

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

БАРТОЛЬДОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Титул и титулатура в кочевых и оседлых культурах



Москва
2025

УДК 94(575)«12»
ББК 63.3(543.0)
Б26

Рекомендовано к печати
Ученым советом Института востоковедения РАН

Ответственный редактор
Д. М. Тимохин, канд. ист. наук, ФГБУН ИВ РАН

Редколлегия:
З. В. Анайбан, д-р ист. наук, ФГБУН ИВ РАН
Ю. И. Дробышев, канд. ист. наук, ФГБУН ИВ РАН
О. М. Курникова, канд. ист. наук, ФГБУН ИВ РАН

Рецензенты:
А. Д. Васильев, д-р ист. наук, ФГБУН ИВ РАН
Т. А. Аникеева, канд. филол. наук, ФГБУН ИВ РАН

Б26 Бартольдовские чтения. Титул и титулатура в кочевых и оседлых культурах : коллективная монография / отв. ред. Д. М. Тимохин; ИВ РАН. – М.: ИВ РАН. 2025. – 512 с. : ил. – (Исторические исследования).

ISBN 978-5-907994-40-9

Представленная коллективная монография включает в себя материалы международной научной конференции «Бартольдовские чтения», проходившей в Институте востоковедения РАН 24–26 апреля 2024 г. Это издание объединяет авторов, изучающих самые разные регионы Азии, Африки и Мезоамерики, научные интересы которых связаны в том числе с проблемой интерпретации, трансформации, политического и социального значения «титула» и «титулатуры» в оседлых и кочевых обществах. Подобное разнообразие во многом определило и структуру представленного коллективного исследования, которое было выстроено по хронологическому принципу. Данная работа снабжена введением, заключением, подробным списком источников и литературы (в том числе и на восточных языках), а также богатым иллюстративным материалом. Авторы и составители «Титула и титулатуры в кочевых и оседлых культурах» надеются, что издание окажется востребованным у самого широкого круга читателей.

УДК 94(575)"12"
ББК 63.3(543.0)

ISBN 978-5-907994-40-9

© Коллектив авторов, 2025
© ФГБУН ИВ РАН, 2025

Содержание

Предисловие	6
-------------------	---

Глава I **Титул в обществах Древнего мира**

Взаимоотношение титулов, статусов и полномочий правителя и полководца в Древнем Китае (<i>Р. М. Зиганьшин</i>)	22
Фигуры дракона Куй, символика династии Шан. Древний Китай (<i>С. Н. Шаповалова</i>)	41
Трон и правитель в майяской терракоте I тыс. н. э. в сплетениях прямых и обратных связей (<i>И. Ю. Демичева</i>)	47
Динамика изменения титулатуры правителей Тонины (VI–X вв. н. э.) и её отображение в монументальном искусстве (<i>Д. Д. Осипова</i>)	53

Глава II **«Долгое Средневековье»:** **титулы и титулатура в кочевых и оседлых полициях**

Некоторые вопросы изучения древнетюркской титулатуры: вопрос о системе (<i>В. В. Тишин</i>)	66
Хакан, шад и бек в Хазарии: функции и роли (<i>Т. М. Калинина</i>)	80
Гэсэр как эпический титул-оним и его происхождение (<i>Б. С. Дугаров</i>)	90
Тюрк Шахи: титул и этническая принадлежность (<i>А. В. Мрачковская</i>)	105

Титулы в религиозной системе Кореи в период Троецарствия и в период династии Корё (<i>Г. А. Погосян</i>)	110
Тюркская и мусульманская титулатура в Волжской Булгарии X–XIII вв.: традиция и ее трансформация (<i>И. Л. Измайлов</i>)	117
Титулы сельджукских правителей в норманнской исторической традиции (<i>В. В. Прудников</i>)	137
Титул «гурхан»: к вопросу о влиянии киданьской политической культуры на кочевников (<i>Ю. И. Дробышев</i>)	146
«Тайангу из Тараза»: о некоторых особенностях передачи мусульманскими авторами титулатуры кочевых народов Дешт-и Кыпчака (<i>Д. М. Тимохин</i>)	153
Бий как титул в истории башкирского народа (<i>Ф. Ш. Сибатагов</i>)	175
Титулы мамлюкской элиты Египта XIII–XV вв.: ранг и статус ордынского переселенца мамлюкского эмира Кусуна ас-Саки (1302–1342) (<i>Э. Г. Сайфетдинова</i>)	184
О титулах правителей в китайской историографии Юань и Цин, характеризующих уровень социального развития соседних народов (<i>А. Ш. Кадырбаев</i>)	193
Титулатура Шейбанидов в «Таварих-и гузида Нусрат-наме» (<i>Л. Ф. Байбулатова</i>)	198
Титулы и эпитеты везира в монгольском Иране конца XIII–XIV вв. (<i>Р. Ю. Почекаев, И. А. Мустакимов</i>)	204

Глава III

Титул и титулатура в Новое и Новейшее время

Инвеститура в постордынском мире: между Москвой и Золотой Ордой (<i>А. В. Беляков</i>)	218
Титул «хан» у калмыков: особенности получения (<i>Б. У. Китинов</i>)	231
Формирование, использование и эволюция титулов у турецких и иранских курдов с XVI по XX в. (<i>А. Э. Багирова</i>)	245

Воображаемые титулы правителей Южной и Юго-Восточной Азии в двух венецианских travelogueх второй половины XVI в. (<i>Д. В. Возчиков</i>)	269
Шугожун: к интерпретации личного имени бурятского деятеля в русскоязычных источниках XVII в. (<i>В. В. Тишин, Б. З. Нанзатов</i>) ...	289
О передаче крымских титулов в записках путешественников XVIII в. (<i>Н. И. Храпунов</i>)	300
Эволюция титула мелика в Восточном Закавказье в XVIII – начале XIX в. (<i>Г. Ж. Мхитарян</i>)	314
Изменение полномочий обладателей султанских титулов в казахской степи после реформы М. М. Сперанского «Устав о сибирских киргизах» 1822 г. (<i>И. Р. Прохоров</i>)	333
Титул «хан» и его статус в туркменском обществе XIX в. (<i>С. Дж. Атаев</i>)	346
«Вайсовский Божий полк староверов-мусульман»: к вопросу о титулах мусульманских «сектантов» на рубеже XIX–XX вв. (<i>Д. М. Усманова</i>)	356
Анвар Закирович Асфандияров — исследователь института тарханства у башкир (<i>Ю. В. Псянчин</i>)	368
Салюты, ордена, звания: символы колониальной иерархии в Британской Индии (<i>С. Е. Сидорова</i>)	377
«Что в имени тебе моём?»: титулы «бхаттарака» (bhāṭṭāraka) и «шрипуджья» (śrīpūjya) в джайнизме как форма социально-религиозной адаптации (<i>Н. А. Железнова</i>)	399
Визуализация власти вождя у догонов (Республика Мали) (<i>П. А. Куценков</i>)	417
Заключение	428
Список источников и литературы	445
Сокращения названий памятников	508
Сведения об авторах	509

«Ваисовский Божий полк староверов-мусульман»: к вопросу о титулах мусульманских «сектантов» на рубеже XIX–XX вв.

Д. М. Усманова¹

В данном разделе будет рассмотрена такая проблема, как выбор и роль титулатуры в саморепрезентации мусульманских «сектантов» в позднеимперской России. Ваисовское движение, зародившееся и распространившееся среди части мусульманского населения Поволжья во 2-й половине XIX — 1-й трети XX вв., оставило значительный след в региональном мусульманском дискурсе указанного периода. Сообщество, именуемое *«Ваисовский Божий полк староверов-мусульман»*, представляло собой своеобразное религиозно-эсхатологическое, социальное, этническое и общественно-политическое движение. От представителей этого движения осталось много документов и текстов, в которых сформулированы принципиальные идейные установки, а также отражена неизбеж-

¹ *Дилиара Миркасымовна Усманова* — Институт международных отношений, истории и востоковедения; Казанский (Приволжский) федеральный университет; ул. Кремлевская, 18, Казань, 420008; Институт татарской энциклопедии и регионоведения им. М. Хасанова АН РТ, ул. Баумана, 20, Казань, 420111, Российская Федерация; e-mail: dusmanova2000@mail.ru; ORCID: 0000-0002-1046-7945.

Diliara M. Usmanova — Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Federal University of Kazan (Volga Region); Kremlevskaya Str. 18, Kazan, 420008; Institute of Tatar Encyclopedia and Regional Studies, Tatarstan Academy of Sciences; Bauman Str. 20, Kazan, 420111 Russian Federation; e-mail: dusmanova2000@mail.ru; ORCID: 0000-0002-1046-7945.

ная трансформация исламского дискурса в русскоязычной среде и в доминирующем христианском окружении. Отчасти этот своеобразный исламский дискурс проявлялся в титулах, которые «изобретали» или адаптировали руководители, а потом использовали рядовые члены движения для собственной самоидентификации и самопрезентации. В этих титулах, как наиболее распространенных и популярных, так и не прижившихся, проявились наиболее типичные черты мусульманского сообщества Поволжья в эпоху модернизационных процессов рубежа XIX–XX вв. Одновременно эти титулы отражали маргинальное положение вайсовцев в мусульманско-татарском обществе в позднимперский период.

Однако прежде чем остановиться подробнее на вопросе о титулатуре, следует дать общую характеристику данному движению. Точнее, общая характеристика возникновения и эволюции вайсовской общины будет сочетаться с описанием доминирующих на том или ином этапе титулов, а также их эволюции. Как уже упоминалось ранее, в этом движении можно выделить несколько относительно самостоятельных, но взаимосвязанных аспектов: религиозно-эсхатологический, социальный, этнический и общественно-политический. Одновременно в указанный период можно выделить три важных этапа в эволюции данного движения: 1860 — начало 1880-х годов, середина — вторая половина 1880-х — 1905 годов и третий этап — 1905–1910-е годы. Здесь я намерена ограничиться лишь предреволюционной историей, поскольку вопрос о титулах наиболее актуальным был для сословного и конфессионального государства, которым являлась имперская Россия.

Сообщество, известное как *«Вайсовский Божий полк староверов-мусульман»*, зародилось и в целом сформировалось в 1860–1880-х годах [Усманова, 2006а, с. 255–319; Усманова, 2009]. В это время происходит становление данной религиозной общины в Казани под руководством члена суфийского братства Накшбандия Багаутдина Вайсова (1810/1818–1893). Основатель и глава общины выступал бесспорным нравственным авторитетом для своих учеников и ближайших последователей, для детей (которые на более позднем этапе фактически возглавили это движение), а также для рядо-

вых членов общины. Он являлся (со)автором и вдохновителем большинства текстов и проповедей, выходявших из-под его пера или просто подписанных его именем [Баһаведдин әл-Болғари, Габделлатыйф бин Халид, 1871; Тарик-и хожаган, 1874; Вәисзаде, 1907; Усманова, 2009]. В этих сочинениях эсхатологические воззрения занимали центральное место, и именно на них строились все иные идеологические конструкции и представления.

В ряде сочинений Багаутдин Ваисов объявил себя предвестником конца света, а своих последователей называл членами т. н. «*спасающейся группы*» (*фирка-и наджийа*). Залогом спасения общины ему виделось возвращение к истинному исламу под своим руководством. Себя он считал «*божьим человеком*» и «*полководцем*» (*сардаром*) созданного им «*Божьего полка*». При некотором своеобразии концепции конца мира, сформулированной Б. Ваисовым (прежде всего в плане датировки), религиозное мышление основателя общины следует рассматривать в контексте других эсхатологических движений (типа *махдизма*), которые получили распространение в разных мусульманских странах при наступлении XIV столетия по хиджре [Кемпер, 1998; Кемпер, 2008, с. 572]. В облике лидера общины мы видим типичного человека XIX столетия, образ мыслей и действия которого не выходят за рамки исламской религиозной традиции. Эсхатологическая составляющая религиозной доктрины ваисовцев оставалась основным языком описания социальной и политической реальности в 1870–1890-х годах.

Среди наиболее часто используемых прижизненных титулов и самоназваний Багаутдина Ваисова были *шәйх* ('шейх'), *дарвиш* ('дервиш'), *дардеманд* ('опечаленный'), «*природный старовеер*» и «*духовный отец*». Эти термины встречаются в личных документах, в качестве подписей к прошениям и ходатайствам, а также они были выбиты на персональных печатах. Оттиски личных печатей Багаутдина Ваисова мы встречаем под теми же прошениями, а также на книгах из его личной коллекции. Примечательно, что в ходе следствия 1908–1910 гг. во время обысков на квартире Гайнана Ваисова, в канцелярии общины и у последователей Багаутдина было изъято значительное число печатей, оттиски которых сохра-

нились в архивных документах. Они были выявлены мной среди архивных документов и воспроизведены в монографии [Усманова, 2009, с. 515].

Если посмотреть, в каком контексте использовался тот или иной титул, вырисовывается следующая тенденция. *Шэйх*, *дарвиш* и *дардеманд* — эти три титула имеют очевидную отсылку к суфийской традиции и отражают претензии Б. Ваисова на своё место в иерархии суфийского братства.

В частности, Б. Ваисов посвятил целое сочинение под названием «Тарик-и хваджаган» («Путь учителей/ходжей») (1874) своему учителю и наставнику шейху Джагфару аль-Кулатки аль-Булгари Салихову (1790–10/16.12.1862). В этом произведении, одном из немногих, изданных при жизни автора, он именует себя *шайхом* суфийского братства Накшбандийа муджаддийа и представляет свою духовную генеалогию (*силсила*). Она традиционно восходит к основателю суфийского братства Накшбандия, *шайху* Багаутдину Накшбанди (1318–1389) через ряд среднеазиатских и поволжских *шейхов*, включая учредителя муджаддийской ветви суфийского братства Накшбандийа Ахмада Сирхинди (умер в 1624 г.) [подробнее см.: Кемпер, 1998, р. 92–96]. Среди известных последователей и суфиев этого братства были *шайх* Файзхан аль-Кабули (умер в 1802 г.), его «*булгарский*» *мюрид* Вали б. Мухаммад аль-Амин аль-Каргалы (умер в 1802 г.), *халифа* (суфийский преемник) последнего, некто Габдулхалик аль-Балликулы аль-Булгари, который в свою очередь являлся наставником Джагфара аль-Кулатки, чьим преемником стал сам Багаутдин Ваисов.

Ценность данного произведения в том, что оно позволяет проследить истоки ваисовского движения и помогает понять, почему по существу пацифистское движение получило название «*Божий полк*». Своё произведение Б. Ваисов заканчивает длинными словословиями в адрес царя и царской семьи, а также предоставляет себя и членов своей общины в распоряжение царя в качестве пропагандистов и защитников, которые с молитвой на устах будут помогать принуждать непокорных мусульман (в данном случае мусульман Кавказа) хотя бы к словесному повиновению России. Представля-

ется, что именно в этом контексте он называл членов своей общины «солдатами молитвы» (*гаскар-и дога*) и «божьими воинами» [Тарик-и хожеган, 1874, с. 53]. Другим самоназванием Б. Ваисова было «*Дога-хан*» ('Хан молитвы'), которое происходит, по-видимому, от искаженного персидского *дуға-хван* ('человек, который читает молитву'). Это слово мы также встречаем в ряде прошений, однако оно не было самым распространенным и популярным.

Следует сказать, что часть современников, а также ряд мусульманских авторитетов начала XX столетия отказывали Багаутдину Ваисову в праве именоваться суфийским шейхом, считая его лгуном и обманщиком («*кәззәб морид*»). Среди более молодых современников, оспаривавших всю *силсилу* Б. Ваисова, так же как его право именовать себя учеником и преемником Джагфар-ишана, был известный татарский теолог консервативного толка Мурад Рамзи. В частности, он утверждал, что шейх Джагфар отказался дать *иджазу* своему ученику, а потому после его смерти Багаутдин неправомерно претендует на звание его преемника [Кемпер, 2008, с. 538]. Косвенно эту точку зрения поддерживал и Риза Фахретдин, который в своем знаменитом биобиблиографическом справочнике «Асар» не называет Б. Ваисова в числе учеников и преемников Джагфар-ишана [Усманова, 2009, с. 40].

Примечательно, что в прижизненных текстах Б. Ваисова практически никогда не используется слово *ишан*, которое в начале XX столетия являлось синонимом термина *шейх*. Куда чаще сам он использует термины-титуты *дарвиш* и *дардеманд*, которые мы встречаем в каждой подписи, на всех личных печатях и даже в метрических книгах с записями о факте рождениях и/или смерти его детей. В то же время с «лёгкой руки» антирелигиозного пропагандиста раннесоветского периода Зарифа Музаффарова Б. Ваисов и его наследники были объявлены «*лже-ишанами*» [Мозаффар, 1931]. Таким образом, упомянутые три титула Б. Ваисова прочно увязаны с суфийской традицией и отражают его претензии (реальные или беспочвенные — это сейчас не так уж важно) на место в суфийской иерархии, а также место религиозных взглядов в иерархии собственных ценностей.

Из числа прижизненных титулов Б. Вайсова следует пару слов сказать о таких, как *природный старовер* и *духовный отец*. Последний термин или титул отражает факт, что Б. Вайсов позиционировал себя как основатель, глава (духовный глава) и бесспорный авторитет религиозной общины. Выражение *природный старовер* имеет более искусственный и не совсем типичный для татар-мусульман характер. Оно указывает на такие обстоятельства, как особая миссия членов этой общины («*божьих воинов*» или членов «*спасающейейся группы*» «*фирка-и наджийа*») и отражает очевидное влияние доминирующего христианского окружения, т. е. факт влияния православного языка на исламско-татарский дискурс. Правда, само слово *старовер* не столько отсылало к русским старообрядцам, сколько указывало на древнюю генеалогию вайсовской общины, её приверженность «старой, истинной вере». Вайсовцы неизменно уточняли, что они — *староверы-мусульмане*, т. е. осознавали своё отличие от русских староверов.

Одновременно вайсовцы отказывались признавать такие традиционные сословные и этнические наименования, как *крестьянин*, *потомственный почётный гражданин*, а также *татарин*, полагая их врагами «истинных мусульман», т. е. болгар. Так или иначе, именно это словосочетание — *природный старовер* — наиболее прочно закрепилось в качестве самоидентификации среди рядовых членов общины и просуществовало вплоть до Гражданской войны. В целом ни один из рядовых членов общины ни при жизни Б. Вайсова, ни после его смерти не мог претендовать на какое-либо место в суфийской иерархии. Для малообразованных членов общины, представлявших сельское население Поволжья, гораздо ближе была социальная, нежели духовно-религиозная репрезентация.

Это особенно очевидно проявилось в следующее после изоляции и последующей смерти основателя общины десятилетие. Середина 1880-х — 1904/1905 гг. — это время, когда община переживала сложное время угрозы распада и стремления сохранить преемственность традиций. Одним из важнейших событий этого этапа стало противостояние членов общины возможной христианизации мусульман, которую они усматривали в мероприятиях Пере-

писи населения 1897 г., а также в ряде законов последних десятилетий XIX в. (введение обязательного для мулл экзамена на знание русского языка, внедрение в медресе русских классов и пр.). В антиправительственной пропаганде этого периода отчетливо наблюдается сочетание социального протеста с религиозными страхами перед христианизацией. Однако пустующее место харизматичного лидера (изолированного в первой половине 1880-х годов в Казанской психиатрической клинике и умершего там же в 1893 г.) в этот период остаётся вакантным. И претендентов на его титулатуру тоже не находится.

Следует отметить еще одну характерную черту самоназваний ваисовцев на первом и втором этапе развития движения — использование тахаллуса *аль-Булгари* [Усманова, 2020]. Центральной в исторической генеалогии и религиозном учении ваисовцев была идея болгарского наследия, выражавшаяся в использовании этого термина от названия древней столицы своего государства. Ваисовцы полагали, что в качестве потомков болгар они являются более древними мусульманами, нежели татары, поскольку их вера восходит к временам завета, заключенного ветхозаветным Авраамом и самим Богом. Поэтому и Б. Ваисов, и рядовые члены общины неизменно называли себя булгарами и прибавляли к фамилии тахаллус *аль-Булгари*. Многие протоколы и иные документы были подписаны фамилиями с прибавлением данного тахаллуса, трансформировавшегося в русскоязычных документах в неизменную прибавку к фамилии *Эль-Булгари-оглы*, а в ряде случаев даже заменившего родовую фамилию.

Для рядовых членов движения именоваться такими титулами, как *природное духовное лицо*, *мусульманин-старовеер* и *аль-булгари* было принципиально важно, поскольку они играли роль маркера, отделявшего их от не вполне «истинных» мусульман-татар. Придавая исключительное значение своим титулам, ваисовцы неизменно настаивали на точном их употреблении и ревниво следили за тем, не искажаются ли они в различных документах. Эти особые титулы свидетельствуют как об иерархичности движения, так и о попытках отрицания традиционной сословности.

Идея болгарского наследия была более-менее логично вписана и в социальную доктрину вайсовцев. Как «истинные потомки болгар» вайсовцы соглашались платить лишь земельный налог в 8 копеек с десятины, введённый еще в период Ивана Грозного, но отказываясь от иных многочисленных налогов и податей, душивших рядовых крестьян.

Традиция использования тахаллуса *аль-Булгари* как части титулатуры была заложена основателем общины Б. Вайсовым, однако в свою очередь эта практика уходила корнями в болгарскую традицию и историческую память населения Среднего Поволжья. Причем есть сотни примеров использования его татарами без принадлежности к «мусульманским сектантам» [Франк, 2008; Усманова, 2020]. Например, уроженец Свияжского уезда и автор первых трудов по истории Волжской Булгарии Гайнетдин Ахмеров писал:

Казанские татары и сами считают своими предками болгар. Многие могли видеть, что в конце наших книг и других изданий часто указано «такой-то сын такого-то Булгари». Я сам неоднократно слышал от жителей ряда сел в Тетюшском, Свияжском и Лаишевском уездах, что их предки переселились из Булгара, а также указания на то, что в ряде случаев имеются шаджара, составляемые еще с болгарских времён [Цит. по: Гайнетдин Эхмәров..., 2000, с. 34; перевод мой — Д.У].

Поэтому такая традиция прочно укоренилась среди рядовых членов общины и оказалась довольно живучей. Тем более что и сам Б. Вайсов, и многие его последователи были уроженцы т. н. Горной стороны (Свияжский, Тетюшский и пр. уезды), куда, согласно историческим преданиям, переселились многие жители древнего Булгара.

В целом во времена Багаутдина Вайсова, т. е. в середине и второй половине XIX века, данный тахаллус происходил от топонима *Булгар*, указывал на «болгарские корни» и не содержал этнической составляющей, поскольку сознание вайсовцев «первой волны» было религиозным и локальным, но отнюдь не национальным (или этническим). Однако уже в начале XX столетия и особенно в начале

Советской эпохи наблюдаются явные тенденции придать ему более этническую составляющую, противопоставить самоназвание *булгары* наименованию *татары* [Шнирельман, 1998].

Для самого основателя общины использование тахаллуса *аль-Булгари* было не только указанием на болгарские корни, но и претензией на персональное происхождение от болгарских ханов и даже от пророка Мухаммада. Интересно, что в двух своих ключевых сочинениях — прижизненном «Тарик-и хваджаган» (1874) и изданном посмертно уже его сыном «Джавахир-и хикмат-и дарвишан» («Драгоценности изречений дервишей», 1907, 2 выпуска) — Б. Ваисов не претендует на происхождение от пророка Мухаммеда или же на персональную генеалогическую связь с древними болгарскими ханами. Самый ранний документ, указывающий на это, датируется временем, когда дервиш в очередной раз наблюдался в психиатрической клинике. В «Заключении об освидетельствовании умственных способностей Ваисова», составленном 22 января 1883 г., есть указание на то, что обследуемый, возможно, считал себя потомком пророка Мухаммада [Усманова, 2009, с. 191–193, документ № 18]. Это заключение является единственным прижизненным документом, который косвенно указывает на веру основателя общины в свою генетическую связь с пророком Мухаммадом, а также родство с болгарскими ханами. Других подобных документов мы не встречаем, хотя исключать их наличие нельзя. Так или иначе, именно Гайнан Ваисов стал активно развивать и культивировать эту идею.

Однако перейдём к следующему, третьему этапу в развитии движения, который хронологически охватывает последнее предреволюционное десятилетие (1905–1916). В начале XX столетия в условиях активной модернизации российского общества происходит стремительный процесс секуляризации мусульманской уммы (особенно в среде мусульман тюрко-татар Волго-Уральского региона), в ходе которого исламский дискурс постепенно трансформировался и вытеснялся европейским, а религиозно-культурная и локальная идентичность заменялись новой национальной идентичностью, не всегда строго привязанной к конкретной территории. Хотя главными историческими и культурно-национальными центрами татар

признавались Казань и Булгары, всё бóльшая мобильность татарского населения на рубеже XIX–XX столетий приводила к образованию диаспоральных групп и новых национально-культурных центров за пределами «исторической родины». К этому времени подросли сыновья Багаутдина, среди которых лидерские качества стал проявлять Гайнан Ваисов (1878–1918), который в мае 1904 г. смог вернуться в Казань. С началом революционного брожения 1905 г. он приступил к возрождению разгромленной общины.

Члены уцелевшей казанской общины признали Гайнана своим руководителем и наместником духовного отца Багаутдина Ваисова, наделив его титулом *сардар*. Этому признанию способствовало, во-первых, право Гайнана как сына на генетическое родство, во-вторых, известие о существовании некоего духовного завещания отца, которым тот будто бы поручал ему продолжать распространение основанной им секты. Вопрос о том, действительно ли Багаутдин остановил свой выбор именно на Гайнана, остается открытым. Думается, что это более поздняя трактовка, исходившая от самого Гайнана или его ближайшего окружения. Причем утверждение Гайнана в качестве нового лидера общины происходило неоднозначно и сложно.

Под его руководством движение трансформировалось из религиозной общины с ярко выраженной религиозно-эсхатологической и социальной доктриной в некое подобие политического сообщества, в котором религиозная составляющая уже перестала быть доминантой. Эсхатологический язык отходит на задний план, и восприятие политической ситуации рационализируется. «Спасаящаяся группа», говорящая о спасении и Судном дне, постепенно оформляется в «секту», осознающую своё особое социальное положение, отдельность внутри мусульманского сообщества и наличие политических предпочтений. С этими идеями ваисовцы обращаются к различным представителям имперских властей, а также к мусульманским политическим деятелям, включая и думских представителей.

Эта эволюция также отразилась на той трансформации, которую пережила титулатура, используемая лидерами общины. Гайнан и его сподвижники уже совсем не используют суфийские и сутубо

религиозные титулы. Одновременно они творчески развивают и обосновывают другие утверждения. В частности, именно Гайнаном в начале XX в. была в законченном виде сформулирована версия происхождения своего рода не просто от древних булгар, но непосредственно от пророка Мухаммеда и болгарских ханов одновременно [Усманова, 2009, с. 321–322, 351–359, 385–393, документы № 50, 60, 65].

Помимо этого, Гайнан Ваисов и другие сыновья Багаутдина (Гаян, Галяутдин и позднее Газизян) также активно использовали во всех своих текстах и подписях титулы *Сеид-заде*, *Хан-заде* или *Шах-заде*. Присоединяя титул *Шах-заде* (условно — ‘наследный принц’) к своему имени, сыновья Багаутдина таким образом пытались придать больший вес и значимость своей родословной, утверждали свое происхождение от болгарских ханов.

В целом же в начале века ваисовцы неизменно прибавляли к своей фамилии *Аль-Булгари-Оглы*, именовались *природными староверами-мусульманами* и отказывались от традиционных, утвержденных государством сословных и этнических наименований. Считая себя *«божьиими воинами»*, они также отказывались от несения воинской службы, претендуя при этом на особый статус внутри мусульманской уммы страны. Младший сын Багаутдина — Газизян в 1913 г. подал прошение на Высочайшее имя с удивительной просьбой удостоить его как *«Божьего воина наследника Болгарского хана»* по случаю 300-летия Дома Романовых военно-офицерским чином и знаком отличия в честь многовековой верноподданной службы [Усманова, 2009, с. 426–427, документ № 79].

Будучи новым лидером общины мусульман-староверов, но не обладая духовно-религиозным авторитетом, Гайнан Ваисов не рискует писать в своей титулатуре выражение *духовный отец*, однако активно использует титул *сардар* (буквально — ‘полководец’). Более того, это выражение, используемое вначале как свидетельство статуса внутри общины, как указание на лидерские качества, впоследствии превратилось в имя собственное — дети Гайнана взяли его в качестве своего отчества, став *«Сардаровичами»*.

В целом доктрина ваисовцев родилась из сложного комплекса различных настроений и идей, бытовавших в мусульманской среде

Волго-Уральского региона в позднеимперский период. Среди них важное место занимали протестные настроения, вызванные дальнейшим усилением социальной напряженности, сопровождавшей процесс модернизации, религиозной политикой христианского государства в отношении иноверцев, углубляющимся процессом бюрократизации официальных исламских структур и их отчуждением от рядовых верующих. Свою роль сыграли традиционные для религиозного сознания страхи, обусловившие боязнь реалий современной жизни и отказ от достижений современной цивилизации. К числу подобных фобий можно отнести идею о конце света, столь характерную для религиозного мировоззрения. Не стоит сбрасывать со счетов и персональные заблуждения и амбиции отдельных харизматичных личностей. Например, можно упомянуть персональный и очень глубокий конфликт Б. Ваисова с Ш. Марджани, а также с большинством указных имамов как официальных руководителей мусульманских приходов г. Казани. Однако конфликты, порожденные неуживчивым и даже склочным характером Багаутдина Ваисова, а зачастую провоцируемые властями и единоверцами, вероятно, остались бы личным делом одного из многих ушедших в небытие исторических персонажей, если бы его проповеди и идеи не попадали на благоприятную почву социальной, национальной, религиозной напряженности и недовольства, столь очевидных в Российской империи накануне её падения. В конечном счёте движение приняло такие формы, что можно говорить о своеобразном культурно-религиозном и политическом феномене в татарской истории. Эволюция этого движения, имевшего очевидно исламские корни, опиравшегося на мусульманскую доктрину, идеи и традицию, отражает трансформацию исламского дискурса в доминирующем христианском окружении в условиях постепенной секуляризации общества. Все эти тенденции нашли своё отражение в эволюции тех титулов, которые использовали лидеры и рядовые члены ваисовской общины в своем обращении к внешнему миру.

Рис. 2. Бланк Канцелярии божьих воинов
с печатью Б. Вайсова. 1886 г.



Рис. 3. Печать Гайнана Ваисова: «Сардар Ваисовского Божьего полка Староверского общества мусульман Ходзя Мухамед Генанутдин Багавутдин оглы Ваисов»

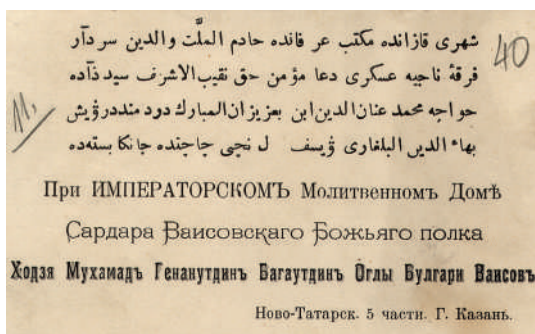


Рис. 4. Визитная карточка Гайнана Ваисова (1906 г.)



Рис. 5. Титульный лист брошюры «Джавахир-и хикмат-и дарвишан» (Казань, 1907)