

**THE HISTORICAL MEMORY OF
BULGAR AND TRANSFORMATION
OF “BULGAR” IDENTITY IN THE
VAISOVITES’ IDEOLOGY AND
PRACTICES (SECOND HALF
OF THE 19th — FIRST QUARTER
OF THE 20th CENTURIES)**

Diliara Usmanova
dusmanova2006@mail.ru

The article is devoted to the analysis of such a phenomenon as the emergence, development, and transformation of the «Bulgar idea» among the Vaisovites along with the inception and evolution of the teachings and practical movement of the Vaisovites in the early 1870s — early 1920s. The choice of this a half-century chronological segment is conditioned, on the one hand, by specific historiographic gaps; on the other, by the presence of autochthonous and relevant written evidence, speaking in the voice of the «Vaisovites» themselves. The article also indirectly touches upon examples of the various manifestations of «Bulgarism» in the Tatar intellectual environment and the historiographic field of the 19th century (covered in the works of M.A. Usmanov, A. Frank, M. Kemper, etc.).

Keywords: *Bahautdin Vaisov, Gaynan Vaisov, Gazizyan Vaisov, “God’s regiment of Muslim Old Believers”, Bolgar, “Bulgarian idea”, takhallus “al-Bulgari”, Volga-Kama Bulgars, “neo-Bulgarism”.*

Ph.D., Professor of the Department of
Russian History, Institute of International
Relations, Kazan Federal University
Diliara Usmanova

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ О БУЛГАРЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ «БУЛГАРСКОЙ» ИДЕНТИЧНОСТИ В ИДЕОЛОГИИ И ПРАКТИКЕ ВАЙСОВЦЕВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XX СТОЛЕТИЙ)

Диляра Усманова
dusmanova2006@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.1.02>

Данная статья посвящена анализу процесса зарождения, развития и трансформации «булгарской идеи» у вайсовцев вместе с зарождением и эволюцией учения и практического движения вайсовцев на протяжении начала 1870-х — начала 1920-х гг. Выбор этого хронологического отрезка

**Диляра
Усманова**

*д.и.н., профессор
кафедры отечественной
истории Института
международных отно-
шений, Казанский феде-
ральный университет*

в полстолетия обусловлен, с одной стороны, определенными историографическими лакунами и, во-вторых, наличием автохтонных и релевантных письменных свидетельств, говорящих голосом самих «вайсовцев». За пределами данной статьи сознательно оставлены события, связанные с т.н. «необулгаристами» конца XIX — начала XXI вв., довольно хорошо освещенные в работах В. Шнирельмана, Т. Уямы и С. Цвиклински. Также в статье лишь косвенно затрагиваются примеры разнообразного проявления «булгаризма» в татарской интеллектуальной среде и историографическом поле XIX столетия (освещенная в работах М.А. Усманова, А. Франка, М. Кемпера и др.).

Ключевые слова: Багаутдин Ваисов, Гайнан Ваисов, Газизян Ваисов, «Божий полк староверов-мусульман», Болгар, «булгарская идея», тахаллус «аль-Булгари», камско-волжские булгары, «необулгаризм».

«ВАЙСОВСКИЙ БОЖИЙ ПОЛК СТАРОВОЕРОВ-МУСУЛЬМАН»: СТАНОВЛЕНИЕ ОБЩИНЫ И ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕОЛОГИИ ВАЙСОВЦЕВ В ИМПЕРСКИЙ ПЕРИОД

Сообщество, известное как «Вайсовский Божий полк староверов-мусульман», зародилось и в целом сформировалось в 1860–1880-х гг. В это время происходит становление религиозной общины в Казани под руководством члена суфийского братства Накшбандия Багаутдина Ваисова (1810/1818–1893)¹. Руководитель общины не только выступал бесспорным нравственным авторитетом для своих детей, учеников

1. Подробнее о становлении и развитии вайсовского движения см. (Усманова, 2006а, с. 255–319; Усманова, 2009, 568 с.).

и последователей. Он являлся автором и вдохновителем большинства текстов и проповедей, выходявших из-под его пера или просто подписанных его именем. В этих сочинениях эсхатологические воззрения занимали центральное место и именно на них строились все иные идеологические конструкции и представления. В ряде сочинений Б. Ваисов именовал себя предвестником конца света, а своих последователей называл членами т.н. «спасающейся группы» (фирка-и наджийа). Залогом спасения общины являлось возвращение к истинному исламу под руководством дервиша, который именовал себя «полководцем» (сардаром) этого «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 четырнадцатого столетия по хиджре (Кемпер, 1998; Кемпер, 2008, с. 572). В облике лидера общины мы видим типичного человека XIX столетия, образ мысли 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.

В последующее двадцатилетие (середина 1880–1905 гг.) община переживает 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 Переписи населения 1897 года. В антиправительственной пропаганде периода первой Всеобщей переписи отчетливо наблюдается сочетание социального протеста с религиозными страхами. Однако пустующее место харизматичного лидера (изолированного в первой половине 1880-х гг. в Казанской психиатрической клинике и умершего там же в 1893 г.) в этот период остается вакантным.

Третий этап развития движения хронологически охватывает последнее предреволюционное десятилетие (1905–1916 гг.). 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, все большая мобильность татарского населения на рубеже XIX–XX столетий приводила к образованию диаспоральных групп и новых национально-культурных центров за пределами «исторической родины».

Под руководством Гайнана Багаутдиновича Ваисова (1878–1918) движение трансформировалось от 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. «Спасающаяся группа», говорящая о спасении и Судном дне, постепенно оформляется в «секту», осознающую свое особое социальное положение, отдельность внутри мусульманского сообщества и наличие политических предпочтений. С этими идеями ваисов-

цы обращаются к различным представителям имперских властей, а также к мусульманским политическим деятелям, включая и думских представителей.

Условно четвертый этап был детерминирован двумя революциями 1917 г., которые кардинально изменили политическую и социальную действительность в стране. В конечном счете революционные потрясения привели к гибели Российской империи, а также внесли существенные перемены и в бытование анализируемой секты. Отказавшись от верноподданной привязанности к Верховной власти и присоединившись к стану революционеров-социалистов, спикеры начинают активно осваивать новый социальный язык и терминологию. В 1917–1919 гг. политическая и социальная составляющая стали доминантой в доктрине ваисовцев, тогда как религиозность проявлялась почти исключительно лишь в присутствии слов «мусульмане» и «ислам» в названии организации. Также в название организации включается словосочетание «волжские болгары», а вместо «божьих воинов» появляются «зеленоармейцы» (Усманова, 2011, с. 181–197).

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 и фобии, обусловившие боязнь реалий современной жизни и отказ от достижений современной цивилизации. К числу подобных фобий можно отнести идею о конце света, столь характерную практически для любого 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 официальными руководителями мусульманских приходов г. Казани. Однако конфликты, порождаемые 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 ее падения. В конечном счете, движение приняло такие формы, что можно говорить о своеобразном культурно-религиозном и политическом феномене в татарской истории.

Лидеры движения признавали над собой (помимо абсолютного подчинения воле Аллаха) лишь власть верховного правителя (императора). Одновременно они находились в резком антагонизме с гражданскими властями и официальным мусульманским духовенством. Российские власти, впрочем, отвечали на эти протестные настроения преимущественно репрессиями и преследованиями. Сменившие самодержавие большевики также отнеслись отрицательно к ваисовской идеологии, хотя на первых порах использовали руководителей движения в своих целях (в частности, стремясь расколоть татарское национальное движение в Волго-Уральском регионе, в борьбе с басмачеством в Средней Азии). Но уже с середины 1920-х гг. новые власти стали применять по отношению к видным представителям ваисовского движения репрессии, взяв курс на искоренение этого явления, чуждого большевизму. На рубеже 20–30-х годов XX века движение прак-

тически сошло с политической арены, сохранившись лишь в памяти немногочисленных потомков, а в конце XX столетия — их приверженцев «необуларистов».

Таким образом, идеология и практическая деятельность «ваисовцев», проживавших в Поволжье во второй половине XIX — первой трети XX века, имели несколько взаимосвязанных, но в то же время относительно самостоятельных аспектов: религиозно-эсхатологический и суфийский, болгаро-этнической, социальный и политический. На разных этапах развития движения доминировал тот или иной из упомянутых аспектов, но все они были взаимосвязаны и подпитывали друг друга, в то же время подвергаясь неизбежной трансформации на протяжении описываемых десятилетий.

Ряд идей ваисовцев уходит своими корнями в причудливую историческую память народа. К их числу относится «болгарская» составляющая религиозной и этнической доктрины ваисовцев. В центре внимания данной статьи находится именно «болгарский» компонент, который в большей степени, нежели иные из перечисленных аспектов, связан с исторической памятью татарского народа (при одновременном отрицании данного наименования) и привязан к конкретной территории и конкретным историческим событиям. В центре данной статьи находится болгарский элемент в представлениях и практической деятельности ваисовцев в последней трети XIX — первой четверти XX вв., трансформация дискурса «буларизма» на протяжении столетия под влиянием внешних и внутренних факторов, а также язык и способы описания этой «болгарской идентичности» представителями разных поколений анализируемого сообщества.

СОСТОЯНИЕ И ХАРАКТЕР ИСТОРИОГРАФИИ ВОПРОСА

История становления ваисовской общины и эволюция движения, возникшего на основе этой общины, имеет довольно обширную историографию. В числе наиболее активных авторов можно назвать Н.Ф. Катанова, М. Сагидуллина, Е. Молоствову, Л. Климовича, Р.К. Валеева, М. Кемпера, К. Шакурова и др., включая и автора этих строк².

В контексте данной статьи из большого пласта историографии XX столетия ваисовского движения следует выделить только те работы, которые акцентировали свое внимание именно на «болгарском» компоненте. Это, прежде всего, работы М. Кемпера, А. Франка, В.А. Шнирельмана, Ю. Шамилоглу, Т. Уямы, С. Цвиклински, И. Измайлова и др. В монографии американского исследователя Аллена Франка (Frank, 1998; Франк, 2008) краткая история ваисовского движения и их идеология вписаны в контекст эволюции болгарской традиции национальной историографии волго-уральских мусульман на протяжении XIX — начала XX вв. Центральным сюжетом в работе А. Франка — сочинение Хисамутдина бин Шарифутдина аль-Булгари Муслими «Таварих-и Булгария» и та полемика, которая развернулась вокруг этого произведения в татаро-исламской интеллектуальной среде, а также дальнейшая эволюция болгарской традиции национальной историографии в начале XX столетия. Автор останавливается на характеристике ваисовского движения, но полагает (ссылаясь, в свою очередь, на наблюдения М. Кемпера), что при жизни Б. Ваисова болгарская идентичность не была главным фактором в идеологии и практике этого движения, а в более яркой форме проявилась уже в начале XX в. при Гайнине. Монография М. Кемпера представляет читателям необычайно широкую и од-

2. Подробный обзор историографии вопроса по состоянию на конец 2000-х гг. см. в монографии (Усманова, 2009, с. 9–23). Можно сказать, что в 2010-х гг. принципиально новых работ, существенно меняющих наше представление, имеющих концептуально новое составляющее или вводящих новый пласт источников, не появилось.

новременно тщательно описанную и детализированную картину интеллектуальной жизни среди мусульман Волго-Уральского региона в течение столетия (1789–1889 гг.). Применительно к ваисовскому движению автор анализирует преимущественно эсхатологические представления лидера секты (Кемпер, 1998; Кемпер, 2008, с. 527–572). Тем не менее, в обеих работах представлена широкая картина «булгарской традиции» историографии и «булгарского дискурса» в Поволжье во второй половине XIX в., что позволяет понять исторический контекст и интеллектуальную среду анализируемого явления. Все остальные упомянутые авторы обращаются к истории ваисовского движения преимущественно как к предтече тех историографических споров и публичных дебатов, которые разгорелись в Татарстане с конца 1980-х гг.

В частности, сравнение «булгарской» составляющей этногенеза татар и концепции ваисовцев нашло место и в статье профессора университета Хоккайдо (Япония) Томохико Уямы (Уяма, 2002, pp. 163–190), который опирается на свидетельства Е. Молоствовой и выводы монографии Аллена Франка. Большинство упомянутых исследователей (Т. Уяма, В. Шнирельман, Ю. Шамилоглу, С. Цвиклински, И. Измайлов) в основном обращают внимание не столько на идеологию ваисовского движения конца XIX — начала XX столетия, сколько на дискуссии о «булгарском» компоненте в татарской историографии XX столетия, на анализ воззрений и высказываний «необулгаристов» рубежа 1980–1990-х гг., инициировавших дебаты о смене этнонима, на попытках сформировать новую версию ранней национальной истории посредством создания ряда исторических подделок в виде сочинения «Джагфар тарихы» и пр. (В.А. Шнирельман, Ю. Шамилоглу, И. Измайлов). В частности, в работе московского исследователя В.А. Шнирельмана дан интересный разбор концептуальных основ представлений «необулгаристов» о прошлом татарского народа. Автор рассмотрел булгарскую версию национальной истории, которая разрабатывалась, модифицировалась и преподносилась лидерами ваисовского движения с тем, чтобы продемонстрировать, как «национальные лидеры пытаются активно формировать определенное самосознание у своих последователей путем конструирования тех или иных исторических версий и манипуляций с ними» (Шнирельман, 1998, с. 133). Помимо этого, в ряде других статей В.А. Шнирельман дает обзор известных исторических подделок (к числу которых отнесена и «Джагфар тарихы»), отражающих определенные общественные настроения (Шнирельман, 2007, с. 35–39). Он смотрит на исторические сочинения глазами культурных антропологов и помещает кейс «необулгаристов» в общий дискурс постсоветского нациестроительства. Ю. Шамилоглу останавливается на текстуальной характеристике «Джагфар тарихы», помещая этот текст в более широкий контекст становления и развития национального самосознания казанских татар (Шамилоглу, 2006, с. 360–379). Статья С. Цвиклински в основном сосредоточена на анализе двух течений — «булгаристов» и «татаристов» — в академическом и околонучном пространстве Татарстана преимущественно в 1990-х гг. (Цвиклински, 2003, с. 361–392; Cwiklinski, 2005, s. 167–202). Помимо этого, дискуссии между «булгаристами» и «татаристами» так или иначе затрагиваются в большом количестве работ, посвященных этнополитической истории Татарстана постсоветского периода, и использовании исторического контекста для национальной мобилизации (Измайлов, 2002).

Особняком стоят труды самих «необулгаристов» рубежа XX–XXI столетий, которые представляли т.н. «булгарское национальное движение». Речь идет об идеологах «необулгаризма», основавших «Булгар аль-Джадид» и Булгарский национальный конгресс (БНК), приложивших руку к созданию «Джагфар тарихы» и инициировавших в конце

1980-х — начале 1990-х годов неудачный процесс смены этнонима «*татары*» на «*булгары*». Наиболее активные авторы из числа «необуларистов» (в их числе следует упомянуть Ф. Нурутдинова и Р. Кадырова³, а также Мидхата Ваисова) трактовали Г. Ваисова и возглавляемое им движение начала XX столетия как свою собственную предтечу, делая основной акцент на этнической составляющей описываемого движения. Интересно, что, будучи совершенно «советским продуктом», идеологи «необуларизма» практически игнорировали воззрения Б. Ваисова и религиозный элемент в булгарской идее, оставаясь исключительно в «этническом» (или национальном) дискурсе, уделяя основное внимание вопросам этногенеза, а также интересуясь наиболее ранним этапом национальной истории, конструируя собственную версию этой ранней истории через создание исторических подделок в виде «Джагфар тарихы» и пр. (*Бахши Иман, 1993–1997; Нурутдинов, 1993*). Интересно, что во всех работах упомянутых авторов практически нет обращения к наиболее раннему этапу зарождения «ваисизма» (период раннего Багаутдина Ваисова) или же к раннесоветскому периоду развития и распространения булгарской идеи среди ваисовцев в 1917–1920 гг. Именно к этой историографической лакуне обращена данная статья.

Сочинение Хисамутдина бин Шарафутдина Булгари-Муслими «Таварих-и Булгария» и «булгарские корни» рода Ваисовых

Идея булгарского наследия была центральной в исторической генеалогии и религиозном учении ваисовцев. Ваисовцы полагали, что в качестве потомков булгар они являются более древними мусульманами, нежели татары, поскольку их вера восходит к временам завета, заключенного ветхозаветным Авраамом и самим Богом. Это проявлялось и в том, что ваисовцы неизменно называли себя булгарами (*аль-Булгари*) и мусульманами-староверами. Термин «старовер» использовался ваисовцами для самопрезентации преимущественно в русскоязычных документах, где этот термин отсылал к хорошо известному не-мусульманам феномену в православии. При этом ваисовцы уточняли, что они — староверы-мусульмане, и осознавали свое отличие от русских староверов. Одновременно ваисовцы отказывались признавать такие традиционные сословные и этнические наименования, как «крестьянин», «потомственный почетный гражданин», а также «татарин», полагая их врагами «истинных мусульман», т.е. булгар. Идея булгарского наследия была более-менее логично вплетена и в социальную доктрину ваисовцев. Как «истинные потомки булгар» ваисовцы соглашались платить лишь земельный налог в 8 копеек с десятины, как введенный еще в период Ивана Грозного, но отказываясь от иных многочисленных налогов и податей, душивших рядовых крестьян. Почти для всех грамотных ваисовцев было характерным неизменное прибавление к своему имени тахаллуса (нисбы) аль-Булгари. Многие протоколы и иные документы были подписаны фамилиями с прибавлением *тахаллуса* аль-Булгари, *трансформировавшиеся в русскоязычных документах в Эль-Булгари-оглы*.

Поскольку среди рядовых членов общины преобладали малограмотные люди, основным рупором общины выступали его лидеры (прежде всего, Багаутдин и Гайнан Ваисовы), а также некоторые наиболее активные члены общины (Шигабутдин Сайфутдинов). «Голос» рядовых членов общины мы можем услышать преимущественно в виде прото-

3. См., например, очень показательное интервью Р. Кадырова. <https://www.business-gazeta.ru/article/427449> (дата обращения: 10.10.2020)

4. *Тахаллус* = псевдоним или добавочное имя в арабской традиции. В его основе лежит т.н. *нисба* — часть арабо-мусульманского имени, обозначающая генеалогическую, этническую, религиозную, политическую, социальную принадлежность человека, место его рождения или проживания.

колов допросов обвиняемых, составленных во время судебных преследований 1890-х и процесса 1909–1910 гг. Очевидно, что такого рода документы, составленные чиновниками на русском языке, условно-репрезентативны. Они лишь отчасти способны отражать подлинные мысли и настроения рядовых членов общины.

Вспомним, что сам Б. Ваисов, сетуя на невозможность из-за незнания русского языка и российских законов донести свои идеи до верховной власти и имперских властей на местах, сравнивал себя с «отрубленной головой» (НАРТ. Ф. 41. Оп. 2. Д. 1073. Лл. 33–43 об.; Усманова, 2009, с. 195–205, документ № 20). В отзыве, составленном во время нахождения основателя общины в психиатрической лечебнице и адресованном в Казанский окружной суд (апрель 1883 г.), Б. Ваисов четыре раза использует эту метафору для описания своего бедственного положения. Что же говорить о «молчаливом» большинстве рядовых членов общины? Их подлинных взглядов и представлений, если они и были, узнать практически невозможно. К тому же, это обстоятельство — «безмолвие» рядовых членов общины, от имени которых выступает почти исключительно их руководитель, — может рассматриваться как наличие признаков «сектантства» в деятельности ваисовской общины. Так или иначе, нам остается обратиться к текстам, выходящим из-под пера руководителей общин в лице отца и сына Ваисовых.

Но сначала мне хотелось бы сказать несколько слов о генеалогическом древе рода Ваисовых и связи его с другими *шаджара* (*шәжәрә*). Арабское слово *шаджара* (*шедже-ре*) в буквальном смысле означает «дерево». В сочетании со словом «насаб» (родство) термин «шаджарат ан-насаб» трактуется как «родословное дерево». В тюркских языках также используются понятия «*насел шәжәрәсе*» (генеалогия рода) и «*шәжәрә китабы*» (родословная книга). Шаджара в тюркской традиции может представлять собой устное или письменно зафиксированное историко-генеалогическое сочинение, в котором схематически кратко или более подробно излагаются происхождение, развитие того или иного народа, племени, рода или фамилии (Усманов, 1972, с. 167–195).

В биографии Багаутдина Ваисова, вошедшей в третий том «Асар», Риза Фахретдин, со слов Газизяна, приводит максимально полную родословную ишана: *Багаутдин б. мулла Хамза б. мулла Ваис б. мулла Габдулбаки б. мулла Саид б. мулла Касим б. мулла Ишмухаммед б. мулла Хафиз б. мулла Ишбулат б. мулла Айтуган б. мулла Ирджамис б. мулла Тилаш б. мулла Ялмаш б. мулла Саидахмед б. мулла Сайдак б. мулла Саедгали б. мулла Шаех б. Тамти Хатаи аль-Булгари* (Фахреддин, с. 180; Усманова, 2009, с. 481, документ № 98). Точно такая же родословная приведена в брошюре, изданной Гайнаном Ваисовым летом 1917 г. (*Каһарман..., 1917*). Эта родословная, наряду с преданиями молвинцев и жителей селений в округе, довольно четко увязывает происхождение рода Ваисовых из древнего Булгара.

Согласно одному из древних надгробий, обнаруженном Каюмом Насыри на кладбище в Молвино, основатель рода Тамти происходил из Болгара: «*1199 сәнә вәфи шәһре мөхәррәм вәма тәуфикый әля биаллаһ әд-дәнъя фәнәз вәма фиһа ән һәзә әл-мөтәуфи Габделбакый бин мулла Сәед бин Касыйм бин Ишмөхәммәд хафиз бин Ишбулат бин Иржемас бин мулла Тәләш бин Шәехби бин Тамти-Хатайи әл-Болгари*» (Каюм Насыри..., 2017, с. 260). Русскоязычный перевод этой эпитафии был дан известным исследователем болгаро-татарской эпиграфики Г.В. Юсуповым и затем воспроизведен в ряде других исследований: «*В 1199 году месяце мухарраме. Благополучие только от бога, мир тленен и все в нем тленно. Этот усопший Абдулхалик, его отец — Абдулбакый, его*

отец — Сайид-мулла, его отец — Касым, его отец — Ишмухаммед-хафиз, его отец — Ишбулат, его отец — Ирхусин, его отец — Тилаш, его отец — Шайх-бий, его отец Тамти Хатайи аль-Булгари» (Юсупов, 1960; Усманов, 1972, с. 193). Очевидно, что между этой эпитафией и родословной Ваисовых существует большое сходство. Впрочем, эпитафии почти всегда содержат более краткие или немного «ужатые» версии генеалогий.

Еще более примечательно, что в 1879 г. Ш. Марджани скопировал из одной рукописи середины XVIII в. более подробную и полную версию родословной Тамти-Хатай, которая впоследствии была воспроизведена Р. Фахретдином в журнале «Шура» (1914). Эта версия шаджара⁵, во-первых, также указывает происхождение Тамти-Хатайи и его сына Шайх-бия из Булгара, фиксируя переселение последнего в т.н. Горную сторону (во времена Б. Ваисова Свияжский и Тетюшский уезды), а во-вторых, в одной из своих частей практически полностью совпадает с генеалогическим древом Б. Ваисова, насчитывавшем не менее 18 поколений. Согласно приблизительным подсчетам переселение Шайх-бия из Булгара относится ко второй половине XIV века, т.е. временам похода Тимура.

Примечательно, что на момент фиксации этой генеалогии в упомянутой неизвестной рукописи (1757/1758 гг.) указной имам Ваис был жив. Таким образом, шаджара и семейные предания, бытовавшие во второй половине XIX в., четко фиксировали «булгарское» происхождение рода. Поэтому не случайно, что все свои прошения и документы, посылаемые в государственные учреждения в 1880-х гг. (Усманова, 2009, с. 178, 195–205, 215–223, документы № 12, 20, 23, 24), он подписывал с использованием *тахаллуса* «аль-Булгари». Оно же содержится в титулатуре, выбитой на персональной печати (Усманова, 2009, с. 515).

Конечно, использование Б. Ваисовым тахаллуса «аль-Булгари» не было лишь исключительно его прерогативой или изобретением. Есть сотни свидетельств активного использования татарами данного *тахаллуса*. Однако основатель «Божьих полков» не просто возводил свою родословную к древним булгарам, но претендовал на происхождение от булгарских ханов и даже от пророка Мухаммеда.

Самый ранний документ, указывающий на то, что, вероятно, именно Багаутдину Ваисову принадлежит данное утверждение, датируется 1883 годом, 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 Б. Ваисов, возможно, считал себя потомком пророка Мухаммада (НАРТ. Ф. 41. Оп. 2. Д. 1073. Л. 3 об.; Усманова, 2009, с. 191–193, документ № 18). Этот документ является единственным прижизненным документом, который косвенно указывает на веру основателя общины в свою генетическую связь с пророком Мухаммадом. Интересно, что в двух своих ключевых сочинениях — прижизненном «Тарик-и хваджаган» (1874) и изданном посмертно уже его сыном «Джавахири-и хикмат-и дарвишан» (1907, 2 выпуска) — Б. Ваисов не претендует на происхождение от пророка Мухаммеда или же на персональную генеалогическую связь с древними булгарскими ханами.

По сути именно Гайнан стал активно развивать эту идею. В ряде прошений и иного рода документов он утверждал, что Ваисовы происходили родом от булгарских ханов и являлись потомками пророка Мухаммада (сеидами). Наиболее обстоятельно данная

5. Его русский перевод был воспроизведен М.А. Усмановым (Усманов, 1972, с. 180), однако из-за слишком большого объема не будет приведен здесь.

версия была изложена им в докладной записке на имя председателя Совета министров (февраль 1909 года): «Приблизительно в шестом веке по мусульманскому летоисчислению к болгарскому князю Айдерхану прибыло трое арабских проповедников магометанской веры, один из коих Зюбьяир Биниждегеда был потомком пророка Магомеда, и по преданию, женился на ханской дочери Туйбике, при чем от них то и пошла династия болгарских ханов, а под влиянием проповеди Зюбьяира болгарское царство приняло магометанскую веру; (...) Багаутдин Хамзин Ваисов был потомком болгарских ханов»⁶.

Источником претензий Ваисовых на родство с пророком Мухаммедом и в связи с этим особую миссию (дардеманд-дервиш, избранный и посланный самим пророком для спасения истинно верующих мусульман) могла послужить легенда, имевшая широкое хождение в Поволжье среди тюрко-татар и зафиксированная, в частности, в сочинении «Таварих-и Булгария» Хисамутдина бин Шарафутдина аль-Булгари Муслими⁷. В этом трактате данный сюжет составляет центральную часть второй главы под названием «О последователях и последовательницах [сподвижниках Мухаммеда] из жителей Булгара» и изложен следующим образом: в 9/630 году во время царствования Айдар-хана в Булгар пришли три сподвижника (сахаба) Мухаммеда, которых он послал с миссионерскими поручениями, снабдив их чернильницей, посохом и чалмой. Их имена: 'Абдар-Рахман бин Зубайр, Зубайр бин Джа'да и Талха бин Усман. В это время жители Булгара были огнепоклонниками. Однажды, когда дочь хана Туйбике тяжело заболела, хан обратился за помощью к арабам, которые посоветовали использовать для лечения веник из молодой березы. Но была зима. Тогда сподвижники показали чудо: в чернильницу воткнули посох, надели чалму, прочли молитву — и из посоха выросла стройная береза. Веник был готов. Попарившись в бане, дочка хана тут же вылечилась от тяжелого недуга. Увидевшие это чудо булгары перешли в ислам. Через три года двое из сподвижников Мухаммеда уехали обратно в Аравию, оставшийся Зубайр бин Джа'да женился на Туйбике и встал во главе местных мусульман, прожив в Булгаре еще ровно 25 лет (Усманов, 1972, с. 134–166; Frank, 1998, с. 62–63, 174–175).

Существует обширная литература (начиная от сочинений Ш. Марджани), критиковавшая труд Хисамутдина бин Шарафутдина аль-Булгари Муслими. Важно, что самый ранний из сохранившихся и дошедших до нас списков «Таварих-и Булгария» датируется 20-ми годами XIX века. С 40-х годов того же столетия наблюдается активное «вторжение» данного сочинения в татарскую литературу, о чем свидетельствует большое количество рукописных списков, сохранившихся в библиотеках и в частных руках (Усманов, 1972, с. 134–135). В 1870, 1887, 1892 и 1902 годах это сочинение было неоднократно опубликовано типографским способом, что свидетельствует о его популярности среди татарских читателей. Конечно, среди книг, изъятых у Гайнана и других ваисовцев во время обысков и описанных в протоколах, данное сочинение не встречается, а о составе личной библиотеки Б. Ваисова ничего не известно. Поэтому у нас нет никаких неоспоримых сведений о наличии данного произведения в библиотечной коллекции ваисовцев. В то же время очевидно, что и Багаутдин, и Гайнан могли быть знакомы с содержанием столь популярного среди татар литературного произведения. Примечательно, что среди сто-

6. Текст докладной записки цитируется по протоколу осмотра и экспертизы документов, изъятых при обыске в 1909 г. в молитвенном доме Г. Ваисова (НАРТ. Ф. 41. Оп. 13. Д. 3. Л. 47–47 об.)

7. В свою очередь, легенда, изложенная в сочинении «Таварих-и Булгария», уходит корнями в глубь веков, правда, правда в несколько иной трактовке. Еще арабский путешественник XII века Абу Хамид аль-Гарнати пересказывал предание, которое он услышал от жителей Булгара, о том, как один арабский купец, вылечив от тяжелой болезни царя и царицу, убедил их принять ислам. См. (Усманов, 1972, с. 143).

ронников и критиков этого произведения при жизни Б. Ваисова были, соответственно, К. Насыри и Ш. Марджани. В 1885 г. между ними разгорелась острая полемика по поводу достоверности и качества данного произведения (Усманов, 1972, с. 136–137). В свою очередь, известно о резком антагонизме между Б. Ваисовым и Ш. Марджани, правда на иной почве. Но этот конфликт закончился тем, что Ш. Марджани присоединился к общему прошению казанских имамов об удалении ваисовцев из Казани и пр., а также тотально игнорировал беспокойного сектанта в своих сочинениях. Все это я упоминаю лишь для того, чтобы подчеркнуть остроту дискуссии вокруг сочинения Муслими-Булгари и в отношении «булгарской истории»⁸, которые шли в конце XIX столетия в татарской интеллектуальной среде в рамках создания этнической истории (Усманова, 2003, с. 335–359). Вновь следует сказать, что у нас нет достоверных сведений о степени вовлеченности Б. Ваисова в этот дискурс, однако наличие последнего очень важно.

Каковы были основания для утверждений о генетической принадлежности рода Ваисовых к династии болгарских ханов с одной и потомков пророка Мухаммеда с другой стороны? Очевидно, что никаких документальных свидетельств этого не было и быть не могло. Вполне возможно, что эта версия к концу XIX столетия превратилась в более-менее устойчивое семейное предание и могла быть сообщена Гайнану и Газизяну некоторыми людьми из окружения его отца. Гайнан мог вполне искренне верить в эту легенду. На одном из допросов на вопрос о национальности Гайнан Ваисов называл себя «булгарским турком (=тюрком), по крови араб» (НАРТ. Ф. 41. Оп. 13. Д. 3. Л. 146. См.: Усманова, с. 394–397, документ № 66). Вполне вероятно, что трактовка подобных корней своего рода, т.е. происхождения от пророка Мухаммеда и болгарских ханов одновременно, в законченном виде была сформулирована именно Гайнаном лишь в начале XX века, когда происходило его утверждение в качестве нового лидера общины. В 1913 г. младший брат Гайнана — Газизян Ваисов написал прошение на Высочайшее имя с 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 (РГИА. Ф. 1412. Оп. 35. Д. 12. Лл. 102–103; См.: Усманова, 2009, с. 426–427, документ № 79).

Важно, что подобные утверждения чаще всего исходили из уст молодых ваисовцев, не видевших ни самих документов, не знавших лично основателя общины. Например, во время допроса 1909 г. один из приближенных к Гайнану сподвижников, Ибрагим Зайнуллин, прямо заявлял, что: «У Багаутдина Ваисова были документы, из которых видно было, что отец его был потомком пророка Магоммеда, а мать происходила из рода болгарских ханов. Эти документы теперь утрачены, так как в 1881 г. молитвенный дом Багаутдина Ваисова подвергся разорению и все документы, и другое имущество было захвачено полицией» (НАРТ. Ф. 41. Оп. 4. Д. 1983. Л. 35). Однако в 1909 году И. Зайнуллину было всего 26 лет, а потому он не являлся очевидцем событий 1881 г. и не мог сам видеть такие документы. Его свидетельства базировались на циркулировавших в семье Ваисовых легендах, которые в свою очередь могли опираться на предания, распространяемые посредством популярных литературных сочинений.

Как справедливо утверждает В.А. Шнирельман, исторический миф может основываться как на фантазии и выдумках, так и на реальных фактах. Но гораздо важнее, как

8. Наиболее подробно эти «круги по воде», пошедшие от сочинения Муслими-Булгари, проанализированы в монографии А. Франка (Frank, 1998).

происходит отбор и интерпретация тех или иных фактов, а также мотивация создателей тех или иных исторических мифов (Шнирельман, 2007, с. 42). Очевидно, что любой исторический конструкт обслуживает определенные интересы и преследует конкретные цели. Для представителей клана ваисовцев миф о принадлежности к династии болгарских ханов, а также к потомкам пророка Мухаммеда служил способом легитимации своего особого статуса внутри общины фанатично верующих сподвижников и в мусульманском сообществе в целом.

ТРАДИЦИЯ И ПРАКТИКА ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТАХАЛЛУСА-НИСБЫ АЛЬ-БУЛГАРИ – ЛОКАЛЬНЫЙ ИЛИ ЭТНИЧЕСКИЙ МАРКЕР?

Если представители семейства Ваисовых не просто говорили о своем древнем болгарском происхождении, но и претендовали на родство с пророком Мухаммедом и болгарскими ханами, то рядовые члены секты также считали себя потомками тех древних болгар, которые первыми приняли ислам и сохранили чистоту веры на протяжении веков. Называя себя болгарскими и мусульманами-староверами, рядовые члены ваисовской общины полагали, что в качестве потомков болгар они являются более древними мусульманами, нежели обычные «татары», поскольку их вера идет со времен завета, заключенного ветхозаветным Авраамом и самим Богом (т.е. «аль-мисактан-бирле»)⁹. Таким образом, «болгарские корни» придавали чистоту их вере. Одновременно отсылка к Булгару делала их «местными», коренными, привязывала к региону, давала древнюю историю и «историческую родину».

Следует отметить и следующее обстоятельство. Наибольшее количество последователей Багаутдина было в татарских селениях т.н. горной стороны, жители которых были уверены, что являются потомками древнего Булгара, поскольку эти села были основаны людьми, переселившимися из разоренного Булгара. Согласно преданиям, села Татарское Азеево, Карашам и некоторые другие в бассейне реки Свияги возникли именно в результате расселения жителей древнего Булгара в период его упадка в XIV–XV веках (Гарипова, 2005).

Уроженец д. Малые (Верхние) Ширданы Свияжского уезда Каюм Насыри, проводя исследования, объездил ряд населенных пунктов горной стороны, в ходе которых собирал различные предания и легенды о происхождении этих сел, обследовал эпиграфические памятники и сельские родословные (*шаджара*) (Насыри, 2017, с. 243–282). Согласно собранным сведениям, старожилы ряда татарских сел Свияжского уезда считали свои села болгарскими. Эти сведения позволили ему использовать по отношению к родному краю выражение «Болгарский юрт». Опираясь на народную память К. Насыри говорил о болгарском происхождении таких населенных пунктов, как Азеево, Бурнашево, Бурундуки, Мамадыш-Акилово, Молвино и др. Гайнетдин Ахмаров, вслед за Каюмом Насыри, обследовал населенные пункты Свияжского и Тетюшского уездов Казанской губернии. Он также отмечал, что многие жители присоединяли данный топоним к своему имени «фэлэн бине фэлэн Болгари». Вот довольно обширная цитата из Г. Ахмарова: «Казан татарлары үзләре дә болгарлыкны дәгъва кылалар (ягъни, асылларын болгар санылар). Безнең мөхәррирләребез дә китапларның ахырында “фэлэн бине фэлэн Болгарый” дип куялар, моны һәркемнең кургане бардыр. Тәтеш, Зөя, Лаеш өязләренең бәгъзе авылларында “безнең бабаларыбыз Болгардан күчеп килгәннәр” дип сөйләгәнне тәкрар

9. Из резюме Н.Ф. Катанова (НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 111. Л. 15–15 об.)

ишеткәнебез бар, бәгъзеләренең болгар заманнарыннан бирле язылып килгән шәжәрәләре дә бар, диләр»¹⁰ (Гайнетдин Әхмәрәв..., 2000, с. 34).

Нельзя не отметить и тот факт, что сам автор «Таварих-и Булгария», скрывавшийся под именем Хисаметдин бин Шарафутдин аль-Булгари Муслими, указывал, что происходил из деревни Ташбильги, основатель которой Муслим-баба переселился именно из Булгара (Усманов, 1972, с. 153; Frank, 1998, с. 59).

Аналогичное предание, в частности, содержится в шаджара жителей села Карашам, которая была составлена в 1870-х гг. сельским имамом Хидиятуллою Габдюшевым (1829–1919). Одна версия шаджара в настоящее время хранится в ОРРК НБЛ КФУ (Т-4308, № 13), тогда как более поздняя, дополненная в 1927 и 1967 гг., — в сельской библиотеке (Абдюшев, 1978). Согласно этой родословной, село Карашам было заложено сыновьями Чадаш-бека, выходцами из Булгара (Гарипова, 2005, с. 99). В начале 1880-х гг. в д. Карашам насчитывалось 92 хозяйства (в том числе 3 семьи крещеных татар) и проживало около 415 человек, была одна мечеть, построенная в «давние времена», и медресе. На пике популярности идей Б. Ваисова по меньшей мере каждый десятый карашамовец идентифицировал себя как мусульманина-старовера и ваисовца. Согласно архивным документам, община староверов-мусульман в д. Карашам была не слишком многочисленной (порядка пятидесяти членов), но чрезвычайно активной и беспокойной. Из нее вышел один из самых стойких последователей ишана Багаутдина — Шигабутдин Сайфутдинов (1861 — после 1930)¹¹.

Другое крупное татарское село в округе, являвшееся родиной Багаутдина Ваисова и одновременно одним из эпицентров ваисовской общины, — с. Молвино (Мулла иле). Оно располагалось на расстоянии около 15–20 км от деревень Карашам, Татарское Азеево и Татарские Наратлы, выступавшими основными «поставщиками» последователей ишана. Примечательно, что в ряде случаев тахаллус аль-Булгари заменил собой родовую фамилию: в базе данных репрессированных в 1930-х гг. молвинцев мы встречаем крестьянина Шагара Булгари (1888 г.р.)¹².

Можно упомянуть еще одно небольшое село — д. Татарские Наратлы, ставшее родиной известного историка и автора первых трудов по истории Волжской Булгарии Гайнетдина Ахмарова (1864–1911). Во время следствия и судебного процесса 1909–1910 гг. он выступал в качестве эксперта и переводчика татароязычных рукописных документов и писем ваисовцев. Весьма примечательно, что его отец Назмутдин Ахмаров в 1870–1880-х гг. состоял сельским старостой в д. Татарские Наратлы и имел контакты с представителями ваисовской общины в родной деревне (где она, впрочем, была относительно немногочисленной), а также с ваисовцами соседних сел Карашам и Молвино (НАРТ. Ф. 1 Оп. 3. Д. 7629. Л. 94–95). К сожалению, у нас нет никаких достоверных свидетельств, каковым было истинное отношение Г. Ахмарова к ваисовцам, однако его интерес к болгарским корням и прошлому своего народа не случаен. По-видимому, этот интерес в том числе подпитывался многочисленными легендами и преданиями о связи его «малой родины» с Болгаром.

10. Буквально: «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 времен» (перевод мой).

11. Подробнее его биографию см.: (Усманова, 2009, с. 99–103).

12. База данных жертв политических репрессий международной организации «Мемориал» // <http://base.memo.ru/person/show/497854> (дата обращения: 9.10.2020)

Интересен также пример указного имам-хатиба и мударриса 2-й мечети д. Беденьга Симбирской губернии Насретдина Джагфарова¹³. Н. Джагфаров приходился внучатым племянником одному из верных «ваисовцев», б. имаму той же деревни Габду-Латифу Халитову (1810–1891), который в свою очередь являлся «однокашником», соратником, соавтором Б. Ваисова и одновременно приходился ему тестем (отец жены). Имам Н. Джагфаров ни в коей мере не являлся сторонником учения Багаутдина Ваисова или последователем ваисовской общины. Более того, он постоянно конфликтовал и был настроен весьма враждебно в отношении своего троюродного дяди Гаяна Ваисова (1882–1940?), проживавшего в этом же селе. Для нас более важно, что в своей родословной Насретдин Джагфаров отмечал, что происходит из «Великого Булгара». Более того, на обложке метрических книг 2-й махаллы д. Беденьга его рукой записаны перечисленные выше имена предков и дано указание на происхождение своих собственных предков из древнего Булгара: «Насретдин б. мулла Гимадетдин б. мулла Шах-Ахмад б. мулла Халид б. мулла Джагфар б. Алтынбай б. Султан [...] Олуг Болгардан калган»¹⁴.

Это только несколько свидетельств из многочисленного ряда примеров, когда люди использовали тахаллус-топоним *Булгари*, отражавший отношение его носителя к своему происхождению, вероятно, не столько этническому, сколько локальному или территориальному. В то же время использование данного топонима в качестве составной части фамилии или как часть титулатуры не свидетельствовало о принадлежности к ваисовской общине и имело иную природу. Во времена Багаутдина Ваисова, т.е. в середине и второй половине XIX века, данный *тахаллус* происходил от топонима «Булгар», указывал на «булгарские корни» и не содержал этнической составляющей, поскольку сознание ваисовцев «первой волны» было религиозным и локальным, но отнюдь не национальным (=этническим). Однако уже в начале XX столетия и особенно в начале советской эпохи наблюдаются явные тенденции придать ему этническую составляющую, противопоставить самоназвание «булгары» наименованию «татары». А уж в позиции и высказываниях «необулгаристов» конца XX столетия, имевших советский бэкграунд, этнический фактор становится центральным.

ВАИСОВЦЫ ПОД РУКОВОДСТВОМ САРДАРОВ ГАЙНАНА И ГАЗИЗЯНА ВАИСОВЫХ: РАЗВИТИЕ «БУЛГАРИЗМА» В 1905–1920 ГГ.

В начале XX века «булгарская» самоидентификация ваисовцев получила дальнейшее развитие и даже более широкое распространение. В частности, как уже было упомянуто ранее, Гайнан Ваисов постоянно повторял предположения о происхождении своего рода от булгарских ханов (Усманова, 2009, с. 321–322, 351–359, 385–393, документы № 50, 60, 65) и пророка Мухаммеда, а также использовал во всех своих текстах и подписях титулатуру «сеид-заде», «хан-заде» или «шах-заде». Помимо этого, он пытается через русскоязычных собеседников и проводников довести свои идеи до более широкой аудитории. Не случайно, что он налаживает переписку с Львом Толстым, дает большое интервью Е. Молоствовой, обращается к депутатам Государственной думы, а также вынашивает идею на-

13. О Насретдине Джагфарове (1872 — после 1917) сведений немного. В частности, известно, что он учился в д. Нурлаты (до революции — село Нурлаты Свияжского уезда, в настоящее время входит в Зеленодольский район РТ) у Фахретдина-хазрата Мустаева, а также, по собственному утверждению, в Бухаре. Был назначен имамом 2-го прихода д. Беденьга 12 декабря 1908 г. Участвовал в работе 1-го Всероссийского мусульманского съезда в Москве (май 1917). Больше о нем сведений найти не удалось.

14. В настоящее время метрические книги д. Беденьга Симбирской губернии хранятся в Государственном архиве РТ.

ладить выпуск собственного периодического издания. В этой публичной активности лидера общины «булгарский» компонент играет весьма существенную роль.

С одной стороны, Г. Ваисов пытается придать больший вес и значимость своей родословной. С другой — повторяет тезис о различии между «булгарами» как «истинными мусульманами» и «татарами», которые не вполне являются мусульманами. Именно с его подачи данная концепция была озвучена в статье Е. Молоствовой на страницах журнала «Мир ислама» (Молостова, 1912, с. 143–152), а затем вошла в советскую историографию. Одновременно, в 1907–1909 гг., Г. Ваисов развивает бурную издательскую деятельность, не только публикуя оставшееся литературное наследие отца, но и тиражируя литографическое изображение архитектурных памятников древнего Булгара. Такие литографические снимки были изъяты в большом количестве во время обыска 1909 г. (Усманова, 2009, с. 344, документ № 58). Тиражирование литографического изображения развалин Булгара и печать бланков с изображением сакральных развалин Булгара (1908–1909 гг.), помещение данного изображения на обложку программного документа ваисовцев в разгар революционных трансформаций (Каһарман ..., 1917, 23 б.) визуализировало сакральный образ Булгара для рядовых членов движения, а также закрепляло этот образ именно за ваисовцами (= «булгаристами»).

Более того, Г. Ваисов предпринимает шаги практического свойства: известно, что он обсуждал со своими помощниками идею покупки земли в Свяжском уезде Казанской губернии, с тем чтобы переселить на нее членов общины и основать «булгарскую коммуну»¹⁵. Об этом своем намерении Г. Ваисов писал Льву Толстому с просьбой оказать финансовую поддержку данному начинанию. Вероятно, поэтому оппоненты и недоброжелатели не только обвиняли отца и сыновей Ваисовых в религиозном фанатизме, награждая их различными презрительными прозвищами и кличками (Багави-ишан=ишак или Газизян=обезьян), но и подозревали в стремлении возродить Булгарское ханство и стать булгарскими ханами (Мозаффар, 1931, с. 88–92).

В это же время название движения немного корректируется: наряду с прежним названием «Ваисовский Божий полк староверского мусульманского общества» (Усманова, 2009, с. 321–322; документ № 50, 1908 г.) начинает использоваться следующее выражение «Староверское Волжско-болгарское мусульманское общество Ваисовского Божьего полка» (Усманова, 2009, с. 406–407; документы № 71, 72, 1910 г.).

После Февральской революции 1917 г. и особенно после установления Советской власти ваисовцы были вынуждены реагировать на происходящие в стране кардинальные перемены. Обращаясь к публичному дискурсу ваисовцев революционного периода (1917–1918 гг.), мы видим довольно радикальное обновление лексики, появление новых выражений и самоназваний. В частности, «Божий полк староверов-мусульман» окончательно трансформировался в «Организацию Волжских болгарских мусульман, Ваисовских Божьих воинов» (весна-лето 1917) (*Ваисов Сардар, 1917, 16 с.*). В ряде документов используется наименование «Мусульманские Камско-Волжско-Болгарские Староверческие Божьи воины» (осень 1917 и чуть позднее). Основой легитимности движения по-прежнему выступал Багаутдин Ваисов, который уже превратился в некую полумифическую фигуру. Однако в текстах революционной эпохи уже не осталось места религиозно-эсхатологической доктрине, а также идее национальной исключительности.

15. Только в 1924 году часть ваисовцев смогла основать в Свяжском кантоне свою коммуну под названием «Янга Булгар» («Новый Булгар») (Франк, 1998, Р. 177). Аллен Франк ссылается на Марселя Ахметзянова, который в свою очередь цитирует сообщение татарской газеты 1927 года.

На протяжении 1917–1919 гг. радикально меняется содержание различных текстов, вышедших из-под пера Гайнана и Газизяна Ваисовых, а также стилистика и наиболее употребляемая лексика. Последняя особенно характерна в плане сильного крена в сторону политической борьбы и противостояния классов. Текстуальный анализ содержания трех программных документов («Воззвания» 1917 г., двух программ 1917 и 1919 гг.) ясно свидетельствует о том, что в революционную эпоху в публичных выступлениях ваисовцев доминировала почти исключительно социальная доктрина. Лидеры общины (Гайнан и Газизян) довольно быстро усваивают новую лексику, наполненную словами о социальной справедливости, обращениями к братьям-рабочим, осуждениями капиталистов и иных угнетателей.

Например, в русскоязычном «Воззвании», изданном Гайнаном Ваисовым в начале лета 1917 года, весьма многословном и содержательно довольно пустом тексте, примечательна только лексика. Сардар Ваисов многократно употребляет такие популярные словесные клише того времени, как «правда», «справедливость», «равенство» и «братство», апеллирует к «братьям и сестрам, солдатам и рабочим без различия верований и национальностей», клеймит «духовных пастырей» (священнослужителей) и алчных империалистов-капиталистов, наконец, приветствует «Интернационал» (*Ваисов Сардар, 1917, 16 с.*). В то же время в «Воззвании» нет и намек на «булгарскую» тему. Очевидно, что социальная повестка на время затмила собой все иные проблемы. Конечно, составляя данное воззвание, Гайнан Ваисов мог использовать в качестве образца одну из многочисленных брошюр, наводнивших медийный рынок России 1917 г. Однако это обстоятельство лишь еще раз подтверждает такое качество Г. Ваисова, как умение «держат нос по ветру» и использовать наиболее популярную в данный момент времени риторичку.

После гибели Гайнана (28.02.1918) и выдвижения на первые позиции Газизяна Ваисова происходит очередная корректировка самоназвания и программных документов. В конце 1918 — начале 1919 гг. по аналогии с большевистскими советами был создан т.н. «Совет Всероссийских Волжских Болгарских мусульман Ваисовских Божьих Воинов», а в период гражданской войны (1921) — «Реввоенсовет Волболгармуса». Именно в такой аббревиатуре название организации помещено на бланки и различные документы, исходившие от ваисовцев. В 1919–1921 гг. новый лидер движения именуется себя вождем революционеров коммунистов Ислама и ваисовцев Востока, сардаром Газизяном Ваис-Ханзада Ваисовым (ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 22551. Л. 12, 13 и др.).

В феврале 1919 г., к началу работы очередного съезда, Газизяном Ваисовым была подготовлена и издана программа «Волжско-Болгарских Мусульман — Божьих воинов Ваисовцев» (*Идел-Болгар мөселманлары..., 1919, 16 с.*). Эта программа, состоящая из 55 пунктов, составлена по лекалам программ различных партийных объединений периода революции. В ней присутствует обычный набор социальных положений, правила, необходимые для соблюдения членами Союза, много слов о социальной справедливости, братстве и равенстве; отдельно выделены разделы, посвященные «земле», «войне», «рабочему вопросу» и пр. «Булгарской» теме посвящен только один пункт (№ 16) и звучит он следующим образом: *«ввиду того, что великий проповедник истинного пути братьев ваисовцев — дердеменд-дервиш Багаутдин Эмир Хамза оглы Вайси Хан — потомок древних болгарских ханов, а также ради сохранения доброго имени известных в истории своей культурой и наукой — наших предков болгарских рабочих (= трудящихся) и в ознаменовании места начала нашей священной работы по установлению справедливости на земле — братьям ваисовцам присваивается*

звание «Эль-Болгари» (Болгарец)» (*Идел-Болгар мәселманлары...*, 1919, с. 5). Содержание этого пункта, во-первых, еще раз подчеркивает миф о происхождении Ваисовых от болгарских ханов. Во-вторых, в отношении *тахаллуса* Эль-Болгари автор программы использует термин «*ләкаб*», что может трактоваться как «фамилия», «прозвище», «псевдоним», а также «звание» и «титул». Переводчик программы посчитал целесообразным использовать термин «звание» как аналог слова «*ләкаб*». Примечательна приписка о рассмотрении этой программы на общем собрании «Уполномоченных зеленой армии рабочих и крестьян освободительной группы ислама ваисовцев» 29 января 1919 г.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Важно отметить следующие обстоятельства. Во-первых, начало XX столетия и особенно период революций и гражданской войны стали переломным не только в истории России, но и в судьбах сторонников данного социально-религиозного течения, которые были вынуждены в новых исторических реалиях кардинально пересмотреть многие положения своей религиозной, социальной и политической доктрины. Во-вторых, период с начала 1870-х гг. и до начала 1920-х гг. отмечен наличием достаточного количества релевантных письменных свидетельств, «говорящих голосом самих ваисовцев». И это обстоятельство позволяет нам судить о представлениях и мировоззрении идеологов и сторонников данного движения не столько по пересказам сторонних наблюдателей, экспертов или недоброжелателей, сколько на основании автохтонных и первичных свидетельств. Очевидно, что авторы программных текстов — сначала Багудин Ваисов, а позднее его сыновья Гайнан и Газизян Ваисовы — использовали память, выраженную в семейных преданиях, народных легендах и популярных литературных текстах, для реализации собственных амбиций и продвижения собственных проектов. Однако успех в распространении этих идей среди многочисленных адептов в значительной степени зависел от укорененности таких представлений в народном сознании.

Среди воззрений, подвергшихся кардинальной трансформации в начале XX столетия и особенно в переломный период 1917–1920-х гг., была и «булгарская идея». Эта трансформация происходила отчасти под влиянием внешних перемен и факторов, отчасти в силу смены поколенческой парадигмы. Поначалу идея булгарской принадлежности ваисовцев складывалась как форма обращения к прошлому, олицетворявшему собой «золотой век» ислама. Ранними ваисовцами булгары рассматривались как истинные мусульмане, заключившими пакт с самим Аллахом и принявшими веру непосредственно от сподвижников (*сахабов*) Мухаммеда. Вероятно, именно этим объясняется частое обращение ваисовцев к термину «мусульмане-староверы» и выражению «*аль-мисактан-бирле*». Увязывая свою общность с булгарами как «истинными мусульманами», ранние ваисовцы получали дополнительные аргументы в пользу тезиса о чистоте и правильности своей веры. Одновременно «булгарская идея» имела ярко выраженный локальный характер, привязывая ваисовцев-«булгаристов» к конкретной территории. Локальное мировоззрение характерно, в первую очередь, для традиционных культур и сообществ, каковым было татарское крестьянство в пореформенной России.

Однако уже к концу имперского строя булгарская идея все более увязывается с формирующейся у татар национальной идентичностью и стремлением к обретению территориальной автономии. Думается, что эта трансформация не была случайной и отра-

жала возросший на рубеже XIX–XX веков интерес к этнической истории, историческим корням и проблеме национальной самоидентификации. В 1917–1918 гг., в период бурных и легальных дебатов о национальном (этническом) самоопределении, охватившем все мусульманское сообщество России, этническая составляющая болгарской ориентации ваисовцев все более очевидна. Одновременно, в силу социальных потрясений и появления новых вызовов, этнический компонент в духе времени оттесняется или даже практически полностью вытесняется социальной доктриной и социальной проблематикой. В наиболее законченном виде «этнизация» этой проблемы наблюдается уже в сознании «необуларистов» новейшего времени.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА:

- Государственный архив административных органов Свердловской области (ГААОСО). Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 22551.
- Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 1 Оп. 3. Д. 7629.
- НАРТ. Ф. 1 Оп. 3. Д. 7629.
- НАРТ. Ф. 41. Оп. 13. Д. 3.
- НАРТ. Ф. 41. Оп. 2. Д. 1073.
- НАРТ. Ф. 41. Оп. 4. Д. 1983.
- НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 111.
- Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1412. Оп. 35. Д. 12.
- Cwiklinski, S. (2005). Tatarismus versus Bulgarismus: Der „erste Streit“ in der postsowjetischen tatarischen Historiographie. *FORUM für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*, 1, 167–202.
- Frank, A. (1998). *Islamic Historiography and «Bulghar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden-Boston.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin.
- Уяма Tomohiko. (2002). From «Bulgharism» through «Marrism» to Nationalist Myths: Discourses on the Tatar, the Chuvash and the Bashkir Ethnogenesis. *Acta Slavica Iaponica*, Vol. 19, 163–190.
- База данных жертв политических репрессий международной организации «Мемориал». <http://base.memo.ru/person/show/497854>
- Бахши Иман. (1993–1997). Джагфар тарихы. Свод булгарских летописей. Оренбург. 3 вып.
- Ваисов, С. (1917). Воззвание от Центральной организации Волжских болгарских мусульман, Ваисовских Божьих воинов. Казань.
- Гайнетдин Әхмәреә: тарихи-документаль жьентьык. (2000). Казан: Хәтер.
- Гарипова, Ф.Г. (2005). *Рухи башкалабыз: Мәшиһур татар авыллары*. Казан: Мәгариф.
- Загидуллин, И.К. (2000). Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань: Таткнигоиздат.
- Идел-Болгар мөселманлары моҗаһид әл-ислам “Вәиси” ләр “программасы”. (1918/1919). Казан.
- Измайлов, И.Л. (1997). Лукавое обаяние дилетантизма. Татарстан, № 12, 30–44.
- Измайлов, И.Л. (2002). Историческое прошлое как фактор национальной мобилизации. В: Единство татарской нации. Материалы научной конференции АН РТ. Казань: ФЭН. С. 57–75.
- Источники и исследования по истории татарского народа: материалы к учебным курсам в честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова* (2006). Сост. Д.М. Усманова, Д.А. Муштафина; науч. ред. И.А. Гилязов. Казань: КГУ.
- Кадыров, Р. «Поступали письма, я видел — примерно 65 процентов за переименование ТАССР в Булгарскую республику». <https://www.business-gazeta.ru/article/427449>
- Каһарман милләте моҗаһид әл-ислам вәисиләр тарихы һәм әжмалы программасы. (1917). Казан.
- Каюм Насыйри: Әдәби-тарихи һәм документаль-биографик жьентьык. (2017). Казан: Жьен.
- Кемпер, М. (2008) Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет.
- Мозаффары, З. (1931). Ишаннар-дәрвишләр. Казан.

- Молоствовова, Е.И. (1912). Ваисов Божий полк. *Мир ислама, Том I, № 2*, 143–152.
- Усманов, М.А. (1972). Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань.
- Усманова, Д.М. (2003). Создавая национальную историю татар: историографические и интеллектуальные дебаты на рубеже веков. *Ab imperio, № 3*, 335–359.
- Усманова, Д.М. (2006а). «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман»: языки религиозного, сословного, политического и национального противостояния в Российской империи. *Ab imperio, № 3*, 255–319.
- Усманова, Д.М. (2006б). Ваисовское движение в 1870–1916-х гг.: источники и историография. В.: *Источники и исследования по истории татарского народа: материалы к учебным курсам в честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова*. Казань. С. 380–396.
- Усманова, Д.М. (2009). Мусульманское «сектантство» в Российской империи: «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман». 1862–1916 гг. Казань: Фэн.
- Усманова, Д.М. (2011). От «божьих воинов» к «зеленоармейцам»: эволюция Ваисовского движения в позднеимперский и раннесоветский периоды. В.: Наганова Н., Усманова Д., Хамамото М. (ред.) *Волго-Уральский регион в имперском пространстве XVIII–XX вв.* Москва: Восточная литература. С. 181–197.
- Факретдин Ризаэтдин, Асар. Том 3 (рукописный). Научный архив Уфимского научного центра РАН. Ф. 7 (Старый акт). Оп. 1. Д. 13. С. 180.
- Франк, А. (2008). Исламская историография и болгарская идентичность татар и башкир в России. Казань: Российский исламский университет.
- Халил, Г. (= Халилов Г.З.). (2004). Куда исчезла Волжская Болгария? *Казань*.
- Цвиклински, С. (2003). Татаризм vs болгаризм: первый спор в татарской историографии. *Ab imperio, № 3*, 361–392.
- Шамилоглу, Ю. (2006). Мы не татары! Изобретение болгарского самосознания. В.: *Источники и исследования по истории татарского народа: материалы к учебным курсам в честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова*. Казань. С. 360–379.
- Шамилоглу, Ю. (2007). «Джагфар тарихы». Как изобреталось болгарское самосознание. В.: *Фальсификации источников и национальные истории. Материалы круглого стола. 17 сентября 2007 г.* Москва: ИВ РАН. С. 35 – 39 (=Родина, 2007, № 8, 44–50).
- Шнирельман, В.А. (1998). От конфессионального к этническому: болгарская идея в национальном самосознании казанских татар в XX веке. *Вестник Евразии, № 1–2 (4–5)*, 131–152.
- Шнирельман, В.А. (2007). Тени забытых предков. Подделки как этнополитическая проблема. В.: *Фальсификации источников и национальные истории. Материалы круглого стола. 17 сентября 2007 г.* Москва: ИВ РАН. С. 42–47 (=Родина, 2007, № 8, 38–43).
- Юсупов, Г.В. (1960). *Введение в болгаро-татарскую эпиграфику*. Москва-Ленинград.

REFERENCES

- Gosudarstvenniy arhiv administrativnykh organov Sverdlovskoy oblasti (GAAOSO). F. R-1. Op. 2. D. 22551.
- Natsional'niy arhiv Respubliki Tatarstan (NART). F. 1 Op. 3. D. 7629.
- NART. F. 1 Op. 3. D. 7629.
- NART. F. 41. Op. 13. D. 3.
- NART. F. 41. Op. 2. D. 1073.
- NART. F. 41. Op. 4. D. 1983.
- NART. F. 420. Op. 1. D. 111.
- Rossiyskiy gosudarstvenniy istoricheskiy arhiv (RGIA). F. 1412. Op. 35. D. 12.
- Bahshi Iman. (1993–1997). *Dzbagfar tarihy. Svod bulgarskiy letopisey*. Orenburg. 3 vyp. (in Russian).
- Baza dannykh zbertv politicheskikh repressiy mezhdunarodnoy organizatsii «Memorial»*. <http://base.memo.ru/person/show/497854>
- Cwiklinski, S. (2005). Tatarismus versus Bulgarismus: Der „erste Streit“ in der postsowjetischen tatarischen Historiographie. *FORUM für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*, 1, 167–202.
- Fahretdin Rizaetdin, *Asar. Tom 3* (rukopisniy). Nauchniy arhiv Ufinskogo nauchnogo tsentra RAN. F. 7 (Stariy akt). Op. 1. D. 13. S. 180.
- Frank, A. (1998). *Islamic Historiography and «Bulghar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden-Boston.
- Frank, A. (2008). *Islamskaya istoriografiya i bulgarskaya identichnost' tatar i bashkir v Rossii*. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet (in Russian).
- Garipova, F. G. (2005). *Rubi bashkalabyz: Meshhyr tatar avyllary*. Kazan: Megarif (in Tatar).
- Gaynetdin Ehmerev: taribi-dokumental' jyentyk*. (2000). Kazan: Heter (in Tatar).
- Halil, G. (= Halilov G.Z.). (2004). *Kuda ischezla Volzhskaya Bolgariya?* Kazan' (in Russian).
- Idel-Bolgar moseلمانlary mojahid el-islam Veisiler programmasy*. (1918/1919). Kazan (in Tatar).
- Istochniki i issledovaniya po istorii tatarskogo naroda: materialy k uchebnym kursam v chest' yubileyu akademika AN RT M.A. Usmanova* (2006). Sost. D.M. Usmanova, D.A. Mustafina; nauch. red. I.A. Gilyazov. Kazan': KGU (in Russian).
- Izmaylov, I.L. (1997). Lukavoe obyanie diletantizma. *Tatarstan*, № 12, 30–44 (in Russian).
- Izmaylov, I.L. (2002). Istoricheskoe proshloe kak faktor natsional'noy mobilizatsii. In: *Edinstvo tatarskoy natsii. Materialy nauchnoy konferentsii AN RT* (pp. 57-75). Kazan': Fen (in Russian).
- Kadyrov, R. «Postupali pis'ma, ya videl — primerno 65 protsentov za pereimenovanie TASSR v Bulgarskiy respubliku». <https://www.business-gazeta.ru/article/427449>
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin.
- Kemper, M. (2008) *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane (1789–1889). Islamskiy diskurs pod russkim gospodstvom*. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet.
- Molostvova, E.I. (1912). Vaisov Bozhiy polk. *Mir islama*, Tom I, № 2, 143–152 (in Russian).
- Mozaffari, Z. (1931). *Ishannar-dervishler*. Kazan (in Tatar).
- Qayum Nasiryri: Edebi-taribi hem dokumental'-biografik jyentyk*. (2017). Kazan: Jyen (in Tatar).
- Qaharman millete mojahid el-islam veisiler tarihy hem ejmaly programmasy*. (1917). Kazan (in Tatar).

Shamiloglu, Yu. (2006). My ne tatory! Izobretenie bulgarskogo samosoznaniya. In: *Istochniki i issledovaniya po istorii tatarskogo naroda: materialy k uchebnym kursam v chest' yubileya akademika AN RT M.A. Usmanova* (pp. 360–379). Kazan' (in Russian).

Shamiloglu, Yu. (2007). «Dzhagfar tarihy». Kak izobretalos' bulgarskoe samosoznanie. In: *Fal'sifikatsii istochnikov i natsional'nye istorii. Materialy kruglogo stola. 17 sentyabrya 2007 g.* (pp. 35–39). Moskva: IV RAN. (=Rodina, 2007, № 8, 44–50) (in Russian).

Shnirel'man, V.A. (1998). Ot konfessional'nogo k etnicheskomu: bulgarskaya ideya v natsional'nom samosoznanii kazanskih tatar v XX veke. *Vestnik Evrazii*, № 1–2 (4–5), 131–152 (in Russian).

Shnirel'man, V.A. (2007). Teni zabytyh predkov. Poddelki kak etnopoliticheskaya problema. In: *Fal'sifikatsii istochnikov i natsional'nye istorii. Materialy kruglogo stola. 17 sentyabrya 2007 g.* (pp. 42–47). Moskva: IV RAN. (=Rodina, 2007, № 8, 38–43) (in Russian).

Tsviklinski, S. (2003). Tatarizm vs bulgarizm: perviy spor v tatarskoy istoriografii. *Ab imperio*, № 3, 361–392 (in Russian).

Usmanov, M.A. (1972). *Tatarskie istoricheskie istochniki XVII–XVIII vv.* Kazan' (in Russian).

Usmanova, D.M. (2003). Sozdavaya natsional'nyuyu istoriyu tatar: istoriograficheskie i intellektual'nye debaty na rubezhe vekov. *Ab imperio*, № 3, 335–359 (in Russian).

Usmanova, D.M. (2006a). «Vaisovskiy Bozhiy polk staroverov-musul'man»: yazyki religioznogo, soslovnogo, politicheskogo i natsional'nogo protivostoyaniya v Rossiyskoy imperii. *Ab imperio*, № 3, 255–319 (in Russian).

Usmanova, D.M. (2006b). Vaisovskoe dvizhenie v 1870–1916-h gg.: istochniki i istoriografiya. In: *Istochniki i issledovaniya po istorii tatarskogo naroda: materialy k uchebnym kursam v chest' yubileya akademika AN RT M.A. Usmanova* (pp. 380–396). Kazan' (in Russian).

Usmanova, D.M. (2009). *Musul'manskoe «sektantstvo» v Rossiyskoy imperii: «Vaisovskiy Bozhiy polk staroverov-musul'man». 1862–1916 gg.* Kazan': Fen (in Russian).

Usmanova, D.M. (2011). Ot «bozh'ih voinov» k «zelenoarmeytsam»: evolyutsiya Vaisovskogo dvizheniya v pozdneimperskiy i rannesovetskiy periody. In: Naganava N., Usmanova D., Hamamoto M. (red.) *Volgo-Ural'skiy region v imperskom prostranstve XVIII–XX vv.* (pp. 181–197). Moskva: Vostochnaya literatura. (in Russian).

Uyama Tomohiko. (2002). From «Bulgharism» through «Marrism» to Nationalist Myths: Discourses on the Tatar, the Chuvash and the Bashkir Ethnogenesis. *Acta Slavica Iaponica*, Vol. 19, 163–190.

Vaisov, S. (1917). *Vozzvanie ot Tsentral'noy organizatsii Volzhskih bolgarskih musul'man, Vaisovskih Bozh'ih voinov.* Kazan' (in Russian).

Yusupov, G.V. (1960). *Vvedenie v bulgaro-tatarskiy epigrafiku.* Moskva-Leningrad (in Russian).

Zagidullin, I.K. (2000). *Perepis' 1897 goda i tatory Kazanskoy gubernii.* Kazan': Tatknigoizdat (in Russian).