

Духовная служба, сакральная топонимика и героический предок как формы описания российского ислама в донациональный период

Данияр Рустамович Гильмутдинов

Академия наук Республики Татарстан, Казань, Россия

Российский исламский институт, Казань, Россия

ascoldan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1838-9870>



Аннотация. Статья посвящена анализу процесса создания эндообраза мусульманской общины России в исторических трудах дореволюционной татаро-башкирской элиты. Актуальность данного вопроса определяется необходимостью уточнения истоков современных версий национальной и религиозной идентичности. Материалами исследования послужили авторитетные «итоговые» сборники биографий, собравшие сведения об имамах и истории мечетей. Авторы исследуемых сборников (Ш. Марджани, Р. Фахретдин и Мухаммад Мурад-Рамзи) являются общественными деятелями модернизирующегося общества середины XIX – начала XX вв., для которых каркасом общины являются официальные институты. Цель исследования — проследить ключевые мировоззренческие идеи, концептуализированные в этих сборниках. Для достижения данной цели было необходимо: 1) проследить процесс выработки эндогенного образа мусульман России; 2) проанализировать специфику преломления концепции «идеальных пространств» в призме теорий социального конструктивизма и антропологии религии; 3) выявить особенности конструирования саморепрезентаций в сборниках Ш. Марджани, Р. Фахретдина и М. М.-Рамзи, уточнить особенности письма и меру влияния на него культурного фона. Методологической рамкой, помимо историко-генетического, аксиологического и герменевтического методов выступили идеи социального конструктивизма, интерпретированного сквозь призму идеи «воображённого сообщества» на фоне выделения религиозно-антропологического вектора подобной стратегии. В результате показано, что в центре составленного списка сословия духовенства обычно находится сам автор-составитель и его религиозно-идеологические взгляды, причём выявленные мировоззренческие установки отчётливо свидетельствуют о взаимном влиянии религиозных идей и социальных практик на становление границ уникальной татаро-мусульманской общинности. Ограниченная выборка отобранных автором-составителем представителей духовенства, на наш взгляд, используется им для выражения собственных симпатий и антипатий. В отличие от современных энциклопедий, представленные в сборниках сведения отрывочны, они не претендуют на создание какой-либо системы взглядов.

Однако собранный материал подчинён знаковой для того времени глобальной идее: поиску образа единства силами интеллектуальных и религиозных лидеров своего времени. Представленное исследование способствует уточнению существующих взглядов на процесс трансформации мусульманской диаспоры России в светскую нацию. Выявлены основные принципы конструирования коллективного единства в донациональный период. Выводы: 1) эндогенный образ татаро-мусульман России сложился под влиянием ряда исторических фактов, однако не менее важной стороной его складывания следует считать интеллектуально-духовную работу татаро-мусульманской элиты; 2) использование методологии социального конструктивизма позволяет выделить переход от представлений о Булгаре как сакральном центре, вокруг которого формировалось сообщество, к дополнению картины саморепрезентации за счёт обращения к авторитетным межродовым генеалогиями имамов; 3) к началу XX в. условное ядро общины перемещается из Казани на границу компактного расселения татар и башкир; Муфтият в Уфе, Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС) становится площадкой консолидации тюрко-мусульманских народностей России, что выражалось в объединении их формального статуса и религиозного авторитета.

Ключевые слова: тюрки-мусульмане России, социальное воображаемое, религиозный авторитет, Марджани, Фахретдин, Рамзи, сборники биографий, донациональный ислам

Для цитирования: Гильмутдинов Д. Р. Духовная служба, сакральная топонимика и героический предок как формы описания российского ислама в донациональный период // Концепт: философия, религия, культура. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 62–77. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2025-1-33-62-77>

Research article

Spiritual Service, Sacred Toponymics and Heroic Ancestor as Forms of the Description of Russian Islam before the Nation-building Period

Daniyar R. Gilmutdinov

Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russia

Russian Islamic Institute, Kazan, Russia

ascoldan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1838-9870>

Abstract. The article focuses on the creation of the image of the Muslim community of inner Russia in the historical writings of the pre-revolutionary Tatar-Bashkir elite. The relevance of the study stems from the need to clarify the origin of their present-day national and religious identity. The study materials include established biographical collections, focusing primarily on the biographies of imams and the history of mosques. The authors of the discussed printed works (Sh. Marjani, R. Fahretdin and Muhammad Murad-Ramzi) represent a modernizing society of the middle of the 19th – early 20th centuries, when the framework of the community was made of official institutions. The aim of the research is to trace key ideas representing the worldview as reflected in the studied collections. To this end, the study addresses the following objectives: 1) to trace the process of forming the internal image of Russian Muslims; 2) to analyze the interpretation of the conception of ideal spaces through the prism of social constructivism and religious anthropology; 3) to identify specific characteristics of self-representation, writing style and cultural background of the collections. Apart from the historic-genetic, axiological and hermeneutic methods, an anthropological approach to social

constructivism theories and ideas of *imaginary communities* were applied. As a result, it was shown that the collection tends to be centered around the personality of the compiler and his religious and ideological perspective. It is noted that religious ideas and social practices of the community strongly correlate with the development of the unique identity of the Tatar-Muslim community. An incomplete listing of the collection only favors the compilers' inclination to express their personal likes and dislikes. Unlike modern encyclopedias, the studied collections are somewhat sketchy and do not represent a comprehensive worldview. However, they serve the universal idea of the search for unity by intellectuals and religious leaders of the time. The research fills an important gap in the transformation of the Muslim diaspora in Russia into a secular nation. As a result, the basic principles of the feeling of the collective in the pre-national period were identified. The author concludes that 1) the internal image of Tatar Muslims in Russia was formed both historically and under the influence of Tatar Muslim intellectual elites; 2) social constructivism methodology made it possible to trace the shift from Bulgar as a sacred center to authoritative genealogies of imams which complete the self-representation image of the community; 3) by the beginning of the 20th century, the community center moved from Kazan to the border of Tatars and Bashkirs tribes, the Muftiate in Ufa became a platform for the consolidation of the Turkic-Muslim nationalities of Russia and representation of their religious authority and formal status.

Keywords: Turkic Muslims of Russian Empire, social imaginary, religious authority, Marjani, Fahret-din, Ramzi, collections of biographies, pre-national Islam

For citation: Gilmudtinov, D. R. (2025) 'Spiritual Service, Sacred Toponymics and Heroic Ancestor as Forms of the Description of Russian Islam before the Nation-building Period', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 9(1), pp. 62–77. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2025-1-33-62-77>

Вместо введения: к постановке проблемы

«Донациональный» период истории мусульман России слабо изучен с точки зрения того, какими путями формировался эндогенный образ коллективного «я». Известно, что в среде «простого» населения для обозначения коллективного чувства использовался конфессионим «мусульмане». С учётом традиций татарской историографии (правда, эти работы касаются уже национального периода) имеет смысл учесть популярную в этой среде концепцию М. Гроха о стадиях/фазах национальной идеологии¹, где особое место занимает тезис о роли в формировании коллективного образа сообщества национальной интеллектуальной элиты [Хрох, 2002]. В этой связи исходным толчком поисков путей формирования эндогенного образа мусульман России можно считать стремление интеллектуальной

элиты после легитимизации ислама в Российской империи в 1789 г. обозначить отличие как от соседей-немусульман, так и от единоверцев на юге.

В нашем исследовании мы выдвигаем гипотезу, согласно которой концептуальное оформление это стремление получило в виде сборников биографий ключевых представителей местной исламской традиции, написанных на рубеже XIX–XX вв. В их числе — главные исторические и историкобогословские источники этого периода: «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» (Полезные сведения о состоянии Булгара и Казани) Шигабутдина Марджани (1818–1889), «Асар» (Следы) Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936) и «Тальфик аль-ахбар ва тальких аль-асар фи вакаиф Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар» (Коллекция сведений и соцветие трудов о событиях Казани, Булгара и татарских царей) Мухаммада Мурада-Рамзи ал-Манзалави (1855–1934). Великие реформы усилили общую

¹ См. Хабутдинов А.Ю. Татарское общественное движение в российском сообществе: Конец XVIII – начало XX веков: автореферат дис. ... доктора исторических наук: 07.00.02 / Казан. гос. ун-т. Казань, 2002. С. 5.

общественную активность. Исследуемые нами биобиблиографические сочинения почти сразу были опубликованы. Мы полагаем, что авторы возлагали на них общепросветительскую цель — сохранение сведений о крупных личностях прошлого для потомков.

В то же время по сути такой подход предполагает рассмотрение татар и башкир в качестве своеобразной «внутренней диаспоры»², в рамках которой постепенно концептуализировался эндообраз социального единства. Исходно он артикулировал исторический генезис и связывал общность с «исходной» государственной принадлежностью. Так, после завоевания Казанского и других ханств ощущение общности трансформировалось в образы единства, в центре которых были древние Казань и Булгар. Первая была воплощением административной столицы, тогда как духовным центром стал считаться Булгар. Возникла также идея татаро-башкирской религиозной общности, связывающая тюркоязычный мир с Центральной Азией (Бухара, Самарканд). Однако со времени создания Оренбургского муфтията (ОМДС) в 1789 г. в Уфе экспертное сообщество богословов стало искать источник коллективных исторических мифов в собственном прошлом.

Подчеркнём: легитимизация ислама в империи была связана с окончанием преследования на религиозной почве. В свою очередь, сохранение самого факта «телесного» существования духовенства позволило автором исследуемых сборников сосредоточиться на структурировании определяющих свойств мусульманской общины. В отличие от богословов, публицистов, писателей и других представителей публичной сферы, они опирались на открытую информацию об имеющихся государственных институтах, о биографии действующих имамов, а также на известные данные о возглавляемых ими мечетей и медресе. В условиях, когда Коран и другие священ-

ные тексты, религиозная и богословско-правовая принадлежность, признание и подчинение муфтию не маркировали в полной мере границы религиозной общины и не давали возможность каждому верующему понять принадлежность к «своим», социальным каркасом (рамками) взятых нами нарративов и стала система Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). При этом с нашей точки зрения значение территории, которая в него входила, в формировании представлений о границах мусульманской общины следует изучить более детально, опираясь на сведения о так сказать «телесном» присутствии исламских духовных лиц в пространстве татаро-мусульманской общности.

Заметим: если для внешнего наблюдателя религия выступает главным образом как набор ритуалов, особенностей общения и атрибутики, то для «инсайдера» это прежде всего — «картина мира», намерения и приоритеты. В последнем случае исследовательское внимание может быть сосредоточено на социальных проявлениях религиозной принадлежности, касающихся ядра мировоззрения и мотивации, определяющих социальную идентификацию по поведенческим особенностям. В случае выраженной религиозной идентичности религия и религиозная «социальность» стремятся к доминированию в структуре личностных приоритетов; в то же время государство также не может быть выведено за скобки религиозно обусловленного взаимодействия. Оба подхода — как изучение коллективного через собственный опыт, так и взгляд на коллективную религиозность с системно-бюрократической точки зрения — можно рассматривать в качестве конструкторов, связанных с работой социального воображения в рамках формирования единой модели саморепрезентации.

Отметим, что обращение к коллективным образам в изучении заявленной проблемы — не редкость в научной

² Под «внутренней диаспорой» России понимаются народы вне пределов своего компактного проживания (например, чеченцы в Москве) (Словарь социолнгвистических терминов / В. А. Кожемякина, Н. Г. Колесник, Т. Б. Крючкова [и др]. Москва, 2006. С. 57). Здесь мы акцентируем тему национальной консолидации при наличии давней истории и попытку возврата к ней.

литературе. Например, представления бюрократии имперского периода о коллективном экзотическом образе российских мусульман стали предметом изучения книги «Пытаясь понять и вообразить ислам...», вышедшей в 2021 г. в издательстве «Медина» [Гусева, Сенюткина, Христофоров, 2021]. Концептуальную репрезентацию **внутри**исламских идей мы вкратце очертим в данной публикации, причём наше изложение будет построено на трёх ступенях: поимённый, локальный и общенациональный (сакральное³ место и персональная генеалогия) образы единства.

Обращаясь к анализу специфики интеллектуальной саморепрезентации татар и башкир следует признать: теоретико-методологические просчёты, не учитывающие возможности конструктивизма как объяснительной модели трансформации национальных и религиозных сообществ, до сих пор не позволяли в должной мере осмыслить ключевые черты процесса их формирования и трансформации.

В исследуемый нами период трудно выделить «чистые» типы национального мировоззрения. Однако в исследовательской литературе сложилась традиция указывать на последовательную смену преобладания таких моделей «собираания» национального самосознания, как *идеализм* и *экономизм* — правда, эти модели характерны для более позднего времени. В частности, популярно мнение, согласно которому к началу XX в. «идеалистическое» (а точнее, теоретико-идеологическое) понимание нации превалировало над экономическим; а в советское время, напротив, превалировал экономизм, что выразилось в практически полном забвении идеологического контекста, в котором жили и работали мусульманские учёные имперского периода [Lazzerini, 1986]⁴.

Результат применения этого не в полной мере релевантного инструментария, как мы полагаем, существенно искажает историю дореволюционного прошлого.

Эндообраз мусульман России в оптике антропологии религии и социального конструктивизма: теоретические источники и их возможное преломление

Переходя к рефлексии по поводу использованной в нашей работе методологии, следует подчеркнуть, что нами были выбраны работы, прослеживающие связь между идеями и социальной реальностью с позиций конструктивизма. В рамках попыток систематизации имеющегося материала на основе специфики рассматриваемых источников нами были выделены три уровня проведения анализа — личностный, внутримусульманский и межкультурный («официальный»).

Первый уровень, личностный, мы рассматриваем с помощью метода социальной панорамы или ментального пространства Лукаса Деркса [Derks, 1995]. Это уровень неизбежных и самых тесных связей — поэтому здесь будет уместно провести анализ на основе ранжирования приоритетов личных связей при помощи удаления и приближения отдельных участников. Выборка и отношение к героям описываемых биографий были во многом основаны на детских впечатлениях (все три автора были представителями династий богословов) и личной диспозицией.

Для Марджани это были следы старой мусульманской Казани. Её условно можно назвать «таджикским закоулкем» (таджик ермагы) — символом городской памяти и старины старо-татарской слободы Казани. Для Р. Фахретдина это цех духовенства, соседей по махаллям (религиозным приходам) территории ОМДС. Наконец, для М.-Рамзи, на наш взгляд, это была ученическая связь с муршидом, шейхом суфийского тариката на всей территории Евразии.

Семейная жизнь в сборниках также описывалась, но роль потомков, как и родовые связи, не получили более-менее строгого

³ Сакральность территории в исламе является противоречивой с точки зрения поклонения. Однако исторически и идеологически связывать свою религиозную традицию с определённым населённым пунктом не считается предосудительным. Так, пророк Мухаммад очень высоко ценил Мекку, заставляя себя переселяться в Медину.

⁴ Это одна из первых попыток ввести в научный оборот анализируемые нами сборники биографий. Она поставила и проблему неадекватности секулярного прочтения татарских дореволюционных текстов.

концептуального оформления (за исключением политической привязки к мифологизированному предку, о чём будет сказано ниже).

Второй уровень — коллективный внутримусульманский. Здесь мы используем методологию Мэри Дуглас, изложенную в известной монографии «Чистота и опасность» [Дуглас, 2000], а также в недавно опубликованном интервью, в котором автор прослеживает использование понятия «чистота» (purity) в религиозных контекстах, близких и к исламскому его пониманию [Featherstone, Turner, 2022]. Комментируя положения книги М. Дуглас, К. Залум отмечает, что группировка по принципу «чистой/нечистой» характеризует самоудовлеющие мировоззрения, и потому критерии «чистоты» и «опасности» позволяют описать социальные системы как некие целостности [Zaloom, 2020: 415], имеющие общий знаменатель.

Если обратиться к идее «ритуальной чистоты», то она в исследуемых нами текстах связывается с разделением на «наших» и «чужих» внутри сословия духовенства. При этом ранние авторы взятых нами биографий включали в свою референтную группу имена деятелей, близких им прежде всего по мировоззрению, считая их по этому основанию стоящими описания или по крайней мере упоминания. Здесь действовало следующее правило — чем больше охват (количество мечетей и имамов) проанализированных просопографий, тем меньше претензий на некое преимущество взятых по сравнению с не включёнными в список персонажами. В случае с перечнем имамов их ритуальная чистота или «исламскость» (соответствие исламу) стала важным критерием только у М.-Рамзи (для первых двух авторов таким критерием был статус или личные достижения).

На третьем, «официальном» или межкультурном, уровне мы будем использовать методологию Корнелиуса Касторадиса

и более современных интерпретаций термина «социальные воображаемые» или «социальные конструкты» (social imaginaries). До выделения нации по общеизвестным критериям языка, территории, культурной и мировоззренческой общности, роль сплачивающего фактора играла некая общая идея.

Анализ процесса создания символов общинного единства татаро-мусульманскими элитами времён Екатерины II, рассмотренное в призме конструктивизма (и точнее — *воображение* ими символов общинного единства) потребовало от нас проследить, как её представители прочерчивали формальную рамку тюрко-мусульман Российской империи, социально более важную, чем внутригрупповые приоритеты⁵.

Предваряя этот анализ, позволим себе напомнить, что социальные конструкты (social imaginary) стали объектом изучения с 1970-х гг. В 1975 г. марксист Корнелиус Касториadis в книге «Воображаемое установление общества» писал, что любая мысль (идея о существовании некоего коллектива) является реальностью, а не мнением, что в дальнейшем и было использовано для создания не существовавших ранее национальных организмов. В этом контексте нельзя не упомянуть книгу Б. Андерсона «Воображаемые сообщества. Размышление об истоках и распространении национализма» (1983, второе издание 1991). Следующим важным этапом развития этой теории стала книга Ч. Тейлора «Современные социальные конструкты» (Modern social imaginaries) (2007). К социальным конструктам Ч. Тейлор отнёс идеи о единстве, основанные на индивидуализме и секулярном мировоззрении, считая их очень изменчивыми. В свою очередь, П. Джеймс [James, 2019] выделил опасность абсолютизации этого приёма, в том числе, в рамках научного анализа. Уточняя возможности и границы применения данного подхода, С. Эрли⁶ утверждает, что социальные конструкты

⁵ О важности некоего территориально-смыслового ориентира для татар и его актуальности в наше время можно привести в пример одну из книг одного из главных идеологов Татарстана, основателя и научного руководителя Института истории имени Ш. Марджани Рафаэля Хакимова «Где наша Мекка?».

⁶ Earle S. The social imaginary in the context of social discontents: a conceptual model of the social imaginary, and its application to the amelioration of civilizational crises. PhD Thesis, University of East Anglia, 2020. 110 p.

появляются обычно в условиях кризиса. Наконец, П. Лоттхольц [Lottholz, 2022] подчёркивает, что они далеки от индивидуального воображения — социальный конструкт *политического* представляет собой некий архетип, шаблон сознания и не является результатом сознательной разработки тем или иным индивидуальным деятелем. По мнению этого автора, конструкты — это высший уровень дискурса, «узловые точки», которые более серьёзно, чем дискурсы, формируют и исправляют смыслы [Lottholz, 2022: 63].

Параллельно К. Ли⁷ именует этим понятием «конституционную объективность» (то есть некую объективность уровня «основного закона») искусственного интеллекта, которая возникнет, когда начнут уходить в небытие стереотипы и обычаи, опровергаемые логикой и истиной, обнаруженной с помощью роботов. К. Варварусис [Varvarousis, 2019] также видит в социальных конструктах зародыш свержения сложившегося порядка, своеобразную «деколониализацию» смыслов.

Как видим, подход социального конструктивизма пересекается с вопросом о смысле, существенном для авраамических религий. Вместе с тем, он существенно корректирует призму М. Гроха, уточняя роль элит в качестве *бессознательно* конструирующих социальное (что, разумеется, не отменяет значение их осознанной деятельности в рамках тех или иных религиозных, социальных и политических проектов).

Интересный подход к вопросу о возможностях и границах социального конструктивизма предложен также в статье П. Санчеса-Кастанеды, посвящённой анализу жизни общины индейцев-муиска в столице Колумбии Боготе [Sánchez-Castañeda, 2020]. Подчёркивая негативные стороны урбанизации и описывая процесс возрождения «социальных воображаемых» через коллективные ритуалы, автор статьи использует риторику «внутренней колонизации», связывая (в духе Б. Андерсона) этот процесс с периодом

после испанского завоевания и создания национальных государств [Sánchez-Castañeda, 2020: 266]. При этом для П. Санчеса-Кастанеды особое значение имеют религиозные ритуалы, во время которых «тела становятся как-бы частью священных мест» [Sánchez-Castañeda, 2020: 269].

Ряд исследователей считают, что сходная ситуация имеет место в процессе исламской самоколонизации чёрного населения в США, где исламская идентичность предлагается как некое дополнение расовой принадлежности [Rahman, 2021]. Однако подобный конструкт в условиях миграции из Ближнего Востока ещё больше отчуждает «чёрных» от мейнстрима [Rahman, 2021: 139]. По мнению, Р. Рахмана, нужно учитывать «социальное воображаемое» традиционное понимание среди афроамериканцев, которое было орудием борьбы за равноправие, а не представлять их форму ислама как «сектантскую».

В российском сегменте исследования обращает на себя внимание статья Е. Ерохиной [Ерохина, 2021], где речь идёт об анти-тезах «воображаемое–научное» и «воображаемое–рациональное» и даётся краткая историография вопроса.

Стоит также выделить точку зрения З. Оклопчича [Oklopčic, 2018], который считает, что «социальные конструкты» — это освобождение личности от всех навязываемых идеологических конструкций, и описывает свой подход как противоположный общепринятому.

Конструируемая идентичность татар-мусульман: концепция «идеальных пространств» в современной исследовательской литературе

Адаптирую оптику социального конструктивизма (с учётом выделенной религиозной компоненты) к исследуемой проблеме, имеет также смысл учесть её развитие в концепции «идеальных

⁷ Lee K.P. Constitutional Morality and the Emerging Social Imaginary of the Information Revolution // SSRN Electronic Journal [Preprint]. 2019 <https://doi.org/10.2139/ssrn.3370253>

пространств». При этом следует иметь в виду, что применительно к татарам-мусульманам эта теория разработана в научной литературе достаточно подробно. Мы ограничимся работами М. Туны, А. Франка и Д. Горенбурга.

Мустафа Туна обращает внимание на такую тему, как область ориентационных приоритетов. Используя термин Ч. Тейлора «метатопические общие пространства», то есть пространства, которые формируют дискурс [Туна, 2015: 11], Туна пишет, что здесь особенную роль играют общие культурные рамки, зона комфорта; «однако уровень комфорта каждого участника может серьёзно отличаться» [Туна, 2015: 11]. При этом М. Туна оговаривается: не нужно смешивать используемую им категорию «зоны» (domain) с выражением «публичное пространство»; вместе с тем, он признаёт, что последняя успешно использовалась применительно к дореволюционной России [Туна, 2015: 12].

Интересно, что исследователь идентифицирует российскую «публичную сферу» с русской интеллектуальной элитой. Он полагает, что для характеристики разnodискурсной имперской специфики нужна более разноплановая модель исследования, то есть некий конструкт, который функционирует не в настоящем, а в «идеальном». М. Туна выделяет четыре таких мировоззренческих «зоны»: мусульманскую межрегиональную, мусульманскую волго-уральскую, территориально совпадающую с государством, и паневропейскую [Туна, 2015: 13]. Последнюю зону, считает он, до 1930-х гг. составляли улемы (учёные-богословы), которые много путешествовали, а по возвращении укрепляли налаженные интеллектуальные связи перепиской; они же играли решающую роль в формировании путей интерпретации значимых для мусульман текстов и формулировании ответов на вызовы «большого мира» [Туна, 2015: 20].

Обращаясь к теме «территории», М. Туна отмечает, что создание ОМДС воспринималось волго-уральскими мусульманами как возможность установить регулируемую дистанцию с имперским государством, что выделяло интегрированное безопасное

пространство для межмусульманских дел [Туна, 2015: 38]. Для империи этот инструмент контроля был не столь эффективен, однако сами мусульмане воображали себя живущими в интегрированной мусульманской зоне [Туна, 2015: 39].

В свою очередь, **Аллен Франк** выстраивает нарратив о наличии некой священной истории, влияющей на идентичность под влиянием легенд о принятии ислама от соратников пророка (сахабов) в Волжской Булгарии на татарских историков позднего имперского периода. Монография А. Франка подтолкнула нас к тому, чтобы расположить взятые нами сборники биографий в списке сменяющих друг друга историко-мифологических сюжетов, начиная с XVII в. Ниже приведена последовательность, полученная в результате такой обработки.

В начале XVII в. в Касимовском ханстве написана «Джами ат-Таварих», популяризирующая чингизидов. В конце этого столетия — «Дафтари Чингиз-наме», исламизирующая Чингисхана и эмира Тимура [Франк, 2008: 32]. Важным для нас поворотом в эволюции этого жанра и смене общего мировоззрения является «Таварихе Булгария» Хисамутдина ал-Булгари, написанная на рубеже XVIII–XIX вв. Чингисхан здесь впервые порицается как язычник. Эмир Тимур по-прежнему позиционирован как мусульманин, но мусульманин, «оставивший» миссию по исламизации русского населения [Франк, 2008: 103–104]. А. Франк пишет: «составитель «Таварихе Булгария» тем самым хотел опровергнуть авторитет мусульман-чингизидов и в то же время содействовать распространению исламских понятий о законности среди волго-уральских мусульман» [Франк, 2008: 104], то есть оставить претензию на политическую субъектность и сосредоточиться на горизонтальных социальных связях. Этот труд, по мнению исследователя, есть ни что иное, как выражение политически комплементарной концепции единого Духовного собрания (ОМДС), рассмотренного в качестве части системы власти. Создание ОМДС, по мнению А. Франка, во-первых «позволило официально очертить границы волго-уральской мусульманской общины,

включая весь Волго-Уральский регион и Сибирь», а во-вторых, превратило улемов и российские власти в партнёров [Франк, 2008: 56–57]. Для нашей темы важно также появление в изучаемых сборниках «башкирского» взгляда Таджетдина Ялчыгола на «булгарское» наследие. Обратим внимание на тот факт, что у этого деятеля была двойственная идентичность — племенная (он относился к одному из башкирских родов) и гражданско-религиозная (ОМДС). В своей «Тарих нама-и Булгар» через генеалогию булгарских ханов, потомков предка башкир Айле и связанную с его личной родословной, он корректирует легенду «Таварихе Булгария», включая в неё свою локальную историю.

Своё логическое завершение в форме историй о Булгаре этот жанр нашёл в творчестве ровесника Марджани Хусаина Амирханова (1814/1816–1893) и Али Чоккры (1826–1889). Первый жёстко критикует сведения «Таварихе Булгария» об эмире Тимуре как искреннем мусульманине [Франк, 2008: 159]. Свою работу он заканчивает прообразом биографического словаря о более 70 мусульманских учёных Волго-Уралья, живших в XVIII–XIX вв. (имена многих из них не упомянуты в анализируемых нами сборниках [Франк, 2008: 170]. Х. Амирханов считает последним булгарским ханом не Бикчуру (2-ая половина XIV в.), а Абдуллу, жившего в середине XV в., тем самым исторически напрямую связывая Казанское ханство с Волжской Булгарией. Но Абдуллах был тоже потомком Бикчуры (Абдулла б. Ядыгер б. Адилшах б. Кулчура б. Бикчура) [Франк, 2008: 167]: «ханы Казани в отчёте Амирханова перестают быть чингизидами и предстают как происходящие по прямой линии от ханов Булгара, а последние ханы Казани — Али, Оташ и Йадигар — как потомки дагестанского шейха, женившегося на женщине, происходящей от ханов Булгара. В результате ханство Казани превратилось из государства — преемника Золотой Орды в единственное государство — преемника Булгара» [Франк, 2008: 167].

В своей рецензии на монографию А. Франка известная исламовед Анке фон

Кюгельген пишет о «сакральной территории», которая объединяет мусульман Волго-Уралья «вне этнических границ» [Kugelgen, 2000: 115], но совпадает по времени и территории с зоной ОМДС [Kugelgen, 2000: 116]. Известный американский исламовед Адиб Халид в свою очередь говорит о единстве современной научной и апологетической мусульманской позиций в критике «булгарских историй» [Khalid, 2002: 733]. Он обвиняет Франка в излишнем акценте на связь исторической мифологии с политическим идеалом, а также в консервативности и телеологичности.

Мы же, напротив, рассматриваем формы социальной ассоциации себя в рамках конструируемого эндообраза во времена Российской империи, переходя от внутренних процессов к внешним. В этом отношении полезна концептуальная статья **Дмитрия Горенбурга**, который называет татар «мезонацией» (русским «Другим»): её сущность определяется «государствообразующим соседом» («мега-нацией»). Д. Горенбург фактически подводит итог приведённым выше дискуссиям и справедливо утверждает, что среди татарских историков идёт борьба за отношение к монголам и Золотой Орде. Первая группа интерпретирует национальную саморепрезентацию в качестве локальной, вторая — предлагает рассматривать её, исходя из исторического опыта государствообразующего народа [Gorenburg, 2005: 84]. Отсюда противоречие имперскости и миноритарности, рассмотрение татар как части исламского мира или, напротив, моста в исламский мир. В любом случае, Горенбург описывает татаро-мусульманскую общину как сообщество без политической субъектности; впрочем, в любое подходящее для этого время может состояться попытка возрождения такой субъектности [Gorenburg, 2005: 89]. По его мнению, вне зависимости от отношения власти, у татар-мусульман имеется своя политическая повестка, которую они всегда будут «держат за пазухой». По сути, списки религиозных лидеров изучаемых текстов можно считать элементом возможного формирования такой повестки.

**Особенности исторического
конструирования саморепрезентаций
в сборниках Ш. Марджани, Р. Фахретдина
и М. М.-Рамзи: культурный фон
и структура письма**

Установив границы применимых к нашему исследованию методологий, обратимся к анализу структуры и фонового культурного содержания изучаемых сборников. Итак, в среде дореволюционных татар-мусульман на протяжении пореформенных лет были написаны три разных варианта биографических словарей. Ш. Марджани описал жизни около 300 человек, Р. Фахретдин — 725, а М. М.-Рамзи — 173. При этом по переписи 1897 г. в Российской империи было 25 тысяч приходов, где зачастую было более одного имама [Редкозубов, 2015].

В 1889 г. к округу ОМДС (Оренбургского магометанского духовного собрания) относилось 4 254 прихода, из которых 845 было в Казанской, а 1 396 — в Уфимской губернии⁸. При этом стоит отметить, что списки имамов в татарских биографических сборниках носят ретроспективно-кумулятивный характер, то есть большая часть людей, которые в этих сборниках представлены, на момент их составления уже ушла из жизни. Очевидно, в повествование были включены лишь самые известные либо лично знакомые авторам рукописей духовные лица. Конечно, такая выборка оставляла место для разного рода спекуляций, ведь судя по всему в ней мог быть учтён лишь каждый десятый имам, живший с конца XVIII по конец XIX вв. Данные факты, помимо прочего, свидетельствуют о некотором «люфте» между данными системы администрирования и социальным образом ислама на «низовом», личностном, уровне (включая уровень интеллектуальных и духовных лидеров общины).

Ш. Марджани систематизирует историю ислама в России в виде биографий представителей духовенства Казани и окрестностей (что строго говоря не противоречит исходной идее, ведь Казань была центром, из которого выбирали членов центрального учреждения (ОМДС), приписанных к конкретным мечетям)⁹. Дополнительным критерием отбора для Марджани наличие преподавательской деятельности у изучаемого лица.

Со своей стороны Р. Фахретдинов пишет *обо всех* российских имамах округа ОМДС, причём для него социальный статус уступает «пальму первенства» социальным и родственным отношениям. Как отмечает Н. Спаннаус, этот сборник можно рассматривать как образец работы в жанре «социальной истории» [Spannaus, 2001]. Системность изложению придают родственные связи имамов между собой и территория ОМДС. Однако сама по себе выборка позволяет автору также конструировать реальность, делая акцент на избранном материале.

Для нашего третьего героя, М.-Рамзи, важен интеллектуальный багаж изучаемого представителя духовенства. Особенно важны для него книги, которые написал, переписал или составил тот или иной фигурант — например в виде хадисов, то есть пророческих изречений; а также его религиозные взгляды, в которые входит, в том числе, отношение к суфизму, тарикату и т.д. Также М.-Рамзи ещё больше расширяет географию своего рассмотрения — это не только духовенство Казани и окрестностей (как у Ш. Марджани) или вся территория ОМДС (как у Р. Фахретдинова). М.-Рамзи интересуют также соотечественники в Бухаре, Стамбуле или Священных городах. Как видим, по мере развития татарской мусульманской просопографии наблюдается определённая эволюция территориального ориентира, от Казани и окрестностей через

⁸ Ибрахимов Г. Русия муселманлар яху д татар аквамынын тарихчасы. Мисыр (Египет): Матбага Усмания, 1318 х. (1900). —42-44 б.

⁹ Привязка биографий имамов к мечетям как социальным институтам логически приводит к выделению биографий представителей улемов (имамов, имевших большой богословский вклад) в отдельную главу. Такое разделение одного (духовного) сословия на «функционеров» и «интеллектуалов» отсутствует у младших коллег Марджани. Впрочем, у него самого часто заметна декларативность этого акцента и отсутствие последовательности его выделения.

«рыхлую» (как он выражается) имперскую Россию¹⁰ к мировым мусульманским центрам — Мекке, Медине, Стамбулу. При этом с нашей точки зрения все три биографа не полемизируют между собой: разница предложенных ими ракурсов лишь усложняет исходную картину — «материальная» карта местности дополняется сначала воспоминаниями, а затем и выводами о месте российских единоверцев в мире ислама.

Детальное сравнение текстов упомянутых сборников показывает, что основой сложившегося жанра стал список Ш. Марджани. Надо сказать, что почти треть описанных Ш. Марджани персонажей не была включена в последующие труды. Это позволяет предположить, что после издания его сочинения шла кропотливая редакторская работа. Марджани составил методологическую основу, но методика выбора героев была в каждом из анализируемых произведений своя собственная. Половина из списка Марджани всё же в основном совпадает со списком Р. Фахретдина, но это лишь каждый пятый самой крупной энциклопедии — «Асар». Изданные на кириллице 3 и 4 тома «Асара» с неопубликованных до революции рукописей, по-видимому, не использовались М.-Рамзи, но некоторых упоминаемых там персонажей он сам выделяет и описывает отдельно. М.-Рамзи выбирает из списка Ш. Марджани «в обход» Р. Фахретдина лишь трёх лиц; в то же время уникальным является предложенным им перечень из семнадцати религиозных лидеров.

Уместно предположить, что Марджани своим словарём фактически создал своего рода «бренд», поднял планку биографического изучения, которую было сложно преодолеть. Он демонстрирует институционализированную, но не связанную с русской имперской властью (если не иметь ввиду ключевое влияние власти на их назначение) прослойку татаро-мусульманской элиты. Известный миссионер Малов критиковал его за то, что тот «не любит Россию», посвятив русским «только семь страниц» [Вэлиди, 2001: 41].

Сам факт составления среди татар такого экспериментального труда, как энциклопедия биографий имамов, можно считать важным признаком имеющим отношение к социальному конструированию посредством «низового» наращивания социальной статусности религиозного деятеля. Имеет смысл напомнить, что примерно в это же время осуществлён перевод Корана на родной язык. Сборник биографий, будучи по сути светским документом (хотя он и сохраняет определённый теологический флёр), со временем становится основой идеи «исламского мира» Российской империи. Раскрывая специфику религиозно заряженной социальной повседневности, она вводит в круг бытования общины «невидимое измерение» религиозного. Превосходство норм ислама над природной спецификой человека, описанное Курсави, а затем Марджани и другими крупными теологами и просветителями, вводит религиозную антропологию в особое социально-политическое измерение, раскрывая новаторское содержание необычного социального конструкта эндообраза татаро-мусульман изучаемого периода.

Отметим: до конца XIX в. основная масса татар-мусульман не имела прямых контактов ни с русской администрацией, ни с другими торговыми, транспортными и другими товариществами. Эта замкнутость способствовала развитию в их среде своеобразной формы ментальной автономии, выделяя данную общность как из социально-бытовой сферы, так и из сферы сугубо религиозной. Сборники биографий — одна из форм проявления этого уникального феномена. Изучаемые совместно, они представляли собой систему духовно-социальной ориентации — так, если личность имама упоминается во всех сборниках, то попадает в условный «золотой» список по степени духовной и одновременно социальной важности упоминаемого лица; если же имеются два совпадения, перед нами «серебряный» список.

¹⁰ Татарские мечети были у Р. Фахретдина представлены несистемно. Он расположил фамилии по алфавиту, вследствие чего сложилась весьма калейдоскопичная картина.

«Карта», а не территория

Для нашей темы не менее важным, чем осмысление духовно-ценностных векторов, определивших границы татаро-мусульманской общины после 1789 г., является прочерчивание территориальных границ «ядра» российских мусульман. Оно заметно меняется, особенно в списках живших в начале XX в. (на 30 лет позже Ш. Марджани) Р. Фахретдина и М.-Рамзи ал-Манзалави. При этом к болгарской идентичности у М.-Рамзи и Р. Фахретдина добавляется ассоциация с упомянутым ранее последним правителем Волжской Булгарии Бикчурой-ханом. В своих автобиографиях они выводят свою генеалогию от Бикчуры-хана (Фахретдин её фиксирует только по материнской линии).

Большинство новых (по сравнению с Марджани) лиц, упомянутых Р. Фахретдином и М.-Рамзи, происходят из региона Бугульмы, Мензелинска и Стерлитамака (идеологическое обеспечение которых шло из Каргалы, Троицка; иногда из самой Казани или от акыды (вероучения) «единобожия» Абуннасыра ал-Курсави). У Фахретдина в неопубликованной части «Асара» (3–4 опубликованные тома) количество повторений Казанского уезда совпадает по количеству с Бугульминским (22 статьи). Однако если к последним добавить 16 статей про выходцев из Мензелинского уезда Уфимской губернии, 11 статей про имамов Стерлитамакского и остальных, то смена ориентиров станет явно заметной. Марджани специально игнорировал соотносительность с Бугульмой и Мензелинском — например, Валида-ахуна, всю жизнь прожившего в селе Минзаялабаш в Бугульминском уезде, он назвал Валид б. Сагид ал-Каргали, хотя по описанию к Каргалам он не имеет никакого отношения. Таким образом, новая реальность начала XX в. формирует новую концепцию мусульманской элиты.

У М.-Рамзи 27 имамов имели непосредственное отношение к Бугульминскому или Мензелинскому уездам. Большинство других связаны с Уфой, Оренбургом, Челябинском, Троицком, Стерлибашем и другими восточными регионами. Если Фахретдин забывает упомянуть принадлежность села, где работал или родился имам, к Бугульме или Мензелинску, то М.-Рамзи иногда специально добавляет, как в биографии Абдуллы б. Абдулгафура ал-Чакмаки. Он пишет например, что Чакмак находится на берегу реки Ак и относится к Мензелинску. Впрочем, Мензелинск и его окрестности были в центре внимания и Фахретдина. Тот считал, что там «учителя стареют» и «кадров не хватает»¹¹. При этом они много путешествуют, имеют богатые родословные (возможно оцениваются как потенциальные потомки Бикчуры-хана), берут «иджазы» (дипломы). Таким образом Фахретдин и М.-Рамзи мягко обесценивают Праказанье, лишив его ореола «колыбели» и политического центра ислама.

В статье, посвящённой имаму Искандеру б. Гали из деревни Байреке недалеко от Казани, М.-Рамзи сообщает, что, хотя это медресе и не выпустило крупных учёных, оно тем не менее было важным в качестве хранителя методики *заучивания* (хусн ат-такрир)¹²; а во второй половине XIX в. в медресе начинается индивидуальный «иджитхад». Фахретдин приводит слова Баруди о касимовском имаме Мухаммад-хасане б. Шамсутдине ал-Парави — о том, что он официально преподавал не только «наху» и «сарф», но и фикх. М.-Рамзи также замечает, что никто другой своим методом преподавания не удивил его больше, чем этот имам¹³. Интересны суждения М.-Рамзи о Мусе б. Убайдулле — если Фахретдин общался о споре с участием этого человека, воздерживаясь от оценки учености, но М.-Рамзи открыто заявляет о слабости его знаний¹⁴.

¹¹ Фахретдин Р. Асар: в 4 т. Т. 3–4. Казань: Рухият, 2010. С. 258.

¹² Ар-Рамзи М.-М. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулук ат-татар: в 2 т. Т. 2. Бейрут, 2002. С. 357.

¹³ Там же, с. 408.

¹⁴ Там же, с. 389.

Таким образом М.-Рамзи в некоторой степени выступает как «толкователь» Фахретдина, причём он возвращается к территориальному маркированию «ядра» мусульман, исключая «Горную сторону» (Свияжска, Ульяновска (Сембер), Тетюш и т.д.) и мусульман от правого берега Волги на Запад, — но зато включая восток Татарстана, Оренбург, Башкортостан и Челябинск. Так мусульманские лидеры намечали контуры ислама Центральной России. Данное отличие татарстанских и «восточных» суфийских имамов заметно и сегодня. Нужно заметить, что выходцы из Дагестана в свою очередь предпочитали говорить о юге России, а не о Приказанье. В конце сборника биографий М.-Рамзи упоминает о своей методологии. Он говорит, что хотел написать о тех улемах Казани кто прославился, написал или отредактировал что-то, но вышел из рамок, которые хотел подчеркнуть. М.-Рамзи отмечает, что он определённо не был готов к такой титанической работе ни по времени, ни по сумме имевшихся у него сведений; в том числе поэтому ему было очень сложно решить — кого упомянуть, а кого отбросить.

Заключение

Итак, выборка из числа умерших деятелей татаро-башкирского ислама позволяла трём мусульманским историографам сформировать «свой» образ ислама. Он состоял из «предстоятелей» мечетей на определённой территории. «Булгарская» тема историков и богословов в проанализированных нами сборниках выражалась в подчёркивании своей (а значит, и многих имамов из числа родственников, биографии которых обычно также включались в эти сборники) связи с последним правителем Волжской Булгарии, а также добавлением приставки ал-Булгари к именам некоторых из них.

Территориальный эндообраз татаро-мусульман представлен как непосредственно, путём прямого перечисления, так и путём обоснования выбора той или иной личности, удостоенной включения в сборник, со ссылкой на её духовно-нравственные установки и ценности.

Концепция коллектива была струк-

турирована на трёх уровнях. Высшим была дихотомия «концептуального-административного», ниже стояло противоречие «формальной» и «социальной» сфер, которые были достаточно близки (были личности, выражавшие как формальный, так и неформальный статус; после Марджани эти статусы стали объединять). Наконец, ниже всего была корреляция личных особенностей (происхождения и предпочтений) и идеи общего блага. Первая была связана с общим часто — мифологизированным — прошлым, популяризируемым в сборниках уже после Ш. Марджани. Вторая отделяла несоответствующих групповому духу. Сюда укладывается идея территориального ядра мусульманской учёности. Для Марджани это была Казань (где была наука и Казанский университет). Для Фахретдина — мифологизированная территория ОМДС, тоже во многом. Для М.-Рамзи — территория к Востоку от Волги — луговая местность до Урала с центром в Белебее, Мензелинске и Стерлитамаке. Сами систематизаторы проявляли низший — личностный уровень, приближая к идеалу одних субъектов и отдаляя других.

Нужно подчеркнуть, что авторами проанализированных биографий были люди, далёкие от сектантских устремлений, выбирающие самый распространённый тип исламского мировоззрения; причём М.-Рамзи, по нашему мнению, смягчал излишнюю критическую позицию Марджани. Таким образом Марджани и его коллеги составили знаковую систему, по которой должно было ориентироваться сознание татар как единой общности. Марджани формировал такую стратегию для жителей Татарстана, Фахретдин — для зоны, подведомственной Центральному духовному управлению в Уфе, Мурад-Рамзи — для мирового ислама. При этом идеи каждого из них являлись по сути конструктами, персонализированной «визитной карточкой» мусульманской общины Центральной России.

Авторы старались достичь объективности, но отсутствие времени, идеологичность и «личная история» не могли не повлиять на конечный результат. Эволюция шла в направлении исламизации (например, М.-Рамзи сознательно ориентировался) на

исламскую этику. Реконструкция сознания мусульманского интеллектуала поздней Российской империи выявила наличие глубокой религиозной традиции в сочетании со стремлением к рациональности и прагматизму в рамках жизни общины. В конечном итоге, авторы сборников считали за «своих» даже тех, о ком плохо отзывались, что заставляет задуматься о соотношении религиозного и светского понимания «своего» как не противостоящих, но взаимодополняющих форм эндообраза. Духовная служба становится здесь полем, наиболее полно выявляющим проблемы консолидации татаро-мусульманской общины; а сакральная топонимика родовых мест дополняется конструированием генеалогий, возводящих историю рода к героическому предку.

как формы описания российского ислама в донациональный период Муфтият Уфы, а именно, Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС) можно таким образом рассматривать как одну из ключевых площадок консолидации тюрко-мусульманских народностей России. Таким образом сборники биографий имамов подтвердили свой статус уникального жанра, при помощи которого можно существенно расширить знания о специфике российского ислама сквозь призму его самоописания. Дальнейшие поиски в этом ключе предполагают обращение к проблеме влияния этих источников на процессы секуляризации сознания и трансформации религиозной общины в светские нации.

Список литературы:

Валиди А. З. Рус тарихы әдәбиятында Мәржани // Мәржани. Мәкаләләр жыйынтыгы (Шиһабетдин хәзрәтләренәң вилядатына йөз ел тулу (1233–1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде): в 2 т. Т. 1. — Казан: Иман, 2001. — 30–43 б.

Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н., Христофоров В. С. Пытаясь понять и вообразить ислам (образ ислама в сознании российских элит 1880-х – 1920-х гг.). — Москва: Медина, 2021. — 456 с.

Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. — Москва: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. — 288 с.

Ерохина Е. А. Воображаемое и рациональное: от научных теорий к социальному порядку // Идеи и идеалы. — 2021. — Т. 13, № 4-1. — С. 168–179. <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2021-13.4.1-168-179>

Редкозубов А. Д. Ислам в Российской империи // Гуманитарное пространство. — 2015. — Т. 4, № 5. — С. 987–993.

Франк А. Дж. Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России. — Казань: РИУ, 2008. — 266 с.

Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм. — Москва: Праксис, 2002. — С. 121–145.

Derks L. Exploring the Social Panorama // NLP World. — 1995. — Vol. 2, No 3. — P. 28–42.

Featherstone M., Turner B.S. Mary Douglas on Purity and Danger: An Interview // Theory Cult Soc. — 2022. — Vol. 39, No 7–8. — P. 133–158. <https://doi.org/10.1177/02632764221141821>

Gorenburg D. Tatars as Meso-Nation // Emerging Meso-Areas in the Former Socialist Countries: Histories Revived or Improvised? — Sapporo: Hokkaido University, 2005. — P. 83–92.

Khalid A. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, and: Islamic Historiography and “Bulghar” Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia, and: L’Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l’Oural depuis le XVIIIe siècle. Actes du colloque international a Qazan, 29 avril-1 juin 1996 (review) // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. — 2002. — Vol. 3, No 4. — P. 728–738. <https://doi.org/10.1353/kri.2002.0054>

von Kügelgen A. Islamic Historiography and “Bulghar” Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia // Journal of the American Oriental Society. — 2000. — Vol. 120, No 1. — P. 115–116. <https://doi.org/10.2307/604903>

- Lazzerini E. J. The Revival of Islamic Culture in pre-Revolutionary Russia: or, Why a Prosopography of the Tatar Ulema? // *Passé Turco-Tatar, Présent Soviétique: études offertes à Alexandre Bennigsen*. — Paris: Editions Peeters, 1986. — P. 367–372.
- Lottholz P. Post-Liberal Statebuilding in Central Asia. — Bristol: Bristol University Press, 2022. — 266 p. <https://doi.org/10.56687/9781529220025>
- Oklopcic Z. Beyond the People: Social Imaginary and Constituent Imagination. — Oxford: Oxford University Press, 2018. — 391 p. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198799092.001.0001>
- Rahman R. The Dissemination and Implementation of Islam within the African American Community // *American Journal of Islam and Society*. — 2021. — Vol. 38, No 1–2. — P. 136–168. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1-2.752>
- Sánchez-Castañeda P. A. Memory in Sacred Places: The Revitalization Process of the Muisca Community // *Urban Plan*. — 2020. — Vol. 5, No 3. — P. 263–273. <https://doi.org/10.17645/up.v5i3.3109>
- Spannaus N. Rizaeddin Fäxreddin and the Social History of the Muslim Communities of the Russian Empire // *Ab Imperio*. — 2011. — Vol. 2011, № 4. — P. 458–464. <https://doi.org/10.1353/imp.2011.0006>
- Tuna M. Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — 292 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139506366>
- Varvarousis A. Crisis, liminality and the decolonization of the social imaginary // *Environ Plan E Nat Space*. — 2019. — Vol. 2, No 3. — P. 493–512. <https://doi.org/10.1177/2514848619841809>
- Zaloom C. Mary Douglas, Purity and Danger (1966) // *Public Culture*. — 2020. — Vol. 32, No 2. — P. 415–422. <https://doi.org/10.1215/08992363-8090159>

References:

- Derks, L. (1995) 'Exploring the Social Panorama', *NLP World*, 2(3), pp. 28–42.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & K. Paul. (Russ. ed.: (2000) *Chistota i opasnost': Analiz predstavlenij ob oskvernenii i tabu*. Moscow: Kanon-Press-Cz: Kuchkovo pole Publ.).
- Erokhina, E. (2021) 'Imaginary and Rational: From Social Theory to Social Order', *Ideas and Ideals*, 13(4–1), pp. 168–179. (In Russian). <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2021-13.4.1-168-179>
- Featherstone, M. and Turner, B. S. (2022) 'Mary Douglas on Purity and Danger: An Interview', *Theory, Culture & Society*, 39(7–8), pp. 133–158. <https://doi.org/10.1177/02632764221141821>
- Frank, A. (1998) Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004492714> (Russ. ed.: (2008) *Islamskaya istoriografiya i «bulgarskaya» identichnost' tatar i bashkir v Rossii*. Kazan: RIU.).
- Gorenburg, D. (2005) 'Tatars as Meso-Nation', in *Emerging Meso-Areas in the Former Socialist Countries: Histories Revived or Improvised?* Sapporo: Hokkaido University, pp. 83–92.
- Guseva, Y. N., Senyutkina, O.N. and Khristoforov, V.S. (2021) *Pytayas' ponyat' i voobrazit' islam (obraz islama v soznanii rossijskikh elit 1880-h – 1920-h gg.)* [Trying to understand and imagine Islam (the image of Islam in the minds of the Russian elites of the 1880s and 1920s)]. Moscow: Medina Publ. (In Russian).
- Hroch, M. (1996) 'From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe', in *Mapping the Nation*. London, New York: Verso, pp. 78–97. (Russ. ed.: (2002) 'Ot nacional'nyh dvizhenij k polnost'ju sformirovavshejsja nacii: process stroitel'stva nacij v Evrope', in *Nacii i nacionalizm*. Moscow: Praxema Publ., pp. 121–145.).
- Khalid, A. (2002) 'Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, and: Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia, and: L'islam de Russie: Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIIIe siècle. Actes du colloque international a Qazan, 29 avril-1 juin 1996 (review)', *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 3(4), pp. 728–738. <https://doi.org/10.1353/kri.2002.0054>

- von Kügelgen, A. (2000) 'Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia', *Journal of the American Oriental Society*, 120(1), pp. 115–116. <https://doi.org/10.2307/604903>
- Lazzerini, E. J. (1986) 'The Revival of Islamic Culture in pre-Revolutionary Russia: or, Why a Prosopography of the Tatar Ulama?', in *Passé Turco-Tatar, Présent Soviétique: études offertes à Alexandre Bennigsen*. Paris: Editions Peeters, pp. 367–372.
- Lottholz, P. (2022) *Post-Liberal Statebuilding in Central Asia*. Bristol: Bristol University Press. <https://doi.org/10.56687/9781529220025>
- Oklopčic, Z. (2018) *Beyond the People: Social Imaginary and Constituent Imagination*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198799092.001.0001>
- Rahman, R. (2021) 'The Dissemination and Implementation of Islam within the African American Community', *American Journal of Islam and Society*, 38(1–2), pp. 136–168. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1-2.752>
- Redkozubov, A. D. (2015) 'Islam in the Russian Empire', *Humanity space*, 4(5), pp. 987–993. (In Russian).
- Sánchez-Castañeda, P. A. (2020) 'Memory in Sacred Places: The Revitalization Process of the Muisca Community', *Urban Planning*, 5(3), pp. 263–273. <https://doi.org/10.17645/up.v5i3.3109>
- Spannaus, N. (2011) 'Rizaëddin Fäxrëddin and the Social History of the Muslim Communities of the Russian Empire', *Ab Imperio*, 2011(4), pp. 458–464. <https://doi.org/10.1353/imp.2011.0006>
- Tuna, M. (2015) *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139506366>
- Validi, A. Z. (2001) 'Rus tarihiy ädäbiätynda Märjani [Marjani in Russian historical literature]', in *Märjani. Mäkalälär äyentygy (Şihabetdin häzrätläreneñ vilädatyna jöz el tulu (1233–1333) mönäsäbäte ilä näşer itelde): v 2 t. 1* [Marjani. Collection of articles (published in connection with the centenary of the vilayat of Shihabeddin hazrats (1233–1333): in 2 vols. Vol. 1]. Kazan: Iman Publ., pp. 30–43. (In Tatar)
- Varvarousis, A. (2019) 'Crisis, liminality and the decolonization of the social imaginary', *Environment and Planning E: Nature and Space*, 2(3), pp. 493–512. <https://doi.org/10.1177/2514848619841809>
- Zaloom, C. (2020) 'Mary Douglas, Purity and Danger (1966)', *Public Culture*, 32(2), pp. 415–422. <https://doi.org/10.1215/08992363-8090159>

Информация об авторе

Данияр Рустамович Гильмутдинов — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, 420111, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Баумана, д.20; научный сотрудник Российского исламского института 420049, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д.19 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Daniyar R. Gilmutdinov — PhD in History, Senior Researcher at the Center for Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences, 20, Bauman street, Kazan, 420111; Researcher, Russian Islamic Institute, 19, Gazovaya street, Kazan, 420049 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 16.01.2025; одобрена после рецензирования 25.02.2025; принята к публикации 10.03.2025.

The article was submitted 16.01.2025; approved after reviewing 25.02.2025; accepted for publication 10.03.2025.