
Муса Джарулла Бигиев (1873–1949): ислам, коммунизм и антиколониализм совместимы?

Юлия Н. Гусева

Рекомендация для цитирования:

Гусева Ю. Н. Муса Джарулла Бигиев (1873–1949): ислам, коммунизм и антиколониализм совместимы? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 2 (43). С. 31–63.

For citations:

Guseva, Yu.N. (2025) "Musa Jarullah Bigiev (1873–1949): Are Islam, Communism and Anti-Colonialism Compatible?", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (43): 31–63.

Поступила в редакцию: 5.09.2024; прошла рецензирование: 15.10.2024; принята в печать: 01.11.2024.

Received: 5.09.2024; Revised: 15.10.2024; Accepted for publication: 01.11.2024.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Московский городской педагогический университет (Москва, Россия). j.guseva@mail.ru

ORCID: 0000-0002-5731-7274

В статье исследуется «примирительный дискурс» о совместимости ислама и социализма, изложенный в ранее неизвестной работе видного татарского богослова Мусы Бигиева (1873–1949) «Азбука великих истин ислама» (1923/1924). Дискурс-анализ рукописи, исторического контекста ее написания и практической деятельности богослова в 1920-е годы позволяет выявить природу «примирительного» дискурса о деколонизации, объединявшего в непротиворечивый концепт революционные идеи, положения социализма и религиозные начала. Автор статьи заключает, что бигиевский дискурс опирался на антиколониальный, антизападный пафос социалистических, марксистских идей, доказывая необходимость сотрудничества мусульман и стран Востока с большевиками. При этом в 1920-е годы Бигиев не изменял своим сложившимся ранее убеждениям: продолжил опираться на реформистское прочтение ислама во имя идей освобождения и возрождения мусульманского мира. Временное сплочение вокруг «большевистского флага» представлялось удобным инструментом деколонизации. Бигиев примирил в своих убеждениях и продемонстрировал поступками, что эти мировоззренческие составляющие не противоречили друг другу. Вовлеченный в глобальные антиколониальные сети богослов не был последовательным коммунистом и представлял собой яркий, но не уникальный для той эпохи, типаж богослова, политика, обладавшего гибридной идентич-

ностью, характерной для части мусульманских мыслителей, антиколониальных лидеров той эпохи Российской империи и Советской России, а также стран Востока.

Ключевые слова: Муса Бигиев, деколонизация, исламский социализм, антиколониальная борьба, гибридная идентичность мусульман

Musa Jarullah Bigiev (1873–1949): Are Islam, Communism and Anti-Colonialism Compatible?

Yuliya N. Guseva

Moscow City University (Moscow, Russia). j.guseva@mail.ru

ORCID: 0000-0002-5731-7274

The article explores the “conciliatory discourse” on the compatibility of Islam and socialism in the previously unknown work of the prominent Tatar theologian Musa Bigiev (1873–1949) “The Alphabet book of the Great Truths of Islam” (1923/1924). Discourse analysis of the manuscript, the historical context of its writing and the theologian’s practical activities in the 1920s reveal the nature of the “conciliatory” discourse on decolonization, which combined into a consistent concept revolutionary, socialist ideas with religious principles. The author concludes that the Bigiev discourse was based on the anti-colonial, anti-Western pathos of socialist and Marxist ideas, proving the necessity of cooperation between Muslims and Eastern countries and the Bolsheviks. At the same time, in the 1920s, Bigiev did not change his earlier convictions: he continued to rely on a reformist reading of Islam in the name of ideas of liberation and revival of the Muslim world. Temporary rallying around the “Bolshevik flag” seemed a convenient tool for decolonization. Bigiev reconciled in his beliefs and demonstrated that these worldviews were not contradictory. Involved in global anti-colonial networks, the theologian was not a consistent communist and represented a vivid, but not unique for that era, type of theologian and politician who possessed a hybrid identity who possessed a hybrid identity characteristic of some Muslim thinkers, anti-colonial leaders of the Russian Empire, Soviet Russia and the Eastern countries.

Keywords: Musa Bigiev, decolonization, Islamic socialism, anti-colonial struggle, hybrid identity of Muslims

Введение

ИССЛЕДУЕМАЯ тематика во многом представляет собой слепую зону, исследования которой затруднены ввиду скудости источниковой базы и распространенных убеждений, что богословские обоснования непротиворечивости ислама и коммунизма, религиозных и советских практик носили тактический, «приспособленческий» характер¹. Это «приспособленчество» было негативно окрашено на страницах советской историографии².

В последние годы, с «открытием» «голосов» «советских» мусульман, в России и за рубежом началось систематическое изучение подобных интеллектуальных дебатов. В академической дискуссии появились аргументы об ошибочности привычного постулата о несовместимости религии и советского проекта, основанные на материалах повседневности мусульман Советского Союза³.

Актуальное прочтение интеллектуальных дебатов российских мусульманских лидеров первой трети XX века позволяет глубже понять траектории конструирования идентичности не только советских мусульман, но и современных российских мусульман в постимперском социально-политическом и религиозном контексте. Как в сознании мусульман деконструировались взаимоотношения государства и ислама? В чем преимущество пост-

¹ Исключением является хорошо изученная в последние десятилетия позиция «мусульманского коммуниста, национал-социалиста» Мирсаида Султан-Галиева (1892–1940), который призывал объединить «мусульманские массы» в автономное коммунистическое движение, способное освободить «восточные» народы, обращая внимание на важность учета специфики их социокультурного развития. Однако он не являлся автором богословских сочинений на эту тему.

² См., например: *Касымов Г.* Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань, 1932; *Климович Л. И.* Борьба ортодоксов и модернистов в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 2. М., 1966. С. 76–77; *Альмов С. С.* Г. П. Снесарев и полевое изучение «религиозно-бытовых пережитков» // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 69–88.

³ См., например: *Tasar, E.* (2017) *Soviet and Muslim. The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991.* Oxford University Press. Альфريد Бустанов отмечает: «Эпоха застоя стала временем, когда последователи логоцентричного прочтения исламской традиции (то есть сужения основных источников непосредственно к основам религии в виде Корана и Сунны) взяли на вооружение советскую риторику о модернизации и прогрессе. Было бы ошибкой считать эти построения чистой пропагандой: для многих мусульман мусульманство (в смысле «традиционного ислама») и советские реалии действительно были совместимы» (*Бустанов А.* Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 94).

колониальной рамки для изучения наследия мусульманского интеллектуала Мусы Бигиева (1873–1949)?⁴

В данной статье предпринята попытка по-новому взглянуть на вопрос участия российских мусульман в международных дискуссиях о потенциале «исламского социализма» для модернизации всего мусульманского мира, уточнить биографию и произвести переоценку масштаба деятельности одного из наиболее крупных российских реформаторов-богословов. Наш дискурс-анализ будет направлен на изучение того, как взаимодействовали различные дискурсы, в том числе происходящие из различных культур и восходящие к европейской модерности, и почему они выбирались конкретным историческим персонажем. Это позволит изучить сложные межкультурные контакты, то, как они переосмыслились конкретными мусульманскими интеллектуалами, формировали их сложную, гибридную идентичность.

До настоящего времени сочинения видного татарского богослова по сходной тематике не были известны. Его наследие однозначно трактовалось как антибольшевистское. В 1920 году в ответ на брошюру Николая Бухарина «Азбука коммунизма»⁵ с тезисом о невозможности соединения коммунизма и религии богослов написал книгу «Азбука ислама», содержащую критику марксизма и революционных преобразований в Советской России⁶. Эта публикация стала одной из причин повторного ареста интеллектуала в ноябре 1923 года⁷.

В данной статье я ставлю под сомнение устоявшиеся историографические оценки. В архивных материалах Восточного отдела ГПУ-ОГПУ нами обнаружен ранее неизвестный текст, принадлежащий перу Мусы Бигиева, под названием «Азбука Великих

⁴ Saikia, Y. (2016) "Uncolonizable: Freedom in the Muslim Mind in Colonial British India", *South Asian History and Culture* 7: 119.

⁵ Параграф 89 под названием «Почему религия и коммунизм несовместимы» гласил: естественные науки, на которые опирается коммунизм, «находятся в самой непримиримой вражде со всякими религиозными выдумками» (Бухарин Н., Преображенский Е. Азбука коммунизма (Популярное объяснение программы Российской коммунистической партии большевиков). Петербург: Государственное изд-во, 1920. С. 195).

⁶ Zarirov, I., Belyaev R. (2020) "Our Religious Mentor": Musa Bigeev and the Tatars in Finland", *Studia Orientalia Electronica* 8 (2): 43. На этих позициях стоит современное российское и зарубежное бигиеведение.

⁷ Беккин Р. И. «Я имею смелость сказать громко, что... только мое учение может сблизить мир ислама с советской властью» (Архивно-следственное дело Мусы Бигиева 1923–1924 годов) // ЭНОЖ «История». 2022. Т. 13. Вып. 6 (116); Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань, 2010.

Истин Ислама» (далее — «Азбука»). Сочинение содержит богословское обоснование непротиворечивости идей коммунизма и ислама, аргументы в пользу сотрудничества мусульман всего мира с большевиками⁸. Во время ареста в конце 1923 — начале 1924 года Бигиев рекламировал свой эксклюзивный интеллектуальный потенциал в деле сближения ислама и советской власти⁹.

Цель статьи — выяснить, какие идеи Муса Бигиев предлагал положить в основу освобождения и возрождения¹⁰ мусульманского мира в 1920-е годы. Исследуя синтез богословских и коммунистических¹¹ нарративов «Азбуки», для его описания я предлагаю понятие «примирительного» исламского дискурса (*conciliatory islamic discourse*¹²). Прежде всего меня интересует, какие механизмы и языки использовались для его создания.

⁸ Центральный архив ФСБ России (далее — ЦА ФСБ России). Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Полагаю, что датой создания текста может считаться ноябрь 1923 — январь 1924 года, то есть время пребывания Бигиева на Лубянке, а написание новой «Азбуки», де-факто «опрокидывающей» тезисы его «антисоветской», «туркофильской» «Азбуки ислама», стало одним из условий его освобождения. Предположу, что комплиментарный к политике большевиков бигиевский текст планировали использовать во внешнеполитических интересах Москвы, но почему этого не произошло, мы вряд ли узнаем. Однако это объясняет, почему текст оказался в ведомственном архиве и долгие годы оставался «невидимкой».

⁹ Беккин Р. И. «Я имею смелость сказать громко, что... только мое учение может сближить мир ислама с советской властью». Прямыми доказательствами не обладаю, но могу осторожно предположить наличие определенных договоренностей между богословом и сотрудниками Восточного отдела ОГПУ в ходе ареста 1923–1924 годов. Об этом свидетельствуют послабления в отношении его передвижений в 1924–1926 годах, весьма оперативное освобождение Бигиева из-под ареста. Подобный текст мог являться частью подобных договоренностей.

¹⁰ Термином «возрождение», «пробуждение» (ан-нахда) обычно обозначают период культурного подъема, интеллектуальной модернизации и реформирования арабского мира, начавшийся в Египте, а затем, в конце XIX — начале XX века, распространившийся на все арабоязычные регионы Османской империи. Он был связан с влиянием европейского просвещения, научно-технического и экономического прогресса. Аналогичное направление татарской богословской мысли получило название «таджид» (с араб. «обновление», «возрождение»), или «ислах, ислахиййа» (с араб. «реформа»). В нашей статье указанные понятия будут использоваться как синонимы.

¹¹ В этой статье мы не проводим концептуального различия между коммунизмом и социализмом, так как для Бигиева и коммунизм, и социализм представлялись опозицией колониальной, империалистической, капиталистической экономике и как принципиальные подходы для достижения конечной цели построения справедливого общества заметно не расходились.

¹² Термином «примирительный дискурс» (*conciliatory discourse*) мы обязаны Линь Хунсуань, исследовавшей вопросы пересечений ислама и коммунизма в Голландской Ост-Индии (Hongxuan, L. (2018) "Sickle as Crescent: Islam and Communism in the Netherlands East Indies, 1915–1927", *Studia Islamika. Indonesian Journal for Islamic Studies* 25 (2): 309–350).

Для решения этих задач необходимо обратиться к историческому контексту, во многом предопределившему движение бигиевской мысли в этом направлении. Я обозначу практические шаги богослова в поддержке большевистских инициатив, его включенность в мировые сети революционного антиколониального движения. Затем проанализирую нарративы реформистско-религиозного и революционно-марксистского характера, отразившиеся в «Азбуке», а также рассмотрю предлагаемый им путь деколонизации Востока. В заключение сделаю вывод о специфике бигиевского «примирительного» исламского дискурса и гибридной идентичности богослова, шире — о субъективности советских мусульман.

Я утверждаю, что это сочинение и жизненный путь Бигиева в 1920-е годы показывает, насколько распространенным и прагматически выверенным было сочетание и использование исламских и коммунистических идей для мусульманских антиколониальных активистов. Появление подобного текста во многом было закономерным, так как выражало идейную и практическую связь богослова и его единомышленников с большевиками, а также с видными зарубежными лидерами антиколониального движения 1920-х годов.

Природа подобных богословских дебатов определялась колониальным контекстом, а «примирительный» исламский дискурс Бигиева стал одним из способов высказывания о путях деколонизации. В основании этого дискурса лежал не только антиколониальный, антизападный пафос, но и сформировавшиеся в дореволюционный период установки прогрессистской, реформистской исламской теологии. Она, в свою очередь, обращалась к языку европейской интеллектуальной традиции.

Твердо стоявший на позициях идеи объединения мусульманского мира на религиозных основаниях, Бигиев облакал мобилизационный антиколониальный запрос в соответствующую историческому моменту форму. Он примирил в своем политико-религиозном концепте, и, что особенно важно, — на практике, мировоззренческие составляющие социализма и ислама и представлял собой яркий, но не уникальный феномен интеллектуала, вовлеченного в глобальные антиколониальные сети. Для него была характерна гибридная идентичность, типологически сходная с идентичностью части мусульманских мыслителей, анти-

колониальных лидеров той эпохи Российской империи и стран Востока.

Проблема трактовки «примирительного» исламского дискурса Бигиева и ему подобных интеллектуалов связана с двумя полюсами оценок: с советско-атеистическим прочтением подобных явлений как социальной мимикрии, которому противостоит мысль о возможности органичного соединения подобных идентичностей, исламо-коммунистических идей в сознании конкретного человека и широких масс. Я полагаю, что следует придерживаться подхода, который помогает непротиворечиво соединить подобные трактовки, допуская их сосуществование в рамках гибридной идентичности советских мусульман.

Г. Сибгатуллина рассматривает гибридную идентичность как тип мусульманского лидерства, возникшего в мусульманских общинах России и других регионах мира в конце XIX–XX веков. Подобный тип идентичности подразумевал возникновение новых способов общения и языка между колонизаторами и колонизированными народами, формировал новую агентность мусульманских лидеров той эпохи, создавал «гибридные», «промежуточные» формы выражения, которые, в свою очередь, бросают вызов убеждениям и опыту колонизатора. Примером этого типа мусульманского лидера, на ее взгляд, являлся крупный крымскотатарский просветитель, педагог Исмаил Гаспринский (1851–1914)¹³.

Для современного антропологического поворота в изучении феномена советской секулярности/религиозности характерен призыв к отходу от привычной дихотомии «светское vs религиозное», утверждается множественность, историчность и подвижность идентичностей «советских верующих». Изменяется оценка самого пространства СССР как пространства не атеистического, но наделенного специфическими формами религиозности¹⁴,

¹³ Sibgatullina, G. (2022) "When the Other Speaks: Ismā'īl Gasprinskii and the Concept of Islamic Reformation", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 65: 214–247.

¹⁴ Словами Сергея Абашина, «советская мусульманскость была, и она была такой важной; ислам был, и он занимал важное место, и он был везде» (Круглый стол «Быть мусульманином в России: контексты, теории и методы изучения мусульманской идентичности» // *Islamology*. 2020. № 10 (2). С. 168). О специфическом конструировании религиозного пространства СССР различными государственными и общественными акторами см.: *Смолкин В.* Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / пер. с англ. О. Б. Леонтьевой; науч. ред. М. Ю. Смирнов. М.: НЛЮ, 2021; *Макбрайен Дж.* От секуляризма к исламу. Религия в современном Кыргызстане. СПб.: Библиороссика, 2023.

которые формировались в процессе согласования «советского» и «православного»¹⁵, «советского» и «исламского». Ряд авторитетных исследователей «советского» ислама утверждает, что «советские православные» и «советские мусульмане» в период позднего СССР могли одновременно быть послушными, «хорошими» советскими гражданами и благочестивыми верующими¹⁶. Наибольшее внимание, как правило, привлекают республики Средней Азии в 1940–1980-е годы, на материалах которых конструируется процесс «переплетения» идентичностей, «подгонки» советских и религиозных институтов друг к другу¹⁷. Однако в описании реалий довоенного периода аналитическая рамка «примирения» светского и мусульманского дискурсов в идеях и практической деятельности религиозных лидеров практически не используется.

Я утверждаю, что, с одной стороны, фигуру Мусы Бигиева в значительной мере можно рассматривать как тип мусульманского лидера с гибридной идентичностью, уходящий своими корнями в позднеимперскую эпоху. С другой стороны, идеи Бигиева и ему подобных лидеров раннесоветского периода вписываются в общий исторический контекст конструирования специфической «советской мусульманскости», представшей в своей максимальной полноте в позднесоветский период и с определенными оговорками существующей до сегодняшнего дня.

¹⁵ См., например: Малахов В. Политика различий. Культурный плюрализм и идентичность. М.: НЛО, 2023; Шлехта Н. «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940–1970-х гг.) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 82–107.

¹⁶ Например: DeWeese, D. (2022) “The Soviet Union in Islamic Studies: Some Reflections on Envisioning the USSR as a Religious Space”, in R. Sela, P. Sartori, D. DeWeese (eds) *Muslim Religious Authority in Central Eurasia*, pp. 17–68. Leiden: Brill’s Inner Asian Library; 43; Tasar, E. (2017) *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991*. Oxford University Press, и др.

¹⁷ Bustanov, A.K., Usmanov, V. (eds) (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri*. Leiden: Brill; Abashin, S. (2014) “A Prayer for Rain: Practising Being Soviet and Muslim”, *Journal of Islamic Studies* 25/2: 178–200; Sartori, P. (2023) “Why Soviet Islam Matters”, *Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Anzeiger* 157/158: 5–24; Sartori, P. (2024) *A Soviet Sultanate. Islam in Socialist Uzbekistan (1943–1991)*. Vienna: Austrian Academy of Sciences, и др.

Исторический контекст общественно-политической активности Бигиева

Формирование «примирительного» дискурса в сознании зарубежных и российских мусульманских интеллектуалов стало результатом целого комплекса исторических обстоятельств.

Идейно-политической основой сближения ислама и революционных идей в форме социализма/коммунизма стал мировой подъем антиколониального движения. С конца XIX века мусульмане в Индии, Нидерландской Ост-Индии (будущей Индонезии), стран Северной Африки и Ближнего Востока осознали опасность дальнейшего расширения западных империй. Особую тревогу мусульман вызвала судьба Османской империи, центра халифата, как казалось, последней державы, способной защитить мусульман от давления христианского мира. У мусульман в разных частях света возникало чувство фрустрации, осознание необходимости поиска решений для преодоления кризиса, что формировало чувство оборонительной солидарности¹⁸. Среди тех, кто особенно громко выразил эти настроения, был Сайид Джамаль ад-Дин Афгани (1837–1897), который видел причины упадка мощи мусульманского мира в его военной, технологической и политической слабости.

Так постепенно готовилась почва для рождения радикальных национальных и трансграничных проектов, которые смогли бы объединить марксистские, социалистические идеи с национальными культурными или религиозными традициями, проектов, предлагавших освободительную политику, основанную на равенстве, перераспределении и общем достоянии¹⁹.

Благодаря возросшим коммуникативным возможностям в начале XX века подобные идеи стали активно распространяться по всему миру среди мусульманских интеллектуалов, в том числе в Российской империи. В результате развития прессы, железных дорог появились фигуры «странствующих активистов, архетипом которого является Джамалуддин Афгани» (А. Халид), которые комфортно себя чувствовали в мире журналистики, политиче-

¹⁸ Ansari, H. (2014) "Maulana Barkatullah Bhopali`s Transnationalism: Pan-Islamism, Colonialism, and Radical Politics", G. Nordbruch, U. Ryad (eds), in *Transnational Islam in Interwar Europe: Muslim Activists and Thinkers*, p. 182. Palgrave Macmillan.

¹⁹ Uddin, L. (2023) "Red Maulanas: Revisiting Islam and the Left in Twentieth-Century South Asia", *History Compass* 21(11).

ской агитации и дипломатических интриг²⁰. В один ряд с Афгани можно поставить и сибирского татарина Абдуррешида Ибрагима (1857–1943), и индийского антиколониального деятеля Маулави Мохаммад Баракатулла Бхопали (1859–1927; далее — Баракатулла), и Мусу Бигиева, который, как я покажу далее, вращался в кругу наиболее видных антиколониальных мусульманских деятелей своей эпохи.

Одним из подобных революционных проектов стал исламский социализм²¹. В 1912 году индиец, лондонский адвокат Мушир Хосейн Кидвай (Mushir Hosain Kidwai, 1878–1937) написал текст «Ислам и социализм», в котором попытался обосновать долгую историю исламского социализма, проследил его появление до Пророка Мухаммеда и завершил книгу видением азиатского будущего, которое «совершит революцию в истории»²². Вскоре, в 1916 году, на конгрессе индонезийских мусульман движения «Сарекат» обсуждался вопрос объединения исламских и социалистических принципов, которые воспринимались как две непротиворечивые идентичности²³.

Однако подобная «оборонительная» солидарность вела не только к усилению радикализации среди мусульман, но и к сближению приверженцев панисламизма и антиколониализма²⁴.

На всей территории, охватывающей мусульманские регионы Российской империи, Анатолию, Среднюю Азию, северный Иран, Афганистан и даже Индию, панисламизм легко сочетался с идеями антиколониальной борьбы и национального освобождения, которые тогда считались возможными только через социальные

²⁰ Khalid, A. (2005) "Pan-Islamism in Practice: the Rhetoric of Muslim Unity and its Uses", in E. Ozdalga (ed.) *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, pp. 206–207. London; New York.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Hongxuan, L. (2018) "Sickle as Crescent: Islam and Communism in the Netherlands East Indies, 1915–1927", *Studia Islamika. Indonesian Journal for Islamic Studies* 25 (2): 345.

²⁴ «Риторика мусульманского единства ни в коем случае не была чисто исламским дискурсом: скорее, будучи продуктом реалий колониализма и антиколониальной борьбы конца девятнадцатого и начала двадцатого века, она полностью соответствовала дискурсам прогресса, нации и этнической принадлежности», — справедливо отмечает Адиб Халид (Khalid, A. (2005) "Pan-Islamism in Practice: the Rhetoric of Muslim Unity and its Uses", p. 204).

революции и с помощью нового советского режима, чьи антибуржуазные и антиколониальные полномочия были безупречны²⁵.

До 1923 года Муса Бигиев также активно пропагандировал идею объединения всех мусульман под лозунгом: «Мусульмане всей земли, объединяйтесь!» — под началом Турции, которая могла бы обеспечить процветание мусульман и их независимость²⁶.

На этой волне приход большевиков к власти представлялся мусульманским антиколониальным активистам историческим шансом.

В свою очередь, большевиков привлекала мобилизующая сила ислама, но им очевидно не хватало организационной инфраструктуры и кадров на обширных мусульманских землях бывшей Российской империи. Закономерной стала опора на «мусульманских» коммунистов, улемов-реформаторов и джадидов Волго-Урала и Туркестана. Широко известны их «восточный» декрет с обещанием равноправия и справедливости, конгрессы и съезды, направленные на объединение сторонников антиколониальной борьбы, усилия по превращению Туркестана в «лабораторию мировой революции» и пр.²⁷

В первые постреволюционные годы приветственным «коктейлем» из антизападной и антиколониальной риторики, сдобренной ссылками на Коран и хадисы, «красные» идеологи нередко угощали «собственных» и зарубежных мусульман. Большой международный резонанс имело заявление руководителя Коминтерна Григория Зиновьева (1883–1936) в Баку на конгрессе народов Востока в сентябре 1920 года о начале джихада-«священной войны» против западного империализма. Ранее, в апреле, крупный партийный деятель Григорий Бройдо (1884–1956)²⁸ заявил

²⁵ Ibid., p. 219.

²⁶ Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды: в 2 т. Т. 1. Казань, 2005. С. 92.

²⁷ Spector, I. (1959) *The Soviet Union and the Muslim World. 1917–1958*. University of Washington; Karomat, D. (2020) “Indian Freedom Fighters in Tashkent (1918–1922)”, in S. E. Hussain, S. Garg (eds) *Alternative Arguments: Essays in Honour of Surendra Gopal*, pp. 537–558. Delhi: Primus Books; Keller, Sh. (2001) *To Moscow, not Mecca: the Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westport: Praeger; Халид А. Создание Узбекистана. Нация, империя и революция в раннесоветский период. СПб., 2022; Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н., Христофоров В. С. Пытаясь понять и вообразить ислам...: (образ ислама в сознании российских элит 1880–1920-х гг.). М., 2021.

²⁸ Бройдо Григорий Исаакович (1884–1956) — советский партийный и государственный деятель, первый секретарь ЦК ВКП(б) Таджикистана (1933–1935). В 1921–1923 годах — заместитель народного комиссара по делам национальностей РСФСР. В 1921 году — организатор и первый ректор Коммунистического университета тру-

в г. Хиве²⁹, что новый строй не противоречит основам шариата, так как в Коране упоминается, что народом должен управлять совет³⁰, и далее:

...бедность — моя гордость («Аль факру фахри»)³¹. Это значит, что почетное место в обществе принадлежит бедноте, трудящимся. Что значит, что трудящиеся должны организовываться для борьбы против своих врагов, о которых Коран говорит: «Бойтесь, бросьте все то, что достается прибылью, если не сделаете это, то у Аллаха и посланных его — война с вами»³².

Цель подобных заявлений предельно ясна — обеспечить легитимность новой власти, облегчить ее приятие новыми подданными, а также заручиться поддержкой зарубежных сторонников большевистской антиколониальной идеологии.

Получалось так, что в теории радикальные наднациональные проекты, идеи исламского социализма органично сопрягались с установками объединения мусульманских стран в едином антиколониальном порыве, который в глазах внешних наблюдателей обретал форму панисламизма. Не стоит удивляться, что тезис о сходстве между панисламизмом и коммунизмом публично отстаивал индонезийский революционер, лидер будущей коммунистической партии этой страны, Тан Малака (1897–1949) на Чет-

двух Востока. Автор работ на тему борьбы за новый быт и по национальному вопросу.

²⁹. Тогда — столица Хорезмской Советской Народной Республики, сегодня — административный центр Хивинского района Республики Узбекистан.

³⁰. Имелся в виду 38-й аят суры 42 «Аш-Шура».

³¹. «Данное высказывание содержится в хадисах». Эта отметка содержится в протоколе с выступлением Бройдо.

³². Протокол заседания Временного правительства Хивы о государственном устройстве республики. 7 апреля 1920 года // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 84. Д. 87. Л. 3–5. Цит. по: ЦК РКП(б)-ВКП(б) и национальный вопрос. Кн. 1. 1918–1933 годы / сост. Л. С. Гагагова, Л. П. Кошелева, Л. А. Роговая. М., 2005. С. 39–41.

вертом конгрессе Коминтерна 1922 года³³. Иное дело, что в понимании большевиков эта связка была недопустимой³⁴.

Схожие идеи о солидарности мусульманского мира с большевиками, стремившимися обрушить конструкцию западной колониальной системы через воздействие на «восточные» колонии, распространялись транснациональными сетями мусульманских активистов по всему миру.

Смысловое переплетение социализма и ислама было облегчено из-за развития положений прогрессивной теологии, исламского реформизма, который приспособлял религию к актуальным потребностям общества. «К коммунизму относились как к одной из многих потенциально полезных идеологий, которые могли бы привести к плодотворному согласию с модернистской интерпретацией ислама», — отмечает Линь Хунсуань³⁵.

Эти процессы были ярко выражены и в мусульманских регионах бывшей Российской империи. Напомним, что волго-уральские и туркестанские реформаторы уже в начале XX века познакомились с социалистическими идеями в их эсеровском и марксистском вариантах, часто симпатизировали идеям аль-Афгани³⁶. Появлялись первые тексты, в которых содержались идеи о сходстве социализма и ислама³⁷.

³³ «Сегодня панисламизм означает борьбу за национальное освобождение, так как для мусульман ислам — это всё: не только религия, но также и государство, экономика, пища и все остальное. Таким образом, панисламизм означает поддержание братства всех мусульманских народов и национального освобождения не только арабов, но также и индийцев, яванцев (индонезийцев) и всех угнетенных мусульманских народов... Поскольку мы хотим поддержать национальную борьбу, мы хотим, следовательно, поддержать освобождение очень боевых, очень активных 250 миллионов мусульман, живущих под гнетом власти империалистов. Поэтому я снова спрашиваю: должны ли мы поддержать панисламизм в этом смысле?» (Malakka, T. (1951) "Le partisan et sa lutte militaire, politique et économique", *Quatrième Internationale* 9: 10–17 (авториз. пер. с фр. мой. — Ю.Г.).

³⁴ В резко негативном ключе о пантюркизме и панисламизме как формах буржуазно-демократического национализма писал Бройдо (Бройдо Г.И. Национальный и колониальный вопрос. М., 1924. С. 91). В партийных документах того времени и материалах Коминтерна также содержатся неслестные оценки этих явлений (О принципиальном расхождении мусульманской и немусульманской трактовки см.: Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н., Христофоров В. С. Пытаясь понять и вообразить ислам... С. 244–254).

³⁵ Hongxuan, L. *Sickle as Crescent: Islam and Communism in the Netherlands East Indies*, p. 322.

³⁶ Россия — Средняя Азия. Т. 2: Политика и ислам в XX — начале XXI века. М., 2011. С. 16.

³⁷ Подробнее: Там же. С. 17–18, 23.

В начале 1920-х годов эти тенденции усилились. Несомненные симпатии прогрессивных теологов вызывали установки социальной модернизации, призывы большевиков к овладению знаниями, упорному труду и изменению положения женщин³⁸. Тем самым примирялись социальные новации и традиции ислама, создавалось поле для бесконфликтного взаимодействия с властью. Увидели свет богословские публикации, утверждавшие, что ранний ислам содержал идеи равенства, братства и социализма, что это — религия бедняков и именно из него советская власть взяла идею поддержки бедных. Советское государство представлялось воплощением учения Корана, а революционные преобразования были ниспосланы свыше³⁹.

О масштабах распространения подобных настроений на низовом уровне свидетельствуют материалы экспедиции 1940 года авторитетного советского этнографа Г. П. Снесарева в киргизский город Ош и прилегающие к нему районы Ферганской долины в Узбекистане:

Определенная группа мусульман противопоставляет себя основной массе верующих, считая их «язычниками и огнепоклонниками, отколовшимися от истинной религии времен Мухаммеда». Эти идеологи стремятся очистить ислам от «пережитков дикости» и языческих и христианских влияний, проявляющихся, в частности, в культах святых. Одновременно они прибегают к рационалистической трактовке многих обрядов и ритуалов: утренняя молитва для них «служит повышению производительности труда»,

³⁸ В таком ключе было выдержано, к примеру, сочинение известного татарского улема Мухаммада Наджиба ат-Тунтари (Тюнтяри) (1863–1930) «Важнейшие вопросы». Сходные нарративы отражались в статьях журнала духовного управления Крыма в 1924–1927 годах. (Гусева Ю. Н., Христофоров В. С. Дискуссии о будущем российского мусульманства на страницах крымского журнала «Асрий мусульманлык» (1924–1927) (на примере публикации самарского богослова-просветителя М. — Ф. Муртазина) // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2021. Т. 27. № 3. С. 43–48; Яблоновская Н. В., Джеллилова Л. Ш. «Асрий мусульманлык» (1924–1927) — первый мусульманский журнал Крыма // Вестник Кемеровского государственного университета. 2019. Т. 21. № 2. С. 565–573). В журнале «Мусульмане Советского Востока», издававшемся в середине 1920-х годов в Дагестане, можно наблюдать постепенный дрейф от исламской тематики к политическим вопросам, сращивание исламского и советского дискурсов (Шихалиев Ш. Исламская пресса в раннесоветском Дагестане и журнал «Мусульмане Советского Востока» // Islamology. 2017. Т. 7. № 2. С. 74–100). Отметим, что эта тема еще ждет своего исследователя.

³⁹ Гусева Ю. Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара, 2013. С. 273–274.

намаз и омовения полезны как физкультура, а учение Мухаммеда мало чем отличается от коммунистического: «Что такое рай,— говорят они,— это тот же дом отдыха, куда получают путевку те, кто честно, по-ударному, по-стахановски работает. Гурии — официантки, хорошо обслуживающие ударников. Ведущий в рай тонкий как волос мост Сират — железная дорога в дом отдыха. Стахановцы едут по ней отдыхать, а спекулянты и растратчики по дороге арестовываются и попадают в ад. <...> Почему же не следует верить во все это?»⁴⁰

Естественным выглядело и пересечение интересов прогрессивно настроенного советского духовенства и большевиков на международном контуре⁴¹. Религиозные лидеры Советской России, встроенные в структуру Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ), публично поддерживали антиколониальную большевистскую повестку и не избегали просоветской лексики⁴².

Официальный печатный орган ЦДУМ журнал «Ислам» («Ислам Маджалласы») в 1924–1928 годах публиковал статьи с говорящими названиями: «Хищничество колониализма в эпоху цивилизации»⁴³; «Организация борцов против британской тирании в Индии» и пр⁴⁴. Тексты приветственных телеграмм от представителей духовенства и приходов третьего Всероссийского мусульманского съезда 1926 года в адрес Сталина и народного комиссара

⁴⁰ *Снесарев Г.* Отчет об экспедиции в Среднюю Азию весной 1940 г. с целью изучения религиозных пережитков. Л. 45, 46, 48. Цит. по: *Альмов С. С. Г. П. Снесарев и полевое изучение «религиозно-бытовых пережитков» // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 73–74.*

⁴¹ *Гусева Ю. Н.* Исламские лидеры Волго-Урала и публичная дипломатия Советской России 1920-х годов: достижения и проблемы // *Ислам в современном мире. 2015. Т. 6. № 1. С. 19–26; Наумкин В. В.* Несостоявшееся партнерство: советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами. М., 2018; *Романенко В. С.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 30-е годы XX века. Н. Новгород, 2005.

⁴² На это указывают обращения лидеров ЦДУМ к лидерам Советской России. К примеру, в радиотелеграмме-приветствии съезда российских мусульман 16 сентября 1920 года выражалась благодарность «пролетарскому правительству, прилагающему усилия для освобождения Востока, и местным органам власти». Указывалось, что «Совет улемов выражает свою ненависть к государствам Антанты, которые всегда противостоят чистоте халифата, святости ислама, величию человечества и правам трудящихся, и призывает западных пролетариев к активной борьбе за власть» (*Бигиев М.* Избранные труды. Т. 2. С. 123–124).

⁴³ Автор статьи — Габдулла Сулеймани (Номер 1 (13). С. 519–523).

⁴⁴ Представляла собой перевод с русского языка (Номер 9/10. С. 378–385).

по военным и морским делам Ворошилова принадлежали Мусе Бигиеву и известному татарскому просветителю Шагару Шарафу (1877–1938)⁴⁵.

Бигиевские идеи о модернизации восточных обществ оформились задолго до событий 1917 года. Они во многом были созвучны тому, о чем говорили большевики и мировые мусульманские антиколониальные активисты⁴⁶, реформистски настроенные религиозные лидеры и интеллектуалы, в том числе в Российской империи. К примеру, в одном из очерков «Почему цивилизованный мир прогрессировал, а мир ислама пришел в упадок?» (1912) Бигиев пишет:

Цивилизованный мир утвердился на троне господства в политике и всевластия и впредь намерен никогда не покидать его. Он захватил все имеющиеся на земле природные кладовые и присвоил себе все могущество и силу. Второй из этих миров находится в положении раба, оказался под чуждым управлением. Главная причина — цивилизованный мир проявил старание и усердие. Силой наук и просвещения он подчинил себе природу и все народы земли. В то же время мир ислама не развивался, он бездельничал и пребывал в невежестве⁴⁷.

Задолго до 1917 года богослов сосредоточился на поиске рациональных ответов на актуальные вопросы современности, при-

⁴⁵ Сан 8 (20). Б. 816–817 (здесь и предыдущие ссылки: Журналы российских мусульман «Ислам» (Уфа, 1924–1927) и «Дианат» (Уфа, 1926–1928): Роспись содержания и указатели / Введение, сост. и указ. Р.М. Булгакова. Уфа, 2009. С. 133–146).

⁴⁶ Ср. идеи богослова с фрагментом брошюры крупного индийского антиколониального деятеля Баракатуллы «Большевизм и исламские нации»: «Пришло время мусульманам во всем мире и азиатских странах понять благородные принципы русского социализма и принять их серьезно и с энтузиазмом. Они должны понять и осознать основные добродетели, которым учит эта новая система, и, защищая истинную свободу, они должны присоединиться к большевистским войскам в ответ на последнюю атаку узурпаторов и деспотов-британцев. Им следует, не теряя времени, отдавать своих детей в русские школы для изучения современных наук, благородных искусств, практической физики, химии, механики. О, мусульмане! Слушайте этот божественный крик. Ответьте на этот призыв к свободе, равенству и братству, который предлагает вам брат Ленин и Советское правительство России!» [Цит. по: Crouch, D. (2006) "The Bolsheviks and Islam", *International Socialism* 2: 110 [https://www.marxists.org/history/etol/newspape/isj2/2006/isj2-110/crouch.html, accessed on 01.08.2024].

⁴⁷ Бигиев М. Некоторые актуальные проблемы нашего общества. М., 2022. С. 63.

нимая во внимание исторический контекст, не считая свою работу реформой в собственном смысле слова:

На мой взгляд, ислам абсолютно не нуждается в каких-либо религиозных реформах. Общественное, религиозное, политическое зло происходит не из-за ислама, а из-за нас самих. [...] Ислам не надо реформировать, но наши головы надо лечить с помощью Ислама...⁴⁸

Итак, на убеждения и политическую позицию Бигиева оказали существенное влияние описанные тренды — радикализация мусульманского антиколониального дискурса, осознание частью «восточных» интеллектуалов идейной близости ислама и социалистических идей, ставка на мусульманское единство. С позднимперского периода он разделял реформистские богословские интенции в духе европейского модернизма, сохраняя приверженность идеям общемусульманской солидарности.

Превращение интеллектуала во временного попутчика большевиков было предопределено еще и падением Османской империи и крахом института халифата в 1923 году. Для него — последовательного симпатизанта Турции — стала очевидной невозможность достижения антиколониальных целей без заключения союза с большевиками.

Бигиев как агент мировых антиколониальных сетей

Особую роль в формировании подобной системы убеждений богослова сыграли его обширные связи, которые он активно развивал в Советской России и за рубежом в первое советское десятилетие, действуя на стыке собственных интересов и задач но-

⁴⁸ *Musa Jarullah* [Муса Бигиев]. *Böyek mäüzü'larda ufaq fikirler* [Маленькие мысли на большие темы]. СПб: Тип. М.А. Максимова, 1914. С. 5. Цит. по: Zaripov, I., Belyaev, R. (2020) "Our Religious Mentor": Musa Bigeev and the Tatars in Finland", p. 44. Отметим очевидное сходство этих идей с мыслями выдающегося алжирского политического мыслителя Малика Бин Наби (1905–1973), который в послевоенный период критиковал реформистское движение в мусульманском мире за его попытку реформировать среду, а не человеческий фактор. В понимании Бин Наби, реформирование человека — первичное условие для исправления окружающей его среды (*Меликова Л.Ф. Малик Бин Наби (1905–1973): цивилизационный подход к проблемам мусульманского мира в контексте нахды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 267).*

вой власти⁴⁹. Призыв к освобождению Востока, деконструкции колониальной системы, артикулированный большевиками и вождями антиколониального сопротивления из Индии, Индонезии, Турции и других мусульманских стран, отзывался в душе богослова и его слушателей-мусульман Волго-Уральского региона и Туркестана.

Мехмед Гермез упоминает, что Бигиев встречался с Лениным, которому антиколониальные лидеры стран мусульманского Востока предлагали масштабный план объединения мусульман Центральной Азии и Индии в борьбе против Британской империи⁵⁰. В 1917–1919 годах Бигиев общался с видными мусульманскими лидерами — Баракатуллой, Мауланой Убейдуллой Синдхи (1872–1944) и другими антибританскими деятелями, высланными колониальными властями из Индии⁵¹.

О мусульманском теологе и политическом деятеле Маулане Убайдулле Синдхи российский богослов отзывался следующим образом: «...я признал в нем самого великого ученого мира ислама», отмечал лояльность Маулану к большевикам («Очень уважал главарей советской власти, признавал их гениальность»). Индийский соратник гостил у него в Петрограде. Синдхи, живший в Советской России в 1922–1923 годах, регулярно навещал Бигиева, когда тот приезжал в Москву⁵².

Их общение не ограничивалось обсуждением богословских вопросов. Из переписки Бигиева с сотрудниками Наркомата иностранных дел (НКВД) следует, что через Синдхи предлагалось

предоставить кредит в 10 млн руб. Индийскому национальному конгрессу для привлечения на его сторону афганских князей... Мы были уверены, что в этом случае победа будет за революцией. Мы были убеждены в этом, но Москва подумала, и дело стало...⁵³

⁴⁹ Об этом писала ранее: *Гусева Ю. Н.* Волго-уральские мусульмане и Всемусульманский конгресс в Калькутте (1923) // Современный взгляд на актуальные проблемы отечественной истории и культуры: сб. науч. работ преподавателей и аспирантов / под общ. ред. В. В. Кириллова. М.: МГПУ, 2014. С. 92–99.

⁵⁰ *Гермез М.* Муса Ярулла Бигиев. Анкара, 1994. С. 35 (на турец. яз.).

⁵¹ *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. Т. 1. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 30.

⁵² *Беккин Р. И.* «Я имею смелость сказать громко, что... только мое учение может сблизить мир ислама с советской властью».

⁵³ ЦА ФСБ России. Ф. 4. Оп. 27. Д. 1. Л. 15–19.

Бигиев был близким соратником другого видного индийского богослова, политика — Баракатуллы. Как и Синдхи, Баракатулла последовательно выступал за примирение социализма и ислама. Он не считал себя большевиком⁵⁴, но верил, что революционное движение по сути соответствует принципам ислама. Брошюра Баракатуллы «Большевизм и исламские нации», в которой был обоснован этот тезис, была издана на персидском языке в 1920 году в Москве и Ташкенте и обрела популярность во всем мире⁵⁵.

В 1918–1919 годах по согласованию с НКИД⁵⁶ Бигиев и Баракатулла с агитационными целями посещали города Волго-Уральского региона⁵⁷:

Предварительно была установлена цель такой агитации, то есть что Восток сейчас в таком положении, что нужно объединить Восток с целью выступить против английского империализма... Баракатулла является врагом Англии, и вот цель была такова, чтобы ознакомить мусульманскую массу с положением дел, зная прекрасно, что Восток — это есть источник капиталистической Англии, нужно было мусульман поднять, нужно было, чтобы мы объединенно выступили...⁵⁸

⁵⁴ В интервью изданию «Петроградская Правда» в 1919 году Баракатулла конкретизировал свою позицию: «Я не коммунист и не социалист, но моя политическая программа — изгнание англичан из Азии... В этом я согласен с коммунистами, и в этом отношении мы — настоящие союзники» (Цит. по: Ansari, H. "Maulana Barkatullah Bhopali's Transnationalism: Pan-Islamism, Colonialism, and Radical Politics", p. 183).

⁵⁵ Karomat, D. (2020) "Indian Freedom Fighters in Tashkent (1918–1922)", p. 537–558. Бигиев вспоминал о своем знакомстве и встречах с ним на страницах работы «Женщина в свете священных аятов Благородного Корана» (1933), охотно говорил об этом на допросе в ОГПУ 15 ноября 1923 года, отмечая то значение, которое придавали этому деятелю вожди Советского Союза (Беккин Р. И. «Я имею смелость сказать громко, что... только мое учение может сблизить мир ислама с советской властью»...).

⁵⁶ В моем распоряжении имеется пока не введенная в научный оборот переписка Бигиева с руководством НКИД, из содержания которой следует, что богослов выполнял неформальные поручения советского внешнеполитического ведомства. Это доказывает ранее высказанный мной тезис об их тесном взаимодействии.

⁵⁷ Протоколы I и II всероссийских съездов коммунистических организаций Востока. Москва. 1918, 1919 годы / сост. предисл. и прим. С. М. Исхаков. М.: СПб., 2017. С. 345.

⁵⁸ Протоколы I и II всероссийских съездов коммунистических организаций Востока. С. 345.

В конце 1921 года Бигиев находился в Ташкенте и вел пропаганду среди узбеков⁵⁹. О своей вере в усилия большевиков по освобождению Востока он писал так⁶⁰:

Русские коммунисты, советские работники являются заклятыми врагами Англии, являются самыми сильными и самыми страшными врагами врагов Ислама... и поэтому я уважал и уважаю русских коммунистов (здесь и далее курсив наш. — Ю.Г.). Действительно, в одно время я жаловался на Ваши прежние поступки на религиозном фронте. Но в своих трудах, если Вы поняли, я излагал, что в конечном итоге окончательная победа будет за Вами... В случае освобождения индийских мусульман основы мусульманской свободы будут совпадать с основами коммунизма. Вам известно, Ислам против капитализма, Ислам не признает царизма, Ислам — демократическая религия⁶¹.

Впоследствии богослов неоднократно публично и в частной переписке высказывался «против политики империалистических держав на Востоке», призывал к полной поддержке советской власти, «единственно защищающей интересы угнетаемых мусульманских наций»⁶².

Одна из причин его мотивации угадывается в одном из писем Бигиева в НКВД:

Мусульманский мир боится Вас [большевиков. — Ю.Г.] только лишь в одном вопросе. Если Вы будете уважать религиозные убеждения мусульман, предоставите им свободу совести, все мусульманские силы будут на Вашей стороне. Если Вы признаете социально-политические права русских мусульман, признавайте и их религи-

⁵⁹ Протоколы I и II всероссийских съездов коммунистических организаций Востока. С. 504. См. также: Хайрутдинов А. Г. Общественно-политическая деятельность Мусы Бигиева и ее туркестанская составляющая в письмах к Энверу-паше // Ислам в современном мире. 2021. № 3. С. 145–164.

⁶⁰ Письмо 1927 года было, вероятно, адресовано заместителю народного комиссара иностранных дел СССР Льву Карахану (1889–1937).

⁶¹ ЦА ФСБ России. Ф. 4. Оп. 27. Д. 1. Л. 15–19.

⁶² Докладная записка о съезде мусульманства и представителей верующих в г. Уфе (25 октября — 4 ноября 1926 г.) // Ислам и Советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г. Г. Косача. М., 2010. С. 80; Хайрутдинов А. Г. Общественно-политическая деятельность Мусы Бигиева и ее туркестанская составляющая в письмах к Энверу-паше. С. 159–160.

озные и национальные права, дайте им полную свободу совести и предоставьте широкие права религиозной и литературной деятельности таким людям, как я, тогда весь мусульманский мир будет за Вами...⁶³

Итак, появление «Азбуки», в которой переплетаются социалистические мировоззренческие установки, большевистские лозунги и прогрессистские исламские идеи, было во многом закономерным. Тесное общение с ведущими антиколониальными активистами и практическая деятельность Бигиева, направленная на поддержку советской власти, стали основанием для формирования «примирительного» исламского дискурса. И для воинственно настроенных панисламистов типа Баракатуллы, Синдхи, Малаки, и для пламенных большевистских вожakov, и для Бигиева основным врагом являлась Англия и Запад как таковой.

Бигиев — «мусульманский» коммунист и антиколониалист?

В основе рассуждений богослова в «Азбуке» лежит трактовка глобальных социально-политических процессов, лишь отчасти сходная с марксистской. Все страны мира им делятся на три категории:

- 1) империалистические, западные, государства, «которые стремятся увеличить свое влияние и силу, главным образом, за счет более слабых народов Востока, прибегая к всевозможным средствам угнетения, не останавливаясь, в случае необходимости, перед разрушением и уничтожением отдельных стран»⁶⁴;
- 2) страны Востока, потерявшие свою субъектность, лишенные Западом средств для защиты и саморазвития;
- 3) «государства Союза Советских Республик, образованные трудящимися этих стран, которые в основу своей политики положили принцип равенства между всеми членами мировой семьи народов». Они стремятся к распространению

⁶³ ЦА ФСБ России. Ф. 4. Оп. 27. Д. 1. Л. 15–19.

⁶⁴ Там же. Оп. 2. Д. 696. Л. 1.

науки и свободы во всем мире «путем разрушения империализма и деспотизма западных стран»⁶⁵.

Далее Бигиев подробно останавливается на описании изъянов колониальной политики стран Запада, которые, по его мнению:

- базируются на «полном деспотизме», на «освящении права собственности», «эгоизме, гордости, главным образом по отношению к обитателям колоний»⁶⁶, и заражены расизмом⁶⁷;
- используют религию как инструмент для захватов общественных и политических прав людей и народов, руками миссионеров сеют вражду между восточными народами⁶⁸, устраивают «бойню на Востоке» между отдельными народами «во имя своих низменных целей»⁶⁹;
- держат обитателей колоний в полном невежестве, так как «пропаганда знаний в колониях приведет к их освобождению из рук империалистов и к требованию восстановить их естественные⁷⁰ права»⁷¹;
- ценят только материальные блага, богатство, унижают труд, эксплуатируют в свою пользу имущество бедных и слабых, заставляют голодать рабочих и умирать жителей колоний от голода;
- занимаются грабежом ресурсов колоний⁷².

⁶⁵ Там же. Л. 1.

⁶⁶ Там же. Л. 8.

⁶⁷ Приводит высказывание британского политического деятеля, но без указания на персону, что «во имя интересов англосаксонской расы было принесено в жертву человечество» (ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Л. 8).

⁶⁸ ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Л. 5 об.

⁶⁹ Ср.: Г. Бройдо: «Во всех захватнических своих действиях буржуазия использует в той или иной форме национальный вопрос, разжигая националистические взаимодействия, травлю и шовинизм» (Бройдо Г.И. Национальный и колониальный вопрос. М., 1924. С. 41).

⁷⁰ Естественное (или негативное) право (лат. *ius naturale*) — доктрина в философии права и юриспруденции, которая признает наличие у человека ряда неотъемлемых прав, которые принадлежат ему по факту появления на свет. Триаду основных прав составляют право на жизнь, свободу и имущество. Категория естественного права сформировалась в древнегреческой политико-правовой философии и принадлежит западной (европейской) традиции.

⁷¹ ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Л. 8 об.

⁷² Там же. Л. 10.

Наиболее пострадавшими от колониального угнетения он считал Индию, Тунис, Алжир, Марокко, Судан, Конго, Занзибар, Ливию, Яву.

Итак, мы видим рассуждения, лексику и риторику, мало отличающуюся от большевистской⁷³.

В духе марксизма главным оппонентом Востока называется Англия и ее колониальная политика⁷⁴, осуждается деятельность Франции, Италии, Бельгии и Голландии.

Затем провозглашается политическая цель, ничем не отличающаяся от марксистско-большевистской, социалистической: «Мусульмане не будут спокойны до того момента, пока они не изгонят из всех мусульманских стран империалистов, притесняющих их и эксплуатирующих их ныне...»⁷⁵. А задача стран Востока — примкнуть к той политической силе, которая обеспечит им освобождение. Самое важное — указание на то, чем должен быть продиктован этот выбор. Бигиев пишет, что выбор «должен быть основан исключительно на установлениях ислама, который указывает путь для любого мусульманина»:

Но если он [мусульманин. — Ю.Г.] поймет, что истины Ислама вполне совпадают с задачами Советских стран, — он должен стать последователем этих законов и, руководимый истинами Ислама и правдой этих законов, должен восстать против своих угнетателей, дабы разбить цепи западного рабства⁷⁶.

Бигиев раскрывает тезис о сходстве ислама и коммунизма. Он отрицает происхождение коммунизма от ислама, но утверждает, что эта религия наиболее близка коммунизму, так как она:

- отвергает разные виды неравенства (личного, общественного), в том числе неравенство между нациями и народами, не приемлет национализма;

⁷³ Ср.: «Империалистические страны являются наиболее яркими врагами национальной независимости и свободы восточных стран, и врагами идей, обычаев, нравов восточных народов» (Бройдо Г.И. Национальный и колониальный вопрос. М., 1924. С. 59).

⁷⁴ «Могилы великих имамов находятся в руках англичан, которые угрожают независимости Хиджаза, Мекки и Медины» (ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Л. 9–9 об.).

⁷⁵ Там же. Л. 9 об.

⁷⁶ Там же. Л. 1 об.

- построена на идеях полного равенства людей⁷⁷, рассматривает все племена мира как единое сообщество;
- считает незаконным экономическое неравенство, предписывая отдавать пятую часть с военных, торговых и ремесленных доходов неимущим (закят), совершать различные жертвования⁷⁸;
- ценит труд, а не материальные блага сами по себе;
- содержит требование совещаться в важных делах.

Подчеркнем, что в тексте весьма творчески применяется классовый подход к пониманию политических процессов. Фундаментальный разлом проходит по линии — колониальные империи (метрополии) — подчиненные колонии (страны Востока), жители которых, «трудящиеся Востока», противопоставляются «империалистам Запада». Причиной «отсталости» стран Востока именуется эксплуатация и колониальная политика капиталистического мира, а не природные или расовые причины.

Но в чем принципиальное расхождение с марксистскими принципами? Не классовая борьба, а ислам определяет и легитимирует исторический выбор народов Востока в пользу СССР. Именно к большевикам должны обратиться восточные общества за помощью, так как только они смогут гарантировать восточным обществам полную свободу и независимость⁷⁹.

Почему именно Советская Россия является гарантом освобождения? По мнению Бигиева, она:

- является восточным государством, законы которого согласуются с исламом;
- прочно связана с восточными странами родством идей, обычаев, нравов;
- создана крестьянами и рабочими с целью освобождения притесняемых и помощи слабым, поставила себе задачу гарантировать независимость групп слабых народов, их полную свободу;

⁷⁷ Мыслитель оговаривается: «Если находят в исламе некоторое преимущество мусульман над немусульманами, то это потому, что следует делать различие между тем, кто верит этим принципам и кто не верит. Таким же образом, как, например, те, кто не приняли принципы коммунизма, не имеют права пользоваться законами и принципами коммунизма в своих интересах» (ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Л. 7 об.).

⁷⁸ ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Л. 6 об.

⁷⁹ Там же. Л. 10.

- действует открыто, не накапливает богатства и не угнетает трудящихся, не использует религию для того, чтобы вызывать возбуждение и раздоры между отдельными группами людей⁸⁰.

От сходства базовых целевых установок ислама и социализма был один шаг до провозглашения Советской России лидером антизападного сопротивления в формате Восточного союза. Читаем: чтобы достичь успеха на пути деколонизации, нужно объединиться с Россией в «Восточный Союз, который сумеет отомстить империалистическому Западу, который в течение многих годов держал Восток в рабстве...»⁸¹. Попутно отметим, что о создании единого антиимпериалистического фронта стран Востока говорилось на Четвертом конгрессе Коминтерна в декабре 1922 года⁸².

Как в этих условиях должны вести себя мусульмане Советской России? Они должны включиться в общую борьбу против «деспотизма и империализма западных стран и сорвать цепи рабства, наложенные империалистами Запада на шею трудящихся Востока»⁸³.

Итак, в основу бигиевского «освобождения», «возрождения» Востока положен антиколониальный пафос в его марксистской трактовке и антизападничество.

Эти установки органично соединяются с реформистскими теологическими постулатами — риторикой естественных прав народов Востока, ценностью знания и важностью достижения прогресса странами мусульманского мира. Они, в свою очередь, уходят корнями в западную философско-правовую традицию.

Разъясняя на страницах «Азбуки» понимание прогресса и трактовки ислама как современной религии, Бигиев воспроизводит идею о том, что страны Востока лишены субъектности, идею, характерную для многих антиколониальных мусульманских интеллектуалов той эпохи. Причина — Запад умышленно лишил Восток «прогресса научных и моральных сил»⁸⁴, стремится «захватить политические и общественные права людей и наро-

⁸⁰. Там же. Л. 11.

⁸¹. Там же. Л. 11.

⁸². IV конгресс Коминтерна. Общие тезисы по восточному вопросу. 5 декабря 1922 года // В.И. Ленин и Коммунистический Интернационал. М., 1970. С. 471–479.

⁸³. Там же.

⁸⁴. ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Л. 1 об.

дов для укрепления своего господства». Таким образом добавляет к сугубо экономическим основаниям колониальных захватов культурно-мировоззренческие аргументы.

Этому «захватническому», западному подходу богослов противопоставляет свободу, характерную для ислама, в котором нет места принуждению к вере, насилию при принятии других идей. Никто не должен подвергаться нападкам из-за различия религии, а принадлежность к той или иной религии не лишает человека его «естественных прав». В мусульманских странах и мусульмане, и немусульмане пользуются одинаковой свободой и полными правами. Подчеркивается, что первое государство мусульман с первых же дней своего основания

признало права других религиозных учений как монотеистического, так и многобожеского толков, ислам принял на себя обязательства заботиться о верующих других религий, уважать их святых, их Библии, их молитвенные дома и их имущество настолько, что их защиту поставил в зависимость ответственности всего Ислама за их свободу и неприкосновенность. И считая посягательство против прав этих людей как посягательство против заступничества Ислама и исламского государства, как уничтожение чести исламского государства⁸⁵.

Как гласит «Азбука», ислам решает две основные задачи — обеспечить благо для всего человечества и поддержать порядок в обществе. Религия настаивает на необходимости получения и развития знания и труда, пропагандирует развитие ремесла, промышленности, не приемлет безделие⁸⁶. Ислам способствовал распространению просвещения, сохранил культурное наследие Древнего Рима и Греции для всего человечества:

Религия Ислама придает значение науке более, чем чему-либо другому. И эта религия предписывает приобретение и распространение знаний более, чем кто-либо на свете⁸⁷. Из изречений Корана и слов святых мы можем ясно понять, что Ислам — религия цивилизации, культуры, прогресса, знания, труда, индустрии, ремесла, коммер-

⁸⁵. Там же. Л. 5.

⁸⁶. Там же. Л. 2.

⁸⁷. ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696. Л. 3.

ции и агрикультуры, религия, которая презирает лень и безделье, требует работу и радость⁸⁸.

Итак, в «примирительном» исламском дискурсе Мусы Бигиева рельефно проступают точки соприкосновения религии и социализма: труд, наука, прогресс, справедливость, равенство, права и свободы, которые противостоят невежеству, раздору, религиозным конфликтам, экономическому порабощению, социальному регрессу, лежащих в основе колониальной системы. Теория классовой борьбы трактуется Бигиевым исключительно как средство деколонизации на внешнем контуре во имя «освобождения» стран Востока, но не экстраполируется на внутривосточные реалии. Центр тяжести его рассуждений переносится на консолидированную борьбу порабощенных Западом мусульман Востока, требующую мобилизации на религиозной основе.

Заключение

«Азбука великих истин ислама» и биография Мусы Бигиева 1920-х годов показывают, насколько распространенным и прагматически выверенным было сочетание и использование исламских и социалистических/коммунистических идей для мусульманских антиколониальных активистов. Подобные тексты были призваны дать ответы на злободневные вопросы, которые неизбежно возникали у мыслителей, общественных деятелей, ставших свидетелями Первой мировой войны, крушения Османской империи.

Природа подобных богословских дебатов определялась прежде всего колониальным контекстом. Твердо стоявший на позициях объединения мусульманского мира на религиозных основаниях, Бигиев облакал мобилизационный антиколониальный запрос в соответствующую историческому моменту форму. Как исламские социалисты стран Южной и Юго-Восточной Азии, Ближнего Востока и Северной Африки, Бигиев ощущал соответствие между религией и марксистской идеологией; прагматично признавал, что комбинация ислама и коммунизма может быть продуктивно использована против колониального господства западных империй. Для него, как и для части других мусульман-

⁸⁸. Там же. Л. 3 об.—4 об.

ских политиков, богословов, вера и политическая идеология воспринимались как непротиворечивые составляющие собственной идентичности.

Примиривший в своих религиозно-политических убеждениях и, что особенно важно, — на практике эти мировоззренческие составляющие, богослов представлял собой яркий, но не уникальный, феномен интеллектуала, вовлеченного в глобальные антиколониальные сети. Подобно некоторым другим видным международным деятелям национально-освободительного движения, Муса Бигиев никогда не претендовал на то, чтобы быть коммунистом и социалистом, он был последовательным сторонником борьбы против «поработителей Востока» и колониальных режимов, а значит, временным попутчиком большевиков.

В основании «примирительного» исламского дискурса Бигиева лежал не только антиколониальный, антизападный пафос, но и сформировавшиеся в имперский период установки реформистской теологии. «Азбука» воспроизводит и развивает бигиевские модернистские нарративы, отражает имевшиеся ранее представления богослова о необходимости «обновления» (ислах), объединения единоверцев между собой во имя освобождения и возрождения былого величия мусульманского мира. Большевики и их идеология представлялись потенциально приемлемым инструментом достижения собственных целей.

Для Бигиева источником, который мог поддержать это антиколониальное воображение, выступала прежде всего религия. Именно она представлялась лучшим средством обеспечения аутентичности и легитимности нового общественного наднационального проекта. Ислам также прекрасно подходил на роль инструмента мобилизации.

Путь к современности должен быть сформирован исламскими принципами с полным отказом от западной культуры. Тем временем приверженность Бигиева категориям прогресса, теории естественных прав, ценности рационального знания выдает в нем носителя вокабуляра, образа мышления, рожденного в недрах «враждебной» западной философии и политической культуры. Для деколонизации колонизованные народы использовали язык колонизаторов, адаптируя его под актуальный политический запрос.

Как показывают тексты и жизненный опыт Бигиева, его личный опыт может быть описан в понятиях гибридной идентично-

сти типа религиозного лидера, шире — советского мусульманина. Эта гибридность подразумевала не строгое следование одной социально-мировоззренческой модели, а динамическую, подвижную совокупность различных шаблонов, составляющих репертуар личности верующего в имперскую и советскую эпоху⁸⁹.

Фигуру этого общественно-политического деятеля и ему подобных лидеров раннесоветского времени можно рассматривать и как недостающее, выпадающее, звено, в цепи преемственности исторически сложившейся в позднеимперский период и уцелевшего в позднесоветскую и современную эпоху типа лидерства в рамках модели взаимодействия власти и так называемых официальных религиозных деятелей, представлявших российскую умму.

Библиография/ References

Архивные источники

ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 696.

ЦА ФСБ России. Ф. 4. Оп. 27. Д. 1.

Опубликованные источники

Бигиев М. Некоторые актуальные проблемы нашего общества. М.: ИД Медина, 2022.

Великая российская революция 1917 года и мусульманское движение: сборник документов и материалов / сост. предисл. и прим. С. М. Исаков. М.: СПб.: ИРИ РАН, Центр гуманитарных инициатив, 2019.

Журналы российских мусульман «Ислам» (Уфа, 1924–1927) и «Дианат» (Уфа, 1926–1928): Роспись содержания и указатели / введение, сост. и указ. Р. М. Булгакова. Уфа: Восточная печать, 2009.

Ислам и Советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г. Г. Косача. М.: Изд. дом Марджани, 2010.

Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды: в 2 т. Т. 1 / сост. и пер. с осман. А. Хайрудинова. Казань: Тат. книж. изд-во, 2005. 335 с.; Т. 2. Казань: Тат. книж. изд-во, 2006.

⁸⁹ Bustanov, A.K., Usmanov, V. (eds) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of 'Abd al-Majid al-Qadiri.*, pp. 6–7.

- Протоколы I и II всероссийских съездов коммунистических организаций Востока. Москва, 1918, 1919 годы / сост. предисл. и прим. С. М. Исаков. М.: СПб.: ИРИ РАН, Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- ЦК РКП(б)-ВКП(б) и национальный вопрос. Кн. 1. 1918–1933 гг. / сост. Л. С. Гагагова, Л. П. Кошелева, Л. А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2005.
- IV конгресс Коминтерна. Общие тезисы по восточному вопросу. 5 декабря 1922 года // В. И. Ленин и Коммунистический Интернационал. М., 1970. С. 471–479.

Литература

- Альмов С. С.* Г. П. Снесарев и полевое изучение «религиозно-бытовых пережитков» // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 69–88. EDN: RTQBSX
- Беккин Р. И.* «Я имею смелость сказать громко, что... только мое учение может сблизить мир ислама с советской властью» (Архивно-следственное дело Мусы Бигиева 1923–1924 гг.) // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2022. Т. 13. Вып. 6 (116). DOI: <https://doi.org/10.18254/S207987840021687-4>, EDN: VKFBPC
- Бройдо Г. И.* Национальный и колониальный вопрос. М., 1924.
- Бустанов А.* Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 93–110. DOI: <https://doi.org/10.31250/1815-8927-2018-14-14-169-184>, EDN: XQVTKH
- Бухарин Н., Преображенский Е.* Азбука коммунизма (Популярное объяснение программы Российской коммунистической партии большевиков). Петербург: Государственное изд-во, 1920.
- Гермез М.* Муса Ярулла Бигиев. Анкара, 1994 (на турец. яз.).
- Гусева Ю. Н.* Исламские лидеры Волго-Урала и публичная дипломатия Советской России 1920-х годов: достижения и проблемы // Ислам в современном мире. 2015. Т. 6. № 1. С. 19–26. EDN: UKKOKF
- Гусева Ю. Н.* Волго-уральские мусульмане и Всемусульманский конгресс в Калькутте (1923) // Современный взгляд на актуальные проблемы отечественной истории и культуры: сб. науч. работ преподавателей и аспирантов / под общ. ред. В. В. Кириллова. М.: МГПУ, 2014. С. 92–99.
- Гусева Ю. Н.* Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара: ООО «Офорт», 2013. EDN: TMSTPV
- Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н., Христофоров В. С.* Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880–1920-х гг.). М.: Медина, 2021. EDN: CHYMXX
- Гусева Ю. Н., Христофоров В. С.* Дискуссии о будущем российского мусульманства на страницах крымского журнала «Асрий мусульманлыкъ» (1924–1927 гг.) (на примере публикации самарского богослова-просветителя М.—Ф. Мурта-

- зина) // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2021. Т. 27. № 3. С. 43–48. DOI: <https://doi.org/10.18287/2542-0445-2021-27-3-43-48>, EDN: YMSUXG
- Касымов Г.* Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань, 1932.
- Климович Л. И.* Борьба ортодоксов и модернистов в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 2. М., 1966.
- Круглый стол «Быть мусульманином в России: контексты, теории и методы изучения мусульманской идентичности» // *Islamology*. 2020. 10 (2). С. 142–179. DOI: <https://doi.org/10.24848/islmlg.10.2.10>, EDN: KDQYXX
- Макбрайен Дж.* От секуляризма к исламу. Религия в современном Кыргызстане. СПб.: Библиороссика, 2023.
- Малахов В.* Политика различий. Культурный плюрализм и идентичность. М.: НЛЮ, 2023.
- Меликова Л. Ф.* Мәлик Бин Набй (1905–1973): цивилизационный подход к проблемам мусульманского мира в контексте нахды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 263–279. DOI: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-263-279>, EDN: HUVQCT
- Наумкин В. В.* Несостоявшееся партнерство: советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами. М.: ИВ РАН, изд-во «АспектПресс», 2018. EDN: VJRPZYH
- Романенко В. С.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 30-е годы XX века. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. EDN: TTRZDV
- Россия — Средняя Азия. Т. 2: Политика и ислам в XX — начале XXI века. М.: ЛЕНАНД, 2011. EDN: XQASHP
- Смолкин В.* «Свято место пусто не бывает»: история советского атеизма / пер. с англ. О. Б. Леонтьевой, науч. ред. М. Ю. Смирнов. М.: НЛЮ, 2021.
- Тагирджанова А. Н.* Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань [б.и.], 2010.
- Шихалиев Ш.* Исламская пресса в раннесоветском Дагестане и журнал «Мусульмане советского Востока» // *Islamology*. 2017. Т. 7. № 2. С. 74–100. DOI: <https://doi.org/10.24848/islmlg.07.2.04>, EDN: YMLWXZ
- Шлихта Н.* «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940–1970-х гг.) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 82–107. EDN: ТВРОХН
- Хайрутдинов А. Г.* Общественно-политическая деятельность Мусы Бигиева и ее туркестанская составляющая в письмах к Энверу-паше // Ислам в современном мире. 2021. № 3. С. 145–164. DOI: <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2021-17-3-145-164>, EDN: PDALRV

- Халид А. Создание Узбекистана. Нация, империя и революция в раннесоветский период. СПб.: Academic Studies Press / БиблиоРоссика, 2022.
- Яблоновская Н. В., Джелилова Л. Ш. «Асрий мусульманлык» (1924–1927 гг.) — первый мусульманский журнал Крыма // Вестник Кемеровского государственного университета. 2019. Т. 21. № 2. С. 565–573. DOI: <https://doi.org/10.21603/2078-8975-2019-21-2-565-573>, EDN: AEIVJH
- Abashin, S. (2014) “A Prayer for Rain: Practising Being Soviet and Muslim”, *Journal of Islamic Studies* 25/2: 178–200. DOI: <https://doi.org/10.1093/jis/etuo20>
- Ansari, H. (2014) “Maulana Barkatullah Bhopali`s Transnationalism: Pan-Islamism, Colonialism, and Radical Politics”, in G. Nordbruch, U. Ryad (eds) *Transnational Islam in Interwar Europe: Muslim Activists and Thinkers*, p. 181-209. Palgrave Macmillan.
- Bustanov, A.K., Usmanov, V. (eds) (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of `Abd al-Majid al-Qadiri*. Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657793778>
- Crouch, D. (2006) “The Bolsheviks and Islam”, *International Socialism* 2: 110 [<https://www.marxists.org/history/etol/newspape/isj2/2006/isj2-110/crouch.html>, accessed on 01.08.2024].
- DeWeese, D. (2022) “The Soviet Union in Islamic Studies: Some Reflections on Envisioning the USSR as a Religious Space”, in R. Sela, P. Sartori, D. DeWeese (eds) *Muslim Religious Authority in Central Eurasia*, pp. 17–68. Leiden: Brill’s Inner Asian Library; 43.
- Hongxuan, L. (2018) “Sickle as Crescent: Islam and Communism in the Netherlands East Indies, 1915–1927”, *Studia Islamika. Indonesian Journal for Islamic Studies* 25 (2): 309–350. DOI: <https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.5675>
- Karomat, D. (2020) “Indian Freedom Fighters in Tashkent (1918–1922)”, in S. E. Hussain, S. Garg (eds) *Alternative Arguments: Essays in Honour of Surendra Gopal*, pp. 537–558. Delhi: Primus Books.
- Keller, Sh. (2001) *To Moscow, not Mecca: the Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westport: Praeger.
- Khalid, A. (2005) “Pan-Islamism in Practice: the Rhetoric of Muslim Unity an its Uses”, in E. Ozdalga (ed.) *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, pp. 201-224. London; New York.
- Malakka, T. (1951) “Le partisan et sa lutte militaire, politique et économique”, *Quatrième Internationale* 9: 10–17.
- Saikia, Y. (2016) “Uncolonizable: Freedom in the Muslim Mind in Colonial British India”, *South Asian History and Culture* 7: 117–134. DOI: <https://doi.org/10.1080/19472498.2016.1143670>

- Sartori, P. (2023) "Why Soviet Islam Matters", *Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Anzeiger* 157/158: 5–24. DOI: <https://doi.org/10.1553/anzeiger157-1s5>
- Sartori, P. (2024) *A Soviet Sultanate. Islam in Socialist Uzbekistan (1943–1991)*. Vienna: Austrian Academy of Sciences.
- Sibgatullina, G. (2022) "When the Other Speaks: Ismā'īl Gasprinskii and the Concept of Islamic Reformation", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 65: 214–247.
- Spector, I. (1959) *The Soviet Union and the Muslim World. 1917–1958*. University of Washington.
- Tasar, E. (2017) *Soviet and Muslim. The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991*. Oxford University Press.
- Uddin, L. (2023) "Red Maulanas: Revisiting Islam and the Left in Twentieth-Century South Asia", *History Compass* 21 (11). DOI: <https://doi.org/10.1111/hic3.12787>
- Zaripov, I., Belyaev R. (2020) "Our Religious Mentor": Musa Bigeev and the Tatars in Finland", *Studia Orientalia Electronica* 8 (2): 43. DOI: <https://doi.org/10.23993/store.83060>