

Н.А. Нефляшева

Из России в Мекку: хаджж как опыт социокультурного пограничья

Проблематика «перехода» и «пограничья», относительно новая для отечественной культурологии, в которой «переход» осмысливается как универсалия, охватывающая все уровни культуры – от субъекта культуры до всей смысловой целостности, как особое сочетание хаоса и конструирования [Земсков, 2002, с. 6; Сайко, 2000 и др.], дает принципиально новые возможности для анализа традиционных исторических сюжетов, позволяя значительно расширить смысловое поле их значений.

В ряду таких явлений, дающих материал для применения новых подходов, находится *хаджж* – мусульманское паломничество в святыне города ислама Мекку и Медину из Российской империи в конце XIX – начале XX в.

Источники, на основании которых возможно такое исследование, исходят из внешнеполитических ведомств Российской империи – это переписка, отчеты, отзывы министерства иностранных дел, посольства в Константинополе, консульства в Джидде. С другой стороны, конец XIX в. отмечен появлением единичных источников, написанных мусульманами – это отчет штабс-капитана А. Давлетшина, командированного с секретной миссией в Хиджаз в 1898 г. для оценки потенциальной опасности хаджжа для Российской империи, а также недавно опубликованные путевые заметки мусульман из различных регионов. Несмотря на различные обстоятельства написания этих материалов, разный уровень информационной отдачи, их безусловная ценность заключается в том, что они позволяют воссоздать «взгляд изнутри», объективно отличающийся от подходов к этому вопросу русских чиновников, профессионально занимавшихся организацией хаджжа, и невозможный у них.

Мусульманская культура в Российской империи в ее поволжском, крымско-татарском, северокавказском и среднеазиатском вариантах, имеющих бесконечное множество субвариантов, складывалась и развивалась в ощущении себя в условиях пограничности с православием.

Выстроенная к началу XX в. система взаимоотношений Центра с мусульманскими регионами, в которую были вписаны созданные Духовные управления-муфтиаты как органы государственного контроля за духовной и гражданской жизнью мусульман империи, шариатское судопроизводство, своеобразно адаптированное имперским судопроизводством, институт вакуфной собственности, система мусульманского образования и сами мусульманские элиты, сконструированные как словесие, была системой сдержек и противовесов.

Предложенные границы развития создавали новый тип взаимодействия империи с мусульманами, в котором лояльность православной империи не была противопоставлена этнической и религиозной самоидентификации мусульман. А.В. Елисеев, русский врач и путешественник конца XIX в., наблюдая за утренней молитвой среднеазиатских хаджжи на пароходе, направлявшемся в Джидду, среди пассажиров которого были и хаджжи из России, писал: «Кроме турок, египтян и немногих персов, среди пассажиров нашего парохода находились арабы различных стран Востока, сирийцы, алжирцы, два марокканца, один курдский ага, шейх из Фецуана, нубийцы, галласы, негры различных национальностей, такруры из Судана и, наконец, целая группа русских мусульман. Среди последних были паломники с Кавказа, Средней Азии и несколько приволжских татар, одетых в знакомые нам одеяния и пересыпавших свою тюркскую речь обильными русскими словами... Прислушиваясь к громко и отчетливо выговариваемым словам молитвы и фэтвы, я ясно услышал, что наши мусульмане молились за здоровье Русского Царя. Имя «Искандер» (Александр), с титулом падишаха, неоднократно слышалось в их молитве, и я сожалел, что мое малое знакомство с турецко-татарским языком не позволило мне уразуметь содержания всей этой любопытной фэтвы. Несомненным было только одно, что полудикие азиаты, наши недавние враги, начавшие новую жизнь под властью России, молились за нашего Царя» [Елисеев, 1898, с. 176, 177–178].

Очевидно, что «пограничность» мусульманского сознания как ощущение себя между культурами формировалась также в условиях одновременного следования и воспроизводства арабской письменной традиции как маркера религиозной принадлежности («Когда исчезает арабское письмо, отсутствуют предпосылки для существования самой культуры ислама», – пишет современный ученый Ш. Шукуров [Шукуров, 2004, с. 51]) и необходимости освоения кириллицы и русского языка для успешного социального продвижения.

В этой системе хаджж – мусульманское паломничество – занимал особое место. В культурном сознании самих мусульман хаджж являлся их религиозной обязанностью, единственным ритуалом ислама, активизирующим религиозно-мифологический опыт, сближающий идеальное и земное. Хаджж мыслился духовным и телесным возвращением к Единому Творцу, к истокам своей истинной сущности, рубежным эта-

пом и реализацией личных амбиций, испытанием в укреплении веры, терпения, обретением мудрости.

О значении хаджжа в исламском мировоззрении свидетельствует один из коранических аятов: «А у Аллаха – на людях обязательство хаджжа к Дому, – для тех, кто в состоянии совершить путь к нему» (3:97) [Коран, 1990, с. 58].

О хаджже как о внутреннем преодолении на пути к Всевышнему говорится и в ряде хадисов: «Однажды Пророка спросили: «Какое дело является наилучшим?». Он ответил: «Вера в Аллаха и Его Посланника». (Его) спросили: «А после этого?». Он ответил: «Борьба на пути Аллаха».

Его снова спросили: «А после этого?». Он ответил: «Безупречный хаджж»» [Абд аль-Хамид Махмуд Тахмаз, 2005, с. 198].

Согласно мусульманской традиции, обязанность совершения паломничества к Каабе, дому Аллаха, была предписана самим Творцом: «И завершайте хаджж и посещение ради Аллаха» (2:192) [Коран, 1986, с. 47]. Регламентация же этого обряда связана с политической и профетической деятельностью Пророка Мухаммада: находясь в Медине в течение двух лет после хиджры¹, он по-новому обосновал историко-религиозную роль главного мусульманского святилища – Каабы, поставив в центр предшествующей истории взаимоотношений Аллаха и человека фигуру Ибрахима [см.: Большаков, 1989, с. 106]. Согласно союзу, заключенному между Аллахом и Ибрахимом в Мекке, Всевышний приказал последнему построить «Дом», т.е. Каабу, установить законы и призвать людей совершать паломничество к Каабе. Кроме того, Пророк, совершив свое «прощальное паломничество» в Мекку в 632 г., ввел в обряд, существовавший еще в языческий период, ряд новшеств. Введя в хаджж новые элементы, собственно и сделавшие его мусульманским, Мухаммад обозначил разрыв с прежними языческими традициями и сблизил обряды всех арабийских племен, почитавших святыни Мекки еще во времена джахилии [см.: Большаков, 1989, с. 180].

Паломничество в Мекку – место рождения пророка Мухаммада, место ниспослания первых сур Корана, «мать городов», город, именем которого клялся Всевышний², – с другой стороны, было единственным ритуалом ислама, позволяющим мусульманам расширить границы их реального повседневного пространства до границ пространства духовного, в котором этнические, расовые, лингвистические различия нивелируются религиозной общностью. Хаджж, формируя мусульманскую «картину мира», выступает одним из средств религиозной социализации мусульманина, идентификации его как человека, принадлежащего умме.

В самой Мекке мусульмане должны были совершить следующие обряды, заканчивающиеся жертвоприношением.

1 | *Хиджра* – переезд Мухаммада и его сторонников-мусульман из языческой Мекки в Медину в 622 г.

2 | «Чтобы ты увещал мать городов...» (6:92) [Коран, 1990, с. 113].

Вхождение в состояние *ихрама*, что означает намерение совершить хаджж, сопровождающееся обязательным ритуальным одеванием и запретами на целый ряд действий – охоту, сквернословие, ссоры;

Обход Каабы;

Бег между священными холмами ас-Сафа и аль-Марва, воспроизводящий метания Хаджар, изгнанной из своего дома Ибрахимом вместе с сыном Исмаилом³;

Бросание камешков в три каменные столба в долине Мина, символизирующее победу над Сатаной;

Стояние у горы Арафат⁴.

Эти топографические символы – Кааба, ас-Сафа и аль-Марва, Арафат, Мина – размечали и структурировали единое для всех паломников время и пространство, в котором протекало и вновь воспроизводилось время первых веков единобожия, в этих координатах жили и творили божественный «порядок» в противовес «хаосу» джахилии первые герои мусульманской истории: Ибрахим, Хаджар, Исмаил.

В опыте хаджжа важное место занимает «дорога», она перестает быть компонентой материальной среды, обладающей только функциональным значением. Хаджжи эмоционально и духовно «переживает» ее, подвергая осмыслению, и таким образом «дорога» вплетается в духовный контекст паломничества. «Дорога» может быть определена как пространство, где личность, выходя за рамки обыденности и повседневности, проходит внутренние испытания, а движение как изменение противостоит оседлому существованию. (Философия суфизма, мистического направления в исламе, также включает идею суфийского пути и стоянок, каждая из которых наполнена своими смыслами духовного очищения.)

Российские мусульмане прибывали в Мекку тремя маршрутами – северным, закавказским и южным. Северный путь, начинавшийся в черноморских портах – г. Батуми, Потти, Сухуми, Новороссийске, Феодосии, Керчи, Херсоне, Одессе и иногда Севастополе, – использовали мусульмане-сунниты европейской части России, Северного Кавказа и Закавказья [Григорьев, 1999, с. 95]. Из этих городов через Стамбул они следовали на пароходах до Александрии или Порт-Саида.

Закавказский маршрут использовался мусульманами-шиитами, посещавшими на пути в Аравию священные для них Неджеф и Кербелу – города, где произошли драматические события, связанные с личностью

3 | Жена Ибрахима, Сара, была бездетна, и Ибрахим взял себе в жены рабыню египтянку Хаджар (в Библии – Агарь). Вскоре раздоры между женами зашли слишком далеко, и Ибрахим по настоянию Сары выгнал Хаджар в пустыню между Меккой и Иерусалимом. В пустыне Хаджар родила сына. В поисках воды для ребенка Хаджар металась по пустыне и вдруг услышала голос, раздавшийся между холмами Сафа и Марва: «Вот вода!» Сначала Хаджар бросилась по направлению к холму Сафа, но не нашла воды. Потом кинулась к холму Марва, но и там воды не оказалось. Семь раз прошла она между холмами и, не найдя воды, воскликнула: «Услышь, о Господи, Господи!». Вернувшись к плачущему сыну, Хаджар увидела рядом с ребенком источник с чистой водой.

4 | Согласно Корану (2:34–36), Адам и Хавва (Ева), после того как поддались искушению Сатаны, были изгнаны из Рая и обречены на скитания по земле в печали, трудах и горести. Они утратили не только Бога, но и друг друга, и пребывали в состоянии одиночества и смятения до того момента, пока не осознали содеянное и не принесли искреннего покаяния. Получив прощение, они воссоединились на равнине Арафат, в центре которой возвышается небольшой холм, гора Арафат, называемая также Горой Милости (Джабаль ар-Рахма).

халифа Али, основателя шиизма. После посещения этих городов они собирались в Багдаде и в составе больших караванов направлялись в Мекку. Наконец, третий путь, наиболее удобный для мусульман центральной Азии, Сибири и Урала, проходил через г. Мазар-и-Шериф на севере Афганистана, Кабул, Хайбарский проход, соединявший Афганистан с Британской Индией, и Пешавар. В Пешаваре после открытия железнодорожного сообщения паломники садились на поезд, перевозивший их в Карачи или Бомбей, а оттуда морским путем хаджжи прибывали в Джидду или Янбо. Особенность этого маршрута в том, что на пути в Мекку мусульмане посещали знаменитый мазар – усыпальницу халифа Али в г. Мазар-и-Шериф.

Известен и путь паломников из Петербурга до Стамбула, по железной дороге, с остановками и пересадками на железнодорожных станциях в Варшаве, Вене, Будапеште, Белграде, Софии. Из Стамбула паломники добирались морем через Афон, Салоники, Измир, Триполи в Бейрут, откуда на пароходе добирались до Александрии, затем поездом до Каира, а затем пароходом в Суэц и Джидду [Альмушев, 2006].

Существовали еще два маршрута, которые немногочисленные пилигримы из России проходили вместе с караванами паломников из Египта и Сирии. Путь из Египта мог быть сухопутным – через Суэцкий перешеек, Синайский полуостров, порт Акабу до Мекки. Ф.М Ацамба и С.А. Кириллина, посвятившие отдельную главу своего исследования организации мусульманского паломничества в Османском Египте, указывают, что в пределах Аравии мусульмане перемещались на юг, через аль-Мувайлих, Азлем, аль-Ваджх, а также Янбо и Джидду [Ацамба, Кириллина, 1996, с. 59]. Второй паломнический маршрут вместе с египетским караваном проходил по морю из Суэца до Джидды, главного порта Хиджаза.

Сирийский караван формировался в Дамаске, где российские паломники присоединялись к своим единоверцам из Сирии, Персии, Анатолии и под охраной особого вооруженного отряда добирались до священных городов ислама [АВПРИ, ф. Турецкий стол (новый), оп. 502/2, д. 3272, раздел «Паломничество в Аравию»]. До развития пароходства и строительства Суэцкого канала Дамаск и Каир служили главными сборными пунктами для мусульман, отправляющихся в Хиджаз с севера и запада [там же].

Интересно философское осмысление хронотопа дороги известным ученым М.М. Бахтиным, который писал, что «на дороге пересекаются в одной временной и пространственной точке пространственные и временные пути многообразнейших людей... Здесь могут случайно встретиться те, кто нормально разъединен социальной иерархией и пространственной далью, здесь могут возникнуть любые контрасты, столкнуться и переплестись любые судьбы. Здесь своеобразно сочетаются пространственные и временные ряды человеческих судеб и жизней, ос-

ложняясь и конкретизируясь социальными дистанциями, которые здесь преодолеваются. Это точка завязывания и место совершения событий. Здесь время как бы вливается в пространство и течет по нему» [Бахтин, 2000, с. 177–178].

Для человека, впервые покидавшего северокавказские или крымские аулы, татарские деревни, море, порты, вокзалы, гостиницы, поезда и пароходы включались в этот «дорожный пейзаж», в карту паломнического Пути.

Важным рубежом на пути в Мекку являлись *микаты* (микат в переводе с арабского – «определенное время») – пункты, где паломники входили в особое ритуальное состояние – *ихрам*, подразумевающее не только намерение совершить паломничество, но и облачение в особую ритуальную одежду. Для мужчин – это две белые накидки, одну из которых обертывают вокруг пояса, другую перекидывают через левое плечо; для женщин – это простое белое неподшитое платье. Одежда паломника символизирует удаление от роскоши, проявление смирения и покорности перед Всевышним. Она аналогична савану, а само переодевание призвано напоминать мусульманам об ответственности перед будущим Судным днем, когда люди предстанут перед ликом Аллаха нагими и босыми в ожидании своей участи.

Мусульманское предание – Сунна – определяет четыре миката для хаджжи в зависимости от страны, из которой они направляются в святые земли ислама.

Следующий символический порог паломнического Пути – это границы *харамы*, священной территории вокруг Мекки.

Преодолевая эти границы-рубежи, паломник совершает переход от ритуального «Чужого» к ритуальному «Своему» и, осваивая этот Путь, подвергается трансформации через свое новое духовное рождение, в самом себе, снимая противоречие между сакральным и профанным. На мой взгляд, харам Мекки напоминает то, что М.М. Бахтин назвал «единством места», которое «ослабляет и смягчает все временные грани между индивидуальными жизнями и между различными фазами одной и той же жизни» [Бахтин, 2000, с. 158], и, видимо, пространство, притягивающее паломника, и есть мир, где восстанавливается подлинная вера и «подлинный порядок».

Путешествие в Аравию требовало не только материальных затрат, но и силы духа, физического здоровья. Уже упомянутый А.В. Елисеев писал о своем плавании по Красному морю как об одном из самых утомительных в мире: «Самый вид унылых, безжизненных, словно обожженных скал и островов, лишенных всякого признака обитания, наводит какую-то **особую тоску** (выделено мною. – Н.Н.), и немудрено, что многим пассажирам кажется, что более унылого и безотрадного вида островов и береговых скал, как в Красном море, не встречается нигде более на свете» [Елисеев, 1898, с. 181].

В самой Аравии хаджжи попадали под покровительство *мутавафов*, или *делилей* (гидов, проводников), и их доверенных лиц – *векилей*. Мутавафов и векилей можно рассматривать в качестве людей между границами, контактеров; роль, которую они играли в процессах межкультурной и лингвистической коммуникации во время хаджжа, очень значительна. Кроме того, они, выходя из разных областей мусульманского мира, сами были порождением хаджжа, грандиозного мегапроекта, который, по словам М. Миропиева, заставлял правоверных раз в год жить «одною жизнью, одними мыслями, чувствами и стремлениями» [цит. по: *Сборник материалов...*, 1899, с. 150].

Мутавафов и векилей возглавлял шейх. Делили рассчитывались за паломника с таможенной, нанимали для него верблюдов, передавали своим доверенным векилям непосредственно в Мекке. Источники сохранили имена мекканских делилей и векилей в Джидде, обычно сопровождавших различные группы паломников из России.

Черкесских паломников курировали в Мекке делили Саид-Ахмед, о котором известно, что он был муэдзином, и Халиль Дуби; их векилями в Джидде были уроженец этого города Ахмед Гурояни и Мухаммад-Салех-Бангяш; делилями дагестанцев в Мекке были Ибрагим Сильсилэ и Ибрагим Мирэ, а их векилем в Джидде – тот же Ахмед Гурояни. Андиганцев и паломников из Оша в качестве векиля в Джидде сопровождал уроженец Мекки Мухаммад Гиритли. В Мекке первые попадали под покровительство делиля Али Махмуда Шукри, а вторые – делиля Али Биринджи. Делилем хивинцев и туркмен в Мекке был шейх Мухаммад Асгар, а их векилем в Джидде – шейх Хусейн, уроженец Триполи. Векилем наманганцев в Джидде был Мухаммад Дехахани, уроженец этого же города, а их делилем в Мекке – дагестанец Сейид Абдул Кадыр. Паломников из среднеазиатских городов Самарканда, Ташкента, Ходжента, Маргелана и Туркестана в Джидде курировали ходжентец Мухаммад Джан и кашгарец Хаджи-Муса, а в Мекке – выходец из Бухары Сеид Мухаммад Кучек. Наконец, киргизы, татары и некоторые группы бухарцев вообще не имели векилей в Джидде и делилей в Мекке, зато в Медине их встречали бухарец Мухаммад Али и мединец Сеид Шафи [АВПРИ, ф. Турецкий стол (старый), оп. 502а, д. 1586, л. 131–132].

В самой Аравии пилигрима ждали ветер самум – «дыхание смерти», – зной, пыль, опасность заразиться чумой или холерой. Последние силы паломников, проходящих в составе караванов путь к Мекке, отнимало движение по пустыне и ее созерцание. Англичанин Ричард Бертон, обращенный в ислам и принявший новое имя – шейх Хаджи-Абдалла, совершивший хаджж в 1853 г., писал: «Шли только ночью, день же проводили во сне или в полубетаргическом состоянии... В беспорядке нагроможденные груды гранита местами заваливали дорогу. Почва покрыта была рубцевидными трещинами, которые переходили в пещеры или были забиты переносным песком. Небо напоминало

собой голубую полированную сталь. Навстречу не попадалось ни птицы, ни зверя» [Ралли, 1913, с. 189].

Особую опасность представляли бедуины, которых франко-алжирский фотограф Жерве Куртелемон, посетивший Хиджаз в 1894 г., образно назвал «черными призраками прошедшего, людьми бесконечных пустынь, мертвого запустения и выжженных солнцем пространств» [Ралли, 1913, с. 284]. Они нападали на караваны в самых неожиданных местах и обирали паломников. «Появилось значительное число бедуинов, – вспоминал наблюдательный Р. Бертон, – роившихся, подобно шершням, по гребням гор, с оружием громадных размеров в руках, и карабкавшихся (по скалам) не хуже кошек» [Ралли, 1913, с. 190].

Однако по прибытии в Мекку оказывалось, что ожидания паломников не соответствовали прозаической реальности, которая встречала их в святой земле Аравии. Доклад 1900 г. Комиссии о мерах предупреждения и борьбы с чумной заразой содержит описание хаджжа: «...отсутствие самых необходимых удобств и приспособлений для жилья, страшная всюду грязь и запущенность, постоянный недостаток воды для питья и годной к употреблению пищи, невероятно дурная гигиеническая обстановка у Арафата и в особенности в Мине, полное отсутствие медицинской помощи, а равно и санитарного надзора – все это дает обильную пищу ежегодным эпидемиям, уносящим в обыкновенное время не менее 20, а в особенно неблагоприятное и до 50% всего числа паломников» [РГВИА, ф. 400, оп. 1, д. 2904, л. 18об].

Весь паломнический путь сопровождался нескончаемыми поборами со стороны турецких чиновников – за прохождение карантина, пошлины за проезд и багаж, платы делиям за верблюдов и сопровождение. «Наживой с хаджжи занимаются не только отдельные лица, но даже целые организованные шайки, с которыми невозможно бороться, так как ими все и вся подкуплены, а потому, конечно, и не думают защищать нас, а напротив, явно покровительствуют разным хищникам», – писали о своем бедственном положении на пути из Янбо до Медины российскому консулу в Джидде пассажиры-паломники парохода «Царица» [АВПРИ, ф. Турецкий стол (новый), оп. 502б, д. 3371, л. 62]. Образ Мекки на пути к ней постепенно профанировался за счет удручающего технического состояния турецких пароходов, запасы угля у которых часто заканчивались среди моря, корабли иногда вынуждены были долго простаивать у входа в Суэцкий канал.

«В сердце Ислама бедуины, соплеменники Пророка, грабят своих единоверцев, приехавших с такими трудностями для совершения священных обрядов общей им религии, их поражает также безнаказанность и дерзость этих грабежей... они удивляются полной индифферентности властей и безучастному отношению их к судьбе паломников; они бывают очень изумлены, увидев со стороны коренных жителей Хиджаза, которых привыкли считать на родине чуть ли не святыми, очень легкое

отношение к выполнению главных обрядов религии и преобладание у них денежных интересов над всеми другими. Им кажется очень странным и отсутствие порядка и чистоты в самой “Матери городов” и в “Городе Пророка”; им очень неприятно отсутствие тишины и благоговения в самих херемах, у священной Каабы и у гробницы Пророка...» [*Отчет штабс-капитана Давлетшина...*, 1899, с. 117].

Р. Бертон описывает вид долины горы Арафат после окончания молитвы: «Каждый паломник изо всех сил подгонял свою скотину; вся равнина покрылась, как щетиной, древками шатров; носилки разбивались; пешеходы попадали под копыта животных; верблюдов опрокидывали; возникали поединки на палках или каком-нибудь оружии; здесь женщина, там дитя, в другом месте животное терялись – все находилось в хаотическом беспорядке» [цит. по: Ралли, 1913, с. 206].

Разрыв между реалиями хаджжа и представлением о нем усугублялся за счет коммуникативной дистанции между различными группами паломников, принадлежащих не только к разным этногенетическим и лингвистическим традициям, но даже между паломниками – выходцами из одной страны. А. Давлетшин пишет, что татары и киргизы не испытывали к друг другу симпатий [*Отчет штабс-капитана Давлетшина...*, 1899, с. 117].

Все это дало основания штабс-капитану А. Давлетшину сделать категоричный вывод о том, что хаджж не способствует интенсификации связей внутри мусульманского мира: «самой этой идеи (единства мусульманского мира. – *Н.Н.*) не существует». Даже если принять во внимание специфические условия, в которых формировался его отчет как исторический источник, и его идеологическую тенденциозность, не будет преувеличением предположить, что в опыте хаджжа появляется новая тема, в контексте которой пространство Мекки могло осознаваться как «чужое». Для паломников из России это имело принципиальное значение: находясь в сердце ислама, они по-прежнему оказывались в ситуации «пограничья».

Паломничество в святыне земли ислама для российских мусульман и теперь порождает ситуацию пограничья и преодолевает его, создавая новое качество в осмыслении своих личных духовных переживаний, обусловленных историческим контекстом.

Сокращения

АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи

Список литературы

- ‘Абд аль-Хамид Махмуд Тахмаз. *Ханафитский фикх в новом обличе. Кн. 3*. Н. Новгород, 2005.
- Альмушев Х. *Хадж-наме. Книга о хадже. Путевые заметки*. Н. Новгород, 2006.
- Ацамба Ф.М., Кириллина С.А. *Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII – первая четверть XIX в.)*. М., 1996.
- Бахтин М.М. *Эпос и роман*. СПб., 2000.
- Большаков О.Г. *История халифата. Т. 1. Ислам в Аравии (570–633)*. М., 1989.
- Григорьев С.Е. Российские паломники в святых городах Аравии в конце XIX – начале XX в. // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. СПб., 1999.
- Елисеев А.В. *По белу свету. Очерки и картины из путешествий по трем частям Старого света. Т. II*. СПб., 1898.
- Земсков В.Б. Одноглазый Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание // *Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания. Ч. I*. М., 2002.
- Коран* / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1986.
- Коран* / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. М., 1990.
- Отчет штабс-капитана Давлетшина о секретной командировке в Хиджаз*. СПб., 1899.
- Ралли А. *Мекка в описаниях европейцев*. Ташкент, 1913.
- Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА)*. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2904. Л. 18 об.
- Сайко Э.В. Переход как феномен социальной эволюции (хаос и конструктивные характеристики) // *Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры*. М, 2000.
- Сборник материалов по мусульманству*. Составлен по распоряжению и указаниям Туркестанского генерал-губернатора, генерала от инфантерии С.М. Духовского под редакцию поручика В.И. Ярового-Равского. СПб., 1899.
- Шукуров Ш.М. *Образ человека в искусстве ислама*. М., 2004.