

THE VISION OF HISTORY AND THE AUTHOR'S IDENTITY IN ATAULLA BAI AZITOV'S "OBJECTION" TO ERNEST RENAN

Olga Bessmertnaya

obessmertnaya@hse.ru

In relation to Sh. Mardjani's approaches to Islamic history, described by other scholars (A. Frank, M. Kemper, et al.), the article analyses the interaction of Islamic and progressist (modern European) discourses — the so called cultural bilingualism — in A. Baiazitov's vision of history. The question of Baiazitov's authorship is also discussed. A representative of the official Russian metropolis Muslim clergy (the akhun of a Tatar Muslim "parish" in St. Petersburg), Baiazitov was active in publishing books and articles in Russian in the central Russian press to contest the topoi common in the public, scholarly, and missionary visions of Islam and mixed up in the imperial frame of mass Orientalism — in particular, E. Renan's and his partisans' notorious ideas of the Islamic alienness to science and progress (Baiazitov's "Objection" to Renan, 1883, was especially famous). The article shows that just to notice such views of Islam and consider them necessary to be retorted to, demanded that the author should share the progressist presumptions of history, which underlay those views. Hence the progressist discourse was indeed interiorized and present in Baiazitov's works (as well as in the essays of his alter ego, Murza Alim, and contrary to Mardjani who ignored those debates). Yet along with the appropriated progressist ideas, in particular the imagined backwardness of the 'Muslim world', Baiazitov also reproduced the structuring of history characteristic of the Islamic discourse proper, namely, the generalized Islamic reformist scheme that explained the decline of Islam by distortions introduced to the initial Islam by its later alien inheritors (Mongols and Turks); abandoning the errors, Islam would get back to the way of progress. The Islamic discourse also determined Baiazitov's understanding of science and knowledge and the very methods of argumentation (referring to hadiths, etc.). Revealing Baiazitov's sources and analyzing his ways of working on them — the works of both European Orientalists and modern Islamic reformists (particularly, the Indian Aligarh movement) and Islamic "classics" — the article exposes Baiazitov's universalist strive to unite different traditions in the "multilingual" cultural situation to whose challenge he responded. The necessity to "explain" Islam in the space of mass Orientalism, where he addressed and belonged to, demanded a kind of "translatory effort", yet the "translation" was not all-inclusive. Along with the force of the discursive practices he used, all that engendered the cultural bilingualism in his historical narrative. The accent on the origins of Islam (comparable with Mardjani's historical vision), i.e. the representation of the history of the 'Islamic world' as a whole, reflected Baiazitov's own forming identity of a representative of the Islamic community in general. There's hardly a direct Mardjani's influence on Baiazitov's views, yet in some respects they gave analogous responses to the challenge of the imperial modernity, though from quite different discursive spaces.

Keywords: A. Baiazitov, E. Renan, history, Islam, Islamic discourse, progress, modernity, Muslim-European polemics, mass Orientalism, cultural bilingualism, Russian empire.

Associate Professor, Faculty of Humanities,
Higher School of Economics,
National Research University
Olga Bessmertnaya

ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ АВТОРА В ВОЗРАЖЕНИЯХ АТАУЛЛЫ БАЯЗИТОВА ЭРНЕСТУ РЕНАНУ*

Ольга Бессмертная

obessmertnaya@hse.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.05>

В статье, на фоне подходов к исламской истории Ш. Марджани, изученных исследователями (А. Франком, М. Кемпером и др.), анализируется соотношение и взаимодействие исламского и прогрессистского (европейского современного) дискурсов (т.н. культурный билингвизм) в понимании истории Атауллой Баязитовым. Попутно обсуждается вопрос об авторстве Баязитова. Баязитов, известный представитель официального российского столичного мусульманского «духовенства» (ахун «прихода» в С.-Петербурге), активно выступал в 1880–1890-х гг. в центральной российской печати со статьями и книгами на русском языке. Он оспаривал стереотипы об исламе, сложившиеся в публичной, научной и миссионерской сферах и скрестившиеся в пространстве т.н. «массового ориентализма», — в частности тезисы, развитые Э. Ренаном, о несовместимости ислама и науки, прогресса. В статье показано, что для того, чтобы хотя бы заметить подобные взгляды на ислам и счесть необходимым оспорить их, необходимо было разделять сами прогрессистские презумпции о ходе истории, лежавшие в основе таких взглядов. Это и происходит в произведениях Баязитова, как и его альтер эго, Мурзы Алима (в отличие от Ш. Марджани, игнорировавшего эту дискуссию). Однако, развивая прогрессистские тезисы и, в частности, присваивая колониальный дискурс отсталости мусульманского мира, Баязитов одновременно воспроизводит характерное для иного, исламского дискурса структурирование истории: обобщенную исламскую реформистскую схему, объясняющую упадок ислама искажениями, внесенными в изначальноный ислам его позднейшими последователями; избавление от таких искажений должно было вернуть ислам на путь к прогрессу. Исламский дискурс определяет и само понимание «науки» и методы аргументации (цитирование хадисов и т.п.), используемые Баязитовым. Анализ источников, цитируемых Баязитовым, и его работы с ними — трудами как европейских востоковедов, так и современных мусульманских реформистов (особенно индийских) и исламских «классиков», — обнаруживает сознательное универсалистское, так сказать, «экуменическое» устремление автора к объединению традиций в «многоязычной» культурной ситуации, на вызовы которой он отвечал. Необходимость «объяснить» ислам в имперском пространстве «массового ориентализма», на которое он ориентировался, требовала от автора своего рода «переводческого усилия», однако такой перевод не происходил полностью. В сочетании с силой дискурсивных практик как таковых, к которым он обращался, сказанное

**Ольга
Бессмертная**

Доцент факультета гуманитарных наук Высшей школы экономики Национального исследовательского университета

* Я признательна участникам обсуждения доклада, лежавшего в основе этой статьи, на конференции, посвященной 100-летию Ш. Марджани (Казань, 2018), особенно А.А. Алексееву и Ш.Ш. Шихалиеву, а также на семинаре ИКВИА НИУ ВШЭ, за ценные замечания и комментарии.

и порождало культурный билингвизм в историческом нарративе Баязитова. Обращение к истокам ислама в его видении истории (аналогичное подходам Ш. Марджани), т.е. представление истории всего «исламского мира» как целого, отвечало и сформировавшемуся в этой ситуации видению Баязитовым самого себя как представителя исламской общины в целом. Тогда как о прямом влиянии Марджани на Баязитова говорить трудно, эти фигуры предлагают в чем-то сходные способы ответов на вызовы имперской модерности, данных, однако, из весьма разных дискурсивных пространств.

Ключевые слова: А. Баязитов, Э. Ренан, история, ислам, исламский дискурс, прогресс, модерність, мусульмано-европейская полемика, массовый ориентализм, культурный билингвизм, Российская империя.

Коллизия

В 1883 г. за подписью «С.-Петербургского мухаммеданского ахуна, имам-джамиа хатыб мударрисса Атаулла Баязитова» в типографии Суворина в Петербурге вышла ставшая широко известной книжка «Возражение на речь Ренана. Ислам и наука». Имам возражал главным тезисам Эрнеста Ренана — крупного французского филолога и религиоведа, утверждавшего, что ислам (и, глубже, семитский дух, эту религию породивший) враждебен науке и свободной мысли — той самой науке и свободе мысли, которые воплощают в себе гений европейской цивилизации (Ренан, 1883). Именно этой враждебностью ислама науке объяснялась теперешняя «отсталость» мусульманского мира. Более того, это означало, согласно Ренану, неспособность мусульманского мира к прогрессу вообще, его обреченность на бездеятельность, стагнацию и гибель — в отличие от рвущейся вперед Европы.

Позднее Атаулла Баязитов развил свою аргументацию в защиту ислама еще в двух книгах: «Отношения ислама к науке и к иноверцам» (1887) и «Ислам и прогресс» (1898). Замечу сразу, что эта полемика выходила далеко за рамки спора одного конкретного автора с другим. Лекции Ренана послужили выпуклым оформлением представлений, весьма распространенных в это время в Европе, и в России в частности, среди широкой публики, а не только в среде специалистов в полемике с исламом — христианских ученых и миссионеров. Хотя в этот период в России ученые-миссионеры наиболее активно разрабатывали в публикациях проблемы соотношения ислама и прогресса, они ставились уже и раньше учеными «светскими»¹ и стали, в целом, общим местом в публичном восприятии «магометанства». И с другой, мусульманской стороны, не только автор, подписывавшийся ахуном Баязитовым, публично и по-русски оспаривал эти взгляды: тогдашняя публика слышала, по меньшей мере, несколько российских мусульманских голосов, наряду со многими известными нам выступлениями мусульманских деятелей из других стран². В этом смысле Ренан и Баязитов могут вы-

1. Так, замечательный тюрколог, ученик А. Казем-Бека И.Н. Березин в 1841 г. защитил в Казани магистерскую диссертацию «Что способствует развитию просвещения и останавливает ход его в державах магометанских», а в 1855 г. опубликовал статью на ту же тему: «Мусульманская религия в отношении к образованности» в «Отечественных записках» (Т. 98). Ср. статью «Ислам» в Русском энциклопедическом словаре, изданном под его же редакцией: (Березин, Т. 2. 1877, 465–472).

2. Ср., в частности, выступления И. Гаспринского: не только его широко известные работы на русском языке, вышедшие отдельными изданиями, но статьи того же 1883 года, когда была опубликована лекция Ренана, в русскоязычной части газеты Терджиман – Переводчик, например, «Ислам и цивилизация» (Гаспринский, 1883).

ступать как своего рода символические фигуры, воплотившие это столкновение взглядов — диалог и полемику о судьбах ислама — между самыми разными людьми (черты некоторых из них станут яснее ниже).

Зачем, однако, я в очередной раз обращаюсь к этим, в целом, хорошо известным обстоятельствам? И какое отношение эта полемика имеет к Ш. Марджани, который в ней, насколько мне известно, не участвовал, хотя и застал ее?

Книги и статьи, подписанные Баязитовым, как и выступления других мусульманских авторов в этой полемике, шедшей на русском языке, рассматривались исследователями в контексте развития модернистских тенденций среди мусульман Поволжья. Преимущественно обсуждалась сама аргументация, с помощью которой защищали ислам эти авторы; отмечу, что зачастую исследователи, справедливо разделяя доводы авторов и стремясь показать их убедительность, фактически сами включались в эту полемику (Гафаров и Набиев, 2011; 2014; Гафаров, 2014, с. 339–363; Шангараев, 2014; 2015)³. Особенно подчеркивают в рассматриваемых выступлениях акцент на присутствии в исламе рационального начала. Действительно, острое ответа Баязитова направлено на демонстрацию — против утверждений Ренана — открытости ислама науке, как может казаться, в том ее рационалистическом понимании, что было характерно для европейской культуры конца 19 века⁴. Однако за этими аргументами по неизбежности лежат более широкие презумпции о том, как вообще устроена история — история человечества в целом и исламского мира в частности.

Я хотела бы выявить эти *презумпции* в соотнесении с тем сдвигом в историописании, который произошел под пером Ш. Марджани (и, шире, в реформистском исламе). Конкретнее, речь идет об акценте на *истоках* ислама, связанном у Марджани с переходом от болгарской идентичности к *общемусульманской* в описании мусульман Поволжья (я следую той трактовке историографических подходов Марджани, которая была предложена А. Франком (Frank, 1998; Франк, 2008) и М. Кемпером (2008)). Подчеркну: я не имею в виду непосредственного, прямого влияния взглядов Марджани на Баязитова и других мусульманских полемистов, одновременно с ним *писавших по-русски* в российской публицистике. Выяснение подобного влияния требовало бы отдельного рассмотрения. Вопрос стоит лишь о том, как соотносятся эти видения истории, о понимании истории в публикациях Баязитова *на фоне* описанных исследователями подходов Марджани.

Но аналогичный вопрос встает и применительно к противоположному пространству полемики — это вопрос о соотношении представлений об истории Баязитова и Ренана, которому Баязитов непосредственно отвечает. Ведь чтобы всего лишь *заметить* речь Ренана (а не игнорировать ее) и начать ему отвечать, нужно счесть сказанное Ренаном важным, *требующим* ответа. А значит, нужно хотя бы частично разделять и те презумпции о важном и неважном, о самом устройстве истории, из которых исходил Ренан и его единомышленники.

Иными словами, это вопросы о том, в каком дискурсивном пространстве лежат труды Баязитова: во-первых, насколько его способ конструировать историю ислама зависит от исламского дискурса; во-вторых, как функционирует здесь прогрессистский дискурс, т.е. тот дискурс европейской модерности, который определял исторические презумпции Ренана; наконец, в-третьих, какой в итоге предстает идентичность самого этого му-

3. Насколько мне известно, первым (если не иметь в виду труды ранних советских востоковедов, написанных с позиций классовой борьбы и атеистической пропаганды, вроде Л. Климовича) историю этой полемики ввел в научный оборот М.А. Батунский (2003).

4. Об особенностях рационализма в европейской науке 19 в. см. Дастон и Галисон (2018).

сульманского автора, включившегося в эту полемику, а значит, и выбравшего для своего голоса соответствующее дискурсивное пространство.

Предлагаемые здесь размышления развивают аргументацию, предложенную мною ранее при рассмотрении роли обращения А. Баязитова, как и ряда других мусульман, к публикации своих работ об исламе на русском языке (Бессмертная, 2017; см. также Бессмертная, 2010, с. 250–273). Речь шла о том, что такие мусульманские публикации оказываются частью пространства «массового ориентализма», сформировавшегося в российской русскоязычной печати и прессе последней трети 19 в., адресованных широкой публике. В нем скрещивались противоречивые представления о «Востоке», создаваемые очень разными типами авторов (представителями академического востоковедения, миссионерами, военными, чиновниками администрации, путешественниками, писателями и художниками и т.д.)⁵. Вхождение в это пространство требовало от мусульманского автора своего рода «переводческого усилия» («перевод» понимается здесь в широком смысле слова, как перенесение обсуждаемого сюжета из одного *культурного* — а не только языкового — узуса в другой). Такое «усилие» вело к формированию в текстах, написанных с его помощью, своего рода *культурного билингвизма* (термин восходит к поздним трудам Ю.М. Лотмана) — т.е. к сосуществованию в тексте дискурсов, имеющих разное культурное происхождение (т.н. исламского дискурса и современного европейского — по меньшей мере этих двух). А все вместе способствовало складыванию новой идентичности автора, увидевшего в себе *представителя* мусульманской общности *в целом*. Эти заключения были сделаны на основе рассмотрения самих способов *говорить* о себе и исламе по-русски, используемых А. Баязитовым и другими. Теперь же я обращусь конкретнее к тому, как в таких текстах конструировались представления об истории, и постараюсь избежать повторов (при некоторых неизбежных технических исключениях), отсылая читателя за более подробными разъяснениями этой аргументации к указанной статье. Вместе с тем подчеркну: в том, что последует далее, предложен лишь первый приступ к проблеме взаимных влияний дискурсов в такой сложной области, как историописание.

Но прежде чем перейти к анализу текстов, придется остановиться на проблеме авторства.

ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА И УЧАСТНИКИ ПОЛЕМИКИ

Как известно, высказывались сомнения в том, что книги и даже газетные статьи, подписанные А. Баязитовым, были написаны им самим. Со стороны мусульман их высказал в письме к И. Гаспринскому в январе 1893 г. казахский султан, полковник лейб-гвардии атаманского Его Императорского Высочества наследника цесаревича полка, один из учредителей Мусульманского благотворительного общества в Петербурге Гази Вали-хан (Зайцев, 2014). Он в весьма критическом по отношению к А. Баязитову тоне предположил, что его труды («Возражение на Ренана», «Ислам и наука» и статья в «Петербургских ведомостях» против Смирнова⁶) были написаны для него «господином Величко и компанией» и/или составлены «общими силами»⁷. В последнее время Р.И. Беккин, со-

5. О роли разных жанров прессы и их смешанной аудитории в этот период см. Рейтблаат (2009); ср. также Brooks (1985).

6. В.Д. Смирнов — востоковед и цензор мусульманских изданий. Имеются в виду, очевидно, статьи А. Баязитова «Обманчивые призраки» и/или «Ислам и культура» в газете: Санкт-Петербургские ведомости. 1891. № 96 и № 214.

7. В.А. Величко (1860–1903) — известный монархист и радикальный националист, сторонник «русской идеи», один из членов-учредителей Русского собрания, — в рассматриваемое нами время, как отмечают его друзья, еще не был «партийным» и выступал преимущественно как литератор, поэт, увлеченный Востоком, и автор «вольных переводов» из восточной поэзии — с подстрочников.

бравший, кажется, весь доступный и ранее неизвестный архивный материал об А. Баязитове, на основании, главным образом, этого письма Вали-хана и действительного знакомства Баязитова и Величко (который к тому же возвысил роль Баязитова в своих воспоминаниях о В.С. Соловьеве, вышедших в 1902 г.) выступил в серии статей с утверждением, что Величко и был «организатор[ом] и подготовки, и публикации работ Баязитова на русском языке в 1880–1890-х гг.» и что это делалось ради придуманного Величко «проекта» «Атаулла Баязитов — русский публицист», нацеленного на то, чтобы «на примере конкретного религиозного деятеля, пользовавшегося авторитетом у мусульман столицы, интегрировать консервативно настроенную мусульманскую элиту в русское общество» (Беккин, 2018, с. 238–239; см. также: Беккин 2016а; 2016б; 2017). Важным аргументом здесь служит, кроме того, собственноручный черновик письма Баязитова к В.С. Соловьеву, написанный крайне безграмотным русским языком, что свидетельствует, с точки зрения исследователя, вообще о слабом владении Баязитовым навыками письма на русском и неизбежности участия в его публикациях «опытного редактора».

Однако эти утверждения, на мой взгляд, по-прежнему остаются интересной гипотезой. Хотя предположение Гази Вали-хана об участии Величко в произведениях Баязитова заслуживает внимания, нельзя не учитывать тенденциозность его суждений: как отмечает и Беккин, он принадлежал к тем мусульманам в столице, которые в целом отвергали А. Баязитова в большой мере из-за его сотрудничества с властями. Сам же факт позитивного отношения Величко к Баязитову еще не свидетельствует о его участии в производстве этих публикаций (тогда как антисемитизм, побуждающий Величко подчеркивать позитивные стороны мусульман в противоположность евреям, еще не говорит о его оформившейся уже в этот период заинтересованности в интеграции мусульман — хотя бы и «консервативных» — в российское имперское пространство).

Между тем не стоит игнорировать высказывание с противоположной стороны полемики — православных миссионеров. В авторстве Баязитова усомнился, стоит вспомнить, Н.И. Ильминский (1895, с. 102–103). Увидев сходство «всей манеры и взглядов», представленных в «Возражении на речь Ренана», с работой Мурзы Алима «Ислам и магометанство», опубликованной за год до того в серии из девяти статей в газете «Санкт-Петербургские ведомости» (Мурза Алим, 1882), он предположил, «что статью (т.е. «Возражение». — О.Б.) писал мурза Алим, а мулла (А. Баязитов. — О.Б.) только номинально приплетен ради мусульманского эффекта» (имелся в виду, по всей видимости, официальный статус Баязитова в российской мусульманской иерархии). «Манеру» Мурзы Алима Ильминский знал также по его недавним частным письмам Н.П. Остроумову, которые Остроумов переслал Ильминскому, а тот — К.П. Победоносцеву (Исхаков, 2010; Исхаков и Багаутдинова, 2015, с. 202–203). В письмах содержались возражения против работы Остроумова «Что такое Коран» (1883), в свою очередь написанной в ответ на русскоязычные публикации Мурзы Алима, И. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и др.; в ней высказывались примерно те же идеи, что в речи Ренана, оспоренной Баязитовым (позднее Остроумов разовьет это в работе «Коран и прогресс» (1901–1903)).

При всей враждебности Ильминского исламу нельзя упрекнуть его в неосведомленности или недостаточной интуиции. Замечу, впрочем, что другой православный полемист М.А. Миропиев, наоборот, усматривает различия между «манерами» Мурзы Алима (а вместе с ним И. Гаспринского и Девлет-Кильдеева⁸) и Баязитова, отмечая, что послед-

8. Миропиев говорил о широко известной теперь работе И. Гаспринского «Русское мусульманство» (1881) и брошюре Девлет-Кильдеева «Магомет как пророк» (1881).

ний гораздо «сдержаннее всех этих мусульманских деятелей» (Миропиев, 1901, с. 20). Притом он вовсе не считает его консерватором, а наоборот, видит в нем «либерального мыслителя» и «мусульманского вольнодумца» и даже поддерживает в этой оценке известного писателя и публициста А.В. Амфитеатрова, откликнувшегося на третью русскую книгу Баязитова (Миропиев, 1901, с. 30). Но не связана ли «сдержанность» ахуна Баязитова в сравнении с Мурзой Алимом (если таковую, вообще, вслед за Миропиевым обнаруживать в его книгах) опять-таки с его известным именем и должностью, указанными в авторской подписи? Внимательное сопоставление «манеры и взглядов» Мурзы Алима и Баязитова — задача отдельного исследования. Однако и в первом приближении мы увидим ниже некоторые важные сходства в их текстах.

Выяснение вопроса об авторстве должно было бы включить и текстологическое сравнение произведений, подписанных Баязитовым, с публикациями тех мусульманских публицистов, которые выступили в центральной русской прессе одновременно с ним под псевдонимами (что было обычной практикой в то время), но очень скоро в отличие от Баязитова из мира печати исчезли. Специальный интерес тут представило бы сопоставление книги Баязитова о пророке Мухаммаде на татарском «Мөхәммәд Мостафа» (СПб., 1881) и брошюры Девлет-Кильдеева «Магомет как пророк» (назову также выступивших в «Восточном обозрении» Искандер-Мурзу со статьей «Русские школы для татар в Туркестане» (1883) и Мусульманина со статьей «Мусульманство и рационализм» (1885)). Кроме их публикаций и откликов на них в русской печати, мы о них, как и о Мурзе Алиме, до сих пор ничего не знаем. Характерно, что их объединили в единую группу православные полемисты (Ильминский, Остроумов, Миропиев). В эту же группу попали И. Гаспринский и А. Топчибашев с его бакинской русскоязычной газетой «Каспий» (Миропиев, 1901). Но, помимо двух последних, нам хорошо известных, не один ли и тот же автор подписывался несколькими названными именами?

До такого специального текстологического анализа и сопоставления нам остаются лишь предположения. Можно думать, что Баязитов либо «подарил» свое имя в печати какому-то другому мусульманскому автору, либо же что он писал сам, притом не исключено, что под разными именами (среди которых «Мурза Алим» и «Девлет-Кильдеев» кажутся особенно подозрительными). В последнем случае остается необъяснимым безграмотный русский язык в черновике письма А. Баязитова В. Соловьеву. Либо это следует счесть странной случайностью, либо предположить, как это и делает Р. Беккин, что с ним вместе работал хорошо владевший русским языком редактор⁹ — притом редактор постоянный; вот только вряд ли он мог быть ученым-востоковедом: мы убедимся в этом ниже по характеру самих текстов¹⁰. Пока такое исследование не проведено, я буду называть автора рассматриваемых книг по-прежнему, как подписано, — Атаулла Баязитов; однако решусь использовать и аналогичные места из текстов, подписанных Мурзой Алимом.

9. Р. Беккин (2017, с. 32) предполагает, что таким редактором был отнюдь не В.Л. Величко, т.е. не человек, которого он считает организатором проекта, а кто-то другой; он осторожно допускает, что это имевший востоковедное образование С.И. Уманец; Баязитов написал весьма одобрительную рецензию (Баязитов, 1890) на его работу «Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (Опыт истории мусульманского сектантства от смерти Мухаммеда до наших дней)», СПб., 1890.

10. Напомним, что Ильминский также предположил участие в создании «Возражения на речь Ренана» некоего русского пересказчика, но «совсем не знаком[ого] с магометанской наукой» (Ильминский, 1895, с. 102–103). Отмечу, что и Ильминский не слишком последователен: он то предполагает, что текст «Возражения» написан Мурзой Алимом, то что исламские тексты для какого-то русского пересказчика «толмачил» сам «мулла» (т.е. Баязитов).

БОЛЬШОЙ НАРРАТИВ ЭПОХИ: «ЛЕСТНИЦА ПРОГРЕССА» И РЕНАН

Прежде чем перейти к обсуждению понимания истории в возражениях Баязитова Ренану, нужно вспомнить, на что именно он отвечал, т.е. как устроена история у Ренана и как «встроен» в нее «мир ислама». Его концепция определялась общими координатами европейской картины мира, характерными для той эпохи (т.н. «большим нарративом» модерности), а именно *верой в прогресс*. В этой вере сочетались универсализм (почти тождественный европоцентризму — поскольку европейское и казалось всеобщим) и партикуляризм — интерес к отдельным культурам и цивилизациям. В наиболее простых, общих случаях иерархия культурных сообществ выстраивалась в виде единой эволюционистской схемы, своего рода «лестницы прогресса»¹¹. 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. Внутри такой общей картины развития увидеть ислам чуждым науке и прогрессу означало выбросить «воспитанный» исламом мир из эволюционного процесса, из истории вовсе — в ее современном европейском рационалистическом понимании. Замечу, что чуждость мусульманского мира науке Ренан обосновывал тем, что наука, называемая мусульманской или арабской, 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.

Однако то, что мусульманским авторам в ответ потребовалось ислам в так понятую историю вернуть, не столь само собою разумеется, как кажется. Ведь для возникновения самой такой *потребности* нужно было хотя бы отчасти разделять этот взгляд на историю в целом, видеть ее *так же*. Вероятно, не случайно, что Ш. Марджани, в отличие от Баязитова, по-видимому, игнорировал эту полемику — или, возможно, попросту не знал о ней: она лежала вне его видения истории вообще и вряд ли могла его интересовать, несмотря на некоторое его участие в деятельности русских образовательных и ученых институций.

ПРОГРЕСС И УНИВЕРСАЛИЗМ В ТРУДАХ БАЯЗИТОВА

Это прогрессистский дискурс предстает как будто не менее органичным для Баязитова, сколь для Ренана: он отвечает Ренану, как кажется, в общем для них обоих измерении, по принципу «да — нет» или, точнее, «нет — да» («ислам враждебен науке», по Ренану, vs. «ислам способствует науке», по Баязитову). Слова «прогресс», «развитие», «движение» — особенно с характеристиками «умственный» и «научный» (тем более что обсуждается отношение к *науке*) — пронизывают текст «Возражения», как и статей и последующих книг Баязитова.

Характерно, что и в «Возражении на речь Ренана» Баязитова, и в статьях Мурзы Алима (как и, очень последовательно, в его письмах Остроумову) использовано не совсем стандартное определение ислама: ислам назван не только религией, но и *религиозной формой*: «Ислам — религия, которую мы исповедуем и которую всегда считали и продолжаем считать за одну из самых рациональных богословских систем, или религиозных форм, доступных человеческому уму в различных степенях его развития... (подчеркнуто мною. — О.Б.)»

11. Ср. о социальном прогрессе в образе «огромной лестницы между небом и землей, по которой взбираются на небо»: Рашковский (1990, с. 60).

(Баязитов, 1883, с. 3; ср.: Мурза Алим, № 180 и др; Исхаков, 2010). Понятие «религиозная форма», очевидно, предполагает универсальность религии, или истины, — единой, но открытой в разных *формах* разным народам (находящимся на разных ступенях — «степенях» развития). Характерно, что сходный взгляд в поисках единой религии позже сформулирует Л.Н. Толстой¹², влияние на которого Ж.-Ж. Руссо хорошо известно; не испытывал ли и Баязитов и/или Мурза Алим аналогичное влияние? Впрочем, мне еще придется вернуться к этому термину.

Действительно, взгляд на историю, предложенный Баязитовым, пронизан универсализмом. Нашим глазам предстает единая всеобщая история человечества, внутри которой мир ислама и Европа, как и их предшественники в высших достижениях «умственного развития» человечества, последовательно обмениваются знаниями. Автор постоянно сравнивает их, показывая, что на самом деле это ислам на протяжении веков превосходил Европу и христианство по заинтересованности в науке, а не наоборот: «*Припомним, что тогда (при аббасидских халифах. — О.Б.) развитие науки и уровень знаний заслуживали всеобщее уважение, и арабская культура не только не уступала Европе того времени, но, передавшись от арабов латинскому западу, как умственное наследие Индии, Сирии и греков поставила арабов как бы учителями Старой Европы*» (Баязитов, 1898, с. 6).

Полемический задор (по принципу «на себя посмотри»: если то, что говорит Ренан, можно сказать об исламе, то что же говорить о католической Европе?!) особенно заметен, конечно, в первой из трех книг Баязитова: он обусловлен самим ее жанром «возражения». Но он сохраняется и далее — вместе с тем, что можно назвать «цивилизационной обидой» (если не оскорбленным возмущением). Он направлен теперь (как и в публикациях Мурзы Алима, появившихся еще до этой лекции Ренана в Сорбонне и полемики Баязитова с ним) против «общего», сложившегося у «европейской публики» мнения об исламе; впрочем, согласно автору, и «более чем многим мусульманам» учение ислама представляется «в тумане» (Баязитов, 1887, с. 11). Однако одновременно этот задор — одно из ярких свидетельств *общности* самих исторических координат, внутри которых ведется полемика. Описываемые разные культурные центры — Индия, Греция, Сирия, Европа, или «латинский запад» («цивилизации», как мы бы могли сказать, но Баязитов не часто пользуется этим словом, как и словом «культура», в этом значении), — существуют и сменяют друг друга по уровню развития и прогресса на единой эволюционной плоскости, передавая другому «свою жизненную силу» (Баязитов, 1883, с. 9).

История ислама в трудах Баязитова и «массовый ориентализм»

При этом особое внимание Баязитов уделяет ранним этапам ислама — совсем в духе европейского (в частности, русского) востоковедения того времени (ориентация на древнюю классику, прошлое — известный упрек Э. Саида ориентализму; стоит заметить, однако, что обращение к ранним этапам истории служит в этой полемике обсуждению сегодняшних судеб ислама, а не «изоляции» его в прошлом). Повествование Баязитова об исламской истории — особенно в двух книгах, где это повествование выстроено последовательно (а не зависит напрямую от тезисов Ренана, как

12. «Но разве есть истинная религия? Все религии бесконечно различны, и мы не имеем права ни одну назвать истинной только потому, что она более подходит к нашим вкусам», скажут люди, рассматривающие религии по их внешним формам, как некоторую болезнь, от которой они чувствуют себя свободными, но которой страдают еще остальные люди. Но это неправда: религии различны по своим внешним формам, но все одинаковы в своих основных началах. И вот эти-то основные начала всех религий и составляют ту истинную религию, которая одна в наше время свойственна всем людям и усвоение которой одно может спасти людей от их бедствий» (Толстой, 1950 (ориг.: 1902), с. 57).

в «Возражении»), — удивительно напоминает общую востоковедную схему изложения истории исламского мира, уже складывающуюся в то время (Баязитов, 1887, с. 6–17; 1898, с. 22–35); аналогичные фрагменты присутствуют и в предшествовавшем очерке Мурзы Алима (1882), и в более поздней статье Баязитова (1891а). За исключением некоторых деталей, это почти тот же нарратив, который и теперь преподается студентам государственных (секулярных) вузов в стандартных курсах по истории ислама (принципиальное отличие рассказа Баязитова — его выраженный защитительный и апологетический характер, не говоря о способах транслитерации арабских имен и терминов¹³). Здесь последовательно обсуждаются: ниспослание Корана и роль Мухаммада; первоначальная устная передача и последующая письменная фиксация коранического текста в Коране Усмана и, конечно же, расцвет наук при Аббасидах, эпоха переводов, «Дом мудрости», место греческой философии в этом; рационализм халифа ал-Мамуна, выразившийся, в частности, в поддержке им мутазилитов, а также, как мы уже видели, передача греческой науки арабами в Европу.

Сказанное остро ставит вопрос об источниках этого нарратива в изложении Баязитова и роли в его подходах трудов европейских востоковедов и рассказчиков (писателей, путешественников и проч.). На некоторых из них он дает весьма туманные ссылки. Так, в «Отношениях» Баязитов приводит в защиту «арабской цивилизации» обширную цитату из «французского писателя Лебона» (Баязитов, 1887, с. 12–17), подчеркивая, что тот, излагая «историю арабской цивилизации», основывал свои суждения не только на других ученых трудах, но и не единожды путешествовал по описанным им странам, так что его наблюдения не умозрительны (на противоположной стороне полемики тот же аргумент о непосредственности наблюдения в «живом» путешествии в поддержку своей, негативной оценки ислама использовал раньше Остроумов (1883, с. 155), говоря о профессоре Арнольде). Характерно, что Гюстав Лебон вряд ли был в те годы в России знаменит (его имя не вошло в современные энциклопедические словари), а если и был, то преимущественно благодаря его социально-психологическим трудам; его *La civilisation des arabes* (1884) впервые переведена на русский, если верить Википедии, в 2009 г. под названием «История арабской цивилизации». Хотя Баязитов приводит эту цитату как прямую, в кавычках, она является, скорее, пересказом некоторых тезисов Лебона, а не его прямым высказыванием (мне не удалось найти текстуальных совпадений между французским оригиналом и его русским переложением у Баязитова; впрочем, к источникам последнего нам еще придется вернуться). В другой работе Баязитов с одобрением ссылается на Рейнхарта Дози, цитируя его труд о мусульманской Испании в прямом изложении по-французски (Баязитов, 1891б), — того самого Дози, которого Э. Саид упрекнул, в одном ряду с У. Мюиром (он появится у нас ниже), во «впечатляющем неприятии Востока, ислама и арабов», отметив к тому же прямое влияние на него того самого автора, полемику с которым вел Баязитов, — Э. Ренана (Said, 1979, 151).

Более длинный список авторитетов приводит в письме к Остроумову Мурза Алим (Исхаков, 2010) — в ответ на упрек Остроумова (1883, с. 51) в том, что мусульманские публицисты, и Мурза Алим в частности, некорректно цитировали труды европейских ученых, искажая их смысл, как если бы эти ученые не критиковали Мухаммада и ислам, а одобряли его; упоминался 3-томный (1861–1865) немецкий труд А. Шпренгера, посвященный биографии Мухаммада. Мурза Алим отмечает в этом письме, что помимо

13. Неправильную, с точки зрения научной терминологии, передачу арабских терминов в «Возражении» специально отмечал Ильминский (1895, с. 102–103). Подробнее об этом (Бессмертная 2017, с. 150–151).

Шпренгера есть и другие труды на европейских языках, «которые представляют вопрос о магометанстве в ином свете, чем Шпренгер». Он называет Коссена де Персеваля (чей труд по ранней исламской истории арабов использовал позже, по совету барона В.Р. Розена, В. Соловьев), Т. Нельдеке — другого авторитетного ученого, уже известного в эти годы, особенно благодаря его истории Корана (оба они, разумеется, тоже подверглись критике Э. Саида (Said, 1979, 151-152, 209)) и того же Р. Дози. В целом этот список производит странное впечатление. В нем англичанин Э. Лейн, описывавший обычаи и нравы современных египтян (1836), он же переводчик «Тысячи и одной ночи»; английский авантюрист, путешественник и писатель, тоже, уже после Лейна, переведший «1001 ночь», — сэр Ричард Бэртон (1821–1894); уже упомянутый мною и определенно не любивший ислам британский чиновник в Индии, а потом ректор Эдинбургского университета Уильям Мюир — ко времени, когда Мурза Алим составлял этот список, его должны были знать по 4-томной биографии Мухаммада (он же автор вышедших позже, чем были написаны письма Мурзы Алима к Остроумову, книг на английском «Подъем и падение ислама», 1887, и «История, упадок и падение халифата», 1891)¹⁴; еще более одиозен в этом списке швейцарский пастор Йоханнес Хаури с его книгой на немецком «Ислам в своем влиянии на жизнь своих исповедников» (Лейден, 1881)¹⁵. И в том же ряду — имя индийского мусульманского реформистского автора Сеида Амира Али (Syed Ameer Ali, 1849–1928) с его вышедшей в Лондоне (1873) на английском книгой о жизни Мухаммада. Хотя Мурза Алим, приводя этот список, отмечает влияние «церковного вероучения» на некоторых «христианских авторов», он лишь во втором, куда более резком письме (тут он отвечал на упрек Остроумова в «совсем ненаучной смелости») прямо противопоставляет «одно-сторонние» труды христианских ученых об исламе трудам не европейским и добавляет еще два имени из разных времен: Шахрастани (так, без других частей имени) и Сеид Ахмед Хан. «Книга толков и сект» (так тогда переводили название *Китаб ал-милал ва-н-нихал* — в теперешнем переводе С.М. Прозорова «Книга о религиях и сектах») Абуль-Фатха аш-Шахрастани (ум. 1153) была издана в Лондоне в 1846, переведена на немецкий Т. Хаарбрюккером в 1850–1851 и рассмотрена уже упомянутым Р. Дози (Крымский, 1903). Сэр Сеид Ахмед Хан (Syed Ahmad Khan, 1817–1898) — крупнейший деятель и фактический основатель того же мусульманского движения в Индии, которое представлял и названный раньше Сеид Амир Али; о нем Мурза Алим рассказывает и в начале своего очерка (Мурза Алим 1882, № 180), утверждая, что именно это реформистское движение, идущее из Индии, принесет обновление мусульманскому миру, и связывает эту фигуру с... теософским обществом и деятельностью Е.П. Блаватской и Г.С. Олкотта.

Что же это за мешанина ссылок? Мне представляется, что здесь важны несколько разных факторов и разных аспектов (и менее всего ее стоит объяснять неким «традиционным мусульманским» стилем цитирования). Поначалу создается впечатление, что наш автор (или авторы) зачастую цитирует называемые им труды понаслышке: например, по упоминаниям о них в прессе, за которой он тщательно следит. Часто подобные упоминания как раз и оказываются прямым поводом для того или иного выступления самого автора в печати. Так, очерк Мурзы Алима «Ислам и магометанство» отправляется от газетной заметки в тех же «Санкт-Петербургских ведомостях» (1882, 21 июня/3 июля, № 166), в свою очередь воспроизводящей заметку константинопольского корреспондента парижской газеты *Le Temps* о книге, которую пишет

14. О Лейне, Мюире и Бэртоне, помимо труда Э. Саида, см. Irwin (2006, p. 165-180).

15. Приведенные имена приходится иногда угадывать: они часто названы без инициалов или написаны с ошибками.

в Сирии на арабском шейх Абдуль-Гауд, утверждающий вновь, что ислам не противостоит прогрессу, а значит, добавляет корреспондент, возможно и «примирение между мусульманами и немусульманами» (заметка появляется на фоне обострения событий, связанных с конфликтом вокруг Суэцкого канала, и за несколько дней до начала англо-египетской войны). Также статьи А. Баязитова «Обманчивые призраки» и «Ислам и культура» (Баязитов, 1891а, 1891б), как уже упоминалось, появляются в ответ на серию статей В.Д. Смирнова «Среди татар» в «Новом времени» — и в этой же связи, рядом с сопоставлением разных бытовых сценок из жизни крестьян мусульманских и русских (равно свидетельствующих о невежестве тех и других), приводятся выдержки из рецензии крупнейшего отечественного востоковеда барона Д.Г. Гинцбурга на книгу испанского востоковеда Ф.Ж. Симоне об испанских мосарабах и в дополнение цитируется Р. Дози. Так что Баязитов — рецензент востоковедных работ (особенно после выхода принесшего ему известность «Возражения»), которые он, конечно, знает уже не понаслышке (вспомним его рецензию в «чистом жанре» на Уманца [Баязитов, 1890]), неотделим от Баязитова — публициста: они легко уживаются даже в пределах одного текста.

Таким образом, востоковедные проблемы выводятся в публичную сферу — превращаются в «публичную историю», если использовать сегодняшний термин, — где серьезные востоковедные труды легко компилируются с массовой литературой и публицистикой. Это и есть «газетное пространство» «массового ориентализма», где и происходит вся рассматриваемая полемика (т.н. тонкие журналы и брошюры — здесь же); не случайно «Возражение на речь Ренана», как и другие книги Баязитова, выходят в типографии Суворина, специализировавшейся на популярной литературе.

В этой полемике с российским/европейским общественным мнением и его учеными представителями цитирование европейских («христианских») востоковедных трудов лишь отчасти диктуется аргументом «ваши же говорят, а Вы не слышите» (этот ход вполне заметен в первом письме Мурзы Алима Остроумову). Как уже отмечено, аргумент этот резко и не без оснований был отвергнут Остроумовым (совершенным единомышленником Ренана). Неприятие «Востока, ислама и арабов» в цитируемых Мурзой Алимом и А. Баязитовым трудах, в частности приписывание Мухаммаду эпилепсии (одного из самых частых мотивов в христианской полемике с исламом), а исламу — бедности мысли и «регрессивных тенденций», порождающих застой, фанатизм и невежество, как раз и позволяли Остроумову говорить об искажении смысла этих трудов мусульманскими публицистами, приводящими их названия в защиту Мухаммада и ислама. Однако помимо всего названного, в этих трудах были и другие аспекты, и *собственно содержание* — «вышелушивающееся» из-под оценочных суждений и позволявшее нашему автору (или авторам) ссылаться на них не всегда понаслышке и в большой степени именно на них опираться в собственных трактовках исламской истории, предложенных русской публике.

Впрочем, тут стоит вспомнить резкое высказывание современного историка ислама П. Кроун (1945–2015). Рассматривая особенности складывания самой исламской историографической традиции, вылившегося в сер. 8–9 вв. в весьма жесткий канон описания ранней истории ислама, она связывает с этой каноничностью и особенности современной западной историографии, посвященной этому периоду (включая труды конца 19 — начала 20 вв.). Ее большая часть, — пишет Кроун, — имеет тенденцию превращаться «в простое переложение того же канона — [в те же] мусульманские хроники, [изложенные] на современных языках и украшенные современными названиями» (Stone, 1980,

р. 13)¹⁶. Не напоминает ли это замечание о том, что Баязитов (как и Мурза Алим) мог ориентироваться на «собственные», исламские историографические источники, а совпадение с европейским востоковедным нарративом в его текстах могло возникнуть лишь от того, что сам этот нарратив вторил исламской традиции? И не значит ли это, что ссылки на европейское востоковедение были нужны ему все-таки лишь для полемических целей?

Известно, что А. Баязитов учился в нескольких медресе (и, в частности, в одном из важнейших медресе Поволжья в Кышкаре, с сильным влиянием бухарских методов обучения [Frank, 2012, p. 159]). Р. Беккин приводит выдержки из его «Автобиографии», хранящейся в Пушкинском доме (ИРЛИ), где говорится, что он учился в медресе в селении Четаево 8 лет (до Кышкара) и изучил «арабскую диалектику, грамматику, юридическое и догматическое богословие, мусульманское законоведение, греко-арабскую философию, физику, арабскую поэзию, части древней астрономии, древней истории и других второстепенных и прикладных наук» (Беккин, 2017, с. 19). Пусть в этом рассказе можно подозревать ориентацию на русского чиновника (вероятно, работодателя) и соответствующее смещение акцентов (в частности, перевод в систему русских реалий дисциплин исламского знания и их иерархии), а истории отведено очень слабое место. Все вместе все же позволяет думать, что автор должен был быть знаком с исламской «канонической» версией истории и, возможно, какими-то из исторических трудов мусульманских классиков (что подтверждается и упомянутыми особенностями транслитерации арабских слов в его текстах)¹⁷. Но не в европейских ли изданиях — по крайней мере, в каких-то случаях после обучения в медресе — ознакомился он с этими текстами?

В самом рассказе Баязитова (и Мурзы Алима) о ранних этапах истории ислама (составляющем, напомню, главный аргумент в доказательстве развития науки и прогресса в лоне ислама) присутствует заметное влияние упомянутых европейских востоковедных трудов, все же включавших — несмотря на ехидное замечание П. Кроун — сюжеты, в исламский историографический канон не входившие. Тот же Алоис Шпренгер (ставший, напомню, прямым «камнем преткновения» между Мурзой Алимом и Остроумовым и, между прочим, тоже служивший в Индии) рассматривал возникновение ислама как продукт состояния арабов той эпохи и подчеркивал влияние исламской культуры на западную цивилизацию (Irwin, 188–189). Оба сюжета очень важны во всех исторических описаниях у Баязитова и Мурзы Алима: о «передаче» науки арабами Европе в произведениях Баязитова я уже говорил; и тот и другой настаивают еще и на том, что Мухаммад явился к неразвитым арабским племенам и его проповедь отвечала именно такому уровню их «умственного развития», и что сегодняшнее состояние ислама следует сопоставлять не с сегодняшним состоянием христианской Европы, а с ее состоянием семью веками раньше, поскольку ислам на семь веков моложе. Еще один упомянутый в письмах Мурзы Алима автор Альфред фон Кремер¹⁸ уделял особенное внимание не политической, а культурной истории ислама: он подчеркивал его прогрессивные достижения в средневековую эпоху, а упадок связывал с децентрали-

16. Кроун говорит также, что «большая часть остального [в этой историографии] состоит из трактовок, строй которых диктуется не столько источниками, сколько нашими собственными представлениями о том, как должна быть устроена жизнь, — [это] современные заботы, украшенные мусульманскими фактами и сносками». Так что все вместе представляет «сочетание перестроенной традиции и современных озабоченностей» (Crone, 1980, 13). Этому тот сопутствует скрупулезный анализ ряда основных трудов по исламоведению раннего периода ислама и особенностей развития этих исследований (там же, p. 3–18).

17. Материалы к истории медресе в Четаево и Кышкаре имеются в архиве Р. Фахрединова, но мне они остались недоступны (Ахметгалеева, 1990, 132–133; см. также Хабутдинов, 2009).

18. В опубликованном тексте письма «Квемер» — очевидно, опечатка.

зацией, расовым смешением и окаменением догмы (Marchand, 2009, p. 189)¹⁹; мы сможем ниже увидеть отзвуки и такого взгляда в построении исламской истории Баязитовым. Как отмечает Ирвин, исследования обоих этих австрийских востоковедов в большой мере вдохновлялись недавно опубликованными трудами Ибн Халдуна²⁰ (которого весьма своеобразно пересказывает Баязитов [1898, с. 29–30]), что позволило им, по мнению Ирвина, сформировать более широкие взгляды на историю ислама²¹. Таким образом, мы, видимо, наблюдаем самый процесс действительного скрещения источников, принадлежащих разным культурным традициям: европейские ученые основываются на арабских «классических» авторах, мусульманские авторы основываются на тех и на других, и все это адресуется массовому читателю — «газетному», «суворинскому».

В пространстве такого скрещения могли появляться и, так сказать, «бродячие цитаты» — наиболее цитируемые в определенном контексте авторы, книги или их фрагменты. Так, упомянутая выше обширная цитата, приведенная Баязитовым из книги Г. Лебона, возможно, восходит не только к оригиналу (или вовсе не к нему), но и к вероятно имевшей место цитате из той же книги в *Терджимане* И. Гаспринского: со ссылкой на *Терджиман* ее, уже в собственной рукописи, приводит человек заметно иного склада, чем Баязитов, — Хасан-Гата Габаши, пишущий на татарском в 1886 г., за год до выхода книги Баязитова (1887), включающей эту цитату²². Так что появлялись, видимо, труды европейских ученых, популярные более в мусульманской, чем в широкой российской публике. Между тем *Терджиман-Переводчик*, где в те же годы И. Гаспринский публиковал собственные серии статей о роли «мусульманской цивилизации» в истории человечества — тоже со ссылками как на европейских, так и современных мусульманских ученых (Гаспринский, 1884), оказывается, вероятно, еще одной, не названной прямо составляющей в круге чтения Баязитова — хотя их позиции отнюдь не во всем совпадали²³.

Однако в этом «скрещенном пространстве» исторического нарратива у Баязитова и Мурзы Алима есть, как кажется, и некий доминирующий модус описания. Их исторические экскурсы не просто воспроизводят каноническую версию ранней истории ислама, но дают ее секуляризированный и обобщенный срез, подобно тому как он составлялся из переведенных отрывков разных арабских хроник европейскими востоковедами (среди названных, например, Мюиром: Irwin, 2006, p. 189).

Выходит, что не упомянутые относительно конкретные сюжеты и повороты взгляда на историю ислама более всего важны в рассматриваемом включении подходов европейского востоковедения в построение истории А. Баязитовым и Мурзой Алимом. И даже не сознательная идеологическая установка автора (или одного из этих двоих), прямо выраженная

19. Ирвин (Irwin, p. 189) отмечает, что фон Кремер связывал прогресс исламской цивилизации с периодами, когда в ней присутствовало столкновение мнений, а стагнацию — с насаждением единомыслия. Сходную трактовку использует Мурза Алим, говоря о причинах стагнации в исламе (вплоть до возведения их к единственности авторитета Корана как речи Бога, прямо переданной Мухаммадом: Исхаков, 2010).

20. *Мукаддима* Ибн Халдуна была издана в 1859 г. Э.-М. Катрмером (Irwin, 2006, pp. 189, 152–153).

21. Одновременно Ирвин отмечает историчность методов Вельхаузена, изучавшего ат-Табари (издававшегося с 1879 г.) с помощью методов библейской критики (Irwin, 2006, p. 189). Замечу, что арабистические труды Вельхаузена появляются позже пика рассматриваемой полемики и, как кажется, в пространство массового ориентализма не входят.

22. Я признательна Д.З. Мардановой за это важное сообщение. О Габаши и его рукописи см. (Марданова, 2018). Мне, однако, не удалось найти цитату из Лебона в русскоязычной части номеров *Терджимана* за 1884 (год выхода книги Лебона) — 1885 гг.

23. Наиболее очевидным различием, как будет видно ниже, было откровенно критическое отношение Баязитова к тюркам и безусловное предпочтение им арабов, исключительно воплотивших, с его точки зрения, истинный дух ислама. И. Гаспринский, в частности в *Терджимане*, подчеркивал, наоборот, роль тюркской составляющей в мусульманской цивилизации (ср., например, Гаспринский, 1884–85, № 23, 25.06.1884).

в указании Мурзы Алима на источник будущего обновления — индийских исламских реформистов (в текстах, подписанных Баязитовым, их имена, замечу, не упоминаются). Пора сказать, что они, и Сеид Ахмед Хан в первую очередь, представляли движение, названное позже алигарским (или алигархским, по названию индийского города Алигар(х), где Сеид Ахмед основал в 1877 г. Мухаммеданский англо-восточный колледж [Jain, 1965; Al Mujahid, 1999])²⁴. В его основах лежала идея освоения мусульманами современного европейского (и прежде всего британского) образования и культуры (разумеется, при сохранении верности исламу) и прочтения Корана и Сунны сообразно требованиям времени²⁵. Для Мурзы Алима (позволившего себе в своем очерке 1882 г. быть радикальнее, чем А. Баязитов в подписанных им публикациях) смысл этой идеи заключался в «великой религиозной реформации», предполагавшей не только подъем «уровня мусульманского образования» и «возрождение мусульманства», но даже более того: такое возрождение должно было «ве[сти] своих последователей к общечеловеческой цивилизации, как бы ее не называли, греческой, латинской, еврейской, христианской, или мусульманской. Название тут не имеет значения» (Мурза Алим, 1882, № 180). Так что череда авторов, принадлежащих весьма разным историографическим и культурным традициям, в цитировании Мурзы Алима не случайна и отвечает тому намеренно универсалистскому (условно говоря, «экуменическому»), объединяющему разные миры пафосу, который пронизывает как его очерк, так и произведения Баязитова (по меньшей мере, ранние, включая «Возражение»). Упоминание теософского общества становится здесь еще одним показательным моментом: оно указывает на тогдашнюю российскую (и, шире, европейскую) интеллектуальную среду (представленную, в частности, Блаватской), развивавшую подобные универсалистские построения и, очевидно, служившую нашему автору одним из ориентиров.

Но еще важнее, на мой взгляд, что такой секуляризованный обобщенный срез ранней истории ислама в его текстах свидетельствует о достаточно глубокой интериоризации Баязитовым прогрессистского дискурса европейского востоковедения. Сама апология ислама осуществлялась здесь не посредством обращения к Богу, а, как мы видели, через апелляцию к прогрессу.

ДИСКУРС ОТСТАЛОСТИ

Внутри таких исторических координат логично, что Баязитов признает упадок и отсталость современного ислама по сравнению с развитой Европой и собственно идеалом развития (тем, как должно было бы быть) — он принимает то, что принято называть (колониальным) дискурсом отсталости. Подчеркивая, что этот упадок связан не с исламом, как думают его оппоненты (во всяком случае, не с настоящим, истинным исламом, каким он был дан в проповеди Мухаммада), он утверждает, что упадок начался с падением халифата Аббасидов. От книги к книге он развивает эту тему все подробнее и с разными акцентами. Однако с самого начала причин упадка намечено две.

Одна причина — это катастрофа захвата арабской цивилизации монголами и потом турками: *«В период появления Корана и во все время его учения в школах не было замечено ослабляющего его влияния на умственное развитие, а напротив, в самый разгар его учения прогресс шел с ним рука об руку. Но надо заметить, что упадок научной деятельности арабиян на-*

24. Взглядов и деятельности Сеид Ахмед Хана (Сайид Ахмад хана) касается также Гафаров (2014), в основном, с опорой на труды советского востоковеда Л.Р. Гордон-Полонской.

25. Интересно, что ни в текстах Мурзы Алима, ни А. Баязитова нет никаких упоминаний представителей ближневосточного исламского реформизма — ал-Афгани или Мухаммада Абдо.

чался под влиянием иноземного нашествия. Так, по завоевании Багдада монголами в 1258 году, Сирии и Египта турками в XV–XVI веках наступила для Аравии эпоха упадка научно-литературной деятельности» (Баязитов, 1887, с. 10). В позднейшей книге, «Ислам и прогресс», автор разъясняет это: «Ни (так. — О.Б.) понимая хорошо ни красоты, ни чудесного слога арабского языка (т.е., добавлю, священного языка Корана, «языка прекрасного, ясного», наделенного в исламе важными символическими смыслами. — О.Б.), эти наследники аравитян из другой рассы (так. — О.Б.) не могли усвоить духа, стилия этого языка и не сумели заменить ее высокой культуры своими началами, а потому и очутились без руля и без ветрил в мировом океане стихийных сил и народных круговоротов. Удаляясь незаметно для самих себя все более и более от арабского культа и вместе с ним от духа учения ислама, они сохранили за собою лишь подражание аравитянам в одной внешней обрядности, в учении одного букварного зубрения, а самый дух ислама ускользнул от их взора» (Баязитов, 1898, с. 7).

Раньше, в «Возражении», автор высказывает ту же мысль резче и подчеркивает общеисторические, типологические черты причин застоя: «Правильнее было бы приписать застою научной деятельности арабов [не исламу, а] тем же естественным причинам, от которых зависит это явление и у других народов. Зачем не обратить внимание между прочим и на общеизвестный исторический факт нашествия диких племен и покорения ими города Багдада. Ведь, кажется, не подлежит историческому сомнению, что эти языческие народы из глубины Средней Азии обрушились на ее южную культурную часть со всею тяжестью необузданного варварства, разрушая на своем пути все, что могло быть разрушено» (Баязитов, 1883, с. 18). То же и у Мурзы Алима, который в письме к Остроумову и вовсе называет завоевание Багдада «монгольским погромом», а в предшествовавшем этому письму очерке говорит о том, что предстоящая реформа должна будет искоренить «тот невежественный и обрядовый взгляд на ислам, который распространился в среде мусульманского мира после нашествия монголов и татар и туркменов, уничтоживших плоды просвещенной эпохи багдадского халифатства и наложивших мертвящую свою руку на умственное развитие побежденных ими народов» (Мурза Алим, 1882, № 180).

Итак, от общеисторического (универсального) варварства и язычества — к незнанию исламской специфики, священного языка Корана: такова, можно предположить, эволюция взглядов Баязитова на пагубные черты захватчиков. Однако результат во всех случаях один: упадок «умственного развития», невежество, внешняя обрядность (вполне в духе упреков Ренана исламу, только по другим причинам) и — отклонение от истинного духа ислама. Сказанное, впрочем, не помешает (в ранних взглядах Баязитова) этим варварским, языческим народам под воздействием ислама постепенно встать на путь прогресса, «так что, быть может, не далеко то время, когда, сравнявшись умственным своим развитием с Европою, они пойдут рука об руку с нею по пути научного прогресса» (Баязитов, 1883, с. 18).

Вторая причина отсталости, согласно Баязитову, — это появление мистиков, дервишей и прочих «юродивых», к которым столь восприимчива невежественная толпа (напомню о различении черни и элиты в исламском дискурсе: *ал-амма*, простонародье, и *ал-хасса*, избранные). Их деятельность также привела к искажениям и уходу от того первоначального истинного ислама, каким он был передан «Магометом». Замечу, что именно так, по-европейски, в первых своих публикациях называет автор Мухаммада: в этом нет ничего удивительного, если иметь в виду плотное присутствие европейского дискурса в его понимании истории и ориентацию на массового читателя, не говоря об уже упоминавшейся тогдашней неопределенности способов передачи арабских слов на других языках; позже, в «Отношениях» (1883), он пишет то «Магомет», то «Мухаммед» (вероятно, в за-

висимости от источника, который цитирует), и лишь в позднейшей книге, «Ислам и прогресс» (1898), он склоняется к «Мухаммеду» (на это мог повлиять выбор такого написания имени пророка в тексте книги В.С. Соловьева, вышедшей годом ранее)²⁶.

Но вернусь к дервишам. Баязитов пишет: «*Ко всему этому (отклонению завоевателей от истинного духа ислама. — О.Б.) прибавилась и другая беда, сделавшаяся чуть ли не самой главной причиной охлаждения ко всему, что называют светским прогрессом. Явившиеся так некстати в среде неустроенных и неустановившихся народов дервиши, мистики, суфии со своими отвлеченными учениями, быть может прекрасными в своей идее, но ничего не дающими для жизни земной и, главное, слишком неумело примененными к народным обрядам и жизни, на долгое время вытеснили всякое иное учение и отняли охоту к гармоничному развитию и устройству общественной жизни. Указывая на эти факты, призываем ученых улимов (так, читай «улемов». — О.Б.), философов обратить особое внимание на это обстоятельство*» (Баязитов, 1898, с. 7). Ранее, в «Возражении Ренану», автор высказывается резче и попросту отождествляет (с откровенной пейоративной окраской) дервишей с «личностями вроде тех, которые называются в России блаженными, юродивыми и т.п.» (Баязитов, 1883, с. 19).

Отсюда же вытекают способы исправления ситуации и возвращения мира ислама на путь прогресса — нужно избавиться от внесенных искажений: «*Боязнь порицаний квасных ревнителей, последователей этих учений, — большая медвежья услуга исламу*²⁷. Она не должна остановить от необходимого шага, — очистить учение ислама от плевел, примешанных к нему позднейшими невеждами. Тем более, что проповедники этих новообразований зачастую, сами не сознавая свои отвлеченные теории и не уловив истинного духа Корана, служили скорее своим эгоистическим целям угождать и сильнее действовать на нервы темной толпы» (Баязитов, 1898, с. 7–8).

Не могу не обратить внимания на сочные идиомы русского языка, здесь использованные. С не меньшей сочностью и скрытыми цитатами из русской классики критика «свокорыстия», «невежества и фанатизма», присущих «татарским муллам», представляющим «магометанское духовенство, которое боится, подобно католическому, всякого луча научного света в темной области религиозных преданий», была высказана уже в очерке Мурзы Алима (1882, № 180). И шире, он критиковал «старо-мусульманское воззрение» «большей части магометанских богословов», называя их «староверами и старообрядцами» и связывая такой их «односторонний», «рутинный и невежественный взгляд» на ислам (вводящий в заблуждение многих европейских ученых относительно самого ислама) с полученным ими образованием («курсом философии») в «высших училищах Бухары и Турции»; он сулил им полное исчезновение в борьбе с реформацией, идущей из Индии, эксплицитно уподобляя ее реформации Лютера и выражая уверенность, что она «неминуемо возродит к новой жизни и деятельности временно усыпленное мусульманство». «Плевелы» и «новообразования», «примешанные» к учению ислама «позднейшими невеждами», оказываются более или менее тождественными «староверию».

Тут становится все более очевидной «многослойность» рассматриваемых текстов.

26. Ср. спор о названии книги В.С. Соловьева (Магомет, его жизнь и религиозное учение. СПб., 1896) между ним и его издателем: Соловьев настаивал на «Мухаммеде», редактор — на «Магомете» (Беккин, 2017, с. 31). Помимо труда Соловьева, на изменение транскрипции имени пророка в поздних текстах Баязитова могла повлиять и критика в его адрес со стороны миссионеров.

27. Отмечу, что слово «исламизм», очевидная русская калька с французского, в это время в русском языке не имело (в отличие от «панисламизма») априорных политических коннотаций и указывало лишь на общий смысл доктринальных установок, характер и «дух» ислама, «исламскость»: разумеется, оно легко (но не непременно) совмещалось с отрицательным отношением к исламу.

Исламский дискурс и культурный билингвизм в текстах Баязитова

При всей выпуклости идеи прогресса и обнимающего ее, так сказать, «по-европейски устроенного» модерного универсализма, нельзя не заметить присутствия в трудах Баязитова общих черт характерной исламской реформистской концепции истории. Фактически он ведет речь о «золотом веке» ислама (здесь это период проповеди Мухаммада и заложенного именно тогда расцвета «истинного духа» ислама, наступившего в правление Аббасидов, когда и происходили «умственное развитие» и прогресс) и о его «порче» позднейшими последователями. Они-то и внесли в него искажения («плевелы и новообразования» — очевидная трансформация исламского понятия «недозволенного новшества», *бид'а*) и погрузились в стагнацию, обрядовость, механическое воспроизводство старого (привнесенного) — в «староверие», уж не тождественное ли *таклиду*? Не отсюда ли и критика Бухары как источника «традиционалистского» знания (а заодно и Турции, страны «больной» в тогдашнем широком восприятии) у Мурзы Алима? Одновременно Баязитов критикует ритуалистический суфизм в лице дервишей, уподобленных русским юродивым.

В этих характерных элементах исламских реформистских взглядов можно видеть не только мотивы, предшествовавшие развитому татарскому джадидизму, но и аспекты сходства с тем, что было предложено Марджани. На мой взгляд, в обеих картинах истории особенно важен акцент на истоках ислама и его ранних этапах и одновременная *секуляризация* истории (если соглашаться с интерпретацией взглядов Марджани на историю М. Кемпером: 2008, с. 601–619, особ. с. 614–617). Сближает их и негативная оценка с позиций силы/слабости ислама монгольского завоевания Багдада — вплоть до использования для его характеристики одного и того же слова (во всяком случае, в русском переводе доклада Марджани Радловым): «багдадский погром» (Марджани, 1884, с. 46), — сопровождающаяся у Баязитова осуждением всех последующих завоеваний²⁸.

Однако следует признать, что это не означает, что наш автор знал труды Марджани непосредственно. Так, возражая в уже упоминавшейся статье «Обманчивые призраки» (Баязитов, 1891а) на утверждения В.Д. Смирнова, что у татар развивается новая печатная литература и формируется читающая публика, Баязитов пишет: «А между тем у татар почти совсем нет новых сочинений, если есть издатель, то и он еле-еле издает чуть ни сороковой раз одну и ту же старую книгу [...] Сравнительно с европейским развитием литературы, это — нуль. Правда, указание на «писцов» точно²⁹; но они и остаются писцами. Они только переписывают старое на новый лад, и печатают другими названиями. Называть их авторами, конечно, нельзя. Новых сюжетов в татарских книгах видеть не приходится. Все старое, что было у аравитян, осталось и у татар, конечно, только в сотой доле. В таком виде татары учились, читали и читают более 200 лет [...] Новой литературы, нового авторства и нового направления совсем у татар нет» (Баязитов, 1891а). Тут, между прочим, фактически представлено подробное разъяснение того, что понималось под «староверием» в очерке Мурзы Алима. Нельзя исключить, что это сказано в значительной степени в полемических целях³⁰. Но полемика со Смирновым не отменяет главного в этом высказывании: непри-

28. О негативном отношении к Тимур у Марджани см. Франк (2008, с. 187–189).

29. Смирнов утверждал, что «все татарские грамотеи, промышленявшие доголе простую перепискою, бросились теперь сочинять, и из писцов превратились в авторов» (цит. по: Баязитов, 1891а).

30. Оспорить Смирнова было важно, поскольку он в итоге предлагал, в том же известном нам русле, отказаться от «поддержки» государством мусульманского обучения («путем печати, школ или особых учреждений для мусульманских наших соотечественников»), поскольку ислам как таковой лишь вредит просвещению.

ятия, сведения к «староверию» сложившегося татарского исламского дискурса (вновь в преддверии «светской» риторики джадидов), внутри которого Баязитов — возможно, просто по незнанию и невниманию к нему, — похоже, не выделяет каких-либо отдельных, выдающихся фигур (или же не признается в этом)³¹. Ведь здесь фактически противопоставлен этот «старый» исламский, на взгляд Баязитова, не меняющийся дискурс дискурсу новому: новой литературе, сопоставимой с европейской и, на взгляд Баязитова, у сегодняшних татар отсутствующей. Так что схождения в реформистских аспектах исторических позиций Марджани и Баязитова оказываются, скорее всего, более типологическими, результатом общей проблематики и культурной ситуации, чем результатом прямого воздействия. Эксплицитно наш автор (точнее, его совершенный единомышленник, Мурза Алим) признает, напомним, лишь роль индийского исламского реформизма (весьма своеобразно истолкованного).

Но каким же именно образом в его собственных текстах уживаются явный прогрессистский и не менее явный исламский дискурсы? Я имею в виду не только нередкое для исламского реформистского дискурса в этот период и позже присвоение прогрессистской картины мира (применительно к джадидам см., например, Khalid, 1999; Meyer, 2014; Tuna, 2015³²), конкретная механика которого всегда требует изучения и которое столь выпукло проявилось в рассмотренных фрагментах. В самих методах доказательства сформулированных Баязитовым *прогрессистских* тезисов он использует приемы, характерные для исламского (богословского) дискурса.

Так, во всех трех книгах Баязитов, чтобы доказать открытость ислама науке в контексте прогрессистского дискурса, приводит соответствующие случаю хадисы и высказывания мусульманских авторитетов (среди прочих ал-Газали³³). Можно было бы усмотреть в них всего лишь цитаты, имеющие целью проиллюстрировать и подтвердить высказанную автором мысль; они, судя по его пояснениям, так и задуманы (уже в первой книге он использует их как примеры для выведения «логических выводов, вытекающих из положительного учения ислама и из самой литературы арабов-мусульман, которые так лестно отзываются о всех науках» (Баязитов, 1883, 35)). И все-таки хадис, как и цепочки рассказов о поступках исторических персонажей и перечни высказываний авторитетов, — это иной метод полемики, странный для спора о прогрессе и науке: это аргумент *от авторитета*³⁴. Действительно, от цитаты, задуманной как иллюстрация, повествование нашего автора имеет тенденцию перетекать к приведению авторитетного суждения как регулятивного, задающего норму механизма. Не говоря уже о том, что на место современного понятия науки здесь встает сама религия, понята как знание сообразно традиционной исламской трактовке: «Абу Дауд, как пишет Хадими, передает: один муж из Медини (чит. Медины. — О.Б.) приехал в Дамаск и представился Абударде (чит. Абу ад-Дарда, сподвижник пророка Мухаммада. — О.Б.). Абударда спросил его: что

31. Критика в адрес собственного общества (превращающаяся в самокритику и даже самобичевание) — общее место в реформистском дискурсе, во всяком случае, на русском языке.

32. Убедительная позиция в дискуссии об исследованиях «светских» аспектов джадидизма представлена в (Tuna, 2017).

33. У Мурзы Алима перечень основных авторитетов («богословов первых времен») четкий: три основателя мазхабов (Абу Ханифа, Малик ибн Анас, ал-Шафи; забыт ибн Ханбал), ал-Ашари и ал-Газали (в оригинале Гаццали).

34. Мне уже приходилось приводить один из примеров, подтверждающих такой способ аргументации у Баязитова, цитирование им хадиса: «Автор книги о преданиях “Джамиа-ссагир” (так. — О.Б.) передает от лица Магомета, что он говорил: ученые есть светочи — факелы земли и заместители (хляфи) (так; имеется в виду хулафа, мн. ч. от халифа, халиф. — О.Б.) пророков. Они наследники как мои, так и других пророков» (Баязитов, 1887, с. 19–20). Здесь сохранены даже элементы *иснада*, цепочки передатчиков хадиса, не говоря о важности в «классическом» Суннитском исламе самой идеи об ученых-улемах как наследниках пророков; Баязитов повторит ее снова, цитируя и другие хадисы на эту тему. Подробнее см. (Бессмертная, 2017).

побудило тебя приехать к нам. Дошедшие, отвечал тот, до меня предания, которые ты передаешь от Магомета [...] Выслушав его, Абударда сказал: я слышал от Магомета: кто отправится в путь с целью искания науки и знания, тому Бог откроет пути к раю [...] (Баязитов 1887, с. 20).

В первой из книг, «Возражение», Баязитов, доказывая рационализм ислама, цитирует преимущественно труды из области спекулятивного богословия (калама)³⁵ и приводит мнения о необходимости аллегорического («иносказательного») толкования стихов Корана, если они «противоречат разуму» (Баязитов, 1883, 33–34). В двух последовавших более подробных книгах (Баязитов, 1887; 1898) подобное цитирование происходит на протяжении почти целых глав, сопровождаясь короткими комментариями и заключениями автора: здесь, сообразно той или иной теме (этика/мораль ислама; отношение ислама к женщинам; отношение ислама к иноверцам и т.д.) цитируются Коран, хадисы, исторические рассказы, богословско-юридическая литература, в частности извлечения из шариата, а также приводится развернутый текст т.н. Наджранского договора (у Баязитова он называется «Указ о привилегиях, данных Мухаммадом христианам», 1887, 85–92; ср. Баязитов, 1898, 57–64; см. Колесников, 1986)³⁶. Характерно, что эти свидетельства приводятся вне исторической критики и рассматриваются как то, что было на самом деле (в отличие от того, что выбирали в качестве фактов из арабских источников европейские ученые). Несомненно, здесь присутствует попытка подчинить это исламское текстуальное пространство современным европейским правилам цитирования (и, в частности, от случая к случаю приводятся ссылки в сносках с указанием страниц), но она остается очень ограниченной (а ссылки остаются темными и неполными). Тем самым, желая рассказать читателю, как *на самом деле* устроен в исламе тот или иной предмет обсуждения (всегда из числа основных упреков исламу со стороны его европейских оппонентов, где отношение к науке — среди первых), автор ведет этот рассказ *изнутри* исламского дискурса (вплоть до воспроизведения, например, фрагментов *иснада*).

Так может быть, эти книги и статьи написаны все-таки в скрытом сотрудничестве двух разных авторов, один из которых лучше владел прогрессистским дискурсом европейской модерности и идиомами русского языка, а другой имел «традиционное» исламское образование, какие давали медресе, подобные тем, где учился Баязитов? Не имея источников, дающих основания безусловно подтвердить или опровергнуть это предположение, допущу все же, что это — *сложное* объяснение. Есть, как мне кажется, и более простое (а потому и предпочтительное) объяснение: автор здесь один, *просто* он пишет на «пересеченной местности», в «многоязычной» культурной ситуации. Сосуществование в его текстах ходов и приемов, характерных для дискурсов, имеющих разное культурное происхождение, объясняется тогда двумя обстоятельствами.

С одной стороны, такое *объединение* традиций отвечает уже обнаруженному нами сознательному устремлению автора к их универалистскому, «экуменическому» соединению. Включение исламских текстов в работы автора на русском языке

35. То, насколько затруднительна расшифровка ссылок на авторитеты, приведенных в книгах Баязитова, как в силу катастрофических типографских опечаток, так и путаницы в именах и названиях, видно из следующего примера (нельзя все-таки исключить, что текст писался под диктовку). В названии «а каедо аллемату-таф тазани» (Баязитов, 1883, с. 33), сопровождающем упоминание «имама Шарху», можно лишь угадать ссылку на какой-то из шархов (комментариев) ат-Тафтазани (14 в.), представителя позднего калама, которого относят по одним трудам к матуридитам, по другим — к ашаритам (вероятно, под «а каедо» имелось в виду ал-акаид («кредо»), как в названии его труда «Шарх ал-акаид ан-насафий»); о Тафтазани см. Ибрагим и Сагадеев (1991).

36. Замечу, что точно так же устроена и брошюра Девалет-Кильдеева «Магомет как пророк».

ке, обращенные к массовому русскоязычному читателю (т.е. читателю и ученому, и не очень — газетному), — еще одно прямое выражение этого устремления (такое же, как цитирование имен европейских ученых вместе с мусульманскими авторами). Баязитов, судя по всему, не видит каких-либо препятствий такому соединению и несоответствий между — как мы бы теперь сказали — этими дискурсивными практиками; наоборот, его пафос как раз в совместимости ислама (а значит, для нас, и его «языков») и европейской современности. Как мы видели, его авторская задача — добиться правильного понимания предмета читателем, т.е. (так, по всей вероятности, ему представляется) просто *рассказать*, как это устроено в исламе *на самом деле*. Зачастую это ведет к спонтанной попытке *перевода*, причем двойного: перевода в узком смысле слова, с арабского (по преимуществу) на русский язык, и перевода метафорического, культурного, т.е. переосмысления исламских понятий в пространстве прогрессистского дискурса³⁷.

Ярким примером подобного перевода служит «работа» автора с термином «религиозная форма», об универсалистском значении которого я говорила вначале, цитируя «Возражение» Баязитова в контексте его связей с модерным европейским дискурсом. То же нестандартное понятие использовано и Мурзой Алимом. В первом из серии его очерков он, говоря об исламе, прибегает к этому термину лишь в чуть более развернутом виде: «религиозная форма *монотеизма*» (Мурза Алим, 1882, № 180)³⁸. Однако во втором очерке он подробно объясняет, о чем идет речь. Желая разъяснить «путаницу», существующую, на его взгляд, между понятиями «ислам», «мусульманин» и «магометанин», он утверждает, что *исламом* издревле называлось у аравитян («и до появления еще пророка Магомета») «*верование в существование единого Бога, нераздельного, творца и повелителя вселенной (Ла Иллаха Илла-Лах*³⁹), *верование в бессмертие человеческого духа или души, словом все то, что составляло религию Авраама и др. патриархов и что до сих пор составляет сущность всех монотеистических религий*». А «*исповедующие это верование назывались, в отличие от идолопоклонников и язычников, мусульманами, что означает людей, исполняющих или подчиненных воле Божией. Магометанами же, в тесном смысле этого слова, следует называть всех тех, которые приняли законность и обряды пророка Магомета и прибавили к вышеозначенному в скобках арабскому изречению слова: Магомет Ресул Аллах (Магомет пророк Божий)*». Иными словами, тут самым отчетливым образом представлена собственно исламская концепция ислама как универсальной авраамической религии; точнее говоря, концепция универсальной авраамической религии как *ислама*⁴⁰. Характерно, что сразу за утверждением такого понимания универсальности монотеизма следует, в соответствии с ключевыми мотивами исламо-христианской полемики, отрицание христианских концепций Троицы и Боговоплощения Христа (с акцентом на первую). Однако «*приверженцы ислама могут быть названы мусульманами, не смотря, к какой национальности или **форме религиозной обрядности** они бы не принадлежали. Ислам соединяет в себе все верования индусских и персидских пророков, патриархов и пророков библейских, а также учение*

37. Подробнее о нацеленности Баязитова на различные аспекты *перевода* и соотношении этих его целей с использованием *транслитерации* см. Бессмертная, 2017.

38. Ср. прогрессистский контекст этой фразы: «староверы и старообрядцы этой религиозной формы монотеизма останутся без всякого влияния на умственное развитие будущих мусульманских поколений». (Там же.)

39. «Нет божества, кроме Бога», первая часть *шахады*.

40. «Нельзя быть магометанином, не быв мусульманином, но можно быть последним, не быв первым, так точно как нельзя быть православным, не быв христианином, но можно быть последним, не быв православным». (Там же.)

Иисуса Христа и Магомета, насколько все эти верования и ученья согласны с основными истинами ислама: что “Бог един, нерожденный и нерождающий”» (выделено всюду мною. — О.Б.). И именно в этом контексте конкретная совокупность законов и обрядов, введенных пророком Магометом внутри этого строго монотеистического, но совершенно универсального пространства названа *религиозной формой*: «Чтобы иметь справедливое суждение о влиянии ислама с законами и обрядностью пророка Магомета на культурное развитие мусульманских народов, необходимо обратить внимание на то, что эта **религиозная форма** более чем на шестьсот лет моложе христианской»... (Мурза Алим, 1882, № 188). Автор явно ищет способ выделить ислам в узком смысле слова, т.е. «ислам Магомета», из пространства ислама вообще как универсальной монотеистической авраамической религии.

Тут виден самый процесс «перевода» собственных понятий ислама и его традиционного религиозного универсализма на язык универсализма современного, новоевропейского⁴¹. И специальный термин, привлечший наше внимание нестандартностью («религиозная форма»), обретает глубину и многозначность, играя значениями в зависимости от культурного контекста, в котором мы его читаем. Замечу попутно, что использование этого характерного термина как Мурзой Алимом, так и Баязитовым в одинаковых контекстах представляется мне одним из аргументов в пользу отождествления этих авторов друг с другом; впрочем, в более поздних работах Баязитов не будет развивать столь широкие идеи.

С другой стороны, сосуществование двух разных дискурсивных пластов в текстах Баязитова, «исламского» и «прогрессистского», не сливающихся в некий единый язык, свидетельствует о том, что такой «перевод» осуществляется не всегда и не полностью. Дело тут, видимо, в самой силе дискурсивных практик и навыков (как и в неосознанности, даже отрицании их различий). И, несмотря на авторское стремление подчеркнуть отсутствие интеллектуальных границ между ними, каждая из этих практик — будь то исламский или современный прогрессистский дискурс — «удерживает» в своем пространстве письмо автора и «срабатывает» в зависимости от сюжета и темы, к которым он обращается. Однако парадоксальным образом сама новизна высказываемых автором идей в большой степени опирается как на взаимодействие, так и взаимное отталкивание этих дискурсов.

Таким предстает в текстах Баязитова *культурный билингвизм*, отражающий «многоязычие» ситуации, на вопросы которой отвечал автор, и объясняющий, на мой взгляд, многие странности этих текстов. Культурный билингвизм объясняет (и описывает) и двойственную структуру конструирования Баязитовым истории как таковой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ АВТОРА

Описать ислам на русском языке для широкой, внешней, не (только) исламской публики — задача в те годы для татарского мусульманского автора новая. Дело не только в том, что требовалось исправить неверные суждения об исламе европейских востоковедов. Сама авторская позиция, из которой могла быть поставлена такая задача, тоже, как и содержание книг и статей Баязитова, основывалась на представлении об универсальности истории, ее несводимости к рамкам истории ислама и религии вообще. Соответственно, эта позиция сопрягалась с необходимостью — в полемике с вос-

41. Об этом различии см., например, Рашковский (1990).

токоведами, и Ренаном в первую очередь, — «посмотреть» на ислам не только изнутри (это привычный взгляд), но и извне, с рефлексивной дистанции. Тем самым и самого себя, свою авторскую идентичность автор видит по-новому: он представляет всю исламскую общину — точнее, весь «исламский мир» — для широкой публики, выступает от его лица для всех. Обращение к истокам и ранним периодам ислама, описывающим ислам как бы «целиком» (подобно тому значению, какое придавал этому времени Марджани), оказывается прямо связанным и с универсалистским видением Баязитовым истории, и, так сказать, с его «универсалистским» же пониманием самого себя как голоса этого исламского «мира».

В целом, мы оказываемся свидетелями формирования мусульманского русскоязычного дискурсивного пространства, основанного на совмещении разных культурных традиций. Сосуществуя с дискурсом прогресса, исламский дискурс переводится тут на русский язык и подвергается секуляризации, но остается значимым по своей структуре, содержанию, по процедуре суждений. Обобщенная исламская реформистская концепция истории — как концептуально, так и структурно (золотой век — порча/искажения — возвращение к истокам в сочетании с современным просвещением) — лежит в основе сконструированной здесь картины истории (при всех вкраплениях как со стороны собственно прогрессистского дискурса в русле Ренана, так и элементов исламского традиционализма). Не прямым, но косвенным предшественником в создании атмосферы, в которой рождались такие «многоязычные» тексты и особенно общеисламское самопонимание автора, вероятно, можно считать и Ш. Марджани, начинавшего «осторожное сближение с русскими» (Кемпер, 2008) еще *изнутри* исламского дискурса.

ЛИТЕРАТУРА

- Al Mujahid, Sh. (1999). Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India. *Islamic Studies*, 38 (1), 87-101.
- Brooks, J. (1985). *When Russia learned to read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917*. Princeton: Princeton University Press.
- Crone, P. (1980). *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1980.
- Frank, A. (1998) *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill.
- Frank, A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston: Brill.
- Irwin R. (2006). *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. L.: Penguin books.
- Jain, M.S. (1965). *The Aligarh Movement: Its Origin and Development 1858-1906*. Agra: Sri Ram Mehra and Co.
- Khalid, A. (1999). *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkley.
- Marchand, S.L. (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Meyer, J.H. (2014). *Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford.
- Said, E.W. (1979). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage books.
- Tuna, M.O. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge.
- Tuna, M.O. (2017). "Pillars of the Nation': The Making of a Russian Muslim Intelligentsia and the Origins of Jadidism". *Kritika*: 18 (2), 257-281.
- Ахметгалева, Я.С. (1990). Фонд (п5 131) Р. Ф. Фахретдинова (1859–1936) в собрании архивных документов ЛО ИВ АН СССР. В: *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Материалы по истории отечественного востоковедения*. Ч. III. М.: ГРВА «Наука». С. 129–133.
- Батунский, М.А. (2003). *Россия и ислам*. Т. 2. Москва: Прогресс-Традиция.
- Баязитов, А. (1883). Возражение на речь Эрнеста Ренана Ислам и наука. СПб.: Суворин.
- Баязитов, А. (1887). Отношения ислама к науке и к иноверцам. СПб.: Суворин.
- Баязитов, А. (1890). Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе: С. Уманца: СПб. 1890. *Исторический вестник* 40, 668–673.
- Баязитов, А. (1891а). Обманчивые призраки. *Санкт-Петербургские ведомости*, 96 (9 (21) апр.).
- Баязитов, А. (1891б). Ислам и культура. *Санкт-Петербургские ведомости*, 214 (9 (21) авг.).
- Баязитов, А. (1898). Ислам и прогресс. СПб.: Суворин.
- Беккин, Р.И. (2017). История одной «дружбы»: А. Баязитов и В.С. Соловьев. *Религиоведческие очерки*, 6 (Киев), 16–40.
- Беккин, Р.И. (2018). К вопросу о взаимодействии мусульманского духовенства с лидерами черносотенного движения (на примере Атауллы и Мухаммед-Сафы Баязитовых). *Труды Государственного музея истории религии*, 17 (СПб.), 237–244.
- 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 «Атауллы Баязитов — русский публицист». *Бельские просторы*, 10, 152–160.

Березин, И.Н. (1877). Ислам. *Русский энциклопедический словарь*. Гл. ред. проф. С.-Петербургского университета И.Н. Березин. СПб.: «Общественная польза». Т. 2. С. 465–472.

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

Бессмертная, О. (2017). Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи. *Islamology*, 7 (1), 139–179.

Гаспринский, И. (1883). Ислам и цивилизация. *Терджиман — Переводчик*, 16 (16 сент.).

Гаспринский, И. (1884–1885). Мусульманская цивилизация. *Терджиман — Переводчик*, 1884: 22, 23, 24, 27, 32, 36, 40, 1885: 1.

Гафаров, А.А. (2014). Российские мусульмане в контексте общеисламской модернизации (XIX — начало XX вв.). Казань: Изд-во Казан. ун-та.

Гафаров, А.А. и Набиев, Р.А. (2011). Проблемы религиозной толерантности в трудах мусульманских модернистов во 2-й 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.

Дастон, Л. и Галисон, П. (2018). Объективность. Пер. с англ. М.: Новое лит. обозр.

Девлет-Кильдеев. (1881). Магомет как пророк. СПб.: Суворин.

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».

Исхаков, 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/

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.

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

Колесников, А.И. (1986). Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана. *Палестинский сборник* 28 (91), 24–33.

Крымский А.Е. (1903). Шахрастаний. ЭСБЕ. (URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Шахрастаний>)

Марданова, Д.З. (2018). Русский язык в рукописи Хасан-Гата Габаша «Нур ал-хакика». *Гасырлар авазы/Эхо веков*, 1.

Марджани, Ш. (1884). Очерк истории Болгарского и Казанского царств. Перевод В. В. Радлова. *Труды 4-го археологического съезда в России*. Казань. Т 1, 40–58.

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

Мурза Алим (1882). Ислам и магометанство. *Санкт-Петербургские ведомости*. 180 (6 (18) июля); 188 (14 (26) июля); 196 (22 июля/1 авг.); 214 (10 (22) авг.); 224 (20 авг./1 сент.); 229 (25 авг./6 сент.); 239 (5 (17) сент.); 244 (10 (22) сент.); 285 (21 окт./2 нояб.).

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

Остроумов, Н.П. (1901–1903). Коран и прогресс: по поводу умственного пробуждения современных российских мусульман. Ташкент. Изд. А.А. Кирснера.

Рашковский, Е.Б. (1990). Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока. М., ГРВА «Наука».

Рейтблат, А. (2009). От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы. М.: Новое лит. обозр.

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

Ибрагим, Т. и Сагадеев А. (1991). ат-Тафтазани. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВА «Наука». С. 235.

Толстой Л.Н. (1950). Что такое религия и в чем сущность ее? (1902). В: Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 35. М.: Гос. изд-во художественной литературы. Источник: <http://tolstoy.ru/creativity/publicism/991/>

Франк, А. (2008). Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России. Пер. с англ. Казань: Российский исламский ун-т.

Хабутдинов, А.Ю. (2009). Медресе мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания как общенациональный институт. *Pax Islamica*, 1 (2), 68-84.

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). <http://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/183/181>

REFERENCES

Akhmetgaleeva, Ia.S.(1990). The Fund (n5 131) of R.F. Fakhretdinov (1859-1936) in the archival collection of the Leningrad Dept. of the Institute for Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR. In *Pis'mennye pamiatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka: XXIII godichnaia nauchnaia sessiia LO IV AN SSSR. Materialy po istorii otechestvennogo vostokovedeniia*. Pt.III. (pp. 129–33). Moscow: GRVL “Nauka” (in Russian).

Al Mujahid, Sh. (1999). Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India. *Islamic Studies*, 38 (1), 87-101.

Baiazitov, A. (1883). *Objection to Ernest Renan's Speech “Islam and Science”*. S. Petersburg: Suvorin (in Russian).

Baiazitov, A. (1887). *The Attitudes of Islam to Science and Alien Religions*. S. Petersburg: Suvorin (in Russian).

Baiazitov, A. (1890). Essay on the Development of Religious and Philosophical Thought in Islam by S. Umanets: SPb. 1890. *Istoricheskii vestnik*, 40, 668–673 (in Russian).

Baiazitov, A. (1891a, April 9/21). Deceptive Ghosts. *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 96 (in Russian).

Baiazitov, A. (1891b, August 9/21). Islam and Culture. *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 214 (in Russian).

Baiazitov, A. (1898). *Islam and Progress*. S. Petersburg: Suvorin (in Russian).

Batunskii, M.A. (2003). *Russia and Islam*. T. 2. Moscow: Progress–Traditsiia.(in Russian).

Bekkin R.I. (2016a). History of One Friendship: G. Bayazitov and V. S. Soloviev. *Fanni Tatarstan*, 3, 88–107. (in Tatar).

Bekkin R.I. (2016b). Vasily Velichko and His Project “Ataulla Bayazitov as a Russian Publicist”. *Bel'skie prostory*, 10, 152–160 (in Russian).

Bekkin R.I. (2017). A Story of a “Friendship”: A. Baiazitov and V.S. Solov'ev. *Religiovedcheskie ocherki*, 6 (Kiev), 16-40 (in Russian).

Bekkin R.I. (2018). On the Interaction of Muslim Clergy with Leaders of the Black-Hundred Movement (Ataullah and Muhammad-Safa Bayazitov). *Trudy Gosudarstvennogo muzeia istorii religii*, 17 (SPb.), 237–244 (in Russian).

Berezin, I.N. (1877). Islam. In I.N. Berezin (ed.). *Russkii entsiklopedicheskii slovar'*. Vol. 2 (pp. 465–472). S. Petersburg: «Obshchestvennaia pol'za» (in Russian).

Bessmertnaya, O. (2010). ‘Cultural Bilingualism’? The Play of Meanings in One Scandalous Article (from the History of Muslim Opposition and Russian Conservatives Relations in Late Imperial Russia). In: A.V. Smirnov (ed.). *Rossija i musul'manskij mir: inakovost' kak problema* (pp. 197-383). Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury (in Russian).

Bessmertnaya, O. (2017). Mere Marginalia? Three Cases of ‘Muslim Russian’ in the Late Russian Empire (the 1890s–1910s). *Islamology*, 7 (1), 139–179 (in Russian).

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

Crone, P. (1980). *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1980.

Daston, L. & Galison, P. *Objectivity*. Transl. from English. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2018 (in Russian).

Devlet-Kil'deev. (1881). *Maghomet as a Prophet*. S.Petersburg: Suvorin.

Frank, A. (1998). *Islamic Historiography and ‘Bulghar’ Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill.

Frank, A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston: Brill.

- Gafarov, A.A. & Nabiev, R.A. (2011). Problems of Religious Tolerance in the Writings of Muslim Modernists in the 2nd half of the 19 – early 20th c. *Uchenye zapiski Kazanskogo un-ta*, 153 (3) (in Russian).
- Gafarov, A.A. & Nabiev, R.A. (2014). Modernist Discourse in the Works of A. Baiazitov (the 80s–90s of the XIX c.). *Uchenye zapiski Kazanskogo un-ta*, 156 (3), 85–93 (in Russian).
- Gafarov, A.A. (2014). *Russian Muslims in the Context of All-Islamic Modernization (XIX - beginning of XX centuries)*. Kazan: Kazan univ. press (in Russian).
- Gasprinskii, I. (1883, September 16). Islam and Civilization. *Terdjiman – Perevodchik*, 16 (in Russian).
- Gasprinskii, I. (1884–85). The Muslim Civilization. *Terdjiman – Perevodchik*, 1884: 22, 23, 24, 27, 32, 36, 40, 1885: 1 (in Russian).
- Ibragim, T. & Sagadeev A. (1991). at-Taftazani. *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* (p. 235). Moscow: GRVL «Nauka» (in Russian).
- Il'minskii, N.I. (1895). *Letters of N.I. Il'minsky to the Chief Procurator of the Holy Synod K.P. Pobedonostsev*. Kazan': red. «Pravoslavnogo Sobesednika» (in Russian).
- Irwin R. (2006). *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. L.: Penguin books.
- Iskhakov, R. (2010). "Islam as a religious teaching does not deserve a reproach in despotism or intolerance...". *Gasyrlar avazy/Ekho vekov*, 3/4. http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2010_3_4/06/01/ (in Russian).
- Iskhakov, R.R. & Bagautdinova, Kh.Z. (2015).). (Eds.). *Materials on the History of Education and Enlightenment of the Peoples of the Volga-Ural in the Archives of N.I. Ilminsky*. Kazan': Iaz (in Russian).
- Jain, M.S. (1965). *The Aligarh Movement: Its Origin and Development 1858-1906*. Agra: Sri Ram Mehra and Co.
- Kemper, M. (2008). *Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkiria, 1789-1889: The Islamic discourse under Russian rule*. Russian transl. from German. Kazan: Rossiiskii islamskii universitet (in Russian).
- Khabutdinov, A.Iu. (2009). Muslim Madrasah of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly District as a National Institution. *Pax Islamica*, 1 (2), 68–84 (in Russian).
- Khalid, A. (1999). *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkley.
- Kolesnikov, A. I. (1986). Two Versions of the Agreement of Muhammad with the Christians of Najran. *Palestinskii sbornik* 28 (91), 24–33.
- Krymskii A. E. (1903). Shakhrastanii. *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. Vol. XXXIX. Available from: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Шахрастаний>.
- Marchand, S.L. (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mardanova, D.Z. (2018). Russian Language in the Manuscript of Hassan-Gata Gabashi «Nur al-haqika». *Gasyrlar avazy/Ekho vekov*, 1 (in Russian).
- Mardzhani, Sh. (1884). Essay on the History of the Bulgarian and Kazan kingdoms. Transl. by V.V. Radlov. *Trudy 4-go arkheologicheskogo s»ezda v Rossii*. T.1. (pp. 40–58). Kazan' (in Russian).
- Meyer, J.H. (2014). *Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford.
- Miropiev, M.A. (1901). *On the Situation of Russian Aliens*. SPb.: Sinodal'naia tip (in Russian).
- Murza Alim (1882, July 6 – October 21). Islam and Maghomethood. *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 180 (July 6/18); 188 (July 14/26); 196 (July 22/August 1.); 214 (August 10/22.); 224 (August 20/Sept. 1); 229 (Aug. 25./Sept. 6.); 239 (Sept. 5/17.); 244 (Sept. 10/22); 285 (October 21/November 2) (in Russian).

Ostroumov, N.P. (1883). *What is the Quran? Concerning the Articles of Messrs. Gasprinsky, Devlet-Kil'deev & Murza Alimov*. Tashkent: Tipografiia, arenduemaia F.V. Bazilevskim (in Russian).

Ostroumov, N.P. (1901–1903). *The Quran and Progress: Regarding the Intellectual Awakening of Modern Russian Muslims*. Taskent: A.L.Kirsner.

Rashkovskii, E.B. (1990). *Scientific Knowledge, Institutes of Science and Intelligentsia in the Countries of the East*. Moscow: GRVL "Nauka".

Reitblat, A. (2009). *From Bova to Bal'mont, and Other Works on the Historical Sociology of Russian Literature*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian).

Renan, E. (1883). *L'Islamisme et la science: conférence faite à la Sorbonne...* Russian translation by A. Vedrov. S. Petersburg: M.M. Stasiulevich (in Russian).

Said, E.W. (1979). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage books.

Shangaraev, R.R. (2014). Gataulla Bayazitov as a Representative of Muslim Modernism in Russia. *Kazanskaia nauka*, 12, 42–45 (in Russian).

Shangaraev, R.R. (2015). Unity of Tradition and Renewal in the Views of the St. Petersburg Akhund Gataulla Bayazitov. *Islam v sovremennom mire*, 11 (4). Available from: <http://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/183/181> (in Russian).

Tolstoi L.N. (1950). What is Religion and What is Its Essence? (1902). In Tolstoi L.N. *Polnoe sobranie sochinenii*. T. 35. M.: Gos. izd-vo khudozhestvennoi literatury. Available from: <http://tolstoy.ru/creativity/publicism/991/> (in Russian).

Tuna, M.O. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge.

Tuna, M.O. (2017). "Pillars of the Nation": The Making of a Russian Muslim Intelligentsia and the Origins of Jadidism". *Kritika*: 18 (2), 257-281.

Zaitsev, I. (2014). New Documents about Ismail Gasprinsky. *Gasyrlar avazy/Ekho vekov*, 3/4. Available from: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2014_3_4/3/03/ (in Russian).