

«Дистанционное» просветительство у татар в начале XX века: «самоостракизм» или выход на новый уровень? (Анализ опыта творческой деятельности Алимджана аль-Идриси)

Центр исламоведческих исследований АН РТ; ascoldan@gmail.com

Статья посвящена анализу творческой судьбы татарского общественного деятеля, журналиста Алимджана Идриси до Октябрьской революции в России. Для демонстрации эффекта, производимого его материалами в татарских СМИ, была использована методология Пьера Бурдьё, автора теории политической борьбы за культурное наследие в современном «глобальном» варианте. «Социальный капитал» у татар в насыщенное политическими событиями время начала XX века не был однородным. Ко второму десятилетию идеология «джадидизма» (обновления) побеждает, формируется светская элита, нацеленная на национальное развитие. Получивший «бухарское» образование А. Идриси не смог реализовать этот «социальный капитал» среди соплеменников в новых условиях. В статье предпринята попытка переосмысления творчества А. Идриси, представлена возможность реализации в другой пространственно-временной ситуации нашего времени.

Ключевые слова: *мусульманская мысль, традиционное исламское образование.*

The paper analyzes the creative life of the Tatar public figure and journalist Alimjan Idrisi before the October Revolution in Russia. To demonstrate the effect that his materials had through Tatar mass media, the methodology of Pierre Bourdieu, the author of the theory of political struggle for the cultural heritage in its contemporary "global" version, has been applied. At the eventful time of the early 20th century, "social capital" among Tatars lacked homogeneity. By the second decade, the ideology of "Jadidism" (renewal) wins, and a secular elite concerned specifically with the issues of ethnic development is formed. Having received the "Bukhara" education, A. Idrisi was unable to actualize that "social capital" among his tribesmen in the new conditions. The paper is an attempt to reconsider A. Idrisi's creative heritage from a contemporary spatiotemporal perspective.

Keywords: *Muslim thought, traditional Islamic education.*

Введение

Общим названием активных представителей своего народа, деятельность которых связана с проектами в области образования, религии, общественно-политической сферы и т. д., в советское время являлось слово «просветители». Писалось, что они сделали очень многое для культурного облика своего народа, создав современную нацию с современным уровнем развития. С этой точки зрения судьба просветителя неотделима от судьбы его народа. Однако применительно к татарскому народу данное понимание имеет ряд существенных оговорок. Во-первых, уже в самый расцвет движения «джадидизма» (обновления) в начале XX века появляются татары, не знающие родной язык, а потому отдалённые в культурном отношении. Во-вторых, были люди, обладающие идентичным «бухарским» образованием, но лишённые «чувства сопричастности» по причине территориальной отдалённости. Их было очень немного, но они «варились» в другой среде. Потому, несмотря на наличие у них «культурного базиса» и достаточно высокого уровня общей образованности, они, в отличие от русских подвижников, живших в Европе, не находили признания у соплеменников на родине, являлись своего рода «культурными маргиналами» – татарское население в своём большинстве не имело возможностей оценить их по достоинству. Главной причиной этого является замкнутость татаро-

мусульманской диаспоры России, приоритет самосохранения в ущерб прогрессу и развитию.

Данные люди сохраняют лишь память о своём происхождении, либо полученном образовании. Имея некий «воспитательный бекграунд», они выбирают другой путь, иногда абсолютно не связанный с прежним. Для казахов или азербайджанцев тесная связь с другим народом не была преградой для превращения их в «лидеров нации». Яркие примеры – Чокан Валиханов у казахов, Мирза Казем-бек и Ахмет Агаев у азербайджанцев, которые воспринимаются как достойные сыновья своих народов. Проследим судьбу татарского просветителя, общественно-политического деятеля Алимджана аль-Идриси (Идриси). Казалось, его выбор всегда был противоположным историческим условиям компактного проживания казанских татар на территории Центральной России и Сибири.

Терминология и методология

На одном из индонезийских сайтов¹ помещена статья, представившая вниманию публики следующую проблему: в этом почти полностью мусульманском государстве ислам превратился в модное увлечение, хобби. Устраиваются разные мероприятия, условием присутствия на которых является использование мусульманской атрибутики (традиционной одежды, надписей и т. д.). В том, что исламский «образ» заменяет исламские принципы, автор материала обвиняет учёного-социолога, создателя концепции «символического капитала» Пьера Бурдьё. Автором публикации на сайте был бывший президент одной из мусульманских организаций (Nahdlatul Ulama) Северной Америки и указанная претензия, по-видимому, является не только его собственной. Общий смысл заключается в констатации замены «духа» «буквы» и смысла ислама красивой обёрткой, религиозной символикой. Если мы применим указанный «конфликт» к российской действительности, где не существует единого пространства с общеупотребительными символами, где культурный код дискретен и неоднороден, то мы столкнёмся с идеей притеснения, но не видоизменения ислама. Искажение ислама допускают сами мусульмане, политизируя и осознанно искажая коранические нормы, в первую очередь этические.

Исходя из историко-демографической статистики, в мире существует три типа исламских сообществ: диаспорально-«космополитичный», диаспорально-коренной и мажоритарно-коренной. Первый вид относится к странам с мусульманской общиной, созданной переселенцами, чуждыми местным культурам. Этот пример в первую очередь относится к западноевропейским странам. Второй тип относится к российской умме. Третий вариант соотносим с современным мусульманским миром, т. е. со странами мусульманского большинства.

Россия является единственной страной, исламская составляющая которой является коренной, т. е. обладающей глубокой, часто государственной, историей, но в современных обстоятельствах – диаспоральной. Подобное свойство диктует уникальное положение мусульманских обществ России. Они обладают качествами как глобальной силы, так и местной, локальной. В отличие от первого и третьего типов стран, для российской уммы удалённое просветительство не имеет столь влиятельной силы. Джамалетдин аль-Афгани, Мухаммад Абдо и другие пользовались уважением в России, на татарский язык были переведены их сочинения, однако они в общественной жизни имели очень малое значение. Можно даже сравнить их с учебником арабского «Мугаллим сани» Ахмед-Хади Максуди. От политического ислама в современном смысле татарский ислам был далёк. Как же были встречены материалы Алимджана аль-Идриси, основанные на мировом опыте и исламском традиционном образовании?

¹ См.: <http://www.thejakartapost.com/news/2012/08/16/islam-symbolic-capital-with-tremendous-power.html>

К началу XX века татары около 500 лет не имели своего государства, и поэтому «национальная идея» наряду с «булгаризмом» и территориальной автономией (как вариант – суверенитетом) уже испытывались на прочность идеями «культурно-национальной автономии» и «ордынского наследия», а также интернациональными политическими идеологиями, проникнувшими в среду татар – социализмом и либерализмом (в разных вариантах). Об общественной сущности татарского «джадидизма» до сих пор споры не закончены – было оно религиозным или светским, техническим (идея модификации или упрощения) или идеологическим движением. В данном случае нас интересует фактическая эволюция «джадидизма» – сужение его рамок через либерализм и национализм в конечном итоге к социализму. В «постперестроечное» тридцатилетие вновь произошла диверсификация и, видимо, переход к исламу в обратной последовательности, то есть «джадидизм» начала века к его концу превратился в «джадидизм наоборот»². Мы вновь оказались в кризисе «дежавю», как и Франция после 1968 года, когда государственная структура потеряла авторитет, подобно королевской власти во времена Людовика XIV.

Время нельзя повернуть вспять, сегодня эпохи и люди другие. Ныне «татарский исламизм» больше связан с внешним миром (европейским политическим исламом), чем с сохранением нации. Стереотипы и ксенофобия больше, чем когда-либо ограничивают гуманистическое содержание мировых религий. Национальные и религиозные взгляды и практика политической интерпретации стали универсальным феноменом. Идеи народа как нации, государства как механизма, традиционно функционирующего на определённой территории, стали подвергаться серьёзной критике. Понятие «консерватизм» стало сближаться с понятиями «локальность», «местечковость» и ... «отсталость». «Модернизация» стала связываться с мобильностью, приспособляемостью, персональным коммерческим успехом. Как в политике, так и в науке, еще недавно адекватные модели устарели и стали нуждаться либо в переосмыслении, либо в замене.

Молодёжные выступления 60-х годов в Европе дали начало «постструктурализму» в науке, были видоизменены прежние «статичные» модели общественного устройства (формационная теория К. Маркса, «рациональный прогрессизм» М. Вебера, цивилизационные теории А. Тойнби и О. Шпенглера и другие). Необходимо было найти реально «действующую» социальную силу. Социолог П. Бурдьё, совместив несколько структуралистских подходов, вывел теорию о борьбе «полей» (политического, религиозного, финансового) в виде переосмысления культурного наследия, «символического капитала» [10]. Для достижения истины человек должен освободиться от неосознаваемого давления культурных стереотипов, передаваемых в языке, религиозном культе и т. д. Теория оказалась очень успешной, проявив себя как в сфере академических исследований, так и в реальной политике. Освобождаясь от прежних навязываемых смыслов, человек придаёт им новое (собственное) значение, которое является не обязательно истинным, но обязательно «современным».

Наша статья является первым опытом применения последних тенденций развития идей постструктурализма П. Бурдьё к наследию татарского «джадидизма», а именно к дореволюционной публицистике А. Идриси. Проблема может быть сформулирована следующим образом: есть ли у громкой идеологии «евроислама» духовные и исторические основы в татарском обществе и в чём они выражаются?

Идея «евроислама», сформулированная бывшим советником Президента РТ, директором Института истории АН РТ им. Ш. Марджани Рафаэлем Хакимовым, содержит некоторые противоречия, главным из которых является несоответствие признания прав человека, гражданских институтов реальному общественно-политическому «узору» современной России. По сути, советская история «освобождения труда» наложилась на

² От либерализма к «возврату особенностей» эволюционировала и международная исламская мысль, что будет отображено ниже.

идею политического суверенитета в европейском смысле слова, которая в новых условиях также связана с освобождением от неосязаемого диктата традиции. Таким образом, историческая традиция татар была прервана, что сегодня связывается с «неосязаемым диктатом» и заменой на некий «образ» стабильности в лице постсоветской, но «местечковой» идеологии «джадидизма» и «евроислама». На наш взгляд, необходимо восполнить пробел в наследии татарского «традиционного глобализма», который комплементарен идеям современных исследователей в русле методологии П. Бурдые. Возможно, это тот недостающий элемент, мешающий нам представить целиком картину эволюции татарского общества современного периода.

Рамки дореволюционного процесса обновления, «джадидизма», необходимо расширять. В советской историографии джадидизм понимался как просветительство. Но в Османской империи он долгое время имел исключительно религиозный смысл³. Действительно, впервые идея самореформирования появилась из-за наблюдения своего отставания по сравнению с соседними европейскими странами. Однако даёт ли определённый «источник первоначального импульса» основания к полной идентификации с ним? Очень сомнительно, особенно по отношению к такому отдалённому от непосредственного соприкосновения с Европой народу, как татары.

Алимджана аль-Идриси и просветительство

Можно говорить о наличии некоего европейского научного духа, в виде «глобальной ориентации» у некоторых представителей татар. Они сохраняют исламскую идентичность, но пытаются совместить её с развитием науки и европейскими политическими и философскими идеями. К таким деятелям можно отнести Ю. Акчуру, С. Максуди, и даже М. Бигиева. Глобализм в данном смысле – метод актуализации традиционного богословского «бекграунда» в условиях модернизации в исламском мире в целом. Представленный к анализу тезис таков: было ли простое усвоение «символического капитала» ислама в дореволюционной России достаточным условием для успешной социальной реализуемости модернизационных проектов и повышения личностного статуса.

«Джадидизм» у волго-уральских татар и среднеазиатских тюрок, несмотря на свою исламскую универсальность, тесно связан с территорией, историей и миллетом (нацией) в своем локальном понимании. С образованием Российской империи мусульмане были достаточно тесно связаны с развитием общего государства. К концу XIX века российская умма была некой плотно спаянной «субкультурой»: традиционное «повышение квалификации» имамы проходили в Бухаре, ОМДС распределяло подготовленных имамов на территории всей империи. Большинство активных татарских деятелей, начиная с Гаязом Исхаки и кончая Абдурашидом Ибрагимовым, было так или иначе интегрировано в политические и религиозные институты как внутри России, так и за её пределами. Себя же они абсолютно чётко связывали с Волгой и Сибирью: публицистика известного «панисламиста» Абдурашида Ибрагимова чётко разделяется на просветительскую (обращённую к местным жителям) и общемусульманскую, связанную с исламской политикой.

Одним из ярких исключений, на наш взгляд, является фигура А. аль-Идриси, богослова-энциклопедиста, преподавателя медресе, переводчика, знатока множества языков и яркого полемиста. А. Идриси родился в Казахстане, усвоил «символический капитал» в Бухаре, учился в Стамбуле, но практически на протяжении всей своей жизни был отдалён от сообщества близких по культуре людей. Таким образом, его «модернизационный проект» как нельзя лучше подходит для раскрытия нашей темы.

³ Турецкий татарист Ахмед Канлидере считает «джадидизм» религиозным движением чисто салафитской направленности.

Предложенная методология была довольно успешно применена для анализа борьбы элит. С использованием методологии П. Бурдьё были написаны монографии по истории средневекового Дамаска [1] и «джадидизму» в Средней Азии [4]. Одними учёными татарские реформаторы воспринимаются лишь как просветители, другими – как политики. Однако в идеологическом отношении процесс модернизации остаётся «за скобками». В последние несколько лет в применении теории П. Бурдьё заметна тенденция к выделению и изучению «экстерриториальных», глобальных элементов и игнорированию географического, «местного» фактора общественно-политических процессов. Постструктуралистская методология радикализуется, перенося фокус исследовательского внимания с изучения определённого пространства на процессы.

Сотрудница парижского Центра политической социологии, который возглавлял П. Бурдьё, Гизель Шапиро в докладе «Полевая теория в глобальной перспективе» [6] в 2012 году говорила о глобальном, синхронном и временном характере образования национальных государств. Идентичность для неё не ограничивается нацией и регионом проживания. Другой исследователь Майк Савадж в одной из глав коллективной монографии, названной «Позабытая городская социология Пьера Бурдьё» [6], пишет, что в своих ранних работах П. Бурдьё останавливался на проблеме плотности населения в городах, демографических потоках, но оставил это направление, ограничившись рамками имеющихся государств. Для «глобальной» переориентации структурно-конструктивистского подхода более подходит идея П. Бурдьё о «социальных полях», нежели идеи о «габитусе» (бессознательных культурных инстинктах) или «символическом капитале», которые подразумевают «единство места».

А. аль-Идриси является «глобальной» частью татарского и тюркского модернизационного движения, в котором эти черты проявились очень ярко, хотя они заметны и у многих других деятелей его круга. По объективным причинам в общем государстве татары были более «всемирно» ориентированы, чем русские. Татары и русские в едином государстве обладали нерезонансными периодами «замкнутости-открытости». Для русских колонизация была элементом модернизации (как минимум на ближайшую перспективу), для татар же – наоборот. С конца XIX века татары едут получать образование за границу, часто – в Европу, но в основном – на Ближний Восток. В начале XX века татарских студентов в Стамбуле стало так много, что они заполняли театральные залы и могли добиться снятия со сцены оскорбляющий их чувства спектакль, о чём информируют нас А. Идриси и А.-Р. Ибрагимов. Алгоритм модернизации с помощью языка и религиозных представлений был той «телегой», куда можно было положить любые «дрова» в виде идеологий, так как эти параметры объединяли мусульман Центральной России в единую общность. «Джадидизм», по-видимому, был очень неоднороден, каждый вариант имел собственный взгляд на «форму» модернизации. Причём совсем необязательно было преподнесение его в виде политической программы или чёткой структуры.

Наш герой обладал строгим умом, любой его полемический материал очень конкретен, логичен и аргументирован. Однако, судя по его плодотворной публицистической деятельности в 1910–1914 годах в журнале «Шура», он был скорее носителем определённого «настроения», чем автором программы реформ. Он отличался эрудицией, нетривиальными темами и манерой изложения, рассказывал истории про смекалку казья Басры Ияса бен Муавии, рассуждал о пользе профессий врача и «врачевателя душ» (имама), превозносил творчество средневекового узбекского поэта Бедиля, «разнёс в пух и прах» средневековый трактат по морфологии, донёс локальную версию Ноева потопа, а также привёл интересные сведения о солнце, «праворукости» большинства населения, «мусульманстве» Наполеона, сельском хозяйстве в Бельгии и особенностях «машинного прогресса».

Интересная богословская дискуссия развернулась у него на страницах «Шуры» с М. Бигиевым, который называл его «просветителем», или наставником («муаддаб»).

Следуя своей натуре, А. Идриси пытался быть оригинальным, он утверждал, что идея религии о вечности души всегда будет отделять религию от развития науки. Он задал этот вопрос слывшему «модернизатором» М. Бигиеву и получил отрицательный ответ. Последний обвинил А. Идриси в том, что тот представляет людей машинами, роботами. Являясь горячим сторонником технического прогресса, А. Идриси был противником схоластики. Термин «схоластика» широко использовал и П. Бурдые, понимая под ней любой вид навязываемой информации, особенно посредством среднеобразовательных школ. По-видимому, «схоластика» А. Идриси примерно этого же рода. В материале про Наполеона и религию он писал: «Человек не принуждён искать вдохновение только в своей ране. По возможности нужно изучать образ жизни людей вокруг. Этот пункт является для меня главным законом. Поэтому я буду всегда помогать людям в этом»⁴. О чём бы ни писал аль-Идриси, во всём чувствуется космополитизм, отсутствие границ. Заимствуя опыт «соседей» он хотел обогатить, «излечить» собственную культуру. Получилось ли у него это?

Ближе к Первой мировой войне страны всего третьего мира вынуждены были выбирать один из двух лагерей европейского конфликта международного масштаба. Эта война привела к доминированию идеи национального государства на Ближнем Востоке и других мусульманских регионах. Воспитанный «космополитичной» Бухарой А. Идриси являлся ярким противником создания национальных государств. На Средней Волге и Приуралье в начале XX века сформировался новый слой светской элиты, которая в дальнейшем станет национальной элитой ТАССР. Идеи А. Идриси, которые могли вызвать отклик у «классического восточного народа», каким были татары до победы «джадидизма», в новых условиях казались оторванными от действительности. Флёр «европейскости» не был очень уж редким среди татарской элиты.

Европейская традиция сильно повлияла на взгляды А. Идриси. Он – бесформатный сторонник либерализма и материального прогресса. Прожив очень насыщенную жизнь, он так и не нашёл свою нишу. Вторая проблема – отсутствие взаимопонимания среди татарских диссидентов в Германии [10]. Идриси обвинял их в предательстве интересов «тюркского единства», поскольку они выступали за создание национальных государств тюркских народов. Его фигура напоминает личную и общественную судьбу таких современных исламских деятелей, как Тарик Рамазан и Джамаль аль-Банна, с тем отличием, что он жил в чуждой среде, думая о тех, кто живёт далеко, но не получил у них признания.

Отсутствие государственности к тому времени приводило к формированию личностей, напоминающих в идеологическом плане чеховского «человека в футляре». Они создают комплекс идей без необходимости в окружении, «варение в собственном соку» не приносит результатов ни им, ни соплеменникам. Между «идеологом» и общиной была только «символическая связь», что оказалось недостаточным для того, чтобы войти в число лидеров. Таким образом, чтобы стать общественно значимой для татар личностью недостаточно было быть умной европейской «совой», каким был, например, аятолла Хомейни. Авторитет можно заработать только каждодневной работой и жизнью среди соплеменников. «Полевой» «финт» у нас не прошёл и пройдёт ли когда-нибудь – неизвестно!

Взгляды исламских интеллектуалов в современных исследованиях

Отношение к сильной власти в России у татар как этноменьшинства никогда не было однозначным. В последнее время о поднятых проблемах реализуемости социального капитала, модернистской исламской мысли, методологических аспектах положения татар в России написано немало статей. В первую очередь надо отметить статью Дмитрия Горенбурга «Татары как мезо-нация», где даётся описание татар как «других русских»,

⁴ Аль-Идриси А. Наполеон был мусульманином? (на тат. яз.) // Шура. – 1914. – № 14. – С. 433.

утверждается, что татары являются нацией по причине соседства с русскими, мега-нацией. Татары как нация не могут определиться в том, являются они меньшинством или имперской нацией [2, с. 83].

Кратковременный период либеральных реформ начала XX века позволил иностранному опыту проявиться через татар, живущих за рубежом, на страницах газет и журналов. Однако новые идеи тяжело пробивали себе дорогу в татарском обществе. Об этом говорит появление разделения на «кадимистов» и «джадидов» именно в татарской среде. «Джадидизм» в целом ко второму десятилетию XX века победил, однако оригинальные точки зрения, особенно в религиозной сфере, так и не получили признания. Это же можно сказать и о некоторых научных открытиях, слава о которых доносилась до татарской общественности только в форме «забавных фактов» – татары были далеки от наук и научного мышления. Д. Шорковиц пишет, что в Средневековье инновации часто шли с Востока, от тюркских племён (например, лошади и луки) [8, с. 85]. В данном смысле до татар медиаторами были их предки – кипчаки. А. Идриси был передатчиком «европейского духа» свободомыслия, обладая и своей позицией, однако она оказалась чуждой татарам того периода. На наш взгляд, судьба А. Идриси свидетельствует об отсутствии «социальной базы» «джадидизма» вообще. «Джадиды» могли быть интересными собеседниками, но для долговременного союза и опоры они были негодны.

Ключевую для нашей темы работу написала Р. Камла. Мы узнаём, что мало кто исследовал модернизацию в исламе в глобальной перспективе [3, с. 65]. Она сравнивает модернизацию в среде исламских интеллектуалов начала XX и начала XXI веков, называя их первой и второй модернизацией, соответственно. Она пытается оценить критически мыслящих мусульманских интеллектуалов в разное время, говорит о культурной гибридности, многослойной идентичности современных деятелей, большинство которых являются академическими учёными. Прошлые модернизаторы боролись за всеобщность глобального равенства и т. д., а сегодняшние интеллектуалы «пытаются синтезировать универсализм, релятивизм, национализм, этницизм так же, как и ... религиозное разнообразие» [3, с. 67].

Для второй модернизации быть всеобщим (универсальным) означает быть более восприимчивым к разнообразию и особенностям [3, с. 67]. Эти новые модернизаторы отличают религиозные знания от самой религии, считая, что знания изменяются. «Иджтихад» (толкование религиозных текстов) же является прерогативой не определённых улемов, а всей общины целиком. Религия и вера же будут только крепче, если будут измерены. Религиозное знание должно включить в себя знания о Вселенной, человечестве (humanity) и истории.

Главная задача образовательной системы сегодня – развитие критического мышления, которое будет конструировать научную проблему (problematise) из всех систем, которые претендуют на создание смысла. Это больше, чем статистика и расчёты, которые могут быть использованы в интересах определённых групп. Необходим междисциплинарный подход, концептуализирующий имеющиеся системы и структуры, а не конвейерная подготовка специалистов или «технарей». Этот подход установит связь между микро- и макроуровнями анализа, сотрёт границу между финансовым и управленческим учётом через внедрение более широкого охвата теоретических перспектив [3; с. 70]. Для новых мусульманских интеллектуалов кораническое откровение – это в первую очередь проводник к действию, а не источник знания. Однако они против «вестернизации» и призывают признать культурную особенность глобальной ценностью. Таким образом, А. Идриси можно считать первой персоной «второй исламской модернизации».

В некоторых статьях исследуются слабая реализация социального капитала в этнически разнообразных регионах Индонезии [5], а также опыт зарубежного образования и общения с представителями других государств для толерантного отношения ко всем нациям внутри собственной страны [9].

Заключение

В качестве вывода может быть сформулирована следующая идея: у татар больше, чем у других народов, сохранилась «связь с территорией» как политическим единством. Это особенно явно проявлялось в религиозной сфере. «Социальный капитал» в виде происхождения и образования, не подкреплённый жизнью среди соплеменников, не дает «дивидендов» в виде признания и сочувствия. Это отчасти касается всех политэмигрантов, выехавших из России после Октябрьской революции (из числа татар самыми яркими «белыми воронами» были Г. Исхаки, М. Бигиев, А. Ибрагимов и др.).

Литература

1. Chamberlain M. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. – New York: Cambridge University Press, 1994.
2. Gorenburg D. Tatars as Meso-Nation // 21st Century COE Program Slavic Eurasian Studies. – 2005. – № 7. – P. 83–9.
3. Kamla R. Critical Muslim intellectuals' thought: Possible contributions to the development of emancipatory accounting thought // *Critical Perspectives on Accounting*. – 2015. – Vol. 31. – P. 64–74.
4. Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. – Berkeley: University of California Press, 1999.
5. Mavridis D. Ethnic Diversity and Social Capital in Indonesia // *World Development*. – 2015. – Vol. 67. – P. 376–95.
6. Sapiro G. Field theory in global perspective // Remembering Pierre Bourdieu (1930–2002): Round table: Podcasts. 2012. URL: <http://www.mfo.ac.uk/en/podcasts/remembering-pierre-bourdieu-1930-2002>
7. Savage M. The Lost Urban Sociology of Pierre Bourdieu», in Bridge, G. (Ed.) *The New Blackwell Companion to the City*, 2011, Ch. 45. – P. 511–520.
8. Schorkowitz D. Cultural contact and cultural transfer in medieval Western Eurasia // *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*. – 2012. – Vol. 40 (3). – P. 84–94.
9. Seong-Hun Y., Jeong-Nam K. Soft power: From ethnic attraction to national attraction in sociological globalism // *International Journal of Intercultural Relations*. – 2008. – Vol. 32, № 6. – P. 565–77.
10. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики: пер. с фр. / сост., общ. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. – СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2005. – 576 с.
11. Гилязов И. Судьба Алимджана Идриси Гасырларавазы // *Эхо веков*. – 1999. – № 3–4. – С. 158–172.

References

1. Chamberlain, M. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. New York: Cambridge University Press, 1994.
2. Gorenburg D. Tatars as Meso-Nation, 21st Century COE Program Slavic Eurasian Studies, 2005, no. 7, pp. 83–9.
3. Kamla R. Critical Muslim intellectuals' thought: Possible contributions to the development of emancipatory accounting thought, *Critical Perspectives on Accounting*, 2015, Vol. 31, pp. 64–74.
4. Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press. 1999.
5. Mavridis D. Ethnic Diversity and Social Capital in Indonesia, *World Development*, 2015. Vol. 67, pp. 376–95.

6. Sapiro G. *Field theory in global perspective*. Remembering Pierre Bourdieu (1930–2002): Round table: Podcasts. 2012. URL: <http://www.mfo.ac.uk/en/podcasts/remembering-pierre-bourdieu-1930-2002>
7. Savage M. *The Lost Urban Sociology of Pierre Bourdieu*, in Bridge, G. (Ed.) *The New Blackwell Companion to the City*, 2011, Ch. 45, pp. 511–520.
8. Schorkowitz D. Cultural contact and cultural transfer in medieval Western Eurasia, *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 2012, vol. 40 (3), pp. 84–94.
9. Seong-Hun Y., Jeong-Nam K. Soft power: From ethnic attraction to national attraction in sociological globalism, *International Journal of Intercultural Relations*, 2008, vol. 32, no. 6, pp. 565–77.
10. Burd'e P. *Sotsial'noe prostranstvo: polya i praktiki* [*Social space: fields and practices*]: Per. sfr. / Sost., obshch. red. per. iposlesl. N.A. Shmatko. St. Petersburg : Aleteiya; Moscow. Institut eksperimental'noi sotsiologii, 2005. 576 p. (In Russian)
11. Gilyazov I. Sud'ba Alimdzhana Idrisi Gasyrlaravazy [The fate of Alimjan al-Idrisi Gasyrlaravasy] *Ekho vekov* [*The echo of centuries*] – 1999, no. 3–4, pp. 158–172. (In Russian)