Альфрид Бустанов, Дарья Дородных

Джадидизм как парадигма в изучении ислама в Российской империи

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-112-133

Alfrid Bustanov, Daria Dorodnykh

Jadidism as a Paradigm for Studying Islam in the Russian Empire

Alfrid Bustanov — European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia), University of Amsterdam (Amsterdam, the Netherlands). abustanov@eu.spb.ru

Daria Dorodnykh — European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia). ddorodnyh@eu.spb.ru

This article is devoted to problematizing the research focus of academic literature on Islamic reformers in the Russian empire. Studies of the late imperial period typically devote the most of their attention to modernization. Jadidists-reformers are considered as key protagonists and engines of history. A typical narrative about Jadidists includes several elements: political activity, reforms in education, the flourishing of journalism, the renewal of religion and the "female question." In this article we consider Jadidism as a narrative about backwardness and progress, which is uncritically reproduced in academic literature. Relying on recollections of Gabdulla Bubi, we offer a reconsideration of the framework that is generally used to describe the intellectual history of Muslims in Russia. We classify Bubi's narrative as a language-ideology and place it within the framework of our own "imperial project". We do so to offer an alternative to Jadidim as an explanatory model.

Keywords: Islam in Russia, Islamic modernism, Jadidism, imperial project.

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 17-81-01042 а(ц) «*Политизация языка религии и сакрализация языка политики во время Гражданской войны*». This article is written in the framework of the NWO research program "The Russian Language of Islam" (project no. 360-70-490). Авторы признательны И.В. Стародубровской, А.С. Агаджаняну, В.О. Бобровникову и анонимным рецензентам за полезные замечания и комментарии к этой статье.

Бустанов А., Дородных Д. Джадидизм как парадигма в изучении ислама в Российской империи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 112–133.

Bustanov, Alfrid, Dorodnykh, Daria (2017) "Jadidism as a Paradigm for Studying Islam in the Russian Empire", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 112–133.

Введение

К НАЧАЛУ XX века многомиллионное мусульманское население неравномерно проживало практически во всех регионах Российской империи и имело длительный опыт взаимодействия с имперскими властями в многонациональном и поликонфессиональном контексте[1]. Наша статья посвящена тому, как этот опыт понимается в научной литературе и как научные концепты соотносятся с голосами первоисточников.

Даже после архивной революции 1990-х годов[2] история джадидизма по-прежнему составляет сердцевину наших знаний об исламе в Российской империи. Так сложилось, что споры вокруг модерна предопределили язык научного описания в этой области. Фактически, речь идет исключительно об отношениях модерна и мусульман[3]. Поэтому при всех оговорках и условностях уже на протяжении десятилетий разговор в научной литературе идет о джадидах — поклонниках европейского прогресса, и традиционалистах — покрытых мхом любителях старины и экзотических исламских культур[4]. Сложно найти более политизированную и всеобъемлющую мисконцепцию, чем рассказ о джадидизме — триумфальной борьбе просветителей за прогресс против отсталости, за секулярный мир против религиозного мракобесия, за новый журнал против старинной рукописи. Историки и сами джадиды рассказывают, как в недрах изнемогавшего от невежества и темноты «традиционного» общества родились новые люди, смело шагнувшие навстречу передовой западной мысли в русских или османских переводах, приблизив

1. Обзорные истории ислама в Российской империи включают: Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / Сост. и ред. С.М. Прозоров. Вып. 1-5, Т. I. М.: Восточная литература, 1998-2012; Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в XX — начале XXI вв. В 2-х томах. М., 2011; Северный Кавказ в составе Российской империи / под ред. В.О. Бобровникова, И.Л. Бабича. М.: НЛО, 2007; Туркестан в имперской политике России: Монография в документах / отв. ред. Т.В. Котюкова. М.: Кучково поле, 2016; Центральная Азия в составе Российской империи. М.: НЛО, 2008.
2. Обзор достижений архивной революции в изучении ислама в России представлен в специальном выпуске *Ab Imperio*, 2008 (Issue 4).
3. Например: Tuna, M. (2015) *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Подробный разбор и критика этой дихотомии представлен в специальном сборнике: *Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 59. Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia and Western China (19th–20th Centuries)*, 2016, Special Issue ed. by Jeff Eden, Paolo Sartori and Devin DeWeese.

тем самым неизбежную модернизацию и европеизацию общества. Восприятие «европейских» идей становится категорией темпоральности, разделяя традиционное прошлое и современное настоящее/будущее[5]. Гладко выбритый, в европейском костюме, шляпе и очках, заботящийся о пользе народа, хорошо говорящий по-русски — таков идеальный «прогрессист». В огромной чалме, бухарском халате и с остатками плова в бороде — «проклятый традиционалист». Эти карикатуры волей-неволей встречаются читателям при знакомстве с историей мусульман России в начале XX века. Такая фокусировка представляет период поздней империи как время расцвета исламской культуры через приближение к европейским моделям в образовании и артикуляции политических идей.

Центральной проблемой, находящейся в фокусе историографии ислама в Российской империи, по-прежнему является изучение интеграционных процессов, секуляризации и модернизации мусульман и их зеркального отражения — сопротивления имперской власти. Кратко этот нарратив можно описать следующим образом: как экзотичный и малопонятный мир мусульман становился понятным и «своим» для имперских наблюдателей. Империя очевидным образом стремилась к гомогенности своего населения, поэтому наилучшим сценарием для мусульман внутри России являлось бы полное растворение в категориях, практиках, языках и институтах, предписанных имперскими сценариями власти. Иными словами, такая постановка научной проблемы (то есть вопрос об интеграции и сопротивлении) во многом лишает самих мусульман субъектности[6], права на свое место в истории и свою интерпретацию происходивших событий. Фокус имперского знания настраивается на группы мусульман только тогда, когда они попадают в поле идей и практик, задаваемых имперским контекстом. В любых других ситуациях и контекстах ислам не интересен внешним наблюдателям. Поэтому вопрос об интеграции породил раскол среди историков на два лагеря[7].

5. *Абашин С.* Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией. М.: НЛО, 2015. С. 9-15.

6. По сути, такая же проблема существует в изучении сталинизма и советского субъекта: Gerasimov, I. (2017) “Becoming a Soviet Plebeian Subject: the Story of Mark Miller Narrated by Himself”, *Ab Imperio* 1: 183-210.

7. Ср. близкие рассуждения: Sartori, P. (2017) “Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction”, *Islamic Law and Society* 24(1-2): 1-19.

Первый лагерь строит исследовательскую программу на основе, главным образом, русскоязычных делопроизводственных документов, из которых следует, что мусульмане Российской империи были надежно включены в орбиту обсуждения практик подчинения и оппозиции имперской власти[8]. Имперский архив сообщает нам о фобиях и надеждах в отношении российских мусульман, описываемых в понятных чиновникам категориях. Из этой парадигмы проистекают как представления о полном восприятии мусульманами имперских «правил игры»[9], так и нарратив о вечной борьбе мусульман за независимость и установление шариатского государства[10]. Эти надежды и страхи зарождались и обсуждались в среде образованной имперской элиты, которую мало интересовали планы и идеи самих мусульман. Востоковеды должны были рассказать чиновникам, что «на самом деле» думают мусульмане, а имперские власти уже проецировали свои представления на восточные окраины и с энтузиазмом обсуждали «мусульманский вопрос»[11].

Второй лагерь историков эпохи архивной революции предпочитает описывать опыт мусульман Российской империи в категориях изоляционизма. Язык исламского дискурса[12] на протяжении длительного времени позволял мусульманам артикулировать проблемы, малосвязанные с «навязываемой» имперской парадигмой и, главным образом, происходящие из сонма «вечных»

8. Историография «советского ислама» в основном являет ту же тенденцию полного доверия имперскому архиву. Для примера: *Арапов Д., Косач Г.* Ислам и мусульмане по материалам Восточного Отдела ОГПУ. 1926. Н. Новгород, 2007; *Гусева Ю.* Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара, 2013; Ислам и советское государство: сб. документов / Сост., автор предисл. и примеч. Д.Ю. Арапов. Вып. 1-3. М., 2010-2011; Ro'i, Y. (2000) *Islam in the Soviet Union: from the Second World War to Gorbachev*. New York.

9. Crews, R. (2006) *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Harvard University Press; Meyer, J. (2013) "Speaking Sharia to the State: Muslim Protesters, Tsarist Officials, and the Islamic Discourses of Late Imperial Russia", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 14(3): 485-505.

10. Zelkina, A. (2000) *In Quest for God and Freedom Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*. NYU Press.

11. Campbell, E. (2015) *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*. Indiana University Press; Tolz V. (2011) *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, pp. 111-167. Oxford University Press.

12. Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag; Kemper, M. (2005) *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ǧihād-Staat* (Caucasian Studies vol. 7). Wiesbaden: Reichert-Verlag.

богословских споров вокруг правовых категорий[13], религиозных практик и историографических традиций[14], имевших очень мало общего с окружающим миром. Изоляционистская парадигма опирается на голоса самих мусульман, постулирует их особость и отличия от властных имперских дискурсов. Акцент на самодостаточности и уникальности культуры российских мусульман позволяет этой группе исследователей обсуждать транснациональные контакты и циркуляцию исламских знаний с малой заботой об имперском контексте.

Разумеется, между этими двумя крайними лагерями есть пространство для экспериментов с разными источниками и подходами. Оно появляется, например, при анализе биографий исламских акторов, в разное время участвовавших как в сопротивлении империи, так и в работе имперской администрации[15], или при обсуждении обязательных религиозных практик (*хаджа*) на стыке между политикой властей и нарративами мусульманских авторов[16]. Или же при изучении нациестроительства, когда выясняется, что иногда исламские мыслители могли быть эффективными участниками политического пространства и активно участвовать в разработке и реализации политических проектов[17].

Кроме того, большое влияние на наши представления о взаимоотношениях мусульман и империи оказывает пространственная перспектива. Обычно приходится иметь дело с региональным подходом, чертящим на воображаемой карте изолированные островки (Туркестан, Дагестан, Поволжье) со своими исламскими традициями. Такая перспектива может быть интересной, ко-

13. См. статью Шамиля Шихалиева в этом выпуске журнала.

14. Frank, A. (1998) *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill; Frank, A. (2001) *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District & the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden: Brill; Frank, A. (2012) *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige* (Brill's Inner Asian Library.) Leiden and Boston: Brill.

15. *Бобровников В.* Историк джихада Хаджи-'Али Чохский: опыт критической биографии // Ученые записки Института истории культур. Вып. 1. М., 2010. С. 71–93.

16. *Сибгатуллина А.* Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв. М., 2010. Несколько иной подход: Kane, E. (2015) *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca. Ithaca and London:* Cornell University Press.

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

гда выстраивается видение мира самих региональных акторов[18]. Трансрегиональные же исследования, за небольшим исключением[19], остаются по-прежнему маргинальными, не выходящими за пределы механического соединения микроисторий[20].

Таким образом, за последнюю четверть века в историографии сложилось несколько способов рассказа о мусульманах России. Кто-то, опираясь на делопроизводственные документы, говорит о стратегиях сопротивления и смирения. Кто-то показывает сложную и разнообразную, но во многом изолированную жизнь элит, а кто-то пишет региональные истории через призму нации. Мы предлагаем несколько иной взгляд на тексты российских мусульман: не изучать джадидизм как *явление*, а рассмотреть сам *рассказ* первоисточников о джадидизме. Мы надеемся, что изучение структуры джадидского языка позволит приблизиться к пониманию того, что стоит за этим нарративом. В статье мы предложим анализ одного источника, автор которого обычно маркируется как исламский реформатор.

Имперский нарратив Габдуллы Буби

Поиск адекватного аналитического языка для описания интеллектуальной жизни мусульман осознается важной проблемой при изучении ислама в России[21]. Какой инструментарий использовать, где искать ходы и приемы, учитывая пограничное состояние исследовательского поля? С какой линзой подходить к источникам, использующимся для создания нарратива о прогрессивных реформаторах и отсталых традиционалистах?

Один из таких ярких источников, на основе которых легко можно выстроить нарратив о прогрессивных мусульманах, — воспоминания Габдуллы Буби (1871-1922). Он был директором и преподавателем в медресе д. Иж-Буби в Вятской губернии, а в 1911

18. Brothy, D. (2016) *Uyghur Nation. Reform and Revolution of the Russia — China Frontier*. Cambridge, London: Harvard University Press; Schluessel, E. (2014) *The World as Seen from Yarkand: Ghulām Muhammad Khān's 1920s Chronicle* Mā Tītayniŋ wāqi'asi. Tokyo: NIHU Program Islamic Area Studies.

19. Meyer, J. (2014) *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian — Ottoman Borderlands, 1856–1914*. New York: Oxford University Press.

20. *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: НЛО, 2006. С. 9-33.

21. Naganawa, N. (2017) "Transimperial Muslims, the Modernizing State, and Local Politics in the Late Imperial Volga-Ural Region", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 18(2): 417-436.

году вместе со своим братом был посажен в тюрьму по обвинению в пантюркизме и после освобождения в 1913 г. уехал в г. Кульджа (Восточный Туркестан). Здесь ему представилась возможность создать новое медресе и управлять им. В 1917 году он вернулся в Россию, в Троицк, где также руководил местным медресе. Буби брался за обустройство школ везде, где была такая возможность, и в 1917 году он уже сожалел, что не остался в Ташкенте, где ему предложили руководить учебным заведением. Можно предположить, что его главной мечтой было создание идеального медресе. Такое предположение, лежащее на поверхности, — это отличный мостик для рассказа о героях-просветителях, выводивших людей из тьмы невежества к свету просвещения, рассказа, отлично встраиваемого в дискурс о джадидизме[22]. Можем ли мы предложить другую интерпретацию?

Воспоминания Буби — это пестрые по характеру записи, включающие историю медресе в Иж-Буби, путевые заметки о путешествии в Кульджу в 1913 г., детальное изложение жизни в Кульдже, личные письма разным людям. Трехтомная рукопись общим объемом 636 листов хранится в Восточном секторе Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета. Текст написан на литературном татарском языке начала XX в., исполнен в арабской графике, почерком *насх*. Отсутствие помарок и исправлений, характерных для дневниковых записей, говорит о том, что мы имеем дело с беловиком[23].

Сама структура рассказа напоминает калейдоскоп историй, которые располагаются не столько по хронологии, сколько проявляют кадры жизненных историй — история с турецким учителем, основание исламского общества, общества трезвости, доклад китайского чиновника, сбор пожертвований. Записки о его жизни в Кульдже почти не привлекали внимания историков, поскольку их интересовала история медресе Иж-Буби и показательный

22. *Махмутова А.Х.* Габдулла Буби о деспотизме // Интеллигенция Татарстана в период реформ и революций первой трети XX в. Казань, 1997; *Махмутова А.Х.* Габдулла Буби (1871–1922) // Татарские интеллектуалы: исторические портреты / Сост. Р. Мухаметшин. 2-е изд., Казань: Магариф. 2005; *Гимазова Р.А.* Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби (конец XIX-начало XX вв.). Казань: Печатный Двор, 2004; Знаменитые личности: историко-биографический сборник / авт.-сост. А.М. Ахунов, З.С. Миннуллин. Казань: Җыен, 2013.

23. Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета (далее — ОРРК НБ КФУ), рук. 207 Т — 208 Т. Полное кодикологическое описание и краткий пересказ содержания см.: *Фәтхи А.* Татар әдипләре һәм галимнәрнең кулъязмалары. Икенче бүлек. Казан, 1962, 11-18 б.

арест братьев Буби, важный для формирования образа борцов за просвещение. Однако дело в том, что история медресе была написана уже ретроспективно из Кульджи и не занимает центральное место в трехтомной рукописи воспоминаний. Фактически эпизод с историей медресе — это введение к кульджинским сюжетам. В любом случае нас не интересует «реальность» описываемых событий, а скорее сам язык повествования и структура выстраиваемого нарратива.

О языке воспоминаний Габдуллы Буби можно говорить как о языке-идеологии[24], которая развивается в особое умение «говорить по-джадидски», то есть выстраивать рассказ о необходимости образования и прогресса для улучшения положения мусульман. Это умение формирует образ джадидов как передовых людей, борцов с отсталостью и религиозными пережитками. Язык-идеология Буби подвижен, меняется ситуативно в зависимости от контекста говорения и включает в себя ключевые понятия, составляющие «политический словарь эпохи»[25].

Выбирая такую характеристику по отношению к воспоминаниям Буби, как язык-идеология, мы определяем эту идеологию как «имперский проект». Важным элементом такого рода проекта является цивилизаторская функция, а стремление ее осуществить — характеристикой имперского субъекта. Он вторит языку колониальной власти, когда говорит про отсталых мусульман, которых необходимо цивилизовать, тем самым подключая к уже существующей имперской риторике о «былом величии» и Золотом веке мусульман заимствованный аргумент об отсталости. В любом случае слова и темы, артикулируемые Буби, служат делу конструирования имперского проекта, мыслящегося помимо Российской империи.

Когда в Кульджу пришло известие из Пекина об открытии там исламского общества, Буби сказал: «Господь мне дал на земле то, что я искал на небесах»[26]. Любая возможность проповедовать идеи единства вызывала у него радость и любая форма, которая позволяла ему это делать, казалась полезной. Образование или «просвещение» было делом не только медресе, то есть каса-

24. Freeden, M. (2009) *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought*. Princeton University Press.

25. *Потапова Н.Д.* Лингвистический поворот в историографии. СПб.: ЕУСПб, 2015. С. 180.

26. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 112а.

лась не только подрастающего поколения, но и взрослых, поэтому исламское общество, предполагающее объединение последних, было принято Буби с большим энтузиазмом. Он произносит большую речь на открытии исламского общества:

> Я хочу немного рассказать вам о необходимости (*лөзүмият*) и важности этого общества (*җәмгыят*) с точки зрения шариата и о его обязательности (*фард*). Самой необходимой и нужной вещью в шариате является единство мусульман (*әһле исламның иттифаг[ы]*) и их образование. Главной миссией Пророка, да пребудет с ним мир, было вывести невежественных арабов на путь образования, уравнять и объединить их со всеми, кто оказался под общим исламским флагом: белыми и черными, арабами и неарабами. «Нарушение единства — признак лицемерия» (*хөрүҗел-иттифак — галәмәт ән-нифак*), т. е. выход из единства и исламского общества и отделение является признаком лицемерия и неверия (*көфер*). Эти истинные и священные слова, а также слова Аллаха в Священном Коране إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ [27], т. е. «те, кто разделяют религию (*дин*) и смирение (*итагать*) на разные силы и делятся на разные группы (*фирка*) — они не с тобой и ты не с ними» достаточны для понимания необходимости связи с этим обществом и объединением. Как видите, Аллах предписывает мусульманам находиться в рамках одного общества и объединения. Вышедшего из него человека он называет не мусульманином (*мөэмин*), а неверным (*кәфер*). [...] Это общество, подобно посланию (*илһам, вәхи*) от Аллаха, вытащит вас из подлости и низости сегодняшнего дня, оно сделает вас истинной общиной и народом (*милләт*) пророка Мухаммада, да пребудет с ним мир. Благодаря этому благословенному обществу вы будете украшены науками и образованием (*голүм вә мәгариф*), среди вас распространятся ремесла и искусства. Только благодаря этому вы избавитесь от сегодняшних унижений и бедности и возвыситесь над богатыми, счастливыми и другими народами (*милләтләр*)[28].

И все это он говорит в присутствии китайского чиновника, приехавшего для официального открытия общества! Попытка прочитать судьбу Буби сквозь призму «имперского проекта» позволяет интерпретировать ее не как историю человека окраины,

27. Коран, 6: 159.

28. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, лл. 124б-126а.

периферии и подчиненных групп, а как историю человека, который находится в центре своего мира — мира, который он считает результатом своих собственных усилий. Если Священная Римская империя обещала объединить и защитить всех католиков, то Буби и многие из его современников хотели объединить и защитить всех мусульман — таким способом, который казался наиболее эффективным. О свойствах имперскости в исламских текстах уже писал ряд авторов. Стивен Коткин, в частности, считает, что «татары воображали и пытались реализовать имперский проект до [имперской экспансии русских] и затем в широком пространстве Российской империи и Советского Союза»[29]. Алексей Миллер, указывая, что на территории Волго-Уральского региона шла борьба за влияние между «татарско-исламской и имперской стратегиями в вопросе формирования идентичностей местного населения»[30], имплицитно наделяет эту борьбу имперскими амбициями.

Видение пространства и выбор места очень важны в нарративе Буби. Уезжая в Кульджу, Буби не видит этот город самоцелью, его интересуют школы, форму которых можно будет распространить после успешного завершения эксперимента:

> Как только я выйду из тюрьмы, нужно ехать в Китай, в Кульджу. Взять одну тамошнюю школу и исправить ее, чтобы можно было выпускать учителей и имамов, соответствующих времени. Открыть женскую школу, способную выпускать учительниц и постепенно-постепенно отправить туда всех, кто служил в Иж-Буби. Создать из Кульджи центр распространения знаний в Туркестане, по возможности организовать среди народа общество искусств и ремесел[31].

То есть Кульджа для него — это своеобразный центр Туркестана, хотя формально город относился к Китайской республике, но Буби видит его как часть исламских земель. Разумеется, не он «открывает» Кульджу, он приезжает туда, где уже есть фундамент — сообщества мусульман, наладившие свою жизнь задолго

29. Kotkin, S. (2007) "Mongol Commonwealth?: Exchange and Governance across The Post-Mongol Space", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 8(3): 517.

30. *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: НЛО, 2006. С. 22.

31. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 96а.

до его приезда[32]. В путевых заметках Буби пишет о Троицке, Самаре, Яркенде, Бишкеке, Ташкенте, Кашгаре, и в каждом из городов он встречается с единомышленниками, которые помогают ему[33]. Цели Буби находили отклик, всегда рядом с ним были состоятельные купцы, готовые его поддержать (или которых он уговаривал его поддержать). Города и люди в его рассказе связаны поверх административных границ, он связывает эти точки, исходя из собственного представления о важных для него центрах. Буби видел себя проповедником жизненно важного объединения, и его целью было распространение таких идей. Аллен Франк говорит о том, что Буби, путешествуя в окрестностях Казахской степи, адресовал сообществу два вопроса об их исторической роли в Синцьзяне: «это было образование (в том числе среди девушек) и распространение идей современности и технологий среди местных мусульман, что является, в некотором роде, цивилизаторской миссией»[34]. Воображаемая «империя мусульман» у Буби простирается от Вятской губернии до Западного Китая, а жителями этой империи были ногаи, таранчи, дунгане, казахи, сарты, русские, китайцы, турки. Этот мир был разнообразным, пестрым, разрозненным, с одной стороны, и связанным в единое целое, с другой. Его связывали такие люди, как Буби — передвигаясь с места на место, он налаживал новые связи и поддерживал старые, просил деньги на медресе и мечети у богатых купцов[35]. С единомышленниками он обсуждал проблемы общества, отсталости, процветания, подчинения или господства. Буби заботился о сохранении наследия мусульман, его волновала участь «былого величия», он хотел сохранения этого культурного фундамента.

32. Usmanov, M. (1998) “Tatar Settlers in Western China (Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century)”, in A. von Kuegelgen, M. Kemper, A. Frank (eds) *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations, ss. 243-270. Berlin: Klaus Schwarz Verlag; Light, N. (2012) “Muslim Histories of China: Historiography across Boundaries in Central Eurasia”*, Frontiers and Boundaries: Encounrers on China’s Margins,* ss. 151-176. Wiesbaden: Harrassowitz.

33. Такие сети знакомств не отличительная черта Буби, а скорее общий фон путешественников из внутренней России: Brophy, D. (2014) “A Tatar Turkist in Chinese Turkistan: Nushirvan Yavshef’s Travels in Xinjiang, 1914–1917”, *Studies in Travel Writing* 18(4): 345-356.

34. Frank, A. (2011) “Tatar Memoirs of Republican-Era Xinjiang”, *Central Eurasian Studies: Past, Present and Future*, ss. 461-466. Istanbul: Maltepe University.

35. О вопросах исламской благотворительности в этот период см.: Ross, D. (2017) “Muslim Charity under Russian Rule: Waqf, Sadaqa, and Zakat in Imperial Russia”, *Islamic Law and Society* 24: 77-111.

Структура нарратива Габдуллы Буби

Ключевыми понятиями в повествовании Буби являются, среди прочего: народ (*милләт*), передовые люди (*алга халык*), свобода (*хөррият*), образование (*мәгърифәт*), прогресс (*тәрәккыят*). *Милләт* появляется там, где речь идет о состоянии мусульманских народов в целом: «до какой степени опускает человека, да даже весь *народ*, невежество, низость, непонимание религии ислам»; «это обстоятельство поджигает души продавших свой *народ* мусульман»; «однако где же есть место спокойствия для людей, желающих служить *народу*»; «только избавившись от сегодняшних унижения и бедности, с помощью этого вы возвыситесь над другими богатыми и счастливыми *народами*»[36]. Объединение мусульман занимает одну из центральных линий в повествовании, и борьба за это объединение с помощью прогресса и есть одна из ключевых целей Буби.

Буби говорит и действует именно как имперский цивилизатор, организуя обучение, общества, собрания, демонстрируя отсталость прежних форм и призывая к борьбе с новыми вызовами. Эти вызовы кроются как в самих мусульманах, которые исказили или даже оставили свою религию, так и в «цивилизационном» превосходстве соседей. Это превосходство он видит здесь и сейчас — в русских школах, в его собратьях, которые служат «русским» и не осознают ценности общей истории и религии, в меняющемся городском ландшафте:

> В Ташкенте мы гостили у ахунда Ахтямова. Однако у братьев-сартов я не увидел дел, внушающих надежду, я разочарован. В Ташкенте две части: новый Ташкент и старый Ташкент. Если первый можно сравнить с раем, то второй можно уподобить аду[37].

Описывая Ташкент, Буби создает драматичную картину упадка, мечеть Ходжи Ахрара в запустении, над городом возвышаются новые блестящие купола церкви, а местные туземные школы убивают религию в детях. Дети символизируют будущее, и Буби как бы предсказывает его, рассказывая о состоянии местных школ. Но он дает и надежду, предлагая единственный способ избежать духовной смерти детей «народа» — организовать собственные

36. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, лл. 97б, 98а, 99б, 102а, 126а и др.

37. Там же, л. 96б.

школы и просвещать людей. Буби хочет давать знания, просвещать, чтобы предоставить людям власть над собственной жизнью, объединить их, вывести их из подчинения «русским» — это тоже одна из задач его имперской миссии.

В тексте рукописи много антиколониальной риторики[38], но пристальное внимание к тому, как он обобщает русских словом «хищники», приводит к мысли, что он имеет в виду государство, бюрократический аппарат. Тем более, приветствуя Февральскую революцию, он радуется, что, наконец, и для мусульман и для русских настали «дни свободы»[39].

За религиозное «просвещение» также должны были отвечать и специальные общества, которые он старался поддержать или учредить. Например, «общество трезвости», с помощью которого он планирует

> исключить либо уменьшить использование спиртных напитков, ведь это то, что является причиной рождения слабых и пьяных детей, то, что портит здоровье, то, что забирает самое драгоценное, что у нас есть — наш разум, поскольку водка, пиво и подобные этим напиткам, с правовой точки зрения (*шари'ат*) являются запретным (*харам*), точно так же как и по разуму, и в целом это является вредным. Любой верующий в трезвом уме должен записаться в члены этого общества[40].

В деле образования тоже были «враги», не желающие «просвещать» людей, стремящиеся лишь к наживе. Эти мусульмане, убежден Буби, и есть истинная причина бедствий — именно за их нерадивость и послано наказание от Аллаха. Кто-то пишет доносы, кто-то занимается «мошенничеством», вредя собственному народу. Именно в такой сюжет он помещает приезд Шами-дамуллы в Кульджу в 1916 г.[41] Разоблачение начинается с укора в жажде наживы:

38. Об антиколониальной риторике в исламских текстах см.: Bustanov, A. (2016) "The Bulghar Region as a 'Land of Ignorance': Anti-Colonial Discourse in Khvārazmian Connectivity", *Journal of Persianate Studies* 9(2): 183-204.

39. Февральская революция в синхронных исламских текстах нередко называлась арабским словом «хөррият», т.е. свобода.

40. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 110а.

41. Подробнее о нем.: *Муминов А.* Шами-дамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 231-247. В начале 1920-х гг. Шами-дамулла был выбран со-

> В этих местах он сам себя назвал человеком, которого турецкая сторона отправила собирать деньги и пожертвования. Он ходил по городам, находящимся во власти китайцев, и собрал очень много денег[42].

Буби не знал, что на самом деле его выгнали из Османской империи из-за обвинений в «ваххабизме»[43]. Шами-дамулла показывал Буби записи, говорящие о том, что он является посланником султана:

> Поскольку он считался представителем китайского Туркестана в Стамбуле, то султан через него отправил мусульманам китайского Туркестана священный волос Пророка. Он привез этот волос в Алтышахр, туда стали приходить люди, и он в связи с этим собирал очень много денег[44].

С помощью образа Шами-дамуллы автор рисует карикатуру и на ученых города Кашгар:

> Улемы Кашгара напали на это место, забрали священный волос и убрали его в другую мечеть, и туда стали ходить люди. Чтобы вернуть себе этот волос Пророка, Шами-дамулла ходил по деревням и собирал петиции на имя султана и высокой Порты. Понятно, что «священный волос» являлся самым жирным куском, который упал в рот Шами[45].

ветской властью в качестве «прогрессивного» ученого, который бы поддержал идеи исламского социализма и боролся с «мракобесием». Одним из самых известных учеников Шами-дамуллы был Зияутдин Бабаханов, муфтий САДУМ в 1957–1982 гг. Такая цепочка объясняет мнение некоторых исследователей о том, что фундаментализм был основой советского исламского дискурса и не был привнесен извне, напротив, он был развит в соответствии с требованием времени и советской властью: Sartori, P. (2010) "Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia", *Die Welt des Islams* 50(3-4): 315-334.

42. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 131а.
43. *Бабаджанов Б., Муминов А., фон Кюгельген А.*. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 58. Важно заметить, что и сам Буби был вынужден покинуть Кульджу вскоре после Февральской революции, поскольку он был обвинен местными учеными в неверии, и ему угрожала реальная опасность.
44. ОРРК НБ КФУ, рук. 208 Т, л. 131а.
45. Там же.

Обвиняя Шами-дамуллу в обмане и корысти, Буби с осуждением пишет о его «предпринимательской» деятельности:

> Он собирал здесь старые рукописи и деньги и продавал все эти вещи в европейские музеи. Он мне сам рассказал, что служил у одного востоковеда, который приехал в Алтышахр с этой целью. Этот человек стал причиной того, что находившиеся в руках у мусульман старые тюркские и исламские сочинения перешли в руки европейцев, он им очень помогал[46].

Рисуя карикатуру на тех, кто использует образ сакрального для получения выгоды, Буби еще раз показывает необходимость изменений — просвещения, разоблачения мошенников, коими в данном случае являются и Шами-дамулла, и улемы, забравшие этот волос. Помимо того, что необразованных людей обманывают, вынуждая платить за пустышку, их еще и обкрадывают в исторической перспективе, лишая собственного наследия. Задача Буби — разоблачить вредителей, которые мешают общему делу просвещения. Он не только указывает на корыстных вредителей, таких как Шами-дамулла, но имплицитно ведет спор с теми, кто не согласен с появлением новых медресе, с его пониманием обновления религии. Это заставляет его постоянно доказывать, объяснять и аргументировать свою позицию. Аргументы строятся в пределах дихотомии «невежество, отсталость» vs. «знание, прогресс». Именно невежество влечет за собой гнев Аллаха, как следствие — печальное жизненное положение в нищете и подчинении:

> Когда они (казахи) сами держали кур, не видели никогда яиц; сколько бы ни было коров, не было ни молока, ни масла. За всю свою жизнь одного стога сена не собрали. После того, как они отдали всю свою землю хохлам, они смотрят за чужими курицами очень хорошо, собирают хорошо их яйца, готовят, очень стараясь, масло и молоко. А когда это было их, они не занимались этим. Они очень старательно пасут свиней. Воистину земля обрабатывается поклоняющимися [Аллаху]. О ислам, ислам! Однажды ты пришел и до такой степени изменился от беспечности, лени, несознательности тех людей, что подняли твой флаг и говорили: «Мы следуем тебе, ис-

46. Там же, л. 150а.

> лам». Разве в сердце нашего любимого пророка Мухаммада, да пребудет с ним мир, ислам зашел и вышел?[47]

Помимо того, что людей необходимо исправить просвещением и образованием, нужно еще и вернуть ислам в их сердца. Но какой ислам возвращать, если люди отошли от его основ? Как двигаться вперед, к «прогрессу», и вместе с тем возвращаться к идеалу прошлого? Как *тәрәккыят*, ключевое понятие рассказа, сочетается с возвращением к чистому исламу и «исправлением» общества?

Стремление к прогрессу — это то, с чего обычно начинается рассказ о реформаторах. Когда в источниках появляется сюжет о необходимости достижения *тәрәккыят*, то слово переводят как «прогресс» в современном понимании. На этом основании выстраивается образ реформаторов как просвещенных молодых людей, стремящихся к новому порядку вещей. Именно этим они отличаются от старых клерикалов, погрязших в невежестве и застрявших в прошлом. Однако в рассказе Буби *тәрәккыят* часто соседствует как с мыслью о необходимости овладения последними достижениями науки, так и с сюжетом о возвращении в прошлое — к Золотому веку мусульман. *Тәрәккыят* становится необходим и для возвращения к чистой религии, и для достижения уровня западной цивилизации. То есть, интерпретация *тәрәккыят* только как вестернизации[48] и линейного движения вперед будет неверна по отношению к нарративу Буби. Для него прогресс заключается не только в движении к будущему, но и в стремлении назад, к идеальному прошлому. Скорее всего, само это понятие в речи Буби не наделялось каким-то строгим содержанием. Например, в словаре преподавателя медресе Мухаммадийа, Тахира Ильяси (1881–1933), определение слова *тәрәккыят* дается так: «*развивать, растить, передавать слова другого человека*»[49]. Буби видит нищих казахов, видит разрушенные сартские мечети, медресе и видит «хохлов», у которых добротные дома, богатые хозяйства, их дороги чисты и ухожены. В таком положении дел виноваты не столько «колонизаторы», сколько сами мусульмане, которые забыли предписания Аллаха. Религия для Буби это не что-то отдельное

47. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 100а.

48. Tuna, M. (2011) “Madrasa Reform as a Secularizing Process: A View from the Late Russian Empire”, *Comparative Studies in Society and History*. 53(3): 540-570.

49. Таһир Әхмәд Ильяси. әл-Мөфидә. Казан: Миллят, 1912, 447 б.

от жизни, ее несоблюдение становится причиной как материальных неудач в этом мире, так и наказания после смерти. Поэтому образование для него — это комплекс и школ, и просветительских обществ. Увеличение в его школах часов на естественнонаучные дисциплины и уменьшение времени на изучение религиозных наук (если верить таблицам с программами) не означает секулярную трансформацию образования. В сочетании с сознательной религиозностью, школьная программа Буби была направлена на всесторонний «прогресс», который должен был помочь в достижении идеала в религии и в достижении уровня развития «передовых народов». В рамках идеи о прогрессе он решает задачу кодификации знания, ищет общую для всех образовательную рамку, а это тоже является одной из важных задач империи — приведение к общему знаменателю разрозненных территорий и народов[50].

Заключение

Даже беглый обзор наших знаний об исламе в поздней Российской империи показывает, что несмотря на бум исследований последнего времени, парадигма неизбежной «интеграции» мусульман в имперские контексты служит заслоном для взгляда на различные способы самоописания и формирования субъектности мусульман.

В отсылках Буби к отсталости тюрок-мусульман слышится язык колониальной власти, он перенимает описание среднеазиатского общества как отсталого, нуждающегося в свете «европейской просвещенности». Конечно, этот рассказ связан с ориентализмом и приближается к риторике имперских востоковедов, когда речь заходит о «среднеазиатской отсталости» и «европейской просвещенности»[51]. Он повторяет штампы о «привнесении европейской цивилизации и прогресса» «отсталым» среднеазиатским народам, претендуя на легитимность проповедуемых им необходимых изменений и прогресса[52].

50. *Сартори П., Шаблей П.* Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи // *Ab Imperio*. 2015. №2. С. 63-105.

51. О взаимовлиянии востоковедения и дискурса «европейской просвещенности» среди представителей лидеров изучаемых востоковедами общин см. Frank, A. (2012) *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*, p. 163. Leiden, Boston: Brill; Campbell, E. (2002) "On the Question of Orientalism in Russia (in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries)*", Ab Imperio* 1: 311-322.

52. *Горшенина С.* Крупнейшие проекты колониальных архивов России: Утопичность экзостивной Туркестаники генерал-губернатора Константина Петровича фон Ка-

Когда Буби говорит об отсталости казахов и сартов, он воспроизводит эти штампы, но уже меняя акторов идеологии: культуртрегерами, новыми имперскими цивилизаторами в его рассказе должны стать «просвещенные» тюрки, освоившие европейскую образовательную систему. Тем самым «цивилизаторская миссия» переходит от европейцев (русских) к самим мусульманам, наделяя их собственной волей и способностью к преобразованиям. Но главным цивилизатором в рассказе Буби оказывается он сам и еще довольно узкий круг «элиты», чье призвание — облагородить неграмотный народ. Мусульмане «колонизируются» в этом рассказе, выступая в роли объекта для исправления, их необходимо цивилизовать для их же блага, ведь без верного руководства сами они не смогут стать «счастливым народом».

Его имперский проект не вписан ни в Российскую, ни в Османскую империю. Буби предстает в своем рассказе как самостоятельный имперский субъект, несмотря на то, что его риторика часто построена на сравнении с другими «счастливыми народами», в том числе «русскими». Он не посредник между другими империями, у него есть свой план развития мусульманского общества. Восприняв идеи об отсталости, он борется за счастье и процветание мусульман, стремится создать новых, конкурентоспособных, образованных людей по тому образцу, который считает идеальным. Делает он это в пространстве своей империи, везде, где его влияние позволяет осуществлять этот проект. В его рассказе, конечно, появляются чиновники другой империи, создавая определенные трудности или помогая, как китайский чиновник с исламским обществом, но они быстро уходят на второй план, а Буби продолжает работать над своим романтическим проектом.

Библиография / References

Источники

Воспоминания Габдуллы Буби. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т — 208 Т.

Литература

Абашин С. Советский кишлак: Между колониализмом и модернизацией. М.: НЛО, 2015.

Арапов Д.Ю., Косач Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного Отдела ОГПУ. 1926. Н. Новгород, 2007.

уфмана // *Ab Imperio* 3. 2007: 292; Geraci, R. (2001) *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Cornell University Press.

Бабаджанов Б.М., Муминов А. К., фон Кюгельген А. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке. Алматы: Дайк-Пресс, 2007.

Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби: (конец XIX-начало XX вв.). Казань: Печатный Двор, 2004.

Горшенина С.М. Крупнейшие проекты колониальных архивов России: Утопичность экзостивной Туркестаники генерал-губернатора Константина Петровича фон Кауфмана // Ab Imperio. 2007. №3. С. 291-354.

Гусева Ю. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара, 2013.

Знаменитые личности: историко-биографический сборник / авт.-сост. А. Ахунов, З. Миннуллин. Казань: Жиен, 2013.

Ислам и советское государство: сб. документов / Сост., автор предисл. и примеч. Д.Ю. Арапов. Вып. 1-3. М., 2010-2011.

Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / Сост. и ред. С.М. Прозоров. Вып. 1-5; Т. I. М., 1998-2012.

Миллер А.И. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: НЛО, 2008.

Муминов А.К. Шами-дамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 231-247.

Потапова Н.Д. Лингвистический поворот в историографии. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.

Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в XX — начале XXI вв. В 2х томах. М., 2011.

Сартори П., Шаблей П. Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи // Ab Imperio. 2015. №2.

Северный Кавказ в составе Российской империи / под ред. В.О. Бобровникова, И.Л. Бабича. М.: НЛО, 2007.

Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв. М., 2010.

Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М.: НЛО, 2013.

Туркестан в имперской политике России: Монография в документах / отв. ред. Т.В. Котюкова. М., 2016.

Фәтхи А. Татар әдипләре һәм галимнәрнең кулъязмалары. Икенче бүлек. Казан, 1962.

Центральная Азия в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Sources

Vospominaniia Gabdully Bubi [Memories Gabdulla Bubi]. ORRK NB KFU, ruk. 207 T — 208 T.

Literature

Abashin, S. (2015) *Sovetskii kishlak: Mezhdu kolonializmom i modernizatsiei* [*Soviet 'kishlak': Between colonialism and modernisation*]. Moscow: NLO.

Akhunov, A., Minullin, Z. (eds) (2013) *Znamenitye lichnosti: istoriko-biograficheskii sbornik* [*Famous personalities: A historical and biographical collection*]. Kazan': Zhien.

Arapov, D.Yu. (ed.) (2010) *Islam i sovetskoe gosudarstvo: sb. dokumentov* [*Islam and the Soviet state: A collection of documents*]. Vyp. 1-3. Moscow.

Arapov, D.Yu., Kosach G. (2007) *Islam i musul'mane po materialam Vostochnogo Otdela OGPU. 1926* [*Islam and Muslims according to the materials of the Eastern Deparment of the OGPU. 1926*]. N. Novgorod.

Babadzhanov, B.M., Muminov, A.K., fon Kiugel'gen, A. (2007) *Disputy musul'manskikh religioznykh avtoritetov v Tsentral'noi Azii v XX veke* [*Debates of Muslim religious authorities in Central Asia in the XX century*]. Almaty: Daik-Press.

Bobrovnikov, V.O., Babich, I.L. (eds) (2007) *Severnyi Kavkaz v sostave Rossiiskoi Imperii* [*The North Caucasus in the Russian Empire*]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Brophy, D. (2014) "A Tatar Turkist in Chinese Turkistan: Nushirvan Yavshef's Travels in Xinjiang, 1914–1917", *Studies in Travel Writing* 18(4): 345-356.

Brothy, D. (2016) *Uyghur Nation. Reform and Revolution of the Russia — China Frontier*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Bustanov, A. (2016) "The Bulghar Region as a 'Land of Ignorance': Anti-Colonial Discourse in Khvārazmian Connectivity", *Journal of Persianate Studies* 9(2):183-204.

Campbell, E. (2002) "On the Question of Orientalism in Russia (in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries)", *Ab Imperio* 1: 311-322.

Campbell, E. (2015) *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*. Indiana University Press.

Crews, R. (2006) *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Harvard University Press.

Frank, A. (1998) *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill.

Frank, A. (2001) *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District & the Kazakh Inner Horde, 1780-1910*. Leiden: Brill.

Frank, A. (2011) "Tatar Memoirs of Republican-Era Xinjiang", *Central Eurasian Studies: Past, Present and Future*. Istanbul: Maltepe University.

Frank, A. (2012) *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston: Brill.

Freeden, M. (2009) *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought*. Princeton University Press.

Fətkhi A. Tatar ədipləre həm galimnərneң kul'iazmalary. Ikenche bγlek. Kazan, 1962.

Gerasimov, I. (2017) "Becoming a Soviet Plebeian Subject: The Story of Mark Miller Narrated by Himself", *Ab Imperio* 1:183-210.

Gimazova, R.A. (2004) *Prosvetitel'skaia deiatel'nost' Nigmatullinykh-Bubi: (konets XIX-nachalo XX vv.)* [*Educational activities of Nigmatullin-Bubi: (the end of XIX — beginning of XX centuries)*]. Kazan': Pechatnyi Dvor.

Gorshenina, S.M. (2007) "Krupneishie proekty kolonial'nykh arkhivov Rossii: Utopichnost' ekzostivnoi Turkestaniki general-gubernatora Konstantina Petrovicha fon Kaufmana" ["The largest projects in the Russian colonial archives: Utopian exostive of Turkestanica of the Governor-General Konstantin P. von Kaufmann"], *Ab Imperio* 3: 291-354.

Guseva, Yu. (2013) *Rossiiskii musul'manin v XX veke (na materialakh Srednego Povolzh'ia)* [*The Russian Muslim in the XX century (on materials from the Middle Volga region)*]. Samara.

Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 59. *Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia and Western China (19th-20th Centuries)*, 2016, Special Issue ed. by Jeff Eden, Paolo Sartori and Devin DeWeese.

Kane, E. (2015) *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca. Ithaca and London:* Cornell University Press.

Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Kemper, M. (2005) *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ǧihād-Staat* (Caucasian Studies vol. 7). Wiesbaden: Reichert-Verlag.

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

Kotiukova, T.V. (ed.) (2016) *Turkestan v imperskoi politike Rossii: Monografiia v dokumentakh* [*Turkestan in Russian imperial policy*]. Moscow.

Kotkin, S. (2007) "Mongol Commonwealth?: Exchange and Governance across The Post-Mongol Space", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 8(3).

Light, N. (2012) "Muslim Histories of China: Historiography across Boundaries in Central Eurasia", *Frontiers and Boundaries: Encounrers on China's Margins*, ss. 151-176. Harrassowitz.

Meyer, J. (2013) "Speaking Sharia to the State: Muslim Protesters, Tsarist Officials, and the Islamic Discourses of Late Imperial Russia", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 14(3): 485-505.

Meyer, J. (2014) *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian — Ottoman Borderlands, 1856 — 1914*. New York: Oxford University Press.

Miller, A.I. (2008) *Imperiia Romanovykh i natsionalizm: Esse po metodologii istoricheskogo issledovaniia* [*The Romanov empire and nationalism: Essays in the methodology of historical research*]. M.: NLO.

Muminov, A.K. (2005) "Shami-damulla i ego rol' v formirovanii "sovetskogo islama'"["Shami-damulla and his role in creating 'Soviet Islam'"], in *Islam, identichnost' i politika v postsovetskom prostranstve*, ss. 231-247. Kazan'.

Potapova, N.D. (2015) *Lingvisticheskii povorot v istoriografii* [*The linguistic turn in historiography*]. SPb.: Izd-vo Evropei-skogo universiteta.

Prozorov, S.M. (ed.) (1998-2012) *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: entsiklopedicheskii slovar'* [*Islam in the former Russian Empire: Encyclopedic dictionary*]. Vyp. 1-5; T. I. Moscow.

Ro'i, Y. (2000) *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. New York.

Ross, D. (2015) "Caught in the Middle: Reform and Youth Rebellion in Russia's Madrasas, 1900-10", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 16(1): 57-89.

Ross, D. (2017) "Muslim Charity under Russian Rule: Waqf, Sadaqa, and Zakat in Imperial Russia", *Islamic Law and Society* 24:77-111.

Rossiia — Sredniaia Aziia. Politika i islam v XX — nachale XXI vv. [*Russia — Central Asia: Politics and Islam in the XX — early XXI century*] (2011). 2 volumes. Moscow.

Sartori, P. (2010) "Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia", *Die Welt des Islams* 50(3-4):315-334.

Sartori, P. (2017) "Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction", *Islamic Law and Society* 24(1-2): 1-19.

Sartori, P., Shablei, P. (2015) "Sud'ba imperskikh kodifikatsionnykh proektov: adat i shariat v Kazakhskoi stepi" ["The fate of imperial codification projects: Adat and shariat in the Kazakh steppe"], *Ab Imperio* 2.

Schluessel, E. (2014) *The World as Seen from Yarkand: Ghulām Muhammad Khān's 1920s Chronicle Mā Tītayniŋ wāqi'asi*. Tokyo: NIHU Program Islamic Area Studies.

Sibgatullina, A.T. (2010) *Kontakty tiurok-musul'man Rossiiskoi i Osmanskoi imperii na rubezhe XIX-XX vv*. [*Contacts of the Turks-Muslims of the Russian and Ottoman empires at the turn of the XIX–XX centuries*]. Moscow.

Tol'ts, V. (2013) *'Sobstvennyi Vostok Rossii': politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskii i rannesovetskii period* ['*Own East of Russia': politics of identity and oriental studies in the late Imperial and early Soviet period*]. Moscow: NLO.

Tsentral'naia Aziia v sostave Rossiiskoi imperii [*Central Asia in the Russian Empire*] (2008). Moscow: Novoe literaturnoe obozre-nie.

Tuna, M. (2011) "Madrasa Reform as a Secularizing Process: A View from the Late Russian Empire", *Comparative Studies in Society and History* 53(3): 540-570.

Tuna, M. (2015) *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, 1788-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

Usmanov, M. (1998) "Tatar Settlers in Western China (Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century)", in A. von Kuegelgen, M. Kemper, A. Frank (eds) *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations, pp. 243–270. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Zelkina, A. (2000) *In Quest for God and Freedom Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*. NYU Press.