Мусульмане в имперском и постимперском контексте

MERE MARGINALIA? THREE CASES OF 'MUSLIM RUSSIAN' IN THE LATE RUSSIAN EMPIRE (THE 1890S–1910S)

Olga Bessmertnaya
olgabessm@gmail.com

Olga Bessmertnaya

Senior Researcher, Russian State
University for the Humanities, Moscow

The paper discusses three cases of the Russian Empire Muslims (Tatars) using the Russian language to speak about themselves and Islam. The cultural processes underlying 'Muslim Russian' turning into a discursive practice, its aims and expanding functions are analyzed, as well as its links to 'mass Orientalism' in the Russian imperial space and the speakers' quest of the ways to speak about Islam in Russian. The role of choosing Russian in forming the actors' identity as expert representatives of the imagined Russian Muslim community, while they acted as colonial intermediaries and/or political oppositionists, is shown. One case is A. Baiazitov and his contemporaries' polemics with E. Renan and the counter-Muslim (missionary, in particular) journalism in the 1890-s, which, being a response to the unifying (state-nationalist) trends in the imperial context, also shows the emergence of the space of Muslim voices in the Russian public discourse. The second case, i.e. Russian used by Muslim political activists in the times of mass politics, especially, in their private correspondence in the 1910-s, reveals its lingua franca functions in their aspirations to create a super-ethnic all-Russian Muslim community. Differently, the 3d case, which frames the paper, the handwritten notes made for himself by the Muslim reformist (jadid), journalist and oppositionist F. Karimov (Karimi) in the margins of the governmental "Journal of the Special Meeting for Elaboration of Measures to Counteract the Tatar-Muslim Influence in the Volga Region" (1910) presents the interiorization of Russian beyond its pragmatic and public functions, a situation of 'straight' individual multilingualism. As Russian, the language of the Russian power, served also to convey the modernist, mainly progressist discourse, the key question raised in the paper is the interaction of Islamic and modernist discourses in the Muslim Russian texts under discussion. In the polemics both with the trends of absolutizing and idealizing the modernity and of marginalizing the modernity questionnaire in the studies of Russian Islam, the notion of 'cultural bilingualism' is suggested, which allows depicting a coexistence of the two discourses even in the utterances that may seem purely modernist and lacking any Islamic subtext (e.g. Karimov's marginalia). The difference in the character of cultural bilingualism between Baiazitov's and Karimov's texts is shown, as well as their common connection with the Islamic vision of history, which prevents their definition in pure terms of modernism vs. traditionalism. The paper is partly based on archival sources. The supplement provides fragments of Karimov's notes, previously unpublished.

Keywords: Late Russian Empire; Russian Muslims, Russian language; mass Orientalism; Islamic discourse; Modernity; cultural bilingualism; colonial intermediaries; Ataulla Baiazitov; Fatih Karimov (Karimi)

ТОЛЬКО ЛИ МАРГИНАЛИИ? ТРИ ЭПИЗОДА С «МУСУЛЬМАНСКИМ РУССКИМ ЯЗЫКОМ» В ПОЗДНЕЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ¹

Ольга Бессмертная
olgabessm@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.1.08>

В статье рассмотрены три эпизода использования мусульманами (татарами) Российской империи русского языка в высказываниях о себе и исламе. Анализируются культурные процессы, сопровождающие превращение «мусульманского русского» в дискурсивную практику, его связь с «массовым ориентализмом» в российском имперском пространстве, выработка способов говорить на русском об исламе, цели и расширяющиеся функции обращения к русскому. Показана его роль в формировании самосознания действующих лиц — колониальных посредников и/или политических оппозиционеров — как **компетентных представителей** конструируемой общероссийской мусульманской общности. Полемика А. Баязитова и его современников с Э. Ренаном и противомусульманской (в частности, миссионерской) публицистикой в 1890-е гг. (эпизод 1), являясь ответом на унификационные (государственно-националистические) тенденции в имперском контексте, свидетельствует, вместе

**Ольга
Бессмертная**

Старший
научный сотрудник,
РГГУ, Москва

с тем, о формировании пространства мусульманских голосов в российском публичном дискурсе. Использование русского мусульманскими политическими активистами в эпоху массовой политики, особенно в частной переписке в 1910-е гг. (эпизод 2), — демонстрирует его функции *lingua franca* в контексте их устремлений к созданию российской наднациональной мусульманской общности. В отличие от первых двух, эпизод 3, ключевой в статье, — рукописные пометки мусульманского реформиста (**джаджида**), публициста и оппозиционера Ф. Каримова (Карими) на полях правительственного «Журнала Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае» (1910), сделанные им на русском **для себя**, — представляет пример интериоризации русского вне сугубой функциональности и публичности в ситуации «простого» индивидуального многоязычия. Поскольку русский, являясь языком (иноверной) власти, служил одновременно проводником **модерного, прогрессистского** дискурса, сквозной вопрос статьи — взаимодействие исламского и современного дискурсов в рассматриваемых высказываниях мусульман на русском. В полемике как с тенденциями абсолютизации и ценностного восприятия современности, так и маргинализации проблематики современности в исследованиях российского ислама предложено понятие «культурного билингвизма», позволяющее описать сосуществование исламского и современного дискурсов даже в высказываниях (таких, как маргиналии Каримова), кажущихся на первый взгляд сугубо модернистскими и лишенными какой-либо исламской подкладки. Показаны как различия

1. В основе статьи — доклад, прочитанный на конференции «Языки советского ислама», организованной А. Бустановым и М. Кемпером в Европейском университете в С.-Петербурге в апреле 2016 г. Я также признательна участникам семинара ИВКА РГГУ, где обсуждалась первая версия статьи, и анонимному рецензенту за содержательные замечания.

в характере такого культурного билингвизма в письме Баязитова и Каримова, так и общая связь их позиций с исламским пониманием истории, их несводимость к «чистым» категориям модернизма или традиционализма. Статья основана, в большой части, на архивных материалах. В приложении публикуются выдержки из заметок Каримова, прежде не публиковавшихся.

Ключевые слова: Поздняя Российская империя; мусульмане в России; русский язык; «массовый ориентализм»; исламский дискурс; модернность; культурный билингвизм; колониальные посредники; Атаулла Баязитов; Фатих Каримов (Карими)

Вероятно, зимой 1910 г. Фатих Каримов получил в свое распоряжение копию «Журнала Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае»². Созванное в январе того года по инициативе П.А. Столыпина и собравшее представителей разных ведомств — министерства Просвещения, МВД и Русской Православной Церкви, — совещание отражало заметное заострение «мусульманского вопроса» в деятельности властей³. В «Журнале», составленном, скорее всего, тогдашним главой Департамента духовных дел иностранных исповеданий, этнографом А.Н. Харузиным⁴, излагались выработанные совещанием взгляды на общую ситуацию с исламом в России — крайне опасную, с точки зрения участников, — и предлагались шаги для корректировки внутренней политики правительства в отношении мусульман. Ни с этими взглядами, ни с предлагавшимися шагами Ф. Каримов (1870–1937), разумеется, согласен не был. Публицист и редактор знаменитой оренбургской татарской газеты *Вақыт* (1906–1918), известной своей реформистской (джадидской) и оппозиционной платформой, автор книг и учебников на татарском языке, он к 1910 году был уже признанным (как среди мусульман, так и в имперских ведомствах) деятелем российского мусульманского оппозиционного движения⁵. Так что его решительное несогласие и яростная полемика с тезисами Совещания совсем не удивительны. Не слишком удивительно и то, что он высказал это несогласие прямо по ходу чтения, тут же — в рукописных комментариях на полях его копии *Журнала*, да еще и на приложенных к ней отдельных листах. Удивительным может показаться другое: он написал эти комментарии на полях, маргиналии *по-русски*. А ведь это заметки, выражающие его самую первую реакцию на прочитанное и предназначенные пока лишь для него самого — может быть, чтобы потом использовать их в каком-то его публичном выступлении или статье, когда им предстояло зазвучать, скорее всего, на татарском. Почему же этот татарский публицист пишет заметки на полях *для себя* по-русски, а не по-татарски?

2. НАРТ. Ф. 1370. О. 1. Д. 3. Л. 1–30 об. Документ в архиве Ф. Каримова не датирован. «Журнал Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае» опубликован А. Аршаруни (Журнал, 1929) без изъятий, но с незначительной редакторской правкой. Цель публикации — критика «близорукой» «национальной политики царизма». Это тот самый Аршалуис Аршаруни, который двумя годами позже в соавторстве с Хаджи Габидулиным публикует труд, ставший «классикой» ранних советских исследований по исламу в России (Аршаруни и Габидуллин, 1931). Однако, как нам придется убедиться, не только большевистские труды лежали в начале критики мусульманской политики Российской империи и, в частности, упомянутого «Журнала», звучавшей на русском языке.

3. Подробнее см.: Воробьева (1999), Е. Campbell (2015), Джераси (2013), Bessmertnaia (1996).

4. О роли А.Н. Харузина в правительственных трактовках мусульманского вопроса см. особенно: Арапов (2012), Бессмертная (2012).

5. О Ф. Каримове см. подробнее ниже; также: Госманов (2000). Я следую здесь русифицированным формам татарских имен (Каримов, а не Карими, Керими и т.п.) в соответствии с тем, как сами их носители подписывали свои тексты на русском языке. Используя размытое определение «оппозиционное», я имею в виду нередкую сложность наделения российских мусульманских оппозиционеров более точными маркерами.

Ставя этот вопрос, я вкладываю в него отнюдь не частный смысл. Мне хотелось бы понять, действительно ли *маргинален*, «побочен» этот случай с маргиналиями Каримова, и — даже если так — то как именно он связан с более широким историческим контекстом, *случаен* ли он. Не поможет ли такая «призма» более выпукло, а то и в не вполне предсказуемых ракурсах увидеть, *зачем* мусульмане в позднеимперской России иногда говорили по-русски, как они это делали и *что* это значило? Речь, иными словами, пойдет о том, чем была эта дискурсивная практика — каковы были ее функции, ее политические смыслы, но также и смыслы культурные, как она была устроена; а прежде того — почему все-таки можно считать, что *говорить по-русски* — причем говорить по-русски *о себе и об исламе* — уже тогда составляло в некоторых российских мусульманских слоях дискурсивную практику.

Тем самым я хотела бы несколько *осложнить* сложившийся, как мне представляется, и не вполне проговоренный историографический консенсус. Он предполагает, что «настоящие» мусульмане в разных областях Российской империи, т.е. культурное большинство мусульман, даже и в поздний имперский период не только не знали русского языка, но и порицали его использование как языка иноверной и репрессивной колониальной власти. При всей обоснованности этой позиции, она, как кажется, сложилась на скрещении нескольких противоположных историографических тенденций. С одной стороны, это наследство подвергшейся сегодня убедительной критике трактовки реформистских течений в российском исламе (джадидизма) как (прото) националистических движений — взгляда, характерного (особенно в период холодной войны, но не только) и для советской, и для западной историографий, (разумеется, с противоположными оценками так трактуемого явления)⁶; такая трактовка вела к акценту на «национальных» языках действующих лиц и игнорированию их русского. С другой — это сегодняшняя настойчивая маргинализация самого джадидизма как явления сугубо периферийного, если не весьма вредного и плохо определяемого (Eden, Sartori & DeWeese, 2016; DeWeese, 2016), что вновь ведет к акценту на классических, «традиционных» языках ислама: прежде всего арабском, персидском, тюркских. Наконец, с третьей — это отталкивание идей, напоминающих о другой советской интерпретационной рамке, «дружбе народов» (как и об аналогичных нарративах мусульманской лояльности), в которую, казалось бы, может вписаться «мусульмано-имперско-русский» язык.

Как мы увидим, среди мусульман, говоривших на русском языке об исламе, были не только джадиды. Однако джадиды (или, точнее, реформистски настроенная мусульманская политическая оппозиция⁷) — и в силу политической ситуации, в которой они себя видели, и в силу идей, ими разделявшихся, — по-видимому, действительно стали в начале XX века основными носителями этой практики. Я не стану отрицать ни то, что эта дискурсивная практика для них часто оставалась маргинальной, ни то, что сами они оставались меньшинством (но значимым меньшинством) среди российских мусульман. Однако *маргинальное* давно привлекает (а отнюдь не отталкивает) внимание исследователей. Так и случай с русскими маргиналиями Каримова интересен и по существу, и эвристически как своего рода «лабораторный», «чистый» опыт существования *на границе*. Вопрос же о том, насколько позднеимперский русский язык мусульман стал ис-

6. Критику таких трактовок см. особенно в: Dudoignon (1996); Frank (2001); Farkhshatov & Noack (2003); Bustanov & Kemper (2012b).

7. О связке между джадидами и мусульманской оппозицией см., например: Ямаева (2002).

током советского и постсоветского русского языка ислама⁸, а насколько несомненные схождения (наряду с важными различиями) в характере их складывания и функционирования порождены лишь ситуационными параллелями, станет, как мне представляется, предметом специального обсуждения в будущем.

Я лишь пунктиром, как постановку вопроса, попытаюсь наметить предысторию — тот контекст, развитие которого позволило маргиналиям Каримова появиться, и некоторые особенные эпизоды, этот контекст высвечивающие; а затем перейду к рассмотрению самих маргиналий.

ПРЕДЫСТОРИЯ: КОНТЕКСТ

Писать по-русски о себе и об исламе — для русских мусульман⁹ 2-й половины XIX века это был процесс выработки одного из новых языков самоописания. Независимо от того, насколько широким мы сочтем такое обращение к русскому языку при дальнейших исследованиях (пусть даже оно сведется в это время к отдельным индивидуальным попыткам), оно представляло, по-видимому, один из аспектов более обширных поисков обновленных способов самоописания, шедших — очень по-разному и неодновременно — в разных мусульманских регионах и обществах в составе Империи. Как кажется, можно предполагать связь письма на русском языке с первыми нациостроительскими предприятиями, когда авторы-мусульмане оказывались под прямым влиянием русских образовательных (или иных) институций. Тут труды, представляющие русло, названное М. Кемпером (2008, с. 573–580) «татарским дискурсом» XIX века (хотя начинается он раньше), характерным для «доцентов и преподавателей» казанских и оренбургских учебных учреждений, — исследователь имел в виду, что в мусульманах, в ключе русской традиции, тут видели прежде всего татар (многогранный представитель этого дискурса — Каюм Насыров, 1825–1902). Или, например, произведения выходцев с Северного Кавказа, подобных Шоре Ногмову (1794–1844)¹⁰. Но вряд ли обращение к русскому — когда речь шла собственно об исламе — не было связано и с атмосферой дебатов о судьбах ислама, его реформе и взаимоотношениях с русской имперской властью, происходивших среди ученых (улема) преимущественно на арабском¹¹. Вместе с тем, в мусульманских авторах, писавших на русском языке (во всяком случае, тех, что выступили *поначалу*), стоит видеть тот тип исторических персонажей, которых называют *посредниками* между метрополией и их родными обществами, — колониальных посредников самого разного толка¹² хотя бы потому, что их русскоязычное письмо не могло не зависеть от современного им русского языка описаний мусульманского мира.

Так мы оказываемся одновременно и в ином контексте — контексте распространения разных пластов русского ориентализма в его широком понимании. Я имею в виду особенно те ориенталистские дискурсы метрополии, которые более всего могли влиять на формирование языков самоописания российских мусульман, и языка описания ими

8. О (пост)советском «исламском русском»: Bustanov & Kemper (2012a). Об идейных основаниях для превращения «джадидского» в «коммунистическое/советское»: Khalid (1999, p. 281–301; 2015).

9. «Русскими мусульманами» в Российской империи называли всех ее мусульманских подданных независимо от их этнической принадлежности; речь шла собственно о подданстве — «гражданстве» (впрочем, в процессе политизации этнических различий слово «русский» в значении подданства начинало вызывать вопросы).

10. Ш. Ногмов начал публиковать свою знаменитую «Историю адыгейского народа» еще в 1847 г. под названием «О Кабарде» в журнале Закавказский вестник.

11. О таких дебатах в Урало-Поволжье см. Кемпер (2008).

12. I. Campbell (2011) пишет об этой категории людей в тот же период среди казахов.

ислама в особенности. Ведь при всех ориенталистских ограничениях эти тексты одновременно отражали поиски и создание того русского языка (точнее, языков), на котором мир ислама и самый ислам вообще можно было бы описать.

Вопрос о том, что именно в языковом отношении было более, а что менее значимым, требует специальных исследований. Кажется, однако, понятным, что не могло не входить в число таких ориенталистских дискурсов — участников этих процессов. Это академическое востоковедение и этнография; это и миссионерская полемика с исламом — чего стоил для разработки способов говорить об исламе по-русски хотя бы *Миссионерский противомусульманский сборник* (1873-1894)! Вряд ли можно сбросить со счетов «исламский» дискурс административной власти, не только зависевший от первых двух сфер,¹³ но дополнивший их, судя по всему, собственными повествовательными приемами, обретенными в попытках решать задачи управления (такой «синтез» представлен и в «Журнале Особого совещания», о котором речь впереди); иными словами, это дискурс «прикладного ориентализма» (термин А. Моррисона¹⁴). Особую роль играла, разумеется, художественная литература (Layton, 2005, особ. 252-261). И, вероятно, один из важнейших пластов, черпающий отовсюду и, в свою очередь, на многих воздействующий, — ориентализм *массовый*.

Здесь публицистика, включавшая не только газетные и журнальные статьи, но и отдельные издания, становившаяся все более острой с заострением «мусульманского вопроса» в политике правительства; описания путешествий и паломничеств; «бульварные» романы и повести о мусульманском Востоке и экзотическом восточном Другом. К тому же «гибридному» пространству рассказов, очерков, прогнозов, оценок и дискуссий я бы отнесла и популярное или полу-популярное востоковедение, как и популяризированную миссионерскую литературу: издававшиеся отдельными изданиями лекции, учебники — российские и переводные, справочные материалы, либо же высказывания в такого рода изданиях и по их поводу со стороны миссионерских кругов.¹⁵ Их читала, по-видимому, не только специализирующаяся по «Востоку» аудитория, но и, шире, «читатель газет» (характерно, что рецензии на подобные издания можно найти в популярных «тонких» журналах — иллюстрированных еженедельниках). Иными словами, можно, вероятно, говорить о популяризации и скрещивании в этом пространстве разных ориенталистских дискурсов, включая

13. Совмещение одними и теми же лицами занятий ученых, с одной стороны, и бюрократических, военных, дипломатических должностей — с другой, не раз отмечено исследователями. Различия между подобными деятелями замечает Tolz (2005). Поздние советские труды говорили о *взаимодействии* «практического» и «научного» востоковедения (История отечественного востоковедения, 1990).

14. Morrison (2009, 622-623) определяет «прикладной ориентализм» как «реальное воздействие ориенталистского мировосприятия на колониальное правление и законодательство» (“...the actual impact of “Orientalist” attitudes on colonial governance and law”); «точки, в которых изучение восточных языков, религий и обществ [с одной стороны,] и осуществление имперской власти — с другой,] пересекались» (“the points at which the study of Oriental languages, religions, and societies and the exercise of imperial power intersected”). Иными словами, это применение представлений о Востоке, и мусульманстве конкретно, в практике власти.

15. Вспомним, например, широко читавшийся 4-томный труд А. Мюллера «История ислама с основания до новейших времен» (СПб, 1895-1896; характерно, что он переиздан в Москве в 2004). Любопытен в предложенном ракурсе известный «Сборник материалов по мусульманству», составленный по распоряжению туркестанского генерал-губернатора С.М. Духовского в русле мер по ознакомлению администрации с мусульманством после крайне обеспокоившего власти Андижанского восстания 1898 г., вышедший в 2 томах. Том I под редакцией военного чина В.И. Ярового-Равского (СПб, 1899) подвергся критике в самом правительстве (со стороны С.Ю. Витте, а также А. Давытшина) за чрезмерно негативное отношение к исламу (Бабаджанов, 2009). Том II (Ташкент, 1900) под редакцией В.П. Наливкина был более нейтральным. Но в обоих томах совмещались правительственный заказ, «смешанный» подбор авторов (администраторы, ученые, миссионеры), учебно-научный характер материалов (с преобладанием, особенно в 1-м томе, рассмотрения ислама вообще, а не его местных проявлений) и популярно-массовый характер издания. Один из примеров прямого присутствия миссионеров в пространстве «массового ориентализма» — брошюра Е.В. Воронца «Ислам и отношение к нему в русской печати (По поводу статьи в «Московских Ведомостях)», (СПб. типография Добродеева, 1887), первоначально опубликованная как статья в религиозном журнале «Странник» (1887); об этом еще пойдет речь ниже.

сложившиеся среди ученых, миссионеров и властей, об их переработке «для всех»¹⁶. Таки-ми путями, при собственном участии этих «всех», по-видимому, и складывался наиболее общий русский язык описаний ислама, набор их наиболее общих черт.

Бум этой литературы не случайно приходится на последнюю треть XIX — начало XX вв.: с одной стороны, это период бурного развития русской массовой литературы вообще (Brooks, 1985; Рейтблат, 2009), в свою очередь стимулированного реформами 1860-х гг.; с другой — присутствие «Востока» в картине мира русской читающей публики тогда становится особенно плотным¹⁷. На этом фоне и «мусульманский вопрос» не только в политике правительства, но и в ее общественном обсуждении становится все более заметным (Е. Campbell, 2016). Так что заострение собственных дебатов среди мусульман (особенно в Урало-Поволжье и Крыму), связанных с реформой исламского образования («новым методом») и зарождением периодики (что сопровождалось и расширением функций письма на татарском языке, обращенного к более широкой, чем прежде, если не сказать «массовой» аудитории) — с одной стороны, и подъем массового ориентализма в русской прессе — с другой, происходят примерно в одно время.

Как раз в этом контексте были переведены знаменитые лекции Э. Ренана: «Ислам и наука» (издана на русском в том же году, что была прочитана в Сорбонне, 1883) и «Место семитских народов в истории цивилизации» (издана на русском в 1888, прочитана в Коллеж де Франс в 1862)¹⁸ и дан не менее знаменитый в России ответ на русском языке на первую из них, принадлежащий мусульманину. Я имею в виду, конечно, три книги петербургского ахуна Атауллы Баязитова (касимовского татарина по происхождению): *Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука»* (1883); *Отношение ислама к науке и к иноверцам* (1887); *Ислам и прогресс* (1898). Фигура А. Баязитова (1846–1911) уже не раз описана¹⁹, да и подробное рассмотрение его полемики с Ренаном не входит в задачи этой статьи. Однако эта полемика позволяет, как мне представляется, заметить несколько важных черт в становлении практики обращения российских мусульман к русскому языку.

ПРЕДЫСТОРИЯ: АТАУЛЛА БАЯЗИТОВ И ВОКРУГ

Задумается сначала, на что именно отвечал А. Баязитов, а затем — как он это делал. Важность аргументов Ренана заключалась не просто в критике ислама, но в том, что он по-новому — на языке *модерности* — сформулировал основания противо-

16. Абашин (2015; первая публикация статьи — 2005) предлагает, наоборот, сузить понимание ориентализма, рассматривая его как один из вариантов *колониального* дискурса (вариант, отличный от описаний Африки, Восточной Европы и пр.) в ряду других дискурсов, описывающих *Другого*, таких как национальный, либеральный, социалистический и т.п. Одновременно, однако, он подчеркивает их взаимодействие и смешанный характер. Это последнее, происходящее в общем, широкое русло ориентализма, и представляется мне наиболее действенным в рассматриваемой ситуации. Противоположным охватом, в сравнении со взглядом Абашина, наделяет ориентализм Эткинд (2013).

17. Ср. ряд событий, связанных только с войнами и восстаниями: польское восстание (1863), заострившее инородческий вопрос в целом; широко обсуждавшийся конец кавказской войны (1864); завоевания в Центральной Азии (2-я половина 1870-х); русско-турецкая война (1877–78); анджанское восстание (1898); боксерское восстание в Китае (1899–1901); русско-японская война (1904–05).

18. Ренан (1883), Ренан (1888).

19. Названные книги А. Баязитова изданы в С.-Петербурге. Первая, «Возражение..» — краткая брошюра-рецензия. А. Баязитов выступал и со статьями в русских газетах: По поводу помещенного в одной из газет известия о скором обращении всех в ислам // Голос. 1882, № 308; Вопрос о просвещении инородцев // Восточное обозрение. 1885, № 10; По поводу мусульманского фанатизма // Санкт-Петербургские ведомости. 1886, № 123; Рецензия на книгу С. Усманца «Очерки развития религиозно-философской мысли в исламе» // Исторический вестник. Т. 40. 1890, № 6; Обманчивые призраки. Ответ на статью «Среди татар» в газете «Новое время» // Санкт-Петербургские ведомости. 1891. № 96. — С. 2–3; Ислам и культура // С.-Петерб. ведомости. 1891. № 214. 9 (21) авг.; О мусульманских школах // Сын отечества. 1892, № 338; Что проповедует ислам? // Неделя. 1896. № 36. — С. 1164–1168; Ахун Баязитов о событиях в Анджане // Казанский Телеграф. 1898. № 1720. 23 авг. — Цит. по: Ахметгалеева (Янбаева), 1994; Гафаров & Набиев, 2014; Беккин, 2016. См. также: Баязитов (2007); Гафурова (2003).

стояния двух миров, секуляризированной Европы и мира ислама²⁰. Одним из главных таких оснований стала теперь враждебность ислама и, глубже, семитского духа, эту религию породившего, науке и развитию, воплощавших в себе гений европейской цивилизации.²¹ Это не только служило объяснением «отсталости» мусульманского мира, но означало его неспособность к прогрессу вообще, его обреченность на бездеятельность, стагнацию и гибель — в отличие от рвущейся вперед Европы. Так концепция Ренана вписывалась в один из «больших нарративов» европейской модерности — прогрессистский.

Здесь приходится сделать терминологическое отступление. Понятие модерности само по себе давно вызывает споры в историографии, особенно применительно к незападным обществам. 2016 год был отмечен по меньшей мере двумя дискуссиями, специально посвященными модерности в актуальных для нас пространствах: Центральной Азии — в одной из дискуссий (*Beyond Modernism*), и России/СССР в целом — в другой (Споря о модерности; в центре обсуждения статья: Дэвид-Фокс, 2016)²². Составители сборника *Beyond modernism* («За пределами модернизма») возмущены, с одной стороны, ценностной нагруженностью этого понятия (когда «модерность» понимается как «современность» и представляет собой явление «прогрессивное», связанное с эмансипацией индивида, торжеством разума, новаторством и т.д.), а с другой — неправомерным, прямолинейным и нередко до смехотворности бездумным причислением к модернистам всех «позитивных» фигур в российском исламе, и особенно центрально-азиатских исламских реформистов — *джадидов* (что стало распространенным не только в постсоветской историографии). Возмущены настолько, что они предлагают отказаться от понятия модерности вообще, которое при таком его использовании становится бессмысленной всеобъясняющей оценочной рамкой (Eden, Sartori & DeWeese, 2016; DeWeese, 2016)²³. За этим — их общие возражения против тенденции свести изучение ислама в Центральной Азии и изменений в нем к исследованиям джадидизма как исламского модернизма (что связано с влиятельностью трудов Адиба Халида [Khalid, 1999, 2015; Халид, 2010]). Отсюда же — акцент на салафитских (фундаменталистских) взглядах реформистов, т.е. взглядах, теоретически противоположных модернистским.

О сложности самой этой дихотомии мне еще придется говорить далее. А на данном этапе подчеркну, что здесь для меня важно, главным образом, то понимание модерности, которое дали ей *постмодернисты*: это время, отмеченное совокупностью характерных дискурсов, наследующих Просвещению; время, отличающееся от *нашей* современности доверием к «метанарративам» (или «большим нарративам», «великим рассказам»), тогда как теперь наступил их закат; время *завершившееся* (и завершившееся состояни-

20. О влиятельности мнений Ренана как в европейском, так и в мусульманском мире (повлекшую и частную переписку между ним и ал-Афгани, где они во многом согласились друг с другом), см. подробнее Бессмертная (2010, 250-273); об общем контексте позиции Ренана писал Said (1978), ср. иной взгляд: Козлов (2012).

21. Неспособность мусульман к развитию и их чуждость науке Ренан обосновывал, в частности, тем, что наука, называемая мусульманской, во-первых, не мусульманская, поскольку существовала не благодаря, а вопреки исламу. И, во-вторых, не арабская, поскольку создавалась, хотя и на арабском языке, но преимущественно не арабами и вообще обычно не семитами, а представителями других рас, и именно индоевропейцами — персами (или представителями других религий — христианами).

22. Об истории споров вокруг понятия модерности и ее разных концепциях см. также лаконичный очерк С. Абашина (2015а, 20-27).

23. Характерно, что дискуссия «Споря о модерности» ставит Россию в то же положение по отношению к Западу, в каком видятся центральноазиатские территории Российской империи в *Beyond modernism*. Историографический охват первой дискуссии, однако, гораздо шире. См. особенно выступление Келли (2016).

ем постмодерна)²⁴. И к тому же, время отнюдь не светлое — порождающее мировые войны, Холокост и другие геноциды, и т.д. (Хоркхаймер & Адорно, 1997; Стейнберг, 2006²⁵). Как показывает дискуссия в НЛО, при всех сложностях, отказ от понятия «модерность» в историко-культурных исследованиях вряд ли целесообразен и при более объемном (и прагматическом) ее понимании — когда в ней видят характерный социальный и культурный опыт (например, практики, связанные с появлением массовой культуры, прессы и т.д., что я описывала выше); да такой отказ вряд ли и решил бы поставленные П. Сартори и Д. Девизом вопросы. Замечу, сколь важно это понятие в исследованиях империй²⁶. Однако в дальнейших рассуждениях модерность нужна нам, повторю, преимущественно как характеристика дискурсов.

Создание языка описаний мусульманского мира и ислама в том гибридном пространстве «массового ориентализма», куда включились и переводы лекций Ренана, как раз и определялось чертами этого «большого нарратива» — веры в прогресс. Здесь сочетались универсализм (почти тождественный европоцентризму — поскольку европейское и казалось всеобщим) и партикуляризм — интерес к отдельным культурам и цивилизациям, к национальным и подобным им воображаемым «самобытным» сообществам, к «исконному», «традиционному». Понятия «прогресс» и «культура» были постоянными в публичном дискурсе. Причем «культура» понималась двояко, сообразно двум названным измерениям. С одной стороны, это собственно цель прогресса — всеобщая, единая, универсалистская Культура, сумма достижений всего человечества, идеальное общество будущего. С другой — это партикулярная, национальная или подобная ей культура, *национальный дух*, культура-традиция (в таком смысле — это культура-прошлое); таких «национальных», отдельных культур много.²⁷ Но оба значения сказывались, когда иерархия культурных сообществ выстраивалась в виде единой эволюционистской схемы, «лестницы прогресса»²⁸. Ее верхнюю ступень занимала самая «развитая», дальше всех продвинувшаяся по пути прогресса Европа, а нижнюю — «отсталые народы мира», которым предстояло двигаться вперед и вверх, чтобы внести свой самобытный вклад в сокровищницу общей Культуры. Объявить мир ислама неспособным к науке и прогрессу в таком контексте означало выбросить его из эволюционного процесса, из истории вовсе.

Мусульманские ответы, прозвучавшие в разных точках мира, не были одинаковы. Так, ал-Афгани соглашался с Ренаном в том, что религия в принципе противостоит науке, но

24. «Состояние постмодерна» (1979) — известная лекция Ж.-Ф. Лиотара (Лиотар (2015); см. также: Лиотар (2008), особенно «Послание о всеобщей истории»). Как поясняет его концепцию Можейко (2003), учитывающий трактовки и других постмодернистских авторов, метанарративы, или большие нарративы — это дискурсивные «социокультурные доминанты, своего рода властные установки, задающие легитимацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К метанарратиям Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т.п.». Они отнюдь не всегда проявляются эксплицитно. Казалось бы, путаницы между «модерностью» и «современностью» можно было бы избегать, используя вместо термина «модерность» понятие старой (советской) хронологии — «Новое время», однако оно еще более, чем «модерность», возвращает нас к идеям прямолинейной стадильности истории. Отмечу, что сейчас и постмодерное состояние может восприниматься как ушедшее, говорят, например, об 'after-postmodern' и т.п. категориях.

25. Стейнберг, говоря специально о России, отмечает вслед за В. Беньямином катастрофическую составляющую модерности и даже определяет модерность как катастрофу: <http://www.nlobooks.ru/node/7553>.

26. См., например, журнал Ab Imperio.

27. См. об этом и, шире, об эволюции понятия «культура» и его политических смыслах: Копосов (2005).

28. Очень выуклые примеры описаний иерархии народов, в основе которой «лестница прогресса» и «Культура» как цель истории, дал в 1910-1911 гг. журнал «Мусульманин» (Бессмертная, 2000).

подчеркивал, что массы простых людей не могут без нее обойтись²⁹. Со своей стороны, А. Баязитов признавал, что мусульманский мир *отстал*, но, как и следовало ожидать, ахун решительно возражал против того, чтобы рассматривать этот «упадок» как укорененный в самом исламе, как вытекающий из его сути. Он видел причины упадка мусульманской учености в иноземных завоеваниях, переходе власти в руки монголов или, позже, турок, для которых священный язык Корана, арабский, не был родным (например, Баязитов (1887, 10). В отличие от ал-Афгани, замечу, он настаивал на примирении науки и религии (следует иметь в виду, что в русском переводе лекции Ренана, сделанном Ведровым, была опущена последняя часть оригинала — критика в адрес религии вообще). Здесь нам, однако, важно не столько концептуальное содержание этой полемики, сколько ее языковая сторона. Ведь уже чтобы *прочесть* Ренана, требовалось владеть языком того прогрессистского «большого нарратива», на котором Ренан произносил свои лекции.

Судя по его текстам, Баязитов этим языком не только владел, но, как кажется на первый взгляд, именно на нем и ответил. Сама идея отсталости (предполагающая поступательное движение народов вперед, к прогрессу, но в разном темпе), которую обсуждает Баязитов, присутствие в его текстах терминов вроде «прогресс» и «культурные народы», о том свидетельствует: «Надеемся, что настоящим сочинением удастся рассеять ошибочные понятия об отношении Ислама к образованию и прогрессу. Нам очень часто приходится слышать, даже от солидно образованных людей, будто бы отсталость мусульманских народов находится в связи с их религиозными понятиями...» (Баязитов, 1887, 3-4). Требуется отдельного рассмотрения вопрос о том, какую именно историософскую концепцию высказывал на этом языке автор (было ли это, например, собственно линейное прогрессистское видение истории, или оно совмещалось, скажем, с представлениями о пути от детства к старости, предназначенного каждому отдельному народу), какое именно значение обретали используемые понятия в его произведениях. Здесь же нам важно, что так или иначе это сказано на языке модерности.

Впрочем, не только на этом языке. Уже при первом чтении текста видно, что, споря с прогрессистскими аргументами Ренана — и споря именно о прогрессе и исламе, — ахун Баязитов многие из своих рациональных прогрессистских доказательств основывает на... хадисах, сунне. То есть использует совсем не современные (во всяком случае, не современные европейские) методы полемики: «Автор книги о преданиях “Джамиа-ссагир” передает от лица Магомета, что он говорил: ученые есть светочи — факелы земли и заместители (хляфи)³⁰ пророков. Они наследники как мои, так и других пророков»³¹ (Баязитов, 1887, 19-20). Здесь сохранены даже элементы *иснада*, цепочки передатчиков хадиса, не говоря о важности в «классическом» суннитском исламе самой идеи об ученых-улема как наследниках пророков; Баязитов повторяет ее снова, цитируя и другие хадисы на эту тему.

29. Эта позиция была сформулирована ал-Афгани с большей и меньшей откровенностью в частных письмах к Ренану и в письме (на арабском) в известную французскую газету *Journal des Débats*, которая опубликовала французский перевод письма (18.05.1883, 3). Полемика ал-Афгани с Ренаном публиковалась и для арабо-язычного читателя (Jamāl al-Dīn al-Husaynī al-Afghānī. “al-Islām wa al-ilm”, в Al-Basīr, 3.05.1883). Тексты эти требуют сопоставления, поскольку высказывалось предположение, со ссылкой на М. Абдо, что такая позиция ал-Афгани не была предназначена для «простых мусульман» (Laurens (1991); ср.: Keddie. (1972, с. 189-199).

30. Имеются в виду *хулафа*, мн. от *халифа*, халиф.

31. Оригинал хадиса: «أبي بن الحنفية قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «العلماء نور»» (по нормам сегодняшнего исламоведения) перевод: «Ученые — светильники (*масабих*) земли и наследники пророков, наследуют они мне и наследуют пророкам». Хадис приводится в труде Абд ал-Малика ал-Муттака ал-Хинди «Сокровище благодетелей» (Kanz al-ummāl) и восходит, по всей видимости, к использованному ал-Хинди «Малому сборнику» (*ал-Джами' ас-сагир*) Джалаал ад-дина ас-Суйути (а не к имевшему то же название «Малому сборнику» аш-Шайбани, который широко использовался мусульманами ханафитского толка в России). Баязитов мог не назвать имя автора из-за этих сложностей. Я признательна М.А. Алонцеву за выявление хадиса.

Как видим, в письме Баязитова совмещаются разные культурные языки (они же — дискурсы) — т.е. «языки», имеющие разное культурное происхождение³². Один из них сложился в контексте европейской модерности, другой — исламского дискурса³³. Подобное совмещение в куда более сложном варианте еще привлечет наше внимание, когда речь пойдет о маргиналиях Каримова. Оно же требует большой осторожности в причислении того или иного писателя-мусульманина к «модернистам», даже если он использует языки модерности (так, само понимание Баязитовым науки и знания нуждается в специальном рассмотрении, чтобы выяснить, насколько влияли на него «традиционные» исламские (к которым оно, все же, кажется ближе) и «ренановская» концепции знания)³⁴. Однако и собственно *модерная* составляющая этих произведений — полемика мусульман с Ренаном, обсуждение отношения ислама к прогрессу и т.д. — отнюдь не непременно требовала использования *русского* языка. Подобные проблемы обсуждались и на других языках, в частности, на татарском (например, позже, Мусой Бигиевым³⁵).

В апреле 1884 г. знаменитый казанский миссионер Н.И. Ильминский в письме к еще более знаменитому обер-прокурору Св. Синода К.П. Победоносцеву цитировал, не без раздражения, известия, согласно которым изданное незадолго до того «Возражение на речь Эрнеста Ренана» «возбудило чрезвычайно живой интерес к себе в умах оренбургских мусульман: они выписывали себе возражение Баязитова в значительном количестве экземпляров и читают, а для тех татар, которые не понимают литературного русского языка, *переводят на татарский язык*» (Ильминский, 1895, 102-103. *Курсив мой.* — О.Б.)³⁶. Зачем же Баязитов писал по-русски, если это приходилось потом «на местах» переводить на татарский? Учитывая к тому же, что опыт писательства на татарском у него уже был?³⁷

32. Подчеркну: я использую понятие «культурный язык» в значении *дискурса* (т.е. явления *вербального*), происходящего из той или иной культуры (в ее классическом антропологическом понимании). Это не то же, что «языки культуры» — способы описания себя и мира, относящиеся к самым разным рядам, например, языки кино, искусства, музыки, ритуала, поведения или же «языки (советского) ислама». Их связь с той или иной культурной традицией может не иметь значения при их обсуждении.

33. Об исламском дискурсе: Кемпер (2008); дополняющее определение: Frank (2001, p. 1-2).

34. Для М. Батунского главным признаком модернизма у «мусульманских модернистов» становится, пожалуй, их «бросок в историю», т.е. стремление «продолжить европейскую культуру, придавая ей новый смысл, сделать свой этноконфессиональный духовный субстрат, свой «способ бытия», одним из исходных пунктов созидания универсального культурного комплекса» (Батунский, 2003, 249). При почти монологическом своеобразии его взглядов (сочетавшимся с характерным для ряда неортодоксальных советских ученых 1970-х — 1980-х гг. органистическим пониманием культуры), он одним из первых ввел в научный оборот многие сведения, в частности — материалы русскоязычной полемики 1890-х гг. между мусульманами и миссионерами (см. особенно с. 242-260). Понятие «модернизм» предстает самоочевидным, а все данные собраны как если бы заново в Гафаров и Набиев (2011; 2014). См. также посвященные А. Баязитову труды Р.Р. Шангараева (в частности: 2014; 2015). По-видимому, предполагается, что «модернизм» — это любая критика традиции (как угодно понятой), особенно в сочетании с ориентацией на «приобщение к европейским ценностям», а обращение к русскому языку о том свидетельствует. См. критику подобных подходов в Beyond Modernism.

35. См., например, его статью 1912 г. *Маданият доньясы таракый итмеш икэн Исламийат доньясы ни очен иңде?* (Почему Запад прогрессировал, а мир ислама пришел в упадок?) в Хайрутдинов (2000).

36. Приводя эти сведения, Ильминский цитировал (с некоторыми стилистическими поправками) заметку Позднева в *Оренбургских епархиальных ведомостях* (Позднев, 1884). Автором заметки был, по-видимому, служивший в то время преподавателем Оренбургской духовной семинарии, выпускник Казанской духовной академии православный богослов П.А. Позднев (имевший впоследствии весьма примечательную биографию; см. о нем на сайте «Русское православие»: http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_640). В этой заметке он счел, что Ренан убедительнее, чем Баязитов. Позднев повторил отмеченные Ильминским сведения дважды, добавив: «По крайней мере оренбургские мусульмане сильно интересуются „Возражением“ Баязитова и такое значение ему придают, что самой речи Ренана вовсе не желают читать. В этом мы убедились из беседы с некоторыми из здешних мусульман, которые на вопрос — читали ли вы самую речь Ренана?» — отвечали: «для чего ее читать, когда в „Возражении“ она подробно и обстоятельно разобрана» (с. 246).

37. 1881: *يُفطصم دَمَحْ اِغَايِنْدَ يُوون الشَّاب لَكِن نِي دُو عَوولك* — Мухаммед Мустафа..., 2-е изд., 1885: *مَالِ السَّالِ — Ислам*; 1883: *نَا اِمَالَا تِي اَرَش* — Шараят ал-иман... — *Дунья...*; 1897: *تَشِي عَم طَلَايَا اِيْنْدَ*

Разумеется, дело в *адресате*: автор обращался и к русской публике *тоже*, даже *прежде* всего к ней, особенно, к той, которая читала Ренана и его единомышленников (вспомним цитированное выше указание на цели его книги). А тем самым он и помещал свой текст все в то же гибридное и разнородное пространство «массового ориентализма». Обращение к русскому языку, по неизбежности, требовало от него *переводческого усилия*, аналогичного по своей направленности тому, что уже прежде предприняли писавшие на русском востоковеды, миссионеры, религиозные философы, как и военные, путешественники и рассказчики (грань между «переводом» на русский язык мусульманских *реалий*, например, в травелогах, и переводом *текстов*, исламских *терминов* и *понятий*, то есть между описанием Другого и собственно переводом, часто оказывалась размытой)³⁸. Языком для перевода исламских понятий был язык христианства — другого и не могло существовать в русскоязычном универсалистском мировосприятии (так не только в миссионерской литературе, но это и подчеркивает ее роль). Даже позже и даже в русскоязычной *мусульманской* прессе (отнюдь не только в собственно русском ориентализме) мусульманский реформизм (а то и ислам вообще) отождествлялся с протестантизмом, суфийские братства — с монашескими орденами, служители мусульманского культа — с духовенством, течения в исламе — с сектами, даже Мухаммад сопоставлялся с Христом.

Альтернативой переводу уже тогда являлась транслитерация терминов, сопровождающаяся их пояснением. Можно думать, что, если в основе *перевода* лежали более или менее выраженные универсалистские презумпции, представление о *переводимости* языка ислама, то выбор транслитерации исходил, наоборот, из представлений о специфичности, непереводимости, различиях, основывался на подчеркивании партикулярного (в самом деле, говорить «Аллах» или «Бог?»)³⁹. Однако иной раз транслитерация в ту пору могла быть вызвана всего лишь незнанием того, *как* перевести, появляясь *вопреки* стремлению к переводу, могла указывать на неразработанность способов перевода в опыте автора-переводчика. И вправду, когда Баязитов, цитируя приведенный выше хадис, *переводит* его и говорит «светочи-факелы земли» вместо буквального «светильники земли» (можно было бы перевести просто «светочи земли», не говоря уж о простейшем «освещают землю»), это выдает не только его недостаточное знание русского или арабского языка (чего, как мы вскоре убедимся, вовсе нельзя исключить), но и его напряженное стремление передать по-русски то, что кажется особенным и важным, как и убеждение в возможности такой передачи. В целом, он прибегает и к переводу, и к транслитерации (не переводится, например, слово хиджра, когда речь идет о летосчислении), хотя он предпочитает, как кажется, первый; дальнейшее исследование его выбора того, что переводить, а что транслитерировать в сравнении с выбором других авторов, пишущих по-русски об исламе, могло

38. Тут можно возразить, что русские востоковеды и/или путешественники «переводили» «Восток» на свой собственный язык и подходили к «Востоку» извне, из «своего» пространства, тогда как Баязитов переводил изнутри (из пространства «Востока») вовне, на «чужой» язык (попросту говоря, первые «переводили» чужое на свой язык, а Баязитов свое — на чужой). Однако здесь я говорю лишь о направлении «перевода», которое в обоих случаях одно: с «восточного» на русский. Одновременно речь идет, конечно, и о самой сути ориентализма и его более тонких интерпретаций, чем в классическом (Саидовом) понимании. Я стремлюсь показать, что русский язык, даже если он был плохо усвоен грамматически, по всей видимости, уже не воспринимался Баязитовым как язык вполне чужой в культурном отношении, а ситуация в целом имела оттенки самоориентализации.

39. Сравним: Kemper (2012) показывает, что случаи перевеса транслитерации над переводом в постсоветских исламских текстах на русском языке связаны со стремлением их авторов к арабизации текста, к подчеркиванию специфичности ислама. В нашем же случае вектор чаще обратный, перевод преобладает над транслитерацией; за этим — не демонстрация принадлежности автора и его читателя традиции, основанная на стремлении подчеркнуть (и/или восстановить) исламскую идентичность (как при сегодняшнем акценте на транслитерации), а, наоборот, стремление приблизить ислам к всеобщему, универсальному. И даже там, где в рассматриваемых мною случаях присутствует транслитерация, самый факт рассказа об исламе на русском языке основан на том же стремлении ввести его в общее пространство мысли, да и духа.

бы стать выпуклой характеристикой его авторской позиции и исходных презумпций и, шире, того, что именно понималось разными авторами как исламская специфика.

Важно, однако, что, *переводя*, Баязитов будто чувствует себя вполне одиноким в этом пространстве «массового востоковедения»: он, похоже, почти не опирается напрямую на уже существующие рассказы об исламе. Такое чувство одиночества подтверждают, наверное, и упреки, высказанные Ильминским не только в адрес мусульманского автора «Возражения на речь Ренана», но и его предполагаемого русского помощника, упреки в том, по сути, что оба они недостаточно образованны (в самом деле, что в данном случае есть необразованность, как не отсутствие опоры на предшественников?): *«В конце его (автора — О.Б.) возражения [на речь Ренана] приводятся научные арабские афоризмы русскими буквами. Что транскрипцию могла исказить русская типография, это не диво; но русский перевод арабских текстов и научных выражений представляет иногда такие особенности, которые ведут к подозрению, что мулла (автор «Возражения» — О.Б.), который толмачил эти тексты, совершенно не знаком с русскою научною терминологией, а тот, кто излагал по-русски, совсем не знаком с магометанскою наукой»* (Ильминский, 1895, 102-103). Особенности рассматриваемого текста, вызвавшие этот упрек миссионера-ученого, нетрудно связать с тем, что в пространстве массовой литературы, на которое ориентировался Баязитов, представления о самом существовании сложившегося научного словаря могли быть весьма размыты. Нельзя ли, однако, объяснить такое незнание автора с «русской научной терминологией» не только тем, что он не успел ей обучиться, но еще и тем, что он считал ее для себя отчасти избыточной, поскольку он — лучше знает? Пусть он прибегал иной раз к обширному цитированию западных ученых в поддержку высказываемой им точки зрения⁴⁰, но все же источник своих знаний он помещал в иное, «своем», исламском пространстве.

Обращаясь к русской публике и полемизируя с доминирующим, на его взгляд (и не только его), русским консервативным мнением об исламе, Баязитов заявляет свои права на лучшее — и непредвзятое — знание, на понимание истинного положения дел в исламе, именно потому, что он сам мусульманин. Оставаясь в пространстве «массового ориентализма» (он ведь полемизирует *внутри* него), и ставя, казалось бы, ту же цель, что и собственно русские (немусульманские) авторы, — рассказать русской публике об исламе, он ведет речь с принципиально иной позиции: *это — правда, поскольку говорим мы сами*. Иными словами, *нам* приходится полемизировать с *Другим*, поскольку Другой нас описывает неверно. Тем самым, становится принципиальным, кто *субъект* высказывания. В этом, по-видимому, и заключена главная и двоякая функция обращения Баязитова к русскому языку: вести *полемику от имени мусульман* внутри *общего* (массового, российского) пространства.

Впрочем, высказывались подозрения, что книги Баязитова были написаны не им. Одно из таких утверждений принадлежит мусульманину, казахскому султану и полковнику Лейб-гвардии атаманского Его Императорского Высочества наследника цесаревича полка, одному из учредителей Мусульманского благотворительного общества в Петер-

40. В 1-й главе «Отношений» Баязитов приводит обширную цитату из «французского писателя Лебона», упоминая его занятия «историей арабской цивилизации» (Баязитов, 1887, 12-17). Мог подразумеваться Гюстав Лебон (1841-1931) — помимо прочего, автор книги *La civilisation des arabes* (1884). Насколько можно судить, он тогда не был широко известен в России (его имя не вошло в современные энциклопедические словари), а книга его переведена на русский только в 2009 г. (под названием «История арабской цивилизации»). Хотя содержание цитаты совпадает с духом книги Лебона, мне пока не удалось найти текстуальных совпадений, что осложняется различием языков французского оригинала и русской цитаты. Но, вероятно, это не единственный случай «свободного цитирования» в «мусульманском русском» того времени. Ср. комментарии Салихова (2010) к письмам Мурзы Алима.

бурге Гази Вали-хану (1844-1909) — фигуре тоже вполне посреднической, если иметь в виду отношения с имперской властью. В начале 1893 года он писал И. Гаспринскому: «Я удивляюсь смелости таких безграмотных людей, как Баязитов, решающихся издавать газету под громким именем «Блеск ислама», ради того только, чтобы эксплуатировать невежественный мусульманский народ [...] Воображаю, как бы повел дело издания своей предполагаемой газеты Баязитов, если бы ему было разрешено? Наверное, он думал воспользоваться услугами господина Величко (известного своими стихами под названием «Восточные мотивы») и компании, которые написали ему брошюры «Возражение на Ренана», «Ислам и наука» и статью в «Петербургских ведомостях» против Смирнова⁴¹, составленную общими силами; под всеми этими статьями красовалась только одна фамилия: «Мудар... (мударрис. — О.Б.) Баязитов...»⁴². Здесь кажется непонятным все: и то, что именно имеется в виду под безграмотностью Баязитова, и то, каким образом описанные выше произведения могли быть приписаны авторству немусульманской среды. Впрочем, Баязитов, похоже, действительно крайне плохо владел письменным русским языком и, во всяком случае, вряд ли мог обойтись без редактора.⁴³

Нам здесь важно, однако, иное. Восприятие Гази отчетливо подтверждает принадлежность русскоязычных произведений Баязитова пространству «массового ориентализма», чьими представителями и были «В.А. Величко и компания»⁴⁴. Оба исследователя, обращавшихся к его письму, не без доверия отнесли к назначенному им авторству этих произведений. Р. Беккин утверждает даже, что В.А. Величко и создал А. Баязитова как русского публициста, организовав подготовку и публикацию его работ на русском языке в стремлении «интегрировать консервативно настроенную мусульманскую элиту в русское общество» (под такой «подготовкой» исследователь подразумевает, по-видимому, значительное редактирование, если не написание/переписывание русских текстов Баязитова⁴⁵). На мой взгляд, имеющиеся сведения позволяют говорить лишь о том, что редакторскую, как

41. В.Д. Смирнов — цензор мусульманских изданий. Имеется в виду, очевидно, полемическая статья Баязитова в газете: Санкт-Петербургские ведомости. 1891. № 96.

42. ит. по: Зайцев (2014). О Г. Вали-Хане см. также статью в Ниве, 1891, №11, с. 258-260, включенную в подборку материалов: <https://sites.google.com/site/ssnmar/sultan-gazi-vali-han> (проверено 20.05.2017).

43. Письмо А. Баязитова к В. Соловьеву, демонстрирующее низкий уровень авторского владения русским письмом, независимо друг от друга приводят Смирнов (1995) и Беккин (2016а, см. особенно копию автографа на вкладке с иллюстрациями). Замечу, что проблемы письма зачастую решались тогда с помощью писарей. Ср. опубликованное там же Р. Беккиным высоко этикетное и грамотное письмо А. Баязитова археологу-востоковеду В.К. Трутновскому (1862-1932) от 04.09.1895. Я признательна Р. Беккину за предоставленные мне копии цитируемых здесь его статей и содержательные дискуссии.

44. В.А. Величко (1860-1903) известен как монархист и радикальный националист, сторонник «русской идеи», расист и антисемит, один из членов-учредителей Русского собрания (что ярко проявилось, в частности, в его книге «Кавказ», изданной посмертно его соратницей М.Г. Муретовой). Однако Вали-хан пишет в период до отъезда Величко на Кавказ (1896), когда он, возможно, придерживался иных взглядов. В это время он был, как считается, вдохновителем кружка, куда входили люди совсем иных убеждений, например, Н. Лесков, Вл. Соловьев, А.Н. Веселовский, И. Репин. Тогда он выступал преимущественно как литератор, поэт и автор «вольных переводов» из восточной поэзии (с подстрочников). Впрочем, нельзя исключить, что выражение Г. Вали-хана «Величко и компания» могло подразумевать не конкретный кружок, а значить просто «Величко и иже с ними», «люди, подобные Величко». Об этом кружке см. Де-ла-Барт (1912); о В.А. Величко см. также неслетные воспоминания Э. Ухтомского (Лукьянов, 1992).

45. И. Зайцев (2014), опубликовавший письмо Г. Вали-Хана, как и Р. Беккин (2016а, 2016б), отмечают «симпатию» В.А. Величко к исламу и мусульманским подданным России, однако симпатию «прагматическую», основанную на противопоставлении мусульман (с точки зрения Величко, более лояльных государству) иным инородцам, в частности, на предпочтении на Кавказе тюрок армянам. Как показывает Беккин (2016б), Величко и создал — в опубликованной им в 1901 г. биографии философа Вл. Соловьева — миф, лежащий в основе сложившихся в историографии представлений о дружбе между Соловьевым и Баязитовым. Однако на тех же, фактически, основаниях утверждать, как это делает исследователь, что публикация русских книг Баязитова еще и в 1й половине 1890-х гг. была реализацией «собственного проекта» Величко «под названием „А. Баязитов — русский публицист“», мне представляется преждевременным. Если все же допустить, что ранний Величко принимал участие в создании первых трудов Баязитова на русском языке, кто же писал за него после отъезда Величко на Кавказ в 1896 г.? Замечу, что Величко не имел востоковедного образования.

и при необходимости организационную помощь кого-то из членов этого кружка, куда А. Баязитов был вхож, нельзя исключить (если вообще подготовка обсуждаемых произведений связана именно с этими людьми из окружения Баязитова). Их большому, писательскому участию противоречит как раз характер дискурса и само содержание текстов: вряд ли эта «компания» так уж хорошо ориентировалась в хадисах.

Но не свидетельствуют ли сомнения Г. Вали-хана не столько о том, кто в действительности был автором этих произведений, сколько о его отвержении — возможно, вообще характерном для каких-то (военных?) мусульманских кругов⁴⁶ — самой ведшейся Баязитовым русскоязычной полемики об исламе, ее оправданности, *нужности* (не говоря о его неприязни к Баязитову персонально⁴⁷)? Тем более что и упрек в «безграмотности», соседствующей с «эксплуатацией невежественного народа», здесь мог иметь преимущественно политические коннотации, диктоваться идеологическим неприятием этого «консерватора»⁴⁸, что и побуждало «перебросить» авторство этих публикаций противоположной стороне полемики — «массовым ориенталистам» самой метрополии. Или же сказанное Г. Вали-ханом свидетельствует о совсем ином различии в его кругах самих противостоявших сторон (когда граница проводится не по линии «русская власть/публика vs. мусульманский ответ»)?

Зато Н.И. Ильминский (1895, 102-103), тоже усомнившись в авторстве Баязитова, как мы видели выше, без сомнений приписывает «Возражение на речь Э. Ренана» автору-мусульманину, только другому: «Оно произвело на меня такое впечатление, что это писал не мулла; вся манера и взгляды — Алимовские; и я подумал, что статью (т.е. «Возражение...». — О.Б.) писал мурза Алим, а мулла только номинально приплетен ради мусульманского эффекта» (имеется в виду, очевидно, большая авторитетность Баязитова).

Мурза Алим известен нам как еще один автор, писавший по-русски об исламе в газетах и полемизировавший с миссионерской критикой этой религии как таковой.⁴⁹ Ильминский упоминал о нем в переписке с Победоносцевым еще и несколькими месяцами раньше, в феврале 1884 (а письмо о «Возражении» Баязитова написано, напомним, в апреле). Он рассказывал тогда о частных письмах Мурзы Алима Н.П. Остроумову, написанных в ответ на выступление того в «Туркестанских ведомостях» с серией статей на предыдущем этапе полемики: «Что такое Коран? По поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алимова»⁵⁰. Иными словами, предположения Ильминского об авторе «Возражения на речь Ренана» — независимо от того, кто этим автором на самом деле был, — определенно указывают, что он видит перед собой вполне сформировавшееся пространство «мусульманских голосов», зазвучавших по-русски публично, которые, к тому же, невозможно игнорировать. То же видит, замечу, и Остроумов, о чем свидетельствует само название его работы. Характерно, что о многих из этих мусульманских русскоязычных публикаций мы и узнаем сначала из ответов на них со стороны миссионеров. Такова, например, и известная статья М.А. Миропиева «Современное движение среди русских инородцев» (Миропиев, 1901, 1-76), где мы находим перечень мусульманских авторов,

46. Дальний родственник Г. Вали-хана (и, предположительно, соперник), Чокан Валиханов (1835-1865) привлекает большее внимание исследователей (см.: I. Campbell, 2011; Bailey, 2009).

47. Неоднозначное отношение к А. Баязитову среди мусульман отмечает Беккин (2016а).

48. Так назвал А. Баязитова «классик» татарского мусульманского реформаторства — Дж. Валидов (1986).

49. Мурза Алим, 1882, Ислам и магометанство, в: СПб Ведомости, №№ 180, 188, 196, цит. по: Миропиев (1901).

50. Эта серия была издана затем отдельной книгой: Остроумов (1883). Письмо Ильминского см. в: Исаков и Багаутдинов (2015, 202-203). Копии писем Мурзы Алима (а также И. Гаспринского) Остроумову Ильминский направил Победоносцеву. Они опубликованы в: Салихов (2010).

на чьи публикации Миропиев не посчитал возможным не дать ответа. Их-то исследователи теперь преимущественно и рассматривают как «известных просветителей» и/или «модернистов», ведших полемику с миссионерами, хотя о людях, эти имена носивших, мы знаем далеко не всегда (помимо знаменитого И. Гаспринского и А. Баязитова, здесь уже упомянутый Мурза Алим; Девалет-Кильдеев; автор, выступивший под псевдонимом «Мусульманин»; Искандер-Мурза и некоторые другие⁵¹). Но сколь бы ограниченным этот перечень ни оказывался, это и был, фактически, тот «мусульманский эффект», о котором говорил Ильминский, — эффект, вопреки его предположениям, не слишком зависевший от степени авторитетности имени автора, поскольку эти мусульманские голоса все равно потребовали ответа.

Названные выступления мусульманских авторов на русском языке рассматривались исследователями преимущественно как ответ на миссионерскую противомусульманскую полемику (см. особенно: Салихов, 2010; Гафаров и Набиев, 2011). Но за этим можно видеть, как мне кажется, большее. Учтем, что со стороны «русского общества» в дискуссии участвовали не только миссионеры. И авторы с русскими (немусульманскими) именами/псевдонимами вполне могли выступать на «мусульманской» стороне полемики (такова, например, рецензия N на «Отношения ислама к науке и к иноверцам» А. Баязитова, против которой резко выступил еще один миссионер, Евстафий Воронеж⁵²). Разграничение позиций в этой дискуссии шло не столько по линии «имперский центр vs. мусульмане» (и не непременно по линии «конфессиональный/миссионерский vs. светский»), сколько, в конечном счете, по отношению к проблемам имперского многообразия: здесь сталкивались унификационные, националистические проекты устройства государства и те, что были в большей мере нацелены на поддержание такого многообразия⁵³. В этом смысле, мусульманские авторы русскоязычных публикаций выступали вполне как участники одной из версий *имперского* проекта (а потому, возможно, не слишком и важно, действительно ли *мусульманин* написал ту или иную статью из названного ряда или «ради мусульманского эффекта» ее писал кто-то из немусульманских авторов, имеющий соответствующие политические ориентации и пожелавший предстать мусульманином в этом общем пространстве «массового ориентализма»). Они — действительные русскоязычные мусульманские авторы этого времени — и видели себя частью Империи (притом входящими в те или иные группы имперских элит), потому и обращались к русскому языку.

Но задача «нам самим говорить русской публике правду об исламе» требовала новому сформированной идентичности и в ином аспекте: выступать *представителем*

51. Миропиев (1901,9) спорил со следующими выступлениями: И. Гаспринский, «Русское мусульманство», 1881; Мурза-Алим, «Ислам и магометанство», 1882; А.А. Девалет-Кильдеев, «Магомет как пророк», 1881; А. Баязитов, «Возражения», 1883 и «Ислам и прогресс», 1898; Мусульманин, «Мусульманство и рационализм» (в Восточное обозрение, 1883. № 24); Искандер-Мурза, «Русские школы для мусульман в Туркестане» (в Восточное обозрение, 1883. №№ 36, 38); кроме того — с еще одной анонимной статьей в «Восточном обозрении» и газетой Каспий (Баку) под ред. А.М. Топчибаева (см. о нем ниже). М. Батунский (2003), изучивший перечисленные публикации, явно следовал этому списку. Исследователям иногда удается расширить его, но он, по-прежнему, составляет костяк. Ср.: Гафаров и Набиев (2011).

52. N., Новое исследование об исламе, в: Московские ведомости, 1887, Август, № 218; автор — В.К. Трутовский, что следует из письма А. Баязитова к нему, опубликованного Р. Беккиным (2016, вкладка). Е. Воронеж, Ислам и отношение к нему в русской печати (По поводу статьи в «Московских Ведомостях»), СПб, 1887 — этот текст упоминают также Гафаров и Набиев (2011), но в версии статьи в «Страннике», написанной под псевдонимом. О Е.Н. Воронце см.: Липаков (2010).

53. Это отмечал уже Батунский (2003,242–260). Е. Campbell (2015) специально прослеживает, как «мусульманский вопрос» был включен в проблематику пореформенной эпохи и модернизации в России. Сложность русского националистического проекта как предполагающего империю и основывающего себя на имперской идее показала Maiorova (2010).

мусульманской общности в целом — «всего» ислама в границах Российской империи. Выбор русского языка служил, тем самым, и процессу «воображения» самой такой большой общероссийской мусульманской общности внутри империи (со всей конфликтностью в ее конкретном понимании, что и могло отразиться в отношении Гази Вали-хана к Баязитову)⁵⁴. Так что произведения эти принадлежали одновременно и пространству массового ориентализма, и этой иной, на глазах изобретаемой общности. И внутри «массового ориентализма» они составляли особую струю: прежде всего, в силу содержащейся в них заявки на специфическую субъектность автора — автора, не только *отвечающего* имперской власти, но и исходящего из *презумпции превосходства* над другими, пишущими об исламе, в силу osobости его знаний (пусть презумпции, этикетно сдержанной). Важно, что ислам оказывался тут далеко не только маркером идентичности, но и источником самих средств аргументации, наряду с прогрессистским дискурсом. Но именно этот последний позволял мусульманским авторам определить *свое* место в империи: и вписать себя в имперское пространство, и оспорить дискриминационные проекты⁵⁵. Ведь как раз принятый ими (как мы видели это у Баязитова) дискурс культурной отсталости стал и средством отвергнуть концепции, вовсе «выкидывающие» ислам из истории, и одним из обоснований исламских реформ, особенно школы (фактически, утверждалось: «отстали, но догоним»)⁵⁶.

ВРЕМЯ МАССОВОЙ ПОЛИТИКИ: СОЗДАТЕЛИ ГАЗЕТ

С началом эпохи массовой политики, связанным с революцией 1905 года, дебаты политизированных и так или иначе оппозиционных мусульманских кругов с российскими правящими кругами, разумеется, происходили на русском языке, как и их обращения к широкой русской публике в газетах (вспомним бакинский «Каспий», издававшийся на русском мусульманами, но также и мусульманские выступления в газетах представителей метрополии, например, в столичной «Речи» или тифлисском «Кавказе»). Стоит заметить, к примеру, что в распоряжении депутатов Мусульманской фракции Государственной думы (подчеркну конфессиональный характер ее определения), имевшейся во всех ее четырех созывах, и не могло быть иного языка для думских выступлений, кроме русского⁵⁷. Речь по-прежнему шла о том, чтобы в полемике с оппонентами *рассказать о себе действительную правду*, теперь еще и добив-

54. О формировании идеи всероссийской мусульманской общности см. особенно Noack, 2001.

55. Общим местом в историографии и теории колониализма стала констатация того, что современные проекты (особенно, идея нации), привнесенные в колонии европейцами, были усвоены местной элитой и превращены в антиколониальные дискурсы. См., например, классический труд: Chatterjee (1993). Я здесь подчеркиваю сам характер превращения политических смыслов таких проектов. Можно ли в нашем случае говорить о (прото-)национальной общности, не ясно; см. критику подобных интерпретаций применительно к аналогичным ситуациям: I. Campbell (2011).

56. Важно, что мотивы периодического и неизбежного упадка мусульманской общины характерны для собственно исламского дискурса (включая и исламскую историографическую традицию; см. об этом, в частности: Gardet, 1976; ср. Кемлер, 2008). Это позволяет Р. Крюзу (Strews, 2006, p. 325-349, особ. 328) отмечать, что принятие дискурса отсталости джадидами явилось расширением привычного для русских мусульман приема перевода исламских дебатов на язык правовых и религиозных категорий российской власти (привычного, поскольку он коренился в конфессиональной структуре российского государства). О некоторых путях превращения мотивов упадка мусульманской общины в прогрессистский дискурс отсталости в рассматриваемое время см.: Бессмертная (2010, особ. 319-325), ср. также: Алексеев (2004).

57. О мусульманской фракции в четырех созывах ГД см.: Усманова (1999). Со ссылкой на критический обзор участника событий, Ф. Туктарова, она отмечает и проблемы с русским языком, с которыми столкнулись некоторые из мусульманских депутатов (с. 39). Характерно, что неправильности в русском языке, встречавшиеся в выступлениях депутатов от национальных меньшинств, могли вызывать насмешки парламентариев и, видимо, политизироваться (Усманова, 2014). Отмечая обращение к русскому языку некоторых мусульманских публицистов (М.-Ш. Тукаева, А. Цаликова), исследователь объясняет это лишь потребностью «быть правильно понятыми» (Усманова, 1999, 17), что мне представляется упрощением.

шись равных с имперским большинством гражданских прав. Функции русского языка среди мусульман в таких условиях расширялись — в большой степени, по-прежнему, в связи со строительством всероссийской мусульманской общности, уже целенаправленным⁵⁸.

Заострение мусульманского вопроса в правительстве к 1910 году было сопряжено, как известно, с неудачей правительственных попыток осуществления реформ, предполагавшихся в 1905 году, особенно, касавшихся неправославных конфессий (так что подобные вопросы стали решаться преимущественно путями полицейского контроля). Характерно, однако, что несмотря на спад открытой политической активности (или, наоборот, из-за него), среди оппозиционных мусульман в это время предпринимаются попытки начать издание новой газеты, задуманной как *общемусульманская* (т.е. мусульманская всероссийская), притом в самой столице империи, Петербурге, и на русском языке. Отзвуки этих намерений известны исследователям по внешним источникам: как со стороны Министерства внутренних дел (а именно ДДДИИ), опубликовавшего в 1911 году обзор татарской печати за 1910 год (Мусульманская печать, 1987, 60), так и со стороны мусульманской татарской прессы⁵⁹. Однако до нас доходят и примеры внутренней *частной* переписки о такой газете между мусульманами, которая — что не менее характерно — тоже нередко велась на русском. Эти примеры позволяют судить о том, что именно обсуждалось.

Разные линии обсуждения скрещивались в переписке мусульманских *политических активистов* этого времени, часто связанных с мусульманской фракцией в Думе, но необязательно входивших в нее⁶⁰. Одним из организаторов или координаторов этой затеи был крупный деятель российского мусульманского движения (и, между прочим, редактор «Каспия» в 1898-1906), азербайджанец Али Мардан-бек Топчибашев⁶¹. Известно письмо Исмаила Гаспринского к нему, от 8 августа 1910 г., где этот идеолог джадидизма и создатель знаменитого бахчисарайского «Терджимана — Переводчика» (до 1904 выходившего с параллельными текстами на тюркском⁶² и русском языках, а затем — на тюркском), продолжая предшествовавшую переписку с Топчибашевым, касается планов издания новой газеты (и/или преобразования «Терджимана»). Он пишет, что «сию минуту» думает о создании еженедельника одновременно на русском и тюркском языках, к тому же с французским отделом «[по мере надобности и] возможности»⁶³. Все

58. Одну из концепций существования и оформления такой общности в этот период см. в: Исхаков (2007).

59. *Икътисад*, 1910, 12,376, цит. по: Усманова (1999, 61-62, 79).

60. Оба источника — «Мусульманская печать» и *Икътисад* — сходятся в том, что Ф. Каримов стремился сделать газету независимой от Мусульманской фракции Думы. Нельзя исключить, что в этом проявились конфликты, сходные с теми, которые шли во фракции в связи с организацией мусульманского Бюро при ней: должно ли оно было подчиняться фракции и лишь помогать ее работе или же, наоборот, быть достаточно независимым органом, представляющим «мусульманское общество» в целом. См. об этом письмо К.-М. Тевкелева (председателя фракции в III Думе) к А.М. Топчибашеву от 17.06.1910 (Исхаков, 2012, с. 145-147).

61. А.М. Топчибашев (Топчибаши, 1863-1934) — один из основателей партии «Мусульманский союз» (Иттифак ал-Муслимин) и участник мусульманских съездов 1905-1906 гг., фактический председатель Мусульманской фракции и ее Бюро в I Государственной Думе (в 1906, как подписавший Выборгское воззвание, Топчибашев был поражен в правах). После 1917 — крупный деятель независимого Азербайджана, затем в эмиграции. Детальная биография: Гасанлы (2014). Даты редакторства Топчибашева в «Каспии» приведены по этому труду.

62. Имеется в виду литературный язык, который И. Гаспринский пытался создать для всех тюрков-мусульман России.

63. Предшествующая переписка остается нам неизвестной; из письма не ясно, идет ли речь о еженедельнике дополнительно к новой газете, или так видится автору сама эта газета. Письмо опубликовано в: (Исхаков, 2012, 156-157). Рукописный черновик (или черновик копии) этого же письма (имеются незначительные расхождения с опубликованным текстом), видимо, переписанный для некоего Lazzarini (так сообщает приписка в конце документа), отложился в архиве Ш. Гаспринской (включающем материалы из архивов Топчибашева), переданном в НАРТ: Ф. 186. О. 1. Д. 6. Л. 1-4. Я цитирую по рукописи в НАРТ и использую публикацию письма для восстановления неясных мест.

это — в контексте «некоторых мер Министерства народного просвещения и Миссионерского съезда»⁶⁴ — мер, которые «взбудоражили татар»⁶⁵, отсюда интерес к центральному печатному органу».

Еще одной фигурой, к кому стекалась переписка, был наш Фатих Каримов. Так, о весьма широко предпринятых шагах ему писал из Москвы, по-видимому, отчитываясь в проделанной работе, И. Шагиахметов (а Каримов переслал это письмо Топчибашеву, чье участие предполагалось и автором письма)⁶⁶. Автор, вероятно, — Ислам Султанович Шагиахметов (1882 — не ранее 1920), оренбуржец, студент (1905 — не ранее 1909) юридического факультета Санкт-Петербургского университета (Д.У., 2011). Судя по этому письму, помощи в организации газеты ждали от богатых купцов и меценатов: екатеринбургских торговцев Камалетдина Хисаметдиновича и Нуретдина Зайнетдиновича Агафуровых (Нуретдин жил в Москве и предполагал, помимо прочего, «вести сношения» в Касимове), казанца Гаруна (Гарун-Рашида) Апанаева, бакинского нефтепромышленника Шамси Ассадугаева. Агафуровы и Апанаев были связаны, кроме того, членством в Екатеринбургском мусульманском благотворительном обществе⁶⁷, через которое, видимо, и предполагалось получить часть финансовой помощи. Иными словами, предполагалось идти уже проторенными организационными путями, обращаясь за поддержкой к мусульманской буржуазии (так и «Вақыт», редактором которого был Ф. Каримов, издавался оренбургскими золотопромышленниками братьями Шакиром и Закиром Рамеевыми⁶⁸).

Признавая, как и другие, вероятность возникновения трудностей в создании газеты, И. Шагиахметов выражал надежду, что *«это дело с газетой, представляющее для мусульманства неотложную насущную необходимость... несмотря ни на что осуществится»*: ведь для *«пайщииков [Общества]»* финансирование такой газеты *«слишком ничтожный риск, так [как] больше всего шансов, что они будут получать прибыль»* (автор, значит, был уверен в широком спросе на газету). Он продолжал: *«Будем верить, как и Топчибашев, в возрождение мусульманства. Это дело слишком важно и не будем от могущих быть временно неудач унывать, а надеяться, что мусульмане поймут свое дело»*. И. Шагиахметов — совместно с лакцем Саидом Габиевым — действительно стал позже, с октября 1912 г., издавать в Петербурге такую газету на русском языке под говорящим названием «Мусульманская газета» (впрочем, редакторский и литературный приоритет, судя по публикациям в газете, был у Габиева⁶⁹). Она, скорее всего, мыслилась как замена провалившейся газете «В мире мусульманства» (издававшейся в Петербурге в апреле 1911 — начале 1912). Эту газету мусульмане из разных урало-поволжских городов, не без участия Ф. Каримова, поддержали поначалу, весной 1911 г., вероятно, в ней тогда и увидев

64. «Мерами Министерства народного просвещения» названо, скорее всего, то же январское межведомственное Особое совещание 1910 года, на полях «Журнала» которого оставил свои заметки Ф. Каримов. Миссионерский съезд состоялся через несколько месяцев после Особого совещания, в июне 1910 года. В восприятии рассматриваемых мусульманских кругов решения обеих встреч лежали в одном русле.

65. Говоря о татарах, Гаспринский имеет в виду, по-видимому, всех тюрков-мусульман России. Это подтверждается не только тем, что известно о его идеях вообще, но и конкретным контекстом этого письма, где говорится о представителях «народа» (читай, мусульман) «из разных областей», как и — с одобрением — о том, что «развившийся было волжский партикуляризм ныне чахнет».

66. НА РГ. Ф. 186. О. 1. Д. 65. Л. 1-4.

67. См.: Корепанова и Бикбов (2009); Бикбов (2009). См. также: Список членов мусульманского благотворительного общества в г. Екатеринбурге (Устав, 1913, 34-35).

68. Закир Рамеев (1859-1921), помимо прочего, — известный поэт, писавший на татарском под псевдонимом Дэр-дменд. О роли татарской буржуазии см. особенно: Салихов (2001).

69. Саид Габиев (1882-1963) — сын старшины селения Кумух (высланного в Псковскую область за участие в антиправительственном восстании 1877 г.), человек резко оппозиционных взглядов социалистического толка, активный участник революционных событий. Стал признанным советским дагестанским писателем.

решение вопроса, — прежде чем выяснили, что ее инициатор и издатель Магомет-Бек Хаджетлаше был двурушником и проходимцем (он был прозван в итоге «мусульманским Азефом») ⁷⁰.

Рецензия, опубликованная в 1911 г. в «Вақыте» ⁷¹ на другое русскоязычное издание Хаджетлаше — журнал «Мусульманин», особенно выпукло показывает, зачем так нужна была этим мусульманским кругам газета (или периодическое издание вообще) на русском. Ведь «Мусульманин» виделся здесь в это время уже как одиозный журнал (отдельными чертами он перекликался, как утверждалось в рецензии, с правой русской прессой, приписывавшей мусульманам сепаратизм) и, тем не менее, его сочли «необходимым». Необходимым не только потому, что он все же давал русским читателям «некоторые сведения» о мусульманах, опровергавшие распространенные несправедливые обвинения в их адрес. Еще важнее, что он позволял «сблизить» основную, в глазах рецензента, российскую мусульманскую аудиторию, читавшую прессу на «тюркском языке» и получившую мусульманское образование, с теми «просвещенными» российскими мусульманами, кто тюркским языком не владел; назывались польско-литовские татары и представители «дагестанских племен»: *«Они разбросаны по всем уголкам России: офицеров и иных чиновников среди них тысячи [...] Сблизить мусульман с этими элементами, которых можно было считать для нас потерянными, так же важно и такая же ценная услуга, как и создание тюркской печати»*. Предполагалось, что эти «просвещенные», читающие слои, выполняя собственную цивилизационную миссию, подобно русским народникам, в свою очередь должны будут просвещать народ — мусульманские массы (это были устойчивые мотивы печати). Различение (кажется, не вполне преднамеренное) «мусульманского образования» и «просвещенности» указывает на то, что «просвещение» ассоциировалось здесь специально с образованием европейского образца (полученным в России или Европе), тем самым — с дискурсами модерности.

Иными словами, русский язык использовался здесь как *lingua franca* для мусульман России. Одновременно, он обслуживал идею их общности, единение которой и виделось, как говорил, наряду со многими, Шагиахметов, залогом «возрождения мусульманства» (по сути, это расширение идей И. Гаспринского и его единомышленников о единстве российских мусульман, основанном на их тюркской общности). Этой общности нужен был единый язык, и притом не книжный арабский, а такой, который в условиях имперского опыта казался лучше отвечающим современным устремлениям этих мусульманских кругов: их мобилизационным стратегиям, характеру газеты как института, самому прогрессистскому нарративу — дискурсу просвещения и прогресса. Это был уже не только *ответ* в полемике, как в случае А. Баязитова, но в какой-то степени (впрочем, весьма ограниченной) организованное движение по созданию собственных общеимперских институтов.

Итак, два рассмотренных эпизода — гибридное пространство массового ориентализма, куда в качестве посредника вмешался Атаулла Баязитов, и сцена Государственной Думы и организационная деятельность мусульманских активистов за ней — показывают в совокупности две функции мусульманского говорения о себе и исламе на русском языке. Одна из них — внешняя, направленная вовне мусульманских сообществ, где адресат — не мусульмане, собственно разъяснительная и полемическая, связанная с идеями мусуль-

70. М.-Б. Хаджетлаше в марте 1911 г. совершил поездку в Оренбург, Уфу и Казань, чтобы привлечь мусульманских активистов к поддержке газеты «В мире мусульманства»; поскольку он имел частичную правительственную субсидию на газету, начать ее издание, вероятно, оказалось проще. Подробнее о нем и его разоблачении см.: Бессмертная (2012; 2016).

71. «Вақыт», 1911, № 839. Цит. по: НАРТ. Ф. 199. О. 1. Д. 722. Л. 237-238.

манского *представительства* и превосходства знания «изнутри». Другая — внутренняя, функция *lingua franca*, решающая задачи как частной переписки, так и создания *единого публичного пространства*, осмысляющегося в терминах всероссийской мусульманской общности и модерного, прогрессистского дискурса.

Но как с этим соотносится эпизод третий — маргиналии Фатиха Каримова в Журнале Особого совещания 1910 года? Ведь это пометки, сделанные им, прежде всего, для себя самого — а такое использование русского языка (такое речевое поведение) не укладывается ни в то, ни в другое из отмеченных выше его назначений: там решались задачи так или иначе публичные, коллективные, а эти заметки — личные, персональные. Кажется понятным, что Каримов попросту отвечает тексту («Журналу») на том же языке, на каком его читает, а тем самым ведет полемику на языке оппонента, власти.

Помимо прочего, создание таких заметок позволяет, видимо, говорить о высокой степени *интериоризации* русского языка в лингвистическом мировосприятии Ф. Каримова, превращения его в один из собственных, *своих* языков (чего еще, вероятно, не было у А. Баязитова) — что указывает на еще одно измерение в использовании русского мусульманами в рассматриваемое время. Разумеется, это случай индивидуальный⁷², хотя и не единственный (например, А.М. Топчибашев вел на русском языке еще более *личный* документ, дневник о поездке в Поволжье в 1909 г. [Исхаков, 2012, 117–141]). Характерно, что Ф. Каримов изучал русский (незадолго до того, как А. Баязитов начал публиковать свои произведения на русском) вопреки запрету его учителя в медресе, знаменитого накшбандийского шейха М.-З. Камалова, но при одобрении Каримова-отца, ахуна Гильмана — о чем вспоминает сестра Фатиха (Шараф, 2000, 137)⁷³. Характерно и то, что, судя по тем же воспоминаниям, уже во времена его редакторства в *Вакыте* Ф. Каримов писал по вечерам небольшие «легкие» рассказы — *на русском*, так что их переводили на татарский для публикации в журнале *Шура* (Шараф, 2000, 150). Все вместе, с одной стороны (на примере З. Камалова), подтверждает неоднозначное, в определенных случаях враждебное отношение к использованию русского языка среди мусульман Урало-Поволжья (по крайней мере, в эпоху, предшествовавшую временам массовой политики, которую можно в данном случае назвать «эпохой А. Баязитова»), что я уже отмечала вначале. С другой — это еще и важным образом расширяет «список» ситуаций, в каких русский язык *мог* использоваться теми мусульманами, кто считал это необходимым и/или позволительным. Оказывается, что использование русского отнюдь не всегда имело сугубо «прагматическое» назначение — как обращение вовне, к русской аудитории или *lingua franca* внутри аудитории мусульманской, что можно было бы сопоставить с *диглоссией*, поскольку в этом отражалась специфика его

72. Говоря об индивидуальном характере этого случая, я имею в виду не столько степень его распространенности (требующей дальнейших исследований), сколько сам его характер: использование русского языка, продиктованное индивидуальными, личными потребностями, — например, в документах личного характера.

73. Отец Ф. Каримова Гильман был муллоу в деревне Миннебаево Бугульминского уезда Самарской губернии. Мухаммад-Закир Камалов (1804–1893) — имам-хатыб и глава медресе в Чистополе, знаменитый шейх суфийского братства Накшбандийа. Некоторые аспекты его протеста против изучения русского языка проступают в: (Амирханов, 2001). Фатих Каримов был отдан на учебу в медресе Камалия приблизительно в 10 лет, так что эпизод с изгнанием его отсюда за самовольное изучение русского произошел примерно в 1880–1882 гг. Он учился затем в Стамбуле (1892–96), побывал в Западной Европе (в 1898 г., как помощник и переводчик в деловой поездке золотопромышленника Ш. Рамеева). Начинал учителем в новометодной школе в Крыму, испытав прямое влияние И. Гаспринского. Его журналистская жизнь разворачивалась в Оренбурге, куда семья переехала в 1899 году. Его ближайший круг включал как представителей крупной татарской буржуазии (братья Рамеевы — издатели «Вакыт»), так и религиозных деятелей реформистского толка (Р. Фахредин) и политических активистов левых направлений. После 1917 г. остался в России, продолжал писать, преподавал в Татарском институте народного образования, созданном на базе оренбургского медресе Хусания, где он преподавал и до 1917 г.; с 1925 г. — в Москве, сотрудник ряда издательств и преподаватель турецкого языка в Институте востоковедения. Репрессирован.

функций. Оно могло отвечать еще и собственно лингвистическим потребностям определенной ситуации и/или жанра (по крайней мере, со времен массовой политики), т.е. лежать в ряду «простого» билингвизма⁷⁴.

Остается, однако, еще один вопрос — тот же, что я поставила в связи с русскоязычными текстами А. Баязитова, но в случае Ф. Каримова стоящий куда острее. Формулируя возражения Особому совещанию на языке самого Совещания — русском, говорит ли Ф. Каримов и на том же «культурном языке», на каком правительство говорило об исламе, пользуется ли он тем же *модерным* дискурсом? Кажется, что, в отличие от случая с Баязитовым, утвердительный ответ на этот вопрос однозначен.

Характерно, что Э. Лаззерини, один из основоположников исследований джадидизма, в недавней статье (Lazzerini, 2016) включил Ф. Каримова в очень короткий, состоящий всего из четырех имен список мусульман-татар, отнесенных им к собственно джадидам⁷⁵. Придерживаясь оптимистической концепции модерности как нового «осевого времени» и разделяя ее прогрессистские принципы (т.е. как раз той концепции, которая так резко раскритикована в *Beyond Modernism*), он настоятельно отличает собственно джадидизм (важный своим содержанием, а не числом приверженцев) от мусульманского реформизма вообще и отождествляет его с модернизмом. Специфика взглядов джадидов, согласно Лаззерини, по сути и заключена в прогрессистском понимании истории, откуда вытекают все прочие особенности их мировоззрения и стратегий — особенно же, секуляризованный характер их «проекта». Если «традиционный» реформизм ориентирован на прошлое, на *обновление* (*tajdid*) как возвращение к корням ислама (в чем Лаззерини смыкается со своими оппонентами), то джадидизм, наоборот, ориентирован на *новаторство* (*jadid*): будущее видится в нем не телеологически, как предопределенное, в идеале, «золотым веком» ислама (т.е. эпохой пророка Мухаммада), но допускает многие возможности и может быть *лучше* прошлого. Различая внутри реформизма, остающегося глубоко религиозным, «прогрессивных» и «консервативных» *схоластиков*, он решительно отличает их, вместе взятых, от секуляризованных джадидов⁷⁶. Иными словами, Ф. Каримов как участник этого списка здесь предстает «чистым» модернистом.

Но не заставят ли нас маргиналии Ф. Каримова к «Журналу Особого совещания» (всего лишь маргиналии!) усомниться в такой прозрачной модернистской чистоте его позиции? Не обнаружится ли и здесь, наряду с дискурсом прогрессистским, присутствие и исламского дискурса, хотя на этот раз — «подспудное», точнее говоря — его следы?

ЖУРНАЛ ОСОБОГО СОВЕЩАНИЯ vs. МАРГИНАЛИИ Ф. КАРИМОВА

В общем русле полемики, которую вели мусульманские активисты с правительством в это время, Ф. Каримов возражал каждому основному тезису Совещания, отраженному в «Журнале». Собственно, это и были важнейшие составляющие «мусульманского вопроса», как его конкретные пункты, так и общая концептуальная рамка, в которой они осмыслились.

74. Эта статья развивает и радикализует позицию, наиболее четко высказанную в Lazzerini (1992). Диссертацию, посвященную И. Гаспринскому (Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914), Э. Лаззерини защитил в University of Washington в 1973 г.

75. Об этих дебатах см.: Кемпер (2008).

76. Здесь напрашивается аналогия между метафорой *замкнутости* (применительно к духу ислама) и широко дискутировавшимся в это время мусульманскими учеными средством преодоления «упадка» ислама — «открытием врат иджтихада» (авторитетного индивидуального суждения). Однако нет достаточных сведений, чтобы предполагать, что в тексте Каримова присутствует аллюзия именно к этому антониму замкнутости.

Конкретными точками столкновения были: роль Оренбургского магометанского духовного собрания в Уфе; программы и роль мусульманской конфессиональной школы; значение мусульманской (татарской) прессы; место татар Поволжья и Крыма среди других мусульман России. Все эти институты, в глазах властей того времени, служили, в конечном счете, сепаратистским идеям, понимаемым не только как угроза «отложения» мусульманских подданных от Российского государства в будущем, но как уже актуальное их «отчуждение» от «всего русского», создание «государства в государстве», «религиозно-национальная автономия». «Отчуждение», или «обособление», противоположное идеалам «сближения», сформировавшимся в правительстве еще в эпоху реформ 1860-х гг., если не раньше (Campbell, 2016), противоречило не только унификационным стремлениям к национальному государству. Оно виделось как «расшатывающее» сами «вековые устои русской государственной жизни» — сложившуюся иерархическую картину отношений русского/православного «большинства» и иноподанных меньшинств.

Обоснованием же и мотивировкой такого «отчуждения» мусульман служил в понимании властей этого времени «панисламизм» (или «пантюркизм», зачастую отождествлявшийся с первым в силу преобладания тюрок среди мусульман России). А складывание мифа о таком панисламизме основывалось, во многом, на представлениях о характере мусульманской культуры; вообще, на идее, что такая единая культура/цивилизация реально существует (см. также: Bessmertnaia, 2006; Бессмертная, 2014). Причем миф этот — в частности и в «Журнале», где он составлял концептуальную основу, — казалось бы, вступал в подспудную полемику с тезисами Ренана (точнее, с тем широким комплексом европейских идей о мусульманском мире, которому Ренан дал воплощение в своих лекциях). Ведь устанавливалось, что мусульманский мир, считавшийся, по Ренану, обреченным на гибель в силу своей неподвижности и чуждости прогрессу, теперь пришел в движение и возрождается:

«Начиная с 60-х годов прошлого столетия во всем мусульманском мире, застывшем под гнетом узкой религиозной схоластики ислама и устаревших форм семейного, общественного и государственного строя и подавленным морально силою европейской цивилизации, стали обнаруживаться признаки пробуждения и стремления свергнуть европейское влияние путем оживления внутреннего духа ислама и единения всех мусульманских народностей на началах самобытной мусульманской культуры. Очагом и источником нового течения в мусульманстве явилась Турция в лице передовых европейски образованных руководителей, которые под наименованием младотурок, отчасти из Франции, отчасти из Египта подняли агитацию против существовавшего в то время в Турции государственного строя⁷⁷, а также против косности, невежества и разобщенности мусульманства, являющихся главными виновниками падения всемирного могущества ислама. Это движение не замедлило отразиться и на наших мусульманских племенах» (Журнал, 109-110).

Таков зачин «Журнала». Место в этом построении Турции (Османской империи) легко объяснимо. Дело не только в роли, которую сыграла младотурецкая революция 1908 г. и последовавшие после нее события (наряду с революционными событиями тех

77. Татарское слово «маржа», происходит, вероятно, от русского имени Мария, Марья (на башкирском «мэрий»). Как сообщила мне в частной переписке И. Насыров, оно обозначает не только русских, но и «обрусевших представителей угро-финских народов Поволжья, если они не подчеркивают свое происхождение (мордовское, удмуртское и т.д.), как и татарок и башкирок, не строго соблюдающих мусульманские религиозные правила поведения и следующие «светским» обычаям». «Не скрывается подобно “мардже”», имеется в виду: «не скрывается так же, как [это делает] марджа» (не носит платок и т.п.).

же лет в Иране) в складывании правительственных опасений, адресованных мусульманам России после собственной российской революции 1905-1907 гг. Тут сказывался весь комплекс представлений о связях российских мусульман с их единой страной (в большой степени разделявшихся и мусульманами-тюрьками)⁷⁸. Одновременно Османская империя чаще всего представлялась основным оплотом мусульманского мира в его борьбе с Европой за восстановление его былого могущества (впрочем, центром и источником панисламизма могли видаться и другие страны, включая Африку). Таким образом, эти связи представлялись базой для сепаратистских тенденций⁷⁹.

Главная черта этого дискурса, однако, в том, что «возрождение» мусульманского мира отнюдь не видится здесь как приобщение к всечеловеческому прогрессу, но мыслится, скорее, эсхатологически, как угроза победы полюса зла, темных сил прошлого («отсталости», «косности») над прогрессивной Европой (в этом смысле, панисламистская угроза лежит в том же ряду, что «желтая опасность»). Так что этот дискурс не противоречит Ренану по существу. Именно потому, что внутренне «самобытная мусульманская культура» к прогрессу не способна, ей нужны «руководители», получившие свои знания и возможности извне, «европейски образованные» и «передовые» (понятие «передовой» и ему подобные в этом контексте имеют негативные коннотации). Они-то и привнесут в эту культуру европейские навыки, которые будут использоваться во зло в ее «культурной борьбе» с той же Европой, и Российским государством в частности (вспомним давнее высказывание Ильминского: «фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин»⁸⁰). Так в этой системе представлений «прогрессивные» и наиболее «культурные» деятели мусульманского движения, способные стать «лидерами» темной мусульманской «массы», оказываются наиболее опасными и для существующего в России государственного строя, и для европейской цивилизации в целом⁸¹. В возможности создавать такие идейные ориентации среди мусульман и виделась опасность новометодной мусульманской школы (поскольку ее программы включали «общеобразовательные», т.е. не религиозные, предметы и в них преобладал родной язык в противовес русскому, и поскольку «отсутствовал»

78. Этот комплекс восходит, по меньшей мере, к Ключук-Кайнарджийскому мирному договору (1774), согласно которому вероисповедные дела татар ряда российских территорий оставались в ведении султана Османской империи. В полемике с лежавшими за этим комплексом представлениями о роли султана была написана знаменитая статья В.В. Бартольда «Халиф и султан» (1912).

79. Одно из наиболее цитируемых (как в переписке Особого отдела Департамента полиции, так и исследователями) определений панисламизма представлено в циркулярном письме Особого отдела от декабря 1910 года (т.е. оно сформулировано уже после рассматриваемого нами Совещания и под его влиянием): «Главный принцип, около которого сосредоточивается панисламистское движение и который, так сказать, составляет его душу, — это объединение всего мусульманского мира в политическом и экономическом отношениях под эгидой Турции с конечной целью в будущем — образования всеюрьской республики...». ГАРФ. Ф. 102. ДП.ОО. 1910. Д. 74, ч. 1, л. 142-143.

80. Письмо Н.И. Ильминского К.П. Победоносцеву от 18.02.1885 г. (Исхаков и Багаутдинова, 2015, 214). Эта фраза полностью: «Но в случае крайности фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин, а еще хуже аристократ, а еще хуже человек университетского образования». Речь шла о выборе муфтия, последняя часть фразы характеризует одну из кандидатур. Под фанатиком здесь понимается необразованный мусульманин. Ср. также высказывание С.В. Чичериной (публициста и супруги директора Казанской учительской семинарии Н.А. Бобровникова): «Знание русского языка не сближает, а усиливает обособленность [мусульман], так как дает [им] возможность переносить в свои школы лучшие методы, поднимать их культурно, лучше вооружать их» (*Сотрудник Братства Святителя Гурья*, 1910. 29-30, с. 477 — цит. по: Воробьева, 1999, 133).

81. Е. Кэмпбелл (Campbell, 2015) стремится различить взгляды на ислам, характерные, с одной стороны, для миссионеров, видевших в нем темную силу, с другой — для правительства, опасавшегося, согласно ее трактовке, преимущественно либеральных тенденций среди мусульман (скорее, речь идет о тенденциях, понятых как «националистические» в русле идей о «мусульманском национализме», что не мешало отождествлять одно и другое). Я стараюсь показать, что соотношение между миссионерскими и правительственными взглядами сложнее, эти опасения могут противоречиво совмещаться друг с другом, о чем свидетельствует и «Журнал» Особого совещания 1910 г., написанный по итогам дискуссии, где участвовали и церковные, и правительственные деятели.

правительственный контроль над ней)⁸² и мусульманской (татарской) прессы. И в этом же — опасность «татаризации».

Этническое и региональное разнообразие мусульманских анклавов России (понятое как «конгломерат находящихся на самых разнообразных ступенях культуры оседлых и кочевых инородцев преимущественно тюркского, отчасти финского, монгольского, иранского и других происхождений»⁸³), с одной стороны, и их общая религия, и именно ислам, — с другой, создавали для участников Совещания дилемму. Она решалась как раз посредством обращения к понятию «культура»:

«...Мусульманство представляет из себя совершенно своеобразное культурное явление. Выражая особое религиозное учение, оно, вместе с тем, связано с известным, исторически сложившимся бытом. Имея свои особые культурно-исторические традиции, владея своими международными духовными центрами, внося в мировую политику своеобразные принципы жизни, мусульманство, во всей его массе взятое, образует космополитическую, в пределах исповедующих религию ислама народностей, среду, парализующую индивидуальные особенности отдельных племен и объединяющую их в одно плотное и прочное тело [...]. Повсеместно народы, исповедующие ислам, выдвигают, в противоположность европейским принципам племенного национализма — национализм религиозный. В частности в России исповедующие магометанство племена в общем ходе своей эволюции опираются не на личную свою, бытовую индивидуальность, а на религию, как источник особого мировоззрения» (Журнал, 1929, 115-116).

Образ этого культурного единства и делал вообразимыми политическое объединение мусульман всего мира («панисламизм») и способность их «передовых» представителей влиять на всех остальных. Такими «передовыми», связанными с мировыми центрами мусульманства (где на первом месте «культурная столица мира» — Париж, но также Каир и Константинополь) и, тем самым, наиболее опасными как раз и виделись татары:

«В силу особых исторических и географических условий культурное преобладание и влияние среди мусульманских инородцев в России, не исключая даже Туркестанского края, принадлежит численно не занимающим первого места татарам, населяющим Приволжско-Камский край. Естественно поэтому, что первые отзвуки пробуждения мусульманского мира прежде всего отозвались на татарах именно этого края, а равно на татарах Крымского полуострова, никогда не прерывавших духовной своей связи с Турцией. Поэтому все, что было среди этих татар интеллигентного, обратило свои взоры на центры умственной жизни мусульманства — Париж, Константинополь и Каир, добиваясь просвещения в духе возрождающегося панмусульманства. Попав в общий культурный оборот мусульманского мира, татары России и особенно татары Поволжья, в лице своих передовых представителей, прониклись не только идеями возрождения славы учения своего пророка, но и мечтами о восстановлении величия царства османов, воплощающегося для них в лице «повелителя правоверных» турецкого падишаха. Вместе с тем, среди означенных татар нарождается национализм, стремящийся к обеспечению своего культурного влияния на остальные мусульманские племена России» (Журнал, 1929, 110).

82. Подробнее о проблемах школьной политики см.: Dowler (2001); E. Campbell (2015, p. 148-153; 163-165); Naganawa (2007) подчеркивает несводимость этих дискуссий к противостоянию лишь двух сторон (правительства и мусульманских реформаторов) и разнообразие позиций участников (в частности, самостоятельность земств).

83. Журнал (1929, с.110).

Базируясь на тех же современных идеях (тут понятие «культура» служит разделению мира на два враждебных полюса, Европы и Ислама), этот дискурс уже сам по себе, фактически, помещает правительственную мусульманскую политику в тупик.

Ф. Каримов, на первый взгляд, отвечает «Журналу» прямым отрицанием, в тех же категориях. А общий смысл его несогласия — в противопоставлении этой охранительной конструкции, которую он критикует как ложную, голословную и бездоказательную, все той же «лестницы прогресса», тезиса «отстали, но догоним». Отличие от прогрессистских аспектов языка А. Баязитова здесь, казалось бы, сводится к тому, что за этим тезисом — не только (и не столько) утверждение, что истинный ислам, на самом деле, открыт знанию и прогрессу, но довольно ясная программа реформаторских действий в русле И. Гаспринского.

На полях, в коротких пометках-восклицаниях, Каримов вопрошает: «Доказательства?», «Факты?» — когда «Журнал» ведет речь о роли мусульманской школы и печати в пропаганде панисламизма и, тем самым, сепаратизма: «прошедшая новую школу мусульманская молодежь ушла и в Крым и в Поволжье далеко по пути религиозно-культурного и политического сепаратизма»; «значительную роль [...] сыграла и татарско-мусульманская печать, систематически воспитывающая читающее мусульманство в духе панисламистских и пантюркских идей». Он требует: «хотя бы одну статью указать?» — в ответ на повторение такой оценки печати («мусульманская печать проповедует сближение всех единоверцев с Турцией»), и называет «словом для жупела» то самое «обособление» мусульман, в котором власти видят главную опасность⁸⁴. Он и в целом подчеркивает неверное, с его точки зрения, понимание «автором записки» «вреда» и «пользы» для «государственного дела России», восклицая: «Как понимать этот вред!»

Он вступает и в словесную, ироническую игру с текстом «Журнала», подхватывая использованные в нем слова и придавая им противоположный смысл. Соглашаясь с тем, что «происходящее среди мусульманских народов России культурное движение» имеет «особенную важность» и что «государственная власть» вынуждена «относиться к нему с точки зрения не только местного влияния, но как к событию первостепенного государственного значения», он инвертирует это утверждение, поворачивая его в позитивном, вместо подразумевавшегося негативного, ключе: «совершенно верно, но только жаль, что автор записки понимает значение это неправильно» (он перехватывает, к тому же, слово «(не) правильно» из следующей фразы «Журнала» о необходимости «противопоставлении/я/ вредному влиянию панмусульманских и пантюркских агитаторов — влияния, основанного на правильном понимании государственной пользы». Л. 5). А по поводу воспроизводящего конспирологические стереотипы утверждения «Журнала»: «...наши мусульманские окраины, в том числе Кавказ и Туркестан, посещаются турецкими эмиссарами, проповедующими единение под знаменем пророка», — Каримов замечает: «очевидно “в том числе” — употреблено как прием элоквенции⁸⁵ — намек глухой [можно⁸⁶] в случае чего отказать» (Л. 5).

84. НАРТ. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 3. Л. 4-4 об. Фраза «Журнала», которую сопровождает ремарка о «жупеле»: «Этому проекту умело придется характер всенародного пожелания и печать, со своей стороны, сознавая всю важность **такого обособления** и сплочения всего мусульманства, не щадит сил для популяризации этой идеи среди широких масс своих единоверцев» (подчеркнуто Каримовым) — Там же. Далее, ссылаясь на это дело, я указываю лишь номера листов рядом с цитатами. Если не указано иначе, подчеркивания принадлежат оригиналу.

85. «Элоквенция» (красноречие, изящная словесность) — это слово использовалось в ту пору нередко иронически.

86. Неразборчиво, слово приведено предположительно.

Более длинных комментариев на отдельных листах, продолжающих полемику, — шесть (Каримов нумерует их, подобно классическим комментариям/примечаниям, сообразно помеченным им цифрами местам в тексте «Журнала»)⁸⁷. Предшествующая им преамбула отмечает голословность и тенденциозность «записки» в целом и определяет задачи, которые ставит перед собой критик: он ограничится ответом лишь на те редкие места, где указываются какие-никакие факты⁸⁸. Из этих шести один комментарий (5-ый) высмеивает общую оценку ситуации в «Журнале» (предположение о сломе привычной иерархии), достигающую, пожалуй, кульминации в словах о расшатываемых устоях: «При сохранении внешнего спокойствия, даже в течение мятежного 1905 года, при сохранении полной формальной лояльности к государству, татары особенно поволжские, настойчиво вели огромнейшей исторической важности национально-культурное дело, имеющее целью расшатать не только вековые устои русской государственной жизни, но и твердо, казалось, установившееся соотношение политических и культурных сил (подчеркнуто Каримовым — О.Б.)». — *«Еще менее понятно, — отвечает Каримов, — ибо представить себе что-либо подобное нет возможности. Пришлось бы только удивляться спокойствию Пр-ва89, доходящему до преступности, [раз верить в] эти громогласные слова»* (Л. 29 об.).

Еще один комментарий (1-й) отрицает утверждаемую в «Журнале» бесконтрольность и автономность мусульманской школы (т.е. вновь оспаривает общую идею «обособления» мусульман и создания ими «государства в государстве»), указывая, одновременно, на репрессивные методы правительственного контроля: *«Хороша автономия, когда урядника боятся, когда беспрекословно отбирали массами книги и задерживали занятия на целые месяцы»* (Л. 28). Два других отвечают на правительственные опасения по поводу «татаризации» (согласно «Журналу», напомним, она ведет к объединению и все тому же «обособлению» — сепаратизму российских мусульман). Один из этих двух комментариев опровергает «татаризацию» непосредственно (4-й): *«Везде татаризация, да татаризация — да в чем она выражается и в какой форме? Совершенно непонятное для меня, всесторонне знакомого, выставляется в записке как достоверно ясная для каждого несомненная истина, признанная всеми как существующее явление»* (Л. 29 об.). Другой (2-й) оспаривает правительственную оценку деятельности ОМДС, выдающегося теперь как централизующий и объединяющий российских мусульман орган, центр «татаризации»⁹⁰. Характерно, что Каримов последователен в своей критике, поскольку здесь он подчеркивает не единство российских мусульман, а разнообразие их быта и необходимость знания конкретных региональных условий (одновременно, он демонстрирует ту же позицию пишущего, какую мы видели у Баязитова: «я знаю лучше»):

87. Я стремлюсь приводить тексты этих комментариев практически полностью, полагая заслуживающими внимания как источник сам по себе (насколько мне известно, он до сих пор не публиковался в исследованиях на русском языке), так и, специально, стилистику русского языка этих маргиналий. Отрывки из него в переводе на французский были опубликованы мною в: (Bessmertnaïa, 2006).

88. «Вся записка проникнута априорным духом тенденции, почти всецело голословной. Редко-редко где факты указываются, но и они освещены с предубеждением. [Приступ] в категорической, резкой, хотя совершенно голословной форме, точно излагаются аксиомы, не выдерживает никакой критики [и идею] дает всюду для автора ту, что читатель уже наперед настраивается воспринимать на веру дальнейшее изложение и освещение фактов. Изредка встречающиеся фактические данные по мере и в порядке их преподнесения я буду разбирать в свое время (имеется в виду, видимо, не «в другом месте», а последовательно, в порядке их изложения в «Записке» — О.Б.)» (Л. 28). В квадратных скобках — слова и фразы, разобранные лишь предположительно (это очень поспешный почерк); часть знаков препинания восстановлена мною.

89. Правительства.

90. Подчеркну, что критика участников Совещания (как и в других дискуссиях по мусульманскому вопросу) адресовалась не только самим мусульманам, но и собственной государственной политике, сложившимся практикам управления; речь ведь и шла о реформировании этих практик.

«Журнал»:

«Первым этапом в национально-культурном труде татар явилось систематическое отатаривание мулл, чрезвычайно облегченное обязательного явкой кандидатов на должности мулл в Оренбургское духовное Собрание в гор. Уфе для производства испытаний⁹¹. Возвращаясь после более или менее продолжительного пребывания при названном духовном собрании...»

Каримов:

«2) Знакомство с делами Ор. (Оренбургского) Маг. (Магометанского) Собр. (Собрания) и находящихся в наличности мулл в разных местах России с несомненностью убедят каждого, что единство места нисколько не повлияло на единство духа этих мулл и хотя бы приблизительный одинаковый уровень знаний их. Напротив, всякий исследователь этого вопроса убедится в том, что в действиях именно этого собрания замечается крайнее разнообразие в требованиях, т.к. они специально применялись к существующим в разных местах разным условиям и [во] все[х] свои[х] распорядительные(-ных) действия[х], начиная с выдачи свидетельств и кончая надзором за деятельностью мулл, Собрание не установило никаких общих рамок, наоборот применяло свои меры сообразно с местностью Страны. Нельзя и говорить о каком-то их руководящем (т.е. объединяющем. — О.Б.) влиянии. Фраза эта, кажущаяся вполне достоверною для постороннего непосвященного вследствие своей полной теоретической логичности — есть нет (т.е. «либо-либо» — О.Б.), — продукт незнакомства с делами, либо злой расчет на доверие» (Л. 28-28 об.)⁹¹.

Подчеркнутое разнообразие местных условий и отсутствие единства духа в муллах на местах отнюдь не означает, однако, что Каримов не разделяет представлений о существовании единой мусульманской культуры. Он лишь иначе, чем власти, видит ее текущее состояние (требующее просвещения и развития) и политические условия, которые были бы «правильными» для Российского государства в целом, и его мусульманских подданных в частности. Ведь, раз у них нет сепаратизма, татаризации, пантюркизма и пр., значит, нет препятствий ни для уравнивания их в правах с большинством, ни для неограничиваемого государством конфессионального обучения — такого, какое как раз и отвечало бы насущным потребностям «мусульманской культуры». Своего рода манифестом универсалистского и прогрессистского дискурса (и, одновременно, признанием временной слабости, т.е. отсталости, своей культуры) оказывается его размашистое замечание на полях, сделанное в ответ на очередное предупреждение Журнала о государственном масштабе панисламской угрозы:

91. Здесь можно услышать и подспудную критику Каримова в адрес ОМДС и мулл, указание на недостаточный уровень знаний мулл и недостаточность единства их духа.

Журнал:

Не подлежит, конечно, сомнению [...], что указанного рода явления представляют для русского Государства грозную опасность. Очевидно, что в случае полного объединения всех магометанских племен России, насчитывающих уже теперь свыше 18 млн человек, государству нашему будет угрожать со всего внутреннего нашего Востока и Юга серьезная культурная борьба, исход которой может оказаться неблагоприятным для государства.

Каримов:

Культурная борьба опасна только для слабых культур. Плохой же патриот автор записки, допускающий возможность победы другой культуры над Европой (Л. 6)⁹².

Именно программам конфессиональной мусульманской школы посвящены два самых длинных комментария Каримова (3 и 6; они составляют 2/3 текста этих шести отдельных комментариев вместе взятых, 4 листа из шести; см. их полные тексты в Приложении). И именно здесь, вновь в разговоре о *знании* (как это было и у А. Баязитова), проступает — под поверхностью одного из самых острых пунктов все той же, в современных терминах ведущейся политической дискуссии — совсем иной по происхождению дискурс, исламский.

В маргиналиях Каримова, которые мы читали до сих пор, можно было иной раз видеть лишь полемику по принципу «да — нет», политические клише, характерные для высказываний мусульманской оппозиции, да и политические спекуляции. Теперь же это развернутые рассуждения, яркие образы, разные аспекты аргументации. Впрочем, и эти его идеи не сугубо оригинальны: они представляют ядро джадидской программы, обсуждение методов школьного обучения, а значит, вообще, *просвещения* мусульман (ср., например, Валидов, 1986).

В этих комментариях, как и прежде, присутствуют указания на непонимание властями сути вещей. В частности — сути действительных «политических мечтаний» реформаторов. Ее не отражают — замечает Каримов, — «активные выступления», в число коих попадают и неортодоксальные религиозные движения («махдисты», бабиты, вайсовцы), и спонтанные коллективные действия мусульман, напрямую спровоцированные властями (тут и андижанский бунт 1898 г., и волнения по поводу «русификаторской» школьной политики, запрета книг и т.п.). Как будто бы, сам жанр заметок на полях не позволяет автору разъяснить подробно, в чем эта действительная суть, можно лишь указать на нее. Она в том, что «новаторы» стремятся «сглаживать розни между нациями», — вопреки утверждению «Журнала», что это направление «враждебно России и всему русскому» (причем слово «розни» подразумевает здесь одновременно и «рознь», и «разницу», поскольку речь далее идет о «сглаживании» и вражды, и различий между мусульманами и немусульманами / русскими). Эта мысль развивается и в дальнейшем, так что последним словом всего комментария оказывается «слияние» — казалось бы, даже более сильный синоним того самого «сближения» мусульман с русскими, которое было идеалом мусульманской политики власти. И в тексте Каримова «слияние» тоже выступает как нечто, чего он, как и все «новаторы», хотели бы достичь (раз «старика», — говорит Каримов, — наконец-то,

92. Отмечу еще раз, что принадлежность России к Европе не вызвала сомнений ни у одной из этих спорящих сторон.

обнаружили, что помимо *китаба*, книги с арабским алфавитом, существует еще и *книга* с алфавитом европейским, «это уже в некоторых степенях [...] признак слияния»). Но как сочетать с этим все, услышанное нами от Каримова до сих пор? В частности, как со стремлением к некоему «слиянию» сочетается яростная защита в его тексте необходимости собственно *мусульманской общеобразовательной школы* (т.е. *новометодной*, управляемой самими мусульманами и предназначенной именно для них)? Ведь по закону конфессиональная школа должна была жестко ограничиваться преподаванием сугубо религиозных дисциплин, а общее образование мусульмане должны были получать в тех или иных типах школ метрополии, о чем и шла речь в «Журнале»? Видимо, это все же некое иное «слияние», чем то, к какому стремится власть.

Эти рассуждения Каримова оказываются куда более ясными, если изменить ракурс чтения и увидеть, что в разговоре об образовании он переводит полемику с правительством в план полемики со «стариками». «Старики», противопоставленные «новаторам», — это, конечно, не только собственно «старшее поколение», но «старые» в смысле «придерживающиеся старых традиций», «старого метода», известная оппозиция джадидов — *кадим*⁹³. И речь здесь идет о сюжетах религиозных, исламских, ничуть не в меньшей степени, чем о современных проблемах культуры, прогресса и просвещения.

Содержание обоих комментариев, касающихся школьных программ, — в критике старого ислама и старых медресе, именно *их* «замкнутого духа» и «обособленности» (безусловно, не ислама *вообще*). Эта критика может заимствовать понятия из ориенталистского дискурса («фанатики-консерваторы» — применительно к муллам «старой ориентации»). Но, вместе с тем, критика эта осуществляется не с дистанции, извне, а изнутри исламской полемики. Характерно, что транслитерация, непереуверенные на русский язык слова здесь уже не только отвечают собственно переводческим проблемам (а именно передаче терминов: *шариат*, *медресе*, *мектебе*, *шакирд*), но служат и риторическим приемом: они подчеркнуто негативно рисуют этот старый, замкнутый ислам, отнесены специально к его пространству: *гяур*, *китабат*, *марджа* (из татарского, со специальным пояснением «не мусульманка»). «Гяур» еще не значит отщепенец рода человеческого, которого нельзя считать правоспособным», — говорит Каримов, споря со «стариками». «Гяур» — как известно, одно из самых распространенных в русском языке того времени заимствований (из турецкого) исламского понятия (араб. *кафир*), прочно вошедшее в русский в значении «неверный» и отражавшее самые тяжкие стереотипы об отношении ислама к немусульманам (готовность предать их смерти, жестокость, фанатизм). Но у Каримова проблема оказывается лежащей в той области, где она лежит в самом исламе, в области права — *фикха* (ведь он иронизирует по поводу того, что «гяур» в представлениях «стариков» *неправомошен*); он подразумевает, вероятно, дискуссию поволжских ученых о том, относятся ли русские к «людям книги» — (*ахл ал-китаб*)⁹⁴. Замечу, что и в отмежевании Каримова от «сектантских» движений, упомянутых выше, можно слышать не только спор с правительством, лежащий в области имперской политики, но и отзвук их исламского ученого неприятия.

«Сглаживание розней между нациями» вовсе не подразумевает в этом контексте какого-либо размывания границ мусульманской общины, но именно размыкание «духа ислама», вбирания им в себя широкого, универсального знания. «Какой же дух, как только

93. Таково собственное восприятие этого противостояния джадидами. О сложностях реальной ситуации см.: Dudoignon (1997; 2001). Здесь же см. о восприятии этого противостояния через различия поколений.

94. Об этих дебатах см.: Кемпер (2008).

не замкнутый и чуждый всего постороннего Исламу можно воспитать, если не дать молодежи знания из области общеобразовательных предметов [...]» — в этом пафос позиции Каримова. В том же смысле следует, очевидно, понимать и слово «слияние» (разные книги существуют на свете, исламу следует объединить в себе эти знания, быть открытым Другому и новому; знание универсально, «оказывается, и по-русски $2 \times 2 = 4$ » — вот, что говорится здесь). Речь, тем самым, идет и об обновлении ислама, и об отказе от ислама «неправильного», «замкнутого».

Заметки на полях не могут прояснить, однако, как именно видит Каримов отказ от такого неправильного ислама и включение в него нового знания (кроме как путем расширения и модификации школьных программ — предмета критики в комментируемом Каримовым «Журнале»). Но нельзя ли на основе сказанного предположить, что речь вновь, как это было характерно для исламского дискурса, идет об исламе *испорченном* (о его неправильно «воспитанном» «духе», если вспомнить собственные слова Каримова) — вероятно, из-за отклонений от первоисточников и искажений, внесенных в него интерпретаторами (т.е. следованием традиции — *taglid*)? И что «размыкание» его «духа» для нового, универсального знания видится возможным лишь путем его очищения от этих наслоений, исправления и, тем самым, возврата к истокам⁹⁵? Такая экстраполяция, во всяком случае, не противоречит ни сказанному самим Каримовым в его маргиналиях, ни контексту исламских дискуссий, к которым эти маргиналии, как выясняется, тоже отсылают. В этом контексте обновление (*tajdid*) как возвращение к истокам и новаторство (*jadid*) как включение нового знания не противоречат друг другу (как представляет это Лаззери-ни), а, скорее, предполагают одно другое. Так происходит, во многом, как раз потому, что концепция истории в исламском дискурсе структурируется не линейной идеей прогресса, а иными идеями (о чем говорит и сам Лаззери-ни)⁹⁶.

Как бы то ни было, обнаруживается, что даже в таком крайне секуляризованном тексте, каким, казалось бы, являются маргиналии Каримова, присутствует, пусть чаще имплицитно, достаточно прочный религиозный исламский пласт (а характер рассуждений автора в этом исламском регистре заставляет усомниться в возможности разместить *даже эту фигуру* на шкале между модернизмом и фундаментализмом, отнести его *либо* к тем, *либо* к другим). Выходит, даже в таком *маргинальном* тексте можно различить, по меньшей мере, две системы авторских референций, отсылающих к двум разным по своему происхождению дискурсивным пространствам. Одна из них, по-европейски современная, эксплицитно присутствует в тексте: на нее опирается тот категориальный язык, который явным образом организует текст и выбран автором, он легко прочитывается по-русски. Другой пласт референций, исламский, отсылающий к нарративам упадка и возрождения ислама, присутствует здесь имплицитно, он, в основном, скрыт за современным дискурсом культуры и прогресса. Его присутствие проявляется не только и не столько тематически (самого по себе разговора об исламе недостаточно, чтобы говорить о присутствии немодерного дискурсивного пласта), сколько в определенном характере *темных* или *странных* мест русскоязычного текста. Это такие «темные» места, которые проясняются как раз при их прочтении сквозь призму исламского дискурса (вроде суждений о «слиянии» или ошибочном «воспитании замкнутого духа ислама», рассмотренных выше). По-

95. Здесь напрашивается аналогия между метафорой *замкнутости* (применительно к духу ислама) и широко diskutированным в это время мусульманскими учеными средством преодоления «упадка» ислама — «открытием врат иджитхада» (авторитетного индивидуального суждения). Однако нет достаточных сведений, чтобы предполагать, что в тексте Каримова присутствует аллюзия именно к этому антониму замкнутости.

96. См. примеч. 56.

видимому, они отсылают к таким исламским понятиям и ходам мысли, которые труднее передать по-русски (хотя бы постольку, поскольку средства такой передачи не разработаны), отчего русский текст и становится «темным». Вместе с тем, вероятно, и сам автор не часто намеренно стремится к такой прямой передаче, чаще исламские референции лишь пассивно присутствуют в процессе его письма. Помимо прочего, это могло казаться избыточным потому, что оба «культурных языка» призваны здесь говорить об одном и том же: разговор о преодолении культурной отсталости — это одновременно и разговор о преодолении упадка и возрождении ислама.

Итоги: культурный билингвизм и «МУСУЛЬМАНСКИЙ РУССКИЙ»

Такое сосуществование в одном тексте (одном «высказывании») двух самостоятельных, не совпадающих друг с другом систем референций, отсылающих к дискурсивным пространствам разного культурного происхождения, использование разных «культурных языков» целесообразно трактовать как *культурный билингвизм*. Термин этот восходит к структуралистским концепциям культуры, особенно — структурно-семиотическим подходам Ю.М. Лотмана и его школы, где сама культура как целое могла пониматься как особый язык⁹⁷. Однако здесь я хотела бы говорить о «культурном билингвизме» не для обозначения культурных взаимодействий вообще, и даже не любых взаимодействий дискурсов. Использование этого понятия в очень конкретном значении *сосуществования* (а не, скажем, синкретического смешения) «культурных языков» могло бы, в частности, помочь увидеть всю противоречивость и сложность случаев и Баязитова, и Каримова. И притом видеть разницу между ними: у Баязитова дискурсы разного культурного происхождения соседствуют друг с другом, а у Каримова один из них перекрывает другой. Одновременно, такой ракурс вскрывает динамику, изменчивость и характер переосмысления привычных категорий: так, у Каримова это переосмысление выливается в соположение *ислама* и *культуры* — остающихся, однако, в разных и не симметричных друг другу измерениях.

Взгляд на описанную ситуацию в терминах культурного билингвизма позволяет задуматься и об одном из аспектов мусульманского использования русского языка в целом. Является ли культурный билингвизм в предложенном здесь его конкретном, узком понимании (то есть *раздельное* сосуществование европейского современного и исламского дискурсов в одном и том же тексте) специфичным для *русского языка* выражением взаимодействия европейской модерности и ислама? Так могло бы происходить, например, из-за уже упомянутого отсутствия в русском разработанных культурных и собственно языковых средств для передачи категорий исламского дискурса. Иными словами, является ли такой культурный билингвизм чертой собственно языкового сознания и поведения или, как можно полагать, это более широкое явление? Тогда в какой степени присутствует так понимаемый культурный билингвизм в других языках, например, арабском, татарском — или для них более характерен в качестве результата тех же культурных взаимодействий,

97. Критику структуралистских подходов к культуре см., например, в: McDonald (1996). Характерно, что проблематика культурного билингвизма разрабатывалась Лотманом особенно в поздних работах (таких как «Культура и взрыв» (1992а), «Непредсказуемые механизмы культуры» (2010), см. также его «Статьи по семиотике и типологии культуры» в: Лотман, (1992b). Эти работы, как раз в том же направлении, что и упомянутая критика, нацелены на рассмотрение культурной динамики и неравномерности. И все же представление о культуре как языке («открытой знаковой системе») несет на себе отпечаток понимания ее как самостоятельного субъекта, упорядоченной целостности, имеющей надындивидуальный и детерминистский характер и неизменный, «эссенциалистский» стержень. Критики же стремятся видеть в культуре более разомкнутое, фрагментированное, постоянно перестраиваемое и далеко не сугубо текстуальное пространство.

скажем, синкретизм (смешение элементов разных дискурсов) и заимствования (такие как понятия «культура» и «прогресс» в арабском)? Или все-таки культурный билингвизм — это та неперемнная основа, на которой возникают *дополнительно* дискурсивные заимствования и смешение? Как все эти соотношения меняются со временем? Такой ракурс мог бы, вероятно, помочь исследовать дальше как складывание «исламского русского», так и пути культурных взаимодействий, о которых в этой связи приходится говорить.

Что же можно сказать в целом о рассмотренных эпизодах использования мусульманами русского языка в разговоре о себе и исламе? Выясняется, что обращение к русскому отнюдь не обязательно предполагало здесь одновременное использование *модерного*, прогрессистского дискурса; русский, при всех сложностях, мог обслуживать и исламский дискурс тоже (это особенно заметно у Баязитова). Вместе с тем, он не только служил *обращению* мусульман вовне собственной привычной среды — будь то широкое руссковорящее имперское пространство (и те или иные его заинтересованные ориенталистские слои) или другие российские мусульмане (говорящие на иных языках или, шире, помещающие себя в надэтническое российское мусульманское сообщество). Одновременно, русский оказывался и средством их собственного *включения* в это пространство. Тем самым, отвечая широким современным практикам, обращение к русскому дополнительно *провоцировало* и обращение к современному дискурсу. Политически использование русского языка мусульманами-татарами могло служить как имперскому посредничеству, так и развитию и декларации оппозиционных взглядов (притом одно не непременно противоречит другому). Важно, что, как и в иных местах, говорить на языке власти позволяло еще и говорить ей *в ответ*: прогрессистский дискурс, выраженный на русском (пусть не только на нем), как раз и оказывался средством полемики; он отнюдь не обязательно обслуживал стратегии компромисса и лояльности (если не считать таковыми то, что люди, с которыми мы здесь встретились, по-видимому, и впрямь, как они и сами это заявляли, мыслили себя неотъемлемой частью Империи и искали пути процветания мусульманского сообщества и возрождения ислама *внутри* нее). Но, подчеркну это еще раз, русский язык и современный дискурс не непременно вытесняли дискурс исламский.

Нередко приходится слышать, что культурные взаимодействия, подобные описанным, ведут к кризисным явлениям, примитивизации и разрушению культурных традиций (например: Алексеев, 2004). Но не оказывается ли, вместе с тем, что ситуация двуязычия (а в случае образованных татарских мусульман — многоязычия), будь то двуязычие собственно лингвистическое или культурное, служит одним из наиболее выпуклых проявлений культурной динамики? Разумеется, европейская модерность и колониализм придают этой динамике особенно острые, часто уродливые формы. Но одновременно мы видим, как сосуществование дискурсов, происходящих из разных культур, «культурный билингвизм», превращается в сосуществование и переключку разных языков (одной) культуры — той самой, которую создавал и в которой жил Ф. Каримов, как и другие встретившиеся нам здесь люди. Призыв Каримова следовать принципу «и — и», вместо «либо — либо», заслуживает и широкого, метафорического толкования.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Комментарии Ф. Каримова к Журналу Особого совещания... (пп. 3 и 6)⁹⁸.

«Журнал»: Особенное внимание, однако, обращено было со стороны мусульманско-татарских руководителей на школу, и в этой области, начиная с 90-х годов прошлого столетия, проявляется совершенно определенное стремление к превращению конфессиональной школы в общеобразовательную со специфическим национально-политическим³⁾ (мусульманско-татарским) оттенком. Пользуясь отсутствием правительственного контроля над низшими конфессиональными школами, руководители эти стали вводить в них мало помалу, наряду с изучением Корана, общеобразовательные предметы, изучаемые исключительно на татарском языке и в тенденциозном, зачастую враждебном России и всему русскому направлению³⁾ (Л. 2 об.-3).

Каримов: 3) Наоборот установить, как факт неоспоримый, что новый элемент в старых медресе навлек на себя гонения со стороны фанатиков-консерваторов именно тем, что новаторы стали проповедывать и сглаживать розни между нациями, внедрять идею — безобразную в глазах стариков — что «гяур» еще не значит отщепенец рода ч-ческого⁹⁹, которого нельзя считать правоспособным. Для всех слишком прекрасно известно, что мусульмане, и особенно муллы XVIII и XIX веков, скрепя сердце подчинялись лишь грубой силе в душе своей тая органическую вражду ко всему немусульманскому, а новое течение постепенно сглаживало эту рознь и страшный переворот в умах мусульман произвела идея о том, что одеваться по-русски еще не значит переходить в чуждый по религии лагерь, что если женщина не скрывается подобно «мардже»¹⁰⁰ (не мусульманке) [-] что это еще не значит что она отпала от Ислама и т.д. Наконец если пересмотреть все те жалобы и доносы на новаторов со стороны старых фанатиков — мулл и ишанов[,] то всякий убедится в этом — в них говорится про то, что это все безбожники, что все они анархисты, т.к. дескать они не признают ни мулл, ни властей. Понятные конечно приемы для вящего эффекта. Всякие же проявления активного выступления как андиганский бунт, волнения по поводу отбирания книг в медресе[,] введения в них русского языка, появление махдистов, бабистов, «Вайсисов» (ваисовцев. — О.Б.) и др. религ.¹⁰¹ сектантов не имеют никакой решительно связи с политическими мечтаниями[,] ни с новаторами в школах о которых говорит записка Совещания, что они вносят идею об отложении и образов. чуть ли не самостоятельного государства¹⁰² (!!) (Л. 28 об.-29 об.).

98. НАРТ. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 3 (ссылки на листы дела даются при цитатах). Заметки Ф. Каримова носят конспективный, черновой характер. В них много сокращений, часто опущены знаки препинания. Для сохранения аутентичности текста, я расшифровываю сокращения в примечаниях (а не в квадратных скобках в тексте) и сохраняю авторскую пунктуацию, за исключением самых необходимых вставок. Все мои реконструкции — в квадратных скобках. Подчеркивания всюду принадлежат Каримову. Надстрочные цифры с последующей скобкой в цитатах из «Журнала» — нумерация комментариев Каримова, сделанная им же. Я признательна Н.Ю. Чалисовой и И.Р. Насырову за помощь в работе с текстом.

99. Человеческого.

100. Татарское слово «маржа», происходит, вероятно, от русского имени Мария, Марья (на башкирском «мэрийэ»). Как сообщил мне в частной переписке И. Насыров, оно обозначает не только русских, но и «обрусевших» представителей угро-финских народов Поволжья, если они не подчеркивают свое происхождение (мордовское, удмуртское и т.д.), как и татарок и башкирок, не строго соблюдающих мусульманские религиозные правила поведения и следующие «светским» обычаям». «Не скрывается подобно «мардже», имеется в виду: «не скрывается так же, как [это делает] марджа» (не носит платок и т.п.).

101. Других религиозных.

102. Образовании чуть ли не самостоятельного государства.

«Журнал»: ...Мусульманские руководители присвоили себе одно из ценнейших достояний Государства — школу, сделав тем самым важнейший шаг в деле религиозно-национальной автономности. Пагубные для государства последствия от такого шага естественно не замедлили сказаться во всем опасном объеме — в училищах под видом потребностей рационального изучения своей веры — ислама как предметы преподавания вводились не имеющие с религией общего: арифметика, история Турции и география Турции, и в то же время, наряду с этим, совершенно игнорировался русский язык, история России и география России¹⁰³; вместе с тем пропагандировался искусственно создаваемый пантуркский язык¹⁰⁴) (Л. 8).

Каримов: 6) «Арифметика, Ист. Турц, геогр. Турции¹⁰⁵ не имеют связи с вероучением». Неправда: первое безусловно необходимо для практического применения муллами правил шариата, напр. дележа наследства. Как, не зная арифметики, мулла произведет правильный раздел иногда с такими мелкими дробями, что простого соображения бывает недостаточно. — Неправда также, что признается [не связанными с вероучением] история и география Турции — не только ее, но вообще «востока» [и мира¹⁰⁶] — как колыбели распространения Ислама который должны изучить муллы. Было бы верно сказать, что история и география Америки не имеют отношения к Исламу. Что касается рус. яз. [,] истор. и геогр. общей в том числе и России то таковая тоже изучается но под сурдинкой из боязни чтобы это не послужило поводом к придиркам [,] так как прекрасно известно, что предметы, не относящиеся к исламу не допускаются по сущ. ¹⁰⁷правилам в мектебе и медресе — конфессиональные учеб. ¹⁰⁸забедения. Хотя это правило ненормально и как таковое не строго выполнялось (часто нач-ство ¹⁰⁹на это не обращало внимания) но все же риск вызвать какой-нибудь формальный повод к неприятностям, а то так и к закрытию — заставлял скрывать это пред властями.

Безрассудность изгнания обще-образовательных предметов из мектебе и медресе, точно эти предметы составляют какую-нибудь специальность нужную только для непосредственного применения в жизни [,] весьма ясна: Какой же дух, как только не замкнутый и чуждый всего постороннего Исламу можно воспитать если не дать молодежи знания из области обще-образовательных предметов [,] сами по себе непосредственно не дающих каких либо практич.¹¹⁰ нужных знаний, а только снабжающих голову ч-ка¹¹¹ ¹¹²материалом необходимым для умственных рассуждений.

Благодаря этому в старых медресе этот дух обособленности настолько глубок был, что татары думали что только и свету в окошке, что истины ими прочитанные в их «китабах» [—] книгах. Яркой типичной иллюстрацией служит одно искреннее восклицание одного шакирда 2х лет прожившего [в] медресе «Как, неужели и по-русски 2х2=4? [»] Надо заметить что таблица умножения в форме буквенной заучивается и в старых медресе¹¹⁰. Другое характерное явление заключается в том что старики-мусульмане, коих не коснулось «вредное» по словам записки влияние новаторов [думали,] то что «китабат» называется только мусульм.¹¹¹ книга, а книга с европ. алфав. наз. книга¹¹². Но это уже в некоторых степенях их употребления — признак слияния (Л. 29 об. — 30 об.).

103. История Турции, география Турции.

104. Вставка под строкой.

105. Существующим.

106. Учебные.

107. Начальство.

108. Практически.

109. Человека.

110. Иными словами, уже 2 года проучившийся в медресе шакирд воспринимает полученное им там знание как сугубо «свое», мусульманское, а не универсальное, общечеловеческое.

111. Мусульманская.

112. А книга с европейским алфавитом называется книга.

СОКРАЩЕНИЯ

НАРТ: Национальный архив Республики Татарстан, Казань

ГАРФ: Государственный архив Российской Федерации, Москва

ЛИТЕРАТУРА

Bailey, S. C. (2009). A Biography in Motion: Chokan Valikhanov and His Travels in Central Eurasia. *Ab Imperio*, 1, 165-190.

Bessmertnaïa, O. (2006). Le “panislamisme” existait-il? La controverse entre l'Etat et les réformistes musulmans de Russie (autour de la « Commission spéciale » de 1910). In Luizard, P.-J. (S.l.d.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam* (pp. 485-515). Paris : La Découverte.

Beyond Modernism (2016): Rethinking Islam in Russia, Central Asia and Western China (19th-20th Centuries). *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59 (1-2).

Brooks, J. (1985). *When Russia learned to read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917*. Princeton: Princeton University Press.

Bustanov, A.K. & Kemper, M. (2012a), (Eds.). *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Pegasus.

Bustanov, A.K. & Kemper, M. (2012b). From Mirasism to Euro-Islam: the Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage. In Bustanov & Kemper (2012a), 29-53.

Campbell, E.I (2015). *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*. Bloomington & Indiana: Indiana University Press.

Campbell, I.W. (2011). *Knowledge and Power on the Kazakh Steppe, 1845-1917*. A dissertation... for the degree of Doctor of Philosophy (History). University of Michigan.

Chatterjee, P. (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Crews, R.D. (2006). *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

DeWeese, D. (2016). It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. In *Beyond Modernism* (pp. 37 — 92).

Dudoignon, S.A. (1996). Djadidisme, mirasisme, islamisme. In Dudoignon, S. A. & Georgeon, F. (S.l.d.), *Le réformisme musulman en Asie centrale : Du première renouveau à la soviétisation, 1788-1937. Cahiers du Monde russe*, XXXVII (1-2), 13-40.

Dudoignon, S. A. (1997). Qu'est-ce que la 'quadiimiya'? Eléments de sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane. In Dudoignon S. A., Is'haqov D. & Mohammadshin R. (S.l.d.). *L'Islam de Russie : Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIII^e siècle* (pp. 207-225). Paris: Maisonneuve et Larose.

Dudoignon, S. A. (2001). Status, Strategies and Discourses of a Muslim “Clergy” under a Christian Law: Polemics about the *Zakât* in Late Imperial Russia. In Dudoignon, S.A. & Komatsu, H. (Eds.). *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early XVIII to Late XX Centuries)* (pp. 43-73). London: Kegan Paul.

Eden, J., Sartori, P. & DeWeese, D. (2016). Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th-20th Centuries). In *Beyond Modernism* (pp. 1 — 36).

Farkhshatov, M. & Noack, Ch. (2003). Research Trends in Studies on the History of Islam and Muslim Peoples (Bashkirs, Volga & Siberian Tatars)... In Dudoignon, S.A. & Komatsu, H. (Eds.), *Research Trends in Modern Central Eurasian Studies (18th — 20th Centuries): A Selective and Critical Bibliography of Works Published between 1985 & 2000*. Pt. 1 (pp. 1-47). Tokyo: The Toyo Bunko.

Frank, A. (2001). *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780-1910*. Leiden: Brill.

Gardet, L. (1976). Moslem views of time and history. In *Cultures and Time* (pp. 197-214). Paris: UNESCO.

Keddie, N.R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn «al-Afghānī»: A Political Biography*. Los Angeles: University of California Press.

Kemper, M. (2012). Comparative Conclusion: “Islamic Russian” As A New Sociolect? In Bustanov, A.K. & Kemper, M., 2012a, pp. 403-416.

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

Khalid, A. (2015). *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca: Cornell University Press.

Laurens, H. (1991). A propos de la controverse Renan / Afghani: Islam et protestantisme. In *D'un Orient l'autre: Les métamorphoses successives des perceptions et connaissances* (vol. II, pp. 221-227). Paris : CNRS.

Layton, S. (2005). *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lazzerini, E. (1992). Beyond Renewal: The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age. In Jo-Ann Gross (Ed.). *Muslims of Central Asia: Expressions of Identity and Change* (pp. 151-166). Durham: Duke University Press.

Lazzerini, E. (2015). Rethinking the Advent of Jadidism. *Казанское исламоведение / Kazan Islamic Review*, 1, 132-146.

Maiorova, O. (2010). *From the Shadow of Empire: Defining the Russian Nation through Cultural Mythology, 1855-1870*. Madison: The University of Wisconsin Press.

McDonald, T.J. (1996). (Ed.). *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Morrison, A. (2009). “Applied Orientalism” in British India and Tsarist Turkestan. *Comparative Studies in Society and History*, 51(3), 619-647.

Noack, Ch. (2001). State Policy and its Impact on the Formation of a Muslim Identity in the Volga-Urals. In Dudoignon, S.A. & Komatsu, H. (Eds.). *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early XVIII to Late XX Centuries)* (pp. 3-26). London: Kegan Paul.

Said, E.W. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage books.

Tolz, V. (2005). Orientalism, Nationalism, and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia. *The Historical Journal*, 48 (1), 127-150.

Абашин, С. (2015а). *Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией*. Москва: Новое литературное обозрение.

Абашин, С.Н. (2015б). В.П.Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...» Кризис ориентализма в Российской империи? В: *Полвека в Туркестане. В.П.Наливкин: биография, документы, труды* (с. 17-63). Москва: Марджани.

Алексеев, И. (2004). Собираание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории. *Ab Imperio*, 3, 491-516.

Амирханов, Р. (2001). Закир ишан Камалов и татарское просвещение. *Гасырлар Авазы — Эхо веков*, 1-2. Источник: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2001_1_2/05/05_1/

Арапов, Д.Ю. (2012). П.А. Столыпин и ислам. *Российская история*, 2, 121-126.

Аршаруни, А.М. и Габидуллин, Х. (1931). *Очерки панисламизма и пантюркизма в России*. Москва: Безбожник.

Ахметгалеева (Янбаева), Я. С. (1994). Почему Атаулла Баязитов возразил Эрнесту Ренану. *Петербургское востоковедение*, 5, 584-590.

Бабаджанов, Б. (2009). Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных»). *Ab Imperio*, 2, 155-200.

Батунский, М.А. (2003). *Россия и ислам*. Т. 2. Москва: Прогресс-Традиция.

Баязитов, А. (1883). *Возражение на речь Эрнеста Ренана Ислам и наука С.-Петербургского мухамеданского ахуна, Имам-Джамиа Хатыб Мударриса Атаулла Баязитова*. СПб.: Суворин.

Баязитов, А. (1887). *Отношения ислама к науке и к иноверцам*. СПб.: Суворин.

Баязитов, А. (1898). *Ислам и прогресс*. СПб.: Суворин.

Баязитов, А. (2007). *Избранные труды*. Сост. и авт. предисл. А.Ш. Гафурова. Казань: Милли китап.

Беккин, Р.И. (2016а). Бер дуслык тарихы: Г. Баязитов һәм В.С. Соловьев. *Фәнни Татарстан*, 3, 88-107.

Беккин, Р.И. (2016б). Василий Величко и его проект «Атаулла Баязитов — русский публицист». *Бельские просторы*, 10, 152-160.

Бессмертная, О. (2000). Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок. В: Журавский, А.В. (ред.). *Христиане и мусульмане: проблемы диалога* (с. 469-530). Москва: Библейско-богословский ин-т.

Бессмертная, О. (2010). Культурный билингвизм? Игра смыслов в одной скандальной статье (Из истории отношений мусульманских оппозиционеров и русских «государственников» в поздней имперской России). В: *Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема* (с. 197-383). М.: Языки славянской культуры.

Бессмертная, О. (2012). Мусульманский Азеф, или игра в Другого: метаморфозы Магомет-Бека Хаджетлаше. Почти роман. *Казус: индивидуальное и уникальное в истории*. 2007-2009, 209-298.

Бессмертная, О.Ю. (2016). Кем же был М.-Б. Хаджетлаше, или нужда в обмане. В: Смирнов, И.С. (Ред.), Чалисова, Н.Ю. (Отв.ред.), Александрова, Н.В. и Русанов, М.А. (Сост.). *Ya evam veda... — Кто так знает... Памяти В.Н. Романова* (с.135-190). Москва: РГГУ.

Бикбов, Р.Ф. (2009). Екатеринбургское мусульманское благотворительное общество. В: *Ислам на Урале. Энциклопедический словарь* (с. 111-112). Москва — Н.Новгород: Медина.

Валидов, Дж. (1986). *Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.)*. [М.- Пг., 1923]. Oxford: Society for Central Asian Studies: Reprint series.

Воробьева (Campbell), Е.И. (1999). *Мусульманский вопрос в имперской политике Российского самодержавия: 2-я пол. XIX в. — 1917 г.* Дис. канд. ист. наук: Ин-т российской истории РАН, Санкт-Петербургский филиал.

Гасанлы, Дж (2014). *Али Мардан-бек Топчибашев: Жизнь за идею*. Москва: Флинта.

Гафаров, А.А. и Набиев, Р.А. (2011). *Проблемы религиозной толерантности в трудах мусульманских модернистов во 2й половине XIX -нач. XX в. Ученые записки Казанского ун-та*, 153 (3).

Гафаров, А.А. и Набиев, Р.А. (2014). Модернистский дискурс в трудах А. Баязитова (80-90-е годы XIX века). *Ученые записки Казанского университета*, 156 (3), 85-93.

Гафурова, А.Ш. (2003). *Татарская газета «Нур» в Санкт-Петербурге и ее основатель Атаулла Баязитов*. СПб.: Славия.

Госманов, М. (2000), (Ред.). *Фатыых Кәрим / Фатих Карими: Научно-биографический сборник*. Казань: Рухият.

Д.У. [Усманова, Д.М.] (2011). Шагиахметов Шахислам (Ислам) Шагисултанович. В: *Ислам в Санкт-Петербурге. Энциклопедический словарь*. Источник: <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3405>.

Де-ла-Барт, Ф. (1912). Литературный кружок 90-х годов (из воспоминаний о Вл. Соловьеве, Н.С. Лескове и др.). *Известия общества славянской культуры*, 2 (1), 8-21.

Джераси, Р. (2013). *Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России*. Авторизов. пер. с английского. Москва: Новое литературное обозрение.

Дэвид-Фокс, М. (2016). Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? *Новое литературное обозрение*, 140 (4). Источник: <http://www.nlobooks.ru/node/7551>

Журнал Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае (1929). В: Из истории национальной политики царизма. *Красный архив* (Москва), IV, 107-127; V, 61-83.

Зайцев, И. (2014). Новые документы об Исмаиле Гаспринском. *Гасырлар авазы / Эхо веков*, 3/4. Источник: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2014_3_4/3/03/

Ильминский, Н.И. (1895). *Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву*. Казань: ред. «Православного Собеседника».

История отечественного востоковедения до середины XIX века (1990). Москва: ГРВА «Наука».

Исхаков, Р.Р. и Багаутдинова, Х.З. (2015). (Авт.-сост.). *Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского*. Казань: Яз.

Исхаков, С.М. (2007). *Первая русская революция и мусульмане Российской империи*. Москва: Социально-политическая мысль

Исхаков, С.М. (2012). (Сост., предисл. и прим.) *Документы и письма из личных архивов А.М. Топчибаши и Дж. Гаджибейли (1903-1934 гг.)*. Москва: Социально-политическая мысль.

Келли, К. (2016). Отклик на статью Майкла Дэвид-Фокса. *Новое литературное обозрение*, 140 (4). Источник: <http://www.nlobooks.ru/node/7552>

Кемпер, М. (2008). *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством*. Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет.

Козлов, С.С. (2012). *Эрнест Ренан. Филология как идеология*. Москва: РГГУ.

Копосов, Н.Е. (2005). Культура как категория современной мысли. В: Он же. *Хватит убивать кошек: критика социальных наук* (с. 65-83). Москва: Новое литературное обозрение.

Корепанова, С.А. и Бикбов, Р.Ф. (2009). Агафуровы. В: *Ислам на Урале. Энциклопедический словарь* (с. 24-25). Москва — Н.Новгород: Медина.

Лиотар, Ж.-Ф. (2008). *Постмодерн в изложении для детей*. Пер. с франц. Москва: РГГУ.

Лиотар, Ж.-Ф. (2015). *Состояние постмодерна*. Пер. с франц. СПб.: Алетейя.

Липаков, Е. В. (2010). Воронеж Е.Н. В: *Православная энциклопедия*. Источник: <http://www.pravenc.ru/text/155264.html>

Лотман, Ю.М. (1992а). *Культура и взрыв*. М.: Гнозис -Прогресс.

Лотман, Ю.М. (1992б). Статьи по семиотике и типологии культуры. В: Он же. *Избранные статьи в 3х томах*. Том 1. Таллинн: Александра.

Лотман, Ю.М. (2010). *Непредсказуемые механизмы культуры*. Tallinn: Talinn University Press.

Лукьянов С. М. (1992). Запись бесед с Э. Э. Ухтомским. *Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII--XX вв.*, 2-3, 393—402. Источник: <http://feb-web.ru/feb/rosarc/ra2/ra2-393-htm>

Мироппиев, М.А. (1901). *О положении русских инородцев*. СПб.: Синодальная тип.

Можейко, М.А. (2003). Закат метанарраций (или «закат больших нарративов»). В: *Новейший философский словарь*. Минск: Книжный дом. Источник: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/260.php

Мусульманская печать в России в 1910 году (1987). Сост. по распоряжению г. Начальника Гл. Упр. по делам печати под ред. В. Гольстрем [СПб, 1911]. Оксфорд: Society for Central Asian Studies: Reprint series, 12.

Остроумов, Н.П. (1883). *Что такое Коран? По поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алимова*. Ташкент: Типография, арендуемая Ф.В. Базилевским.

Позднев (1884). Библиографическая заметка: Ислам и наука. Речь, произнесенная Э. Ренаном...; Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука» СПб. мухаммеданского Ахуна, Имам-Джамиа Хатыб Мударриса А. Баязитова... *Оренбургские епархиальные ведомости*, 6, 240-246.

Рейтблат, А.И. (2009). *От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы*. Москва: Новое литературное обозрение.

Ренан, Э. (1883). *Ислам и наука: Речь, произнесенная Э.Ренаном в собрании «Научн. Французск. Ассоциации»... в Большом Сорбонском амфитеатре*. Пер. Алексея Ведрова. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича.

Ренан, Э. (1888). *Место семитских народов в истории цивилизации (речь при открытии курса языков еврейского, халдейского и сирийского в College de France)*. Пер. П. Петрова. Москва: Изд. В.Н. Маркуева.

Салихов, Р.Р. (2001). *Татарская буржуазия Казани и национальные реформы 2й пол. XIX-нач. XX в.* Казань: Мастер Лайн.

Салихов, Р. (2010). «Ислам как религиозное учение не заслуживает упрека в деспотизме или нетерпимости...». *Гасырлар авазы / Эхо веков*, 3/4. Источник: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2010_3_4/06/01/

Смирнов, М. (1995). Письмо А. Баязитова к Вл. Соловьеву. *Логос: Диалог Восток — Запад* (Брюссель — Мюнхен — Москва), 50, 356-357.

Споря о модерности (2016). *Новое литературное обозрение*, 140 (4). Источник: <http://www.nlobooks.ru/node/7425>

Стейнберг, М.Д. (2016). О понятии модерности. *Новое литературное обозрение*, 140 (4). Источник: <http://www.nlobooks.ru/node/7553>

Усманова, Д.М. (1999). *Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906-1917)*. Казань: Мастер Лайн.

Усманова, Д. (2014). Ораторика в революционном законодательном собрании: риторический портрет Государственной думы 1-го и 2-го созывов (1906-1907). *Ab Imperio*, 1, 127-156.

Успенский, Б.А. (1994). Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка. В: Он же. *Избранные труды*. Т. II: *Язык и культура* (с. 26-48). Москва: Гнозис.

Устав Екатеринбургского мусульманского благотворительного общества (1913). Екатеринбург. Источник: <http://rbvekpors.livejournal.com/photo/album/2064/?mode=view&id=32082&page=1>

Хайрутдинов, А.Г. (2000). *Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов*. Ч.II. Казань: «Иман».

Халид, А. (2010). *Ислам после коммунизма*. Пер. с англ. Москва: Новое литературное обозрение.

Хоркхаймер, М. и Адорно, Т.В. (1997). *Диалектика просвещения. Философские фрагменты*. Пер. с немец. Москва-СПб.: Медиум, Ювента.

Шангараев, Р.Р. (2014). *Гатаулла Баязитов как представитель мусульманского модернизма в России*. *Казанская наука*, 12, 42-45.

Шангараев, Р.Р. (2015). Единство традиции и обновления во взглядах петербургского ахунда Гатауллы Баязитова. *Ислам в современном мире*, 11 (4). Источник: <http://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/183/181>

Шараф (Каримова), З.Г. (2000). Фатих Карими. В: Госманов (2000, 135-156).

Эткинд, А. (2013) *Внутренняя колонизация: Имперский опыт России*. Авториз. пер. с англ. Москва: Новое литературное обозрение.

Ямаева, Л.А. (2002). *Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение: по материалам Уфимской и Оренбургской губерний*. Уфа: «Жилем»