
Советская модернность и исламская ученость в рукописях Фатхелкадира Бабичева

АЗАТ Ф. ЯКУПОВ

Рекомендация для цитирования:

Якупов А. Ф. Советская модернность и исламская ученость в рукописях Фатхелкадира Бабичева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 93–122.

For citations:

Yakupov, A. F. (2026) "Soviet Modernity and Islamic Scholarly Tradition in the Manuscripts of Faṭḥ al-Qādir Babichev", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 93–122.

Поступила в редакцию: 30.01.2025; прошла рецензирование: 15.05.2025; принята в печать: 30.07.2025.

Received: 30.01.2025; Revised: 15.05.2025; Accepted for publication: 30.07.2025.

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/>).

© Якупов А. Ф., 2026
© Yakupov A. F., 2026

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).
yakupovazatf@gmail.com

ORCID: 0009-0004-8169-0011

Аннотация. В статье исследуется взаимодействие советского и исламского дискурсов в рукописях мусульманского ученого Фатхелкадира Бабичева (1890–1973). Полемизируя с атеистической идеологией, Бабичев создает уникальное опровержение, в котором марксистско-ленинское и исламское учения переплетаются, образуя неоднородное дискурсивное пространство. Анализируя способы такого взаимного наложения, я рассматриваю казус Бабичева как случай «культурного билингвизма» в позднесоветском контексте. Попытка легитимизировать исламскую мысль для советских реалий, а советскую идеологию для исламского учения демонстрирует, что отношение мусульманина к советскому режиму может быть устроено гораздо сложнее, чем прямое сопротивление режиму или полная ассимиляция. Микроисторическая перспектива позволяет разглядеть в этом казусе актора, способного делать выбор среди разных моделей адаптации к советским реалиям, а также пролить свет на интеллектуальную историю советских мусульман как продолжателей локальных ученых традиций.

Ключевые слова: советская модернность, исламская ученая традиция, советский ислам, культурный билингвизм, дискурсивное взаимодействие, апроприация дискурса, субъективность

Soviet Modernity and Islamic Scholarly Tradition in the Manuscripts of Faḥ al-Qādir Babichev

Azat F. Yakupov

HSE University (Moscow, Russia). yakupovazatf@gmail.com

ORCID: 0009-0004-8169-0011

Abstract. *The article examines the merging of Soviet and Islamic discourses in the manuscripts of Muslim scholar Faḥ al-Qādir Babichev (1890–1973). Engaging with atheistic ideology, Babichev crafts a unique refutation of atheism, where Marxist-Leninist and Islamic teachings intertwine, forming an integrated but complex discursive space where elements of each support the other. In analyzing the ways of such overlapping, I consider Babichev’s casus as a manifestation of “cultural bilingualism” in the late-Soviet context. The attempt to legitimize Islamic thought for Soviet realities and Soviet ideology for Islam demonstrates a nuanced Muslim engagement with the Soviet regime, suggesting a more intricate relationship than simple resistance or assimilation. A microhistorical lens reveals Babichev as an agent navigating various models of adaptation while contributing to the intellectual history of Soviet Muslims as keeper of local scholarly traditions.*

Keywords: Soviet modernity, Islamic scholarly tradition, Soviet Islam, cultural bilingualism, discursive interaction, discourse appropriation, subjectivity

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Благодарности: статья написана во время обучения в магистерской программе «Мусульманские миры в России (история и культура)» в ИКВИА НИУ ВШЭ. Автор выражает благодарность О. Ю. Бессмертной за незаменимую помощь в работе над статьей, А. К. Бустанову за предоставление доступа к источнику, а также анонимным рецензентам за ценные замечания.

Acknowledgement: this article was written during the author’s studies in the Master’s programme “Muslim Worlds in Russia (History and Culture)” at the Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University. The author would like to thank O. Bessmertnaya for her indispensable assistance in preparing this article, A. Bustanov for providing access to the source material, and the anonymous reviewers for their insightful comments.

УТРОМ 15 июля 1976 года, ближе к полудню, имам-хатыб Первой и на тот момент единственной Соборной мечети Уфы, заместитель муфтия ДУМЕС¹ Аббас Бибарсов принял от прихожанина кипу бумаг. То были записи Фатхелкадира бин Мухаммадзакира Бабичева, которые его младший сын, соблюдая всю полагающуюся осторожность в плане неразглашения, передал в руки людей, сведущих в вопросах религиозного характера. Надо сказать, он не ошибся: в одном из немногих легальных островков советского ислама трудился Аббас Бибарсов, получивший образование в бухарском медресе «Мир-и Араб», новоиспеченный выпускник Дамасского университета. Дети Фатхелкадира заботились не столько о сохранности ценных исторических документов на «древних письменах», сколько исполняли последнюю волю (васыять) усопшего отца. Фатхелкадир сам завещал отвезти книги и рукописи из «рабочего поселка недалеко от Ленинабада»², где он проживал, в Уфу. Но вот в чем загадка: как могло получиться, что ученый-мусульманин в государстве, где господствовал «научный атеизм», полемизировал с ним в рукописях не только с позиций ислама, но и самой социалистической идеологии? В своей статье я попытаюсь эту загадку разгадать.

Имя автора рукописей Фатхелкадира Бабичева не столь на слуху, как имя его брата, поэта Шайхзады Бабича. Основные вехи его жизненного пути возможно реконструировать по устным сообщениям членов его семьи — конечно, держа в уме все трудности, связанные с трактовкой памяти как «нравственно безупречной коррекции официальной репрессивной „истории“», а также возможные умолчания в каждой из версий историзации³. Фатхелкадир родился в 1890 году третьим ребенком в семье указного муллы Асянской махалли Мухаммадзакира и Бибисары. От первой жены, скончавшейся, должно быть, от болезни, у Мухаммадзакира было еще двое детей. Получив начальное образование у своего отца, он окончил

¹ Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири.

² На форзаце тетради содержится надпись, оставленная Бибарсовым, в арабской графике татарского языка: «Эти книги были приняты 15 июля 1976/1396 года в 11 ч. утра. Книги сдали [его] дети. Владелец — Фатхелкадир Бабичев, сын Мухаммадзакира. Скончался ранее в этом году в Средней Азии, в рабочем поселке недалеко от г. Ленинабада. Сам завещал передать эти книги в Уфу. Написал 'Аббас бин Ша'бан Бибарсов». Устные сообщения внука Фатхелкадира Бабичева содержат несколько иную информацию — в частности, смерть датируется 1973 годом.

³ *Люрманн С.* Что мы можем знать о советской религиозности? (сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30 (3–4). С. 487.

уфимское медресе «Галия» и стал работать сельским учителем. С приходом советской власти он продолжил преподавать, но отец его должен был отречься от обязанностей муллы и заняться садоводством, хотя он всегда «кормился своим трудом» — по крайней мере, именно это считает должным нам сообщить сам Фатхелкадир⁴. Всю свою жизнь он оставался глубоко верующим человеком: читал намазы, соблюдал пост, а по некоторым сообщениям, даже побывал в хадже. Он женился на праведной девушке Джаннателмавве 1905 года рождения из с. Верхнеяркеево (ныне Илишевский район Республики Башкортостан). В этом же селе родились их дети.

Фатхелкадир Закирович позже стал директором детского дома, расположенного в с. Нижнесикиязово Балтачевского района Башкирской АССР и долгое время (включая Великую Отечественную войну и период после нее) работал там. В этом же учреждении была трудоустроена и его дочь, Хурия Фатхелкадировна, 1926 года рождения. Хурия Фатхелкадировна вышла замуж, в их семье родились пятеро детей. Они перебрались в рабочий поселок Чорух-Дайрон в Таджикской ССР. К несчастью, муж Хурии, раненный на войне, а затем еще долгое время работавший на шахтах, скончался в апреле 1970 года. Пожилые родители Хурии решили переехать к ней в Таджикскую АССР, чтобы, возможно, хоть как-то поддерживать овдовевшую дочь и внуков, оставшихся без отца⁵.

Впрочем, это лишь одна из веских причин переезда. Семейная история содержит и другой немаловажный повод. Супруги Бабичевы, как и многие другие соблюдающие мусульмане того времени, были вынуждены блюсти еще и определенную скрытность. Они не пропускали молитвы, хотя поблизости не было официально действовавшей мечети; вставали на сухур⁶ до рассвета, однако завешивали окна плотной тканью, чтобы свет из окна не вызывал подозрений; читали Коран наряду с журналом «Наука и жизнь». Все шло своим чередом, пока в начале 1970-х годов председатель Балтачевского райкома не обронил — то ли случайно, то ли злонамеренно — одну фразу: «Бабичев абый, похороним вас с полной музыкой и гробом». Церемониальные похоронные процессии с музыкой и «митингом» при участии официальных

⁴ Шәйхзада Бабич тураһында агасы Фәтхелкадыйр Бабичевтың иҫтәлектәре. Музей Шәехзады Бабича в с. Асяново, ОФ 35 (Листки тетради. «Воспоминания о брате, Ш. Бабиче». 4 с.).

⁵ Семейную историю мне рассказал сын Хурии и Мухамметсултана.

⁶ Прием пищи перед постом.

лиц, хотя и служили маркером признания заслуг советского гражданина, никак не увязывались с представлениями Фатхелкадира и его супруги о том, как следует хоронить мусульман. Потому они решили перебраться в место, где их бы проводили с соблюдением обрядов и правил, предписанных исламом. Так Фатхелкадир Бабичев провел свои последние годы вместе с женой, дочерью и внуками в горняцком поселке Чорух-Дайрон. Несмотря на преклонный возраст, Фатхелкадир каждую неделю проезжал 18 км на рейсовом автобусе, чтобы прочитать пятничную молитву в областной мечети близ ленинабадского рынка Панчшанбе, и параллельно писал «статьи». Фатхелкадир Бабичев скончался в Чорух-Дайроне в 1973 году, завещав передать свои рукописи в уфимский муфтият. Его жена Джаннателмава Бабичева умерла спустя пятнадцать лет и была похоронена в этом же поселке.

Казус Бабичева: исследовательские вопросы, историографические ловушки и подходы к интерпретации

Так о каких же рукописях идет речь? Рассказ о них следовало бы начать с 1967 года — именно тогда в Татарском книжном издательстве из печати вышла книга Гарифа Губая (1907–1983) «Тайны Корана» («Коръән серләре»)⁷. Эта книга на татарском языке была призвана распространить «атеистические идеи марксизма-ленинизма», разубедив верующих в истинности ислама для достижения целей коммунизма⁸. В ней в довольно саркастичной манере «разоблачаются» различные сюжеты, связываемые с исламским миропониманием: сотворение мира, истории ангелов, пророков, сподвижников, роль женщин в общественной жизни. Нападая на ислам, автор ставит цели найти логические несостыковки и непреодолимые противоречия в исламе. Интересно, что в книге многие цитируемые отрывки приведены и на языке оригинала — арабском, что было вдвойне ценно в условиях дефицита религиозной литературы.

⁷ Г. Губай — советский писатель, переводчик, председатель Союза писателей Татарской АССР в 1950–1953 годах. Книга «Тайны Корана» дополнялась и переиздавалась еще несколько раз.

⁸ Гобэй Г. Коръән серләре. 2-е изд., перераб. и доп. Казань: Татарское книжное издательство, 1969. С. 384.

В 1969 году Фатхелкадир Бабичев взялся сочинять опровержение на эту книгу⁹. Рукописи Бабичева написаны арабским алфавитом татарского языка (с незначительными вкраплениями слов на кириллице — в основном заимствованных из русского языка) нашитых в блоки тетрадах в линейку формата А5. На оборотных сторонах тетрадей, которые ввиду направления арабографического текста справа налево стали «передними обложками», напечатаны «Законы пионеров Советского Союза», «Торжественное обещание пионера Советского Союза» и указано время изготовления тетрадей: II кв. 1968 года, I кв. 1970 года, II кв. 1971 года. После смерти автора сочинение было сдано в ДУМЕС, а затем хранилось в личном архиве принявшего его Аббаса Бибарсова (1937–2012). В рамках археографической экспедиции сочинение обнаружил и идентифицировал А. К. Бустанов.

На первый взгляд, изложенные выше семейная история и сведения о полемике с атеистической пропагандой хорошо встраиваются в нарратив гонений на советских мусульман и их отчаянного противостояния репрессивному режиму. При интерпретации устных сообщений, нравственно корректирующих историю, долгое время считавшуюся официальной, может возникнуть соблазн выстроить картину мусульманского сопротивления советскому режиму: мулла пустился в бега и примкнул к подпольной борьбе. В эту ловушку однажды уже угодили представители советологической школы, видевшие в исламе потенциальную угрозу социалистическому строю — разветвленную сеть оппозиционно настроенных мусульман¹⁰. Еще более непригодными оказались представления о том, что атеистическая пропаганда зачистила всякую религиозность, включая и поле исламской учености¹¹. Этот подход предполагал бы встраивание фигуры Бабичева в нарратив о советской модернизации — рассказ о создании нового советского человека, который *воспринимает* советский дискурс и становится панеги-

⁹ Бустанов А. К. Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 97; Бабичев Ф. Борһаны тәүхид. 1969.

¹⁰ Bennigsen, A., Lemerrier-Quellejey, Ch. (1967) *Islam in the Soviet Union*, trans. G. E. Wheeler and H. Evans. London: Pall Mall Press in association with the Central Asian Research Centre; Kemper, M. (2009) *Studying Islam in the Soviet Union*, pp. 6–7. Amsterdam: Vossiuspers Uv A.

¹¹ Ibid., pp. 8–9; Sartori P., Babajanov, B. (2019) “Being Soviet, Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 62: 108–165.

ристом советской модернизации (при этом из семейной истории известно, что ни сам Бабичев, ни его супруга никогда не были членами Компартии). Конструируя нарратив триумфа советского над исламом, идеологизированная советская наука, как и западная советология, не могли сколь-либо адекватно оценить роль ислама как эпистемологического поля и оставались слепы к полемике исламской учености с атеистической пропагандой.

Описанные выше стратегии — сопротивление режиму или полная капитуляция перед ним — не могут ответить на существенные вопросы: почему исламский ученый использует советский дискурс, если, как предполагается, ему противостоит; зачем «воспевателю социализма» обращаться к исламу в период секулярности; и почему рукопись написана арабицей? Сочинения Ф. Бабичева представляют собой уникальное сочетание советского и исламского, несводимое полностью ни к одной из этих стратегий.

Случай Бабичева продуктивно рассматривать в контексте религиозности в агрессивно-секулярной среде. Последние исследования советского ислама критикуют жесткие рамки референции «исламское/советское» и телеологические подходы, ограничивающие религиозность этими заведомо заданными рамками. Изучая антирелигиозные тексты, исследователи анализируют, как атеизм приобретал податливые формы, создавая общее с исламом дискурсивное поле¹². Антропологические изыскания показывают, что переходы — практик и дискурсов — между советским секулярным и религиозным полем были распространены в гораздо большей степени, чем принято полагать¹³.

Антрополог С. Льюрманн проблематизирует историзацию «враждебных» источников и предлагает соотносить документы государственных и частных архивов с устными сообщениями, обращая внимание на элементы, которые могли ускользнуть от контроля автора и раскрыть искаженные им аспекты¹⁴. При таком подходе историческое знание добывается не столько из содержа-

¹² Kemper, M. (2022) "Islam for the Atheist: A Soviet Tatar Dictionary of Islam and Its Reincarnation", in *Socialism in One Room: Studies in Honor of Erik van Ree*, p. 212. Amsterdam: Pegasus; Tasar, E. (2023) "A Question of Texture. 'Getting Religion' in a Bashkir Antireligious Text from the 1950s", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse* 1: 46.

¹³ Luehrmann, S. (2011) *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press.

¹⁴ Luehrmann, S. (2015) *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*, pp. 18–19. New York: Oxford University Press.

ния документа, сколько из анализа мотиваций и намерений автора при создании такового. Не разделяя подобного отказа историзировать советские религиозные документы, П. Сартори предлагает обратиться к методам К. Гинзбурга и при работе с источниками задавать те вопросы, которые не резонировали бы синхронно с заботами самого автора источника. Стремясь избежать заимствования советских аналитических рамок, он обращается к фуколдианскому понятию *эпистемы*, применяя его к комплексу этических и эстетических понятий, верований и практик, которые занимают значимое место в жизни советских граждан с мусульманским бэкграундом¹⁵. Становится возможным говорить о существовании некоего поля, в котором советское, коммунистическое или атеистическое получали бы совсем другие, параллельные, «исламские» трактовки. Тем не менее продуктивность внутренне консистентной «советской мусульманскости»¹⁶, кажется, размывается при анализе случаев, когда секулярные понятия религиозности (всякое верование в сверхъестественное) оказываются взятыми на вооружение мусульманами. Есть риск недооценить способность секулярных концепций, условно обозначаемых как взгляд «извне» и поддержанных авторитетным дискурсом, видоизменять понятия об исламском, представления о вере «изнутри» исламского дискурса. Ведь иначе сочинение Бабичева может предстать как чисто исламский ответ советской пропаганде, лишь маскирующийся под советское письмо, в котором умелый читатель смог бы строго разграничить «истинное», исламское содержание и «ложные», советские маски — что, на мой взгляд, ошибочно.

Работы советских мусульманских богословов становятся предметом исследования в статье А. К. Бустанова: богословы стремились к созданию легального исламского дискурса, переводя Коран на «советский лад», однако их чаяния разбивались об «ограничения антирелигиозной пропаганды»¹⁷. Такая исследовательская перспектива весьма плодотворна при анализе мусульманских ученых

¹⁵ Sartori, P. (2019) "Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia", *Journal of Islamic Studies* 30 (3): 382.

¹⁶ Sartori, P. (2024) *A Soviet Sultanate Islam in Socialist Uzbekistan (1943–1991)*, p. 116. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.

¹⁷ Бустанов А. К. Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева. С. 94.

как продолжателей традиций богословской мысли (как правило, реформаторских), но также не является беспроблемной¹⁸.

Проблема взаимодействия, сосуществования дискурсов в одном источнике не ограничивается только советским хронотопом — она обнаруживается и в истории имперского периода. В исследованиях дискурсивного взаимодействия в историописании мусульман и записках реформаторов О. Ю. Бессмертная обозначает эти случаи в качестве проявлений *культурного билингвизма* и деконструирует элементы, происходящие из различных дискурсивных режимов, выявляя необходимости и стратегии, сделавшие такое пересечение возможным¹⁹. На поставленный схожим образом вопрос пытается ответить М. Эльшакри в исследовании того, каким образом идеи эволюционизма (и шире — материализма и прогрессизма) интерпретировались на арабском Ближнем Востоке²⁰. Автор не ограничивается парадигмой вестернизации и говорит не о *восприятии* идей Дарвина, сравнивая арабское прочтение с шаблоном Дарвина «оригинального», а исходит из допущений об *активной апроприации* его мысли на арабском Ближнем Востоке в его собственных контекстах.

На мой взгляд, казус Бабичева позволяет сделать заключение о существовании сложно организованных механизмов адаптации к советской реальности, в которых размываются границы между исламским знанием и советской идеологией как таковыми²¹.

¹⁸ Проблематичность кроется в вопросе об усвоенности советского дискурса, о степени (насколько сильно?) и характере (только ли в качестве инструмента?) его интернализации, что напрямую связано с практиками субъективации. И. Калинин констатирует необходимость тщательного анализа организации дискурсивных пространств: «формирование „я“ (процесс субъективации) должно быть описано не только из того, кто выступает инстанцией этого конструирования (индивид, идеологические аппараты государства или его репрессивные органы), но и из того, что является дискурсивным материалом этого конструирования, как организовано пространство дискурса...» (Калинин И. Угнетенные должны говорить: массовый призыв в литературу и формирование советского субъекта, 1920-е — начало 1930-х годов // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России / под ред. А. Эткинды, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 588; А. Эткинд внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов).

¹⁹ Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. № 9 (1–2). С. 54–76; Бессмертная О. Ю. Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи // *Islamology*. 2017. № 1. С. 139–179.

²⁰ Elshakry, M. (2013) *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

²¹ Мои дальнейшие суждения, в которых проводится разграничение между «исламским» и «советским», следует воспринимать только как исследовательский инструмент, не описывающий отдельные сущности, а скорее позволяющий проследить раз-

Я стремлюсь показать, каким образом в этом полемизирующем с советской пропагандой источнике исламское знание существовало и видоизменялось не только *наряду*, но и *сообща* с советской идеологией на рубеже 1960–1970-х годов. Таким образом, я обращаюсь к концепциям переплетенной истории (в частности, к *культурному билингвизму*), интерпретативные рамки которых позволяют объяснить, как для субъекта становится возможным использовать советский дискурс, кое-где отходить от него без опасения авторитетного и институционального осуждения, хотя и в осознаваемых пределах несвободы.

Стоит также заметить, что подобные скрещенные дискурсы хотя и цельны изнутри, но безнадежны для исследовательского понимания в рамках только одной из их составляющих. В связи с этим возникает вопрос об иерархиях и способах переплетения систем знания: осознавал ли Бабичев разнородность своего дискурсивного пространства, через какие техники осуществлялось сочетание дискурсов и как они использовались (и использовались ли) при конструировании субъективности. Это позволит понять, как в данном случае мусульманские мыслители адаптировали исламскую ученость в контексте советской реальности и какие трансформации она претерпевала.

Советское раддийа

Бабичев определяет свой труд как «раддийа на произведение татарского писателя Гарифа Губая „Тайны Корана“»²². Термин *раддийа* (араб. «опровержение») отсылает к классическому жанру апологетической литературы, возникшей еще в первые века распространения ислама. «Радд» мог являться опровержением как отдельно взятой книги, так и всего учения без конкретизации критикуемого источника. Сочинялись также опровержения на опровержения второго и даже третьего порядка²³. Предметом опровержения могли становиться любые темы, в которых возникали расхождения во мнениях между отдельными лицами или школами, включая та-

народную генеалогию элементов общего дискурсивного пространства. Иными словами, я вслед за М. Эльшаكري говорю не о восприятии марксизма, а о его активной апроприации.

²² Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 1369.

²³ Bosworth, C. E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P., Lecomte, G. (eds) (1995) *Encyclopaedia of Islam* (2nd edition). Vol. 8, pp. 362–363. Leiden: E. J. Brill.

кие области, как грамматика (*сарф, нахв*), право (*фикх*), догматика (*калам*). С одной стороны, опровержения могли быть адресованы приверженцам других религиозных и философских доктрин — иудеям, христианам, дахритам, перипатетикам, софистам. С другой стороны, часто опровергали различные течения внутри ислама. Исследователи различают два способа организации текстов этого жанра: в первом случае автор перечисляет и спорит с каждым утверждением (или блоками утверждений) оппонента, во втором случае опровержение предстает в виде воображаемой полемики, сопровождающейся серией вопросов и ответов, где автор, подбирая лучшие реплики, приводит «собеседника» в замешательство²⁴.

В России и, в частности, Урало-Поволжском регионе в этом жанре встречаются как переписанные сочинения арабских авторов, так и оригинальные трактаты²⁵. Последние чаще всего служили ответом на различные миссионерские проекты по христианизации мусульман. Подобные сочинения сохранились лишь в рукописном виде из-за цензурных ограничений в печати, связанных с законодательным запретом прозелитизма среди неправославных конфессий²⁶, из чего следует, что раддия осознавалось как прозелитическое произведение и самим автором, и имперскими институциями. Предметы опровержений не ограничивались продуктами миссионерской деятельности. К концу XIX века появляются сочинения, полемизирующие с академическими представлениями о «непрогрессивном» исламе, при этом мусульманские авторы, как показано в исследованиях, сами усваивали прогрессистские концепции²⁷. Эти случаи апроприации идей «неисламского» происхождения выводят к вопросам о жанровой и эпистемологической соотносительности, указывая на необходимость рефлексии над тем, *что, когда и как* начинает относиться к области ислама?

Бабичев также определяет свое сочинение и продукцию советской пропаганды как *рисаля* (араб. «послание, письмо, трактат»). Термин *рисаля* обозначает литературные произведения эпистолярного жанра, широко применяется к научным и богословским

²⁴ Ibid., p. 363.

²⁵ *Марданова Д.* Хасан-Гата Габаши против миссионера Евфимия Малова: пример мусульманско-христианской полемики конца XIX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (4). С. 343–372.

²⁶ Там же. С. 348.

²⁷ *Бессмертная О. Ю.* Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану.

трудом в значении «трактат»²⁸. *Рисаля* не всегда обозначает короткое произведение и может занимать несколько томов. Кроме того, возникает культурный феномен: с появлением новых жанров, в отсутствие соответствующей терминологии, произведение получает название *рисаля*²⁹. В XIX — начале XX века в татарской литературе этим термином стали называть любое прозаическое малообъемное художественное, научно-популярное, публицистическое произведение³⁰.

Эти определения сами по себе, пожалуй, еще не свидетельствуют об «исламизации» советского пространства, но могут кое-что сообщить о прагматике случая. Бабичев сообщает, что пишет этот трактат из беспокойства по поводу веры у молодежи. Это наводит на мысли, что Бабичев мог видеть эту группу в качестве своего основного адресата. Однако этому, казалось бы, противоречит то обстоятельство, что текст не может быть прочитан молодежью, попросту не владеющей арабской графикой, ведь уже более 30 лет официальным алфавитом татарского языка служила кириллица. Возможно, «молодые люди» являлись конечным адресатом Бабичева, но перед этим текст должен был пройти обработку и, соответственно, одобрение на институциональном уровне — ведь рукописи были переданы в ДУМЕС по его же завещанию. Не стоило бы сводить выбор графики только к использованию самого привычного письма, ведь Бабичев, судя по рукописи, владел и кириллицей, и реформированным арабским алфавитом татарского языка, и, можно полагать, латиницей³¹. Выбор алфавита и жанровая маркировка являются важным шагом в конструировании ученой персоны, коммуникативным жестом, показывающим, кем (в качестве кого и со стороны кого) он хочет быть воспринят. Атрибуция персоны происходит еще до читки текста, поскольку выбранная графика уже несет в себе определенные смыслы и ассоциации.

²⁸ Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: Наука ГРВЛ, 1985. С. 144.

²⁹ Bosworth, C. E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P., Lecomte, G. (eds) (1995) *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 8, p. 535.

³⁰ Рисаля // Tatarica. Татарская энциклопедия [https://tatarica.org/ru/razdely/kultura/literatura/risalya, доступ от 20.12.2024].

³¹ В начале 1920-х годов реформируется алфавит для татарского языка, основанный на арабской графике. В отличие от предыдущего, алфавит предполагает обозначение каждого звука отдельной буквой, а также вводит упрощенное написание заимствований из арабского и персидского языков. В 1927 году происходит переход на латиницу, а в 1939 году — на кириллицу.

Последние, конечно, не являются заложенными в графику изначально, а формируются на основе наборов ожиданий и значений, вкладываемых в шрифты в конкретных исторических контекстах, и тем самым могут быть обозначены как графические идеологии³². Пространство и графика могут взаимно контекстуализировать друг друга — так, делопроизводство и переписка в духовных управлениях могли вестись на арабской графике, а текст, написанный на этой графике, во-первых, может быть интерпретирован как текст, написанный людьми тех же кругов, а во-вторых, как текст, требующий прочтения, перевода и хранения сотрудниками ДУМЕС. Использование арабицы предстает как социальная практика, к которой считает необходимым прибегнуть и Бабичев. Делая это, он позиционирует себя как человека, способного участвовать, включиться в круг богословов своего времени. Таким образом, автор совершает осознанный *выбор*, который должен соотнести его труд со специфичным кругом интеллектуальной традиции своего времени.

Бабичев говорит о значении и толкованиях Корана, затем переходит к рассмотрению «философских школ», рассуждает об *имане* как естественной истине и *совести* как его (*имана*) спутнике, приводит историю сотворения планеты Земля и жизни на основе Корана и одновременно — современных научных открытий, рассуждает о скрытом (метафизическом) и явном в природе, о месте и роли пророков в распространении идеи *таухида*, об ошибках неверующих людей, соотнесенности ислама и социализма, о защищенности прав женщин в исламе, о технологическом прогрессе, о способах достижения довольства Всевышнего Аллаха, приводит доказательства его единства, рассуждает о предопределении как научно обоснованном явлении, а в конце помещает сборник татарских стихотворений, в которых так или иначе упоминаются Аллах или коранические сюжеты. Последовательность ответов не соответствует в полной мере организации текста его оппонента, а ясность относительно конкретной смысловой единицы критики достигается в основном через отсылки к определенным частям атеистического текста «Тайн Корана». Бабичев не ограничивает себя рамками текста Губая, он стремится увидеть более широкий набор убеждений и «ошибок», целую атеистическую (материалистическую) *идеологию*, стоящую за этим текстом.

³² Spitzmüller, J. (2015) "Graphic Variation and Graphic Ideologies: A Metapragmatic Approach", *Social Semiotics* 25 (2): 127.

Общим местом этих тем является их прогрессистская направленность — они неотделимы от представлений о прогрессе, который автор воспринимает как заведомую данность, не нуждающуюся в критическом переосмыслении:

Человечество постепенно движется к совершенству по пути прогресса: покоряет природу, используя силу творчества, знания и технику. Благодаря почету и уважению, разуму и мысли, которыми наделил сынов Адама Всевышний Аллах, человечество преодолевает все природные преграды и идет к светлому и счастливому будущему. Оно было обещано человечеству в Коране. Это великий идеал, ради которого необходимо вести суровую борьбу, сокрушать препятствия на пути, сражаться с сомневающимися³³.

Эти рассуждения в религиозном сочинении не вызовут удивления у искушенного читателя: прогрессистские идеи распространялись в среде российских мусульман еще до установления власти большевиков. Это, в свою очередь, явилось частью более широкого модернистского сдвига в понимании истории среди мусульман. Вполне логично рассматривать этот случай в более широком поле мусульманского модернизма, например, в контексте историзирующих трудов Рашида Рида и других реформаторов, которые появлялись на фоне как массового ориентализма, так и сопряженной с ним идеи о «мусульманском мире»³⁴.

Сочинение Бабичева не опровергает марксистско-ленинскую идеологию, как можно было бы ожидать, а вступает с ней в особое взаимодействие. Постулируя это, я не стремлюсь создать картину непротиворечивого сосуществования религии и советской идеологии, а ставлю целью выяснить механизмы этого наложения через незаурядную рукопись «советского богослова». Так из чего же состоит «исламский ответ»? Как в этом ответе сочетаются советские и исламские дискурсивные элементы? Какова прагматика такого наложения?

³³ Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 376.

³⁴ Алексеев И. Л. Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (3–4). С. 32–54; Aydın, C. (2017) *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press; Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану.

1. Ислам как идеология

Коран является отражением всех истин, сокрытых в природе, обществе и истории, истоком справедливости, образцом правдивого повествования, *высшей формой идеологии*³⁵.

Такое определение Корану дает Бабичев. Последняя, выделенная мною характеристика выводится не изнутри исламского дискурса, а представляет собой *определение извне*. Такие определения целесообразно давать в ситуациях, когда собеседнику нужно объяснить устройство чего-либо на его же языке. Бабичев, характеризуя Коран, переходит на язык советской пропаганды, входя в общее с ней дискурсивное поле. Итак, Коран и, следовательно, доктринальное содержание ислама — *идеология*; она в то же время основана на *«самой правильной идее — идее таухида»*.

Явное влияние социалистического дискурса, объяснение ислама *через* этот дискурс прослеживается и в других местах:

Такое прекрасное отношение к людям, исходившее от Пророка, его прекрасные взгляды, конечно же, основывались на Коране, *идеологии ислама*³⁶.

Ислам сладок словно мед, он есть лекарство для души, венец знания и науки, абсолютная истина, светоч человеческого разума и сердца, который захлестнул суеверия неверных подобно могучей морской волне или стремительной лавине, привнес *новую идеологию*, создал *нового человека* вместо старого и породил *новую культуру* на лице земли³⁷.

Сказав это, Бабичев дает ссылки на французского востоковеда А. Массэ (1886–1969), французского психолога Г. Лебона (1841–1931) и арабского публициста Дж. Зейдана (1864–1914)³⁸.

Говоря об исламе как идеологии, Бабичев использует это слово в повседневном ключе, подразумевая под ним скорее совокуп-

³⁵ Бабичев Ф. Борнаны тәүхид. 1969. С. 1335.

³⁶ Там же. С. 244.

³⁷ Там же. С. 322.

³⁸ Там же. С. 323.

ность идей³⁹. Придерживаясь этих *идей, системы взглядов*, человек может обрести «лучшую жизнь в этом мире и последующем»⁴⁰. Определение ислама как идеологии было бы весьма затруднительным, если бы само понятие идеологии не включало в себя элемента веры. Объясняющая мир идеология содержит элемент воодушевления, эмоциональной преданности и неосознанной убежденности⁴¹. Заявив об идеологическом характере ислама, Ф. Бабичев идет дальше и дает краткое перечисление основных, на его взгляд, философских школ, так или иначе объясняющих происхождение и устройство мира, а также их основных представителей: спиритуализм (Дальтон, Лебон, Лейбниц), дуализм (Декарт, Спенсер), идеализм (Кант, Гегель, Гартман), позитивизм (Конт, Д'Аламбер, Милль), натурализм (Фейербах), материализм (Эпикур, Демокрит, Гегель, Дарвин, Энгельс, Маркс), «школа» теории относительно-сти» (Эйнштейн). Идеалисты признают существование Бога и с помощью разума и наук о природе приводят этому доказательства. Приверженцы ислама, согласно классификации Бабичева, также относятся к этому течению⁴². Несмотря на практически беспрекословный диктат историософии диалектического материализма в интеллектуальной среде той эпохи, Бабичев не боится прямо заявлять о том, что мусульмане — идеалисты⁴³. Именно в этот момент для него проблематизируется пребывание в социалистической парадигме. Поскольку добропорядочный советский гражданин не может действовать наперекор партийной линии, а правоверный мусульманин не должен отказываться от своей веры, Бабичев начинает конструировать собственный взгляд на социалистические принципы, воплощаемые в стране. И эти принципы на поверку также оказываются базирующимися на «идеалистических» предпосылках. Определяя *Коран* (авторитетный источник ислама) как *высшую идеалистическую идеологию*, богослов не только перенимает концептуальный язык советской пропаганды,

³⁹ «Система взглядов, идей, характеризующих какую-н. социальную группу, класс, политическую партию, общество» (Идеология // Толковый словарь Ожегова [https://gufo.me/dict/ozhegov/идеология, доступ от 11.06.2024]).

⁴⁰ Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 1334.

⁴¹ David-Fox, M. (2020) *Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union*, pp. 95–96. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

⁴² Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 258.

⁴³ Там же. С. 257.

но и использует этот язык в полемике с ней, при этом не переключаясь на него всецело.

Очень важно проследить, к каким авторитетам отсылает Ф. Бабичев в своем производстве знания об исламе. Во-первых, он ссылается на европейских мыслителей, включая К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина. Такие ссылки позволяют ему легитимизировать знание в глазах оппонента — но и в своих собственных. В одном из пассажей, в которых предпринята попытка обосновать такой спектр отсылок, автор объясняет, что есть много талантливых гениев среди «тех, кто не обладает *иманом*»⁴⁴. Благодаря их стараниям (*иджтихад*) очень много народов освободились от «имперского гнета».

Апеллируя к религиозным текстам, он ссылается напрямую на Коран и хадисы, в подавляющем большинстве случаев минуя существующие тафсиры и религиозную литературу исламской традиции. Такое положение позволяет связать его с характерной для джадидов фундаменталистской манерой⁴⁵ прямого обращения к религиозным текстам. Учитывая, что Ф. Бабичев учился в джадидском медресе, его можно было бы охарактеризовать как прямого продолжателя этой традиции. Во многих местах Бабичев вторит джадидскому дискурсу. Прежде всего речь идет о прогрессе:

История и жизнь движутся в определенную сторону по Божьей воле. Человечество идет по пути прогресса, стремясь достичь высшего уровня цивилизации. Несмотря на то что некоторым это не нравится, ислам также держит путь к совершенству⁴⁶.

Воспроизводится и дискурс об отсталости мусульман с акцентом на неправильном понимании Корана: мусульмане сильно отстают из-за «невежественных толкователей Корана», которые уделяли слишком большое внимание «мелочным вопросам» и «выдумывали хадисы»⁴⁷. Бабичев выстраивает свою аргументацию через разведение явного и скрытого — материалистической при-

⁴⁴ Под *иманом* в исламском дискурсе понимается вера во Всевышнего Аллаха, ангелов, пророков, священные писания, Судный день и предопределение. Убежденность в истинности ислама и его положений.

⁴⁵ DeWeese, D. (2016) "It was a Dark and Stagnant Night 'til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59: 72.

⁴⁶ Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969. С. 739.

⁴⁷ Там же. С. 1331.

роды (طبيعة) и «того, что находится за ней» (ما وراء الطبيعة), области сверхъестественного, метафизического. Именно последнее служит истоком имана, но только в случае, если не будет препятствий в виде таклида (تقليد) и фанатизма (تعصب). Такая однозначная и неизбирательная критика таклида, отождествляемого с фанатизмом, судя по всему, берет корни в джадидском дискурсе⁴⁸, который Ф. Бабичев усвоил еще в годы взросления. Джадидский контекст является одной из форм ответа мусульман на модерність и связан с другими прогрессистскими движениями. То, каким образом Ф. Бабичев встраивает науку в свой богословский анализ, очень похоже на то, как деятели арабского Ближнего Востока предлагали разные способы прочтения естественных наук⁴⁹. Позитивистская наука, согласно им, расколдовывает мир от суеверий и служит лучшему пониманию сведений, уже содержащихся в Коране. Но в то же время она не может оставаться сугубо материалистической, поскольку является лишь подтверждением истинности метафизического, поддающегося познанию гораздо меньше, чем материальный мир.

Бабичев проводит разграничение между мусульманами социалистических стран, которые непременно идут по пути прогресса, и капиталистических, в которых бесчинствуют империализм и эксплуатация⁵⁰. Этот взгляд напоминает и, я полагаю, наследует «лестнице прогресса»⁵¹, выстраиваемой еще в мусульманской периодике Российской империи, дополняя ее новым, идеологическим измерением. Здесь же возникает и некоторая коллизия, связанная с соотношением социалистического и капиталистического в исламе. С одной стороны, он считает, что исламское общество не является целиком социалистическим. Согласно богослову, оно основано на своеобразном балансе капитализма и социализма⁵². Пересказывая историю ислама (судя по всему, во многом почерпнутую из востоковедческой литературы), он говорит, что после поражения мекканских феодалов

⁴⁸ Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, pp. 49–50. Berkeley: University of California Press.

⁴⁹ Elshakry, M. *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*, p. 150.

⁵⁰ Там же. С. 743.

⁵¹ *Бессмертная О. Ю.* Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / под ред. А. В. Журавского. М.: Библейско-богословский институт, 2000. С. 478.

⁵² *Бабичев Ф.* Борханы тәүхид. 1969. С. 351.

образовалась новое общество, основанное на справедливости «между капитализмом и социализмом»⁵³. В другой части рукописи он заявляет:

Ислам не соответствует, но и не противоречит капитализму и социализму. Он заимствует полезные и необходимые основы каждой системы и отвергает вредные (подобно ростовщичеству).

Перечислив вредные, на его взгляд, проявления капитализма, автор затем переходит к социализму и говорит, что «ислам очищает его от кожуры и берет только мякоть». Не осмеливаясь прямо перечислять основные недостатки социализма, автор в духе классической традиции исламской учености приводит «условия» (شرط), необходимые для того, чтобы совмещение ислама и социализма стало возможным: это обеспечение прав человека (включенных в «декреты ООН»), отсутствие угнетения, реальная демократия, запрет навязывания чужой культуры, дружба народов («сильных» и «слабых»), неприятие алкоголя и разврата, равенство полов и рас и, судя по всему, еще не до конца выполненное условие «не ставить одну религию или атеизм выше других религий, полная свобода совести»⁵⁴. С другой стороны, это не мешает ему заявлять, что социалистический («прогрессивный») строй лучше капиталистического («агрессивного») соответствует исламу, являясь той формой общественного устройства, которая существовала и в пророческое время⁵⁵. Возможно, автор заранее знал, что не будет услышан, а его аргументы — приняты за рациональные, если бы он стал утверждать обратное. Либо же, что более вероятно, он, разделяя основные постулаты социалистической идеологии, стремился провести реконфигурацию ее элементов, касающихся ислама. Это, в свою очередь, позволило бы ему обосновать потребности советских граждан в вере — имане.

2. «Иман сильнее атомных бомб»

Одно из центральных понятий исламского дискурса — *иман* — в рукописях Бабичева также подвергается сложностям междискурсив-

⁵³ Там же. С. 352.

⁵⁴ Там же. С. 377–378.

⁵⁵ Там же. С. 443.

ного перехода. Бабичев размышляет о том, какую роль *иман* играл в истории ислама и российско-советской истории. Чтобы проследить, в каких значениях этот термин используется Бабичевым, я предлагаю обратиться к его рассуждениям о статусах войн. Вторая мировая война занимает особое место в политической мифологии советского дискурса⁵⁶. Объединяющий и трагический опыт советских граждан, с одной стороны, послужил созданию общего межэтнического нарратива, а с другой — оставлял символическое пространство для выражения партикуляристских взглядов. Из метанарративов рождались дискурсы, выражающие партикуляристские идентичности. Причем эти дискурсы совсем не обязательно были антагонистическими по отношению к так называемой общей линии — ведь во многом они существовали скорее благодаря ей, нежели вопреки. Аналогично с тем, как для национальных меньшинств война представляла еще и как борьба за национальную свободу (в рамках советского государства) и создавала новое поле для интерпретаций, Бабичев трактовал войну против Гитлера в категориях исламского права: война справедливая (عدل), а потому обязательная (فرض). Возражая против нападок Г. Губая, что мусульманам запрещено убивать только лишь мусульман, а на остальных запрет не распространяется, он говорит:

Не вдаваясь в детали, я приведу истолкования нескольких аятов, смысл которых исказил Гариф Губай. Людям ислама вменено в обязанность воевать, защищая свою религию, достоинство и честь.

كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ

Однако эта война направлена не против тех, кто не чинит никакого зла и желает мира, она ведется против тех, кто пришел захватить исламскую страну. А поскольку эта война ведется с целью защиты, она является справедливой. Несправедливые войны запрещены в Коране («Покаяние», 13; «Корова», 194). В том же 194-м аяте, а также 39, 40-м аятах суры «Хадж» сказано, что кяфиры первыми начали войну против мусульман, прогнав Посланника Аллаха и сподвижников из Мекки и попытавшись изничтожить людей ислама. Если враг нападает с оружием в руках, то не подобает бездействовать. Ни один из политиков не согласится на такое. Ведь это справедливая вой-

⁵⁶ Weiner, A. (1996) "The Making of a Dominant Myth: The Second World War and the Construction of Political Identities within the Soviet Polity", *The Russian Review* 55 (4): 647–648.

на. Если бы советский народ бездействовал, когда Гитлер развязал войну, то в мире воцарился бы фашизм, большинство наших людей были бы убиты, а остальные порабощены. Татаро-башкирский народ рука об руку с русскими прогнал фашистов с наших земель, защитил нашу свободу, наши земли, нашу честь и наши права. Это — справедливая война⁵⁷.

Отсылка к Великой Отечественной войне несет в себе элементы общесоветского понимания войны как оборонительной («Отечественной») и одновременно проводит валидацию войны через фикх. Автор не только истолковывает коранические аяты, апеллируя к недавней войне, остающейся в живой памяти, но и вводит эти события в партикуляристский дискурс религиозной необходимости, вмененного обязательства (فرض) для мусульман, отрицание которого чревато потерей имана.

Этот же пассаж сообщает нам еще один важный аспект — Бабичев, отсылая к собственной многосложной идентификации («наш татаро-башкирский народ»), в то же время соотносит себя с общим, коллективным подвигом советского народа, обусловленным войной. Именно опыт войны способствовал становлению общей советской гражданственности, и для этого гражданам совсем не обязательно было усваивать и принимать советскую идеологию целиком⁵⁸. Может, в этом кроется ключ к пониманию «советскости» анализируемого опровержения? Казус Бабичева можно рассматривать и как результат партикуляризации дискурса, и как процесс становления советского гражданина, не влекущий категорического отмежевания от дореволюционного опыта (представлений об истории ислама в первую очередь), а использующий этот опыт для преодоления разрыва между современностью и далекой стариной. Наиболее очевидные случаи междискурсивного перехода можно обнаружить в следующих пассажах:

Для того, чтобы вершить революцию, улучшать условия жизни, хорошо выполнять свою работу или побеждать врагов, не требуется быть неверующим (*имансыз*). Также нет никакого вреда

⁵⁷ Бабичев Ф. Борһаны тәүхид. 1969. С. 238.

⁵⁸ Florin, M. (2016) “Becoming Soviet through War: The Kyrgyz and the Great Fatherland War”, *Kritika* 17 (3): 497.

в том, чтобы быть верующим (*иманлы*) и хорошо работать, одолевать врагов⁵⁹.

Не секрет, что армия, которая в 1917–1918 годах свергала царя и создавала новое правительство, состояла в основном из верующих людей. Большинство тех, кто в 1941–1945 годах победили фашистов, также были верующими (*динле-иманлы*) людьми. Они оказали значительную материальную и моральную поддержку властям. Многие, кто в 1930-е годы начинали строить новую жизнь, были верующими. Сегодня также очень много верующих (*иманлы халык*) трудится в производстве, сельском хозяйстве. Религия и вера (*дин вэ иман*) никак не вредит их деятельности⁶⁰.

Рассуждая об *имане*, Бабичев использует это понятие в широком смысле, называя *динле-иманлы* («человек с религией и иманом») всех верующих людей без привязки к определенной конфессии. В этом случае он вновь не обращается к исламскому дискурсу изнутри, а вкладывает в это понятие более понятный в секулярной среде смысл верующего вообще. Происходит заимствование понятия из другого дискурсивного поля, отличного от исламского. Такое заимствование не было бы возможно без довлеющего секулярного мышления, в котором религии как отдельной идеологии отводилась роль духовного регулятора. Использование одного и того же слова, которое внутри исламского дискурса несет один смысл, а попадая в другое дискурсивное поле, обретает иной, — один из механизмов того, как работает культурный билингвизм Бабичева. Впрочем, Бабичев с равным успехом использует этот термин и в традиционном смысле следования *акыде*:

Сердца и разум сподвижников были чисты, а мышление и суждения их ясны и свободны от оков *таклида*; благодаря аятам Корана они обладали сильным *иманом*, хотя и не видели Аллаха и ангелов. В самые трудные часы, в самые страшные минуты *иман* наделял их души силой, и они оставались верны своим вероубеждениям (*акыда*). Они стойко перенесли испытания в тяжелые времена (Бадр, Ахзаб, Хунейн)

⁵⁹ Бабичев Ф. Борнаны тәүхид. 1969. С. 333.

⁶⁰ Там же. С. 334.

и в конце концов победили. Язычество пошатнулось, а идея *имана* и *таухида* восторжествовала, ведь *иман* сильнее атомных бомб⁶¹.

Таким образом, *иман* в сочинении Бабичева означает (1) «веру в существование сокрытого от глаз» и (2) «веру в знание, получаемое через откровение (*ваху*)»⁶². Первое определение под воздействием секуляризирующего дискурса начинает расширительно трактоваться как любая вера в сверхъестественное, а второе в связке с первым позволяет выстраивать дальнейшие умозаключения в традициях исламской учености без игнорирования советского контекста.

3. Техника и природа как «выставка Божьей воли»

Бабичев активно использует язык научно-технического прогресса. Он приводит логические предпосылки существования Бога, начала всех начал, и иллюстрирует их примером инженера-техника, который, используя энергию электричества, газа или пара, приводит в движение машины и ракеты⁶³. Прообразом этого рационального аргумента, его теоретическим базисом, судя по всему, являются известные доказательства единобожия, приводимые в «Китаб ат-Таухид» имама аль-Матуриди:

Каждое тело находится в состоянии постоянного покоя или постоянного движения, являющегося результатом воздействия чего-либо другого, а следовательно, оно подчинено и служит его интересам.

И если это является качеством неживых тел этого мира, то оно указывает на их сотворенность, ведь они существуют не сами по себе, а служат чему-то другому, удовлетворяют его нужды. И если это справедливо в отношении мельчайших частиц этого мира, то это тем более справедливо в отношении живых существ, состоящих из них и созданных с различными потребностями и нуждами. И только Аллах наставляет на путь истинный⁶⁴.

Основываясь на этом классическом аргументе, который изучался во многих медресе, но неизвестном для более молодого поколе-

⁶¹ Там же. С. 322.

⁶² Там же. С. 274.

⁶³ Там же. С. 289.

⁶⁴ *Абу Мансур аль-Матуриди. Китаб ат-таухид / пер. А. Адыгамова. Казань: Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2017. С. 17–18.*

ния, Бабичев обращается к знакомым каждому советскому человеку техническим приспособлениям, выводя из их принципов работы универсальные причинно-следственные связи.

Достижения в космонавтике активно использовались в Советском Союзе для поддержания клише «нового человека», который был не только героем науки и технологии, но и живым воплощением всех тех качеств, которые воспитывала большевистская партия на протяжении десятилетий⁶⁵. Бабичев, истолковывая 33-й аят суры «Милосердный»⁶⁶, обращается к космическим подвигам Ю. А. Гагарина, В. А. Шаталова, Е. В. Хрунова. В его интерпретации они предстают не только обладателями технического знания (علوم تطبيقية), патриотами, готовыми пожертвовать собой ради коллективных целей, но и воплощением Божественной милости, совершенного творения, за которое нужно возносить хвалу Всевышнему с такими атрибутами, как ар-Рахман и ар-Рахим⁶⁷. Бабичев категорически осуждает попытки интерпретировать эти достижения для доказательства отсутствия Могущественного Господа, называя их проявлением неблагодарности/неверия (куфр).

Как и в других советских тафсирах Корана⁶⁸, Бабичев использует терминологию, заимствованную из русского языка, описывая устройство Вселенной и технические изобретения. Заимствования происходят и на метафорическом уровне, когда Бабичев сравнивает природные явления с выставками — неотъемлемым мероприятием культурной и экономической жизни в СССР:

Природные силы — это организованная по Воле Божьей (*ирадаи мlahия*) выставка автоматизированных машин⁶⁹.

Наряду с этим он также обращается и к арабо-персидский терминологии, включая те случаи, когда необходимо обозначить географические объекты или выделить научные дисциплины. Иногда же

⁶⁵ Gerovitch, S. (2007) “New Soviet Man’ Inside Machine: Human Engineering, Spacecraft Design, and the Construction of Communism”, *Osiris* 22 (1): 135–157.

⁶⁶ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَعْظَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ: Коран, пер. Крачковского: «О сонм джиннов и людей! Если можете проникнуть за пределы небес и земли, то пройдите! Не пройдете вы, иначе как с властью (سلطان)». Рядом со словом «سلطان» Бабичев приводит пояснение: «знание (علم) и техника».

⁶⁷ Бабичев Ф. Борнаны тәүхид. 1969. С. 380.

⁶⁸ Бустанов А. К. Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева. С. 97.

⁶⁹ Бабичев Ф. Борнаны тәүхид. 1969. С. 357.

даются оба термина — русский и арабо-персидский. Это позволяет говорить о том, что Ф. Бабичев мыслит себя внутри большого исламского пространства, существующего в научно-универсалистской глобальной космологии. Главным пунктом его критики становится незнание истинной сути ислама, которая, как утверждает Бабичев, не только не существует вне современной науки, но и всячески подтверждает ее именно в тех формах, таксономиях и дисциплинах, в которых она представлена в современной академии. Коран представит как книга, «отличная от научных книг в плане детализации знания», однако «способная направить мысль в нужное русло, указать на необходимый образ мысли»⁷⁰.

Говоря о необходимости видеть знамения Всевышнего в книге природы, автор ссылается на текст Мухаммада Язиджи-Заде Челеби (XV век) «Мухаммадийа»⁷¹. Бабичев говорит о явлениях, которые наука не в состоянии объяснить, а порой и кажущихся противоречащими известным законам природы, ссылаясь на публикации в советском журнале «Наука и жизнь» (№ 12, 1961). Обращение к классическим мотивам («Мухаммадийа» Челеби, «Маснави» Руми), перемещение их сюжетов в модернизационный контекст становится еще одним приемом «советизированного богословия». Сочетание отсылок к некогда главному печатному изданию известного атеистического общества «Знание» и текстам суфиев служит очередным доказательством того, что для Бабичева исламские и советские источники не разграничивались по факту своего «культурного» происхождения, вместе служа в общем поле знания и учености.

Если в материалистической теории естественно-научные исследования сулили «смерть теологии», то Бабичев, наоборот, использовал их для подтверждения божественного происхождения природы. Рассмотренные выше пассажи в очередной раз демонстрируют, как Ф. Бабичев оперирует элементами советской пропаганды для легитимации собственной идеологии — идеологии ислама, и наоборот.

⁷⁰ Там же. С. 393.

⁷¹ Там же. С. 390.

Заклучение

Советское и исламское оказываются в рукописях Бабичева неотделимыми друг от друга. Интерпретировать их только в терминах ассимиляции и культурного подавления было бы большим упрощением, за которым скрывается не только уход от детального обсуждения проблемных вопросов советской действительности, но и отказ признавать агентность советских субъектов.

Атеистическая политика советского государства, с одной стороны, создавала «враждебные» по отношению к исламу документы, в которых ислам и мусульмане представляли в неприглядном свете, но, с другой стороны, это еще не значило, что мусульманин отчуждался от советского опыта или полностью становился «новым человеком» — *Homo Sovieticus*.

Случай Фатхелкадира Бабичева представляет такой способ апроприации советского дискурса, который сливался с его экспертным знанием как исламского ученого и образовывал тем самым общее, хотя и неоднородное дискурсивное пространство. Советское для него становилось таким же неоспоримым режимом истинности, как и исламское. Это создавало особые условия взаимного наложения, охарактеризовать которое не так просто, как может показаться. Трудно разложимая на составные части взаимозависимость исламского и советского выражалась в том, что «исламский ответ» на концептуальном уровне вбирал в себя элементы советской идеологии, а советская идеология должна была пройти проверку на соответствие исламу. Бабичев использует свой дореволюционный опыт для преодоления разрыва между старой и новой эпохой, обращаясь к жанрам исламской учености. Эти жанры для него не существуют вне поля советского знания, они вбирают это знание в себя до той степени, что эта разнородность перестает осознаваться, создавая тем самым гибридный язык. Бабичев полемизирует с атеистической пропагандой отчасти на ее же языке, поскольку она представляется враждебной не только к исламу, но *заодно* и к его «советской» субъективности. Таким образом, «ответ на советскую атеистическую литературу эпохи Брежнева» оказывается таким же исламским, как и советским, и во многом наследует прогрессистскому языку джадидов, вводя в него новое советское измерение.

Библиография / References

Источники

- Семейный архив Бибарсовых (с. Средняя Елюзань Городищенского р-на Пензенской обл.)
- Бабичев Ф. Борханы тәүхид. 1969.
- Музей Шайхзады Бабича (с. Асяново Дюртюлинского р-на Республики Башкортостан)
- Бабичев Ф. Шәйхзада Бабич тураһында агасы Фәтхелкадыйр Бабичевтың иҫтәлектәре. ОФ 35.
- Гобәй Г. Корһән серләре (Тайны Корана). 2-е изд., перераб. и доп. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1969.

Литература

- Абу Мансур аль-Матуриди. Китаб ат-таухид / пер. А. Адыгамова. Казань: Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2017.
- Алексеев И. Л. Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (3–4). С. 32–54. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54>; EDN: YTNClW.
- Бессмертная О. Ю. Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / под ред. А. В. Журавского. М.: Библейско-богословский институт, 2020. С. 469–530.
- Бессмертная О. Ю. Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи // Islamology. 2017. № 1. С. 139–179. DOI: <https://doi.org/10.24848/islmlg.07.1.08>; EDN: YMUSMZ.
- Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // Islamology. 2019. № 9 (1–2). С. 54–82. DOI: <https://doi.org/10.24848/islmlg.09.1.05>; EDN: ADROIC.
- Бустанов А. К. 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.
- Идеология // Толковый словарь Ожегова [<https://gufo.me/dict/ozhegov/идеология>, доступ от 11.06.2024].
- Калинин И. Угнетенные должны говорить: массовый призыв в литературу и формирование советского субъекта, 1920-е — начало 1930-х годов // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России / под ред.

А. Эткінда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 587–663⁷².

Люрманн С. Что мы можем знать о советской религиозности? (сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 30 (3–4). С. 485–504. EDN: QZJVKX.

Марданова Д. Хасан-Гата Габаши против миссионера Евфимия Малова: пример мусульманско-христианской полемики конца XIX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (4). С. 343–372. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-343-372>; EDN: QAKEVW.

Рисаля // Tatarica. Татарская энциклопедия [<https://tatarica.org/ru/razdely/kultura/literatura/risalya>, доступ от 20.12.2024].

Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: Наука ГРВЛ, 1985.

Sources (in Tatar)

Bibarsov family archive (Srednaya Elyuzan village, Gorodishchensky district, Penza Oblast). Babichev, F. (1969) Borhan-ı täwhid.

Shaikhzada Babich Museum (Asyanovo village, Durtyulinsky District, Republic of Bashkortostan).

Babichev, F. Memoirs of Shaykhzada Babich by his brother Fatkhelkadyr Babichev. OF 35. Ğöbäy, Ğ. (1969) *Qor'än serläre [The Secrets of the Qur'an]*. 2-e izd., pererab. i dop. Qazan: Tatarstan kitap näsriyatı.

Literature

Abū Manşūr al-Māturīdī. (2017) *Kitāb at-Tawhīd [Book of Tawhid]*, trans. A. Adygamov. Kazan': Izdatel'skiĭ dom Khuzur – Spokoistvie. (In Russian)

Alexeev, I. L. (2023) "Appealing to History as a Method of Islamic Reformation: Mardjani, Rashid Rida, and Ibn Khaldun", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 41 (3–4): 32–54. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54>, EDN: YTNCIW. (In Russian)

Aydın, C. (2017) *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.

Bennigsen, A., Lemercier-Quelquejay, Ch. (1967) *Islam in the Soviet Union*, trans. G. E. Wheeler and H. Evans. London: Pall Mall Press in association with the Central Asian Research Centre.

⁷² А. Эткінд внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

- Bessmertnaya, O. Yu. (2000) "Russian Culture in the Light of Muslimity: Text and Deed", in Zhuravskii, A.V. (ed.) *Christians and Muslims: Problems of Dialogue*, pp. 469–530. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut. (In Russian)
- Bessmertnaya, O. Yu. (2017) "Mere Marginalia? Three Cases of 'Muslim Russian' in the Late Russian Empire (the 1890s–1910s)", *Islamology* 1: 139–179. DOI: <https://doi.org/10.24848/ismlmg.07.1.08>, EDN: YMUSMZ. (In Russian)
- Bessmertnaya, O. Yu. (2019) "The Vision of History and the Author's Identity in Ataula Baiazitov's 'Objection' to Ernest Renan", *Islamology* 9 (1–2): 54–82. DOI: <https://doi.org/10.24848/ismlmg.09.1.05>, EDN: ADROIC. (In Russian)
- Bosworth, C. E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P. , Lecomte, G. (1995) *Encyclopaedia of Islam* (2nd edn). Vol. 8. Leiden: E.J. Brill.
- Bustanov, A. (2018) "The Qur'an for Soviet Citizens: The Rhetoric of Progress in the Theological Writings of 'Abd Al-Bari Isaev", *Antropologicheskij forum* 37: 93–110. DOI: <https://doi.org/10.31250/1815-8927-2018-14-14-169-184>, EDN: XQVTKH. (In Russian)
- David-Fox, M. (2020) *Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- DeWeese, D. (2016) "It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59: 37–92. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685209-12341393>, EDN: TQZDWQ.
- Elshakry, M. (2013) *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Florin, M. (2016) "Becoming Soviet through War: The Kyrgyz and the Great Fatherland War", *Kritika* 17 (3).
- Gerovitch, S. (2007) "'New Soviet Man' Inside Machine: Human Engineering, Spacecraft Design, and the Construction of Communism", *Osiris*, 22 (1): 135–157.
- Grant, B. (2011) "Shrines and Sovereigns: Life, Death, and Religion in Rural Azerbaijan", *Comparative Studies in Society and History* 53 (3). DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417511000284>; EDN: YCGWLR.
- "Ideologija" [Ideology], *Ozhegov's Explanatory Dictionary*. [<https://gufo.me/dict/ozhegov/ideologija>, accessed on 11.06.2024].
- Kalinin, I. (2012) "The Subaltern Must Speak: Mass Conscriptio into Literature and the Formation of the Soviet Subject, 1920s — early 1930s", in A. Etkind, I. Kukulin, D. Ufel'mann (eds) *There Inside: Practices of Inner Migration in Russian Cultural History*, pp. 587–663. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)
- Kemper, M. (2009) *Studying Islam in the Soviet Union*. Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- Kemper, M. (2015) "Propaganda for the East, Scholarship for the West: Soviet Strategies at the 1960 International Congress of Orientalists in Moscow", in M. Kemper,

- A. M. Kalinovsky (eds) *Interlocking Orientologies in the Cold War Era*. London: Routledge.
- Kemper, M. (2022) "Islam for the Atheist: A Soviet Tatar Dictionary of Islam and Its Reincarnation", in *Socialism in One Room: Studies in Honor of Erik van Ree*. Amsterdam: Pegasus. EDN: SGJWSL.
- Khalid, A. (1998) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Khalidov, A. B. (1985) *Arabic Manuscripts and the Arabic Manuscript Tradition*. Moscow: Nauka GRVL. (In Russian)
- Luehrmann, S. (2011) *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press. EDN: SROYDN.
- Luehrmann, S. (2015) *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Mardanova, D. (2020) "Hasan-Gata Gabashi Against the Missionary Euthymius Malov: An Example of Muslim-Christian Polemics at the End of the 19th Century", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38 (4): 343–372. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-343-372>; EDN: QAKEVW. (In Russian)
- "Risalah", *Tatarica. Tatar Encyclopedia* [<https://tatarica.org/ru/razdely/kultura/literatura/risalya>, accessed on 20.12.2024]. (In Russian)
- Sartori, P., Babajanov, B. (2019) "Being Soviet, Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 62: 108–165. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685209-12341476>; EDN: HKWCJX.
- Sartori, P. (2019) "Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia", *Journal of Islamic Studies* 30 (3): 367–405. DOI: <https://doi.org/10.1093/JIS/ETZ001>; EDN: UUKBPI.
- Sartori, P. (2024) *A Soviet Sultanate: Islam in Socialist Uzbekistan (1943–1991)*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Spitzmüller, J. (2015) "Graphic Variation and Graphic Ideologies: A Metapragmatic Approach", *Social Semiotics* 25 (2): 126–141.
- Tasar, E. (2023) "A Question of Texture. 'Getting Religion' in a Bashkir Antireligious Text from the 1950s", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse* 1: 25–49.
- Weiner, A. (1996) "The Making of a Dominant Myth: The Second World War and the Construction of Political Identities within the Soviet Polity", *The Russian Review* 55 (4): 638–660.