

Проблемы модернизации российских мусульман в отечественной научной литературе (XIX – начало XX вв.)

Проблема модернизации традиционного уклада до настоящего времени остаётся едва ли не главной темой истории мусульманских народов Нового и Новейшего времени. Судьба мусульман России, раньше других оказавшихся в составе иноконфессионального государства, на протяжении более ста лет притягивает самое пристальное внимание отечественных и зарубежных специалистов. При этом в фокусе активного научного внимания оказались проблемы эволюции и трансформации общественного сознания. Прежде всего, это относится к периоду XIX - начала XX вв., эпохе пробуждения национального самосознания, нарастания антиколониального протеста, когда наиболее актуальными стали вопросы культурного возрождения, самоопределения и национально-государственной реабилитации. В многочисленных научных трудах собран богатейший фактический материал, а также исследованы различные аспекты затронутой темы.

Пристальный интерес в XIX в. европейцев к вопросам развития мусульманских народов во многом был связан с актуальными проблемами европейской колониальной политики. Как отметил Девлет-Кильдеев А. (татарский публицист модернистского толка), внимание европейской науки к «исламизму» продиктовано тем, что «особенно в настоящее время (во второй половине XIX в. – А.Г.)... восточный вопрос принимает все более и более острый характер» [7, с. 5]. «Восточный вопрос» (русско-турецкие войны, завоевание Кавказа и Средней Азии) наложил безусловный отпечаток на характер исламоведческой литературы в виде определенной политической ангажированности и пристрастности социокультурных оценок¹.

Ростки модернизации традиционного восточного общества в Российской империи прослеживаются в этнографических исследованиях середины, второй половины XIX в. Фукс К.Ф., Пашино П.И., Гакстгаузен А., Шиле К.Л., Ядринцев Н.М., Потанин Г.Н. и др. добросовестно фиксируют постепенное проникновение в быт и культуру мусульманских народов элементов европейской жизни. Наиболее заметно европеизация, по мнению исследователей, под влиянием российской аккультурации проявилась в одежде, жилищно-бытовом обустройстве, досуге горожан, а также повсеместном распространении русского языка, предпринимательства, типографского дела и т.д. Наряду с этим в исследованиях более позднего периода (второй половины XIX – начала XX вв.) отмечаются существенные изменения духовного уклада. Отечественные востоковеды (Катанов Н.Ф., Ашмарин Н.И., Бартольд В.В. и др.), также как публицисты и ответственные чиновники обращают внимание на аспекты религиозной реформы, становление светской культуры

¹ Например, в работах Березина И.Н., Смирнова В.Д., Дингельштедта Н.А., Крымского А.Е. и др. прослеживается стремление обосновать неспособность мусульманских народов к развитию и восприятию прогресса.

и зарождение национальной идеологии. Отмечая безусловное влияние общероссийских тенденций на жизнь мусульман, российские востоковеды вместе с тем единодушно подчеркивали их особый уклад, не растворимый в общей социокультурной среде.

О причинах модернизации Бобровников Н.А. пишет: «Потребовались ряд поражений мусульман при столкновениях с «неверными», падение независимости почти всех мусульманских государств и видимое превосходство европейцев перед магометанами, чтобы вывести мусульман из косного состояния и побудить их искать науки и вне мусульманской религиозной школы», чтобы началось «реформационное движение» [4, с. 42, 45]. «Под влиянием прорыва Суэцкого канала и политических событий второй половины XIX в., - по мнению Бартольда В.В., - произошло тесное сближение между европейской культурой и миром ислама» [2, с. 82]. В результате, «могущественное модернистское течение охватило ряд мусульманских стран». Используя термин «модернизм», Бартольд проводит (напрашивающиеся) параллели с влиятельным течением в католицизме [2, с. 86, 87]. «Борьба велась и ведётся на два фронта – против **европейских нападков на ислам и мусульманскую культуру** и против **мусульманских староверов, защитников средневековых черт мусульманского быта**. Борьба ведётся не столько вероучителями и проповедниками, сколько публицистами, в ней участвуют и представители религии, но и они пользуются для своих выступлений страницами газет и журналов. Мусульманские публицисты Египта, Турции, Индии и России стараются доказать, что ислам, как религия, нисколько не противоречит требованиям современной культуры» [2, с. 85].

Острые оценки социокультурным подвижкам мусульманского общества в этот период дают исследователи и публицисты христианско-миссионерского направления (Ильминский Н.И., Остроумов Н.П., Знаменский П.В., Спасский Н.А., Коблов Я.Д. и др.). Ратуя за культурно-конфессиональную ассимиляцию, они с нескрываемой тревогой отмечали тенденции национально-культурного возрождения. Мусульманские писатели (И. Гаспринский, А. Девлет-Кильдеев, Мурза Алим, А. Баязитов и др.), - «докладывал» (Победоносцеву К.П.) Ильминский, - «защищают Коран и усиливают доказать, что Коран не противоречит прогрессу»¹. Они «преследуют цели: ...распространить между магометанскими подданными Русской Империи европейское просвещение на магометанской основе, магометанские идеалы подкрепить европейским образованием...» [8, с. 52, 63, 98]. Связь этих устремлений с реформой религиозных представлений, подметил Коблов Я.Д.: «Апологеты ислама поставляют своей задачей привести ислам якобы к первоначальной чистоте, отказавшись от многих толкований Корана и постановлений, появившихся в последнее время» [15, с. 23]. Вместе с тем, Ильминский и его последователи, чутко улавливая движения в стане «противников», раньше других отметили выраженную политическую составляющую внешне сугубо культурно-про-

¹ Если Бартольд и ряд других востоковедов объясняли кризис исламского мира социально-экономическими причинами, то публицисты-миссионеры главную причину отставания мусульманских народов видели, прежде всего, в особенностях их религии.

светительского процесса. «Теперь, когда у татар Оренбургско-Уфимского края и Крымских начала созидаться интеллигенция, она начинает... усваивать точку зрения национально-политическую под видом интеллигентного прогресса» [8, с. 2]. На тесную взаимосвязь этих процессов «с проявившимися в последнее время среди турецких и индийских мусульман религиозным движением» обращает внимание Остроумов Н.П. [20, с. 40].

Ашмарин Н.И., анализируя литературу казанских татар последней четверти XIX в., выразил общее мнение: «Сознание необходимости реформировать свою жизнь, поставив её на новые начала, ввести в неё новые элементы стало всё более и более проникать в умы мусульман, и, по-видимому, они тут поняли, что для борьбы с надвигающимся европеизмом им нужно овладеть его же оружием: его научными и техническими знаниями и вообще его культурой» [1, с. 2]. Очевидно, что модернизация с самого начала воспринималась европейцами как реакция мусульманского мира на социокультурное (колониальное) давление Запада. «Восточная война вывела ислам из его законченности, и отголоски этого движения, вероятно, чувствовались и у наших мусульман, По-видимому, они стали чего-то бояться, как бы почувствовали, что на их узкий застывший мирок надвигается что-то серьёзное и неумолимое, что-то такое, с чем им нужно бороться всеми силами» [1, с. 2]¹.

Катанов Н.Ф., рассматривая жизнь отечественных тюрок в контексте развития общетюркского мира, как и Ашмарин подчёркивает, что инновации в жизнь казанских татар приходят от османских тюрок. Прежде всего, это заметно проявилось в сфере развития языка и литературы [13, с. 401-402]. Вместе с тем, Катанов, как и другие исследователи, уделяет пристальное внимание борьбе за распространение звукового метода обучения («усул-и-джадид»), расколовшей в конце XIX в. мусульманское общество в России [12, с. 19, 20]. Ашмарин за вопросом о школьном обучении прозорливо видит борьбу «между мусульманскими прогрессистами и сторонниками старых учений»: «спор о методах является здесь лишь предлогом к ожесточённой борьбе против всяких нововведений» [1, с. 5-6]. Коблов выразился ещё более определённо: «Разделение это («на старо-методистов и ново-методистов») усилилось, когда стали возникать вопросы и суждения об изменении порядков не только в школе, но и вообще во всей жизни татар-магометан» [14, с. 69].

Российские мусульмане, несмотря на многовековую колониальную аккультурацию, к рубежу нового времени по-прежнему воспринимали себя как органичную часть исламской цивилизации. Именно сквозь призму данной принадлежности, в качестве северного анклава исламского мира мусульманские учёные XIX – начала XX вв. (Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Г. Фаизханов, Фахретдин Р., М. Бигиев и др.) рассматривали судьбы мусульманских народов России. Неизбежные процессы модернизации А. Девлет-Кильдеев связывал, прежде всего, с прогрессом науки и развитием средств коммуника-

¹ Подобная привязка модернизации к завоеванию Туркестана в 1860-80 гг. (духовно-культурной опоры российских мусульман) сохранилась и в последующий период - в социально-экономической, политической интерпретациях в трудах Воробьева Н.И., Исхаки Г.Г., Султан С. (Уфалы) и др.

ции: «в настоящее время... железные дороги и электричество сближают всё более и более народы земного шара между собою...»; «...и только в последнее время, вследствие более частых соприкосновений с Западом, явились у мусульман необходимость и стремление присвоить себе культурные начала Европы» [7, с. 3, 35]. Марджани, в ходе паломничества (1880) посетив Ближний Восток (Турцию, Египет, Хиджаз), в своих путевых заметках также отметил общую тенденцию модернизации, охватившую весь мусульманский мир [21, с. 60-62, 71, 75].

О движении на Востоке «в смысле преобразования старых понятий магометан на ислам и согласования их с данными современной науки и более верным пониманием смысла Корана» пишет Мурза Алим (1882). По его мнению «первое место в (этом – А.Г.) движении мусульманской мысли, на пути научного и философского прогресса принадлежит, бесспорно, мусульманам Индии» [17]. «Мы присутствуем, - поясняет он, - при начале новой культурной эволюции...» [18]. Однако Мурза Алим фиксирует лишь начальную стадию культурного обновления. При этом он признаёт, что «русские мусульмане» по-прежнему коснеют в невежестве [17]. Мурза Алим в цикле статей «Ислам и магометанство» (1882), анализируя отечественную и зарубежную литературу по вопросам мусульманского модернизма, выделяет, прежде всего, работу И. Гаспринского «Русское мусульманство» (1881), ставшую отправной точкой татарской публицистики по данной проблеме.

Гаспринский, посетив ещё в первой половине 70-х гг. основные центры мусульманского модернизма, также стал свидетелем растущего европейского влияния на Ближнем Востоке (Константинополь, Смирна, Каир, Дамаск). Сожалея «о полнейшей изолированности (российских мусульман – А.Г.) в отношении общечеловеческой культуры» [10, с. 21], крымский просветитель выразил надежду, что «русские мусульмане» станут проводниками цивилизации в её продвижении на Восток. Впоследствии, в «Русско-восточном соглашении» (1896) Гаспринский обратит внимание на определённые достигнутые успехи. Если в 1881 г. он писал о единственной газете на тюркском языке «Зия-и Кавказ» («Луч Кавказа»), издаваемой в Тифлисе администрацией; то за десять с лишним лет его «Тарджеман» (Переводчик, 1883) приобрёл широчайшую аудиторию не только в России, но и за рубежом [10, с. 67].

В работах татарских ученых, современников и живых носителей бурных процессов этой эпохи (Марджани, Насыри, Девлет-Кильдеева, Баязитова, а несколько позднее Фахретдина Р., Валиди А.З., Валиди Дж., Губайдуллина Г. и др.) были сделаны первые попытки (изнутри) осмыслить происходящие изменения духовного, общественно-политического сознания российского мусульманства. Уже в трудах Марджани была дана оценка творческого пути первых реформаторов А. Курсави и Х. Фаизханова. Анализируя их взгляды, он выступил не только решительным сторонником реформаторско-просветительского направления, но также историографом расширяющейся полемики между модернистами и антимодернистами (будущими джадидами и кадимистами), придав этой борьбе выраженное общественно-политическое звучание.

Называя Курсави «самым достойным среди них...», чья биография описывается в «Вафийат ал-аслаф...», высоко оценивая его заслуги в области теологии, Марджани всё же не решился открыто назвать опального ученого реформатором, обновителем представлений о вере. Курсави представляется скорее неким защитником исконных принципов ислама, последовательным борцом против скверных беда (нововведений). Однако в противопоставлении невеждам-традиционалистам Марджани косвенно выводит Курсави в основоположники религиозного реформаторства. В отношении Х. Фаизханова Марджани занимает более определённую позицию. Отмечая, что «он всеми силами старался возродить былое стремление мусульман к изучению рациональных и традиционных наук и искал способы достижения этой цели», Марджани излагает проект своего ученика - создать «новое, великолепное медресе», основанное «на шариате и здравом смысле». Защищая реформу мусульманского образования, Марджани комментирует призывы Х. Фаизханова в дефинициях доступных восприятию традиционно ориентированной части мусульманского общества [16, с. 79, 88-95].

Более последовательно религиозно-реформаторскую сущность учения Курсави выразил выдающийся просветитель К. Насыри. В статье «Некрологи и могильные камни», посвящённой Курсави он приводит его слова: «Не прошли ещё времена познания нового, и пусть каждый сообразует свои действия согласно разуму и воле. Постыдно следовать общему потоку мысли»; таким образом, ратуя вместе с ним за иджитхад и осуждая таклид. Эти мысли звучат и в других приводимых словах выдающегося реформатора [19, с. 17]. Курсави, прошедший унижения и гонения, для автора, прежде всего, символ свободомыслия, борьбы с косностью и невежеством. Характеризуя новое мышление, Насыри рассказывает также о своем отце, учёном каллиграфе Габденнасыре сыне Хусейна (ум. в 1872) из дер. Ширданы (Свияжского уезда). В одном из своих трактатов, по утверждению Насыри, «он опровергает распространённое тогда мнение о том, что исчерпала себя эпоха познавательной деятельности человека» [19, с. 51-52].

Фаизханов Г. в «Мухаррик аль-афкар» («Двигатель мыслей», 1893), говоря о литературно-издательских тенденциях развития «нашего народа за последние десять лет», уже не без гордости выделяет целую когорту татарских реформаторов и просветителей (Баязитов, Насыри, Баруди, Габаши, Аниси, З. Биги, Тубыли, Акъегет, Апаки, Тахири, Атласи). Он неожиданно точно (для современника событий) отмечает их заслуги в процессе модернизации духовно-интеллектуального уклада татар; хотя при этом и не скрывает своего сожаления, что «скорость этого процесса, по сравнению с народами Европы, ничтожно мала» [22, с. 26]. Вероятно, вследствие того, что «уровень и направление» их мыслей весьма различался Г. Фаизханов воздержался от конкретного определения данного «процесса» нежели «новый метод», однако новаторский контекст - вполне очевиден.

«Это начинание... было продолжено... последователем (Марджани – А.Г.) Р. Фахрутдиновым» [26, с. 80], который ряд исследований в биобиблиографическом издании «Асар» («Следы») и на страницах журнала «Шура»

(«Совет») посвятил изучению теоретического наследия тюрко-татарских реформаторов и просветителей¹. Оценивая величие Курсави, Фахретдин сравнивает его с А. Македонским, а также с самыми выдающимися деятелями мусульманского Востока [23, с. 267, 261]. Признавая Курсави **муджтахидом**², Фахретдин, среди прочих восторженных отзывов, приводит мнение Нугмана б. Амир ас-Самани: «Многие представители учёного мира верили, что Абунасыр был **новатором**, получившим от пророка Мухаммеда благую весть» [23, с. 266]. Устами ас-Самани Фахретдин фактически утверждает, что именно деятельность Курсави положила начало реформаторскому движению среди российских мусульман.

Воздавая почести своему духовному учителю - Марджани, выступая издателем и комментатором его трудов, Фахретдин вместе с тем весьма осторожен в оценке его реформаторской деятельности [21, с. 72]. Что касается Х. Фаизханова, Фахретдин обращается в основном к оценкам других людей (Ашмарина, Марджани). В статье о нём в целом преобладают расплывчатые выражения: «говорят», «передают», «некоторые считают» и т.д. Вероятно, Фахретдину не удалось ознакомиться с основными трудами Фаизханова. Об этом свидетельствует его собственное признание [24, с. 118]. Освещая проект школьной реформы Х. Фаизханова, Фахретдин предлагает читателю поддержку из «Вафийт ал-аслаф...» Марджани. Но в своём комментарии Фахретдин отстаивает мнение, что опасения «учителя» относительно изучения русского языка, а также возможно других предметов на русском языке и русскими преподавателями - преувеличены [24, с. 120]. Фактически, защищая проект Фаизханова (не от Марджани, а от консерваторов-традиционалистов), Фахретдин невольно подчёркивал более радикальную позицию Х. Фаизханова.

Наряду с персоналиями Фахретдин обращается также к важным проблемным сюжетам модернизации религиозной жизни мусульман. Например, в работе «Коран и печатание его» (1900) он приводит обзор истории печатания Корана, оценивая этот (спорный, с точки зрения традиционалистов) шаг, как, безусловно, положительное явление.

В начале XX в. в историографию мусульманского модернизма включаются мусульманские учёные и публицисты, активно вовлечённые в политическую борьбу: И. Исхаки, А. Букейханов, Ю. Акчура, А-З. Валиди, А. Цаликов, Г. Ибрагимов, Д. Валиди, и др. (И. Динмухамметов совершенно «справедливо усматривал тесную идейную преемственность между Курсави, Марджани и поколением джадидских реформаторов в лице Г. Баруди, Р. Фахретдина, М. Биги и др.) [9, с. 88].

В художественно-публицистическом произведении «Ике йөз елдан соң» («Исчезновение через двести лет», 1904) Г. Исхаки в общем контексте развития «булгарского народа» представил картину инноваций последних лет. Отмечая определённые достижения (реформа школы, газеты, журналы,

¹ Курсави, Марджани, Х. Фаизханова, Насыри, Ахундова, Гаспринского, Ахмарова, Акмуллы, Халиди и др.

² *Муджтахид* – наиболее авторитетный мусульманский законовед (факих), имеющий право выносить самостоятельное суждение (иджтихад) по религиозным и правовым вопросам.

развитие театрального искусства и т.д.), он не склонен самообольщаться. Вывод его однозначен: реформы должны продолжаться, в противном случае – «инкыйраз» (исчезновение) [11, с. 154-270]. Модернистские подвижки в жизни мусульман Северного Кавказа рассматривает в сборнике очерков «Кавказ и Поволжье» (1913) А. Цаликов. Однако прогресс здесь, по его мнению, на фоне достижений мусульман России (где произошла победа «новометодной мусульманской школы над старометодной») сравнительно невелик. Как политик и один из лидеров освободительного движения мусульманских народов он обращает внимание, прежде всего, на то, что развитие новометодизма в начале XX в. происходит не только (и не столько) в противоборстве с консерваторами (кадимистами), но в острой борьбе с реакционной политикой царизма [25]. А. Букейханов в статье-некрологе впервые попытался осмыслить жизненный путь и творчество своего выдающегося соотечественника, казахского поэта-просветителя Абая Кунанбаева [5]. Значительная часть работ этого периода связана со значимыми датами жизни и творчества выдающихся реформаторов. Следует признать, что в юбилейных публикациях, написанных подчас в духе мадхия¹, оценки новаторства модернистов порой перемежаются с восхвалением их строгой приверженности традициям и канонам ислама.

100-летнему юбилею Марджани в 1915 г. (по хиджре) были также посвящены многочисленные публикации, в которых он получил заслуженное признание основоположника национальной идеологии, пробудившего самосознание российских мусульман к духовно-культурному возрождению. В юбилейном сборнике «Марджани» (1915), подготовленном Г. Губайдуллинным и Ш. Шарафом, приняли участие наиболее видные представители татарской научной и общественной мысли². В четырёх главах сборника представлена биография Марджани, а также его научная деятельность, религиозно-философские взгляды и исторические труды. Защищая «татарского ученого историка» от нападок официальной профессуры (Катанова Н.Ф., Малова Е.А.). Валидов А.-З. особо подчеркивал, что Марджани « всю свою жизнь посвятил науке... (в особенности изучению истории мусульманского Востока)», выступал против невежества и косности, призывая мусульман к постижению научных знаний [6, с. 1].

Следует отметить, что в первой четверти XX в. происходит постепенная смена концептуальных парадигм. Если татарские интеллектуалы второй половины XIX в. – частично начала XX в. (Марджани Ш., Фахретдин Р., Ибрагим Г., Бигиев М. и др.) рассматривали судьбы мусульманских народов России преимущественно сквозь призму принадлежности их к исламскому миру, то следующее поколение учёных, отражая общую тенденцию общественно-политического развития, было в большей степени сориентировано на идеи тюркизма. Наиболее ярко концепции общетюркского единства проявились в исторических трудах Х.-Г. Габаши, А.-З. Валиди, Г. Губайдуллина. В

¹ *Мадхия* (араб. – панегирик, ода) – вид хвалебной литературы.

² Х. Атласи, Г. Баруди, А.-З. Валиди, Х.-Г. Габаши, Г. Губайдуллин, Г. Гумари, А. Максуди, М.-Н. Тюнтери, К. Тарджемани, Р. Фахретдин, Ш. Шараф и др.

результате историографические акценты сместились от религиозно-реформаторских проблем к вопросам модернизации всего уклада мусульманских народов России становления и развития их национальной идеологии.

Литература

1. Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар // Журнал министерства народного просвещения. Ч. CCCLXI. Отд. 3. – 1905. - № 9. – С. 1-32.
2. Бартольд В.В. Ислам. - П.: Изд-во «Огни», 1918. – 95 с.
3. Бартольд В.В. Исламский мир. – П.: «Наука и школа», 1922. – 92 с.
4. Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии. – СПб., 1913. - 90 с.
5. Букейханов А. Абай (Ибрагим) Кунанбаев (Некролог) // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. Вып. III. – Семипалатинск, 1907. – С. 1-8.
6. Валидов А-З. К столетию со дня рождения татарского учёного историка Шигабуддина Марджания. – Казань, 1915. – 3 с.
7. Девлет-Кильдеев. А. Магомет как пророк. – СПб., 1881. – 35 с.
8. Ильминский Н.И. Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору К.П. Победоносцеву. – Казань, 1895. – 414 с.
9. Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004. – 383 с.
10. Исмаил Бей Гапринский. Россия и Восток. – Казань: Тат.книж.изд-во, 1993. – 130 с.
11. Исхакый Г. Эсэрлэр. 1 т. / Повестьялар Һәм хикәяләр (1899 – 1908). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1998. – 399 б.
12. Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в их жизни. Обзор литературной деятельности татар за XIX век. Отдельный оттиск из изд. «Поволжье». – 29 с.
13. Катанов Н.Ф. Избранные научные труды. – Анкара: Хакас. кн. изд-во «Айра», 2000. – 544 с.
14. Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. – Казань, 1916. – 119 с.
15. Коблов Я.Д. Л.Н.Толстой и мусульмане. – Казань, 1904. – 42 с.
16. Марджани Шихаб ад-дин. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). – Казань: Изд-во «Иман», 1999. – 125 с.
17. Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. – 1882. - № 180.
18. Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. – 1882. - № 239.
19. Насыри К. Избранные произведения. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1977. – 256 с.

20. Остроумов Н.П. Что такое коран? По поводу статей Г.г. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алима. (Перепечатано из №№ 1-10 «Туркестанских Ведомостей» за 1883 год). – Ташкент, 1883. – 156 с.
21. Очерки Марджани о восточных народах. – Казань: Татар.кн.изд-во, 2003. – 175 с.
22. Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар. (Двигатель мыслей. Исследование состояния знания, образования, ремесла и предпринимательства у татар России). – Н.Новгород: ИД «Медина», 2006. – 61 с.
23. Фәхрәддин Ризәәддин. Асар. I том. – Казан: Рухият, 2006. – 360 б.
24. Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. – Н.Новгород: ИД «Медина», 2008. – 152 с.
25. Цаликов Ах. Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта. – М.: Издание М. Мухтарова, 1913. – 184 с.
26. Юсупов М.Х. Содружество Марджани и Файзханова при разработке проблем истории и общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли. – Казань: АН СССР Казанский филиал, 1979. - С. 79-90.