентичности в поздней Российской империи

Аннотация: В контексте нынешних проблем исторической памяти, на основе разнородных архивных источников и публикаций изучаемого времени в статье реконструируется биография М.-Б. Хаджетлаше (он же – Ю. Кази-Бек Ахметуков, Г. Эттингер и др., ок. 1868–1929) – черкесского писателя, мусульманского журналиста, российского авантюриста и двурушника; выявляются обстоятельства, подтверждающие его рождение в еврейской семье. В сопоставлении этой биографии с его рассказами о себе рассматривается процесс конструирования им своей идентичности как черкеса и мусульманина и, в частности, источники представлений, сложившихся внутри и вне мусульманской среды о том, что значит быть мусульманином. Подчеркивается роль массового ориентализма и скрещения разных культурных пластов в формировании представлений мусульман о самих себе, понимание принадлежности к мусульманству как культуре, а не собственно религии. Вопрос «был ли Хаджетлаше мусульманином?» решается в «зазоре» между самозванчеством (обманом) и (из-)обретением идентичности; показано ее политическое использование героем как его символического капитала.

Ключевые слова: *М.-Б. Хаджетлаше, Ю. Кази-Бек Ахметуков, поздняя Российская империя, Кавказ, черкесы, мусульмане, государство, большевики, ориентализм, массовая литература, идентичность, самозванчество, трикстер.*

Магомет-Бека Исламовича снова рвут на части. На этот раз — в Интернете. Казалось бы, М.-Б.И. Хаджетлаше-Скагуаше [20.05.1868 (?), Тифлис (?) — 04.11.1929, Стокгольм] — почти забытая фигура. Но нет. Еще лет 5 назад *Гугл* на запрос «хаджетлаше» давал десятка два ответов,

во многом повторявшихся, а нынче насчитал около 1750. И дело, видимо, не только в том, что Интернет стал богаче, а поиск в нем — эффективнее и/или шире. Похоже, наш герой все более превращается в довольно значимую «единицу» исторической памяти — или, точнее, это волна исторической памяти, все возрастающая актуальность прошлого в самосознании наших современников подхватывает «пылинки» истории[1] с тем, чтобы превратить в *свидетельство*. А значит, и в точку преткновения мнений.

В дебатах вокруг Хаджетлаше — два самых острых вопроса. Один из них — значение «шведского дела». Речь идет о «Военной организации для восстановления империи» (правильное название этой организации «Военная организованная группа возрождения Российского государства»[2], а предыдущее восходит к брошюрам полпреда большевиков в Стокгольме В.В. Воровского, который использовал и другое название, «Лига убийц», заимствовав его из тогдашних газет; шведские газеты называли ее также «Русская лига»[3]). Ее лидером и был М.-Б. Хаджетлаше, и вся она, с ним во главе, была арестована летом 1919 г. в Стокгольме по обвинению в трех жестоких убийствах с целью ограбления. Хаджетлаше, однако, утверждал, что то были шаги в осуществлении главной миссии «Группы» — борьбы с большевизмом (а убитые — агенты большевиков). И сегодня конфликтующие стороны в Интернете (отправляясь — зачастую, но не всегда — от повести А.Н. Толстого «Эмигранты», где Хаджетлаше выступает в роли главного злодея) в сочных выражениях спорят по поводу того, на кого Хаджетлаше «работал» и кем он был нанят, — иными словами, кого именно он *дискредитирует* своей принадлежностью к ним. Подчеркивая его *неприглядность*, сегодняшние сторонники красных используют этот случай как пример цинизма и жестокости белого террора и вообще всех белых приспешников[4]. И воспроизводят, притом один к одному, логику рассуждений Воровского (да и сведения, им приведенные), по свежим следам ярко рисовавшего на этом примере вырождение белогвардейской эмиграции — особенно ярко потому, конечно, что некоторые газеты тогда предполагали, что Хаджетлаше сам был большевистским агентом. Сторонники белых, или, шире, носители национальной русской гордости в целом, видимо не слишком полагаясь на реальность большевистских связей Хаджетлаше, говорят зато о «сумасшедших черкесах» и английской развед-

1 | Я отталкиваюсь от известной метафоры Ф. Броделя, назвавшего «пылью истории» исторические события — в противопоставление глубинным историческим структурам.

2 | Таково ее самоназвание, отраженное в ее документах. См.: Riksarkivet. Statens Polisbyrå, 1919, F 1A:15, D. 503.

3 | *Воровский В.В.* Жертвы стокгольмских бандитов; *Он же.* В мире мерзости запустения // *Он же.* Сочинения. Т. 3. М.-Л, 1933. С. 388–419. «В мире мерзости запустения» впервые вышла отдельным изданием по следам шведских событий в 1919 г. О реакциях на деятельность Хаджетлаше и его «Лиги» в Швеции см.: [1].

4 | *Yadocent* [*Савельев И.*] Террор белый и черный (1919 год). — URL: http://yadocent.livejournal.com/45794.html; *Он же.* Еще о Хаджет-лаше. — URL: http://yadocent.livejournal.com/447829.html; *Voencomuezd.* Характерная судьба белого офицера Парфененко из «Лиги убийц». — URL: http://voencomuezd.livejournal.com/68433.html; *Он же.* Семь финских интернационалистов. — URL: http://voencomuezd.livejournal.com/393533.html. Все — свободные. — Проверено 25.12.2014.

ке, враждебной России, которой Хаджетлаше как будто служил[5]. Есть, правда, и иной поворот: тут Хаджетлаше все-таки выступает на стороне большевиков с изощренной провокацией против белых (ее цель — как раз в том, что и происходит теперь: дискредитировать белых; а тогда, как считается, нужно было, помимо собственно дискредитации, добиться ослабления их позиций в Швеции). Сторонники этой точки зрения и сами склоняются в большевистскую сторону, но неприглядность они усматривают не в поведении Хаджетлаше, а в инсинуациях в его адрес; его же собственная деятельность предстает теперь героической.

Этот последний поворот, однако, затрагивает «шведское дело» не ради него самого, а лишь как продолжение обсуждений, связанных с другим острием интернет-дебатов. В этом, втором их русле заострена этническая, лучше даже сказать, национальная принадлежность Хаджетлаше: в нем видят прежде всего представителя народов Северного Кавказа, адыга, действующее лицо национальной истории (и обсуждение ведется преимущественно на кавказских исторических сайтах), чему и подчиняется интерес к этой фигуре. Это же заставляет людей, защищающих национальное чувство, желать видеть в Хаджетлаше героя и усматривать посягательство на славное прошлое всего Кавказа во всяком сомнении в чистоте его помыслов, слов и биографии. *За* поверхностью этих обсуждений — сомнение как раз в исходном постулате, в характере этнического происхождения Хаджетлаше (гипотеза о том, что родился он евреем), но этот вопрос чаще всего остается не названным, молчаливо отвергается, попросту отбрасывается (среди спорщиков есть те, кто наверняка об этой гипотезе слышал). Обычно здесь ценят в Хаджетлаше писателя, журналиста, общественного деятеля, просветителя — и романтизируют его авантюризм, а за ним — все подряд: революционность, служение царскому, а затем советскому государству (такая *привлекательность*, по контрасту с его неприглядностью в обсуждениях «шведского дела», мешает согласиться отдать этого героя какому-то другому народу)[6]. Оппоненты, с таким взглядом не согласные, либо оспаривают авантюризм и видят в Хаджетлаше «правоверного (мусульманского) монархиста» — категорически отрицая какую-либо двойственность этой фигуры (включая и подозрения в связях с большевиками)[7], либо, реже, авантюризм подчеркивают и видят в нем бульварного писателя и вора[8]. Последнее возвращает

5 | *IXL_RU*. Дело Хаджетлаше. — URL: http://ixl-ru.livejournal.com/196276.html#t974772, свободный. — Проверено 25.12.2014. Фотографии, помещенные здесь, пересняты, скорее всего, из [1–2].

6 | См., например: Официальный сайт Государственной национальной библиотеки КБР им. Т.К. Мальбахова. — URL: http://xn-—90aae3anv.xn--p1ai/?page_id=625, свободный. — Проверено 25.12.2014; часто перепечатываемое интервью с Р.Х. Хашхожевой. — URL: http://www.litrossia.ru/2009/29/04376.html, свободный. — Проверено 25.12.2014; ср. обсуждение на форуме: http://1914.borda.ru/?1–12–200–00000758–000–0–0–1304092783, свободный. Проверено 17.11.2014; и мн. др.

7 | *Вачагаев М.* Мохамед-Бек Исламович Хаджетлаше–Схагуаше: между Парижем и Стокгольмом. — URL: http://graun.livejournal.com/16991.html, свободный. — Проверено 26.01.2014. Эта широко цитируемая статья ранее появилась в историко-культурном журнале Prometheus» (№ 4. 10 февраля 2010) на сайте www.chechen.org, где она теперь не доступна, как и на некоторых других сайтах (в частности, на gazavat.ru, где присутствовала одновременно с ней и противоположная по смыслу публикация Т. Музаева, цитируемая ниже).

8 | *Музаев Т.* Чеченское золото в Париже. — URL: http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=17&art=211, свободный. — Проверено 25.12.2014. (Это пересказ эпизода из «Эмигрантов» А.Н. Толстого с добавлениями из исследований современных историков).

нас от национальной истории Кавказа к революционной истории России, повести А.Н. Толстого и т.д., и не слишком характерно для «кавказского русла» дебатов. И то и другое обсуждение, по сути, продолжают споры (и подходы), начавшиеся еще в советской и продолжившиеся в ранней постсоветской историографии; их я коснусь ниже.

Этими двумя руслами (а внутри них — названными взглядами) упоминания Хаджетлаше в сети не исчерпываются. Русло «конспирологическое» расширяется иными трактовками «шведского дела»: в нем усматривают, например, охоту за «царскими коронными драгоценностями», сокровищами «бриллиантовой комнаты», будто бы перевезенными Николаем II в Кремль и вывезенными большевиками в Швецию. Тут Хаджетлаше — не только авантюрист, бульварный писатель и бандит, но и бывший агент турецкой тайной полиции (его отождествляют с антигероем его собственной повести «Убийца на троне», Пг., 1918)[9].

Наоборот, Российскому императорскому дому в изгнании Хаджетлаше понадобился как пример добросердечного отношения императорской семьи к согражданам разных национальностей и вероисповеданий. В ноябре 2013 г. глава российского императорского дома великая княгиня Мария Владимировна в рамках празднования 400-летия преодоления Смуты и всенародного призвания на престол династии Романовых нанесла визит на родину, посетила, в частности, Поволжье (Чебоксары, Казань, Самару) и встретилась с мусульманскими духовными лицами; среди прочего она передала муфтию Москвы, Центрального региона и Чувашии А. Крганову «копию письма поручения ЕЕ ИМПЕРАТОРСКОГО ВЫСОЧЕСТВА Великой Княгини Виктории Федоровны на имя Г-на Магомет-Бек-Хаджетлаше от 13 августа 1909 г. о ее согласии быть покровительницей новорожденной его дочери Мират-Ханум»[10] (характерна более общая формулировка на казанском сайте: при встрече с муфтием Татарстана Камилем Самигуллиным «она показала письмо, где великая княгиня Виктория Феодоровна (так. — *О. Б.*) выступала покровительницей новорожденных детей своих подданных мусульманского вероисповедания того времени»[11]).

Есть, наконец, и обсуждения, где Хаджетлаше дает повод задуматься о самом устройстве авантюризма (российского и еврейского авантюризма, в частности), есть поиски типологического «ряда», в который он более всего вписывается, предположения о его мотивировках[12]. Есть, наоборот, и совсем

9 | Михаил Демин. Тайны сибирских алмазов. — URL: http://bookz.ru/authors/mihail-demin/taini-si_727/page–16-taini-si_727.html, свободный. — Проверено 17.11.2014.

10 | Мусульмане оказали Великой русской княгине ханский прием. — URL: http://islamtv.ru/news–2570.html, свободный. — Проверено 10.12.2014. Об этом письме см.: [2, с. 249, с. 209–213]. Согласно полной формулировке, Виктория Федоровна соглашается быть «высокой покровительницей (*как бы крестной матерью*)» новорожденной дочери Хаджетлаше (курсив мой. — *О. Б.*). Это письмо, обнаруженное мною в частном архиве Хаджетлаше, хранится ныне, как и весь архив, в Библиотеке современной документации и информации (BDIC) под Парижем.

11 | Муфтий Татарстана встретился с княгиней Марией Владимировной. — URL: http://dumrt.ru/node/10603, свободный. — Проверено 10.12.2014.

12 | Евреи-авантюристы-литераторы-национальные деятели-деперсонификаторы эпохи Гражданской войны и около. — URL: http://mitrius.livejournal.com/951907.html#comments, свободный. —

наивные любования им как интересной (привлекательной ли, отталкивающей ли) личностью.

Однако я не случайно подчеркнула первые два русла обсуждений. Именно здесь обращение к Хаджетлаше непосредственно подчинено *больным вопросам* коллективной памяти (точнее — памятей) в России: вопросу о большевистском (в конечном счете сталинистском) выборе и его альтернативах и вопросу отношений государства и этнических и/или конфессиональных «меньшинств», иными словами, проблемам колониализма и национализма в истории России. Как раз в силу болезненности этих вопросов риторика именно этих обсуждений столь эмоциональна, радикальна, а их аргументация столь укоренена в отвержении всего иного, другого (не буду говорить о ее доказательной слабости[13]).

Я обращусь здесь преимущественно ко второму кругу вопросов и более всего — проблемам, связанным с мусульманской интеллигенцией в позднеимперской России, какими они предстают сквозь призму случая Хаджетлаше[14]. «Шведского дела» я только коснусь (как станет ясно в дальнейшем, и оно имело отношение к «восточной» принадлежности Хаджетлаше). Как и следует ожидать, мое рассмотрение задумано в контрапункте к описанным выше дискуссиям. Я не претендую, однако, на то, чтобы противопоставить им, следуя принципу Ранке, рассказ о том, «как это было на самом деле»: за последнюю треть XX века историки, можно надеяться, хорошо осознали безнадежность таких претензий. Я рассчитываю, тем не менее, выстроить максимально рациональную, помещенную в исторический контекст и, по возможности, не предвзятую (хотя и не безоценочную) картину, основанную на широком круге первичных источников — притом разного авторства и происхождения, что поможет читать любой из них критически.

В подходе, который я предложу, есть и другое отличие, даже более важное. В большом числе цитированных обсуждений, и не только в них, Хаджетлаше видится как *представитель* (можно воспользоваться и старым клише «типичный представитель») той или иной группы людей, общности, класса: то «белых», то «красных», то адыгов, то евреев. Он, собственно, часто и нужен авторам, как мы могли заметить, для характеристики такой группы (и обратно: воображаемые черты соответствующей группы переносятся на

Проверено 01.03.2015; Без темы. — URL: http://hachik.livejournal.com/458559.html, свободный. — Проверено 01.03.2015; *Алексей Толстой*. — URL: http://dr-klm.livejournal.com/60327.html, свободный. — Проверено 01.03.2015.

13 | Это увело бы нас далеко, поскольку связано, очевидно, не только со спецификой темы и предпочтений конкретных авторов, но и с особенностями жанра и Интернета в целом (где профессиональные публикации обычно подчиняются общему потоку, определенному иными, отнюдь не академическими ожиданиями аудитории), как и с печальной зыбкостью различий между профессиональной и любительской историческими дискуссиями вообще. Отмечу, однако, что почти все цитированные обсуждения основаны на источниках второго порядка — чьих-то публикациях, чьих-то интерпретациях.

14 | Говоря о мусульманской (или местной, северокавказской или татарской) интеллигенции, я имею в виду людей, получивших, помимо традиционного, образование в русских и/или европейских учебных заведениях, и близких им людей.

него). При этом, по меньшей мере, утрачивается его индивидуальная специфика (она «выпрямляется»: он становится попросту либо хорош, либо плох), да и случайное здесь чересчур легко превращается в типическое. Хотелось бы отказаться от такого взгляда и увидеть эту индивидуальную специфику — конечно, в историческом контексте, но не превращая нашего героя в прямой «продукт» групповой принадлежности, вообще избегая причислять его к какому-либо априорному «типу»[15]. Но *как* тогда говорить об историческом контексте? Ведь при таком взгляде возникает опасность противоположного характера: замкнуться в границах этой индивидуальной специфики, не увидеть в случае Хаджетлаше ничего, кроме него самого[16]. Я попытаюсь наметить путь между Сциллой «образца» и Харибдой «анекдота» и рассмотреть этот конкретный случай так, чтобы, с одной стороны, заметить сквозь него некоторые важные для историка ислама в России общие тенденции того времени, а с другой — не разрушить его уникальности; иными словами, рассмотреть его как *казус*[17]. Мне уже приходилось, и не раз, писать о нем [2, 7–11]. Однако цитированные выше дискуссии побуждают свести полученные результаты в единую картину и дополнительно ее аргументировать. А, задавший мне вопрос, вынесенный в заглавие этой статьи, Р.И. Беккин побудил меня к большему. Ведь то, был ли Хаджетлаше мусульманином, не сводится ни к вопросу о том, верил ли этот человек в Бога и как именно (что и само по себе выяснить сложно), ни к вопросу о возможных путях обращения в ислам в то время. Ответ на него требует попытки понять, как формировалось самосознание этого человека на скрещении очень разных культурных контекстов и проблемных плоскостей в модернизирующейся поздней Российской империи. Так что общая перспектива будет здесь выстраиваться преимущественно в кадре его индивидуального пути (в отличие от ранее предложенных мною ракурсов, где окружение героя принимало больше участия). Я начну с внешнего аспекта: суммарной реконструкции его биографии.

* * *

Наш герой впервые появляется на публичной сцене в середине 1890-х годов под именем Юрий Кази-Бек, к чему он вскоре прибавит еще одну часть — Ахметуков (а в официальных бумагах он называл себя в тот период Юрий

15 | Хаджетлаше заслуживает специального, индивидуального внимания уже в силу той неоднозначности трактовок этой фигуры, которая была описана выше. Помимо этого, мне представляется, что любой человек может быть интересен историку, все зависит от ракурса взгляда, выбранного исследователем.

16 | За этой постановкой вопроса — один из давно осознанных «больших вопросов» гуманитарных дисциплин, проблема исторического обобщения. См., например: [3–4].

17 | Как исследовательский термин историка понятие «казус» введено в [5]. Я бы решилась определить его как термин, указывающий на определенную исследовательскую перспективу в рассмотрении отдельного случая: казус видят как уникальное (индивидуальное) средоточие тенденций из самых разных сфер и уровней общественной жизни. Сходный подход обращается к *крайним* (extreme) или исключительным случаям, видя в них заострение, а потому и более выпуклое проявление некоторых моделей, релевантных для обычных практик (ср.: [6, с. 11]).

Семенов Кази-Бек-Ахметуков Ахмет-Бей-Булатов[18]; мы позднее поймем, почему). Этот черкесский писатель выступил с рассказами на восточные и кавказские темы в иллюстрированных еженедельниках[19], опубликовал несколько книг[20] и был корреспондентом нескольких газет разного толка, писавшим в основном из Константинополя. Он и сегодня известен в кругах эрудитов как писатель, пользовавшийся известным успехом до тех пор, пока не промелькнула весть, что он будто бы еврей (это знание восходит, вероятно, к В.Г. Короленко, отметившего Кази-Бека среди многих других в известной статье «Современная самозванщина», да и в советскую пору его вспоминал, например, автор знаменитых романов о Чингизхане и Батые В.Г. Ян-Янчевецкий[21]).

В общем духе тех «тонких» журналов, где Кази-Бек помещал свои рассказы (иными словами, в духе, преобладавшем в русской массовой литературе того времени, важную часть которой и составляли эти журналы, называвшиеся «тонкими» в противовес журналам «толстым», т.е. «серьезным»[22]), он представал несомненно лояльным к имперскому строю писателем. И вполне разделял веру в цивилизаторскую миссию России на Кавказе, пристрастие к восточной экзотике и ностальгию по ушедшему свободному кавказскому прошлому — сочетание, весьма характерное для российского массового ориентализма того времени[23]. Лояльность свою — вместе с несомненностью его таланта — он не уставал подчеркивать. Например, публично сообщая о том, что дарования его были рано признаны неким «московским цензором С.И.С.»[24], или ссылаясь на

---

18 | РГИА. Ф. 776. О. 8. Д. 1146. Л. 1.

19 | «Нива», «Звезда», «Природа и люди», «Вокруг света», «Живописное обозрение», «Домашняя библиотека» и т.п. — всюду в основном в 1894–1897 гг.

20 | Черкесские рассказы. Т. 1. М., 1896; Всего понемногу. М., 1897; Современная Турция. СПб., 1897; Черты из жизни его величества Султана Хамида II. СПб., 1897; Повести сердца. Одесса, 1901; Тяжелый долг: Драма в 5 действ из Черкесской жизни. Бобруйск, 1901; Месть: Кавказско-горская легенда. Владикавказ, 1902; В часы досуга. Владикавказ, 1902. М.-Б. Хаджетлаше тоже опубликовал ряд книг (большинство — под придуманной им «шапкой» «Библиотеки журнала “Мусульманин” в Париже»): Современная Турция; Начальник эшелона в Африку. Р.; М., 1910; Мрачные времена: из записок начальника тайной полиции в Турции. Р., 1911; Шрутель-ислам: сущность догматического и нравственного вероучения мусульман с кратким объяснением богослужения и религиозных обрядов. Р., 1911; Убийца на троне. Пг., 1918. Множество его литературных произведений опубликовано в издававшейся им мусульманской периодике. Многое осталось неопубликованным и незаконченным (хранится в BDIC).

21 | *Короленко В.Г.* Современная самозванщина / *Он же*. Полное собрание сочинений. СПб, 1914. Т. 3. С. 271–368 (статья написана в 1896 г. и затем дополнялась); *Ян В.* Голубые дали Азии / *Он же*. Огни на курганах / Сост. М.В. Янчевецкий. М., 1985. С. 606–607, 677–702 (дополнительно о пересечениях путей Хаджетлаше и В.Г. Янчевецкого см.: [2, с. 252]). О Кази-Беке см. также: [12].

22 | О российской дореволюционной массовой литературе см. особенно: [13–16].

23 | Об ориентализме в русской литературе этого времени см. особенно: работы С. Лейтон, в частности [17] (применительно к нашей проблематике особенно с. 252–261). Я говорю о «массовом ориентализме», стремясь отличить его от ученого ориентализма, от собственно востоковедения.

24 | Живописное обозрение. 1894. № 34. С. 34. Эта таинственная фигура — конечно, Сергей Иванович Соколов, секретарь знаменитого журналиста и консерватора М.Н. Каткова, высмеянный либеральными авторами за невежество и тупость, проявленные в его стремлении к идеологической и нравственной выверенности цензурируемых произведений. См.: *Гиляровский В.* Москва газетная. Редакторы. — URL: http://az.lib.ru/g/giljarowskij_w_a/text_0060.shtml, свободный. — Проверено

личное знакомство с авторитетными чинами в официальных письмах (знакомство, на поверку оказывающееся не слишком близким)[25].

Казалось бы, естественным продолжением этой лояльности явился и задуманный им журнал «Кавказ и народы Востока» (вероятно, его первый замысел такого рода), ходатайство о разрешении которого он направил в январе 1898 г. в Главное управление по делам печати. Целью журнала было, как он писал, «стремиться доказать, что благосостояние и культурное развитие азиатских народов, как христиан, так и магометан, *возможно только под покровительством могущественной России*» (курсив мой. — *О. Б.*)[26]. Впрочем, уж слишком выпуклое и постоянное подчеркивание этой лояльности (такой «*стиль чересчур*» повсеместно характеризует риторику нашего писателя) заставляет подозревать здесь «показушничество», или, в более строгих выражениях, перформанс, служащий автору средством продвижения к цели. В отличие от будущего «Мусульманина» журнал тогда все-таки не разрешили — и по разным причинам. Одна из них была общеполитической: «Принимая во внимание, что издание органа, специально посвященного историческому прошлому наших кавказских племен, *при самых благих желаниях редакции*, может только будить в этих племенах, в особенности среди армян и татар, воспоминания об их независим[ом] от России существовании и укреплять их национальное самомнение, давая тем самым материал для замечаемых в последнее время сепаратистических стремлений...» [там же. Л. 7]. Другие же причины, помельче, были связаны с биографией издателя: Управление не было уверено, что он со своей задачей справится и вообще подходит (я к этому еще вернусь). Одно усугубляло другое[27]. Однако

25.12.2014; *Чужой (Н. Эфрос)*. Вместо некролога (Воспоминания) // Речь. (СПб.). 1912. 10.05. № 126; *Белоусов И.* Мое первое знакомство с цензором // Путь. (М.). 1913. № 4. С. 36–37.

25 | РГИА. Ф. 776. Оп. 8. Д. 1146. Л. 4. Здесь это были: «Известный писатель Иероним Иеронимович Ясинский (Максим Белинский)»; другой московский «цензор Князь Николай Владимирович Шаховской»; «Директор Департамента международных сношений Минист[ерства] иност[ранных] дел Николай Андреевич Малевский-Малевич». Ясинский был, действительно, известен как писатель, хотя и «второго ряда», упрекавшийся порою в «беспринципности». Шаховской и Малевский-Малевич — чиновники высокого ранга (первый стал в 1900–1906 директором Главного управления по делам печати; второй — российский посол в Японии в 1908–1916). В период, когда Кази-Бек ссылался на него, Малевский-Малевич был директором Отдела *внутренних* (а не международных) сношений МИДа.

26 | Имена, названные в предыдущей сноске, приведены как раз в этом ходатайстве. Кази-Бек назвал и соиздателя [там же] — однако «не пожелавшего фигурировать официально»: это «дворянин Сафар-Бек Урасбиев». Вероятно, подразумевался известный в русских ученых кругах балкарский *таубий* Сафар-Али Урусбиев, выпускник Петровской сельскохозяйственной академии, собиратель балкарского фольклора, член семьи, много помогавшей русским этнографическим экспедициям на Кавказе (см. о ней, в частности: [18, с. 36–42; 19, с. 221–225]). Указание Кази-бека на сотрудничество с ним — выражавшееся, что было особенно важно, в финансовой поддержке журнала — я не могу ни подтвердить, ни опровергнуть.

27 | Интересно сравнить эту ситуацию с разрешением и даже субсидированием спустя 10 лет «Мусульманина»: возможно, ГУпДП в 1898 г. было осторожнее, чем ДДДИИ (занимавшийся «Мусульманином») в 1909-м; возможно, перенос акцента с этнической на мусульманскую составляющую в названии и программе журналов делал «Мусульманин» более необходимым правительству, чем «Кавказ и народы Востока»; возможно, изменения государственной политики за 10 лет повлияли на решение вопроса; возможно, наконец, что издателю в 1909 г. удалось представить себя убедительнее в качестве ответственной за дело фигуры. См. также: [7].

затея эта уже в тот период свидетельствует как об амбициях Кази-Бека и его позиции (или позе) по отношению к властям и имперскому центру, так и его интересах, направленных в сторону местной кавказской интеллигенции.

В ноябре того же 1898 г. Кази-Бек уже находился под арестом[28]. Арестовали его, однако, не по политическим мотивам (как это чуть позже пытался представить он сам, а за ним — и некоторые исследователи его жизни (см.: [20])). «Самарская газета» (6 апреля 1899) сообщила, со ссылкой на кишиневского «Бессарабца», что некто, «выдававший себя за бывшего офицера турецкой службы Кази-Бека Атукаева (так. — *О. Б.*)» и «составивш[ий] себе некоторую известность в литературе [...] под псевдонимом Юрия Кази-Бека» был «прислан по этапу из Петербурга в Кишинев, для удостоверения личности». «По предъявлении этого господина командиру и нижним чинам 9-й роты волынского полка, выяснилось, что это — бывший рядовой этой роты Этингер, дезертировавший еще в 1891 году»... (Тем самым Кази-Бек был разоблачен публично, возможно, не слишком широко, но именно это сообщение заметил В.Г. Короленко.)

Действительно, он был осужден «за первый из службы побег, сокрытие при его задержании своего имени, фамилии и воинского звания, проживание за границей и ношение неформенной одежды» и в течение 13 месяцев (декабрь 1899 — февраль 1901) отбывал наказание в дисциплинарном батальоне в Бобруйске[29]. За это время — и с приближением революции 1905 г. — он, судя по дошедшим до нас через Особый отдел полиции его письмам, отправленным уже на свободе, утратил политическую лояльность режиму (если таковую когда-либо имел); во всяком случае, от этого периода у нас как будто нет свидетельств обратного (впрочем, в одном из таких писем он отмечает, что «сумел сделаться благонадежным»[30]). Он, по-прежнему, адыг (кабардинец) и мусульманин. Как борец за народное счастье, за «благо несчастных, страдающих и голодных» (и представитель некой тайной всемирной организации с центром в Филадельфии, «общества, которое [...] захватыва[ет] всю поверхность земного шара», придуманного им, видимо, по аналогии с мифами о масонах для придания себе большей важности среди лиц, которых он стремился привлечь), он планирует теперь, помимо прочего, «с помощью Аллаха» издавать газету в Бобруйске, дабы «пробудить его (Бобруйск. — *О. Б.*) от векового сна»[31]. Однако Кази-Бек вскоре исчезает. Его последние произведения издаются во Владикавказе в 1901–1902 гг. (если не считать переизданий в 1905 и 1911–1913)[32]. А воспоминания В. Яна, восходящие к тем же годам (конец 1901–1904), помещают его в рус-

28 | ГАРФ. Ф. 102, ДП. 3 Д-во. 1898. Д. 15. Л. 259–260 об.

29 | ГАРФ. Ф. 102, ДП.ОО. 1901. Д. 235. Л. 26. В начале следствия ему были предъявлены более тяжкие статьи обвинения (включая вступление в подданство иностранной державы и/или «вхождение» в иностранную военную службу), предусматривавшие наказание ссылкой Сибирь: ГАРФ. Ф. 102, ДП. 3 Д-во. 1898. Д. 15. Л. 259.

30 | ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1901. Д. 235. Л. 4 об.

31 | Там же. Л. 19, 22, 1.

32 | Владикавказские издания см.: сн. 3 на с. 7 переиздания: *Кази-Бек Ю.* На черный материк // Казбек (Владикавказ), 1905 (1-е изд.: Вокруг света. 1898). Несколько рассказов из его книги «Всего понемногу» переизданы в журнале «Нева» (СПб.) в 1911–1913 гг.

ский Туркестан, в Асхабад (и в этих воспоминаниях, тоже, Кази-Бек — литератор и журналист, не оставляющий, как со временем обнаруживается, поисков, *кому* служить, предлагающий свою службу администрации персидского шаха и в итоге оказывающийся по происхождению евреем)[33].

Наш герой появляется вновь в 1907 г. под именем Григорий Эттингер — в переписке Особого отдела Департамента полиции[34]; и в 1908-м — под именем Магомет Айшин, — в бумагах «Шерлока Холмса русской революции», В. Бурцева[35]. Он предстает теперь руководителем «центрального и исполнительного комитета боевого летучего отряда Кавказской горской партии социалистов-революционеров-максималистов», а по характеристике, данной ему в полиции, — «шантажистом на революционной почве». От имени «партии» он рассылает богатым евреям-заводчикам в украинских местечках, да и попросту лицам из числа своих знакомых (и даже собственным родственникам в Петербурге) письма с требованием денег на революционные нужды, угрожая адресатам смертью по приговору «Комитета» или публичным позором (и не чураясь ярой антисемитской риторики). Такие «рассылки» отнюдь не были оригинальным изобретением *Магомета* (как он теперь подписывался), а составляли часть практики, весьма распространенной и уже в то время распознанной не только полицией, но и самими революционерами, например, под именем «революционного хулиганства»[36].

Однако «хулиганство» Магомета в кругах с теми или иными революционными настроениями распознали не сразу. Преследование полиции забросило его в Галицию, где он и встретил одного из будущих корреспондентов Бурцева, русского эмигранта, анархиста-коммуниста Самуила Беккера и его товарища (его рекомендовал им как «настоящего Могамета» — подразумевая облик пророка Мухаммада, — Н.И. Рогдаев (Музиль), деятель российского анархического движения, главный редактор «Буревестника»[37]). Контакты были весьма тесными, Беккер помогал Магомету, видя в нем эсера, устраивал ему жилье в Бродах (где жил сам) и, в частности, получал на свое имя его корреспонденцию. Так и обнаружилось, к его изумлению и ужасу, сколь активную и насыщенную переписку вел Магомет с представителями той самой «обжирающейся буржуазии», в которую, в беседах и нелегальных листовках, пламенно призывал бросать бомбы. Среди его корреспондентов были издатели и заметные сотрудники

33 | Невозможно судить о степени достоверности этих воспоминаний, тем более что они были записаны десятки лет спустя по устным рассказам В.Г. Яна его сыном, М.В. Янчевецким.

34 | ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1907. Д. 297. Эта семья писала свою фамилию то с одним, то с двумя «т». Так же — в цитируемом деле ГАРФа.

35 | ГАРФ. Ф. 5802. Оп. 2. Д. 456.

36 | *Борисов С.* Революция и революционное хулиганство. Письмо с Северного Кавказа // Знамя труда. № 9, январь 1908. С. 11–12 (автор отмечает, в частности, «суеверно-почтительное отношение» «капиталистов» к революционным партиям и, в особенности, к самому слову «Комитет», которое «получило значение чего-то могущественного и всесильного, чего нужно бояться, но где можно при случае найти и “справедливую” защиту своих интересов»). Отмечу, что даже по одной этой статье видно, сколь тонка была грань между «искренним революционером» и «революционным хулиганом», революцией и ее «изнанкой». См. шире: [21].

37 | ГАРФ. Ф. 5802. Оп. 2. Д. 456. Л. 14.

консервативной русской прессы. Магомет предлагал им свои статьи в двух руслах: направленные против Турции (поначалу — Турции Абдул-Хамида, затем — младотурков) и разоблачающие русских «освободителей» за границей (т.е. людей, эмигрировавших из России на волне подавленной революции, — подобных тем, каким, как должен был думать Беккер, был сам автор). В течение некоторого времени, однако, Магомету удавалось оправдывать эту переписку в глазах Беккера тем, что она будто бы велась в интересах горцев и в нужном «направлении» (иными словами, ее прагматической направленностью, принципом «цель оправдывает средства»). 10 апреля 1908 г. все — Магомет Айшин с женой и детьми[38] и Беккер с товарищем — переехали в Париж. Тогда-то Магомет и разместил объявления о выходе «Мусульманина» — журнала, которому (вместе с начатой им в 1911 г. в Санкт-Петербурге газетой «В мире мусульманства») предстояло составить его славу, как позитивную, так и скандальную. И тогда же — вместе с набиравшим силу в России (да и не только там) «мусульманским вопросом» — он превратился в Магомет-Бека Исламовича Хаджетлаше-Скагуаше, российского мусульманского журналиста и литератора, живущего с семьей в «столице мира», Париже (он не перестал, впрочем, подписываться и Магометом Айшиным, что теперь явно звучало как псевдоним).

Начало «Мусульманина» имело два этапа, первый из которых был окружен рядом мифов, созданных Хаджетлаше. Они должны были обеспечить (и обеспечили) успех его обращения в правительство с тем, чтобы получить субсидию на журнал. Методы, которыми он, видимо, намеревался поначалу найти средства на издание, не сработали: провалилась попытка создать «русское корреспондентское бюро» в Париже (оно должно было за известный процент от гонорара размещать публикации русских журналистов в прессе[39]); одалживать деньги у не слишком обеспеченных «соратников» (хотя бы и не возвращая долги), как и добывать их еще какими-то случайными путями, бесконечно было невозможно. Издание оказалось убыточным, несмотря на размещенную в нем обширную рекламу (включая российские и эмиграционные газеты всех подряд политических толков), за него надо было платить, по меньшей мере, типографии, а покупателей явно не хватало[40]. В 1908 г. вышло лишь 2 номера (28 июля и 28 августа по новому стилю). Поиски правительственной субсидии явились фактически продолжением переписки Магомета с консервативными деятелями публицистической сферы. Так и появился на свет Ахмет-Бек Алибекович Аллаев, выходец из Ставропольской губернии, мусульманин и литератор, живущий во Франции, установивший переписку с С.Н. Сыромятниковым (влиятельным сотрудником официозной газеты «Россия», вхожим в МВД) и порекомендовавший ему Хаджетлаше как широко известного мусульманского журналиста и русского патриота, — персонаж,

38 | Тогда детей было трое, позже родились еще две дочери, в частности, и упомянутая выше предпоследняя, Мират. Жену, согласно семейной легенде, звали Айша, старшую дочь — Лейла. От обоих имен Магомет образовывал свои «фамилии»/псевдонимы: Айшин и, позже и коротко, Лейлин.
39 | Эта, одна из многих грандиозных идей Магомета, имела еще более «красивый» аспект: посылать часть выручаемых средств в пользу политических заключенных, что как раз и побудило, по словам Беккера, его самого и его товарища переехать вместе с Магометом в Париж.
40 | Такая финансовая ситуация рисуется по цитированному письму С. Беккера.

изобретенный самим Хаджетлаше и остававшийся его альтер-эго вплоть до революции 1917 года (подробнее см.: [2]).

Так же, видимо, возникла и легенда о конфликте Хаджетлаше с «кружком интеллигентных черкесов», в выпусках 1908 г. значившимся издателем «Мусульманина». Она вышла из-под пера все того же Аллаева в той же переписке с Сыромятниковым (не позднее 15.05.1909)[41] и повторялась во всех правительственных справках о «Мусульманине» вплоть до 1916 г. Согласно ей, Хаджетлаше остался один в своем начинании с журналом и нуждался в правительственной поддержке потому, что после младотурецкой революции в Турции этот кружок, «состоящий из восьми душ с большими средствами, потребовал от редактора, чтобы журнал изменил свое направление и сделался бы революционным». А редактор, как человек с убеждениями, конечно же, отказался.

Этот рассказ по меньшей мере сильно приукрашивал ситуацию: ведь журнал начал выходить через несколько дней *после* младотурецкого «переворота», а вовсе не до него (его датой считается 24 июля 1908 г., а события, непосредственно к нему приведшие, начались и того раньше)[42], так что резкая и неожиданная смена политической ориентации «кружка» по причине этих событий вряд ли могла случиться. Зато такая легенда представляла Хаджетлаше в глазах Сыромятникова (и всех последующих читателей, начиная с чиновников МВД) не только человеком твердых убеждений, но и активно востребованным во враждебном политическом лагере. (Демонстрация стойкости перед соблазном деньгами и славой со стороны врагов станет постоянной стратегией Хаджетлаше в любом его общении — а скорее всего, была уже опробована и Юрием Кази-Беком, и Магометом Айшиным.) В итоге ходатайству Хаджетлаше, с которым он еще в марте 1909 г. обратился в Департамент духовных дел иностранных вероисповеданий (им руководил тогда А.Н. Харузин), был дан ход и субсидия получена.

Часть правды в рассказе о «кружке»-издателе заключалась, возможно, в том, что связи Магомета Айшина на мусульманской «стороне», тогда вряд ли широкие, были продолжением его деятельности в облике эсера (он, впрочем, после разоблачения Евно Азефа стал иногда называть себя анархистом) и ориентировались на людей, настроенных оппозиционно, в той или иной степени связанных с младотурками. (Нельзя исключить, что Хаджетлаше взял у кого-то из таких людей деньги на издание, подобно тому, как он одолжил их у С. Беккера и его товарища, отчего кредиторы и были названы «издателями».) Характерно, что «Мусульманин» на протяжении всего своего существования (до конца 1911 г.) печатался в парижской типографии, имевшей отношение к революционной русской эмиграции, а «жерантом»[43] его был с 1910 г. Морис Хамбург, аптекарь родом из России, известный своей причастностью к изда-

41 | ГАРФ. ДП. ОО. Оп. 316. 1909. Д. 234. Л. 1–3.

42 | Хаджетлаше, пользуясь разницей между новым и старым стилями, впоследствии указывал дату выхода первого номера «Мусульманина» по старому стилю, 15 июля, так что получалось, что журнал вышел все-таки на неделю раньше дня младотурецкой революции.

43 | Жерант — в прессе, ответственный за издание. По французским законам такого «управляющего» обязано было иметь каждое периодическое издание; обычно «жеранты» не вмешивались в содержание публикации.

тельской деятельности российских революционеров-эмигрантов, и В. Бурцева в частности. Типография эта, между прочим, по просьбе российского посольства стала в 1910 г. объектом проверки французской полиции: искали, где печатались подложные российские документы, свидетельства о рождении, университетские дипломы и пр.; ничего подозрительного о ее хозяевах — евреях из России — французам, однако, выяснить не удалось[44].

Мне известно о двух мусульманских контактах Хаджетлаше в Париже в период раннего «Мусульманина» (до 1910), и оба они — мусульмане из России с революционным опытом. Так, Аллаев сообщил Сыромятникову об их (его и Хаджетлаше) знакомстве — или, точнее, конфликте — с Джелалэддином Коркмасовым (он, действительно, находился в 1907 г. в Париже и был связан с младотурками)[45]. Аллаев описывал этот конфликт так же, как конфликт с черкесским «кружком-издателем», объясняя его внезапно наступившей революционностью Коркмасова (что внезапным, безусловно, не было), иными словами, его политической продажностью. Несомненно, однако, что Хаджетлаше увидел в Коркмасове как издателе «Стамбульских новостей» соперника и сделал все, чтобы «Стамбульские новости» закрыли[46]. Другой человек, получивший справку от редактора-издателя о том, что он «состоит сотрудником и представителем журнала “Мусульманин”», — справку, очень напоминавшую те, какие Магомет выдавал членам «боевого отряда», — был Джафар Ахундов, азербайджанец, член РСДРП и азербайджанской мусульманской социал-демократической партии «Гуммет» с 1903 г.[47] (не он ли на-

44 | AN. Sureté nationale. F. 7. B. 12894.

45 | Дж. А. Коркмасов (1877/78–1937) — анархист, социалист, участник революции 1905 г. С 1908 г. — в Турции. В 1917 г. активно поддержал большевиков, в 1921–1931-х гг. — председатель Совнаркома ДАССР. Репрессирован по обвинению в шпионаже в пользу Турции.

46 | В письме к Сыромятникову от 10 марта (ст.ст.) 1910 г. Аллаев призывал его «обратить строгое внимание» на эту «протурецкую» газету, противопоставляя ее «Мусульманину» не только идеологически, но и по финансовым возможностям, якобы обеспеченным младотурками (ИРЛИ. Ф. 655. Д. 15. Л. 16–17). В том же месяце ДДДИИ послал запросы о распространенности «Стамбульских новостей» (как и «Мусульманина») в губернии с мусульманским населением; «Стамбульские новости» были изъяты из обращения в России за «паносманскую пропаганду» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 834. Л. 299]. Между тем принято считать, что «реакция на “Стамбульские новости” в России была бесспорно положительной» (таков отзыв российского посла в Константинополе Н.В. Чарыкова, данный им в октябре 1909 г.), что газета издавалась на личные деньги Дж. Коркмасова при помощи друзей и что она была закрыта весной 1910 г. младотурками, поскольку ее «общее демократическое направление» «не отвечало требованиям реакционного политического и идеологического курса младотурок» [22] (см. также: [23]). Приходится иметь в виду, что оценки, даваемые разными российскими ведомствами тому или иному изданию, не всегда совпадали, и по разным причинам. Вместе с тем высказанное Чарыковым в переписке с МИД отношение к «Стамбульским новостям», описанное в цитированных статьях («частная инициатива», «наш успех», попытка добиться разрешения на беспошлинный ввоз ее в Россию), совпадает с некоторыми характеристиками «Мусульманина», что заставляет задуматься о том, все ли было так однозначно со «Стамбульскими новостями».

47 | Хаджетлаше выдал эту справку Ахундову в мае 1909 г., т.е. уже после выхода первых номеров журнала (копия справки, находящейся в Государственном архиве политических партий и общественных движений Азербайджана, прислана мне внуком Д. Ахундова, Расимом Ахундовым, сообщившим также биографические сведения о нем; пользуюсь случаем выразить Расиму свою признательность). Джафар Ахундов (1878–1931), сын *ахуна* Елисаветпольского уезда Гаджи Га-

чиная с 1910 г. публиковал статьи в «Мусульманине», а затем в газете «В мире мусульманства» под псевдонимом «Джим Алиф»?). Статьи же опубликованные в «Мусульманине» в 1908 г., написаны по большей части самим Хаджетлаше под разными псевдонимами.

Однако возобновленный благодаря правительственной субсидии в 1910 г. «Мусульманин» собрал уже немалое число авторов (в частности, благодаря поездке Хаджетлаше на Кавказ и в Поволжье в конце 1909-го, финансированной правительством), притом разных политических толков и конфессий. В апреле 1911 г. к нему добавилась газета «В мире мусульманства» (Хаджетлаше здесь числился издателем, а редактором — Аслан-Гирей Датиев; издаваясь в Петербурге также с правительственной субсидией, на этот раз запланированной как частичная, с тем чтобы привлечь средства и самих мусульман, она, по некоторым планам, обсуждавшимся Хаджетлаше с ДДДИИ, должна была заменить собою парижский «Мусульманин»). Газета завоевала, как кажется, более широкую читательскую аудиторию. Несмотря на мозаичность «Мусульманина», общее лицо обоих изданий составили авторы-мусульмане, причем все той же оппозиционной направленности, которая — особенно позже, и особенно после 1917 г. — более определенно проявится у многих из них как социалистические и/или нациестроительские устремления[48]. Тут писали, кто — редко, кто — часто: кавказцы Мисост Абаев, Гайдар Баммат(ов), Саид Габиев (С. Кумухский), Алихан Кантемир(ов), Пшемахо Коцев (П. Кабардей), Ахмед Цаликов (Цаликати), татары Хади Атласов (Атласи — известный историк), Шариф Сунчали(ев) (поэт) и др. Вместе с тем примерно половина статей в «Мусульманине» попрежнему была написана самим Хаджетлаше (под разными псевдонимами); теперь к нему присоединилась его жена Айша-Ханум и секретарь редакции, оренбургский татарин Мирсаяф Крымбаев.

Однако уже осенью 1911 г. среди мусульманских журналистов и депутатов мусульманской фракции Думы разразился скандал: возникли подозрения (небезосновательные, как нам известно), что Хаджетлаше — агент правительства, «провокатор», и его издания имеют правительственную субсидию. Полицейские источники указывают разные идеологические причи-

---

сана Молла-заде Гянджеви (автора больших исторических трудов), арестовывавшийся за революционную деятельность и эмигрировавший из России после 1905 г., возможно, уже имел опыт журналистской работы: брат его, Гусейн, в 1908 г. издавал в Елисаветполе газету «Истикбал» (см.: [24, с. 120]). Впоследствии был избран членом Учредительного Собрания от партии «Гуммет», в 1918 г. участвовал в работе сейма Закавказской республики (где руководил депутатами от «Гуммет»), в 1920 г. присоединился к большевикам (и восстанавливал в качестве временного комиссара революционный порядок в мусульманской части Гянджи).

48 | Вопрос о том, как конструировались границы «своей» общности — национальные и конфессиональные, о соотношении религиозной и этнической составляющей в таком конструировании, соответственно и о том, можно ли уже в период «Мусульманина» назвать ориентацию его авторов собственно националистической, не преобладала ли здесь, например, идея общности *мусульман* России, об их взгляде на место такой общности внутри Российской империи, о важных различиях во взглядах между ними, — все эти вопросы ярко проступают в истории принятия Хаджетлаше мусульманской оппозицией в «свои» и последовавшего изгнания его из этого числа. Это — предмет отдельного рассмотрения. Подробнее см.: [2, 7].

ны, вызвавшие эти подозрения: критика мусульманской думской фракции, критика Турции, критика З.-Г. Тагиева (азербайджанского мусульманского мецената) в изданиях Хаджетлаше; конфронтация Хаджетлаше с Тагиевым и газетами, издававшимися под его эгидой, возможно, послужила и опасению, что Хаджетлаше был причастен к арестам мусульманских газет в Баку в марте 1911 г.

В татарской прессе и частной переписке (во всяком случае, стекавшейся к редактору оренбургской газеты «Вакыт», Фатыху Карими) отразились претензии к политическому и религиозному содержанию изданий Хаджетлаше: высказывалось, в частности, предположение что «сотрудники... не в достаточной степени знакомы с делами и религией мусульман»[49]; эта полемика, однако, была связана не только с содержательными претензиями, но и с конъюнктурой в мусульманском газетном мире, да и с взаимными представлениями мусульман разных регионов страны друг о друге. Немаловажным в складывании этих подозрений был, видимо, и сам тот извечный «стиль чересчур» в поведении Хаджетлаше, о котором я говорила выше, заносчивость, мстительность, постоянная заинтересованность в деньгах и привычка подчеркивать собственную важность доступом к высшим сферам в стане врагов[50]. Все вместе повлекло за собой расследование.

В публичной сфере мусульманские представители обнаружили двурушничество Хаджетлаше как журналиста, продолжавшего то, о чем еще в 1908 г. сообщал Бурцеву С. Беккер: наряду с помещенными в его мусульманских изданиях статьями о важности самоотверженной работы на ниве мусульманского просвещения и приобщения мусульман к цивилизации, об их традиционной лояльности России, Хаджетлаше публиковал в консервативной русской прессе статьи о панисламизме, грозящем гибелью всей европейской цивилизации (и России, в частности), т.е. статьи, читавшиеся тогда как откровенно антимусульманские. Он не постеснялся даже опубликовать одну и ту же статью, с одной стороны, в журнале «Офицерская жизнь», с другой — в обоих своих мусульманских изданиях; в первом случае она называлась «Панисламизм как грозное движение в мусульманском мире», во втором — «Реформаторы ислама» (помимо смены названия, в «Реформаторах» были последовательно изъяты наиболее одиозные антиисламские оценки)[51].

В сфере же частной возникли подозрения, характер которых нам уже знаком: что Хаджетлаше на самом деле — не черкес и не мусульманин, а еврей; о таких дошедших до него сведениях думский депутат от Уфы Селим-Гирей Джантюрин писал Фатыху Карими в частном письме[52]. К В. Бурцеву в Париж для консультаций был направлен Шакир Мухамедиаров (тог-

49 | «Вакыт». 1911. № 839. Цит. по: НАРТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 722. Л. 237–238.

50 | Ср. письмо М. Крымбаева к Ф. Карими, где упоминается, что Хаджетлаше показал необходимые материалы «там, где следует»: НАРТ. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 22. Л. 30–30 об.; опубликовано в: *Карими Фатих*: Научно-библиографический сборник / Сост. Р. Марданов, Р. Миннулин. Казань: Рухият, 2000. С. 258.

51 | Сравнение этих версий см. специально в [10]; ср. также [25, с. 233–267].

52 | Письмо С.-Г. Джантюрина к Ф. Карими: НАРТ. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 22. Л. 28–28 об.

да сотрудник «Вакыта» и студент юридического факультета Петербургского университета, член правления Общероссийского мусульманского студенческого союза, участник революции 1905 г.). Из Франции же писал брату в Екатеринодар с просьбой «рассказать всем», о том, что он узнал, побывавший в Париже проездом и посетивший как Бурцева, так и типографию, где издавался «Мусульманин» («в типографии — все евреи»), выехавший из Кубанской области в Америку Осман Гатагог — «личность революционного направления», по выражению полиции[53]. И Мухамедиарову, и Гатагогу Бурцев подтвердил подозрительность Хаджетлаше (но обещанного собственного расследования не провел). О «грязности этого типа» писал «корреспонденту одной из мусульманских газет» и С. Беккер.

Обнаруженное политическое двурушничество Хаджетлаше подтверждало в глазах его мусульманских оппонентов сведения о неприглядности его личности — как и самую чуждость его происхождения; частное обрело значение публичного. Разоблачительная статья о его недопустимом журналистском поведении была разослана в редакции всех мусульманских газет и опубликована по-русски в столичной кадетской газете «Речь» (24.12. 1911/ 6.01.1912. № 353) и в бакинском «Каспии» (8 и 11 января 1912); в ней упоминалось также, что он лишь *выдает* себя за кавказского горца и мусульманского журналиста. В обиходе же за ним закрепилось прозвище «мусульманский Азеф», дошедшее до нас через некоторые газеты[54]. Некоторые из бывших сотрудников и сторонников «Мусульманина» публично и громко заявили о своем разрыве с ним (в частности, С. Габиев, начавший с 1913 г. вместе с И. Шагиахметовым издавать в Петербурге «Мусульманскую газету», по сути взявшую на себя функции «В мире мусульманства»)[55].

С 1912 г. мусульманские издания Хаджетлаше закрылись[56]. Он, однако, продолжил свою деятельность — в контактах с другими мусульманами и другими правительственными чиновниками (теперь уже чиновниками не из ДДДИИ, а из Особого отдела полиции, для которого он подготовил ряд справок, в частности указывавших на его разоблачителей как вредных панисламистов). И до конца дней Российской империи он мечтал о восстановлении «Мусульманина» и создании через правительство «хорошо

53 | ГАРФ. Ф.102, ДП. Оп. 316. Д. 234. Л. 35–35 об.

54 | См., например: Мусульманская газета. 1913. № 20. Ср. также: В мире мусульманства. 1912. № 8.

55 | Эту историю мусульмане помнили долго. По свежим следам Садри Максуди в знаменитой думской речи в марте 1912 г., направленной против мифа о «панисламизме», в который уверовало правительство, приводил Хаджетлаше в пример безнравственных методов, какие правительство использует в его необоснованной борьбе против мусульманского движения в России (см.: Мусульманские депутаты Государственной думы России 1906–1917 гг.: Сборник документов и материалов / сост., авт. вступит. ст. и примеч. Л.А. Ямаева. Уфа: Китап, 1998. С. 178–194). В 1917 г. (19 авг.) о нем вспоминали в дагестанской арабоязычной газете «Джаридат Дагистан». Известный политический деятель, крымский татарин Джафар Сеидахмет Киример, писал о нем в своих воспоминаниях в 1960-х гг. (см.: *Cafer Seydahmet Kirimer*. Bazı Hatıralar. Istanbul: Emel Türk Kültürünü Araştirma ve Tanıtma Vakfı, 1993. P. 91; я признательна Эдит Юбер за это указание). Подробнее об истории разоблачения Хаджетлаше см.: [2].

56 | В 1912 вышло 8 номеров «В мире мусульманства», последний — 20 апреля 1912 г. по старому стилю; «Мусульманин» не выходил.

поставленного» издательства под его личным руководством, специализирующегося на литературе на разных языках для российских мусульман. С приближением Первой мировой войны он все больше говорил о геополитическом соотношении сил, где мир ислама и Турция (а за ней Германия и Австрия) занимали центральное место. Ему удалось вызвать к себе интерес МИДа. Есть косвенные признаки того, что он работал — или хотел, чтобы так казалось, — по поручениям контрразведки[57]. Нельзя исключить, но нельзя пока и подтвердить, что в 1914–1915 гг. он оказался в Шанхае, где «работал» под фамилией Этингер — возможно, впрочем, на немцев: Этингер там «работал» (и, судя по всему, более на немцев, чем на Россию), но был ли это *тот* Этингер?[58]

В 1916 г., среди многих прочих предложений, всегда представлявших его как борца с германской и панисламистской (турецкой) пропагандой за российских мусульман и адресованных то в Главное управление по делам печати, то в ДДДИИ, то в Особый отдел ДП, он в декабре предлагал последнему направить его в Стокгольм. Цель — выявление «агентов германо-турок, свивших свое преступное гнездо в Стокгольме» и ведущих там прогерманскую пропаганду среди возвращающихся на родину из плена российских мусульман-инвалидов. Предложение чуть было не сочли целесообразным, но остановились, когда обнаружили, что Хаджетлаше включен в список лиц, подозреваемых в шпионаже[59]. В Стокгольме он, как мы уже знаем, тем не менее оказался, причем его появление там вместе с братом, Михаилом Этингером, осенью 1918 г., ставшее началом конца — т.е. упомянутого выше «шведского дела», — было не первым. Возможно, в 1916 г. его влекли туда какие-то финансовые дела, связанные с попытками, используя возможности военного времени, организовать собственный «бизнес» (так, в Петербурге он завел себе фабрику «Рапид», производившую «походные кухни» — горелки); возможно также, что тогда его все-таки направило в Стокгольм какое-то из российских ведомств.

---

57 | О возможной работе Хаджетлаше «по поручению контрразведки» пока можно судить лишь на основании неразборчивого рукописного упоминания об этом в записке чиновника, рекомендовавшего Хаджетлаше Е.К. Климовичу (тогда — директору Департамента полиции), приложенной к визитной карточке Хаджетлаше. Климович мог помнить Хаджетлаше и сам со времени своей работы заведующим Особым отделом полиции в 1909 г. См.: ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1916. Д. 74. Л. 24.

58 | В имеющихся архивных делах не указано имя *этого* Этингера, в отличие от его прозвища — «Рыжий». Этот Этингер — действительно рыжий и со светлыми глазами. Как ни парадоксально, мне не удалось найти достоверного описания внешности Кази-Бека или Хаджетлаше (например, цвета его глаз) даже в делах шведской полиции; у его брата, Михаила Эт(т)ингера, глаза были светлыми (фотографии Хаджетлаше сохранились в избытке, но по ним судить о цвете глаз и волос, разумеется, невозможно). Хотя в разных делах российских ведомств, как военного, так и полицейского, связанных с соответствующей операцией в Шанхае, упоминается, что Этингера «удалось заагентурить», что он «сотрудничает в пользу России» (что, видимо, ввело в заблуждение Р.Х. Хашхожеву, см., в частности: [20]), эти попытки, как кажется, не сработали: Этингер не поддавался влиянию российских служб и, видимо, продолжал работать на немцев. Его занятия включали торговлю опиумом и другие темные дела. См.: например: РГВИА. Ф. 1468. Оп. 2 доп. Д. 695. Л. 15–18 об. См. также: [26].

59 | ГАРФ. Ф. 102, ДП. Оп. 316. Д. 234. Л. 62–67. Р.Х. Хашхожева считает, что включение его в списки подозреваемых в шпионаже было маскировкой его контрразведывательной деятельности [20].

Однако вместе со своеобразной «глобализацией», характеризовавшей, например, журналистские дискуссии военного времени (по неизбежности чаще прежнего посвященные общемировым вопросам), расширялся и диапазон воображаемых и реальных границ, которые пересекал Хаджетлаше в своей деятельности. Еще в военном Петрограде он установил связи с союзниками — британскими спецслужбами. Информация о немецкой пропаганде среди мусульман Азиатской России, представленная Хаджетлаше, вызвала, по словам Сэмюеля Хора — подполковника Генштаба британской армии, члена, а затем главы британской Военной миссии в России в 1916–1917 гг. — интерес в Индийском департаменте британского правительства, куда Хор ее отправил [27, с. 64–67] (ориенталистские клише о мусульманском мире, широко использовавшиеся Хаджетлаше, во многом оказывались общими в России и Англии).

В Стокгольме Хаджетлаше, по сведениям Майкла Смита, был связан с Джоном Скейлом — помощником британского военного атташе и, по совместительству, главой стокгольмского офиса Секретного бюро — офиса, координировавшего деятельность британской разведки в большевистской России (это был тот самый Скейл, который в марте 1918-го «завербовал» для новой работы в России знаменитого ныне Сиднея Рейли, прообраз Джеймса Бонда [28, с. 213–219][60]). Из этого, впрочем, не следует, что действия «Русской лиги» были провокационной затеей британских спецслужб: наоборот, это «дело» стало, похоже, полной неожиданностью для Скейла и его коллег [28, с. 253][61]. Зато мы видим все тот же, уже знакомый нам ход в письмах Хаджетлаше кому-то из британских агентов (написанных, предположительно, в феврале 1917): при возможностях Англии, столь превосходящих возможности русского правительства, он быстрее организует работу (возможно, всего лишь издательскую) и добьется победы в борьбе с немецкой пропагандой среди его единоверцев. Особенно актуальным стало теперь присутствие среди последних мусульман Индии (британской колонии), также жертв немецкой пропаганды [BDIC].

Появление в английской прессе, в ходе шведского скандала вокруг «Русской лиги», статей о связях Хаджетлаше с большевиками и, одновременно, о каких-то его целях в Индии[62], отражало, по мнению Смита, стремление британских спецслужб отмежеваться от него: он представал тут как человек продажный и желающий, к тому же, вызвать в Индии выступления против британского правления. Впрочем, публикации о связях Хаджетлаше с большевиками появились задолго до августа 1919 г., когда вскрылась деятельность «Лиги» (и раньше, чем на то указывает Воровский, оспаривая эти подозрения). Еще

60 | Тогда основной целью британских спецслужб была попытка предотвратить сепаратный мир между большевистской Россией и Германией.

61 | Важно иметь в виду, что в целом М. Смит (журналист, специализирующийся на истории британской разведки) заметно преувеличивает роль британских спецслужб в российской истории. В его трактовках источников, касающихся Хаджетлаше, не всегда ясно, когда он основывается на архивных документах, а когда пересказывает англоязычные газетные статьи того времени, так или иначе тенденциозные.

62 | См.: например: Stockholm Murders: Bolshevist Propaganda for India // The Times. Au 29, 1919; pg. 9; № 42191. Это лишь одна из статей, опубликованных в «Таймс» в связи со «стокгольмскими убийствами», как раз та, которую цитирует и стремится опровергнуть Воровский.

весной Джон Поллок, корреспондент «Таймс», поместил в гельсингфорской белой газете «Русская жизнь» (№ 40) статью, аналогичную той, что он опубликовал в самой «Таймс» в августе, с цитатами из очень темного письма Хаджетлаше в Петроград, как будто подтверждающего его большевистские связи[63].

Не так давно было обнаружено еще четыре письма Хаджетлаше (или, точнее, его «представителей») к Зиновьеву и Бокому[64] на ту же, примерно, тему [29]. На мой взгляд, однако, они свидетельствуют не о том, что «...Хаджетлаше уехал за границу не для борьбы со сторонниками советской власти, а для участия в революционном движении» [29, с. 391][65], а скорее о том, что он действительно (как он и сам, в «стиле чересчур», подчеркивал это на суде) какое-то время находился под арестом Петроградской ЧК. Некий «Союз пропаганды анархических идей» и «Комитет рабочих завода "Рапид"» на собственных бланках этого Союза просят адресатов вернуть 25 тысяч крон, конфискованных у Хаджетлаше (названного тут товарищем) при аресте (и найденных в двойном дне его чемодана); основанием служит то, что деньги принадлежат Союзу и Хаджетлаше был командирован им «с определенной целью», «для осуществления давно выработанного плана» и «деятельности в пользу революции». Это слишком напоминает собственные бланки самозваного «центрального и исполнительного комитета боевого летучего отряда...», чтобы не увидеть здесь очередной попытки Хаджетлаше изобрести себе лицо, вызывающее доверие у адресата, дабы добиться цели (и денег). Сказанное, впрочем, *не* означает, что Хаджетлаше *не был* и иным образом связан с большевиками.

Разные архивные фонды и некоторые публикации того времени прямо или косвенно подтверждают, что он пытался установить связи чуть ли не со всеми значимыми игроками на тогдашней российской политической сцене с центром в Стокгольме. Он писал Юденичу с просьбой включить его и восьмерых членов его «боевой группы» в число участников похода на Петроград. Юденич, однако, был осторожен и, видимо, не ответил ему (как и русское посольство, остававшееся в Стокгольме, наряду с большевистским представительством)[66]. Он или кто-то из членов группы установил контак-

63 | Это стоило жизни еще одному человеку, Анатолию Садыкеру, технику в одном из подразделений армии Юденича: поскольку Хаджетлаше передал письмо, процитированное Поллоком, через Садыкера, последнего заподозрили в таких же связях; он был расстрелян (о расстреле см., например: *Горн В.* Гражданская война в северо-западной России // Юденич под Петроградом. Из белых мемуаров. Л., 1927. — URL: http://lib.rus.ec/b/191817/read, свободный. — Проверено 26.12.2014.). Письмо подробно и почти точно пересказывает Воровский.

64 | Г.Е. Зиновьев в 1917–1918 гг. — председатель Петросовета; Г.И. Бокий (организатор красного террора в Петрограде и Северном регионе), в это время — председатель ЧК Союза коммун Северной области и Петроградской ЧК.

65 | В.Н. Фролов, впрочем, сопровождает высказанное им предположение важным уточнением: «если верить им» (т.е. публикуемым материалам).

66 | HI. Nikolay Yudenich Papers, 1919–1921. Box 7. File 30. L. 10–12. Возможно, Хаджетлаше также предлагал Юденичу поддержать деятельность группы, о чем пишет Воровский, но у меня нет свидетельств этому. Черновик опровержения, направленного Юденичем в шведские газеты, отрицающего какую-либо осведомленность Юденича о существовании «Группы», см.: HI. Box. 18. File 104. L. 77–77recto.

ты с французским морским атташе[67] и с американским представительством[68]. Заявления арестованных о таких связях, попавшие в газеты, повлекли опровержение от шведской полиции, сообщавшее об их недоказанности, инициированное представительствами этих стран[69]. Речь во всех этих контактах (кроме заявленного Хаджетлаше желания участвовать в походе Юденича) шла о помощи группе деньгами для ее борьбы с большевизмом и немцами (акцент теперь был явно на первом). Существуют, впрочем, признаки — однако косвенные, — что Хаджетлаше был связан и с немцами. Отнюдь не все, с кем он установил контакты, согласились финансировать группу, хотя и не все распознали в предложенном Хаджетлаше плане его очередную «красивую идею»: план сулил огромные деньги, предназначавшиеся для той же борьбы, которые следовало экспроприировать у большевиков, напав на их стокгольмское представительство (или просто на квартиру Воровского)[70]. Он и здесь издавал газету, «Эхо России» (вышло несколько номеров).

Парадокс, возможно, в том, что за всей этой аферой не скрывалось ничего, кроме нее самой: в ней скрестились, конечно же, интересы самых разных игроков на этой сцене, но здесь не было какого-то одного, главного «агента» — кроме Хаджетлаше, — чей провокационный план за ней бы стоял. Это «шведское дело» как таковое, несомненно, требует еще обширного и тонкого исследования[71]. Однако сама постановка вопроса о том, на кого Хаджетлаше тогда «работал», кажется не вполне корректной. Скорее, он пытался побудить всех работать на себя самого и вряд ли был чьей-либо «марионеткой». Можно сказать, что его *литературные* фантазии, «кровавые» сюжеты мести и рока, образы восточной страстности и поэтизированной кавказской «дикости», с которых он начинал свою писательскую деятельность, теперь были воплощены им в *жизнь*, до конца реализованы на практике.

То же, сколь податливы на его «идеи» оказывались многие облеченные полномочиями лица из разных стран и политических лагерей, свидетельствует, пожалуй, лишь об общем хаосе, разрушении привычных границ, способов определять индивидуальную «принадлежность», «лояльность» (и одновременном резком заострении их важности), о смещении критериев допустимого в это время на исходе мировой войны, пронизанном насилием и *ожиданием* врага. Впрочем, французский посланник в Стокгольме, Луи Делаво, распознал в Хаджетлаше, как и в его спутнике, его «мнимом секретаре» Михаиле Этингере[72],

67 | Об этом свидетельствуют архивы французской армии и флота.

68 | Об этом подробно пишет Воровский, и, кажется, в этом ему можно верить.

69 | См., например: The Murder League in Stockholm // The Times. Se 10, 1919; pg. 9; № 42201.

70 | Деньги были нужны Хаджетлаше и на личные нужды. Ему надо было как-то проехать во Францию к семье. Одновременно он, как будто, собирался вывезти из бедствующей России свою любовницу Веру с ребенком (их обмен письмами см. в: Riksarkivet. Statens Polisbyrå, 1919, F 1A:14; о судьбе этой женщины более ничего не известно). Нельзя исключить, впрочем, что тогда хватило бы уже имевшихся у него денег.

71 | Замечательное исследование С. Люндберга [1] посвящено главным образом одному из аспектов проблемы: стереотипам восприятия чужаков (и русских в особенности) в Швеции того времени.

72 | Михаил Этингер — фигура, мало уступающая Григорию по степени авантюризма, как и в умении менять имена. Но это — отдельная история.

авантюристов. И еще до стокгольмского скандала отказал им во французской визе[73], которая позволила бы Магомет-Беку вернуться к семье в предместье Парижа, Вильмомбль (они поселились там в собственном доме еще в 1910-м). Не откажи он им в этом вопреки интересу к Хаджетлаше кого-то из французского МИДа, убийств, совершенных «Русской лигой» в Швеции, возможно, и не случилось бы. Хаджетлаше умер в стокгольмской тюрьме Лангхольмен в 1929 г., возможно не выдержав очередного отказа в пересмотре приговора.

* * *

В так представленной истории жизни нашего героя остается два вопроса, требующих специального подтверждения Это, во-первых, отождествление Юрия Кази-Бека Ахметукова и Магомет-Бека Хаджетлаше. Во-вторых, это вопрос о его этно-конфессиональном происхождении.

Подтвердить высказывавшуюся ранее гипотезу о превращении Ю. Кази-Бека в М.-Б. Хаджетлаше удалось доктору филологических наук Р.Х. Хашхожевой[74]. Она, однако, практически не привела ссылок на найденные ею источники (все свелось к одной — на спецхран Кабардино-Балкарского НИИ истории, филологии и экономики; как оказалось, это были сделанные ею выписки в основном из фондов центральных российских архивов[75]). Важным фактором в ее работе было стремление преодолеть влияние труда Л.И. Климовича [25, с. 233–267], обнаружившего, после статей Воровского о «Лиге», дела́ Хаджетлаше на мусульманском поприще и показывавшего на этом примере, «что за типы делали погоду в религиозной жизни мусульман царской России» [25, с. 242–243].

Р.Х. Хашхожева, по контрасту, превратила свой персонаж не только в национального писателя, но, пожалуй, и в национального героя (откуда растут и многие теперешние трактовки этого образа). Читая источники, она безусловно предпочитала верить ему (еще и «достраивая» его высказывания) и не верить его оппонентам. (С тем же безусловным доверием читал письма Хаджетлаше и ее сегодняшний критик М. Вачагаев, единственный из упомянутых выше авторов интернет-обсуждений, видевший первичные источники, однако, только

73 | MAE. Ser. Z. URSS. 1181. Passeports III. Juin (1919) à Décembre 1921. L. 19. Это ответ Делаво от 28.06.1919 на чей-то запрос; значит, отказал он им еще раньше. Из той же телеграммы видно, что Хаджетлаше было отказано и в пропуске в русскую сторону через Финляндию. Легально он оказывался «запертым» в Стокгольме.

74 | Она ушла из жизни в 2009 г. Помимо ее основной работы об Ахметукове [20], см. обновленный вариант, дополненный за счет последовавших затем ее статей (в основном полемических), но мало измененный как в информативном, так и концептуальном отношениях [30]. До Хашхожевой ту же гипотезу, не развивая ее, высказал в печати З.Я. Хапсироков [31, с. 72].

75 | Моя критика выводов и методов Р.Х. Хашхожевой не умаляет моей признательности ей за согласие показать мне эти выписки (большая часть которых осталась без указаний номеров соответствующих дел и фондов) и за совместные обсуждения разных сюжетов, которые у нас состоялись летом 2002 г. «Глухую» ссылку в ее труде она объясняла тем, что во время ее исследований в 1960 — начале 1980-х гг. эти материалы хранились в закрытых фондах. Это, однако, не целиком соответствует действительности. Ее нежелание сделать известным *все* отчасти можно связать с тогдашней идеологической и историографической ситуацией (но лишь отчасти).

из частного архива Хаджетлаше[76].) В итоге Хашхожева, на мой взгляд, сильно преувеличила проблему идентификации. Сравнение документов, полученных Особым отделом ДП и В. Бурцевым, цитированных выше[77], показывает с достаточной очевидностью, что Григорий Эт(т)ингер (он же Юрий Кази-Бек Ахметуков) и Магомет Айшин (он же Магомет-Бек Хаджетлаше-Скагуаше) не только следуют одним и тем же географическим маршрутом и имеют одинаковый почерк (во всех смыслах слова), но распространяют сходные письма и листовки от лица некой «горской партии» (хотя названия ее постоянно варьируются), подписанные одним и тем же именем *Магомет*. Поэтому письмо, прямо отождествляющее Магомета Айшина с Юрием Кази-Беком Ахметуковым от еще одного его бывшего соратника (знавшего его в пору, когда он «называл себя Юрием»), а затем разоблачителя, адресованное Бурцеву (цитированное Хашхожевой, как всегда без ссылок)[78], не должно нас удивлять.

Известно две версии происхождения Ю. Кази-Бека–М. Айшина–М.-Б. Хаджетлаше–Г. Эттингера, и обе — из полицейских источников, касающихся его деятельности, связанной с Бобруйском в 1901 г.[79] Весьма краткая информация пришла тогда из Одессы, где Эттингеры какое-то время жили. Согласно ей, «этот Эттингер действительно родом кабардинец, бывший мусульманин по фамилии Кази-Бек, в детстве окрещенный и усыновленный Эттингером и избравший литературным псевдонимом свою магометанскую

76 | См. сн. 2. Желая восстановить справедливость «в отношении этого патриота и безусловно великого черкеса», М. Вачагаев решительно выступает против его очернителей, какими он считает Р.Х. Хашхожеву и О.Ю. Бессмертную (резюме одного из докладов последней он нашел в Интернете). Он считает оскорбительным и то, что, используя «только ей известные документы», Хашхожева видит в Хаджетлаше агента большевиков, и то, что он у нее «с момента рождения выполнял роль подставного человека, так как, по ее версии, он был не кто иной, как Кази-Бек Ахметуков». Бессмертная же сравнила Хаджетлаше с Остапом Бендером (я впервые использовала это сравнение в [11]; однако подробнее см.: [2]), а значит, «делает странные выводы» из документов, с которыми она «имела возможность ознакомиться лично». Суть же его претензий, очевидно, в том, что обе исследовательницы целенаправленно искажают правду. К сожалению, критик не знает ни истории вопроса, ни других архивных материалов и публикаций того времени, ни других исследований (среди ряда работ, затрагивающих Хаджетлаше, отмечу [32–33]) — ни даже смысла использованного мной сравнения, поскольку ничего кроме не мною написанного резюме не читал. Даже в рамках материалов частного архива Хаджетлаше, хранящегося в BDIC (переданного туда наследницей дочери Хаджетлаше Лейлы, Селией де Баррос, не в последнюю очередь благодаря моим усилиям), внимательное сопоставление разных данных позволило бы усомниться в правомерности того их прямолинейного прочтения, которое предлагает Вачагаев. При таком прочтении, как я отмечала вначале, речь идет о защите национального прошлого, работе памяти, а не рационально проводимом исследовании. Но именно потому это прочтение оказывается востребованным.

77 | ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1907. Д. 297 и ГАРФ. Ф. 5802. Оп. 2. Д. 456.

78 | ГАРФ. Ф. 5802. Оп. 2. Д. 456. Л. 23–23а; см. также: [20, с. 28]. Письмо написано по-украински неким М. Филипенко. Хашхожева, не замечая разницы в инициалах, отождествляет его с соратником Г. Эттингера в пору его деятельности на Украине Гавриилом Леонтьевичем Филиппенко. Интересно, что второй фигурой в «Корреспондентском бюро» в Париже, наряду с «Александром Ториным» (это «легальное имя» С. Беккера, которое устроил ему Хаджетлаше через русское консульство. См.: ГАРФ. Ф. 5802. Оп. 2. Д. 456. Л. 16), был Максим Филенко (товарищ Беккера?). См.: «Мусульманин», № 1, 1908, в: ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1913. Оп. 14. Д. 194. Л. 30–50.

79 | ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1901. Д. 235. Л. 16–16 об., 26–29. Аутентичные свидетельства о его рождении и крещении, видимо, не сохранились.

фамилию». Другая и гораздо более подробная информация происходит из Минска, где были собраны сведения о его предыдущей деятельности, связанные с судом над ним в 1898 г. Согласно ей, он — родной сын Эттингеров. В привычном русле, проложенном еще советской историографией, можно было бы думать, что тогдашнее следствие было предвзятым, но это не так[80]. Минские сведения подтверждаются некоторыми дополнительными обстоятельствами. По законам того времени, евреям можно было усыновлять только евреев же; не случайно, в одесской справке слова «окрещенный» и «усыновленный» стоят рядом. Однако Минск указывает точный год крещения всей семьи, 1886, — это значительно позднее, чем время, когда Эттингеры могли бы усыновить Кази-Бека (ведь в 1886 ему было уже 16–17 лет). Более того, в 1907 г. госпожа Е.Я. Пранг, урожденная Эттингер, жалуясь на то, что стала жертвой уже известных нам шантажных (и, добавлю, антисемитских) писем Г.Я. Эттингера, писала из Петербурга одесскому градоначальнику: «этот субъект... к сожалению моему горькому — мой *родной* брат...»[81] (курсив мой. — *О. Б.* Могло ли в этой ситуации слово «родной» относиться к брату по усыновлению?) Познакомившись уже с некоторыми из способов, какими он представлял себя другим, можно догадываться о том, как легенда о его *не* кровной связи с еврейской семьей, а лишь усыновлении ею могла распространиться в его родной Одессе (куда его и направили из Бобруйска после освобождения). Все вместе побуждает меня думать, что рожден он был под фамилией Эт(т)ингер[82].

Однако какое это имеет значение? Думается, существенное — в том отношении, что это важное, хотя и не единственное обстоятельство в выборе им путей, какими он изобретал, создавал свою черкесскую и, в итоге, мусульманскую идентичность. Обращусь к началу его пути.

* * *

Согласно тем же сведениям из Минска, Герш-Берк Эттингер родился в Тифлисе в 1870 г. (сам он указывал также 1868 и 1872 — похоже, в зависимости от ситуации, а не только в силу забывчивости или частой неточности дат такого рода в то время). В 1886 г. семья Эттингеров перебралась в другой многоликий, многоэтничный и многоконфессиональный город, Одессу, где они приписались к обществу мещан и тогда же крестились. В 1892 г. семья переехала в Петербург (благосостояние их, очевидно, росло, к 1908 г. они числились купцами[83]). Однако Григорий (таким было его имя по крещению), уже

80 | Ср. тщательность, с которой прокурор Окружного Санкт-Петербургского суда стремился выяснить истинное происхождение Кази-Бека; примечательно и то, что первоначальные обвинения были смягчены в приговоре (ГАРФ. Ф. 102, ДП. 3 д-во. 1898. Д. 15. Л. 259–261 об.).

81 | ГАРФ. Ф. 102. ДП. ОО. 1907. Д. 297. Л. 21–21а.

82 | Как мы видели, подозрения о его еврейском происхождении следуют за ним повсюду (разве что, кроме Швеции) — но это не может служить доказательством.

83 | См.: запись на отца семейства, Якова Григорьевича Эттингера // Весь Петербург на 1908 год. СПб., 1907. В последние годы они жили на Васильевском острове, до этого — в Царском Селе.

спустя два года после крещения, в 1888, оставил семью. Он присоединился к экспедиции другого яркого враля, самозванца и авантюриста старшего поколения, «атамана» Николая Ашинова[84]. С ними он прошел морем от Одессы через Константинополь и Порт-Саид до Сомали. По их несчастном возвращении в Россию — а в действительности, еще во время экспедиции, где северокавказские участники, а именно осетины, занимали привилегированное положение при Ашинове[85] — он заявил, «что он уроженец Константинополя Григорий Семенов Ахметов, происходящий из дворян-черкесов, православного вероисповедания». При этом создавалось впечатление, что он присоединился к экспедиции в Константинополе, где Ашинов дополнительно набирал участников. Однако это не так: он вошел в ее состав еще в Одессе, но, похоже, поначалу под совсем другим именем — Григорий Теренко[86]. По решению властей, в качестве турецкоподданного Ахметова он, согласно его собственному желанию, был поселен в станице Ардонской[87] Терской области, на попечение Савкудза Дзеранова (одного из главных участников экспедиции и уроженца Ардонской, осетина и православного)[88]. Тогда еще представляя себя православным, Григорий сообщал, что крещен он был восьми лет от роду, в 1879 г. (сын турецкого бея Ахмета, он до крещения звался Ахмет-Мамет-Бей), а крестил его не кто иной, как «Начальник Ново-открытой православной миссии в Абиссинии, Архимандрит Паисий», о чем он имел метрическое свидетельство, которое «впоследствии оказалось подложным»[89] (Паисий, еще один «странный» персонаж в экспедиции Ашинова, обеспечивавший ей облик православной миссии в единоверную Абиссинию, в 1879 г. был схимонахом русского Пантелеймоновского монастыря на Афоне и управлял его Константинопольским подворьем)[90].

Спустя несколько лет после водворения в Ардонской (а также после уже известного нам поступления в армию в 1891 г. под именем Григория Эттингера, бегства из нее и возвращения на Северный Кавказ под именем Георгия Ахметова), в 1893 г., наш «турецкоподданный» получит разрешение на вступ-

84 | Об Ашинове и его экспедициях см. особенно: [34]; я признательна А.В. Луночкину за помощь в моих поисках. Эта экспедиция закончилась международным скандалом (Франция предъявила претензии, поскольку Ашинов занял ее территорию в районе колонии Обок) и судом над возвращенными в Севастополь членами экспедиции, выносившим, однако, достаточно мягкие приговоры.

85 | См.: [34]. См. также: ГАРФ. Ф. 102. ДП. 3 д-во. 1894. Д. 598. Т.1. Л. 247–269 об. (это рассказ — среди многих других — одного из участников экспедиции).

86 | Так показал Эмануил Цейль, отвечавший в экспедиции Ашинова за набор участников. См.: ГАРФ. Ф. 102, ДП. 3 Д-во. 1898. Д. 15. Л. 259. Другой участник свидетельствовал, что нашего героя (известного ему уже как Георгий Ахметов) в Одессе «почему-то» скрывали от чиновника, проверявшего списки отплывавших: ГАРФ. ДП. 3 Д-во. 1894. Д. 598. Т. 1. Л. 249 об.

87 | Ныне Ардон, Северная Осетия.

88 | ГАРФ. ДП, 3 д-во. Д. 598. Т. 1. Л. 108 и сл.

89 | ГАРФ. ДП.ОО. 1901. Д. 235. Л. 28. Изготовление подложных документов стало привычным для нашего героя делом (вспомним и причины проверки типографии, где издавался «Мусульманин»). Это приходится иметь в виду при работе с его личными архивными документами.

90 | О Паисии, который попал в Турцию, бежав с пути в Сибирь, куда его сослали за принадлежность к скопцам, см.: [34, с. 65]. Там же — о роли Победоносцева в поддержке Ашиновской экспедиции в целом и Паисия в частности.

ление в русское подданство[91] и будет приведен к присяге по обряду православной церкви (хотя какое-то время будет использовать по-прежнему статус иностранца, турецкоподданного) и получит «семь заграничных паспортов, по которым он проживал за границей, преимущественно в Турции», «причем в прошениях его, а соответственно и в паспортах, фамилия... “Ахметов”, путем постепенных прибавлений, была превращена в Кази-Бек-Ахметукова, Ахмет-Бей-Булат-Ахметова»[92].

Так родились первые элементы его «автобиографии», получившие затем существенное развитие. Оно началось вместе с рождением Ю. Кази-Бека-Ахметукова как писателя и лежало в том же русле «массового ориентализма», что и его страстная литературная проза. Согласно биографии Кази-Бека, опубликованной в «Живописном обозрении» в 1894 г. (№ 34. С. 134), его настоящее имя — Ахмет-Бей-Булат. Он родился в Турции, в Буюк-Дере под Константинополем[93], был потомком «известного кавказского героя Ахмет-Бей-Булата, воспетого еще Лермонтовым»[94] и младшим сыном абадзехского князя Ахмет-Ахмет-Бея, переселившегося из Кубанской области в Турцию в 1863 г. [95] «с тридцатью тысячами своего народа». «Когда-то враждебный России», отец стал «начальником таборов баши-бузуков, составленных большей частью из черкесов», и погиб «в битве с русскими под Ловчей» (1877) в последней Русско-турецкой войне (вообще, он «наносил немало вреда русским войскам» вместе с сыном Шамиля Магомой[96]). Одновременно герой потерял мать, которая в отчаянии зарезалась, зарезав и его красавицу-сестру, собственную дочь. Он оставался жить со своим учителем, жестоким муллой (от которого и узнал истинные черкесские предания, ставшие источником его творчества) — пока родственники не забрали его назад, на Кавказ. Отмечу, что в этом рассказе мотивы возвеличивания отца — его мощь, высокое положение, широкое признание, связи со знаменитыми великими героями прошлого Кавказа, сочетаются с мотивом его трагической вины, которую теперь призван искупить его сын, вернувшийся на свою малую родину, Кавказ, и лояльный родине большой, России.

Эта история легла в основу и последующих (авто)биографий нашего героя, хотя отдельные ее элементы и степень романтизации рассказа менялись в зависимости от ситуации. Одновременно с его собственным именем изменились,

---

91 | РГИА. Ф. 1284. Оп. 246. Д. 153а. Л. 20; Д. 19. Л. 59; Д. 2488. Л. 12, 26, 78–79.

92 | ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1901. Д. 235. Л. 29.

93 | Широко известное место на берегу Босфора, нередко описывавшееся в рассказах путешественников в «тонких журналах»; там располагались летние резиденции ряда дипломатических представительств, в т.ч. российского. Другую его часть населяли греки, армяне и др.

94 | Речь идет о поэме Лермонтова «Хаджи-Абрек» (1835). Прототипом его героя был, действительно, реальный исторический персонаж, Бей-Булат Таймазов, погибший от кровной мести, широко известный на Кавказе и упомянутый Пушкиным в «Путешествии в Арзрум». Именно такое литературное родство нашего героя легло в основу отчества Ахметукова — Ахмедович, — приведенного в Адыгской энциклопедии (2006, с. 891).

95 | Дата указывает на канун конца Кавказской войны, когда огромное число адыгов было вынуждено эмигрировать в Османскую империю. См. особенно: [35].

96 | Магома — старший сын Шамиля, Кази(Гази) — Магомет, командовавший на стороне Турции кавказским добровольческим отрядом в Русско-турецкой войне 1877–78 гг.

разумеется, имена его родителей; и место его рождения, вероятно, перемещалось. Так, чиновники ДДДИИ в июне 1911 г. могли, думать, что Хаджетлаше — исконный подданный России: им было сообщено, что он «принадлежит к роду черкесов Хаджетлаше, владевшему в прошлом столетии крупной недвижимою собственностью в Баталпашинском отделе Кубанской области, невдалеке от Майкопа», и что он «получил среднее образование в Екатеринодарской гимназии»[97] (тогда как Кази-Бек учился «везде и всюду понемножку»[98]; так. — *О. Б.*). Это в целом предполагало более тесные связи нашего героя со всем русским; помимо того, такое изменение в истории его жизни могло служить ответом на одну из мотивировок правительственного отказа разрешить Кази-Беку в 1898 г. издавать «Кавказ и народы Востока»: отсутствие образовательного ценза и жизнь за границей, в Константинополе[99].

Однако мотив эмиграции его отца в Турцию — пока по-прежнему несущий значение трагической вины, искупаемой сыном, — сохранялся и здесь: «отец его, ныне покойный, бежал в Турцию пред последнею турецкою кампаниею и принял турецкое подданство, в каковом состоял одно время и Магомет-Бек-Хаджетлаше, принятый затем в наше подданство». Что-то произошло в жизни Кази-Бека-Хаджетлаше, остающееся нам неизвестным (какая-то встреча, чьи-то рассказы, какие-то отношения, впечатления от общения с черкесами-*мухаджирами* в Турции или с северо-кавказцами, оставшимися на родине), что сделало для него этот мотив трагического переселения горцев в Турцию одним из постоянных что в личном, что в общественном планах, как, со временем, постоянным стало и его неприятие Турции в целом (С. Беккер предполагал, например, что М. Айшин не миновал турецкой тюрьмы; замечу, что для нашего героя вообще было характерно превращать очень конкретные, «земные», часто злые личные впечатления в основания самых широких, обобщающих идей). Собственно, и «лицо» «Мусульманина» уже с первых его номеров 1908 г., в большой степени, определялось неприятием этой эмиграции, статьями о бедственном положении черкесов в Турции[100]. Отсюда, возможно, и идея о преимуществах жизни в «могущественной России» для «народов Кавказа», а затем — «мусульман» (занявших место первых в его риторике) — по контрасту с Турцией.

В период же «шведского дела», во время следствия и в своей защитной речи на суде Хаджетлаше вновь рассказывал о себе как родившемся определенно в Турции, но служившем России. Сложности отношений между черкесами и Россией были вместе с тем существенно заострены: отца *изгоняют* из России; Хаджетлаше, по его возвращении мальчиком с родственниками на Кавказ, *насильно* отправляют в кадетскую школу в Екатеринодаре, а затем в

97 | РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 449. Л. 28. См. также: [36, с. 8]. Ссылка на номер дела в РГИА, приводимая в этой статье, ошибочна. ДДДИИ пытался проверить эти сведения, но, видимо, безрезультатно (или соответствующие документы не сохранились).

98 | «И в Египте, в английской школе, и в Болгарии (в Македонии) в гимназии, и в Турции, и на Кавказе». Живописное обозрение. 1894. № 34. С. 134.

99 | РГИА // Ф. 776. Оп. 8. Д. 1146. Л. 7.

100 | Хаджетлаше и на практике ходатайствовал в ДДДИИ о разрешении остаться в России двум переселенческим семьям, самовольно вернувшимся домой из Турции. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1203.

юнкерскую в Ставрополе (он ведь представлял себя тогда как казачий полковник; требовалось доказать его присутствие на фронтах войны — где он, судя по всему, не был, — а потому он подчеркивал военный характер своего образования). Существенно возрос ранг его отца в турецкой армии, его богатство, влияние и мощь. И вместе с тем подробно описывалась жестокость отца (и нежность и красота матери): рисуя обстоятельства воспитания Магомет-Бека, она должна была оправдать природными черкесскими, унаследованными чертами его собственную жестокость, страстность и ярость, представления о неотвратимости мести, проявленные им в совершенных убийствах[101]. (Шведским судьям и публике, однако, такое оправдание преступления «природным устройством» личности преступника — и тем более с акцентом на *восточности* этой природы — не показалось убедительным, наоборот, это лишь усугубило отторжение ими Хаджетлаше.)

Когда же, переживая обвинительный приговор и тюремное заключение, Хаджетлаше совершенно разочаруется в «буржуазной Европе», он отправит во Францию своим детям «Завещание». Здесь, подражая образцам мусульманской генеалогической цепочки, он станет возводить свои корни к индийскому сподвижнику пророка Мухаммада, чьи потомки пришли на Кавказ[102].

Сколь ни парадоксально, та «базовая» история жизни нашего героя, что была опубликована в «Живописном обозрении» в 1894 г., стала основой и той биографии Кази-Бека Ахметукова–Хаджетлаше, которая превратилась в «академическую», принятую среди части кавказских литературоведов вслед за трудами Р.Х. Хашхожевой; исследовательница, впрочем, рационализировала ее (убрав, например, мотив самоубийства матери и т.п.), соединила с одесским сообщением об исконном кабардинском происхождении Кази-Бека и его усыновлении Эттингерами, как и с минскими сведениями о его деятельности, а также с некоторыми «автобиографическими» сюжетами его собственных беллетристических рассказов. В таком виде его биография и закрепилась[103]. Впрочем, представить себе, что Кази-Бек не был «природным» черкесом, кажется действительно трудным — столь убедителен он в своем черкесском облике.

Между тем речь идет, конечно, о способах и этапах конструирования этим человеком своей идентичности, своего «я», отразившихся как в «сиюминутной» смене деталей его рассказов о себе, призванной соответствовать этапам жизни его собственной, страны и мира, так и в базовом сюжете его автобиографии (отнюдь не воспринимавшейся как *рассказ*, но как *действительность*). Процесс такого конструирования, думается, на самом деле, и лежит в основе широкого интереса к фигуре Хаджетлаше.

---

101 | См., в частности: Riksarkivet. Justitiervisionen. 1929. Juli 29. Vol I. No. 676. L. 1301–1317.

102 | BDIC, F delta rés 914 (1). Основываясь на этой автобиографии, не замечая ее литературных образцов и конъюнктурных обстоятельств, ее породивших, принимая ее за истинную, строит выводы М. Вачагаев.

103 | См., например: [37]. Ранее и совсем в другой научной традиции В.М. Бокова [12] также соединила минские сведения с одесской версией адыгского происхождения Кази-Бека, якобы усыновленного тифлисским мещанином. Минская и одесская информация не совместимы, хотя бы в силу разницы во времени крещения семьи Эттингеров, которая вытекает из той и другой справки (напомню, что одесская никаких дат не сообщает).

* * *

Атмосфера динамичных, многоликих городов, Тифлиса и Одессы, где герой провел детство; крещение как смена идентичности и имени (возможно, слишком легкая и/или шокирующая); предположительно — конфликт с семьей, повлекший уход из нее; экзотическая экспедиция Ашинова и влияние на Григория Эттингера как самого Ашинова, так и наделенных властью осетин (лишь более «влиятельных» оттого, что они стояли при власти «самостийной», временной и в замкнутом пространстве), — все это вместе со многими другими обстоятельствами, о которых мы можем лишь догадываться, очевидно, способствовало, с одной стороны, тому, чтобы будущий Кази-Бек–Хаджетлаше сумел увидеть собственное происхождение с дистанции, как нечто с чем можно «работать»; с другой — его «открытию» Востока (сама география путешествия стоила многого), и Кавказа в особенности.

Это можно было бы назвать индивидуальным случаем «самоориентализации» (или «ориентализма наоборот»)[104], сознательного выбора и принятия романтизированной «восточной», и именно черкесской, а в конечном счете и мусульманской, идентичности — вместо «постыдной» идентичности еврея, хотя бы и крещеного[105]. Характерно при этом, что он выбрал себе отнюдь не главенствующую в России этническую принадлежность — «русский»; зато не быстрый отказ от главенствующей конфессиональной принадлежности — православия — свидетельствует, что поиски в этом направлении, т.е. присоединения к «большинству», им все же велись. Но выбор в пользу мусульманства отнюдь не был для него присоединением к угнетенным меньшинствам, выбором позиции подчинения власти, как не был он и выбором идентичности *чисто* экзотической.

«Кавказские горцы» и (в этой связке) «мусульмане» — эти определения означали уже, несомненно, принадлежность к России, хотя и к России *иной*; это были «свои иные». Манипулирование этой амбивалентностью (как мы видели, особенно выпуклое на мусульманском поприще), сохранение собственной отличности, *инакости*, культурной дистанции от облеченных властью (и власти как таковой), но и громко заявленный «патриотизм» в отношениях с ними, балансирование на грани «своего» и «чужого» как раз и составляло его основную стратегию достижения авторитета, славы, личной власти и денег во всех сферах его общения.

Так был ли он мусульманином? Ответ на этот вопрос представляется не столь однозначным, как могло бы казаться. Речь здесь может идти, конечно, лишь об *идентичности*, отнюдь не вере, но о принадлежности к мусульманам как некоей социальной общности, «народу» (каким они и виделись, например, в «Мусульманине», см.: [11]) или, более того, некоей воображаемой мусульман-

104 | См. о разных процессах такой «обратной» направленности ряд работ А. Эткинда, особенно: [38–39]. Попытку разграничить, например, такие понятия, как самоориентализация и внутренний ориентализм см. в: [40].

105 | О восприятии еврейской идентичности в это время и крещения евреев в частности, см. особенно: [41].

ской *культуре*[106]. Черпая свои представления об исламе из плохо прочитанных (остававшихся иной раз на три четверти не разрезанными[107]) исламоведческих трудов и популярной литературы, из не лучше прочитанных некоторых авторитетных исламских текстов (он не всегда верно переводил *айаты* Корана)[108], еще более — из повседневного общения с мусульманами в разных районах страны и за ее пределами, ориентируясь, особенно до начала 1910-х гг., преимущественно на радикально и реформистски, проджадидски настроенных мусульманских общественных деятелей и вынося из этого общения прежде всего радикализм, он вместе с тем не мог не оказаться под влиянием и общего религиозного скепсиса и богоискательства, характерных для русского *fin-de-siècle*, отражавшихся, в частности, все в тех же тонких журналах, где он начинал свою литературную деятельность. Это вело, как кажется, к некоторому уравниванию в его глазах авторитетности разных религиозных движений (ср., например, его увлеченность бабизмом, за что его упрекал «Вакыт», да и попросту интерес к иным религиям, отразившийся в «Мусульманине») и вылилось, в частности, в приверженность к теософии Р. Штейнера[109]. Все вместе никак не мешало, однако, его утверждению своей принадлежности к исламу.

Но и при таком ракурсе — принадлежности к исламу как «народу» и культуре — ответ неоднозначен. Замечу: он, судя по всему, не вел речь о том, что в какой-то момент *принял* ислам (и тем более о том, что в какой-то момент предпочел быть черкесом, а не крещеным евреем): предполагалось, видимо, что он и черкес, и мусульманин *по происхождению*[110]. Так что, с одной стороны, Кази-Бек–Айшин–Хаджетлаше — явный самозванец (и притом во многих отношениях, не только в аспекте его конфессиональной идентичности), чье настоящее имя Эттингер. С другой — выбрав себе мусульманскую принадлежность, он более от нее не отступал, продолжая процесс ее изобретения (т.е. определения «мусульманских» качеств «вообще» и их присвоения) и ее *подтверждения* в каждом эпизоде своего общения с другими (кем бы они ни были). И другие — за исключением моментов *специального* расследования и разоблачения — мусульманином его и считали (только потому такие моменты и могли возникать).

Историк, как правило, не может проникнуть в глубины сознания своих персонажей; так и в данном случае трудно судить о том, всегда ли помнил

106 | О неоднозначной ценности и последствиях представлений о мусульманстве («свойства» быть мусульманином) как особой культуре и культурной принадлежности см.: [2, 42].

107 | Об этом свидетельствуют книги, сохранявшиеся в его домашней библиотеке до их передачи в BDIC.

108 | Ср. рецензию на его попытку популярный мусульманский богословский труд: *Шмидт А.Э.* [рец. на]: Шрутель-Ислам // Мир ислама (СПб). 1912. Т. 1. № 2. С. 118–123.

109 | Супруги Хаджетлаше поддерживали знакомство с деятелями русского теософского движения, Н.К. Гернет и А.А. Каменской (редактором «Вестника теософии»), что отразилось и в публикациях: см. статью Айши «Теософия и мусульманки: из бесед с единоверками» («Вестник теософии». 1912. № 12. С. 1–6). Интерес к учению Р. Штейнера унаследовали (в частности, из переписки с отцом в годы его шведского заключения) их дочери, особенно старшая, Лейла, посвятившая ему ряд трудов.

110 | Это связано с ролью, отводимой происхождению в распространенных представлениях о культурной принадлежности: в них она зачастую определяется как раз происхождением (см.: [2, 42]).

Хаджетлаше об истинном своем происхождении, иными словами, о том, что строит свою жизнь на обмане. В ряде случаев, однако, заметно, что помнил, например, когда заявлял: «Я не еврей, не поляк и не армянин, чтобы за деньги продавать свою родину»[111]. Но это лишь усиливало (как видно и из самой этой фразы) его упорство в отказе от своих «корней» и утверждении своей изобретенной принадлежности; именно исходя из нее строилась вся его стратегия, самое использование этой «мусульманскости» как инакости по отношению к власти, как *символического капитала*, самый *торг* ею.

Психолог, возможно, сказал бы, что речь здесь идет о множественных идентичностях (одна из которых, еврейство, очевидно, негативная и/или подавленная). Историку, и исламоведу в частности, более интересно, как кажется, иное. Это сам *зазор* между двумя полярными утверждениями, каждое из которых, в некотором смысле, правдиво: «Хаджетлаше — обманщик и самозванец» и «Хаджетлаше был мусульманином». Именно в этом пространстве «зазора» между обманом и изобретением (конструкцией), при *переходе* от одного к другому, можно видеть, например, что́ требовалось, чтобы создать убедительный для других облик черкеса и мусульманина, и, более того, сколь разнообразны были, уже в ту эпоху, источники возникновения и конструирования мусульманской идентичности, как и самые способы ее понимания. Убедительность обоих этих обликов Хаджетлаше, мусульманского и черкесского, для других черкесов и мусульман (с которыми он общался и переписывался, которые писали в «Мусульманин» или читали его и др.) свидетельствует между прочим, что такие источники — и, в частности, представления об этих обликах, созданные массовым ориентализмом, — были значимы и в коллективных представлениях о самих себе у этих *других*, «обычных» черкесов и мусульман; она свидетельствует, тем самым об их собственной самоориентализации. Речь идет, иными словами, об отражении в рассмотренной истории представлений о мусульманах и ожиданий, к ним предъявляемых, как внутри, так и вне мусульманской среды, об их тесных переплетениях.

Образ такого «зазора» позволяет одновременно увидеть в Хаджетлаше *трикстера* (это — исследовательская категория, не фигура реальности[112]). Иными словами — персонаж, который путем обмана и всякого рода «переодеваний» и трюков, путем *перформанса* пересекает воображаемые границы, делящие современное ему общество (например, границы между государством и мусульманами или государством и «революционерами»), притом что сам

111 | Письмо Хаджетлаше Н.А. Маклакову (министру внутренних дел) от 02.04.1914; фраза произнесена в связи с жалобой на директора ДП В.А. Брюн де Сент-Ипполита, полагавшего, что Хаджетлаше в истории с мусульманами «хлопотал ради личных интересов». В оригинале «ни» вместо «не» («ни еврей» и т.д.). ГАРФ. Ф. 102. Оп. 316. 1909. Д. 234. Л.57.

112 | Я подчеркиваю это, в частности, потому, что в повествовании, включая и исследовательский нарратив, трикстер с его характерной авантюрностью и перевоплощениями — персонаж, если не привлекательный, то захватывающий и, во всяком случае, амбивалентный; амбивалентность во многом и создает исследовательский интерес к нему. Между тем «в жизни» такие фигуры могут восприниматься попросту как негодяи. Об одном из способов соединить два этих плана в исследовательской практике, см.: [8]. Трикстеры — и как литературные, и как исторические персонажи — привлекают все большее внимание исследователей. Назову лишь: [6, 43–44].

существует лишь на такой границе и ни к чему *постоянно* не принадлежит. Замечу: в субъективном плане, применительно к самой такой фигуре, «трикстеризм» стал рассматриваться в одном из крайних ответвлений постколониальных исследований как стратегия сопротивления, направленная на «деколонизацию сознания»[113]. При всей внешней соблазнительности применения подобной трактовки к фигуре Эттингера–Кази-Бека–Хаджетлаше, она не кажется мне продуктивной: слишком многие факторы, как я старалась показать, слились в выборе им стратегии, чтобы свести ее к «сопротивлению» колониальной власти (конкретно российской или понятой как принцип), да и направлена эта стратегия была на куда более прагматические цели, чем «деколонизация», — и, как кажется, менее всего на эту последнюю. «Сопротивление» лишь воспроизвело бы трактовку, которую Эттингер сам бы к себе с удовольствием применил, и существенно упростило бы ситуацию (не говоря уже о предполагаемой при этом идеализации персонажа, по существу разрушительного)[114].

Между тем сказанное возвращает нас к вопросу о том, что же *общезначимо* в конкретном случае Хаджетлаше (и как обнаружить это, избегая его превращения в «образец»), — вопросу, который я поставила вначале. И если в субъективном плане наиболее показательным предстает скрещение разнородных перспектив и широта путей конструирования его мусульманской/черкесской идентичности в «зазоре» между обманом и изобретением, то его трикстерство открывает одновременно и такой ракурс, который позволяет взглянуть много дальше за пределы его индивидуальных стратегий. Это то, как реагируют на «пересечение границы» нашим героем люди, его окружающие и стоящие по разные стороны этой границы: то, почему они *верят* этому Кази-Беку–Хаджетлаше и допускают его *к себе*, принимают по *сю* сторону; иными словами, то, почему его обман оказывается успешным и что ведет, наоборот, к его разоблачению. Такой ракурс позволил бы судить о том, как видятся (и конструируются) разными участниками событий сами эти границы, т.е. о том, чем определяется в каждом случае «наше» пространство («наше мусульманское», «горское», «революционное» или «наше административное», «государственное») и что оказывается несовместимым с ним, побуждая изгонять из него самозванца. В конечном счете при таком рассмотрении реакций на обман и «вторжение извне» речь бы шла о самом *режиме истинности*, доминирующем в той или иной среде, о том, во что было принято верить и во что — нет. Здесь я лишь частично коснулась таких реакций (особенно, когда говорила о разоблачении Хаджет-

113 | У нас это ответвление, названное деколониальным, стремится популяризировать М.В. Тлостанова (см., в частности: [45]). Без специальных пояснений она утверждает, что «вторичность» колонизации Россией своих колоний, таких как Кавказ и Средняя Азия («вторичность», поскольку Россия — сама колонизированная Западом страна), стимулирует «колониальный трикстеризм» в этих регионах. Исходной посылкой этого направления служит уверенность в существовании неких чистых, аутентичных культур и в том, что народы должны восстановить свою самобытность, освободив свое сознание от его культурной колонизации Западом. Отсюда и моральный нигилизм: на пути к деколонизации все средства хороши, и «трикстеризм» в частности.

114 | Об ограниченности теории сопротивления см., например: [46].

лаше мусульманами). Специальное обращение к этому ракурсу — предмет отдельного исследования (см.: [2, 7]).

Но имеет ли рассказанная история отношение к исламоведению? Думается, что оба намеченных здесь ракурса рассмотрения случая Хаджетлаше, «субъективный» («изнутри») и «объективный» («извне»), отвечают ожиданиям, адресованным *обновляющемуся* исламоведению — такому, чьи собственные границы были бы разомкнуты для изучения жизни мусульман в широком мире, на скрещении разных культур.

Сокращения:

AN — Archives nationales de France (Paris).

BDIC — Bibliothéque de documentation internationale contemporaine (Nanterre), Fonds Mahomet-Beck Hadjetlaché. Cotes F delta rés 914 et GF delta rés 124.

HI — The Hoover Institution Archives, Stanford University (Palo Alto, Ca).

Riksarkivet — Riksarkivet (Marieberg), Stockholm.

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (М.).

ГУпДП — Главное управление по делам печати МВД.

ДП — Департамент полиции МВД.

ИРЛИ — Институт русской литературы и искусства (СПб.).

MAE — Ministère des Affaires étrangères, Archives (Paris).

НАРТ — Национальный архив республики Татарстан (Казань).

ОО — Особый отдел Департамента полиции МВД.

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив (М.).

РГИА — Российский государственный исторический архив (СПб.).

Литература:

1. *Lundberg S.* Ryssligan: Flyktingarna från öst och morden i Bollstanäs 1919. Lund: Nordic Academic Press, 2004.
2. *Бессмертная О.* Мусульманский Азеф, или Игра в Другого: метаморфозы Магомет-Бека Хаджетлаше. Почти роман // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. 2007–2009. М.: Изд-во РГГУ, 2012.
3. *Копосов Н.* О невозможности микроистории // *Копосов Н.* Хватит убивать кошек. Критика социальных наук. М.: НЛО, 2005.
4. *Ревель Ж.* Возвращение к событию: пути историописания // Homo Historicus: К 80-летию со дня рождения Ю.Л. Бессмертного. В 2 книгах. М.: Наука, 2003. Т. 1.
5. Казус: индивидуальное и уникальное в истории. 1996. М.: Изд. центр РГГУ, 1997.
6. *Davis N.Z.* Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds. N.Y.: Hill & Wang, 2006.
7. *Bessmertnaya O.* Un agent-provocateur musulman, ou un Orientaliste de plus: «jouer à l'autre » dans les miroirs império-orientalistes / Anna Pondopoulo (éd.), Les Orients dans la culture russe // Slavica Occitania. 2012. № 35.
8. *Бессмертная О.* Как рассказать биографию негодяя? (Мусульманский Азеф, или ровесник Ленина) // Право на имя: Биографика 20 века. Восьмые чтения памяти В. Иоффе. СПб.: НИЦ «Мемориал»; Европейский университет в СПб., 2011.
9. *Бессмертная О.Ю.* Ахметуковедение: создание национального писателя в адыгейском литературоведении // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. М.: ИА РАН, 2011.
10. *Бессмертная О.Ю.* Культурный билингвизм? Игра смыслов в одной скандальной статье (Из истории отношений мусульманских оппозиционеров и русских «государственников» в позднеимперской России) // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010.
11. *Бессмертная О.Ю.* Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М.: Изд-во ББИ, 2000.
12. *Бокова В.М.* Кази-Бек // Русские писатели, 1800–1917. Биографический словарь. М.: Изд-во БСЭ, 1992. Т. 2.
13. *Рейтблат А.И.* От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии литературы. М.: НЛО, 2009.
14. *Brooks J.* When Russia learned to read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1985.

15. *McReynolds L.* The News under Russia's Old Regime: The Development of a Mass-circulation Press. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1991.
16. *Пенская Е.Н.* Русский исторический роман XIX века // Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом. М.: Изд. дом ВШЭ, 2012.
17. *Layton S.* Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
18. *Алиева С.У., Теппеев А.М., Толгуров З.Х. и др.* Очерки истории балкарской литературы. Нальчик: Эльбрус, 1981.
19. *Кумыков Т.Х.* Общественная мысль и просвещение адыгов и балкаро-карачаевцев в XIX – начале XX в. Нальчик: Эльбрус, 2002.
20. *Хашхожева Р.Х.* Кази-Бек Ахметуков: жизнь и творчество // Кази-Бек Ахметуков. Избранные произведения / Вст. ст. и подготовка текстов к изданию Р.Х. Хашхожевой. Нальчик: Эльбрус, 1993.
21. *Будницкий О.В.* Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология (вторая половина XIX – начало XX в.). М.: РОССПЭН, 2000.
22. *Зульпукарова Э.* Из истории первой русской газеты «Стамбульские новости». РИА Дагестан. 9 августа 2009. URL: http://archive.is/nALo, свободный. Проверено 25.12.2014.
23. *Коркмасов А.Д.-Э.* Газета «Стамбульские Новости» и ее место во всеобщей истории прессы. Газават.ру. URL: http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=31&art=278, свободный. – Проверено 25.12.2014.
24. *Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch.* La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. P.: Mouton, 1964.
25. *Климович Л.И.* Ислам в царской России. М.: Гаиз, 1936.
26. *Кирмель Н.С.* Германские шпионы торговали в Сибири швейными машинками "Зингер" // Военно-исторический журнал. 2002.
27. Hoare S. The Forth Seal: The End of a Russian Chapter. L.: William Heinemann Ltd., 1930.
28. *Smith M.Six.* A History of Britain's Secret Intelligence Service. Pt. 1: Murder and Mayhem 1909–1939. L.: Biteback, 2010.
29. *Фролов В.Н.* «Лига убийц» и ее руководитель Магомет-Бек Хаджетлаше. Новые материалы // Из глубины времен. 2005. № 13.
30. *Хашхожева Р.Х.* Кази-Бек Ахметуков (Магомед-Бек Хаджетлаше): очерк жизни и деятельности // Кази-Бек Ахметуков (Магомед-Бек Хаджетлаше). Избранное. Нальчик: Ин-т гуманитарных исследований правительства КБР и КБНЦ РАН, 2008.
31. *Хапсироков З.Я.* О художественных истоках творчества Юрия Казы-Бека Ахметукова // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы: Общественные науки. Ростов н/Д., 1979. № 3.
32. *Ямаева Л.А.* «Мусульманский Азеф», или Миф о российском панисламизме в свете архивных материалов // Археография Южного Урала: Исторические источники и современные методы. Уфа, 2001.
33. *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М.: [МПГУ], 2004.
34. *Луночкин А.В.* «Атаман вольных казаков» Николай Ашинов и его деятельность. Волгоград: Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 2000.
35. *Jersild A.* Orientalism and Empire: North Caucasus mountain peoples and the Georgian frontier, 1845–1917. Montreal; Ithaca: McGill-Queen's UP, 2002.
36. *Хайрутдинов Р.* «Мир ислама»: из истории создания журнала // Мир ислама (Казань). 1999. № 1.

37. *Агержанокова С.Р.* Художественное осмысление жизни адыгов в творчестве адыгских просветителей конца XIX – начала XX в. Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2003.
38. *Etkind A.* Orientalism Reversed: Russian Literature in the Times of Empires // Modern Intellectual History. 2007. Vol. 4(3).
39. *Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / авториз. пер. с англ. В. Макарова. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
40. *Уффельманн Д.* Подводные камни внутренней (де)-колонизации России // Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сб. статей / под ред. А. Эткинда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
41. *Avrutin E.M.*, Jews and the Imperial State. Identification Politics in Tsarist Russia. Ithaca; N.Y.: Cornell UP, 2010.
42. *Бессмертная О.* Почему примордиальна российская культура? Один из аспектов «памяти понятия» // Неприкосновенный запас 85 (5/2012). URL: http://www.nlobooks.ru/node/2807, свободный. – Проверено 26.12.2014.
43. *Fitzpatrick Sh.* Tear off the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia. Princeton; N.Y.: Princeton UP, 2005.
44. *Lipovetsky M.* Charms of The Cynical Reason: The Trickster's Transformations in Soviet and Post-Soviet Culture. Brighton MA: Academic Studies Press, 2011.
45. *Тлостанова М.В.* Деколониальные гендерные эпистемологии. М.: ООО «ИПЦ „Маска“», 2009.
46. *Werth P.W.* From Resistance to Subversion: Imperial Power, Indigenous Opposition, and Their Entanglement // Kritika. 2000. № 1(1).

Работа выполнена при поддержке ряда грантов Maison des Sciences de l'Homme (Paris); краткосрочного гранта American Council for Learned Societies; стипендии Fulbright для ученых (2008); и стипендии Kone (Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2011).

Was Hadjetlaché a Muslim? A Strange Identity Construction in Late Imperial Russia

Summary: The paper reconstructs, in the context of actual problems of Russian historical memory and basing on archives of various provenance and the then publications, a biography of M.-B. Hadjetlaché (aka Yu. Kazi-Bek Akhmetukov, G. Ettinger, etc., ca 1868–1929) – a Circassian writer, Muslim journalist, Russian adventurist and double-dealer; the arguments for his being born Jewish are provided. In comparison of this biography with his self-narratives, his constructing of Circassian and Muslim identity is analyzed. In particular, ideas (and their sources) of what Muslim belonging means, both inside and outside the Muslim milieu (that of Russian Muslim intelligentsia), are investigated; the role of mass Orientalism and the crossovers of different cultural spaces in the formation of Muslim self-representations is emphasized, as well as the perception of 'being Muslim' as culture rather than religion. The question of whether Hadjetlaché was a Muslim is taken on the brink of forgery and forging, imposture and invention of identity, and his using the latter politically as his 'symbolic capital' is demonstrated.

Key words: *M.-B. Hadjetlaché, Yu. Kazi-Bek Akhmetukov; late Imperial Russia; North Caucasus; Circassians; Muslims; the State; Bolsheviks; mass literature; Orientalism; identity; imposture; trickster.*

References:

1. Lundberg S. *Ryssligan: Flyktingarna från öst och morden i Bollstanäs 1919*. Lund: Nordic Academic Press, 2004.
2. Bessmertnaya O. *Musul'manskiy Azef, ili igra v Drugogo: metamorfozy Magomet-Beka Khadzhetlashe. Pochti roman*. Kazus: individual'noe i unikal'noe v istorii. 2007–2009. M.: Izd-vo RGGU, 2012.
3. Koposov N. *O nevozmozhnosti mikroistorii,* in Koposov N. Khvatit ubivat' koshek. Kritika social'nykh nauk. M.: NLO, 2005.
4. Revel' Zh. *Vozvrashchenie k sobytiyu: puti istoriopisaniya*. Homo Historicus: K 80-letiyu so dnya rozhdeniya Yu.L. Bessmertnogo. V 2 kn. M.: Nauka, 2003. Vol. 1.
5. *Kazus: individual'noe i unikal'noe v istorii. 1996*. M.: Izd. tsentr RGGU, 1997.
6. Davis N.Z. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. N.Y.: Hill & Wang, 2006.
7. Bessmertnaya O. Un agent-provocateur musulman, ou un Orientaliste de plus: «jouer à l'autre» dans les miroirs império-orientalistes: Anna Pondopoulo (éd.), Les Orients dans la culture russe. *Slavica Occitania*. 2012. № 35.
8. Bessmertnaya O. *Kak rasskazat' biografiyu negodyaya?* (Musul'manskiy Azef, ili rovesnik Lenina). Pravo na imya: Biografika 20 veka. Vos'mye chteniya pamyati V. Ioffe. SPb.: NITs «Memorial»; Evropeyskiy universitet v SPb., 2011.
9. Bessmertnaya O.Yu. *Akhmetukovedenie: sozdanie natsional'nogo pisatelya v adygeyskom literaturovedenii*. Fal'sifikatsiya istoricheskikh istochnikov i konstruirovanie etnokraticheskikh mifov. M.: IA RAN, 2011.
10. Bessmertnaya O.Yu. *Kul'turnyy bilingvizm? Igra smyslov v odnoy skandal'noy stat'e.* (Iz istorii otnosheniy musul'manskikh oppozitsionerov i russkikh «gosudarstvennikov» v pozdneimperskoy Rossii). Rossiya i musul'manskiy mir: inakovost' kak problema. M.: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2010.
11. Bessmertnaya O.Yu. *Russkaya kul'tura v svete musul'manstva: tekst i postupok*. Khristiane i musul'mane: problemy dialoga. M.: Izd-vo BBI, 2000.
12. Bokova V.M. *Kazi-Bek*. Russkie pisateli, 1800–1917. Biograficheskiy slovar'. M.: Izd-vo BSE, 1992. Vol. 2.
13. Reytblat A.I. *Ot Bovy k Bal'montu i drugie raboty po istoricheskoy sotsiologii literatury*. M.: NLO, 2009.
14. Brooks J. *When Russia learned to read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917*. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1985.
15. McReynolds L. *The News under Russia's Old Regime: The Development of a Mass-circulation Press*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1991.
16. Penskaya E.N. *Russkiy istoricheskiy roman XIX veka*. Istoricheskaya kul'tura imperatorskoy Rossii: formirovanie predstavleniy o proshlom. M.: Izd. dom VShE, 2012.
17. Layton S. *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
18. Alieva S.U., Teppeev A.M., Tolgurov Z. Kh. i dr. *Ocherki istorii balkarskoy literatury*. Nal'chik: El'brus, 1981.

19. Kumykov T.Kh. *Obshchestvennaya mysl' i prosveshchenie adygov i balkaro-karachaevtsev v XIX – nachale XX v*. Nal'chik: El'brus, 2002.
20. Khashkhozheva R.Kh. *Kazi-Bek Akhmetukov: zhizn' i tvorchestvo*. Kazi-Bek Akhmetukov. Izbrannye proizvedeniya / Vst. st. i podgotovka tekstov k izdaniyu R.Kh. Khashkhozhevoy. Nal'chik: El'brus, 1993.
21. Budnitskiy O.V. *Terrorizm v rossiyskom osvoboditel'nom dvizhenii: ideologiya, etika, psikhologiya (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)*. M.: ROSSPEN, 2000.
22. Zul'pukarova E. Iz istorii pervoy russkoy gazety «Stambul'skie novosti». *RIA Dagestan*. 9 avgusta 2009. Available URL: http://archive.is/nALo, free. – Last accessed 25.12.2014.
23. Korkmasov A. D-E. Gazeta "Stambul'skie Novosti" i ee mesto vo vseobshchey istorii pressy. *Gazavat.ru*. Available URL: http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=31&art=278, free. – Last accessed 25.12.2014.
24. Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*. P.: Mouton, 1964.
25. Klimovich L.I. *Islam v tsarskoy Rossii*. M.: Gaiz, 1936.
26. Kirmel' N.S. Germanskie shpiony torgovali v Sibiri shveynymi mashinkami "Zinger" // *Voenno-istoricheskiy zhurnal*. 2002.
27. Hoare S. *The Forth Seal: The End of a Russian Chapter*. L.: William Heinemann Ltd., 1930.
28. Smith M. *A History of Britain's Secret Intelligence Service*. Pt. 1: Murder and Mayhem 1909–1939. L.: Biteback, 2010.
29. Frolov V.N. «Liga ubiyts» i ee rukovoditel' Magomet-Bek Khadzhetlashe. Novye materialy. *Iz glubiny vremen*. 2005. № 13.
30. Khashkhozheva R.Kh. *Kazi-Bek Akhmetukov (Magomed-Bek Khadzhetlashe): ocherk zhizni i deyatel'nosti*. Kazi-Bek Akhmetukov (Magomed-Bek Khadzhetlashe). Izbrannoe. Nal'chik: In-t gumanitarnykh issledovaniy pravitel'stva KBR i KBNTs RAN, 2008.
31. Khapsirokov Z.Ya. O khudozhestvennykh istokakh tvorchestva Yuriya Kazy-Beka Akhmetukova. *Izvestiya Severo-Kavkazskogo nauchnogo tsentra vysshey shkoly: Obshchestvennye nauki*. Rostov n/D., 1979. № 3.
32. Yamaeva L.A. *«Musul'manskiy Azef», ili Mif o rossiyskom panislamizme v svete arkhivnykh materialov*. Arkheografiya Yuzhnogo Urala: Istoricheskie istochniki i sovremennye metody. Ufa, 2001.
33. Arapov D.Yu. *Sistema gosudarstvennogo regulirovaniya islama v Rossiyskoy imperii (poslednyaya tret' XVIII – nachalo XX v.)*. M.: [MPGU], 2004.
34. Lunochkin A.V. *«Ataman vol'nykh kazakov» Nikolay Ashinov i ego deyatel'nost'*. Volgograd: Izd-vo Volgogr. gos. un-ta, 2000.
35. Jersild A. *Orientalism and Empire: North Caucasus mountain peoples and the Georgian frontier, 1845–1917*. Montreal ; Ithaca : McGill-Queen's UP, 2002.
36. Khayrutdinov R. «Mir islama»: iz istorii sozdaniya zhurnala. *Mir islama* (Kazan). 1999. № 1.
37. Agerzhanokova S.R. *Khudozhestvennoe osmyslenie zhizni adygov v tvorchestve adygskikh prosvetiteley kontsa XIX – nachala XX v*. Maykop: GURIPP "Adygeya", 2003.
38. Etkind A. Orientalism Reversed: Russian Literature in the Times of Empires. *Modern Intellectual History*. 2007. Vol. 4 (3).
39. Etkind A. *Vnutrennyaya kolonizatsiya. Imperskiy opyt Rossii*: avtoriz. per. s angl. V. Makarova. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013.
40. Uffel'mann D. *Podvodnye kamni vnutrenney (de)-kolonizatsii Rossii*. Tam, vnutri. Praktiki vnutrenney kolonizatsii v kul'turnoy istorii Rossii: Sb. statey: pod red. A. Etkinda, D. Uffel'manna, I. Kukulina. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012.

41. Avrutin E.M. *Jews and the Imperial State. Identification Politics in Tsarist Russia*. Ithaca; N.Y.: Cornell UP, 2010.
42. Bessmertnaya O. Pochemu primordial'na rossiyskaya kul'tura? Odin iz aspektov «pamyati ponyatiya». *Neprikosnovennyy zapas* 85 (5/2012). Available URL: http://www.nlobooks.ru/node/2807, free. – Last accessed 26.12.2014.
43. Fitzpatrick Sh. *Tear off the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 2005.
44. Lipovetsky M. *Charms of The Cynical Reason: The Trickster's Transformations in Soviet and Post-Soviet Culture*. Brighton MA: Academic Studies Press, 2011.
45. Tlostanova M.V. *Dekolonial'nye gendernye epistemologii*. M.: OOO «IPTs „Maska"», 2009.
46. Werth P.W. From Resistance to Subversion: Imperial Power, Indigenous Opposition, and Their Entanglement. *Kritika*. 2000. №1 (1).

Olga Yu. Bessmertnaya – Candidate of Historical Sciences, Senior Research Fellow, Russian State University for the Humanities (Institute for Eastern Cultures and Antiquity) & Assistant Professor, History Dept., National Research University–Higher School of Economics (Moscow, Russia).

E-mail: *olgabessm@gmail.com*

Sabira Ståhlberg,
Ph.D., independent researcher with special fields history and cultures of Central and East Asia, Russia, Siberia and the Balkans (Helsinki, Finland).
E-mail: *sabirien@gmail.com*

Ingvar Svanberg,
senior scholar at Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies, Uppsala University (Uppsala, Sweden).
E-mail: *ingvar.svanberg@ucrs.uu.se*

The Tatars in Sweden

Abstract: Sweden has known Tatars since the 16th century, but Tatars immigrated from Finland and Estonia mainly in the second half of the 20th century. The Mishär Tatar group is very small, less than a hundred persons, but it took the initiative to form the first Muslim congregation in Sweden in 1949. Today the Tatars have integrated and there is not much hope to revive the culture or language in Sweden, despite recent immigration from previous Soviet republics.

Key Words: *Mishär Tatars, Sweden, Islam, Tatar migration, Integration.*

The early use of the exonomy *Tatar* is somewhat confusing in Swedish. The ethnonym *Tatar* for Turkic-speakers of eastern European or Russian background has been known as *tathere* at least since 1507. The word originates from ancient Turkic *Tatar* and became part of the German languages in the mid-fourteenth century. Yet early Roma arrivals to Sweden in the 16th century were referred to as *thaatare* (1525). The word became a pejorative label and exonym for ethnic Travellers until recently known as *Tattare* in Swedish (Svanberg and Tydén 1992: 359). On the other hand, in the 1590s "Bugdan Balatzen Tatter" arrived from Russia and was employed as a keeper of exotic animals, lion, camels, bears and donkeys at the Royal Palace in Stockholm (Bernström 1951: 71). The Swedish military encountered Tatars in wars against Russia and Tatar troops often attacked Finland, which formed the eastern part of Sweden until 1809. The Tatar Khanate of Crimea (1441–1783) kept since the 1500s diplomatic contact with Sweden and envoys from the Khan visited Stockholm at least during the 17th century (Jarring 1987: 85–86).

There is no known immigration of Tatars to Sweden before the 19th century, however. The Swedish Church Law of 1686 stated that "Jews, Turks, Moors and Pagans entering the country should be informed about the right belief and baptised as Christians". Some "Turks" (i.e. Muslims from the Ottoman Empire) were actually baptised in Stockholm and could settle in the country by the end of the century (Svanberg and Tydén 1992: 134). Several Swedish travellers to Russia and Siberia studied Tatars at this time. Swedish officer Philip Johan von Strahlenberg (1676–1747) spent some years as a prisoner-of-war in Tobolsk. After his return he wrote in detail about Tatar languages and customs (Strahlenberg 1730: 35, 68). Johan Peter Falck (1731–1774), a botanist and zoologist who explored southern Russia and Siberia around 1770, collected information about Tatars in different regions. He described not only the Kazan Tatars, but also Astrakhan, Siberian, Tyumen, Tomsk, Tara and Chulym Tatars. Especially his descriptions of Kazan Tatars are very rich in detail and include ethnographic, linguistic and religious aspects. Islam and religious customs are also discussed and for instance his data on the concept of purity and impurity are intriguing. Urban Tatars considered themselves unclean if their skin or even only the clothing was soiled by dung, if they touched wild or carnivorous animals, amphibians, insects or dead livestock, and particularly dead humans. Falck noted also their clothing, marriage customs, institution of the bride price, calendar and various customs associated with seasonal cycles. He counted 134 different names for men and 40 for women and provided a rather detailed word list. His data on the human relationship with biological organisms in the Tatar economy and world view include not only phytonyms and zoonyms, but also much information on the utilisation of animals and plants as food, dyes, medicine and technical purposes (Falk 1785–86).

At the end of the 19th century a Swedish missionary, Wilhelm Sarwe (1859–1948), worked among Tatars and Bashkirs in southern Russia, an interesting cultural contact that remains to be researched (Sarwe 1927).

Tatars arrive in Sweden

Immigrants of other religious backgrounds than Lutheran Christian was not allowed to settle in Sweden until after 1781. Most immigrants were then Jews or Catholic, while Muslims remained rare for another century. A Tatar businessman from Penza, Ebrahim Letejeff Umerkajeff (1877–1954), was a pioneer and settled in the Swedish capital in 1897 in connection with the *General Art and Industrial Exhibition*. He worked for many years as a furrier, married a Swedish woman and became integrated in the business community in Stockholm. However, he was buried in Helsinki and his tombstone can still be visited at the Tatar Muslim cemetery. Also his Swedish-born son Hussein Umerkajeff (1901–1989) worked in the fur-trade business in Stockholm. He still has descendants in Sweden.

Most of the present Tatars in Sweden are descendants of Mishär Tatars who after 1945 immigrated from Finland and Estonia. These Mishärs originated from the vicinity of Sergach in the Nizhny Novgorod district in Russia (Svanberg 2011: 363). Having moved a few decades earlier to Finland, the Tatars went to Sweden mainly

because of the difficult political and economic situation after the war. The Soviet Union claimed the return of several ethnic groups from Finland and for example Ingrian Finns, who had been evacuated to Finland in 1942–43, were sent back. Many Tatars feared that they also would be shipped to the Soviet Union, and Tatar men who had served in the army fled along with Finnish officers and soldiers to Sweden. Eventually Finland did not extradite the Tatars and most returned to Finland within a few years. Fear of the Soviet Union prevailed, however, and in the 1950s there was again some emigration to Sweden (Leitzinger 2006).

The next wave from Finland came in the 1970s, when thousands of Finns moved to more prosperous Sweden in search of work. Young male Tatars joined the economic move and either married in Sweden or brought their families over from Finland. They kept close contact with home and their children were regularly sent to relatives and summer camps organised by the Tatar community in Finland. Some later returned, but most stayed in Sweden. Finnish and Tatar immigrants from this period used somewhat similar strategies of conserving relationships with the mother country. The Tatars could in several aspects be defined as typical Finnish immigrants, often also passing as Finns before Swedish institutions, but they did not create separate quarters and they did not look for employment in industry, but usually created their own trade enterprises. The Tatars more easily learned Swedish than the Finns, and they were more adaptive to the new environment, having already the experience of integrating into Finnish society and being at least bilingual.

Another Tatar movement to Sweden started in Estonia. The Tatars here had a similar background as the community in Finland, but the group was very small. Until the 1940s there were 200–300 Tatars in Estonia, who preserved their traditions, educated their children in Tatar language and arranged cultural events (Özkan 2009: 91). When Soviet troops occupied Estonia in 1940, several Tatars fled to Finland, but they had to continue their journey to Sweden in order to escape Soviet "repatriation" (Soukkan 1987: 9). Of five Tatars in Sweden, interviewed by Türker Soukkan in the 1980s, two were born in Finland, two in Estonia and one came from the Soviet Union. Before 1989 the Tatars in Sweden had many relatives and contacts in Finland and some in the Soviet Union, including Estonia, but due to political and logistic reasons the relationship with Finland was the strongest. In the 1980s the Tatars in Sweden were estimated to around 50 and persons with one Tatar parent about 30. Most of them lived in the Stockholm area and about 15 in other places (Soukkan 1987: 9).

First Muslims in Sweden

According to the census of 1930, which is the last containing information on religious affiliation, only 15 Muslims lived in Sweden. The law did not permit a Muslim congregation, but Swedish legislation changed to more liberal and in 1949 the first Muslim congregation, *Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur* (Turkish-Islamic Association in Sweden for the promotion of religion and culture) was founded by Tatars and Turks. The initiative came from Ali Zakerov (1911–1975), a Tatar from Estonia, and Osman Soukkan and Akif Arhan who both

were of Turkish origin. Among the founders was also Ebrahim Umerkajeff. Osman Soukkan (1903–1975) became the first imam of the congregation. A handful of male members – Tatar, Turkish and Arab – met regularly in a café in Stockholm (Svanberg 1999: 384). Soon the association rented *Folkets Hus* (People's House, a leisure and cultural centre). According to Didar Samaletdin, daughter of Ali Zakerov, it served as their first prayer room (Samaletdin 1993). Next they gathered in *Medborgarhuset* (Citizens' House) for celebrations. The association was the first to apply for rights to build a mosque in the 1950s, but the application was rejected. It changed its name to *Islam Församlingen i Sverige* (Islamic Congregation of Sweden) and bought some land in the Stockholm forest cemetery, *Skogskyrkogården*, where a separate Muslim graveyard still can be found. The Congregation held ceremonies at the cemetery until the mid-1970s (Soukkan 1987: 12).

Tatars made up the majority and the congregation was a kind of ethnic community, but it lost its Tatar character during the 1960s. The activity was at its peak during the first decade and in 1952 the Tatars published one issue of a journal named *Heberçi* (Messenger) (Halén 1979: 12). Labour immigrants from Turkey and Yugoslavia, Arabs, Indonesians and Pakistanis soon filled the membership ranks, but Turks from Anatolia held the leading positions. The form of Islam professed by the Tatars was a tradition-based Sunni, but the newcomers had other views on religion. Muslim communities split along ethnic lines when they grew: in 1953 there were 500 Muslims in Sweden and in 1966 more than a thousand. Islamic culture in Sweden was developed by other groups and the Tatars were marginalised from the mainstream Islamic community by the end of the 1960s (Svanberg 1999: 384).

Traditions and changes

Between 1809 and 1917 Finland was part of Russia and Tatars could easily establish themselves in the Grand Duchy. The men usually arrived first and worked as petty traders, and women and children were brought later from the villages. Some kept small restaurants for *pilmin* (pelmeni), but most were hawkers who within a few years opened shops for textiles or furs. In Sweden the first generation of Tatars kept to the same occupation, but the second changed the profile. In 1983 Didar and her husband Emir Samaletdin opened a popular restaurant called *Djingis Khan* in Stockholm, which lasted throughout the 1980s. Today Tatars cannot be separated from Swedes on the labour market.

The first and often also second immigrant generations learned the Tatar language, but the third speaks predominantly Swedish and children of one Tatar parent usually do not speak Tatar. Education for children has not been arranged in Sweden except for some private teaching. Cultural events took place in the 1960s and 1970s, but the Tatars are not organised as a community. Exogamic marriages are common in Sweden since the 1960s and some Tatars have married Turks. The social control inside the group is not as strong as in Finland, where the Tatar community is much bigger, and although some Tatars looked for partners in Finland, many married Swedes or persons of other ethnic backgrounds.

Didar Samaletdin, born in the 1940s, mentions in her writings that she was fluent in Swedish and lived like most other teenagers, but had a more strict upbringing. She married a Tatar from Finland at the age of eighteen, but educated herself to become a social worker and has had a long career in the social field and local politics. Didar was for a short while the first and only woman president of the congregation and has been an important spokesperson for the Muslims of Stockholm. Her view is typical for the liberal Tatar attitude, being open to all traditions and religions. She received a Christian education at school, and although she is a woman, she and other Tatar women participate in all religious ceremonies and activities. During her social work she has shown respect for different religious needs and for instance installed prayer rooms in old peoples' homes with many immigrant elders.

Integration into Swedish society

Mishär Tatars are a highly adaptive diaspora minority, but through personal and family networks they are able to keep contact over great distances (Svanberg 2011: 363). There are several reasons for the quick integration of Tatars into Swedish society. Tatar immigration was small and without a continuity of migrants who could feed the community with new impulses. When the Soviet era ended, the mental distance was already too large for recuperation. The Tatars in Sweden are deeply integrated and exposed to exogamy to a high degree. They call themselves Tatar or Mishär. The language has been always called Tatar, not Turkish or North Turkish as in Finland during a certain period (1930s–1980s; Soukkan 1987). Most Tatars in Sweden carry double first names, Swedish and Tatar, and several take Swedish or international aliases to be able to function in workplaces or schools. Sweden is officially an open country for immigrants, taking care of language and cultural education for many groups, but in everyday life Tatars feel that a Swedish name and a local identity help them to integrate better.

Religion is important as an ethnic marker to Tatars both in Finland and Sweden, but today few participate in religious life except for the ceremonies connected with transition, such as name-giving and funerals, or celebrations of Ramadan and Kurban Bayram (the feast of the sacrifice). Today mainly families gather and seldom Tatars come together in bigger groups in Sweden. Some of the Tatars who emigrated from Finland return to the country they grew up in, or wish to be buried in the Tatar Muslim cemetery in Helsinki together with their relatives. A parallel practice exists among Turks and other immigrant groups in Sweden and there are funeral agencies providing services for families whose members want to be buried at home.

Changes in Sweden have affected the Tatars in several ways. They have received formal rights, such as freedom of religion in 1952, and in the 1960s Christian education in schools changed into a general study of religions. Most Tatars do not bother about *halal*, the lawful slaughter of food and other items according to Islam, or Ramadan fasting, and most eat pork and drink alcohol. Multiculturalism and full equality for immigrants was introduced in the 1970s, which made it easier for small communities to survive, but difficult to be heard in society among the bigger

groups. There have been some cultural conflicts, though. Tatars tend to bury their dead within a few days, but in Sweden procedures can take up to two weeks (Soukkan 1987). In the late 1980s, terrorism and negative images about Muslims flooded the media and Tatars together with other Muslims were forced to clarify their positions. Today Tatars choose to leave out the religious aspect or explain its positive sides, but religious identity remains a difficult issue.

Contacts with "home"

The establishment of the Soviet Union cut off the emigrant Tatars from their homes and the sources for their culture, such as newspapers, books and magazines from Kazan. Tatar culture in Sweden has been preserved by families and individuals to a large extent with help from the community and relatives in Finland. Since the 1990s, contacts with Kazan and the villages near Sergach are easier to make, but still the main inspiration and organisation come from Finland.

When the emigrant Tatars now travel to their "homeland", the second and later generations make the journey in the capacity of Nordic tourists, with the difference that they can speak with the locals. There are linguistic differences, because the Tatars in Russia use many Russian words, whereas Finnish and Swedish Tatars use words from their environment. Very few Nordic Tatars have relatives in these villages due to the massive emigration to Finland before 1917 and the destruction of the villages in the 1930s, which forced the remaining inhabitants to move to cities like Moscow or Saint Petersburg. Today some villages are inhabited by a few hundred elderly Tatars who have returned and rebuilt their houses since the 1950s. Also Tatars from Russia are visiting Sweden for various reasons, and Muslim leaders have been hosted by local Turkic Muslims living in Stockholm.

Future of the community

Today the Tatar language and identity are slowly disappearing in Sweden. There are less than a hundred Tatars and the next generations will not speak Tatar or have more than basic knowledge about the culture. Tatars or Tatar descendants can be found on all levels in Swedish society and they usually have nothing to do with Tatar language or culture. A few younger descendants are interested in their roots, but they have a generic identity which comprises all Tatars. They use Internet as a tool for finding information and often nurture romantic ideas about being a Tatar (Ståhlberg 2004).

There seems to be no possibility for the Tatar minority to survive in Sweden. There are no efforts to revitalise the group and the demographic and institutional conditions for creating a stable organisation are not present. Sweden is a pluralistic country with many cultures, languages and religions, but it is also a strongly assimilating society, requiring adaptation to existing values, language usage and the social context. The Tatar group is also too small to be able to influence Muslim organisations or policies,

and there is no interest on both sides that they would be accepted into any of the larger Muslim congregations.

Since the beginning of the 1990s, Tatars have immigrated within the large move from the previous Soviet republics. According to Mikael Parkvall (2009: 151), there are around 220 new "Tatar-speakers" in Sweden. Only nine per cent are Swedish-born and most have migrated from Russia (2/3) and some from Uzbekistan. It is not sure that they speak the Tatar language or carry the culture, as many Tatars have assimilated into local cultures. If this is the beginning of a new Tatar community in Sweden only time can show.

References:

1. Bernström J. Stockholmarna och de vilda djuren. In M. von Platen (ed.), *Stockholm 1252–1952: en minnesskrift*, pp. 67–87. Stockholm: Anders Fricks, 1951.
2. Falk J.P. *Beyträge zur Topographischen Kenntniss des Russischen Reichs*, Vol. 1–2. St. Petersburg: Kayserl. Akademie der Wissenschaften, 1785–86.
3. Halén H. *A Bibliographic Survey of the Publishing Activities of the Turkic Minority in Finland*. Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1979.
4. Jarring G. Sveriges diplomatiska förbindelser med tatarerna på Krim. In M. Bergquist, A.W. Johansson and K. Wahlbäck (eds), *Utrikespolitik och historia: studier tillägnade Wilhelm M. Carlgren den 6 maj 1987*, pp. 83–90. Stockholm: Militärhistoriska förlaget, 1987.
5. Leitzinger A. *Suomen tataarit*. Helsinki: East-West Books, 2006.
6. Özkan A. Estonia. In G. Larsson (ed.), *Islam in the Nordic and Baltic Countries*, pp. 90–101. London: Routledge, 2009.
7. Parkvall M. *Sveriges språk – vem talar vad och var?* (= RAPPLING – Rapporter från Institutionen för lingvistik vid Stockholms universitet No. 1). Stockholm: Stockholms universitet, 2009.
8. Samaletdin D. Muslim i Sverige. *Årsbok för kristen humanism och samhällssyn*. Stockholm: Proprius förlag, 1993.
9. Sarwe W. *Bland Rysslands folk i missionens och Röda korsets tjänst 1882–1922*, Vol. 1. Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag, 1927.
10. Soukkan T. Tatarerna i Sverige. *Nord Nytt: Nordisk tidsskrift for folkelivsforskning*, 1987. Vol. 30, pp. 3–16.
11. Ståhlberg S. "Finlands tatarer" (Seminar, 7 October 2004, Department of Linguistic and Philology, Turkic Languages, Uppsala University), 2004.
12. Strahlenberg J.P. von. *Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia, in so weit solches das gantze Russische Reich mit Sibirien und der grossen Tatarey in sich begriffet*. Stockholm, 1730.
13. Svanberg I. The Nordic Countries. In D. Westerlund and I. Svanberg (eds), *Islam Outside the Arab World*, pp. 379–401. London: Curzon, 1999.
14. Svanberg I. Tatars. In J. E. Cole (ed.), *Ethnic Groups in Europe*, pp. 362–365. Santa Barbara: ABC-CLIO/Greenwood, 2011.
15. Svanberg I. and Tydén M. *Tusen år av invandring: en svensk kulturhistoria*. Stockholm: Gidlunds, 1992.

Татары в Швеции

Аннотация: О татарах в Швеции известно с XVI столетия. Однако большая часть татар иммигрировала в Швецию из Финляндии и Эстонии во второй половине XX века. Группа татар-мишарей малочисленна, ее численность не превышает 100 человек. Однако именно татары-мишари сформировали первую мусульманскую общину в Швеции в 1949 г. В наши дни татары интегрированы в шведское общество и практически утратили национальный язык и культуру, в отличие от мигрантов, прибывших в Швецию после распада Советского Союза.

Ключевые слова: *татары-мишари, Швеция, ислам, татарская миграция, интеграция.*

Сабира Штальберг — Ph.D., независимый исследователь, специализирующийся на изучении истории и культуры народов Евразии (г. Хельсинки, Финляндия).
E-mail: *sabirien@gmail.com*

Ингвар Сванберг — шведский этнограф и тюрколог. Старший научный сотрудник в Центре российских и евразийских исследований, Упсальский университет (г. Упсала, Швеция).
E-mail: *ingvar.svanberg@ucrs.uu.se*

Актуальные проблемы мусульманского мира

Михаэль Кемпер,
Ph.D., профессор и заведующий кафедрой восточноевропейских исследований Амстердамского университета (г. Амстердам, Нидерланды).
E-mail: *m.kemper@uva.nl*

Альфрид Бустанов,
Ph.D., профессор ТАИФ по истории исламских народов России Европейского университета (г. Санкт-Петербург, Россия).
E-mail: *alf_b@list.ru*

Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса*

Аннотация: Статья посвящена постановке проблемы русского исламского социолекта, обслуживающего формирующийся общероссийский исламский дискурс, впервые объединяющий лингвистически мусульман России. Как русский язык изменяется под влиянием мусульманской терминологии? Как мусульмане используют русский язык для выражения специфически исламских идей? Авторы статьи предварительно выделяют три основных стиля русского исламского социолекта — «русификация», «арабизм» и «академизм».

Ключевые слова: *ислам в России, социолингвистика, русский язык как язык ислама, исламская литература, исламский дискурс.*

Сегодня российские мусульмане все больше и больше используют русский язык для того, чтобы говорить и писать об исламе. В этом нет ничего удивительного, поскольку внутренняя миграция в Российской Федерации и иммиграция мусульман с Кавказа и из Средней Азии сделали картину *ислама* в России более пестрой и соединили судьбы мусульман разных национальностей и языковых предпочтений. Татарские имамы и проповедники Москвы, Санкт-

1 | Данная статья была подготовлена в рамках исследовательского проекта «The Russian Language of Islam», осуществляемого при поддержке Голландской научной организации.

Петербурга, так же как Казани, Уфы и Омска, сегодня работают с очень разнообразной аудиторией; русский язык автоматически становится важнейшим средством коммуникации (справедливости ради надо заметить, что на Северном Кавказе русский язык стал важнейшим средством межнационального общения уже в 30-е годы XX в.). Таким же образом исламское книгоиздание все более ориентируется на русскоязычную аудиторию, с тем чтобы обращаться в том числе и к международному читателю. Наиболее важная площадка для мусульманской молодежи, исламский Интернет, доминируется русским языком с самого появления ислама в Рунете [1]. Некоторые деятели, например Валиулла Якупов, рассматривают эти процессы как угрозу национальной идентичности [5], в то время как политтехнологи встречают русификацию восторженно. В любом случае факт остается фактом: российский ислам становится все более русскоязычным.

Миграция и усложнение межэтнических отношений в России также меняют общую ситуацию с исламом в стране. Мусульманские направления, некогда характерные только для одного региона или национальности в России, распространяются в разных географических контекстах. Не менее важно и то, что появились новые важные центры исламского образования в России — в Москве, Нижнем Новгороде и многих других местах, где транслируются исламские идеи и производится исламская литература для многонациональной аудитории, а не просто для «титульной нации» соответствующей республики; все это происходит на русском языке. В итоге ислам выходит за рамки традиционных национальных границ и получает всероссийский характер. Это вовсе не означает, что мусульмане больше не говорят, не пишут и не публикуют на своих родных языках — например, татарском, башкирском и аварском. Как раз наоборот, с развалом Советского Союза исламское книгоиздание в стране переживало бум именно на этих «национальных» или республиканских языках. Тем не менее большинство исламской книжной продукции выходит именно на русском языке. Эти русскоязычные публикации находят гораздо большее распространение на пространстве СНГ, чем книги на татарском, которые, увы, сложно найти вне Татарстана и Башкортостана. Наконец, другим важным актором на формирующейся русскоязычной мусульманской сцене являются этнически русские, обратившиеся в ислам. Эти «новые мусульмане» составляют лишь небольшой сегмент современных мусульман России, но некоторые из них уже сделали себе имя в качестве экспертов по исламу и авторов книг по теологии, другие же стали открытыми апологетами исламских движений, ранее неизвестных в России, и тем самым заняли особую нишу. Стоит отметить, что неомусульмане также внесли свой вклад в развитие исламской художественной литературы на русском языке [6].

В связи с вышесказанным логично задаться вопросом: что происходит с русским языком, когда мусульмане пользуются им для передачи исламских ценностей? Разумеется, каждый язык обладает кодифицированной грамматикой, лексикой, фонетикой и синтаксисом. В то же время любой язык находится в постоянном развитии, и говорящие на нем люди, особенно группы людей, оказывают большое влияние на изменения в языке и на формирование новых

социолектов. В данном случае язык Интернета является наиболее ярким примером. У двуязычных людей динамичное взаимодействие языков проявляется в «перекодировке» — переходе с языка на язык в рамках одного предложения. Другая форма смены семантического кода наблюдается в письменном «исламском русском» языке, когда русские и исламские (т.е. арабо-тюрко-персидские) термины и фразы используются вместе или взаимозаменяемо. Так как же ислам представлен в русском языке? Какие исламские термины вошли в русскую лексику и как они кодифицируются? Каково происхождение этой терминологии — прямое заимствование (через транскрипцию / транслитерацию) из арабского или персидского, либо опосредованно — через различные языки народов Российской Федерации, такие как татарский и аварский? Как эти проблемы отражены в письменной форме, которую обретает терминология в русской лексике?

Каждая нация обладает собственным лингвистическим инструментарием для осуществления контроля и влияния на изменение национального языка; обычно к нему прибегают в целях противодействия изменениям языковой нормы, для выработки языковых правил и часто не без политической подоплеки. Большинство лингвистических изменений, тем не менее, происходит на практике, в устном и письменном дискурсе, в частном кругу и на публике. В случае с исламом какие акторы (авторы, комментаторы, эксперты, чиновники от религии) играют заметную роль в указанных процессах и пытаются ли существующие исламские институты в России управлять исламизацией русского языка? В какой степени эти явления уже регулируются в рамках осознанных политических практик? Наконец, ведет ли обогащение русского языка исламской терминологией и фразеологией к появлению отдельного исламского русского социолекта или исламское влияние остается лишь на уровне жаргона, касаясь лишь лексики? Эти и многие другие важнейшие вопросы, насколько нам известно, до сих пор не были сколько-нибудь ясно поставлены. Хорошо известно, что язык наиболее тесно связан с культурой вообще и с национальной идентичностью. В частности, языковая практика и лингвистические изменения играют огромную роль в групповой самоидентификации: язык определяет, как мы позиционируем себя и как мы смотрим на окружающих. Тем самым, было бы непростительной ошибкой не обращать внимания на социолингвистические аспекты современных исламских процессов в России.

Социолингвистический эксперимент

В 2012 г. мы предприняли скромную попытку рассмотреть в первом приближении взаимоотношения между исламом и русским языком, поставленные во временной контекст. Мы проанализировали два десятка русскоязычных текстов различных исламских лидеров и интеллектуалов из Центральной части России, Западной Сибири и Северного Кавказа и изучили использование в них исламской и вообще религиозной терминологии и фразеологии. Нашей главной задачей было выяснить, выработали ли отдельные авторы или «исламские

фракции» общероссийского исламского дискурса характерные «стили», т.е. особые формы использования исламских символов и терминов. Вторая задача заключалась в поиске связи между «исламским стилем» на русском языке и социально-политическими позициями соответствующих авторов.

В наш эксперимент вошли следующие примеры [8]:

a) несколько *фетв* с Северного Кавказа, датированных 1950–1980 гг.;

b) несколько текстов татарской академической историографии об исламе («татарская общественная мысль»), 1970-е гг.;

c) ряд проповедей и публикаций председателя ДУМЕР Равиля Гайнутдина (Москва);

d) книги и интернет-публикации Шамиля Аляутдинова, московского имама;

e) суфийские тексты покойного дагестанского (аварского) шайха Саида-Афанди Ацаева (Чиркеевского), представителя братства накшбандийа, халидийа, махмудийа-шазилийа. Саид-Афанди, убитый в августе 2012 г., по всей видимости, был самым известным суфийским наставником во всей Российской Федерации;

f) печатные самиздат-брошюры Рафаэля Валишина, суфийского автора из сибирской деревни, последователя Саида-Афанди;

g) тексты некоторых салафистских и джихадистских авторов из Чечни и Медины, а также

h) программные исламские тексты, опубликованные двумя хорошо известными русскими «политическими неомусульманами» Фатимой Ежовой и Харуном Сидоровым.

Этот список текстов был подобран практически случайно, и мы не претендуем на то, что привлеченные авторы и жанры вполне отражают тот или иной тренд; тем более что многие другие исламские деятели и интеллектуалы могли быть также выбраны. Мы лишь стремились отразить широту исламской сцены в России, нечто вроде горизонтального среза с исламского «торта» как в плане статуса, так и в географическом плане.

Особое внимание мы обращали на лексику этих авторов и «духовных деятелей». Какие термины арабского происхождения они используют? Каков их удельный вес в конкретном тексте? Как арабские слова адаптируются к русской грамматике? В какой форме они написаны: к примеру, в академической транслитерации, принятой в российском востоковедении или в обиходной форме, возможно с влиянием татарской или аварской фонетики? Или наоборот: в каких случаях исламские авторы регулярно обращаются к арабской терминологии и когда они специально избегают какой-либо специфически исламской лексики? Почему это происходит? Очевидно, если исламский автор хочет избежать арабских слов, то он или она будет искать синонимы среди религиозных терминов собственно русского происхождения. На деле это значит, что ислам обращается к кодировке, происходящей из церковнославянского языка. То есть если автор решает использовать, скажем, термины «богобоязненность» или «храм» вместо «*таква*» и «*масджид*/мечеть»,

то он или она оказываются готовыми к позитивному диалогу с христианской лингвистической традицией в России. Это обстоятельство может иметь существенные семантические последствия.

Помимо этого мы обращали внимание на использование исламской фразеологии, в том числе «*басмала*» и славословия в адрес Пророка, его семьи и последователей (*сахаба*), в также на особенности стилистики. В итоге мы попробовали сопоставить лингвистическую позицию конкретного автора с его/ее теологическими и «идеологическими» воззрениями внутри современного общероссийского исламского дискурса.

Три варианта исламского русского социолекта

Наш анализ вышеприведенного перечня текстов привел нас к заключению, что возможно выделить по крайней мере три различных типа или варианта исламского русского социолекта. Эти три типа мы представили следующим образом.

Первый тип мы называем «русификацией» — в его рамках мусульманские авторы пытаются избежать использования арабских заимствований, либо всегда приводят русский перевод или синоним к арабским словам. Этот стиль также может быть назван «стилем муфтиев», поскольку он характерен как раз для российских муфтиев и вообще так называемого «официального духовенства». Эта лингвистическая стратегия вполне логична, поскольку авторы таких текстов обращаются как к мусульманам разного происхождения, так и к немусульманам. В Российской Федерации существующие пятьдесят или шестьдесят муфтиятов находятся в треугольнике взаимоотношений между официальными исламскими институтами, Российским государством и Русской православной церковью. Это обстоятельство отражено в большинстве официальных публикаций муфтиятов. В особенности выстраивание так называемого «межконфессионального диалога» требует от исламских деятелей изложения своих мыслей на языке, ясном для немусульман. Русская православная церковь и большие муфтияты имеют общие интересы в российском обществе, и тем самым муфтии стараются говорить на религиозном языке, понятном в широких слоях общества, подчеркивая общие черты ислама и православия (в меньшей степени также иудаизма и буддизма). Разумеется, муфтияты и их объединения вполне осознают свой статус «младшего брата» по отношению к православной церкви в стране. В публичном пространстве, особенно в контексте обсуждения «исламского терроризма», муфтии постоянно вынуждены объяснять, почему ислам «на самом деле» является религией мира и добра. С тем чтобы обращаться ко всем россиянам (само это слово часто фигурирует в текстах) разных конфессий, эти авторы переводят, насколько это возможно, все термины на литературный русский язык [10]. Кроме того, для «русификаторов» из официальных кругов характерен несколько более казенный, канцелярский стиль, с устоявшимися формулировками, уходящий корнями, с одной стороны, к административной практике советской эпохи, а с другой стороны, к языку современных средств массовой информации.

Второй тип «исламского русского» представлен «академизмом». Этот исламский стиль в основном используется авторами с высшим светским образованием. В основном он характерен для академических исламских и исламоведческих проектов, которые репрезентуют не какую-то исламскую общину, а скорее — идеологию отдельно взятого интеллектуала. Ясный пример такого «академизма» может быть найден в текстах татарского историка Я.Г. Абдуллина (ум. 2006) об исламе. Абдуллин был одним из ведущих исследователей отдела общественной мысли при Институте истории, языка, литературы в Казани (ныне отдел входит в состав Института истории АН РТ и носит имя Абдуллина). Работы Абдуллина необходимо рассматривать в контексте *мирасизма*, то есть послевоенного советского взгляда на татарское прошлое и роль в нем ислама как «культурного наследия» (арабск., ميراث, тат. мирас). В своей книге «Татарская просветительская мысль» (1976) [2] Абдуллин говорит о «прогрессивной» форме ислама, представленной, по его мнению, прежде всего такими «мыслителями», как ʻАбд ан-Насир ал-Курсави (ум. 1812) и Шихаб ад-дин ал-Марджани (ум. 1889) и последующими *джадидами*, которые вкупе противопоставляются кадимистам, «схоластам» и традиционалистам. Последней группе лиц приписывались обскурантизм и суфизм, в то время как «просветители» вроде Курсави и Марджани мыслили «рационалистически» и не принимали мистику. Такая «*мирасистская*» интерпретация ислама советскими обществоведами, по сути, является атеистической, поскольку такие ученые, как Абдуллин, использовали исламские термины только в светском ключе. Весьма показательна в данном случае концепция *иджтихада*: в исламском контексте это слово означает обращение к первоисточникам для решения правовой проблемы, которая еще не была решена предыдущими поколениями ученых. У Абдуллина и его учеников *иджтихад* стал синонимом «вольнодумства» и, следовательно, инструментом критики ислама, если вообще не открытой атаки на религию. Это светское видение ислама по-прежнему популярно в наши дни.

Другой пример академического стиля в обсуждении ислама в России являют собой «исламоведческие проекты» нескольких радикальных русских неомусульман. В нашей книге мы рассмотрели тексты двух учеников известного московского философа Гейдара Джемаля: «левой» Анастасии (Фатимы) Ежовой [3, 11] и «правого» Вадима (Харуна) Сидорова [3, 13]. Точно так же, как дискурс Абдуллина был укоренен в секулярном марксизме своего времени, Ежова и Сидоров обильно используют в своих текстах светскую социологическую терминологию и концепты, которые направлены на демонстрацию идеи о «целостности» ислама. Этот поиск исламской «целостности» увязывается здесь с особенностями «русской души». Хотя большинство используемых ими терминов имеет западное происхождение, оба автора обвиняют Запад в падении нравов. Этот новый стиль обсуждения исламской тематики, разумеется, является плодом постсоветского университетского образования наряду с дискурсом, развитым на основе идей их общего учителя Гейдара Джемаля[2].

2 | Несколько лет назад Харун Сидоров опубликовал подробное развенчание взглядов своего бывшего наставника, в котором прямо объявляет идеи Джемаля выходящими за рамки мусульманской религии. См.: [4]. Дата на документе не поставлена, последний визит к ресурсу: 01.12.2014.

Подобного рода «исламоведческие проекты» прежде всего адресованы этнически русским читателям, в особенности молодым людям с левыми и правыми политическими взглядами. Поддержка иранской модели («хомейнизм») Ежовой и пропаганда аутентичности «мединской модели» мирового движения «Мурабитун» в текстах Сидорова предлагают новые пути развития российского ислама, которые бы спасли ее от современных проблем и комплексов. Характерно, что одной из функций социологической стилистики в духе постмодерна указанных авторов является отличение политико-конфессиональных проектов Ежовой и Сидорова от более широкого исламского мэйнстрима в России, в особенности от более традиционных татарской и северокавказской интерпретаций ислама. Академизм вместе с тем — это элитистский подход, который обозначает маргинальную позицию указанных авторов в мусульманском сообществе.

Третий тип «исламского русского» может по праву быть назван «арабизацией», поскольку он характеризуется обильным использованием арабской лексики. Русский язык, так же как и татарский, очень продуктивны лингвистически, т.е. заимствования легко в них проникают и адаптируются к грамматике, фонетике и синтаксису. Отсюда и тот динамизм, с которым отдельные авторы «загружают» арабские слова в русскоязычные тексты. Некоторые современные авторы используют арабскую терминологию, только когда им кажется это необходимым, поскольку автор не может подобрать точного эквивалента на русском. Гораздо удобнее и проще для читателя сказать «*мазхаб*», чем «правовая школа суннитского толка в исламе», даже если русское произношение слова несколько изменяет оригинальное арабское [madhhab].

В то же время есть немало авторов, вырабатывающих солидный «авторский» набор исламско-русских терминов. Они используют арабские заимствования даже в тех контекстах, когда русские синонимы вполне могли бы быть употреблены, но тонкости различия между арабским и русским словами настолько существенны для авторов, что они просто оставляют арабский оригинал. Например, в русскоязычном салафитском тексте можно найти фразу вроде: «Эти *ахл ал-батил* делают много *куфра* и их одолевают *шубухаты*», — которая легко может быть передана в более распространенных русских выражениях, но все-таки «*куфр*» — не то же самое, что атеизм, а «*шубухат*» охватывает не всякие сомнения [7: 261]. Возможно, перегруженность арабской лексикой показывает, с одной стороны, малое знакомство некоторых авторов с книжным русским языком, а с другой стороны, призвана показать статус говорящего как человека, свободно владеющего арабским языком и прекрасно знающего тонкости мусульманской юриспруденции. Такой подход дистанцирует автора не только от немусульман, но также от мусульман, не знакомых с соответствующей профессиональной лексикой на арабском языке. В то же время в публикуемых онлайн прокламациях некоторые чеченские боевики стараются не делать тексты слишком сложными, что, конечно, нужно записать на счет их пропагандистских целей [9, 12].

Перекрестные связи и предварительные итоги

В целом мы предлагаем рассматривать эти три варианта или стиля в качестве основы для анализа «исламского русского». Возможна идентификация и других, дополнительных стилей, особенно в связи с языками народов РФ, но это вряд ли изменит общую картину. Мы должны помнить, что многие авторы легко могут переходить из одного стиля в другой в зависимости от конкретной стратегии. Так, в книге одного автора, охватывающей его «собрание сочинений» за некоторый промежуток времени, можно обнаружить разные стилистические нюансы в зависимости от аудитории, которая имелась в виду. Этот феномен можно рассматривать как осознанную смену кодов. Если подтвердится наша гипотеза о том, что примеры смены кодировки в исламской литературе основаны на осознанных стратегиях, тогда мы будем уверены, что, несмотря на различия в трех вариантах, «исламский русский» должен рассматриваться в качестве целостного феномена.

Еще один результат нашего небольшого исследовательского эксперимента говорит в пользу лингвистического единства исламского русского социолекта. Мы выяснили, что каждый из трех стилистических вариантов используется не одной фракцией широкого исламского спектра, а разными группами, в том числе смертельными врагами: к «русификации» прибегают противоборствующие муфтияты и некоторые салафиты, отходящие от малопонятных арабских лексических практик. «Академизм» — это вариант, используемый несколькими политическими исламоведческими проектами, которые постоянно атакуют друг друга. «Арабизация» — также инструмент находящийся в руках непримиримых врагов — суфийских братств и групп салафитов.

Это совместное использование исламской стилистики враждующими сторонами выглядит на первый взгляд несколько странно. Но на самом деле эти акторы имеют схожие социальные позиции: так, суфии и салафиты организуются в тесные объединения (*джамааты*), часто в сельской местности, хотя все чаще — и в крупных городах. Интеллектуальный академизм же, напротив, более характерен для городского, университетского или неформального контекста. Все они хотят быть услышаны не только своими последователями, но и врагами, против которых и направлено острие критики в более широком дискурсе. В то же время это совместное использование стилистических приемов показывает, что они являются не самостоятельными жаргонами, а лишь различными сторонами все того же исламского русского социолекта.

Предстоит большая исследовательская работа по проверке этих гипотез, а пока вот что можно сказать на основе проведенного эксперимента: на сегодняшний день исламский русский социолект имеет три варианта, но каждый из них обладает объединительными функциями внутри общероссийского исламского дискурса. Каждый вариант соединяет акторов и группы, противостоящих друг другу и соперничающих за влияние и авторитет в стране. В то же время любой автор свободен в выборе кодировки для обращения к читателям или слушателям. Так, покойный Саид-Афанди использовал «арабизацию» с вклю-

чением ряда специфически суфийских терминов, когда обращался к своим ученикам, но старался избегать жаргона в публичных интервью.

В итоге можно сказать, что три варианта предоставляют общую площадку для развития общероссийского исламского дискурса. Если бы каждый вариант был характерен только для определенной группы, то и более широкий дискурс распался бы на несколько самостоятельных секций, непонятных друг другу.

Безусловно, наш обзор основан лишь на небольшой группе текстов, и наши выводы носят предварительный характер, должны быть перепроверены, уточнены или отозваны в ходе дальнейших исследований. Если же наше предположение, что российская *умма* вырабатывает общий социолект, верно, тогда мы смело можем сравнивать наши материалы с ситуацией в Европейском союзе. Ислам в Европейском союзе характеризуется таким же национальным, лингвистическим и конфессиональным разнообразием, как и Российская Федерация: в каждом государстве Европейского союза есть мусульмане, чьи корни уходят в традиционные исламские страны. Но на Западе это разнообразие усиливается тем обстоятельством, что мусульмане Европейского союза не имеют общеевропейского языка, который бы все понимали. Ни английский, ни французский, ни немецкий, ни какой-либо другой язык не служит мостиком между мусульманами Великобритании, Франции, Германии и других европейских стран. Так, турки в Германии свободно общаются с местными арабами на немецком языке, а с турками Франции и Нидерландов — на родном турецком, но на сегодняшний день не существует языка, способного объединить, к примеру, турок Германии с арабами Франции. Оно и понятно: мусульмане Европы еще не имеют общего историко-культурного опыта, подобного советскому трансформационному проекту, фактически приведшему к доминированию русского языка на постсоветском пространстве. В будущем английский язык (даже не арабский!) мог бы стать таким связующим звеном, но пока исламский дискурс в Европе лишен языкового единства.

Литература:

1. *Сибгатуллин А.* Исламский интернет. М.; Н. Новгород, 2010.
2. *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль: Социальная природа и основные проблемы. Казань, 1976.
3. *Ежова А.* Русский ислам: среды, мотивы, тенденции и перспективы // Четки: литературно-философский журнал. 2011. № 1–2. С. 102–125. «Мы не фашисты, мы – суфии»: интервью с лидером движения «Мурабитун» в России Харуном Сидоровым // Четки: литературно-философский журнал. 2009. № 2. С. 132–139.
4. *Сидоров Х.* Идеология Гейдара Джемаля и ее противоречие Исламу. Текст доступен онлайн: http://vk.com/doc–11180507_26032850?hash=58e7508a7282d69f0d
5. *Ягъкуб В.* Татар теле мәчетләренең язмышы һәм киләчәге. Казан, 1426/ 2005.
6. *Bekkin R.* Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma? // in: A.K. Bustanov/M. Kemper (eds.), Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam: Pegasus 2012. S. 361–402.
7. *Bustanov A.K.* Rafail' Valishin's Sufi Traditionalism in Rural Western Siberia // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority, S 261.
8. *Bustanov A.K., Kemper M.* (eds.), Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam: Pegasus 2012.
9. *Kemper M.* «Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate» // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority. S. 265–294.
10. *Kemper M.* Mufti Ravil Gainutdin: The Translation of Islam into a Language of Patriotism and Humanism // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority. S. 105–142.
11. *Kemper M.* Shii Islam for the Russian Radical Youth: Anastasiia (Fatima) Ezhova's "Khomeinism" // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority, S. 297–344.
12. *Knysh A.* Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate // Studies in Conflict and Terrorism. 2012. Volume. 35. Issue 4. S. 315–337
13. «Vadim (Harun) Sidorov. "We are No Fascists, We Are Sufis"» // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority, S. 345–360.

Islam and the Russian Language: Sociolinguistic Aspects of the Formation of the All-Russian Islamic Discourse

Annotation: This article is an overview of an experimental work in the study of Russian Islamic sociolect which for the first time in history linguistically united all

the Muslims of Russia. How does the Russian language change under the influence of Muslim content? How the Russian language is being used by Muslims to express specifically Islamic ideas? The authors provisionally distinguish three main styles of the Russian Islamic sociolect, namely Russification, Arabism, and Academism.

Key words: *Islam in Russia, sociolinguistics, the Russian language of Islam, Islamic literature, Islamic discourse*

References:

1. Sibgatullin A. *Islamskii internet*. Moscow, Nizhnii Novgorod, 2010.
2. Abdullin Ia.G. *Tatarskaia prosvetitel'skaia mysl'* (Sotsial'naia priroda i osnovnye problemy). Kazan, 1976
3. Ezhova A. "Russkii islam: sredy, motivy, tendentsii i perspektivy", in *Chetki*: literaturno-filosofskii zhurnal 1–2 (2011), 102–125; "My ne fashisty, my – sufii": interv'iu s liderom dvizheniia "Murabitun" v Rossii Kharunom Sidorovym", in Chetki: literaturno-filosofskii zhurnal. 2/2009, 132–139.
4. Sidorov Kh. *Ideologiia Geidara Dzhemalia i ee protivorechie Islamu*. Available online: http://vk.com/doc–11180507_26032850?hash=58e7508a7282d69f0d
5. Iagkub V. *Tatar tele mechetlerenen iazmyshy hem kilechege*. Qazan, 1426/ 2005.
6. Bekkin R. «*Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma?*», in: A.K. Bustanov/M. Kemper (eds.), Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia (Amsterdam: Pegasus 2012), 361–402.
7. Bustanov A.K., «*Rafail' Valishin's Sufi Traditionalism in Rural Western Siberia*», in Bustanov/Kemper, Islamic Authority, 261.
8. Bustanov A.K. / Kemper M. (eds.), *Islamic Authority and the Russian Language*: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia (Amsterdam: Pegasus 2012).
9. Kemper M. «*Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate*», in Bustanov/Kemper, Islamic Authority, 265–294.
10. Kemper M. «*Mufti Ravil Gainutdin: The Translation of Islam into a Language of Patriotism and Humanism*», in: Islamic Authority, 105–142.
11. Kemper M. «*Shii Islam for the Russian Radical Youth: Anastasiia (Fatima) Ezhova's "Khomeinism"*», in: Islamic Authority, 297–344.
12. Knysh A. «*Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate*», Studies in Conflict and Terrorism 2012 (Vol. 35. Issue 4), 315–337
13. «*Vadim (Harun) Sidorov, "We are No Fascists, We Are Sufis"*», Islamic Authority, 345–360.

Michael Kemper — Ph.D., Professor and chair of Eastern European Studies Department, Amsterdam University (Amsterdam, the Netherlands).
E-mail: *m.kemper@uva.nl*

Alfrid K. Bustanov — Ph.D., TAIF' Professor of the history of Islamic peoples of Russia at European University in St. Petersburg (St. Petersburg, Russia).
E-mail: *alf_b@list.ru*

И.А. Зарипов,
кандидат исторических наук,
директор Московского исламского колледжа (г. Москва, Россия)
E-mail: *islamzarif@gmail.com*

Богословско-правовое заключение М.-Н. Тюнтери о ростовщичестве

Аннотация: В статье представлен анализ богословско-правового заключения татарского реформатора начала XX в. Мухаммад-Наджипа Тюнтери (1863–1930) в отношении коранического запрета ростовщичества и кредитно-банковских операций. Согласно М.-Н. Тюнтери коранический запрет распространяется только на тот вид ссудного ростовщичества, который был развит в доисламской Аравии. Положение других видов ростовщических операций, по мнению ученого, должно определяться в соответствии с их пользой для социально-экономического развития общества. Рассматривая на основе данного принципа кредитно-банковские операции современной ему России, М.-Н. Тюнтери считает их дозволенными с точки зрения ислама.

Ключевые слова: *Мухаммад-Наджип Тюнтери, исламская экономика, история экономики, история общественной мысли татар, история татарского народа.*

Сегодня все чаще употребляются понятия «исламская экономика», «исламские банки», «исламские финансовые инструменты» и т.п. Однако как в современной экономической науке, так и в мусульманском богословии нет единого подхода к исламской экономической модели. Даже в понимании коранического запрета ростовщичества — фундаментальной проблемы исламской экономики — между различными богословско-правовыми школами (*мазхаб*) мусульманского права и отдельными мусульманскими учеными существуют значительные разногласия.

Хотя и считается, что современное развитие мусульманской экономической мысли начинается с середины XX века, когда за рубежом был опубликован ряд исследований по данной тематике (см.: [1, с. 14]), на наш взгляд, это

происходит на полвека раньше — в конце XIX — начале XX в., когда проблема интеграции исламских принципов в капиталистическую систему экономических отношений широко обсуждалась татарскими экономистами и религиозными деятелями.

Об этом свидетельствует и тот факт, что в появившейся в 1905 г. татарской прессе были опубликованы многочисленные богословско-правовые исследования религиозных деятелей о ростовщичестве и участии в работе кредитно-банковских учреждений, отличающиеся не только по отношению к проблеме, но и по методике исследования (см.: [2, 3]).

В данной статье мы представим анализ богословско-правового исследования о ростовщичестве и банках татарского богослова-реформатора Мухаммад-Наджипа Тюнтери (1863–1930). Его публикация «Проблема ростовщичества и банки» в журнале «ад-Дин ва-л-адаб» в 1913 г. содержит авторское понимание коранического запрета ростовщичества, а также его отношение к банковской системе Российской империи начала XX в.

В начале своего исследования автор сообщает, что коранический запрет ростовщичества как в первом по времени ниспослания 130-м *айате суры* «Семейство ‘Имрана», так и в ниспосланных позже *айатах суры* «Корова» относится только к одному виду ростовщичества — ссудному ростовщичеству (*риба ан-наси’а*) доисламской Аравии (*джахилийа*). Он подтверждает это мнением первых комментаторов Корана из числа авторитетных сподвижников пророка Мухаммада (*асхаб*) и их последователей (*таби’ин*) — Ибн ‘Умара, Ибн ‘Аббаса, Усамы ибн аз-Зубайра, Зайда ибн Аркама, Са‘ида ибн ал-Мусайиба, ‘Урвы ибн аз-Зубайра, ‘Ата Муджахида ибн Джарира (ат-Табари) и др., а также мнением известного богослова Ибн Хаджара ал-Хайтами (1505–1566), приведенного им в «аз-Заваджир».

М.-Н. Тюнтери указывает, что в арабском обществе доисламской эпохи был известен только один вид ростовщичества, который характеризован кораническими словами «многократно умноженный» (*ад‘аф муда‘афа*), обозначающими увеличение размера процентной ставки по кредиту в случае продления срока выплаты до такой степени, что выплачиваемая сумма в итоге будет в несколько раз превышать основную сумму долга. Ученый отмечает, что такой вид ростовщичества является чрезвычайно вредоносным для общества, т.к. приводит к обнищанию и гибели многих людей. Именно по этой причине, по мнению религиозного деятеля, в отношении ростовщичества в Коране содержится самая страшная угроза, не имеющая аналогов в отношении других запретов.

Рассматривая иной вид ростовщичества, имеющий место при бартерном обмене (*риба ал-фадл*), М.-Н. Тюнтери считает, что он был запрещен не текстом Корана, а только пророческим Преданием (Сунна), причем не сам по себе, а в качестве средства ограничения доисламского *риба ан-наси’а*, запрещенного кораническими *айатами*. Данное утверждение ученый обосновывает *хадисом*, переданным Абу Са‘идом ал-Худри, в котором говорится о запрете обмена дирхама на дирхам по причине опасения того, что люди впадут в ростовщичест-

во. Он также цитирует *хадисы* с похожим смыслом, переданные ибн ‘Умаром и ‘Ибадой ибн ас-Саматом.

Особое внимание татарский ученый уделяет *хадису* «ростовщичество (*риба*) в отсрочке». По его мнению, данный *хадис* может пониматься в трех значениях. Во-первых, данное изречение может только выделять из всецело запрещенного ростовщичества одну из разновидностей — отсрочку, но и в этом случае, по мнению М.-Н. Тюнтери, это не может служить доказательством запретности ростовщичества при бартерном обмене (*риба ал-фадл*) самого по себе, а не в качестве средства ограничения. Во-вторых, можно предположить, что данный *хадис* является отмененным (*мансух*), но против этого ученый приводит слова известного богослова Ибн Хаджара ал-‘Аскалани (1372–1448) о недопустимости бездоказательной отмены. Третья версия заключается в признании категоричного канонического запрета только ссудного ростовщичества (*риба ан-наси’а*) самого по себе.

Продолжая доказательство своей теории, богослов приводит логические доводы. Он отмечает, что многие мусульманские правоведы рационально объясняли запрет *риба ан-наси’а*, в то время как запрет ростовщичества при *риба ал-фадл* они обосновывали только канонически, не находя рационального объяснения. Автор указывает, что если рассматривать запрет ростовщичества при *риба ал-фадл* как средство ограничения *риба ан-наси’а*, то тогда он приобретает рациональное объяснение.

Далее М.-Н. Тюнтери заявляет о возможности (*мубах*) совершения запрещенного не самого по себе, а в качестве средства ограничения в случае необходимости (*дарура*) и наличия в данном действии пользы (*маслаха*). В качестве примера подобной возможности он приводит разрешение пророком Мухаммадом ссуды «*‘арийа*» , которая, по мнению татарского богослова, относится к *риба ал-фадл*. В качестве доказательства он приводит сообщение, передаваемое Абу Хурайрой, в котором рассказывается о том, как пророк Мухаммад взамен взятого в долг верблюда дал лучшего и сказал: «Лучшие из вас те, кто наилучшим образом возвращает долг», а также сообщение Джабира, который рассказывал о том, как пророк Мухаммад вернул ему долг с надбавкой. Предвосхищая доводы оппонентов, М.-Н. Тюнтери указывает, что существующие *хадисы* с противоположным смыслом, переданные со слов Анаса, Абу Барды и ‘Абдуллаха ибн Салама, являются слабыми (*да‘иф*) и не принимаются многими учеными в качестве аргумента.

Таким образом, татарский богослов говорит о возможности *риба ал-фадл* в случае необходимости (*дарура*) и наличия в данном действии пользы (*маслаха*). Он также допускает возможность получения надбавки при выплате долга, если это не являлось изначальным условием. Религиозный деятель подчеркивает, что такая надбавка также не может взиматься как плата за продление срока выплаты долга с целью получения прибыли от дачи в долг или быть взяткой.

Он разделяет запреты мусульманского законодательства на два вида — запрещенные сами по себе (*ли затих*) по причине своей вредоносности и запрещенные из-за чего-либо другого (*ли гайрих*). Совершение первого вида запрета,

по мнению ученого, может быть допущено только в случае крайней необходимости, как, например, употребление в пищу запрещенной мертвечины из-за угрозы голодной смерти. К этому же виду запрещенного он относит *риба ан-наси'а*. При этом он отмечает, что нет никакой необходимости для того, чтобы допустить его совершение.

Второй вид запретов — запрещенное из-за чего-либо другого (*ли гайрих*), по мнению татарского ученого, может совершаться в случае необходимости (*хаджа*) и наличия в данном действии пользы (*маслаха*).

Вообще, М.-Н. Тюнтери называет принцип всеобщей пользы (*масалих*) важнейшей основой при извлечении правовых положений в области общественных отношений (*му'амалат*). Обращаясь к кораническим *айатам* «Аллах желает вам облегчения и не желает вам затруднения» [4 — 2:185] и «Он не сделал для вас никакого затруднения в религии» [4 — 22:78], богослов прибегает к таким шариатским правилам как «устранение трудности облегчением» и «нужда делает дозволенным запретное».

При этом он отмечает, что определение необходимости и пользы в конкретной жизненной ситуации находится в компетенции самого человека, а определение потребности всего общества должны рассматривать имеющие знания и опыт руководители (*улу ал-амр*).

Ученый пишет, что следование средневековым положениям мусульманского права в области общественных отношений (*му'амалат*), особенно в вопросах торговли и кредитования, в современных условиях просто невозможно.

Он отмечает, что обстоятельства заставляют мусульманских правоведов прибегать к различного рода правовым уловкам (*хилла*), большинство из которых, по его мнению, не соответствуют целям шариата (*макасид аш-шари'а*) и являются ложными. При этом ученый выделяет некоторые из таких уловок, которые он считает верными по причине их соответствия принципу необходимости (*хаджа*) и наличия в данном действии пользы (*маслаха*). В частности, к такого рода уловкам он относит дозволение ханафитскими правоведами получения процента с кредита сиротами, вдовами и студентами, не имеющими заработка, в случае угрозы их обнищания. Ученый считает, что на самом деле данное положение не относится к категорично запрещенному Кораном многократному (*муда'афа*) ростовщичеству, оно выходит только за границы запрещенного пророческими *хадисами риба ал-фадл*, и в соответствии с целями шариата (*макасид аш-шари'а*) называет надбавку, полученную таким образом, *мурабахой*[1].

М.-Н. Тюнтери подчеркивает, что отличить ложные уловки от верных простому человеку очень сложно, поэтому эту задачу он ставит перед сознательными и проницательными учеными (*ахл ал-басира*), которые должны изучить соответствие тех или иных правовых уловок (*хилла*) целям шариата (*макасид аш-шари'а*).

1 | Мурабаха — договор купли-продажи товаров между продавцом и покупателем по согласованной цене, которая включает прибыль от реализации товара.

В статье ученый затрагивает и тему банковских операций. По его мнению, учреждение банков, особенно государством, несет в себе цель упростить взаимоотношения и принести пользу обществу. Богослов считает, что их работа строится на *риба ал-фадл* и не имеет отношения к запрещенному Кораном *риба ан-наси'а*. А в соответствии с вышеописанным положением о допустимости совершения *риба ал-фадл* в случае необходимости (*хаджа*) и наличия в данном действии пользы (*маслаха*) М.-Н. Тюнтери считает банковские отношения в современных условиях дозволенными при условии отсутствия вреда и притеснений.

Ученый также считает необходимым учреждение мусульманских банков, которые должны предотвращать попадание мусульманского капитала в руки иноверцев и способствовать развитию мусульманской экономики. В качестве примера создания таких банков он приводит Османскую империю, в которой кредитные учреждения появились во времена Сулеймана Великолепного (1494–1566) с разрешения *шейх-ул-ислама Эбусууда* (*Абу ал-Сууда*) эфенди (1491–1574), а в настоящее время работает банк «Зираат», который, по мнению татарского ученого, также был учрежден в соответствии с богословско-правовыми заключениями (*фетвами*) мусульманских ученых. При этом он считает, что эти банки основывают свою работу на принципе *мудараба*[2] и не имеют целью извлечение прибыли с частных вкладов и кредитования.

Таким образом, татарский богослов-реформатор Мухаммад-Наджип Тюнтери еще в начале XX в. выводит революционное положение о том, что банковские операции относятся не к запрещенному Кораном *риба ан-наси'а*, а к *риба ал-фадл*, которое в случае необходимости и наличия пользы он считает дозволенным.

2 | *Мудараба* — долевое участие в бизнесе, когда одна из сторон предоставляет капитал (чаще всего это деньги, но если капиталом являются не деньги, то вид капитала должен быть оценен в денежном эквиваленте на момент договора), а другая сторона ведет предпринимательскую деятельность с этим капиталом за определенную часть прибыли, измеряемой в долевой пропорции (процентами или долями).

Источники и литература:

М.-Н.Т. – *Түнтәри М.-Н.* Риба мәсьәләсе вә банклар // Әд-дин вә әл-әдәб. 1331/1913. № 16. Б. 498–505.

1. *Беккин Р.И.* Исламская экономическая модель и современность. М.: ИД Марджани, 2009. 344 с.
2. *Зарипов И.А.* Обзор публикаций по исламской экономике татарских богословов в конце XIX – начале XX в. // Минбар. 2011. № 1(7). С. 33–44.
3. *Зарипов И.А.* Закир Аюханов – захиритская методология в татарском богословии начала XX в. // Научный Татарстан. 2013. № 3. С. 13–19.
4. Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1986. 2-е изд. 727 с.

The Shariah-based conclusion of Muhammad-Nadjip Tunteri on Usury

Summary: The article presents the analysis of the theological-juristic conclusion of the Tatar reformer of the beginning of the twentieth century, Muhammad-Nadjip Tunteri (1863-1930), in respect of Quranic prohibition of usury and credit activities of the banking system. According to M-N. Tunteri, Quranic prohibition applies only in this type of usury loan, which was distributed in Arabia during the time of the prophet Muhammad. The condition of other kinds of usury operations, in the opinion of the scholar, must be determined in accordance with their use for socioeconomic society development.

Key words: *Muhammad-Nadjip Tunteri, Islamic economics, economic history, history of Tatar social thought, history of Tatar people.*

References:

Tuntari M.-H. Riba masalase wa banklar // Ad-din da-l-adab. 1331/1913

1. Bekkin R.I. *Islamskay ekonomicheskay model' i sovremennost'*. M.: ID Mardjani, 2009. 344 P.
2. Zaripov I.A. Obzor publikaciy po islamskoy ekonomike tatarskih bogoslovov v konce XIX – nachale XX v. *Minbar*. 2011. № 1(7). P. 33–44.
3. Zaripov I.A. Zakir Ayuhanov – zahiritskay metodologiya v tatarskom bogoslovii nachala XX v. *Nauchniy Tatarstan*. 2013. № 3. P. 13–19.
4. *Koran* / per. i komment. I.U. Krachkovskogo. M.: Nauka. Glavnay redakciya vostochnoy literaturi, 1986. 2nd izd.

Islam A. Zaripov – Ph.D., director of Moscow Islamic College (Moscow, Russia).
E-mail: *islamzarif@gmail.com*

Anna Matochkina,
Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer at the Department of Oriental Philosophy and Cultural Science, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia)
E-mail: *anna-matochkina@yandex.ru*

Appeal to the ideas of Ibn Taymiyya in Modern and Contemporary History

Abstract: This article provides a short overview of thoughts of the medieval muslim theologian Ibn Taymiyya, it offers the history of appeal to his ideas and the reasons why they are in demand. To a great extent the teaching of Ibn Taymiyyah became widely known through his influence on the formation of the Wahhabi movement. The demand for Ibn Taymiyyah's thoughts in Modern and Contemporary History allows to draw a conclusion about timelessness of the issues he considered and the enhancement of the value of religion in the transition periods in the history of Muslim society.

Key words: *Ibn Taymiyyah, Islam, Sharia, Jihad, Wahhabism, Salafism.*

One of the characteristic features of the Arab-Muslim culture can be certainly named the high degree of continuity. The stability of traditional conceptions provides the preservation of the views and ideas of medieval Arab-Muslim theologians, philosophers and lawyers and the demand for them. As illustrative example may act the works of a Muslim theologian Ibn Taymiyyah, which are widely published, and the ideologists of contemporary religio-political movements in Islam cite and reconsider his views. Like other Muslim *ulama*, Ibn Taymiyyah was encyclopedically educated and wrote a considerable amount of works in the sphere of confessions and social life, Muslim right, logic and linguistics. The scientist lived and worked in the period of crisis in Muslim society, which was caused by the invasion of crusaders and Mongolians, and also by a confrontation between different religio-political movements. Ibn Taymiyyah's work was aimed at breaking through the disunity of the Muslim community and the preservation of the foundation of faith.

Most of Ibn Taymiyyah's works represent the criticism, refutation or defence of some controversial statements [1, page 120]. Ibn Taymiyyah censured those scientists, political and intellectual leaders, who in his opinion departed from the 'true' Islam. He considered that they believed in the possibility of learning the will of God on the basis of mystical experience and ceased to attach importance to the legal methods developed by traditions. In the atmosphere of the legal recession lawyers turned more and more to authoritative statements of the previous generations of scientists. Ibn Taymiyyah considered, that such uncritical approach holds back the development of the Muslim world and impedes the search of new solutions in the constantly changing cultural, economic and political conditions. Ibn Taymiyyah called for reforms both in the sphere of science and in everyday life, for the eradication of the ideas of the extreme (pantheistic) Sufism and the revival of the flair for independent consideration [2, page 64].

Ibn Taymiyyah harshly opposed the cult of the saints and pilgrimage to their tombs, which received extensive development thanks to Sufi brotherhoods. Along with Sufis he criticized philosophers who formulated the basics of faith, relying solely on the arguments of reason, and considered that only reason is not enough for explaining the Revelation. Ibn Taymiyyah's views, however, do not present only the negative reaction to the ideas and practices of his time [1, page 190].

His works reflect a clear movement of mind and spirit, which leads beyond the bounds of historical statements of Islam, proposed by various groups, to the Qur'an itself and the teaching of the Prophet [1, page 190].

Besides that his critique of the Sunni Islam, which found its representation in the traditionalism of ulama, visually demonstrates Ibn Taymiyyah's aspiration no so much to refute as to renew the understanding of the Qur'an and Sunna for the Muslim community. Because of that he seeks to free the Islam from the authority of the medieval schools of the Muslim right, including the Hanbali school. He proposes a special comprehension and interpretation of the Qur'an and hadiths in accordance with the views of the early Muslims [1, page191]. Ibn Taymiyyah's theology is the theology of the Qur'an and Sunna, which he considers as the means for improving the spiritual condition and the restoration of human spirit for a life in Islam. All the creatures of God are his slaves, but while plants and animals are slaves against their will, a person has the right to choose his fate. The divine slavery is the slavery, that is desired. It releases people from worshiping idols. In that case *ibada* (worshiping God) means happiness and piety and brings a person his or her nobility and superiority. For Ibn Taymiyyah religion and life, pious faith and public morals are inseparable.

Ibn Taymiyyah was one of those people, who exerted significant influence both on his contemporaries and the thinkers of the succeeding generations. Ibn Taymiyyah's followers were representatives of all sectors of society, including scientists, common people and political leaders. Many of them were experts in their field: traditionalists, lawyers, scribes and Qur'an readers, what indicates the versatility of the thinker and an ability to arouse interest to what he taught. Some disciples of Ibn Taymiyyah, such as al-Amir Zayn al-Din Katabagha al-'Adili (died in 1321), Sayf al-Din Buraq (died in. 1356) and Salah al-Din al-Takriti (died in 1344) came from the ruling circles,

others, such as, for example, Fakhr al-Din al-Saiġh (died in 1341), were judges [3, page 129]. It is impossible to name all the prominent disciples of Ibn Taymiyyah, but it is known, that there were quite a few[1]. Besides his disciples belonged to different schools of the Muslim right, for example, al-Dhahabi and Ibn Kathir were Shafi'ites, while Ibn al-Qayyim and Ibn Muflih (died in 1361) were Hanbalites. Others were the representatives of various Islamic sects, for example, al-Zar'i (died in 1340) was an 'Ash'arit, while al-Tufi (died in 1361) was said to be under the influence of the Shia doctrine [3, page 129]. Despite the difference in backgrounds and dogmatic preferences, most of Ibn Taymiyyah's disciples were under the influence of his beliefs. It is possible to single out several factors, which contributed to that, but the main reason of Ibn Taymiyyah's influence lies in the clarity and accuracy of the approach to stating the basics of the dogma in comparison with the methods o other scientists. He made huge efforts to explain what in his opinion implied the methodology based on the image of the life of the 'pious ancestors' [3, page 129].

Many Ibn Taymiyyah's disciples followed his example in the encouragement of the approved and the prohibition of the condemned. As a result some of them underwent interrogations and imprisonment. For example, Ibn Mari al-Ba'libiki underwent beating with lashes and was sent into exile; later he fled to the Arabian Peninsula. Sharaf al-Din al-Harani, known as Ibn Najih (died in 1323), was also detained for supporting Ibn Taymiyyah. Other disciples of the lawyer, such as, for instance, Ibn al-Qayyim (died in 1350), were imprisoned, because they enunciated *fatwas*, relying on the views of the sheikh. The statements, for which his disciples suffered persecution, often touched upon the subjects, for which Ibn Taymiyyah had been earlier imprisoned [3, page 130].

Ibn Taymiyyah was an outstanding *mufti*[2] of his time. That is why many scientists of the Hanbali madh'hab asked him for a permission to enunciate a *fatwa*. One of those, whom Ibn Taymiyyah considered to be competent enough to enunciate *fatwas*, was Ibn Qadi al-Jabal (died in 1369) — a brilliant Ibn Taymiyyah's disciple, who studied various sciences under his supervision.

Many Hanbali ulama cited Ibn Taymiyyah's views, but by no means all of them were under the influence of his ideas, on the contrary, they often agreed with the viewpoint of the early Hanbali scientists. The situation changed with the beginning of Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab's (1703–1791) preaching activity. Since that time Ibn Taymiyyah's views had exerted and continue to exert influence on Hanbali scientists, especially after a great number of sheikh's works were published [3, page 160].

Many contemporary researchers suggest that the Hanbali Ibn 'Abd al-Wahhab had the greatest success of all in implementing Ibn Taymiyyah's ideas in practice. Also Ibn 'Abd al-Wahhab's and Ibn Taymiyyah's views are considered to be strongly connected with one another. The Wahhabi movement in its turn has exerted

1 | Some sources state that al-Dhahabi wrote a treatise under the title al-Kabban, where he collected all the names of Ibn Taymiyyah's disciples. Other scientists think that no one attempted to gather the names of all his disciples.

2 | Mufti — is an expert in Sharia, who has the right to give conclusions — *fatwas* on religio-legal questions.

influence on the following development of the reformatory movements in Islam. As a result of such succession Ibn Taymiyyah is often called the founder of the Islamic fundamentalism.

Scientists consider that the first person to show Muhammad the works of Ibn Taymiyyah was a Hanbali sheikh ʻAbd Allah Ibn Ibrahim al-Najdi, the head of the scientists of Medicine. Later Ibn ʻAbd al-Wahhab became famous among his contemporaries because of his knowledge of Ibn Taymiyyah's views. Scientists turned to him for explanation of one or another statement in sheikh's theory. Ibn ʻAbd al-Wahhab constantly quoted Ibn Taymiyyah, moreover, researchers often determined the authorship of the number of Ibn ʻAbd al-Wahhab's treatises basing on how many references to Ibn Taymiyyah's opinion it contained [3, page 159].

In the time of Ibn ʻAbd al-Wahhab the Arabian Peninsula did not have a unified state organization. Its population — both Bedouins and settled oasis farmers — divided into great many tribes, which were constantly waging internecine wars for pasture, cattle, bag or water. Though officially all Arabs confessed Islam, in fact Arabia had great many local tribal religions. It were they who made a serious impediment on the way to political unity. That is why the main goal of Ibn ʻAbd al-Wahhab was to restore the Islam religion among the Arabs in its initial 'purity'. Ibn Taymiyyah's ideas, which were formulated in the conditions of atomism of the Muslim society, religio-legal arguments and external threats, suited for its solution in the best way possible.

Muhammad Ibn ʻAbd al-Wahhab assumed as a basis for his doctrine the principle of monotheism (tawhid), which, as in the times of prophet Muhammad, was necessary for the consolidation of Arabian tribes. The major Ibn ʻAbd al-Wahhab's work was called *Kitab Al-Tawhid* (The Book of Monotheism), in which he elucidated all the existing at that time deviations from the true Islam and the questions, which engendered arguments in theological circles, and also gave them an interpretation from the point of Qur'an, Sunna and the opinions of the greatest theologians and lawyers [4, page 255]. Ibn ʻAbd al-Wahhab insisted on the fact that the unity of God and the solidarity of the religious community are the foundation of the Muslim faith and life. He considered any attempt to achieve 'unity' with God as a denial of the concept of uniqueness and an absolute transcendence of God. Ibn ʻAbd al-Wahhab denied the possibility of mediation between God and people and urged the religious to renounce visiting graves of saints in the hope to be blessed with grace or to enlist support. He considered such rituals, especially richly represented in the practice of Sufism, as manifestations of polytheism (*shirk*) and, therefore, as the most vile sin in Islam. He said that polytheism is the evil, regardless of who is the object of worshiping: a ruler, prophet, saint, tree or grave. The cult of saints is a no less evil that the cult of idols. That is why one should not worship saints, righteous men or the associates of the Prophet, and also ask them for help and intercession.

One can respect those people, but one should not erect mausolea and mosques on their graves. The true Islam had been represented in the exemplary lives of the early Muslims. Late additions and innovations, such as mysticism and asceticism, philosophy and theological structures, cult and ritual — all this is alien to the Islam.

Ibn ʻAbd al-Wahhab adopted the attitude towards Sufism from Ibn Taymiyyah. Ibn Taymiyyah wrote: 'People divided in valuing the Sufis and Sufism into two groups: one group called them the people, who were introducing innovations and departing from the Sunna. Others ennobled them, considering them to be the best people after the prophets. The opinion of each group is reprehensible. The truth lies in the fact that those were scientists, who had exercised diligence in comprehension and submission to Allah, as their predecessors had done before them. And among them there are the 'outstarters' (a Qur'an term for the best group of the Muslims) and close to the Almighty. There are also 'moderate' among them, who also go in the right direction. All of them could show diligence and make mistakes. And there were those among them, who sinned and repented and those, who did not repent after sins. And also 'unjust to oneself', who opposed the laws of their God. To this kind belong various heretical brotherhoods and sects, however, the true Sufis denied their judgements and views, denying their right to be called Sufis and attribute themselves to the tariqa (the path of the Sufi)' [5]. While admitting the merits of the early Sufis, such as, for instance, ʻAbd al-Qadir al-Jilani (died in 1166) and Abul-Qasim al-Junaid (died in 910), Ibn Taymiyyah strongly criticized the idea of unity with God and also the concept of *Wahdat al-Wujud* (the unity of existence), which were supported by al-Hallaj (858–922), Ibn 'Arabi (1165–1240), Ibn Sab'in (died in 1268–69 or 1271), Ibn al-Farid (1181–1234) and al-Tilimsani (died in 1291).

On the whole both Muslim and Western scientists stated that Hanbali Madh'hab doesn't accept Sufism — a flexible, tolerant and open trend in Islam. The research of the works of Hanbali lawyers demonstrate not only the groundlessness of these statements, but also the fact that some of the most prominent representatives of Hanbalism, including Ibn Taymiyyah and his most famous disciple Ibn al-Qayyim al-Djawziyyah, were Sufis. They both were members of a widespread brotherhood Qadiriyah and included some works of the major Sufi scientists into the list of sources worth studying [6, page 96]. It was Ibn Taymiyyah who initiated a Hanbali tradition not to interfere with the existence of the Sufi movements based on the Qur'an.

Ibn ʻAbd al-Wahhab the same way as Ibn Taymiyyah fervently denied any illicit innovations (bid'ah). He considered various methods and rules in the Hanbali school as innovations. Considering most of such questions, the founder of the Wahhabism said that he based his conclusions of the views of Ibn Taymiyyah [3, page 160].

The position of Ibn ʻAbd al-Wahhab concerning the principle of *Taqlid* repeats Ibn Taymiyyah's point of view; both Ibn ʻAbd al-Wahhab and Ibn Taymiyyah were subject to a strong critics from the scientists of their time, who affirmed that they do not accept the works of the representatives of the early legal schools. Both faqihs lived in the time when 'the gates of *ijtihad*' were considered to be closed. This period began at the end of the X century. Since that time it has been considered that ulama were not able or did not have the right to make independent estimations on religio-legal issues anymore, but should strictly follow the opinion of the authorities. Such state of affairs existed over a long period of time and only some independent thinkers dared to throw a challenge to the principle of *Taqlid* and express their own opinion on

various religio-legal matters. Among those famous exceptions were Ibn Taymiyyah and Ibn ʻAbd al-Wahhab.

Ibn ʻAbd al-Wahhab urged his generation to repentance and extermination of the intertribal animosity, to consolidation on the basis of the knowledge of Sharia and compliance with the lifestyle of pious ancestors. He imagined a state based on the principles of Sharia, where people live like a community of believers, in accordance with this law [1, page 191]. An imam possesses the plentitude of the power and if necessary turns to ulama for the explanation of the Sharia. Ibn ʻAbd al-Wahhab bearded the system of government of the Ottoman Empire on the grounds that Islam, supported by the sultan, is not the true Islam, and as a result the sultan is not the true leader of the Muslim community. Ibn ʻAbd al-Wahhab turned to the ruling dynasty with an appeal to join forces for the formation of the true Islam. His appeal gained support among the sheikhs of a number of Arabian tribes and rulers of small princedoms, including the representatives of the Al Saud family — the rulers of the Ad Darijn emirate, and as a result by the end of the XVIII century Wahhabis had under their control Central Arabia and Persian Gulf. A little later they reached Iraq and occupied Hijaz and threatened Damascus. Wahhabis developed programmes for social, economic and educational reforms in the social life, following the ideals of unity and solidarity as the confirmation of the uniqueness of the sovereign God, who guided people and approved of their acts [7, page 70].

On the whole Wahhabis exceed the limits of Ibn Taymiyyah's teaching in the sphere of beliefs (*ʻakida*), but they introduced austerity measures of fight against the phenomena, contradicting the monotheism, including those, which appeared only in their time. It was forbidden to drink wine and coffee and smoke tobacco. Wahhabis denied luxury, prohibited singing and playing musical instruments, opposed overindulgence and promiscuity. The followers of this teaching should keep the simplicity of customs, borderline with asceticism. Extreme implacability in relation to any innovations, appeal to the Qur'an and Sunna and also an utter rejection of another person's opinion is characteristic for this teaching. Believing their interpretation of Islam to be flawless they consider all other opinions as false.

The appeal of Wahhabis which was an echo of social and theological statements of Ibn Taymiyyah, reached beyond the boundaries of Hijaz and the Arabian Peninsula. It had a broad resonance among the Muslims of other countries, mostly owing to pilgrims who were coming to Mecca. A small community of the Muslims in Zanzibar turned to the principles of the 'pure' Islam and turned down the Sufi practice, such as, for example, pilgrimage to the graves of the saints. Also owing to the activity of Sayyid Ahmad Barelvi (1786–1831) [3], Muhammad Ibn 'Ali al-Sanusi (1791–1859)[4]

3 | Sayyid Ahmad Barelvi was the leader of the Wahhabi movement in India. In 1920'ies he visited Mecca, where he studied the teaching of Ibn ʻAbd al-Wahhab and became its earnest follower. After returning back to India the made Patna his residence, where crowds of followers came to him: an adapted to the local conditions Wahhabi propaganda found a widespread response in the sphere of the Muslim peasantry of Bengal and Bihar and also city craftsmen and minor shopkeepers.

4 | Muhammad Ibn 'Ali al-Sanusi founded a reformative Sufi brotherhood in the Northern Africa. The representatives of this brotherhood — the Sanusits — spoke for the return to the initial purity of Islam and tried to eliminate the contradictions between the Muslims, aspiring to clean the spiritual and ritual practice

and al-Imam al-Shawkani (died in 1834) great movements in India, Pakistan, Algeria, Morocco and Yemen [1, page 192].

The Salafi movement of the XX century in the Middle East even more actively than the Wahhabis adopted Ibn Taymiyyah's ideas for their own purposes. Its representatives assisted the publication and distribution of the sheikh's works, which earlier existed mostly in the written form [8, page 50].

High-profile events in the Middle East politics connected the name of Ibn Taymiyyah with an attempted murder in 1981 of an Egyptian president Anwar Sadat, committed by four members of 'Egyptian Islamic Jihad' organization and immediately with the murderer of the president — a lieutenant of artillery called Halid al-Islambuli. Though they did not succeed in the annihilation of the political and military leadership, who were present at the march on October 6, 1981, and unleash an Islamic revolution, they proclaimed a kind of ideological manifesto, composed by an engineer Muhammad 'Abd al-Salam Farag (died in 1982), with a title *al-Farida al-Ghayba* ('Forgotten debt'). The debt stated in the pamphlet is a sacred war against the heads of the states, who have diverged from the true Islam. The manifesto has repeatedly cited Ibn Taymiyyah's urge to fight against the Mongolians. And though Ibn Taymiyyah meant the Mongolians indeed, when he had written about an active opposition to an enemy, his words were of great importance for those Muslims of the XX century, who wanted to see the Sharia as the basis of the state politics [8, page 51]. According to al-Farida, the Muslim right and the divine will are one and the same, and the divine will should surely be implemented to life.

The Egyptian authorities were confused and concerned about the increase in the influence of Ibn Taymiyyah's views. Seemingly the strict observance of religious prescriptions and a wide circle of scientific knowledge allowed calling Ibn Taymiyyah the greatest theologian of his time and cause no complaints towards him. But it turned out that the 'revolutionary version' of Ibn Taymiyyah is more in demand in the Sunni Islam, than Khomeini's views with their unequivocal Shiite orientation [9, page 41].

Today alongside with the Egyptian extremists there is a great number of radical movements or groups, which turn to Ibn Taymiyyah's heritage. Researchers note Ibn Taymiyyah's influence on the youth. Naturally advocates of these movements read not only Ibn Taymiyyah's works, but also works of other authors, such as, for example, the leading representative of the 'Muslim Brothers' Sayyid Qutb (1906–1966) or Mawdudi (1903–1979) — the founder and leader of indo-pakistani movement *Jamaat-e-Islami*. Usually extremists first read the works of Qutb and then turn to the mentors of his time, such as, for example, Mawdudi or the medieval predecessors: Ibn Taymiyyah and Ibn Kathir [8, page 51]. Contemporary extremists constantly cite Ibn Taymiyyah, paying attention on one side of the statements from the sheikh's works while keeping silent about the others.

---

of religion from the late innovations and overindulgence. The brotherhood practices quiet zikri-hafi, forbids conditions of ecstatic trances and dances during zeal. At the same time they do not forbid worshiping the saints and dedicate their special prayers to the Prophet Muhammad.

Even Osama bin Laden, the leader of a wide network of the Muslim group called the 'International Islamic front of struggle against Jews and crusaders', did not leave Ibn Taymiyyah's works without attention. In 1998 several Islamic leaders made a *fatwa*, urging all Muslims to kill the Americans, both civilians and military people, wherever they are found. The authors forestalled the *fatwa* with an appeal to an authoritative opinion of the scientists of previous generations. One of the most significant argument, on which the authors, according to their confession, base their *fatwa*, are the words of Ibn Taymiyyah that there is nothing more sacred than faith, with an exception of repulse to an enemy, who threatens religion and life [10, page 1]. Bin Laden believed Ibn Taymiyyah's works to be topical for the modern situation in Islam and often quoted his works in his statements.

Numerous references to Ibn Taymiyyah's works of both bin Laden and a number of other extremists do not allow denying the influence of his works on the shaping of the ideology of al-Qaeda and other contemporary political groups in Islam [10, page 2]. Notably American researchers divide in the assessment of this influence. Some parallel his ideas and the ideology of the radical Islam in the XX century and think that he has provided ground for the appearance of such organizations. Others are sure that al-Qaeda distorted Ibn Taymiyyah's ideas by using them for the support of the projects he would never approve of.

The most famous people among the contemporary religio-political movements using the concept of Ibn Taymiyyah's Jihad. Its development was connected with the necessity to wage war against the Mongolians, who had taken Islam but preserved allegiance to their traditions. The Muslim law prohibits the Muslims from waging jihad against Muslims. Ibn Taymiyyah found a solution from the present situation, stating that the Mongolians are not the true Muslims, as they follow the common right and do not use sharia, while following the regulation of Sharia, from the point of view of a lawyer, was one of the indicators of true faith. Researchers think that such argumentation has a special meaning for the radical religio-political movements, as it justifies the dissatisfaction with authorities and possible actions against it [10, page 5]. Ibn Taymiyyah himself was against any forms of revolutionary uprising against the political authorities who hold the power. It is true, Ibn Taymiyyah considered as renegades those rulers, who do not follow the standards of Sharia in their governing. It is also true that proclaiming a jihad against apostates is a personal obligation of every Muslim. Nevertheless in Ibn Taymiyyah's political theory of jihad there is no statement about an obligation to wage war against rulers, who digress from religious directions. He did not admit even the thought of overthrowing a governor, because like other Sunni lawyers he thought that anarchy and lawlessness are more dangerous for the Muslim society than an impious ruler. In the radicalized version of Ibn Taymiyyah's jihad conception the idea of fight against the external enemy gave place to the idea of civil war against the infidel rulers and apostates inside the community [9, page 47].

Thus the ideas of armed struggle and seizure of power and also the construction of a state on the basis of Sharia still remain attractive and for some they seem the only way of solving such problems as authoritarianism, the corruption and bureaucracy of officials, social inequality and economic obsolescence.

The ideas of Ibn Taymiyyah probably remain topical after the lapse of seven centuries because they appeared in the period of crisis in the Muslim society and were supposed to solve vital issues of the time, part of which in one form or another is of permanent value. The simplicity and clarity of the statement of the major religious doctrines and the appeal to the vital problems make Ibn Taymiyyah's works easy for comprehension and allow adapting them to contemporary realities. The mass media contribute to a large-scale dissemination of the works of the thinker, and likewise his ideas. How these ideas will be understood and interpreted depends on the degree of recipient's education, his or her readiness to comprehend the information received, that is why further studying of Ibn Taymiyyah's ideas and the understanding of the historical and cultural context, in which they appeared, have a great value.

References:

1. Makari V. *Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor*. Chico. California. 1983. P. 236.
2. Jaques R.K. Fazlur Rahman: Prophecy, the Qur'an, and Islamic Reform, *Studies in Contemporary Islam*. 2002. № 4.
3. Al-Matroudi A.H.I. *The Hanbali School of law and Ibn Taymiyyah*. London and New York, 2006.
4. *Encyclopedia of Religions*, edited by A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikova, E.S. Elbakyan. M., 2008.
5. Ibn Taymiyyah. *Majmu'a al-Fatawa*, cited from: A. Gadzhiyev. Withdrawal From the Sufi-Wahhabi Opposition. [Electronic source]: http://www.islamnews.ru/news–24038.html – Available 01.02.2015.
6. Delong-Ba N.G. *The reforms of Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhabi and the Worldwide Hijab*. M., 2010.
7. Lutskiy V.G. *The new history of the Arabian countries*. M., 1996.
8. Krawietz B. *Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus?* Theorie des Rechts in der Gesellschaft. Berlin, 2003.
9. Sivan E. Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution. *Encounter*. 1983. № 60(5).
10. Barr E.A. The Shaykh al-Islam: the Legacy of Ibn Taymiyya in 20th Century Political Islam. *Islamic Tradition*. December. 2004.

Обращение к идеям Ибн Таймийи в Новое и Новейшее время

Аннотация: В статье дается краткий обзор взглядов средневекового мусульманского теолога Ибн Таймийи, рассматривается история обращения к его идеям и причины востребованности этих идей. В значительной степени учение Ибн Таймийи стало широко известным благодаря его влиянию на формирование ваххабитского движения. Востребованность взглядов Ибн Таймийи в Новое и Новейшее время позволяет сделать вывод о вневремен-

ности рассматриваемых теологом вопросов и усилении значения религии в переходные периоды в истории мусульманского общества.

Ключевые слова: *Ибн Таймийа, ислам, шариат, джихад, ваххабизм, салафизм.*

Литература:

1. *Макари В.* Этика Ибн Таймийи. Социальный фактор. Чико, Калифорния, 1983. С. 236.
2. *Жак Р.К.* Фазлур Рахман: Пророчество, Коран и исламские реформы // Исследования по современному исламу. 2002. № 4.
3. *Ал-Матруди А.Х.И.* Ханбалитская школа права и Ибн Таймийа. Лондон; Нью-Йорк, 2006.
4. Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академ. Проект, 2010.
5. *Ибн Таймийа Маджму‘ ал-Фатава* // цит. по: Гаджиев А. Выход из суфитско-ваххабитского противостояния [Электронный ресурс] http://www.islamnews.ru/news-24038.html – 03.08.2014.
6. *Делонг-Ба Н.Г.* Реформы Мухаммада Ибн Абд ал-Ваххаба и всемирный джихад. М.: Ладомир, 2010.
7. *Луцкий В.Г.* Новая история арабских стран. М., 1996. С. 341.
8. *Кравитц В.* Ибн Таймийа отец исламского фундаментализма? // Теория права в обществе. Берлин, 2003.
9. *Сиван Э.* Ибн Таймийа: отец исламской революции // Столкновение (Инкоунтер). 1983. № 60(5).
10. *Барр Е.А.* Шайх ал-ислам: наследие Ибн Таймийи в XX веке. Политический ислам // Исламская традиция. 2004, декабрь.

Анна И. Маточкина — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: *anna-matochkina@yandex.ru*

Обзоры и рецензии

Р.И. Беккин,
доктор экономических наук, кандидат юридических наук, заведующий кафедрой востоковедения и исламоведения Казанского федерального университета (г. Казань, Россия)
E-mail: *bekkin@mail.ru*

Турецкий табак под развесистой шалью

[Рецензия на книгу: Шерих Д.Ю. Турецкий Петербург: Из истории российско-турецких отношений. М.: Центрполиграф, 2012. 254 с.]

Аннотация: Автор рецензируемой книги – известный петербургский журналист Дмитрий Шерих, автор многих публикаций, посвященных истории Петербурга. Книга «Турецкий Петербург», по задумке Шериха, призвана рассказать о российско-турецких отношениях на примере отдельно взятого города.

Ключевые слова: *Турецкий Петербург, Турция, российско-турецкие отношения, Турецкое кладбище.*

«Но при чем же тут турецкий Петербург?» — может спросить читатель.
(Д. Шерих. «Турецкий Петербург»)
«...турецкого табаку пришлю такого, что ты до блевоты закуришься...»
(Из письма Н.И. Гнедича К.Н. Батюшкову)

О мусульманском Востоке в современной России принято писать либо плохо, либо ничего. Счастливое, но немногочисленное исключение составляет академическая литература, но ее читают единицы. Тем более важно, когда из-под пера не ученого, а известного журналиста выходит книга, посвященная такой деликатной теме, как российско-турецкие отношения. Деликатной — потому что, несмотря на обилие информации из Интернета и других источников, нынешние знания среднестатистического россиянина о Турции мало чем отличаются от представлений об Османской империи значительной части российского общества в начале XIX столетия. Те же ориенталистские мифические образы, разница, пожалуй, лишь в том, что грозных

янычар сменили турецкие ловеласы на пляжах Анталии и Алании, а чудовищно дорогие турецкие шали — дешевый турецкий трикотаж.

Писать о российско-турецких отношениях сложно еще и потому, что издавна это государство было одним из самых серьезных военных противников России, доставлявшим ей немало хлопот на суше и на море. Как отмечает сам Д. Шерих в предисловии к своей книге, в период с 1676 г. — начала первой Русско-турецкой войны — до 1918 г. — окончания Первой мировой — Россия и Порта беспрерывно воевали в общей сложности 45 лет.

Но, заикнувшись о войнах, автор сразу же оговаривается, что хорошего в российско-турецких отношениях было все-таки больше, чем плохого: «***Но только ли войны? В истории русско-турецких отношений сражения не преобладали, о чем напоминает и соотношение мирных/военных лет. Разве можно не вспомнить про турецких дипломатов, навещавших столицу России с завидной регулярностью?.. А разве можно не вспомнить про «моду на все турецкое», которая в разные периоды истории захватывала петербургское и российское общество без остатка? Турецкая шаль Натальи Николаевны Пушкиной, турецкие диваны Екатерины II и Василия Андреевича Жуковского, турецкий табак и турецкие халаты: примеров тому достаточно...***» (С. 6).

Пробежав глазами эти строки, я поначалу решил, что сын пленной турчанки Сальхи В.А. Жуковский неосмотрительно помещен автором среди артефактов турецкого Петербурга между диванами и табаком, но, вчитавшись, понял, что ошибся. Впрочем, так ли уж ошибся... Ознакомившись поближе с содержанием книги я понял, что был не далек от истины. Ориенталистский мотив в предисловии к книге на поверку оказался не приманкой для читателя, призванной заставить его обратиться к чтению, а наполнением всего «Турецкого Петербурга».

Создается впечатление, что автор поставил себе задачей свалить в одну корзину все, что, по его мнению, имеет отношение к Турции. Подобный подход, с одной стороны, вызывает сочувствие: не владеющий турецким и староосманским языками, автор попытался привлечь все, что оказалось ему доступно: с миру по нитке. Но сделал он это безо всякого разбора, словно второпях — в результате в одной куче оказались турецкая шаль жены Пушкина, турецкие бани в загородных императорских резиденциях, и даже... сфинксы с Университетской набережной.

Сфинксы эти были приобретены русским путешественником А.Н. Муравьевым, посетившим Стамбул, а затем святые места в Египте по окончании Русско-турецкой войны 1828–1829 гг. На сфинксов положили глаз французы, поэтому Муравьев обратился к российскому посланнику в Стамбуле для того, чтобы тот немедленно связался с Петербургом и содействовал скорейшему приобретению древностей. Французы, в чьих руках оказались сфинксы, вынуждены были уступить их России, поскольку в это время во Франции началась революция. Казалось бы, при чем здесь турецкий Петербург? Автор дает на это незамысловатый ответ: *«В общем, не окажись Муравьев в Османской империи — не было бы и в Северной столице России этих сфинксов»* (С. 119). Что ж, в железной логике Шериху не откажешь.

Но этого скромного «открытия» в османистике автору, по-видимому, показалось мало. И к Жуковскому, покуривавшему турецкий табак на турецком диване, добавляется в придачу... соборная мечеть, которую Шерих называет *«одной из несомненных достопримечательностей турецкого Петербурга»* (С. 192). Не нужно быть ни специалистом по архитектуре, ни исламоведом, чтобы отличить османский стиль мечетей от самаркандского эпохи Тимура. Тогда при чем здесь турецкий Петербург?!

Быть может, к строительству мечети имели непосредственное отношение турки?.. Нет, стоп! Турецкие строители — это немножко другая эпоха. Или османы финансировали этот грандиозный проект?.. Нет, главным спонсором строительства мечети выступил эмир Бухарский. В таком случае петербургская соборная мечеть скорее может быть названа объектом узбекского Петербурга, но никак не турецкого.

Выскажем предположение: быть может, для автора все турецкое неразрывно связано с исламом? Но возникает логичный вопрос: почему во всей остальной книге об исламе не говорится ровным счетом ни слова? О том, что турки — мусульмане, можно лишь отдаленно догадаться по некоторым фразам из книги — в основном когда речь идет о крещении пленных, в том числе и несовершеннолетних.

Между тем более чем уместно было бы привести слова из донесения третьего секретаря турецкого посольства в Петербурге, посетившего молитвенное собрание петербургских мусульман в здании Городской думы в 1890 г., то есть еще до того, как была открыта соборная мечеть. Благо, текст этого донесения переведен на русский и, следовательно, мог быть доступен автору. Позволю себе привести здесь, ввиду важности, крупный фрагмент из этого документа: ***«Поднявшись по длинной лестнице и натолкнувшись на большое число нищих мужчин и одетых не по требованиям ислама женщин — мусульман и мусульманок, я вошел в зал, где будет совершаться намаз. Воистину, первое впечатление стало ошеломляющим. Со стороны киблы в зале [находились] большие завешенные портреты, а также еще весьма большие портреты справа — не завешенный [портрет правящего] императора, сзади — покойных императоров Александра II, Николая и императриц, [причем] на головах упомянутых лиц [были изображены] кресты. Несуразным было и то, что слева виднелось именуемое по-французски «шапель» собрание изображений Иисуса, Марии и других, кому молятся христиане, с горящей лампадой. Вид около семи-восьми сотен мусульман, выстроившихся там рядами, мог бы удивить каждого. У большинства из них на голове была тюбетейка, а рядом — шляпа; у некоторых из них отсутствовали борода и усы, у некоторых были сбриты только усы, у некоторых были раздвоенные бороды — словом, наблюдаемый нами у европейцев, неуместный [для мусульман] внешний вид. Таким же удивительным было зрелище более чем двухсот человек в шляпах, стоявших в одной стороне мечети, то есть зала. Увидев, что входит некто в османской***

феске и сюртуке, люди стали расспрашивать обо мне у моего слуги, причем на их лицах мелькало выражение неуместного веселья»[1].

Согласимся, высказывания секретаря посольства местами выглядят не вполне политкорректными, но главное, что его слова рисуют яркую, четкую картину. Мы видим жителей Петербурга глазами турецкого дипломата и самого турецкого дипломата глазами петербуржцев, причем его же единоверцев — проживавших в столице мусульман, у которых головной убор секретаря посольства вызвал смех.

Но если отсутствие в книге высказываний турок о россиянах можно объяснить недоступностью автору части источников, то крайне затруднительно понять, почему в «Турецком Петербурге» не представлено восприятие Турции россиянами, и петербуржцами в частности. Благо источников на эту тему на порядок больше. В книге можно найти описание официальных церемоний с участием турецких дипломатов, но все это, по большому счету, не дает никакой информации о том, какие преставления о Турции господствовали в российском обществе того времени.

Из всех высказываний одного из самых блестящих российских дипломатов и государственных деятелей Никиты Панина о турках в «Турецком Петербурге» приводятся лишь следующие его слова, зафиксированные в дневнике воспитателя цесаревича Павла Петровича С.А. Порошина: «Его Превосходительство Никита Иванович сказывать изволил в невразумительных Его Высочеству словах, что как в бытность его в Швеции некогда за столом зашла речь, как Турки мужественны в полях цитерских (то есть в любви. — *Д. Ш.*), то одна бывшая тут графиня, не покрасневши ни мало молвила: “на Турков слава только, а я знаю и Русских, против которых негде в этом Туркам тягаться”...» (С. 53). Еще один миф о турках, бережно обсасываемый автором, — на этот раз с привкусом клубнички!

За ориенталистскими фетишами, в изобилии разбросанными на страницах книги, практически не видно живых людей, их судеб. Немногочисленные отступления (биографии персон, имеющих, по мнению автора, отношение к теме турецкого Петербурга) скорее подтверждают правило. Выбор некоторых имен вызывает вопросы. Так, к примеру, автор упоминает Садри Максуди, мусульманского политического деятеля, депутата 2-й и 3-й Государственных дум. «Его биография после революции связана с Турцией и Стамбулом теснейше» (С. 205), — пишет Шерих. Действительно, Максуди сделал неплохую карьеру в кемалистской Турции, профессорствовал в Стамбульском университете, едва не угодил в президенты страны. Но какое, пардон, отношение Максуди имеет к турецкому Петербургу? Да, будучи депутатом Думы, он неоднократно бывал в столице империи. Но почему в таком случае в книге Шериха ничего не сказано о ‘Абд ар-Рашид Ибрагимове, мусульманском общественном и политическом деятеле, который жил в Петербурге и, по мнению некоторых историков, яв-

1 | Письмо-донесение третьего секретаря Османского посольства в Санкт-Петербурге Абдуррезака адъютанту султана Дервиш-паше о положении российских мусульман «Внешне Российское государство как будто не притесняет своих мусульманских подданных» (Татары-мусульмане глазами османских чиновников конца XIX в.) // Гысырлар авазы (Эхо веков). 2008. № 2 // http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2008_2/02/04/

лялся агентом турецкой разведки?.. Биография этого человека мира, как нам представляется, не менее, а может быть, даже более, интересна, чем биография Максуди, и, самое главное, имеет, несомненно, больше общего с темой турецкого Петербурга.

Тема русско-турецких отношений накануне Первой мировой войны представляет особый интерес. При этом важно, что здесь имеется большой объем литературы на русском языке. Чиновники МВД больше огня боялись панисламизма, источником которого считалась Турция. Дело в том, что до падения Османской империи турецкий султан формально являлся халифом для всех мусульман-суннитов. Поэтому российские власти боялись распространения влияния идей панисламизма на мусульманское население России в целом и Петербурга в частности. Но весь имеющийся в наличии массив информации, десятки, сотни бумаг, циркулировавших по ведомствам, многочисленные публикации как в консервативных, так и в либеральных изданиях, отражающие отношение к Турции российского общества накануне войны, остались вне поля зрения автора. Он лишь обиняками упоминает о торжественном обеде, данном консервативной газетой «Новое время» в честь бывшего великого везира Хилми-паши, посетившего Петербург в 1910 г. (С. 191).

А между тем надвигалась война, вызвавшая огромное число антитурецких публикаций, в том числе и в столичной прессе. Выходили даже целые романы, посвященные Османской империи. Почему бы не упомянуть здесь сочинения одиозного провокатора Хаджетлаше, писавшего обличительные статьи о панисламизме и литературные произведения «из быта» Османской империи?.. Но автор словно не замечает всего этого и продолжает толковать читателю о турецких шалях и табаке. Что это: попытка обойти острые углы?.. В чем же тогда ценность предлагаемой книги, если в ней отсутствует даже минимум необходимой информации? Не иначе как желанием видеть все в розовом цвете можно объяснить отсутствие даже упоминания о турецком кладбище в Петербурге.

Говоря о турецких военнопленных и других турках, по разным причинам оказавшихся в Петербурге, Шерих почему-то даже не задумывается о том, где они могли быть погребены. Автор упоминает о судьбе отдельных турок, которых крестили, но при этом ни слова не говорит о судьбе тех, кто не отказался от своей веры и оставался до конца своих дней в Северной столице. Некоторые из турецких военнопленных не дождались освобождения и обрели покой в Петербурге.

По мусульманскому обычаю, тело покойника должно быть предано земле в день смерти до захода солнца. Известно, что место, где хоронили турецких военнопленных, располагалось в XVIII в. примерно там же, где сейчас находится татарский участок Ново-Волковского кладбища. Об этом известно из письма, с которым мусульмане столицы обратились на имя императора Павла I. Они просили разрешить им устроить мечеть и ходатайствовали о предоставлении участка под мусульманское кладбище там, где издавна хоронили пленных турок. До начала XIX века в Петербурге был известен топоним Турецкое кладбище.

Казалось бы, вот он: объект турецкого Петербурга, но читателю не стоит утруждать себя поиском хотя бы мимолетного упоминания о нем на страницах книги Шериха. Автору интересны другие сюжеты...

В подзаголовке книги «Турецкий Петербург» указано: «Из истории российско-турецких отношений». На деле же Д. Шерих оказывает российско-турецким отношениям медвежью услугу. Когда в основе межгосударственного сотрудничества — незнание, это порождает только дополнительные проблемы и недопонимание. Возможно, многих войн с турками России удалось бы избежать, если бы мы лучше знали Турцию и турок. «Турецкий Петербург» только усиливает это непонимание.

Остается уповать лишь на то, что заявленная в названии книги Шериха и не раскрытая им тема еще найдет своего исследователя. И когда с истории турецкого Петербурга спадет шаль, накинутая незадачливым ангажированным автором, и развеется напущенный им табачный дым, мы, возможно, сможем разглядеть нечто большее, чем набор мифов и сказок двухсотлетней свежести. А пока такого исследователя не появилось, «Турецкий Петербург» Дмитрия Шериха может служить блестящим примером того, как не надо писать подобного рода книги. Пожалуй, в этом единственная польза «Турецкого Петербурга» для читателей и писателей.

Turkish tobacco under fable shaw [D.Yu. Sherikh. Turkish Petersburg. From the History of Russian-Turkish Relations. M.: Centrpoligraph, 2012]

Abstract: The author of the reviewed book is well-known journalist Dmitry Sherih, the author of many publications on the history of St. Petersburg. His book “The Turkish Petersburg” aimed to tell the long story of the Russian-Turkish relations on the example of a single city (St. Petersburg).

Key words: Turkish Petersburg, Turkey, Russian-Turkish relations, Turkish cemetery.

Renat I. Bekkin — Doctor of Economic Sciences, Candidate of Legal Sciences, Chair of Oriental and Islamic Studies Department, Kazan Federal University (Kazan, Russia)

E-mail: *bekkin@mail.ru*

К.Т. Гасымов,
сотрудник Центра стратегических исследований
при Президенте Азербайджана (г. Баку, Азербайджан).
E-mail: *kamal.t.gasimov@gmail.com*

Мухаммад Аркун. Ал-муфаккир ва ал-бахис ва ал-инсан: Халка никашийа наззамаха марказ дирасат ал-вахда ал-ʻарабийа

[Мухаммад Аркун. Мыслитель, ученый, человек: Материалы семинара, организованного Центром изучения арабского единства. Бейрут: Марказ дирасат ал-вахда ал-ʻарабийа, 2011. 166 с.]

Аннотация: Рецензируемая книга посвящена анализу идей известного мусульманского интеллектуала Мухаммада Аркуна (1928–2010). Авторы каждой статьи рассматривают основные аспекты его эпистемологической концепции «прикладного исламоведения». Концепция Аркуна предлагает использовать междисциплинарный подход в изучении ислама и мусульманских обществ и критически пересмотреть исламскую традицию.

Ключевые слова: *современная исламская мысль, прикладное исламоведение, ориентализм и востоковедение (истишрак), мусульманское наследие, критика исламского разума (накд ал-акл ал-ислами), суннизм, «ортодоксия», «воображаемое», гуманизм в арабской мысли, «немыслимое» и «невообразимое» в исламе, «коранический феномен» и «исламский феномен».*

Предлагаемая читателю книга, посвящена научному наследию исламоведа и мыслителя, профессора Сорбоннского университета Мухаммада Аркуна (1928–2010). Прежде чем приступить к рецензированию книги, надо сказать несколько слов об этом интересном и самобытном интеллектуале. Мусульманские ученые и западные востоковеды оценивают идеи М. Аркуна по-разному. Одни называют его мусульманским реформатором, крупным ученым и представителем просвещенного ислама (*ал-ислам ат-танвири*). Другие считают, что он — радикальный неомутазилит, сторонник десакрализации и рационализации религии. Третьи (например, известный богослов

Йусуф ал-Карадави) жестко критикуют его метод изучения ислама, обвиняя в том, что он «слепо следует западным идеям» и «подрывает основы религии». Все это говорит о том, что наследие М. Аркуна многоаспектно и неоднозначно. К тому же чтение его работ — дело довольно непростое. В своих исследованиях он использует различные методологии западных гуманитарных наук, и его язык «перегружен» научными и философскими терминами (многие из которых он создает сам). Исследователю, желающему осмыслить труды М. Аркуна, необходимо ознакомиться со структурной антропологией Клода Леви-Стросса, концепцией «знания и власти» и понятием «археологии знания» Мишеля Фуко, герменевтическими теориями Поля Рикёра, деконструкцией логоцентризма Жака Деррида и в целом ориентироваться в антропологии, философии, социологии и религиоведении. Круг научных интересов М. Аркуна очень широк — в него входят социология религии, сравнительное религиоведение, история средневекового ислама, корановедение, мусульманская философия, вопросы современной мусульманской мысли и т.д. Среди его многочисленных книг на французском, арабском и английском языках мы хотели бы отметить «Lectures du Coran» [«Коранические чтения»] (1982); «Тарихийат ал-фикр ал-‘араби ал-ислами» [Историчность арабо-мусульманской мысли] (1986), «Rethinking Islam. Common questions, uncommon answers» [«Переосмысливая ислам: обычные вопросы, необычные ответы»] (1994), «Islam: To Reform or to Subvert?» [«Ислам: на пути к реформе или к разрушению?»] (2006).

Данное издание представляет собой сборник материалов семинара, посвященного М. Аркуну, который был проведен в Центре изучения арабского единства в Бейруте 3 декабря 2010 г. Отметим, что Центр изучения арабского единства известен качественными изданиями научных монографий, материалов конференций и переводов книг с европейских языков на арабский, посвященных религии, политике, истории и философии. Книга состоит из предисловия и двух частей. Первая часть включает в себя пять исследований, анализирующих различные аспекты творчества М. Аркуна. Исследования подготовлены Ридваном ас-Сайидом (профессором исламоведения Ливанского университета и директором Высшего института исламоведения в Ливане), Мутой Сафади (директором Арабского института развития в Бейруте), ‘Абдалилахом Балказизом (профессором философии университета Хасана II в Дар ал-Байда), Ваджихом Кансоем (религиоведом, преподавателем Ливанского университета) и Наилей Аби Надир (профессором философии факультета литературы и гуманитарных наук Ливанского университета).

Вторая часть состоит из «обсуждений» (*мунакашат*) участниками семинара (среди которых видные — арабские философы и ученые) исследований, представленных в первой части. Издание завершается «комментариями» (*та’кибат*) авторов исследований на «обсуждения» участников семинара.

Книга предваряется обширным предисловием ответственного редактора, профессора А. Балказиза, в котором разъясняются цели и задачи аркуновского «прикладного исламоведения» (франц. — islamologie appliquee; англ. — applied Islamology, араб. *ал-исламийат ат-татбикийа*). Отметим, что под «приклад-

ным исламоведением» М. Аркун понимал *эпистемологическую* концепцию, которая направлена на изучение ислама и мусульманских обществ с использованием междисциплинарного подхода. Она также предполагает критическое прочтение («раскапывание») исламской традиции с целью обнаружения того, что сокрыто классическими интерпретациями, общепринятыми идеями, представлениями и догмами. Так, А. Балказиз утверждает, что идея «прикладного исламоведения» разработана М. Аркуном (в 70-х г. XX в.) **для решения трех основных научных задач**.

Во-первых, он считал, что исламоведение должно стать наукой на стыке многих гуманитарных наук. По его мнению, старое востоковедение не использовало должным образом достижения общественных наук, что сильно ограничивало его методологические и познавательные возможности. А «прикладное исламоведение» должно системно применять методологию и научный аппарат таких наук, как социология религии, сравнительное религиоведение, история общественно-политической мысли и т.д.

Во-вторых, М. Аркун призывал преодолеть недостатки классического востоковедения (Islamologie classique) и выйти за пределы его эпистемологических и методологических рамок. Он признавал, что востоковедение сыграло важнейшую роль в изучении исламского наследия и что ориенталисты начиная с XIX в. своей кропотливой работой по критическому изданию рукописей спасли от забвения многие исторические источники. Они старались в первую очередь определить происхождение, идейные истоки источника и подготовить его к публикации. Однако М. Аркун отмечает, что востоковеды использовали в основном описательный метод и их исследовния отличались подчеркнутым филологизмом. При таком подходе, по мнению М. Аркуна, материалы и источники не подвергались всестороннему и глубокому критическому анализу. Согласно ему, ориенталисты старательно перелагали исламское наследие на европейские языки, не пытаясь их критически осмыслить. По словам А. Балказиза, «М. Аркун неустанно обращал подобные упреки к ориенталистике» (с. 9).

В-третьих, «прикладное исламоведение» предполагает использование достижений революции в общественных науках, которая произошла во второй половине XX в. и привела к изменению методологии и понятийного аппарата многих научных дисциплин. В результате данной революции были сделаны важные открытия в таких областях, как методология истории (благодаря школе «Анналов»), антропология, лингвистика, социология религии, герменевтика, «археологический анализ дискурса» и т.д. М. Аркун отмечает, что в изучении наследия иудаизма или христианства методологии данных научных дисциплин применяются уже давно (к примеру, он ссылается на труды П. Рикёра), а исламоведение до сих пор «не пользуется их плодами». А. Балказиз заключает, что в целом для М. Аркуна «прикладное исламоведение» — «это не что иное, как исследовательское поле в котором применяются завоевания указанных наук и революции, которая привела к изменению способов познания» (с. 9). А. Балказиз отмечает, что согласно М. Аркуну когнитивная стратегия (strategie congnitive) «прикладного исламоведения» ставит перед собой следующие шесть задач:

(1) Написать критическую историю исламской мысли и определить единую для нее систему знаний — эпистему (episteme). Иначе говоря, выявить общую структуру всех проявлений исламского знания (экзегетики (*‘илм ат-тафсир*), науки о пророческих преданиях *(‘илм ал-хадис*), исламского права (*фикха*), методологии исламского права (*усул ал-фикх*), мусульманского богословия и философии (*калам* и *фалсафа*), суфизма и т.д.). М. Аркун полагает, что несмотря на то, что это разные науки и связь между каждой из них и откровением (*вахи*) или текстом (*насс*) и разумом (‘*акл*) различается, существует единая, общая структура для этих «областей арабо-мусульманской мысли» (с. 10). По словам А. Балказиза, М. Аркун очень хотел, чтобы арабские исследователи предприняли такое же всеохватывающее изучение арабо-мусульманской мысли, какое М. Фуко предпринял в отношении истории европейской мысли.

(2) Осуществить критику исламского разума (*накд ал-‘акл ал-ислами*) посредством «деконструкции его догматичной, властной и подавляющей сущности» (с. 10). Основная критика направлена на господствующий суннитский («ортодоксальный») разум (*ал-‘акл ал-урсузуксий*), а затем на шиитский или ибадитский разумы. Цель критики — раскрыть различные «манипуляции ортодоксального разума», например такие, как претензия на абсолютную истину, на обладание самым достоверным и надежным толкованием священных текстов, на статус хранителя текста и истины. «Монополизировав» истину, «ортодоксальный разум» обвиняет в нововведении или в отступлении от религии всякого, кто противоречит его убеждениям, ставя инакомыслящих в один ряд с рафидитами (*рафида*), хариджитами (*хаваридж*), людьми, внесшими порицаемые нововведения в религию (*ахл ал-бид‘а*) и т.д. Критика «исламского разума» состоит не только в раскрытии смысла различных религиозных феноменов через деконструкцию интерпретаций и религиозного дискурса, навязанного репресивным «ортодоксальным разумом», но и определения связи между «исламским разумом» и властью. Ведь «основополагающие религиозные тексты (такие как «Послание» («*ар-Рисала*») аш-Шафи‘и, «Разъяснение основ религии» («*ал-Ибана фи усул ал-дийана*») ал-Аш‘ари, *Тафсир* ат-Табари, «Возрождение наук о вере» («*Ихйа*’ ‘*улум ад-дин*») ал-Газали) не всегда имели авторитет. Они обрели силу и особое значение после того, как политическая власть решила, что их идеи соответствуют интересам государства и правящей элиты» (с. 11).

(3) Пересмотреть гуманистическую и рациональную составляющую исламского наследия, которое было незаслуженно забыто и отодвинуто на задворки истории.

(4) Предпринять новое прочтение главных исламских текстов и богатого письменного наследия, над которыми довлеет интерпретация «ортодоксального суннитского разума» (ашаритского *калама*, суннитской экзегетики).

(5) Вернуться к изучению эпохи возникновения ислама и его главного текста, т.е. Корана, используя новую методологию, отличную, с одной стороны, от традиционной методологии мусульманских экзегетов, а с другой стороны — от методологии ориенталистов, которые сомневаются в аутентичности текста и интересуются главным образом заимствованиями Корана из Торы и Библии.

Таким образом, М. Аркун предлагает многоуровневое прочтение Священного Текста: лингвистическое, семиотическое, антропологическое и историческое. Его цель — глубже изучить структуру «коранического дискурса» (*ал-хитаб ал-курани*) и его послания к различным адресатам (верующим (*му'минун*), неверующим (*кафирун*), лицемерам (*мунафикун*) и т.д.), чтобы глубже понять особенности социально-культурной среды в которой возникло «событие коранического текста». М. Аркун стермится определить связь между кораническими учением, предписаниями и средой, в которой сформировался Коран. Он считает, что, для того чтобы лучше понять раннюю историю ислама, необходимо выяснить, как складывался коранический текст и как его понимала первая община мусульман.

(6) Перестать изучать и понимать исламское наследие только через призму письменной культуры. По мнению М. Аркуна, долгое время огромный корпус письменного наследия мешал изучению «народного ислама», «ислама не умеющего писать», ислама народов и племен, которые его исповедуют, но не создают тексты на арабском языке. В данном случае М. Аркун предлагает активно использовать антропологический подход.

Первая часть книги открывается исследованием «**Исламские источники в работах Аркуна: план, подходы к изучению и выводы**» Ридвана ас-Сайида. В данном исследовании анализируются не только источники, которыми пользовался М. Аркун, но и системно рассматриваются основные вехи развития историко-философской мысли М. Аркуна. Р. ас-Сайид выделяет три главных этапа в его творчестве: «просвещенное востоковедение», «прикладное исламоведение», «борьба с ортодоксией и фундаментализмом».

Исследование состоит из четырех частей. В первой части автор пишет, что количество первоисточников, которыми М. Аркун пользовался в своих работах, довольно небольшое. В основном это Коран, «Послание» аш-Шафи'и, труды Мискавайха, ат-Таухиди, Йахйа б. 'Ади и ал-'Амири. Р. ас-Саид отмечает, что М. Аркун жил в неспокойное время. Пока он дописывал в Сорбоннском университете свою докторскую диссертацию «L'Humanisme arabe au IVe — Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien» («Арабский гуманизм в IV–X веке: Мискавайх — философ и историк), на его родине, в Алжире, шла война за независимость и в целом арабский мир охватили антиколониальные настроения.

Затем, Р. ас-Сайид описывает интеллектуальную атмосферу Франции, где формировались идеи М. Аркуна. Он говорит, что в то время в Сорбонне было три конкурирующие группы. В первую группу входили последователи новой исторической школы «Анналов», с которыми М. Аркуна познакомил выдающийся историк Клод Каэн.

Как отмечает Р. ас-Сайид, М. Аркун всегда с большим почтением вспоминал К. Каэна и Фернана Броделя в своих книгах и интервью и выражал особую благодарность школе «Анналов». Вторая группа — это сторонники «эпистемологических теорий М. Фуко и его идей о связи между властью и знанием» (с. 22). Представители третьей группы развивали идеи структурной антропологии К. Леви-Стросса. Как отмечает Р. ас-Сайид, все указанные течения, ученые

и философы оказали сильное влияние на М. Аркуна. В 60-х и 70-х годах XX в. он под влиянием исторической школы «Анналов» и идей М. Фуко под лозунгом борьбы с колониальными идеологиями приступает, с одной стороны, к критике ориенталистики, а с другой — к построению «прикладного исламоведения». В 80-х и 90-х М. Аркун интересуется философией и историей религии, работами специалистов по иудаизму и христианству, посвященными кодификации священных книг и религиозных законов, а также критикой текста (*насс* — т.е. Священного Писания). Начиная с середины 90-х годов М. Аркун обращает внимание на развитие фундаменталистских движений (*усулийат*) в исламе. По словам Р. ас-Сайида, он убежден, что «современные исламские социально-политические движения в той или иной степени являются продолжением суннитской ортодоксии Средних веков» (с. 23). Р. ас-Сайид делает интересный вывод, что именно распространение в арабском мире исламских движений и *салафизма* стало причиной того, что М. Аркун вернулся к переосмыслению арабо-мусульманского гуманистического наследия, которое он противопоставил ригоризму и фундаментализму. То есть фактически М. Аркун возвращается к тому, с чего он начинал, — к идеям Мискавайха и ат-Таухиди. Р. ас-Сайид утверждает, что в то время, когда М. Аркун писал диссертацию об арабском гуманизме X в., он находился под сильным влиянием ценностей и идей европейского просвещения. С одной стороны, М. Аркун был недоволен европоцентризмом, предполагающим превосходство европейской цивилизации над другими цивилизациями. Но с другой стороны, он не видел способов выйти за пределы европейской культуры и искал в мусульманской традиции идеи, сходные с европейскими гуманистическими идеями и ценностями XVI–XVIII вв. (с. 26). Таким образом, М. Аркун видел в гуманистических идеях Мискавайха, ат-Таухиди и в интеллектуальной атмосфере IV в.х. (X в.) в целом много общего с европейским гуманизмом XVI в.

Учитывая сказанное, Р. ас-Сайид отмечает, что, хотя начиная с 60-х годов Аркун перестает быть классическим востоковедом, строго следующим историко-филологическому методу, и уже начинает интересоваться вопросами эпистемологии, он все еще связывает свои надежды с новым направлением в западном востоковедении, которое развивали некоторые либеральные исследователи. Данное направление искало «просвещенный ислам» (*ал-ислам ал-танвири*) (корни свободомыслия и рационализма в средневековом исламе), который, по их мнению, «изнемогал под гнетом буквализма *ханбалитов* и догматизма *ашаритов*» (с. 26). По определению Р. ас-Сайида, тема арабского гуманизма постоянно возникает в творчестве М. Аркуна (он ссылается на такие его работы, как «Бои за гуманизм» (2001) и «Гуманизм и ислам» (2010)). Он часто возвращается к идее гуманистического, рационального и просвещенного ислама, не противоречащего ценностям европейского просвещения.

Р. ас-Сайид выделяет две причины, по которым это происходит: (1) возникновение феномена исламского возрождения (*ас-сахва ал-исламийа*), который, по мнению М. Аркуна, нельзя игнорировать, а необходимо признать и изучать, используя достижения современных наук; (2) желание разработать

современную гуманистическую концепцию на основе принципов всех мировых религий с целью решения проблем, связанных с религиозным (в том числе исламским) возрождением. В данном контексте, Р. ас-Сайид сравнивает М. Аркуна с католическим теологом-модернистом Хансом Кюнгом, который также призывает к созданию «глобальной этики», общей для последователей всех авраамических религий. Именно эти две цели (причины) побудили М. Аркуна уделить особое внимание мусульманской философской мысли X в. Отметим, что Р. ас-Сайид видит в этом также и глубокое разочарование М. Аркуна в попытках реформировать ислам, очистить его от исторических наслоений и догматизма. ***«Провал реформаторского проекта вынудил его объявить о существовании общечеловеческой этики, общей для всех религий, в том числе и для ислама»*** (с. 28).

Во второй части своего исследования Р. ас-Сайид рассматривает идейные истоки аркуновского «прикладного исламоведения». Он указывает на то, что в 80-х годах М. Аркун, воодушевленный «революцией в гуманитарных науках», приступает к разработке «прикладного исламоведения». Однако отметим, что сам М. Аркун называет более ранюю дату (1970 г.). В любом случае ясно, что в 70–80 гг. М. Аркун активно работал над своей новой эпистемологической концепцией. По определению Р. ас-Сайида, данный этап научной деятельности М. Аркуна имеет две особенности. Во-первых, происходит окончательный разрыв с ориенталистикой. Во-вторых, М. Аркун приступает к использованию в изучении ислама новых дисциплин и отличных от принятых в классическом востоковедении методов (с. 29). Его метод включает в себя лингвистический, семиотический, антропологический и социологический подходы. Особое внимание М. Аркун уделяет историко-антропологическому методу. Он утверждает, что исламский разум — это продукт не только религиозных текстов, но и ежедневной жизненной практики мусульман, которую необходимо изучать.

В этот же период своей интеллекутальной деятельности М. Аркун предпринимает новое прочтение Корана. В своей книге «Коран: от традиционной экзегетики к анализу религиозного дискурса» (2001) он в свете своей методологии анализирует 1-ю («Открывающая»), 9-ю («Покаяние»), 18-ю («Пещера»), 96-ю («Сгусток»), 93-ю («Утро») и другие коранические *суры*. Р. ас-Сайид указывает, что в начале критического прочтения *суры* «Открывающая» («*Фатиха*») М. Аркун утверждает, что «исследователю необходимо осознавать и понимать действительность, а это довольно трудно и рискованно, так как приходится выйти за пределы тех границ, которые установлены культурным наследием» (с. 30). По словам Р. ас-Сайида, исследуя указанные выше *суры*, М. Аркун стремится установить сложную связь между «устным откровением» и «записанным откровением», адресатом, передающим откровение (*муталакки*) и адресантом, получающим откровение (*муталакка*). Он также пытается определить, как понимали феномен откровения представители авраамических религий в Средние века. Как воспринимается откровение и какова его сущность не только в исламе, но и во всех авраамических религиях.

М. Аркун не ограничивается изучением только Корана и исламской экзегетики, а исследует понятие «священное» во всех мировых религиях. Он затрагивает

тему мифа, феноменологии религии; исследует ощущение «сакрального», «ужаса» и «восхищения» в религиозном опыте, пытаясь по-новому подойти ко многим вопросам исламоведения и корановедения, выйдя за пределы правил и методов, установленных «ортодоксальной» (*урсузуксийа*) или «традиционной» экзегетикой. В этой связи Р. ас-Сайид отмечает, что если на первом этапе разработки прикладного исламоведения М. Аркун в качестве идейных противников рассматривал ориенталистов (востоковедов), то в период между 1980 и 1990 годами их место занимают «*'улама'*, представители официальной религии, "ортодоксального ислама", суннизма (*ахл ас-сунна*)» (с. 30). Поэтому в работах М. Аркуна, посвященных Корану и его толкованию, можно встретить резкую критику традиционной экзегетики, обвинения ее в искажении и узком понимании коранического текста.

Далее, Р. ас-Сайид отмечает, что начиная с конца 80-х М. Аркуну все чаще задают вопросы отосительно его метода и просят наконец представить программу по пересмотру истории исламской мысли. Таким образом, он подразделяет историю развития исламской мысли на пять периодов: (1) «период **зарождения**, период **формирования**, период **зрелости** и стабильности, период **повторения** (или застоя) и период **замыкания в себе**» (с. 31). Учитывая сказанное, М. Аркун утверждает, что перед «исламским разумом» лежат две основные задачи: (1) преодолеть разрыв (*кат'ийа*) с исламским гуманистическим и рационалистическим наследием и (2) осознать свою отсталость по сравнению с «разумом европейского просвещения».

По мнению М. Аркуна, ни первое ни второе не было сделано в мусульманском мире. Обе проблемы не в состоянии укорениться в умах людей, они стали «немыслимыми» или «**невообразимыми**» (араб. *ал-ла муфаккар фихи*; франц. *l'impensable*, англ. *unthinkable* — термин М. Аркуна, который означает явления, вопросы, проблемы, о которых официальная религия, «ортодоксия», богословы, государство, использующие религию в идеологических целях, социальные и политические условия в обществе препятствуют задуматься. М. Аркун также описывает «невообразимое» или «немыслимое» как «ислам, изолированный от элементарного исторического мышления, лингвистического анализа и антропологической расшифровки»). Р. ас-Сайид отмечает, в отличие от исламистов, которые пытаются доказать завершенность исламской мысли в ее ортодоксальной интерпретации, представляют ее статичной и священной, М. Аркун стремится показать, что исламский разум историчен, что он изменялся и изменяется на протяжении истории» (с. 31).

В четвертой части Р. ас-Сайид анализирует критику М. Аркуна «исламского дискурса» или «исламского разума». Он указывает, что согласно М. Аркуну третий период развития исламской мысли (период **зрелости**) характеризуется догматизмом и идеологическим засильем суннизма, который привел к механическому повторению старых текстов, замыканию в себе и слепому подражанию авторитетам прошлого (т.е. к **четвертому** и **пятому** периодам истории исламской мысли). По словам Р. ас-Сайида, М. Аркун критикует средневековых *'улама'* за догматизм, а современных мусульманских ученых за то, что те навязывают обществу свою интерпретацию религии, которая враждебна рационализму и препятствует развитию общества.

Р. ас-Сайид указывает, что в своей критике М. Аркун опирается на междисциплинарный подход. Он применяет современные методы религиоведения в изучении *усул ал-фикха* и *калама*. По-новому подходит к изучению «Послания» аш-Шафи‘и и делает вывод, что оно сыграло ключевую роль в становлении «суннитской ортодоксии». Однако Р. ас-Сайид ставит в укор М. Аркуну то, что, несмотря на частую и резкую критику сторонников предания (*ахл ал-хадис*) и салафитов, он ни разу не ссылается на их работы, а ссылается на труды Х. Лауста, Д. Макдиси и других востоковедов (с. 33). Р. ас-Сайид недоумевает, почему М. Аркун, так часто говорящий, что ислам, исламский разум, исламская мысль подвергаются изменениям на протяжении истории, воспринимает «ортодоксию» (под которой чаще всего понимает суннизм) как догматичное, застывшее в своем развитии явление? Р. ас-Сайид критикует М. Аркуна за то, что он однобоко рассматривает социальные отношения в обществе. Он также отмечает, что, увлекшись критикой «ортодоксии», М. Аркун изменяет своему критичному подходу и, ни разу не усомнившись, верит в то, что запрет халифом Мутаваккилем религиозных споров якобы привел к уничтожению мутазилизма и всех других рационалистических движений и что кадиритские принципы вероубеждения (*ал-‘акида ал-кадирийа*) начиная с V в.х. занимают господствующее положение в исламском мире.

Таким образом, Р. ас-Сайид считает, что М. Аркун, осознанно или не осознанно, повторяет выводы классического востоковедения, с которым он порвал в 1980-х, что причиной упадка мусульманского мира является то, что рациональные силы потерпели поражение в борьбе с «догматичной суннитской ортодоксией». Как указывает Р. ас-Сайид, М. Аркун считает: главная беда мусульман заключается в том, что они не провели реформу, которая бы освободила религию от догматизма и застойности, в отличие от протестантов в XVI в. и последовавших их примеру католиков в XX в. По словам Р. ас-Сайида, М. Аркун считал, что исламское возрождение, выдвижение на авансцену истории исламских фундаменталистских движений в XX в. не приведет к реформации ислама, а наоборот, еще больше догматизирует ислам. Потому что идеология данных движений опирается на «суннитскую ортодоксию». Иначе говоря, данные движения — это продолжение средневекового суннизма. Они отрицают культуру модерна ибо их идейные истоки восходят к Средневековью. Таким образом, «ортодоксальный ислам узурпировал прошлое и будущее мусульман и мешает их развитию» (с. 34). Завершая третью часть, Р. ас-Сайид говорит, что М. Аркун не создал исследования, которое бы дало целостную картину о средневекой и современной исламской мысли, однако он поднял ряд важных вопросов.

Подводя итоги в четвертой части своего исследования, Р. ас-Сайид делает вывод, что М. Аркун, в отличие таких арабских мыслителей, как Мухаммад ‘Абид ал-Джабири, Тайиб Тзини, Хасан Ханафи и Хусайн Мурувва, не опирался в своих исследованиях на исламские источники или редко обращался к ним. Он объясняет это тем, что задача, которую М. Аркун поставил перед собой, не состояла в том, чтобы написать целостную историю мусульманской мысли. На самом деле он применял методологию общественных наук в изучении ислама

и исламского культурного наследия, для того чтобы освободить их от догматизма, закостенелости и фундаментализма. Подобно многим арабским мыслителям М. Аркун верит в то, что исламское наследие в определенный исторический период стало бременем для мусульман и до сих пор является причиной кризиса и проблем в мусульманском мире. Р. ас-Сайид считает подобный подход ошибочным и ненаучным. Он оканчивает свое исследование следующими словами: «Да простит меня покойный ученый (т.е. М. Аркун. — *Примеч. К. Г.*) и остальные мои коллеги из числа “радикальных критиков и революционных мыслителей”, но я хочу сказать следующее: они сорок лет неустанно повторяют, что “ислам — это проблема!” — а их противники больше пятидесяти лет утверждают, что “ислам — это решение!”. Я же вижу, что мы продолжаем страдать от серьезных политических, экономических и культурных проблем. И по-видимому, они возникли не благодаря исламу. В любом случае наша религия — не важно, причина она их появления или нет, — не обладает способами решения этих проблем» (с. 36).

Второе исследование называется «**Аркун и культура истины**». Автор, Мута‘ Сафади, начинает анализ концепций М. Аркуна с утверждения о том, что многие современные арабские мыслители размышляют над арабо-мусульманским наследием (*турас*), пытаются его переосмыслить и заново прочитать. Их книги переполнены призывами к обновлению и деконструкции наследия. Однако часто дальше призывов и общих фраз они не идут.

М. Сафади отмечает, что многие мыслители очень поверхностно знакомы с культурным наследием, с текстами и первоисточниками. Кроме того, многие из них поднимают проблемы, связанные с наследием, но не предлагают конкретных решений. Данное явление, по мнению М. Сафади, во многом характерно и для М. Аркуна. Несмотря на это, М. Сафади, как и Р. ас-Сайид, указывает, что М. Аркун поднял очень важные вопросы и затронул темы, на которые до него мало кто обращал внимание. Он отмечает его критику западных востоковедов за европоцентризм и за то, что они не смогли преодолеть филологический подход, ограничившись лишь исследованием рукописей в отрыве от их социального контекста. М. Сафади отмечает аркуновский призыв по-новому изучить ислам, чтобы раскрыть то, что сокрыто в структуре арабского разума. Однако, по словам М. Сафади, «одно дело призывать, и совсем другое — осуществить на практике» (с. 42).

М. Сафади критикует М. Аркуна за то, что тот не утруждает себя перейти после общих и спешных упоминаний различных научных школ к практическому применению их методологии в изучении текстов исламского права, экзегетики или какой-либо другой формы исламского наследия. Он пишет, что М. Аркун неустанно призывает использовать современные гуманитарные науки в исследовании ислама с целью освободиться, с одной стороны, от недостатков и отрицательных аспектов ориентализма, а с другой стороны, — от традиционных, оставшихся от «эпохи застоя исламской цивилизации» методов. Однако М. Аркун не уточняет, какие именно науки и методологии следует использовать. Ведь многие из наук и дисциплин, о которых говорит Аркун, имеют «отличные друг от друга и соперничающие теории. Так какую же из них выбрать

исследователю?» (с. 43). Автор указывает, что М. Аркун очень часто говорит общими фразами и не показывает, каким образом возможно применение новейших научных методов в раскрытии «**невообразимого**» в исламе. М. Сафади также критикует М. Аркуна за то, что тот часто не объясняет значения терминов, которые употребляет. «Например, что же означает “критика исламского разума” — ключевой термин, над которым он работал сорок лет? Только лишь призывы к его критике?» (с. 44).

М. Сафади отмечает, что книги М. Аркуна не содержат стройной и последовательной теории, потому что они в основном состоят из различных исследований или публичных выступлений разного времени. Кроме этого, содержание работ часто повторяется. Однако М. Сафади объясняет это тем, что М. Аркун обращается в основном к западной аудитории, которая не имеет достаточной информации об исламе или имеет искаженное представление о нем, поэтому это вынуждает его возвращаться к одним и тем же темам. В этом контексте М. Сафади выделяет основные задачи научной дейятельности М. Аркуна. По его мнению, М. Аркун занимался в том числе и критической апологетикой ислама. Он стремился писать об исламе так, чтобы отличаться от классических ориенталистов и их современных последователей из числа арабистов. В то же время он хотел, чтобы его воспринимали как мыслителя и ученого-исламоведа, а не основателя какой-либо школы или течения. М. Сафади, отмечает, что М. Аркун настаивал на том, что необходимо отделять ислам, сформированный Пророком и его сподвижниками, от всего того, что к нему примешалось в результате раскола, внутренних войн и догматических наслоений.

Следующее исследование называется «**Востоковедение и его эпистемологические и методологические границы. Изучение критики Мухаммада Аркуна**» (автор — ‘Абдалилах Балказиз). В нем подробно анализируется аркуновская критика различных аспектов западной ориенталистики. Согласно А. Балказизу М. Аркун считал, что представления европейцев об исламе и исламской культуре часто основаны на заведомо искаженных взглядах и мифах, нежели на реальном знании. Подобное представление европейцами ислама и мусульман М. Аркун называет «воображаемое [представление или восприятие]» (араб. *мутахаййал*, франц. *imaginare*, англ. *imaginary*). Он использует термин «воображаемое», чтобы указать на то, что в западном обществе укоренились стереотипы, предубеждения и предвзятые взгляды об исламе и мусульманах. Причем подобное восприятие европейцами ислама складывалось в течение различных периодов истории: «средневековой эпохи христиано-мусульманского противостояния, борьбы арабов за независимость в 50–60-х годов XX в., событий иранской революции, возникновения исламских политических движений, событий 11 сентября 2001 г., оккупации Ирака и т.д».

По мнению А. Балказиза, М. Аркун считал, что эти исторически сложившиеся предвзятые и искаженные представления свойственны не только многим простым европейцам, но и ориенталистам — специалистам по исламу, его культуре и истории. Если первые считают, что «источником всех проблем с безопасностью, от которых страдают европейские общества, является ислам и мусульмане» (с. 56), то вторые «приписывают исламу все экономические, со-

циальные и политические проблемы в мусульманских обществах» (с. 56). Таким образом, и первых и вторых объединяет то, что в их представлении ислам оказывает определяющее влияние на все сферы общества, охватывает все сферы жизнедеятельности людей и контролирует их поведение.

Подобные представления М. Аркун считает внеисторичными и далекими от реальности. Он отмечает, что «ориенталисты, утверждая, что секуляризм чужд мусульманским обществам, так как, по их мнению, в исламе религия и государство — единое целое, игнорируют не только историю ислама, факты, говорящие обратное и опыт современной Турции, но и укрепляют стереотипы в представлении западного человека о том, что мусульмане — враги светскости» (с. 57). Однако, как отмечает А. Балказиз, несмотря на то, что М. Аркун резко критикует востоковедение за ошибочные суждения об истории и культуре ислама, он выражает сожаление, что сегодня место профессиональных востоковедов, глубоко изучивших исламское наследие, заняли журналисты и политологи, предоставляющие обществу однобокую и поверхностную информацию. Он огорчен «эпохой, в которой “решающее слово” об исламе принадлежит таким авторам, как Жиль Кепель и Бруно Этьен, пришедшим на смену Т. Нельдеке, Ю. Вельхаузену, И. Гольдциеру, Л. Массиньону, М. Уоту, Х. Гиббу, Ж. Берку, М. Родинсону, Й. Эссу и т.д. В этой связи А. Балказиз приводит слова М. Аркуна: «Книги о “радикальном исламе”, “исламском экстремизме”, “салафизме” или “фундаментализме”, которыми переполнены прилавки европейских магазинов, я считаю очень поверхностными (кстати, написаны они в основном политологами). Их авторы не пытаются изучить историю, чтобы понять феномен “фундаментализма”, а рассматривают данный феномен не выходя за пределы периода 50–60-х гг.» (с. 58).

А. Балказиз отмечает, что М. Аркун выделял три основных эпистемологических и методологических «недостатка», или проблемы, востоковедения: **европоцентризм**, **идеологическое обобщение**, **использование знания в ненаучных целях**. Европоцентризм ориенталистов проявляется в умалении роли и самобытности ислама по сравнению с другими монотеистическими традициями. Кроме этого, большинство ориенталистов изучают ислам иначе, чем они изучают другие религии. Исламская традиция рассматривается ими в отрыве от христианства и иудаизма. Европоцентризм сопровождают внеисторические и ненаучные обобщения в отношении ислама. Как отмечает М. Аркун, ориенталисты очень часто различные социокультурные явления смешивают с исламом или объясняют исключительно через призму ислама. Что касается использования ориенталистики для достижения далеких от науки целей, то, по мнению М. Аркуна, многие востоковеды сотрудничают с государством или с отдельными организациями, которые используют их знания в политических целях. В качестве примера он часто приводит Ж. Кепеля и Б. Льюиса (который усердно участвовал в политике своей страны в отношении исламского мира). В результате подобного «сотрудничества» востоковедение идеологизируется и перестает быть научной дисциплиной. Однако А. Балказиз добавляет, что, несмотря на критику ориентализма, М. Аркун в своих работах отмечал заслуги выдающихся ученых-востоковедов в деле изучения исламского наследия. Он не раз подчеркивал, что

благодаря кропотливой работе востоковедов множество рукописей, литературных памятников были извлечены из недр архивов, критически исследованы, подготовлены к печати и тем самым спасены от исчезновения.

Подводя итоги своего исследования, А. Балказиз отмечает, что М. Аркун много лет повторяет, что востоковедение переживает кризис. Однако в отличие от мыслителя Ануара ʻАбд ал-Малика, который считал, что после того как арабские народы вернули себе независимость, востоковедение исчерпало свой научный потенциал, М. Аркун считал, что в кризисе находится методология востоковедения, которую необходимо реформировать. Согласно М. Аркуну классическое востоковедение и исламоведение (Islamologie classique) во многом все еще верны филологическому методу XIX в. И если новейшие достижения гуманитарных наук (социологии, антропологии, лингвистики, семиотики и т.д.) не будут использованы в востоковедении, то востоковеды рискуют стать такими же догматичными, как современные мусульманские исследователи, которые слепо следуют устоявшимся мнениям и идеям средневекового ислама. Завершается исследование следующими словами: «Если Ануар ʻАбд ал-Малик, а вслед за ним и Эдвард Саид обрушивались с критикой на идеологию востоковедения, то М. Аркун возвестил о нищете его методологии и философии» (с. 70).

Следующее исследование — «**Коранический текст в работах М. Аркуна**», — как видно из его названия, посвящено Корану в работах М. Аркуна. Автор, Ваджих Кансо, рассматривает особенности критики М. Аркуном методов, с помощью которых ʻ*улама*ʼ интерпретируют и используют в своих целях коранический текст. Помимо этого он анализирует цели, которые преследует М. Аркун, изучая коранический текст, и методологию, которую он предлагает в изучении Корана. В. Кансо также рассматривает изучение М. Аркуном социальной и культурной среды, в которой возник коранический текст, и его объяснение феномена перевода Божьего слова с устной в письменную речь.

В. Кансо отмечает, что М. Аркун различает между кораническим феноменом (*аз-захира ал-курʼанийа*) и исламским феноменом (*аз-захира ал-исламийа*). Под кораническим феноменом он понимает «слова, которые произносил Пророк передавая откровение». Иначе говоря, коранический феномен, или дискурс, — это речи и обращения Пророка к арабам, пока еще несобранные в единый свод. Что касается исламского феномена, то, по определнию М. Аркуна, это толкования, практики, традиции, идеи и догматы которые сформировались уже в постпророческий период. Иными словами, это различные попытки мусульман на протяжении истории ислама объяснить и воплотить в жизнь цели, идеи и принципы коранического текста.

По словам В. Кансо, М. Аркун считает, что тот религиозный дискурс, который сложился в мусульманском мире (он называет его «исламской ортодоксией»), препятствует критическому осмыслению коранического феномена. Поэтому М. Аркун предлагает «создать условия для появления новой теологии, которая бы расширила герменевтику религиозных феноменов» (с. 80). Ради осуществления данной цели необходимо подвергнуть деконструкции идеологические наслоения и заблуждения вокруг современного коранического дискурса, раскрыть то, что религиозный дискурс скрывает и подавляет («**невоображаемое**»).

Однако, как отмечает В. Кансо, М. Аркун не призывает «отвергнуть божественные предписания» или отказаться от классических толкований Корана и исламского наследия. Он предлагает деконструировать их, используя методы религиоведения, антропологии и социологии религии, и переосмыслить в свете достижений современной гуманитарной науки. Это приведет, по его мнению, к еще более глубокому пониманию коранического феномена. Далее В. Кансо рассматривает историко-антропологический подход М. Аркуна к изучению истории сложения коранического свода. Он объясняет идею М. Аркуна о том, что важно разделять между «устным коранического дискурсом» и «записанным коранического текстом». Ведь очень важно понимать, что современники Пророка, жители Медины и Мекки, бедуины, иудеи и христиане воспринимали и слышали живую речь Пророка. Он непосредственно передавал им свои сообщения и наставления. Что касается последующего поколения мусульман, которое никогда не видело и не слышало Пророка, то оно имело и имеет дело с уже записанным и отредактированным текстом.

Таким образом, М. Аркун хочет сказать, что есть большая разница между восприятием записанного слова и слова, переданного устно; между восприятием сообщения читающим и слушающим. Подобные сообщения воспринимаются адресантами по-разному. М Аркун утверждает, что не до конца ясно, каким образом происходила кодификация коранического текста. До сих пор остаются туманными многие обстоятельства, при которых Коран из устной речи был переведен в письменную речь. Потому как его кодификация происходила в условиях идеологической борьбы и сопровождалась уничтожением исторических источников. В результате редакции коранического текста был составлен, по определнию М. Аркуна, «окончательно собранный официальный свод» (Closed Official Corpus). И до сих пор, по мнению М. Аркуна, современный исламский дискурс, «ортодоксия» отвергают все попытки разобраться и проанализировать важные аспекты сложения и кодификации коранического текста.

По утверждению В. Кансо, М. Аркун считал, что появление коранического феномена привело к «эпистемическому разрыву» (*ал-кат‘ийа ал-ибистимийа*), иначе говоря, к изменению систем знаний, представлений, взглядов, концепций, идей в определенный исторический период и к появлению совершенно новой структуры, новой «парадигмы». Согласно М. Аркуну, коранический призыв доводит до людей «знания и истины» не спокойным, мирным, выдержанным языком, а с помощью острых дискуссий, доказательств и опровержений слов противников. Это объясняется тем, что, появившись, Коран вступил в борьбу с представлениями, законами и традициями, которые были распространены в период его возникновения.

Как отмечает В. Кансо: «По мнению Аркуна, коранический дискурс знаменовал собой новую парадигму, т.е. новый закон, который отменяет все существовавшие до него законы и нравственные представления, противоречащие новой религии и ее ценностям. С одной стороны, речь идет об отмене законов и представлений арабов-язычников (*мушриков*) — последователей арабских верований, распространенных в Мекке и Медине. С другой стороны, речь идет

об отмене этико-правовых представлений иудеев и христиан — представителей крупнейших религий, которые до возникновения новой религии занимали господствующее положение. Таким образом, коранический дискурс, расширив этико-правовые представления монотеизма, которые охватывали все сферы жизни человека, и объявив, что ислам — это единственная религия, вызывающая довольство Аллаха, явил собой новый вызов для его современников» (с. 88). Согласно В. Кансо, М. Аркун считал, что уникальность «коранического дискурса» не ограничивается только языковыми особенностями, а состоит в формировании системы знаний или эпистемы внутри которой образуются различные социально-исторические системы, представления, идеи, взгляды, концепции, убеждения и т.д.

Отметим, что исследование В. Кансо отличается глубоким анализом работ М. Аркуна, посвященных Корану и его экзегетике. Однако, на наш взгляд, автору следовало бы указать в ссылках источники цитат, которые он приводит из работ М. Аркуна, а не ограничиваться лишь указанием списка использованной литературы в конце исследования.

Последнее исследование издания называется «**Аркун и критическая методология: терминология и воззрения**». Автор — Наиля Аби Надир — анализирует научную методологию и некоторые термины М. Аркуна. По ее словам, для того чтобы исследовать аркуновскую методологию, необходимо обладать обширными знаниями в области философии, антропологии, истории, лингвистики и социологии. Н.А. Надир отмечает, широкую эрудицию М. Аркуна и говорит, что он отдавал предпочтение именно междисциплинарному (La multidisciplinarite) подходу к изучению исламского наследия. Н.А. Надир называет М. Аркуна критиком не только исламского наследия, но и западной постмодернистской мысли. Подобный «статус» требовал от него писать на французском и английском языках и широко использовать в своих работах методологии различных гуманитарных наук. Н.А. Надир сообщает читателям, что сама узнала о многих западных ученых, идеях и концепциях благодаря книгам М. Аркуна и беседам с ним.

Далее, перейдя непосредственно к теме своего исследования, Н.А. Надир указывает, что в целом методологию М. Аркуна отличает отчетливый историзм (*тарихийа*). Она ссылается на его слова: «Я прежде всего историк, а уже потом философ» (с. 113). М. Аркун считал, что «критическое исследование начинается с раскрытием того, что скрывает история» (с. 113). Н.А. Надир так же, как и некоторые предыдущие исследователи, отмечает, что в начале своей научной деятельности М. Аркун находился под влиянием филологического метода старого востоковедения. Однако по мере накопления знаний в области социальных наук он пытался преодолеть данный метод. Она цитирует слова М. Аркуна о том, что, когда он работал над диссертацией о Мискавайхе, его задача состояла лишь в определении степени влияния греческой философии на идеи мыслителя.

Обнаружив в работах Мискавайха места, указывающие на подобное влияние, он сравнивал их с оригинальными греческими текстами, чтобы понять, насколько греческие идеи были искажены или неправильно поняты средневе-

ковым мыслителем. Подобный подход не удовлетворял М. Аркуна, так как он был в основном описательным и мало что объяснял. Как отмечает Н.А. Надир, чтобы его преодолеть, М. Аркун обратился к методологии французской школы «Анналов». Она привлекла его тем, что не занимается описанием отдельных явлений или событий, а стремится к комплексному изучению сложных процессов, которые происходят в обществе. Методология школы «Анналов» пытается определить сложную связь между идеями и обществом, культурой и повседневной жизнью. К тому же школа «Анналов» использует методы социологии, религиоведения, этнографии, экономики, лингвистики и других наук, что соответствует интеллектуальным предпочтениям М. Аркуна.

Таким образом, Н.А. Надир выделяет пять основных аспектов критической методологии М. Аркуна:

(1) преодоление филологизма и других методов, которые рассматривают идеи как «неизменные сущности» — вне связи с социальными, политическими и экономическими условиями;

(2) отрицание распространенного убеждения, что идеи переходят из одних культур в другие без каких-либо изменений (при этом всякое изменение или синтез воспринимается как искажение оригинальной идеи);

(3) твердое убеждение в том, что исламская культура, как и всякая иная культура, подвержена влиянию социальных условий. Как культура влияет на общество, так и общество влияет на культуру. Поэтому необходимо обращать внимание на связь между идеями и обществом и не рассматривать индивида (кем бы он ни был) отдельно от общества;

(4) изучение любой «интеллектуальной работы» с учетом того, что она — результат «социально-культурной реальности». По мнению М. Аркуна, изучая мысли и идеи, нельзя забывать, что они возникли в реальной жизни и «обусловлены социальными, экономическими, политическими и психологическими факторами» (с. 118–119);

(5) изучение идей и убеждений, исходя из глубокого анализа «социально-экономических, политических, демографических и семиотических структур» общества, чтобы избежать однобоких и неверных выводов.

Н.А. Надир делает вывод, что «переход» М. Аркуна от филологического метода классического востоковедения к исторической методологии школы «Анналов» привел к появлению новой концепции (и термина) — «Прикладное исламоведение». Чем интенсивнее М. Аркун применял свою историческую методологию на практике, тем чаще он формулировал новые термины и концепции (в качестве примера Н.А. Надир приводит термины «коранический феномен» и «исламский феномен» о которых уже говорилось выше).

Как мы уже упоминали выше, книгу завершает дискуссия между участниками семинара и авторами исследований. Первые комментируют некоторые места исследований, а вторые отвечают на эти комментарии, разъясняя или уточняя свои отдельные положения и выводы.

Завершая наш обзор, я хотел бы отметить, что данная коллективная работа является весомым вкладом в изучение научного творчества одного из видных представителей современной мусульманской мысли. Издание пред-

ставляет собой редкую попытку осмыслить многогранное наследие М. Аркуна. Идеи М. Аркуна еще хорошо не изучены. До сих пор нет работы, в которой бы содержался подробный анализ его философских, эпистемологических и реформаторских концепций. Можно с уверенностью сказать, что данное издание во многом восполняет этот пробел. Отметим, что большинство авторов издания знали М. Аркуна лично и имели возможность обсуждать с ним его теории и идеи. Этот факт, бесспорно, повышает ценность рассматриваемой работы. Книга, несомненно, полезна для исламоведов, особенно для тех, кто интересуется методологическими проблемами изучения ислама и способами применения междисциплинарного подхода. Однако она может быть интересна и для философов, религиоведов, антропологов и историков.

Mohammed Arkoun: the thinker, the scholar and the man. Beirut: the Centre for Arab unity studies, 2011. 166 p.

Summary: The reviewed book is devoted to the investigation of various ideas of the prominent innovative Muslim intellectual Mohammed Arkoun (1928–2010). Indeed, the book is a collection of five articles which has been prepared for the seminar dedicated to the memory of M. Arkoun. Authors of each article examine basic concepts of the prominent intellectual. For instance, they elaborate a crux of Arkoun's epistemological concept of "Applied Islamology" which is aiming to use an interdisciplinary approach in the study of Islam and Muslim societies and critically re-read an Islamic tradition. It could also be regarded as an alternative approach to classical Oriental Studies. It becomes clear from several articles that M. Arkoun aims to overcome the limitations of purely philological, descriptive and one-sided treatment of history and religion. M. Akroun's idea of «unthought" or «unthinkable", which defined as unapproachable themes in Islamic thought or issues that traditional *'ulama*', political power in Muslim societies or contemporary Islamic discourse protect from analyses and critical investigation is also tackled and discussed in different parts of the book. One of the most interesting and controversial conclusions of the book is that M. Arkoun didn't want to write a detailed history of Islamic thought, rather he tried to use Islamic rational and philosophical legacy in ideological struggle against representatives of the contemporary Islamic fundamentalism and *'ulama*'. In other words a «past" was used by him for ideological purposes. Another interesting finding of the book is that M. Arkoun believes that there are many common values and ideas between the Arab humanism of the X century and the European humanism of XVI century.

Key words: contemporary islamic thought, applied islamology, orientalism and classical oriental studies, islamic legacy, critique of Islamic reason, sunnism, orthodoxy, imaginary, humanism in arabic thought, unthought and unthinkable in islam, quranic phenomenon and islamic phenomenon.

Kamal T. Gasimov — research fellow at the Center for Strategic Studies under the President of the Republic of Azerbaijan (Baku, Azerbaijan).

E-mail: *kamal.t.gasimov@gmail.com*

К.Т. Гасымов,
сотрудник Центра стратегических исследований при Президенте Азербайджана (г. Баку, Азербайджан).
E-mail: *orientalistica@hotmail.com*

Ramadan Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. 372 pp.

[Рамадан Тарик. Радикальная реформа. Исламская этика и освобождение. Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 2009. 372 с.]

Аннотация: Книга «Радикальная реформа: исламская этика и освобождение» написана видным швейцарским мыслителем Тариком Рамаданом. В данной рецензии рассматриваются и анализируются идеи книги Т. Рамадана, которые направлены на реформирование теории и методологии исламского права. В своей книге Т. Рамадан утверждает, что традиционные правовые методы мусульманских реформаторов более неэффективны и, для того чтобы ответить на современные вызовы, мусульманам нужна радикальная реформа всех основ исламского права.

Ключевые слова: *реформа теории исламского права, «радикальная реформа», усул ал-фикх, теория целей шариата (макасид аш-шар'ийа), 'улама', мусульманские законоведы, право и этика, исламское право и вопросы медицины, культуры, политики и экономики, критика классической теории исламского права.*

Книга «Радикальная реформа: исламская этика и освобождение» швейцарского мыслителя Тарика Рамадана посвящена проблеме реформирования теории исламского права и другим ключевым вопросам современной мусульманской мысли. «Радикальная реформа» состоит из четырех глав. В первой главе автор раскрывает особенности своей реформаторской концепции. Он сообщает читателям, что в отличие от его предыдущих книг в данной книге предлагается не просто еще одно толкование основных концепций ис-

ламского реформаторства (*иджтихад*, *маслаха* и т.д.), а критически «радикально» пересматриваются классификация источников, теория и методология исламского права (*усул ал-фикх*). Т. Рамадан утверждает, что в современную эпоху, в которой стремительно развивается наука и идут сложные процессы глобализаци, методы мусульманских реформаторов более неэффективны. «А иначе почему многочисленные призывы к возрождению *иджтихада* не привели к столь ожидаемому обновлению?» (с. 3).

По мнению Т. Рамадана, более недостаточно приспосабливать *фикх* к меняющимся обстоятельствам. Пришло время приступить к «радикальному пересмотру» всех источников *фикха*, его методологии и философии. Согласно ему все, кто занимается обновлением теории исламского права, вместо «реформы, направленной на адаптацию *фикха* к новым условиям», должны стремиться к осуществлению «реформы, направленной на трансформацию *фикха*» (с. 33). Реформаторские проекты, по мнению Т. Рамадана, которые начиная с XIX в. заняты лишь внешней адаптацией ислама и исламского права к европейскому модерну, сегодня уже нельзя считать удовлетворительными.

Прежде чем изложить свою правовую теорию, Т. Рамадан знакомит читателей с основными периодами развития исламской правовой мысли. Во второй главе рассматриваются основные теории исламского права, разработанные средневековыми законоведами. Особое внимание Т. Рамадан уделяет анализу правовых методов Абу Ханифы и аш-Шафи‘и. По-мнению Т. Рамадана, аш-Шафи‘и занимался в основном теоретическими проблемами, нежели рассматривал реальные правовые ситуации и возможности применения правил *фикха* на практике. Иначе говоря, он пытался создать целостную теорию, которую можно было бы применить в решении различных правовых вопросов. Его целью было обосновать, что тексты Корана и Сунны – главные источники права и что правовое решение должно формироваться на основе определенных способов чтения данных текстов. Одним словом, он определил базовые принципы, на которые в дальнейшем ориентировались законоведы, решая ту или иную проблему. Подобный метод аш-Шафи‘и Т. Рамадан называет дедуктивным, противопоставляя его индуктивному методу Абу Ханифы.

Что касается Абу Ханифы, то для Т. Рамадана он является примером законоведа, который решает реальные проблемы индивидов и общества и ищет конкретные правовые решения как в свете текстов, так и, принимая во внимание условия места и времени, потребности и интересы людей. По мнению Т. Рамадана, подобные поиски способствуют тому, что законовед, старается определить причину (‘*илал*, ед. ч. ‘*илла*), по которой текст что-то запрещает или дозволяет (т.е. предписывает), иначе говоря, побуждает узнать то, «о чем молчит текст» (с. 52). Т. Рамадан указывает на то, что Абу Ханифа, в отличие от аш-Шафи‘и, не изложил системно свою теорию. Но ученики Абу Ханифы, законоведы-*ханафиты*, опираясь на его богатейший опыт применения *фикха* на практике, изучая *фетвы* и пытаясь понять особенности правового мышления своего учителя, выстроили теорию ханафитского *усул ал-фикха*.

Т. Рамадан указывает на существенную разницу между дедуктивным методом аш-Шафи‘и и индуктивным методом Абу Ханифы. Согласно ему метод

ханафитской правовой школы сформировался на основе «диалектической связи текста и контекста». Он возник на основе *фетв*, которые отражают реальные правовые ситуации (в этой связи Т. Рамадан особо отмечает концепцию *истихсана*). И несмотря на то, что *шафиитская* теория права возникла раньше *ханафитской* (так как имам аш-Шафи‘и — автор первого труда об «основах исламского права»), *ханафитские* законоведы, реконструировав наследие Абу Ханифы, изучив его метод выведения правовых норм, «вернулись к правовой практике, которая исторически ближе к практике времен Пророка и его сподвижников» (с. 78).

Т. Рамадан приходит к выводу, что работа наиболее выдающихся мусульманских законоведов на протяжении истории была направлена на объединение «дедуктивного» и «индуктивного» методов. В качестве примера он ссылается на правовые концепции Абу ал-Мабали ал-Джувайни, Абу Хамида ал-Газали и Абу Исхака аш-Шатиби. Всех троих Т. Рамадан причисляет к представителям «школы целей шариата» (*мадраса макасид аш-шар‘иа*). По мнению Т. Рамадана, ал-Джувайни впервые системно обосновал важность изучения *причин/мотивов* (*‘илал*) установления тех или иных норм исламского права, а ал-Газали осуществил категоризацию основных целей Божественного закона: сохранение религии, жизни, разума, потомства и имущества человека. Но осуществить синтез в полной мере, по мнению Т. Рамадана, удалось именно аш-Шатиби. Т. Рамадан указывает на то, что аш-Шатиби, опираясь на концепции своих предшественников ал-Джувайни и ал-Газали, разработал целостную теорию целей шариата, которую обосновал во второй части своего трактата «*ал-Мувафакат фи усул аш-шари’а*» («Согласование основ исламского права»).

Главной заслугой андалусского богослова Т. Рамадан считает его идею о том, что существуют «цели Законодателя» (*макасид аш-шар‘и*) и «цели исповедующих ислам» (*макасид ал-мукаллафин*). В связи с этим законовед, издавая *фетву*, должен суметь «прочесть, определить, извлечь и соотнести данные цели» (с. 67). Т. Рамадан подчеркивает, что центральное место в подходе аш-Шатиби занимает главный и общий принцип: «все повеления и запреты, упомянутые “Законодателем” и установленные Пророком, направлены на достижение пользы и блага для людей и устранение всего, что приносит им вред» (с. 67). Следовательно, законовед должен искать правовые решения в свете данного принципа. Согласно Т. Рамадану суть синтеза аш-Шатиби заключается в том, что его метод гармонично сочетает в себе «текстуализм» и использование индуктивного (*истикра*) метода, т.е. целостного, системного изучения отдельных предписаний ислама, нахождение связи между ними с целью определения высших ценностей и целей шариата.

Однако отметим, что изложение Т. Рамаданом идей аш-Шатиби следует воспринимать критически. Дело в том, что теория целей шариата аш-Шатиби повлияла на многих мусульманских реформаторов XX в. И каждый из них интерпретировал теорию исходя из своих личных предпочтений и убеждений, пытаясь приложить ее к собственным идеям и концепциям. В этой связи отметим, что необходимо уточнить: (а) насколько теоретические построения аш-Шатиби были «обновленческими» и чем конкретно они отличались от традиционной маликитской теории права (аш-Шатиби был законоведом-*малики-*

том); (б) применял ли аш-Шатиби свою теорию целей шариата на практике (например, В. Халлак (*W. Hallaq*) отмечает, что *фетв*ы аш-Шатиби свидетельствуют, о том, что он твердо следовал правовым концепциям своей (*маликитской*) школы. Иначе говоря, не применял в их разработке свою теорию «целеполагания исламского права»).

В следующей главе Т. Рамадан раскрывает суть своего реформаторского проекта, направленного на «трансформацию» *фикха*. Он выдвигает несколько ключевых идей своей «радикальной реформы». Главная идея заключается в том, что общественные и естественные науки (знания о человеке и мире) наравне с религиозными текстами должны стать источниками исламского права. По определению Т. Рамадана, «Мироздание» (*Universe*) должно стать непосредственным источником *усул ал-фикха*. Согласно ему, Бог одарил людей двумя откровениями, или «книгами»: Священным писанием и «Мирозданием» (под которым он, по всей видимости, понимает мир, природу, общество и различные процессы которые происходят в нем.). Обе «книги» необходимо читать, понимать и интерпретировать в свете друг друга. При этом «Мироздание» следует изучать и интерпретировать так же, как и текст. Таким образом, Т. Рамадан заключает, что после того, как текст и «Мироздание» («текст и контекст») будут признаны равными друг другу источниками исламского права, необходимо заново осмыслить и установить принципы и высшие цели (*макасид*) «обоих откровений».

Отметим, что в качестве главного инструмента реформирования методологии исламского права Т. Рамадан использует теорию целей шариата. Он, опираясь на идеи аш-Шатиби, утверждает, «что главная цель мироздания и Божественных посланий, состоит в том, чтобы оберегать все полезное и благое для человеческого рода и защищать его от зла и вреда» (с. 127). Т. Рамадан выделяет следующие базовые цели шариата: поддержание / защита жизни, природы и мира. К указанным целям он добавляет защиту чести, благополучия, знания, творческой деятельности, независимости, развития, равенства, свободы, братства, любви, солидарности и многообразия. Однако на этом перечень целей шариата не заканчивается. По мнению Т. Рамадана, указанные цели — это лишь часть целей шариата. Количество целей может увеличиваться по мере изменения общества, появления новых вызовов и потребностей. Исходя из этого, мусульмане должны предпринимать новые прочтения текстов и определять цели шариата в контексте диалектической связи текста и контекста. На наш взгляд, остается неясным, откуда Т. Рамадану известно, что те или иные цели на самом деле являются целями исламского права? И как читателю узнать, каким образом Т. Рамадан вывел из исламских текстов данные цели? Впрочем, этот вопрос затрагивает методологические и теоретические аспекты теории целей шариата, которая с начала XX в. и до наших дней приобретает особое значение в исламских реформаторских проектах. Отметим только, что на интерпретацию целей шариата мусульманского законоведа или мыслителя влияет социальный и культурный контекст, в котором он сформировался, его идеология, убеждения и мировоззрение.

Итак, обозначив «Мироздание» (или «контекст») источниками исламского права, Т. Рамадан фактически «уравнивает в правах» *'улама'* и светских ученых, так как именно последние изучают «мироздание». Он пишет, что вопросами исламского права более не должны заниматься только лишь *'улама'*. Согласно ему, светские и религиозные науки должны одинаково применяться при выведении *фетв* относительно социальных, политических, экономических, научных и других проблем. Мусульманские законоведы, получившие традиционное исламское образование, являются источниками знания в вопросах вероубеждения и обрядов поклонения (*'ибадат*), но они не могут адекватно ответить на сложные вопросы социального и экономического характера, так как знания о человеке и обществе растут с каждым днем и в каждой сфере научного знания есть свои специалисты. Т. Рамадан предлагает ограничить сферу влияния *'улама'*: «до тех пор, пока знания богословов и специалистов в области текстов (т.е. *'улама'*) о сложных, глубоких и часто взаимосвязанных проблемах будут оставаться крайне поверхностными, нельзя, чтобы они устанавливали нормы (относительно научных, социальных, экономических и культурных вопросов)» (с. 124). В качестве решения данной проблемы Т. Рамадан предлагает организовать «эгалитарные комитеты», в которых *'улама'* и *фукаха* смогут совместно работать со светскими учеными. К сожалению, Т. Рамадан не объясняет механизмы и форму совместной работы ученых и мусульманских законоведов. На наш взгляд, было бы полезным показать не только, каким образом будут работать эти «комитеты», но и привести конкретные примеры вопросов, которые они должны решать.

В отличие от предыдущих глав, анализирующих теорию Т. Рамадана, четвертая глава посвящена ее практическому применению. Т. Рамадан указывает следующие области, в которых возможно практическое применение его правового метода: (1) медицина, (2) культура и искусство, (3) гендерные вопросы (речь идет о вопросах, касающихся женщин), (4) экология и экономика, (5) общество и власть, (6) вопросы этики и универсальных ценностей. По мнению Т. Рамадана, не существует «исламской медицины» или «исламской экономики». Можно говорить только об исламских этике, нормах, целях и нравственных ориентирах, на основе которых формируется отношение мусульман к различным научным проблемам. Он подчеркивает, что мусульманская мысль перед актуальными проблемами современности «выглядит застывшей, испуганной, занявшей оборонительную позицию и замкнувшейся в себе» (с. 157). Реформа, по его мнению, должна затронуть ситуации, с которыми мусульмане, как мужчины, так и женщины, сталкиваются каждый день, о которых они думают, задают вопросы, но не могут найти ответы. Т. Рамадан, затрагивая вопросы, связанные с указанными выше сферами, поднимает целый пласт важных социокультурных, политических и экономических проблем, которые, на его взгляд, не были эффективно решены мусульманскими законоведами и учеными. Ниже мы рассмотрим самые, на наш взгляд, показательные примеры практического применения теории Т. Рамадана.

Обсуждая вопросы, связанные с медициной, Т. Рамадан касается проблемы СПИДа. Он говорит, что мусульманские законоведы, сталкиваясь с данной

проблемой, обычно повторяют правила нравственного поведения в исламе, предлагают предупредительные меры. Но человек, уже заболевший СПИДом, часто становится изгоем в обществе. По мнению Т. Рамадана, врачи и мусульманские законоведы не должны обсуждать нравственный аспект поступка, который привел к заражению пациента, а должны думать только о том, как помочь пациенту выжить и жить с чувством человеческого достоинства. «Причинять людям боль, поступать с ними несправедливо противоречит всем указанным ранее целям шариата» (с. 180).

Касаясь вопроса связи культуры и религии, Т. Рамадан отмечает, что ценности религии универсальны, они установлены для каждого человека вне зависимости от места и времени. По его мнению, крайне негативной является тенденция интерпретировать ислам через призму только одной культуры. Он критикует «современных салафитов-буквалистов» (с. 184), которые рассматривают культурное многообразие и развитие в качестве отклонений и порицаемых нововведений в религии. «Язык Корана — арабский, однако культура Аравийского полуострова не является единственным проявлением исламской культуры» (с. 184). По мнению Т. Рамадана, «если ислам — универсальная религия, то тогда он должен предоставить верующим необходимые способы понимания культурного многообразия» (с. 184).

Довольно интересны мысли Т. Рамадана об искусстве. Он призывает мусульман приобщаться к мировой культуре в ее различных проявлениях. По его мнению, ни в коем случае нельзя вводить цензуру или запрещать людям искусства свободно выражать свои мысли. Мусульманские авторы должны поднимать общечеловеческие проблемы, говорить о жизни и смерти, добре и зле, дружбе, любви и разлуке, верности и предательстве. Необходимо поощрять творческие планы и фантазии мусульман. Т. Рамадан утверждает, что существуют высшие нравственные цели исскуства. Самыми основными целями он называет «защиту общественного блага, а также достоинства и благополучия, многогранности и творческих способностей человека» (с. 202). По его мнению, писатели, режиссеры и художники, пытаясь достичь данных целей, не должны бояться обсуждать болезненные вопросы, сомнения, страдания и боль человека. «Область искусства — это скорее область вопросов, нежели ответов. И она не должна быть ограничена только ответами, отражающими точку зрения религии.

Художественное выражение сложнее ответов нормативного характера: оно стремится уловить и выразить сущность чувств и значений, и всякая попытка ограничить ее строго религиозными или исламскими идеями, конечно же, не понравится людям. Искусство задает вопросы, а вера находит ответы. Очень важно, чтобы вера оставила в сердце место, где оно могло бы свободно и с достоинством задавать простые, мучительные человеческие вопросы. И пусть эти вопросы не всегда красивы, но ведь они не могут быть и полностью ужасны! Более того, вера сама нуждается в них. Подобный духовный опыт придаст ей силу и наполнит новым содержанием» (с. 202). Т. Рамадан критикует попытки исламизировать искусство. По его мнению, задача искусства заключается не в создании художественных произведений, в которых говорится исключительно о Боге, Пророке, религиозных предписаниях, уважении к родителям и подоб-

ных вещах, а в том, чтобы через искусство талантливо выразить чувства и опыт людей, их чаяния и заботы. «Мы ни в коем случае не должны создавать “морализаторское” искусство, рисующее идиллическую, ложную картину реальности и повседневной жизни. Мы нуждаемся в правдивом искусстве» (с. 205).

Далее Т. Рамадан через призму своей этико-правовой теории рассматривает современные проблемы, с которыми сталкиваются женщины в мусульманском обществе. Он пишет, что Коран и Сунна содержат множество передовых и здравых взглядов о Боге, вере, образовании, политике, браке и т.д. Однако содержание текстов необходимо понимать в историческом и социокультурном контексте. Установление связи между текстом и контекстом позволит определить принципы и цели исламского права (шариата). По мнению Т. Рамадана, буквалистский подход к текстам не позволяет понять социальный контекст — связь между текстом и средой. Он критикует традиционный подход мусульманских законоведов: «изучение только лишь содержания текстов, которое является приоритетным для законоведов, приводит к крайне узкому пониманию сущности ислама и его высших целей» (с. 214). Следовательно, считает Т. Рамадан, чтобы разобраться в таких вопросах, как многоженство, развод или наследство, недостаточно просто изучать нормативные предписания текстов (запреты и разрешения). Необходимо применять целостный подход, разработанный в свете высших целей. А иначе возможно искажение сущности нормы (*хукма*).

Согласно Т. Рамадану *фетвы* законоведов, касающиеся женщин, должны быть пересмотрены в контексте современности. Необходимо новое понимание норм, установленных для женщин, так как законоведы издавали свои *фетвы* принимая во внимание традиции и нравы патриархального общества, в котором они жили. Кроме того, Т. Рамадан подчеркивает, что в истории ислама *фетвы* относительно женщин издавали мужчины, что, так или иначе, отразилось на содержании *фетв*. Поэтому сегодня женщины, совместно с мужчинами, используя общественные науки, должны критически пересмотреть интерпретации законоведов.

Обсудив гендерную тему, Т. Рамадан переходит к рассмотрению вопросов экономики и экологии. Наиболее интересной нам показалась попытка Т. Рамадана связать свою этико-правовую теорию с проблемами исламской экономики. Отметим, что он крайне скептически относится к исламской экономической модели в отличие от многих мусульманских мыслителей, которые не только занимаются ее разработкой, но и связывают с нею большие надежды. Т. Рамадан считает, что исламской экономики, по сути, не существует. Согласно ему, можно говорить об экономической этике, особых нравственных принципах, которыми мусульмане должны руководствоваться, осуществляя экономическую деятельность, но не о исламской экономике. По мнению Т. Рамадана, мусульмане не смогли выдвинуть объективную и системную критику мирового капитализма, а без критики и изменения мировой экономики невозможно создать экономическую систему, в основе которой лежали бы исламские ценности. Т. Рамадан утверждает, что крупные мировые банки изучают теорию, опыт и методы исламской экономики только потому, что ярлык «исламский» открывает новые рынки. В итоге Т. Рамадан приходит к следующему выводу:

дозволенными (*халал*) с точки зрения исламского права должны быть не только цели, но и способы их достижения. Невозможно достигнуть цели исламской экономики, используя методы и способы доминирующей в мире неолиберальной экономики.

Далее Т. Рамадан анализирует проблемы общества, религии и политики в мусульманском мире. Он критикует утверждение, что «в исламе нет разделения религии и политики». Этот ошибочный постулат, по его словам, повторяют как ориенталисты, так и некоторые мусульманские мыслители. В опровержение данной мысли он ссылается на тот факт, что еще в Средние века, *'улама'* разделяли между нормами, касающимися актов поклонения (*'ибадат*), и нормами о мирских делах и взаимоотношениях между людьми (*му'амалат*). Однако по мнению Т. Рамадана, колониальная эпоха и последующая за ней насильственная секуляризация в мусульманских странах помешали естественному развитию мусульманской политической мысли. С окончанием колониальной эпохи мусульманские законоведы и реформаторы вступили в борьбу с политическим, экономическим и культурным империализмом. Это отвлекло их от пересмотра исламских источников и разработки политических теорий, которые позволили бы ответить на вызовы современности. Кроме этого, в постколониальных мусульманских странах к власти пришли не демократы, а диктаторы и тираны. Согласно Т. Рамадану если «западное уравнение» XX в. выглядит следующим образом: «секуляризация = свобода = религиозный плюрализм = демократия», то в мусульманских обществах можно наблюдать совсем иное «уравнение»: «секуляризм = колониализм = деисламизация = диктатура» (с. 265).

Т. Рамадан подчеркивает, что мусульманские законоведы, мыслители и политики уже много лет ведут острые дискуссии относительно того, «можно ли говорить о “демократии” как о форме политического устройства в мусульманских обществах?». Многие вообще отказываются использовать данный термин, называя его неисламским и чуждым идее Божественной власти (*хакимийа*). По мнению Т. Рамадана, те, кто говорит, что принципы демократии противоречат исламским нормам, понимают нормы в отрыве от целей (*макасид*), ради которых они были установлены. Он считает, что сторонники построения «исламского государства» смешали высшие цели ислама, принципы исламской этики с определенными историческими моделями. Согласно Т. Рамадану, исходя из высших целей ислама, можно вывести пять принципов, которые совпадают с основными формами демократии: «главенство закона, равное гражданство, всеобщее избирательное право, подотчетность правительства и принцип разделение властей» (с. 273). В то же время он критикует имитацию различых форм демократии. По его мнению, для успешной демократизации мусульманских обществ необходимо изучить особенности данных обществ, а также положительные и отрицательные стороны современных моделей демократии.

Далее, Т. Рамадан затрагивает тему образования в мусульманских странах. Он отмечает, что уровень образования в этих странах очень низкий. В школах и университетах не развивают критическое мышление, а студенты занимаются механическим запоминанием. Т. Рамадан считает, что на Востоке и на Западе мусульмане создают частные школы, которые в основном служат интересам элит.

В них преподаются как светские науки, так и классические исламские предметы. Однако данные школы просто копируют и адаптируют западную систему, которая отражает цели западного экономического и социального устройства. Таким образом, по мнению Т. Рамадана, мусульманской элите прививают западные ценности, в основе которых «успешность, производительность, прибыльность, стремление занять “первое место”, добиться материального успеха и т.д.» (с. 279). В этой связи Т. Рамадан утверждает, что мусульманским обществам нужна альтернативная система образования, отличная от западной. По его мнению, в отличие от западной системы, для которой важней всего «культ успеваемости», система образования в мусульманских обществах должна способствовать развитию личности, критическому мышлению, способности к творчеству, солидарности, чувства уважения к окружающим и т.д. На наш взгляд, Т. Рамадану не удалось объяснить, каким образом заимствование западной системы образования оказывает отрицательное влияние на школы и университеты мусульманского мира. Также не ясно, что именно мусульманам следует предложить в противовес «культу успеваемости». В этой связи хотелось бы отметить, что, на наш взгляд, автор обобщает и делает излишне категоричные выводы.

Т. Рамадан завершает свою книгу размышлением о связи этики, разума и религии. В этом контексте он затрагивает роль философии и суфизма в современной мусульманской мысли. Относительно философии он говорит, что она не противоречит религии, а наоборот, способна помочь лучше и глубже понять откровение (с. 300). Что касается суфизма, то Т. Рамадан отмечает, что на протяжении истории ислама мусульманские законоведы и ученые, часто резко критиковали суфизм и суфиев. По его мнению, это можно объяснить тем, что некоторые суфии верят в непогрешимость *шайхов*, в то, что *шайх* является посредником между *муридом* и Богом; не соблюдают религиозные предписания и считают, что только их учение верное, а все остальные учения — ложные. Поэтому *‘улама’* опасаются, что эти идеи станут восприниматься обществом как исламские. Тем более, говорит Т. Рамадан, «на Западе часто поощряется подобный вид суфизма, который преподносится как современное лицо ислама» (с. 302).

Однако Т. Рамадан считает, что в отношении суфизма ошибочно делать широкие обобщения. По его определению, в истории ислама всегда были и есть суфийские движения, которые следовали и продолжают следовать предписаниям ислама. Они разработали собственную религиозную терминологию, методы достижения духовного опыта, и в то же время их последователи соблюдают обряды ислама и следуют предписаниям исламских текстов. Среди подобных суфийских движений он называет *тарикаты* накшбандийа, кадирийа, шазилийа и тиджанийа. Т. Рамадан считает, что необходимо примирить шариат «со всеми формами мистицизма и с суфизмом» (с. 303) (не совсем понятно, какие формы мистицизма он имеет в виду и почему слово «суфизм» в данном предложении пишет с прописной буквы). По его мнению, для этого необходимо чтобы «суфизм оставался верен нормам ислама, был свободен от сакрализации и поклонения *шайхам*, не нарушал акты исламских обрядов и не поощрял суеверия» (с. 303). В итоге Т. Рамадан предлагает «законоведам, *‘улама’*, суфийским *шай-*

хам, *муридам* и мыслителям вступить друг с другом в диалог и определить общие интересы» (с. 304). По его мнению, из-за того, что подобный диалог до сих пор не состоялся, множатся «экзотические суфийские движения» (с. 303), которые пользуются доверчивостью людей и эксплуатируют легковерных *муридов*. На наш взгляд, Т. Рамадан делает очень широкие обобщения в отношении суфизма и *тарикатов*. По всей видимости, он представляет себе какую-то «правильную», «ортодоксальную», форму суфизма (и, видимо, поэтому, слово «суфизм» выше было написано с прописной буквы). Но даже те *тарикаты*, которые он считает «исламскими», имеют много разных форм и ответвлений. Кроме того, *тарикаты*, принадлежащие к одной и той же традиции, но существующие в разных регионах, могут сильно отличаться друг от друга (к примеру, *тарикаты* накшбандийа в Турции, Индии, России и т.д.). Однако в этой связи отметим, что взгляды Т. Рамадана о суфизме надо понимать, во-первых, в контексте его идей и интерпретации ислама, а во-вторых, учитывая его принадлежность к «реформаторской школе» (*ал-ислам ал-ислахи*). Также отметим, что его видение суфизма, сродни видению Мухаммада Рашида Риды, Мухаммада ал-Газали, Йусуфа ал-Карадави (которые оказали на него определенное влияние) и других близких к ним мыслителей.

Далее, Т. Рамадан затрагивает тему диалога между цивилизациями. Он отмечает, что между мусульманскими идейными течениями отсутствует критичный и открытый диалог. По его мнению, реакция мусульманского мира на «датские карикатуры» и на речь папы Бенедикта XVI — это показатель отсутствия культуры диалога и подавленности гражданского общества (с. 305). Т. Рамадан считает, что, пока мусульмане не вступят в диалог между собой, им не следует начинать диалог между цивилизациями и культурами. Иную проблему, препятствующую межцивилизационному диалогу, он видит в резком противопоставлении цивилизаций. Согласно ему, это значит, что, прежде чем вступить в диалог, западная или исламская культуры рассматриваются как две абсолютно инаковые сущности, с разными историей и ценностями. По словам Т. Рамадана, Запад должен начать диалог с самим собой, открыв для себя тот вклад, который мусульмане внесли в развитие европейской цивилизации. Что касается мусульманского мира, то он, в свою очередь, должен сделать то же самое, но уже в отношении греческой, римской, иудейской и христианской культур, которые оказали на него сильное влияние. По мнению Т. Рамадана, «невозможно вести диалог, утверждающий многообразие культур в современном мире, когда многообразие собственной истории отрицается» (с. 303).

В заключение хотелось бы отметить, что при прочтении книги Т. Рамадана у нас возникла мысль, что классическая теория исламского права (*усул ал-фикх*) трансформируется в его работе в своеобразную этико-правовую концепцию, или, по его определению, в «прикладную этику» (*applied ethics*). Т. Рамадан, предлагая решения различных социальных и экономических проблем, выходит за рамки теории классического *усул ал-фикха*. Его этико-правовая теория не использует правила исламского права, которые разработали средневековые богословы, а исходит из ценностей, этических принципов и высших це-

лей шариата (которые, он понимает и интерпретирует, исходя из собственных убеждений и интеллектуальных предпочтений).

На наш взгляд, книга Т. Рамадана является важной вехой в развитии мусульманской (реформаторской) мысли. Она будет интересна не только специалистам, но и всем, кто интересуется исламом, исламским правом и современной мусульманской мыслью. Остается надеяться, что живо написанная и поднимающая ряд актуальных вопросов книга будет переведена на русский язык и станет доступной более широкому кругу читателей.

Ramadan Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. 372 pp.

Summary: The reviewed book «Radical reform. Islamic Ethics and Liberation", was written by prominent Swiss thinker Tariq Ramadan. The review describes and analyzes ideas of `T. Ramadan, which intended to reform the theory and methodology of Islamic law. In his book T. Ramadan states that traditional juridical methods of Muslim reformists no more effective and to respond to contemporary challenges Muslims need a radical reform of all fundamentals of Islamic law. For the sake of providing conditions for reform T. Ramadan calls to implement shariah's norms in the light of its high purposes and values. He criticizes a literalist reading of texts and believes that such kind of approach is directly contrary to goals or purposes of the divine law. The book tackles various social, cultural, political and economic problems which contemporary Muslim thought tries to solve. T. Ramadan has raised such important questions as the connection between Islamic law and medical ethics, the problem of formalism in Islamic juridical thought, the means and ends of Islamic economy, the problems of dialogue between Muslims themselves and between other civilizations, etc. One of the main goals of review is to grab the attention of specialists and of all those with an interest in the Islamic philosophy and law to Ramadan's book, which can rightly be regarded as a milestone in the development of Muslim reformist thought.

Key words: *reform of the theory of Islamic law, radical reform, theory of purposes of the Islamic law, 'ulama' and Islamic scholars, connection between Islamic law and Islamic ethics, Islamic law and medical, cultural, political and economical issues, criticism of the traditional Islamic legal theory.*

Kamal T. Gasimov — research fellow at the Center for Strategic Studies under the President of the Republic of Azerbaijan (Baku, Azerbaijan).

E-mail: *kamal.t.gasimov@gmail.com*

О кафедре востоковедения и исламоведения

Кафедра востоковедения и исламоведения (до 2014 г. — кафедра регионоведения и исламоведения) была учреждена 23 декабря 2010 г. при Институте востоковедения Казанского федерального университета (КФУ). Летом 2011 г. кафедра получила лицензию и начала осуществлять набор и обучение студентов в рамках направления «Зарубежное регионоведение». Данное направление, впервые апробированное в МГИМО (У) МИД РФ, является оптимальным для реализации задач, стоящих перед кафедрой. Оно позволяет готовить специалистов по региону (Ближнего и Среднего Востока) и предполагает серьезное знакомство не только с актуальными проблемами, но и с культурным наследием народов, традиционно исповедующих ислам. Предполагается, что студенты по окончании четырехлетнего курса обучения будут свободно владеть одним или двумя восточными и одним европейским языками, читать как современные тексты (от общественно-политической газеты до книг по экономике), так и арабографичные рукописи. Студенты имеют возможность посещать лекции и семинары ведущих специалистов по исламу из России и других стран, регулярно приезжающих в КФУ.

С самого своего основания кафедра базировалась на принципах органичного сочетания научной и образовательной деятельности. За каждым из преподавателей было закреплено одно из приоритетных научных направлений. Сотрудники кафедры также активно вовлечены в работу по подготовке учебников, учебных пособий и программ. В результате научной и образовательной деятельности кафедры востоковедения и исламоведения Казань стала одним из исламоведческих центров в современной России. До создания кафедры исследовательский интерес местных ученых был сфокусирован в основном на формах бытования ислама в Волго-Камском регионе. Образовательная и научная деятельность кафедры позволила расширить рамки исследований. В на-

стоящее время в стенах Казанского университета изучение ислама приобрело комплексный характер. Кафедра востоковедения и исламоведения является единственной специализирующейся на изучении ислама кафедрой в высших светских учебных заведениях России.

На кафедре обеспечивается преподавание всего комплекса исламоведческих дисциплин по программе бакалавриата. Преподавателями кафедры читаются следующие обязательные курсы:

- Введение в исламоведение.
- История ислама.
- Введение в коранистику.
- Исламское источниковедение.
- Введение в историю суфизма.
- Арабо-мусульманская философия.
- Мусульманское право; и др.

Студенты, обучающиеся на кафедре, имеют возможность регулярно ездить на языковую практику в страну изучаемого языка. С 1 июля по 30 сентября для студентов, магистрантов и аспирантов института проводятся курсы арабского языка в Университете ‘Абд ал-Малика ас-Са‘ади (г. Тетуан, Марокко).

Научная деятельность кафедры осуществляется по следующим приоритетным направлениям:

— формы бытования ислама в России;
— арабо-мусульманская палеография;
— арабографичная письменная традиция у мусульманских народов России;
— арабо-мусульманская философия;
— современные движения и течения в исламе;
— суфизм в Поволжье;
— мусульманское право в России и странах СНГ;
— исламская экономика; и др.

Аспиранты кафедры принимают активное участие в научных проектах по исламоведению. В настоящее время к кафедре прикреплены четыре аспиранта и один соискатель.

Кафедра востоковедения и исламоведения ежегодно проводит крупнейшую в России международную научную конференцию по исламу – Форум «Ислам в мультикультурном мире», в которой принимают участие ведущие мировые специалисты по исламу.

В июне 2014 г. в состав кафедры вошли некоторые преподаватели упраздненной кафедры истории и культуры Востока. В результате кафедра получила новое наименование – кафедра востоковедения и исламоведения.

Заведующим кафедрой с 2010 г. является доктор экономических наук Ренат Беккин. К сфере его научных интересов относится изучение мусульманского права, исламской экономики и финансов.

Сотрудниками кафедры являются также доцент Лейла Алмазова, специалист по мусульманской философии и мусульманскому искусству; доцент Азат Ахунов, специалист по старотатарским рукописям и истории ислама в Татарстане; ассистент Евгений Хамидов, специализирующийся на изучении суфизма в Волго-Уральском регионе; старший преподаватель Саид-Дамир Шагавиев, специалист по татаро-мусульманской богословской мысли, течениям и движениям в современном исламе в России и зарубежных странах; и др.

قسم الدراسات الشرقية و الدراسات الاسلاميه
(جامعة كازان الفيدرالية)

تأسس قسم الدراسات الشرقية و الدراسات الاسلاميه في 23 ديسمبر 2010 م. في معهد الاستشراق و العلاقات الدولية (حاليا معهد العلاقات الدوليه والتأريخ والاستشراق). أخذ القسم اسم «قسم الدراسات الاقليميه والدراسات الاسلاميه» رسميا في 27 يناير 2011 م. و حصل على إجازة التدريس والتدريب في صيف 2011 م. في تخصص «الدراسات الإقليميه» الذي تم تجريبه لأول مرة في معهد العلاقات الدولية التابع لوزارة خارجية روسيا الإتحادية في موسكو، و هو يعد تخصصاً مناسباً لأجل تنفيذ المهام الملقاة على عاتق القسم. و يعطى الإمكانية الجيدة لإعداد كوادر محلية عالية التخصص في مجال دراسات الوضع في منطقة الشرق الأوسط. و يفترض ألا يقدم فقط تعريفاً جاداً عن القضايا الملحة، بل و يعرف بالتراث الثقافي لشعوب المنطقة التي تعتنق الديانة الإسلامية، و يشترط بالطالب الذي يدرس في هذا المجال لمدة أربع سنوات أن يلم على الأقل الماماً تاماً بلغتين شرقيتين و لغة أوروبية واحدة على الأقل. بحيث يمكنه أن يقرأ النصوص الحديثة ودون أية صعوبات (بدأ من الصحف السياسية - الإجتماعية و حتى مؤلفات الكتب الإقتصادية) و كذلك المخطوطات العربية. و يتمكن الطلاب هنا من تلقي المحاضرات على أيدي أساتذة متخصصين عالي المهارة و على علم و دراية بالدراسات الإسلامية من روسيا نفسها و من البلدان الأخرى الذين يصلون إلى جامعة قازان الفيدرالية لهذا الغرض.

وقد إتخذ القسم منذ تاسيسه موقفاً مبدئيا يتلخص في أهمية الربط العضوي بين البحث العلمي و العملية التعليمية و التربوية و لذلك فقد تم تحديد موضوع بحث علمي لكل أستاذ من أساتذة القسم. كا يشارك أعضاء القسم مشاركة فعالة بتأليف الكتب و المراجع و البرامج الدراسية. وبفضل النتائج التي حققها القسم فقد استحقت قازان أن تصبح مركزاً رسمياً للدراسات الإسلامية في روسيا المعاصرة، و الذي كان يتموضع قبل تأسيس القسم حسب إهتمامات العلماء المحليين في مناطقهم – و بالذات في مقاطعة فولغا- كامسك.

لقد سمح نشاط القسم التعليمي و العلمي بتوسيع إطار البحوث العلمية. ففي الوقت الحاضر أصبحت الدراسات الإسلامية في جامعة قازان الفيدرالية تأخذ طابعاً متكاملاً. و لقد أصبح قسم الدراسات الشرقية و الدراسات الإسلامية هو القسم الوحيد المعني بدراسة الإسلام في المؤسسات التعليمية العليا في كل روسيا.

و يقوم القسم بتلبية متطلبات تدريس كل الفروع المتعلقة بالدراسات الإسلامية على مستوى البكلاريوس. و يقوم أساتذة القسم بتدريس المواد التالية:

مقدمة في الدراسات الإسلامية.

- تاريخ الإسلام.
- مقدمة في القرآنيات.
- مقدمة في المصادر الإسلامية.
- مقدمة في تاريخ الصوفية (التصوف).
- الفلسفة العربية – الإسلامية.

- الشريعة ، و غيرها.

و يحصل طلاب القسم على إمكانية السفر للتطبيق و الدورات التأهيلية في البلدان التي يدرسون لغاتها.

و يقوم القسم بتنظيم دورات تطبيقية للطلاب في جامعة القاهرة مرتين في السنة (يناير- فبراير و يونيو – أغسطس) و من بداية يونيو و حتى نهاية أغسطس تنظم دورة تطبيقية خاصة لطلاب الماجستير و الدراسات العلياء في جامعة عبد المالك السعدي بتطوان المملكة المغربية.

و يتم تنظيم البحث العلمي للقسم في الإتجهات التالية:

- اشكال وجود الإسلام في روسيا.
- علم الكتابة العربية و الإسلامية القديمة.
- الفلسفة العربية – الإسلامية,
- الحركات و المذاهب الجديدة في الإسلام.
- الصوفية في منطقة الفولغا.
- الشريعة الإسلامية في روسيا و دول الكمنولث.
- الإقتصاد الإسلامي و غيرها

و يشارك طلاب الدراسات العليا في القسم مشاركة فعالة في مشاريع البحث العلمي المتعلقة بالدراسات الإسلامية. في الوقت الحاضر هناك 4 طلاب دراسات عليا منتظمين و طالب دراسات عليا بالمراسلة.

و يقوم قسم الدراسات الشرقية و الدراسات الإسلامية بتنظيم أكبر مؤتمر علمي- تطبيقي دولي حول الدراسات الإسلامية على مستوى روسيا الإتحادية. (الإسلام في عالم متعدد الثقافات) حيث يشارك فيه أكبر الخبراء و العلماء المسلمين من كل أنحاء العالم.

و قد إلتحق بقسمنا عدد من أساتذة قسم تاريخ و ثقافة الشرق الذي تم إلغائه في عام 2014م و بهذا حصل القسم على تسميته الجديدة قسم الدراسات الشرقية و الدراسات الإسلامية.

من 2010 يتولى رئاسة القسم دكتور علم الإقتصاد، البيروفيسور رينات بكين. الذي تدخل تحت إهتماماته العلمية : الشريعة الإسلامية، الإقتصاد الإسلامي و المالية.

موظفو القسم هم : عزات أخونوف – أستاذ مساعد، متخصص بالمخطوطات التتارية القديمة و تاريخ الإسلام في تتارستان.

ليلي ألمازوفا – متخصصة بالفلسفة الإسلامية و الفنون الإسلامية.

سعيد دامير شاغييف – المتخصص بعلم اللاهوت التتاري – الإسلامي ، المذاهب و الحركات في الإسلام حديثاً في روسيا و البلدان الأجنبية.

يفغيني حميدوف: المتخصص بالدراسات الصوفية في منطقة الفولغا و الأورال.

ПАМЯТКА АВТОРУ

Редакция журнала «Казанское исламоведение» принимает для публикации исследовательские статьи, переводы культурно-исторических памятников и комментарии к ним, эссе, обзоры работы научных конференций, конгрессов, симпозиумов и пр., тематические обзоры научной литературы, рецензии и другое, написанные на русском или английском языках и так или иначе затрагивающие тему исламоведения.

Поступившие рукописи подвергаются экспертному рецензированию. Ранее опубликованные материалы не принимаются.

Страницы рукописи должны быть пронумерованы единой нумерацией, включая список литературы, таблицы, а также подписи и комментарии к графическим материалам (карты, таблицы, рисунки, фотографии).

ВНИМАНИЕ! Большая просьба к авторам нашего журнала подавать материалы для публикации, оформленные в соответствии с правилами нашего издания.

Ссылки и примечания даются непосредственно в тексте. В квадратных скобках даются фамилия автора (или начало названия работы и многоточие, если речь идет о сборнике или коллективной монографии), через запятую – год издания работы и, если необходимо, страницы: [Иванов, 2002, с.15]. Если даются ссылки на несколько работ, то фамилии авторов приводятся в алфавитном порядке через точку с запятой: [Иванов, 1979, с. 234–235; Иванова, 1989, с.14]; в случае, если это работы одного автора, они перечисляются в хронологическом порядке: [Иванов, 1976; Иванов, 1981]. При наличии авторов-однофамильцев после фамилии приводятся инициалы. Если встречаются ссылки на две или несколько работ одного автора, опубликованные в одном и том же году, они приводятся под номерами или индексами: [Иванов, 2001(1); Иванов, 2001(2), Ахмедов, 2004а, Ахмедов, 2004б].

Список цитированной литературы и источников приводится в конце статьи под заголовком: ЛИТЕРАТУРА или ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА. Работы в нем перечисляются в алфавитном порядке: сначала на русском (кириллица), затем на иностранных языках (латиница или другие шрифты). Библиографическое описание источника должно быть полным.

Примечания к тексту даются постранично и имеют сплошную нумерацию; ссылки на литературу в примечании даются так же, как и в основном тексте, в квадратных скобках, и расшифровываются в общем списке литературы.

После библиографического списка приводятся сведения:

1) название статьи на английском языке (не транслитерация), соответствующее русскому варианту названия;

2) сведения об авторе на русском языке: имя, отчество и фамилия полностью, ученые степень и звание, место работы и должность, электронный адрес (обязательно) и номер телефона (по желанию);

3) сведения об авторе на английском языке: имя, отчество, фамилия полностью, ученые степень и звание, место работы и должность, электронный адрес (обязательно), телефон (по желанию);

4) аннотация к статье на русском языке (не более 200 слов);

5) аннотация к статье на английском языке, соответствующую русскому варианту аннотации;

6) ключевые слова на русском языке (5–7 слов);

7) ключевые слова на английском языке, соответствующие русскому варианту ключевых слов;

8) библиография в латинской транскрипции:

a) Author A.A., Author B.B., Author C.C., Author D.D. Title of article. *Title of Journal*, 2005, vol. 10, no. 2, pp. 49–53.

b) Author A.A., Author B.B., Author C.C., Author D.D. [Rodoslovnye sibirskikh bukhartsev]. *Trudy 6 Mezhdunarodnogo Simpoziuma*. Moscow, 2007, pp. 125–180. (In Russian).

c) Author A.A., Author B.B., Author C.C., Author D.D., eds. *Vostochnye rukopisi: sovremennoe sostoianie i perspektivy izucheniia* [istorikoetnograficheskiiocherk]. Kazan: Iman, 2001. 380 p.

d) Author A.A. Gazeta “Stambul’skie Novosti” i ee mesto vo vseobshchey istorii pressy.

Gazavat.ru (In Russ.) Available http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=31&art=278 (accessed 23.06.2013).

e) Author A.A. *Obshchestvennaya mysl i prosveshchenie tatar*. Diss. Dokt **...** nauk [**Перевод заголовка на англ.** Dr. ... sci. diss.]. Moscow, 2003. 306 p.

Обращаем внимание на то, что авторы опубликованных материалов в первую очередь несут ответственность за точность приводимых цитат, достоверность фактов и статистических данных, правильность написания имен собственных и пр., а также за разглашение сведений, не подлежащих открытой публикации. Перепечатка опубликованных материалов допускается только с разрешения редакции журнала.