

HISTORY OF THE EAST
Historiography, source critical studies,
historical research methods
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Историография, источниковедение,
методы исторического исследования

Научная статья

Исторические науки

УДК 930

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-548-567>

Из мусульманских хроник в национальную историографию? (к постановке проблемы)

Владимир Олегович Бобровников

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

vladimir_bobrovn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1444-7722>

Александр Дмитриевич Васильев

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

advasilyev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>

Салават Зямилович Ахмадуллин^{1, 2}

¹ *Институт востоковедения, РАН,*

² *Институт российской истории РАН, Москва, Россия,*
salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>

Шамиль Шихалиевич Шихалиев^{1, 2}

¹ *Институт востоковедения РАН Москва, Россия,*

² *Институт истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия*
shihaliiev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>

Аннотация. Проблематика формирования национальной мусульманской историографии недостаточно изучена в контексте межимперских трансферов знания в эпоху создания на обломках колониальных империй национальных республик. Между тем, она выходит на ключевые для историков сегодня сюжеты империи и нациестроительства, гибридизации мусульманской историографии, субъективности исторического знания. На материалах исторических сочинений российских и османо-турецких улемов Али Каяева (ал-Гумуки, 1878–1943), Джамалуддина Карабудахкентского (ал-Гарабудаги, 1858–1947), Мурада Рамзи (1854–1934) и Юсуфа Акчуры (1876–1935) авторы статьи проследили, как складывались и менялись современные исторические нарративы бывших мусульманских окраин Российской и Османской импе-



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.



рий, в чем их сходства и различия, каков вклад реформаторов-джадидов, к которым из этих четырех историков с несомненностью относят Каяева и Акчуру, в становление национальных историографий Кавказа, Поволжья и бывшей Османской империи, включая популяризацию национальной истории в мусульманской периодике.

Ключевые слова: историописание (ta'rikh), исламская реформа (islah), хроники (tawarikh), национальные нарративы, утраченное великое прошлое, исламское знание

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) по проекту № 23-28-01869 «Рождение национальной мусульманской историографии на пограничье империй: арабо-тюркские нарративы “истории народов” первой половины XX в.». Авторы выражают РНФ свою искреннюю благодарность. Их выводы, выраженные в статье, могут не совпадать с мнением Фонда.

Для цитирования: Бобровников В. О., Васильев А. Д., Ахмадуллин С. З., Шихалиев Ш. Ш. Из мусульманских хроник в национальную историографию? (к постановке проблемы). *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):548-567. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-548-567>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-548-567>

History studies

From Muslim Chronicles to National Historiographies? (The Conceptual Introduction)

Vladimir O. Bobrovnikov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
vladimir_bobrovn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1444-7722>

Alexander D. Vasiliev

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
advasiliev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>

Salavat Z. Akhmadullin^{1, 2}

¹ *Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;*

² *Institute of Russian Yistory, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*
salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>

Shamil Sh. Shaikhaliev^{1, 2}

¹ *Institute of History, Archeology, and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center,*
Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia;

² *Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*
shihaliiev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).



Abstract. The formation of national Muslim historiographies is still understudied in the context of inter-imperial transfers of knowledge in the era of the creation of national republics on the ruins of colonial empires. Meanwhile, its investigation sheds light on a number of key historical subjects of nation-building in nationalizing empires, hybridization of Muslim historiography, subjectivity of Islamic historical knowledge. Based on the materials of historical works composed by the Muslim scholars of the Russian and Ottoman-Turkish nationalities such as 'Ali Kayaev (al-Ghumuqi, 1878–1943), Jamal al-Din of Karabudakhkent (al-Gharabudaghi, 1858–1947), Murad Ramzi (1854–1934) and Yusuf Akçura (1876–1935), the authors of the article attempted to trace modern historical narratives of the former Muslim borderlands in the Russian and Ottoman empires, to establish their similarities and differences, contribution of Muslim reformers, who were close to the majority of these four historians, in the formation of national historiographies of the Caucasus, the Volga region and the former Ottoman Empire, including the popularization of national history in Muslim periodicals.

Keywords: history writing (ta'rikh), Islamic reform (islah), chronicles (tawarikh), national narratives, lost great past, Islamic knowledge

Acknowledgements: The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF) in the framework of the collective research project No. 23-28-01869 The Birth of National Muslim Historiographies on the Borderlands of Empires: Arab-Turkic Narratives of the "History of Peoples" of the First Half of the Twentieth Century. The authors are grateful to the Foundation that might well disagree with their views expressed in this article.

For citation: Bobrovnikov V. O., Vasiliev A. D., Akhmadullin S. Z., Shikhaliev Sh. Sh. From Muslim Chronicles to National Historiographies? (The Conceptual Introduction). *Orientalistica*. 2023;6(3-4):548–567. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-548-567> (in Russian).

К постановке исследовательской проблемы. При чем тут джадиды?

Складывание национальных нарративов мусульманской историографии в поздней Российской империи и раннем СССР недостаточно изучено. Между тем, оно не просто выходит на предысторию современной гуманитарной науки, но и позволяет проникнуть в мир мусульманской индивидуальности через научные биографии мусульманских историков новейшего времени. Неясной остается роль разных течений позднеимперской исламской мысли в создании крайне субъективных, а порой и пристрастных, но никак не менее значимых для понимания научных и общественных дискурсов исторических повествований мусульман о прошлом их народов. Это так, по крайней мере, для Поволжья и Кавказа, где зарождение национальной мусульманской историографии имеет смысл изучать в сравнении с аналогичными интеллектуальными течениями, шедшими на Ближнем Востоке и в Турции в конце XIX — первой половине XX в. [*Intellectuals in the Modern Islamic World*, 2006, p. 14].

За последние два-три десятилетия серьезно изменились подходы к изучению интеллектуальной истории российских мусульман и общие оценки последней. Историки-ревизионисты отвергли господствовавшую до конца XX в. упро-



щенную модель, сводившую все богатство интеллектуальной жизни в мусульманских культурных центрах и на периферии поздней Российской империи к непримиримой борьбе двух группировок — модернизаторов-джадидов и консерваторов-кадимов, оспаривавших ценность местной средневековой книжной традиции (*taqlid*) [Khalid, 1998, p. 80]. Архивная революция 1990-х гг. обнаружила, что национальная (а также светская) составляющие их творчества и их стремление распространять знания в народе, по крайней мере, сильно преувеличены в западной советологии и противостоявшей ей советской литературе о «мусульманских просветителях» [Dudoignon, 1996, с. 13–40; Kemper, Bustanov, 2012, p. 29–53; Kemper, 2014, p. 390–404]. Деконструированы оказались не только бинарная оптика джадидоцентричной историографии времен холодной войны, но и само понятие «джадидизма» как аналитической категории [*Beyond modernism...*, 2016, p. 1–36; Бустанов, Дородных, 2017, с. 114–117, 128–129].

О джадидах и современном им мусульманском реформаторстве за пределами Российской империи написаны горы литературы¹. Казалось бы, эту тему можно окончательно «закрыть». Что же заставило нас вновь обратиться к творчеству четырех мусульманских историков — как из числа джадидов, так и из лагеря их противников, причем не только в Волго-Уральском регионе, но также на Кавказе и в поздней османской и межвоенной республиканской Турции? Прежде всего, мы рассматриваем творчество наших четырех историков отнюдь не просто как проявление джадидизма. В отличие от Бустанова мы не отвергаем мусульманское реформаторство как аналитическую рамку, поскольку присущий ему культ чистого исламского знания и сам язык, похоже, серьезно повлияли на работу выдающихся мусульманских историографов. Вместе с тем мы не хотим повторять ошибок наших советских предшественников второй половины XX в. и потому не будем искать джадидизма там, где его не было [Абдуллин, 1976; Абдуллаев, 1987].

Обратиться к влиянию исламского реформаторства на мусульманскую историографию конца имперской эпохи нас также заставили имеющиеся в литературе пробелы в области интеллектуальной истории российских и отчасти османских мусульман того времени. Не говоря про советских философов-научных атеистов и западных советологов, не знавших восточных языков, на которых были написаны сочинения мусульманских реформаторов, и зачастую не имевших доступа к самим этим текстам, историки-ревизионисты, в свою очередь, долго игнорировали правовую составляющую сторонников исламского реформаторства. Этим грешил один из пионеров ревизионистского джадидоведения Адиб Халид, написавший прекрасную книгу об исламских реформаторах в Туркестане [Khalid, 1998], но ограничившийся рассмотрением исключительно школы, прессы и беллетристики местных джадидов, между тем как последние создали еще немало правовых сочинений. К концу 2010-х гг. эта лакуна потихоньку начала заполняться [Sartori, 2016, p. 193–236; Gould, Shikhaliev, 2017 и др.]. Но остается другой пробел,

¹ Литература, посвященная мусульманскому реформаторству в интеллектуальной истории мусульманских сообществ имперской и раннесоветской России настолько велика, что представить ее тут просто невозможно. Основные работы о реформе мусульманских исторических нарративов приведены в библиографии к этой статье.



а именно исторические сочинения, написанные в духе реформы или исправления (islah) современного исламского знания, которые за редкими исключениями [Рамзи, 2017; Ахмадуллин, 2022] специально не исследовались, а многие даже не вводились в научный оборот, как, например, некоторые арабоязычные исторические сочинения Джамалуддина Карабудахкентского и Али Каяева.

Данная статья представляет собой попытку комплексного подхода к проектам создания национальной мусульманской историографии в различных регионах мусульманского мира в России и за рубежом в первой половине XX в. Мы предлагаем провести исследование исторических сочинений мусульманских ученых 1900-х — 1930-х гг., включая как идеологов реформаторов-джадидов, так и явных противников их течения, о прошлом своих народов как части единой «нации (арабо-тюрк. millah) ислама» на внутреннем фронтире Российской и Османской империй. Для достижения указанной цели авторы статьи пытаются найти ответы на следующие ключевые вопросы исследования. Что интеллектуально связывало улемов-историков из поздней Российской и Османской империй? Можно ли говорить о реформировании ими жанра мусульманской историографии (араб. ta'rikh) в направлении создания истории мусульманских народов? Насколько реформа мусульманской историографии связана с джадидами? Какую роль сыграли здесь трансрегиональные интеллектуальные связи? Следует ли видеть в национализирующейся мусульманской историографии прямое или опосредованное влияние классиков европейской позитивистской историографии от Ранке и Гизо до Карамзина и Соловьева? Что можно сказать о ее значении для политических проектов (пост)имперской и (пост)колониальной России и Турции?

Жизнь и творчество четырех историографов-реформаторов

Прежде всего необходимо представить читателю героев нашего исследования. Это четыре улема, авторы популярных у современных им мусульман исторических сочинений: Али Каяев (ал-Гумуки, из с. Кумух, 1878–1943) и Джамалуддин Карабудахкентский (ал-Гарабудаги, 1858–1947) из Дагестана, Мурадуллах б. Бахадиришах 'Абдуллах, более известный современному читателю как Мурад Рамзи (1854–1934) и Юсуф Акчурра (1876–1935) из Волго-Уральского региона и Османской империи (о них см.: [Géorgeon, 1986; Temir, 1987; Бобровников, 2006, с. [192–194; Gould, Shikhaliev, 2017, р. 64–75; Бобровников, Каяев, 2020, с. 119–143; Ахмадуллин, 2022]). Все они живо интересовались историей (араб. ta'rikh, букв. «история, историография»), еще в школьные годы, читая и переписывая исторические произведения на арабском и тюркских языках [Бобровников, Каяев, 2020, с. 122–124]. Позднее они уже профессионально занимались ей в своих ученых трактатах, разбирали ее на страницах мусульманской прессы, а Али Каяев еще и преподавал ее в своем медресе. Каяев и Акчурра открыто выступали за реформу (islah) в области историописания, хотя особо не теоретизировали по этому поводу в отличие от Шихабуддина Марджани, предлагавшего реформировать историописание через ijtiḥad, самостоятельное скрупулезное исследование, подобное деятельности высших шариатских авторитетов в области исламского права [Алексеев, 2019, с. 25–27, 30–31].



Биографии наших историков чем-то похожи друг на друга: как улемы они сложились в поздней Российской империи (Юсуф Акчура также в Османской империи); много путешествовали; Рамзи, Каяев и Акчура учились, преподавали и долго жили за рубежом — в османской и республиканской Турции, англо-османском Египте и китайском Синьцзяне. Характерно, что даже годы их рождения падают на одну и ту же эпоху «Великих реформ» в центральной России, которая на Северном Кавказе, откуда происходят Карабудахкентский и Каяев, совпала с концом затяжных кавказских войн (1817–1864) и превращением региона в колониальную окраину империи, для которой был создан специальный косвенный режим военно-народного (и военного в Терской и Кубанской областях) управления, на территории которого для местных «туземцев»-мусульман общие законы империи не действовали [Jersild, 2002, p. 105–109]. Детство и юность будущих историков прошли в относительно благополучную эпоху. Затяжные войны и массовые переселения (мухаджирство) остались в прошлом, но восстания (1877–1878 гг. на Кавказе) и политическая ссылка продолжались и затронули некоторых из них [Kemper, 2006, p. 96, 104–106].

Все четверо прожили достаточно долгую жизнь, обладали богатым жизненным опытом, пережили имперские царский и османский режимы, потрясения двух русских революций 1905–1907 и 1917 гг., а также ужасы гражданской войны в России и Турции (1918–1921 гг.), которую сами называли в понятиях шариатского дискурса *fitna* [Бобровников, Каяев, 2020, с. 132]. Акчура немного не дожил до 60-и лет, Каяев скончался от эпидемии тифа в ссылке в Казахстане в 64 года, Рамзи умер в Синьцзяне около 80-и лет, а Джамалуддин Карабудахкентский окончил свои дни в советском Дагестане почти в 89 лет, побывав кади Духовного управления мусульман Северного Кавказа [Оразаев, 2001, с. 14–15].

Эти жизненные обстоятельства отразились и на их историческом творчестве. Все они не любили империю и не считали ее областью *dar al-islam*, где мусульмане могут свободно жить по шариату, а мусульманские народы свободно развиваться [Kemper, 2006, p. 95–97]. В царской России более других пострадали Мурад Рамзи и Юсуф Акчура. Так, в 1908 г. весь тираж “*Talfiq al-akhbar*” Рамзи был конфискован. Против автора было заведено уголовное дело. Судебное преследование вынудило его покинуть страну, куда он вернулся, только получив помилование по случаю празднования в 1913 г. 300-летия царского дома Романовых, о чем сообщают некоторые источники [НА РТ, ф. 420, оп. 1, д. 115; Kazanlı tuarrih Murad efendinin beyanati, 1926, p. 24–27]. Но грянула Германская война, в которой на стороне Германии была Турция, и как эмигрант из Османской империи, а по некоторым не вполне проверенным сведениям — и османский подданный, в 1914–1917 гг. он должен был долго скрываться, а затем жил под надзором полиции в Оренбурге. С началом Гражданской войны Рамзи с семьей вынужден был бежать через Туркестан в китайский Синьцзянь, где провел последние годы жизни [Temir, 1986, p. 504].

Принадлежавший к поколению Рамзи Джамалуддин Карабудахкентский избежал каторги и политической ссылки, хотя и пострадал в годы Гражданской войны и межвоенных сталинских гонений на религиозных деятелей. Его млад-



ший современник Али Каяев был менее счастлив, особенно в советскую эпоху, когда ему пришлось испытать не только цензурные преследования, но и тюремные заключения, неизмеримо более долгие, чем время, которое он провел в стамбульской тюрьме в 1908 г. и две политические ссылки (во время последней он скончался) [Бобровников, Каяев, 2020, с. 125, 135].

Юсуф Акчура также имел весьма значительный опыт преследования за свои общественно-политические взгляды со стороны как османской, так и царской российской имперской администрации. Будучи на втором курсе Военной академии в Стамбуле в 1897 г., он был обвинен в сочувствии идеям младотурок и приговорен к 45-дневному наказанию. Поскольку Акчура был одним из самых успешных слушателей академии, ее директор Рыза-паша ограничился лишь замечанием [Акçура, 2016, р. 181]. Однако в том же году, он и ряд его сокурсников были осуждены военным судом за участие в младотурецких организациях и приговорены к ссылке в Триполи. В связи с тем, что Османская империя испытывала дефицит квалифицированных кадров для провинциального управления, Ю. Акчура через некоторое время был восстановлен в звании, принят на одну из низовых военно-административных должностей в Триполи и получил возможность относительно свободно перемещаться по городу [Koşay, 1997, р. 393]. Это позволило ему бежать сначала во французский Тунис, откуда он затем сумел перебраться в Париж [Toğay, 1944, р. 39].

В 1904 г. Акчура завершил свое образование в Свободной школе политических наук (*Ecole libre des sciences politiques*) в Париже, защитив диссертацию на тему «Опыт [относящийся к] истории институтов Османского султаната» [Koşay, 1997, р. 393]. Не имея возможности вернуться в Турцию, он приехал на родину отца, в деревню Старое Тимошкино (Зиябашы) Сенгелеевского уезда Симбирской губернии. Здесь Ю. Акчура написал свою знаменитую работу «Три вида политики», в которой объяснил, что прежние идеологии османской внутренней политики — османизм и панисламизм — должны уступить место турецкому национализму, а турецкая политическая нация должна формироваться на этно-национальной основе [Акçура, 1976, р. 22–23]. В том же году он начинает преподавать в Казани в медресе «Мухаммадийа» историю и географию. Итогом его преподавательской деятельности стал трактат “*‘Ulûm we-ta’rikh*” («Наука и история») — по сути, методология современной ему истории, в которой он подвергает критике традиционную мусульманскую историографию, предлагая использовать для написания истории методологию западных социальных наук. Находясь под полицейским надзором, в 1908 г. Акчура был вынужден уехать из Казани. Сначала он отправился к Исмаилу Гаспринскому в Бахчисарай, где под псевдонимом сотрудничал в его газете “*Terjiman*” [Devlet, 1987, р. 27].

Акчура стал одним из организаторов и лидеров партии “*İttifaq al-muslimin*”, входил в состав Казанского комитета партии конституционных демократов [Усманова, 2005, с. 133–141]. Резко выраженная партийность выделяет и его исторические сочинения. В годы первой русской революции 1905–1907 гг. Ю. Акчура вел активную общественную деятельность, участвуя в работе первых трех Всероссийских съездов мусульман, сотрудничал с газетами “*Waqtı*” и “*al-Islah*”, издавал газету “*Qazan Muhbiri*”. Его идеи, выраженные в знаменитой ста-



тье «Три вида политики» (например, свобода мысли, политические свободы, гражданское, политическое, расовое и религиозное равенство) позволяют отнести его к либеральному крылу сторонников джадидизма.

Между нашими авторами, конечно, были и различия: как улемы они сформировались в медресе и школах различных регионов Российской и Османской империй; по-разному сложились их жизни и судьба их наследия. Юсуф Акчура, который по собственному признанию сформировался под влиянием таких мусульманских интеллектуалов, как Шихабуддин Марджани и Каюм Насыри [Akçura, 2016, p. 180], прожил большую часть жизни в Турции, однако, два его ключевых исторических сочинения — “‘Ulûm we-ta’rikh” и «Три вида политики» — появилась именно во время его пребывания в Российской империи.

После переезда в Стамбул в 1908 г. Акчура стал одним из создателей общества «Тюркский очаг», которое должно было распространять среди турецкого мусульманского населения Османской империи знания по истории тюрков [Çalen, 2017, p. 41; Devlet, 1987, p. 28]. После окончания Первой мировой войны он подвергся преследованию уже союзнических сил [Géorgeon, 1986, p. 104] и примкнул к сторонникам национальных сил в Анкаре, где участвовал в дипломатической работе, а затем в разработке проекта реформы образования [Temir, 1987, p. 63; Géorgeon, 1986, p. 105]. Пожалуй, одним из самых важных этапов его работы стало издание в 1928 г. первого тома ежегодника «Турецкий год. 1928», в котором он попытался представить турецкому читателю краткую компилятивную версию истории населенных тюрками регионов Крыма, Кавказа, Поволжья, Центральной Азии. В 1931 г. Акчура вошел в узкий круг доверенных ученых, которым Мустафа Кемаль поручил создание Турецкого исторического общества и написание «Положения о турецкой истории» (Türk Tarih Tezi) — официальной версии турецкой истории.

Мурад Рамзи почти 20 лет учился и работал в османском Хиджазе, а последние 15 лет жизни провел в китайском Синьцзяне. Подолгу жил он в русском Туркестане и ханствах Средней Азии [Ахмадуллин, 2022, с. 24–30]. Али Каев перед началом Первой мировой войны на несколько лет выехал в Османскую империю, где учился в знаменитом ал-Азхаре в Каире [Gould, Shikhaliev, 2017, p. 67]. Джамалуддину Карабудахкентскому не посчастливилось учиться в знаменитых медресе за пределами Дагестана и повидать известных улемов за рубежом, хотя еще до революции 1917 г. он совершил хаджж.

Профессиональными историками все четверо стали в зрелом возрасте, в то время как уже давно преподавали и многое повидали. Пожалуй, раньше других стал заниматься преподаванием и изучением истории Каев. В 1910 г. в возрасте 32 лет он опубликовал в арабской графике свой популярный учебник “al-Hikayat al-madiyya bi-lisan Ghazi-Ghumuq” («Рассказы о прошлом на лакском языке») [al-Ghumuqi, 1910]. Через три года он стал редактором выпускавшейся в Темир-Хан-Шуре единственной на Северном Кавказе арабоязычной газеты “Jaridat Daghistan”, где регулярно печатал статьи, очерки и эссе по ранней исламской истории Арабского халифата и критические обзоры современной исторической ситуации на российском Кавказе и в мире [Бобровников, Каев, 2020, с. 128]. Но серьезными изысканиями по истории мусульманских народов Дагестана, не только лакцев, к которым он принадлежал по рожде-



нию, исламизации Кавказа, истории обычного и исламского права в регионе, а также заказанной ему советским правительством «Истории гражданской войны» он начал заниматься только с начала 1920-х гг., когда был уже на пятом десятке. Ученики его, из которых самым ярким был востоковед М.-С. Д. Саидов (1902–1985), под влиянием учителя серьезно занимались родной историей и источниковедением.

Опыт написания критической истории мусульманских народов

Историческое творчество Рамзи, Акчуры, Карабудахкентского и Каяева за редкими исключениями [Оразаев, 2001; Gould, Shikhaliev, 2017; Рамзи, 2017; Бобровников, Каяев, 2020; Ахмадуллин, 2022] не было предметом специального изучения ни в России, ни за рубежом. Как правило, профессиональные историки рассматривали творчество авторов, которым посвящена наша статья, слишком предвзято и несерьезно, рассматривая их как мусульманских публицистов, популяризаторов зарубежного европейского и исламского книжного знания.

По этой причине в научных биографиях всех четверых знаменитых мусульманских историков-реформаторов есть «белые пятна», в особенности в период их пребывания за пределами Российской империи и СССР, в особенности в арабских вилайетах Османской империи, республиканской Турции, Цинского Китая и Китайской республики. Очень многое из их исторического творчества игнорируется, а большая часть работ неизвестны из-за того, что по различным причинам они не введены в научный оборот. Трое из них симпатизировали джадидам, но джадидом из них, несомненно, был лишь Каяев. Рамзи, порицая джадидов за их крайности, на деле выступал за реформу (*al-islah*) в традиционном мусульманском историописании.

Критикуя основанную на зарубежке методику преподавания в медресе, Каяев и Акчура сами как профессиональные историки основывались на полученном в традиционных медресе хорошем знании переписанных ими от руки текстов, включая исторические хроники. В этом отношении случай Али Каяева особенно показателен. Он продолжал делать принятые у дагестанских улемов памятные выписки-*таварих* — своего рода краткие анналы с указанием важных дат, имен и событий, но существенно преобразовал их, включая в тексты *таварих* критику источников со ссылками на другие документы, нормативные и нарративные тексты [Бобровников, Каяев, 2020, с. 123–124, 131]. Аналогичные подготовительные материалы по истории [Оразаев, 2001, с. 153–159] сохранились от Джамалуддина Карабудахкентского. Его история кумыков и селения Карабудахкент по методике сбора и представления исторических материалов близка к краеведению XX века.

Мурад Рамзи завершил свой исторический труд “*Talḥīq al-akhbar wa-talqīh al-athar fi waqā’i Qazan wa-Bulghat wa-muluk al-Tatar*” («Сборник сведений и свод преданий о событиях [по истории] Казани, Булгара и татарских царей») в 1908 г., хотя начал составлять его намного раньше, во время учебы и преподавания в Хиджазе. Внешне, по жанру и форме, это написанная на арабском языке хроника (*ta’rikh*), но хроника крайне необычная. Это не компиляция исторических сведений, извлеченных из разных средневековых арабских



и более поздних местных хронистов без ссылок на первоисточники. Скорее это критический историографический текст в духе позитивистской европейской историографии XIX — начала XX в. Как и другие герои нашего исследования, Рамзи отмечает и исправляет фактологические ошибки, допущенные его предшественниками-хронистами, критикуя их за чрезмерное доверие к недостоверным устным легендам. Рамзи широко опирался на доступные ему тогда европейские, а также многочисленные обнаруженные им в Мекке, Стамбуле и Бухаре мусульманские источники [Ахмадуллин, 2022, с. 57–69]. Не случайно, что в названии своего труда он перефразировал “Mustafad al-akhbar” Шихабуддина Марджани, оказавшего на его творчество большое влияние [Ахмадуллин, 2022, с. 71–83]².

“Talfiq al-akhbar” Рамзи построен как традиционный комментарий (араб. *sharh*) к “Mustafad al-akhbar” его знаменитого предшественника. Не случайно выдающийся отечественный тюрколог В. А. Гордлевский, правда, ошибочно, как нам кажется, считал Рамзи лишь компилятором Марджани. Советские и современные исследователи творчества Марджани как историка в основном разделяют такой неутешительный вывод, находя у Рамзи лишь перепевы из хроник Марджани и Р. Фахретдина [Гордлевский, 1968, с. 190; Юзеев, 2014, с. 22–23]. В недавней книге одного из авторов настоящей публикации С. З. Ахмадулина подробно разбирается отношение историографии XX в. к Рамзи как историку (см.: [Ахмадуллин, 2022, с. 77–83]). Здесь мы не будем повторяться, но важно отметить, что Рамзи разделяет с Марджани критику легковерия своих предшественников-хронистов, без каких-либо комментариев переносивших в свои сочинения полуполюгендарные, передававшиеся изустно и нередко анахроничные сведения из области современных представлений о прошлом, иными словами — все то, что современные историки уже давно называют коллективной исторической памятью [Burke, 1989]. Стремление изгнать из историографии недостоверные легенды и максимально верифицировать источники было свойственно и остальным рассматриваемым в этой статье мусульманским реформаторам истории. В этом они были едины.

Наших гроев объединяет также стремление повысить статус жанра *ta'rikh* в традиционном круге исламских дисциплин. Во введениях к своим историческим сочинениям они не раз сетуют на пренебрежение современным мусульманским обществом уроками истории [Меджидов, Абдуллаев, 1993, с. 353], отчего, по их мнению, они отстали в своем культурном развитии от немусульманских стран Запада, включая подчинившую мусульман Поволжья и Кавказа с Туркестаном Российскую империю и ее предшественника — Московское царство. В частности, Рамзи пытается представить историю как одну из категории передаваемых наук (*naqliyat*) наряду с коранической экзегетикой, хади-соведением, ‘акидой и проч., в отличие от наук рациональных (*‘aqliyat*) (ср.: [Алексеев, 2019, с. 30]). Кроме того, тут в их риторику вмешивается присутствующий уже у Марджани лейтмотив утраченного «великого прошлого» своего народа, которое историки обязаны воссоздать и донести до образованного мусульманского читателя [Гафаров, 2009, с. 35]. Все наши историки согла-

² Подробнее об этом см. статью С. З. Ахмадулина в этом же номере журнала «Ориенталистика».



шают, что современные им мусульмане, все равно — турки или кавказцы, равно беспечно забыли свою историю. Для тюрко-татарских публицистов начала XX в. история была важна как «единственная из наук, способная пробуждать в человеке чувство национального достоинства» [Атласов, 2005, с. 11].

В краткой, но наиболее классической форме концепцию «великого прошлого» можно найти у младшего современника Рамзи и Акчуры, а также одного из первых исследователей их творчества Г. С. Губайдуллина [Губайдуллин, 1925, с. 71-111]. Империя гуннов — Тюркский, Аварский, Хазарский каганаты — Булгарские государства — империя Чингисхана — Золотая Орда — Татарские ханства (Казанское, Астраханское, Крымское, Сибирское, Касимовское, Ногайская Орда) — представляют для него этапы единой тюрко-татарской истории. Включая рассказы (*hikayat*) о них в свои сочинения, мусульманские историки и публицисты не только утверждали преемственность между Волжской Булгарией и Казанским ханством, как еще раньше делал Марджани, но претендовали на монгольское и ордынское наследие для современных тюркских народов Поволжья и Сибири. Империя Чингисхана и Золотая Орда предстают в их исторических сочинениях как символы национальной гордости, утраченный золотой век, по выражению Х. Алтаси, «когда татары держали в трепете весь мир» [Атласов, 2005, с. 25]. Имплицитно из этой концепции следовало, что народ, имевший столь великое прошлое, не должен прозябать в настоящем под игом русского царизма (ср.: [Гафаров, 2009, с. 35]). С вариациями мы находим эту концепцию и у Рамзи, и у Акчуры, и у Карабудахкентского с Каяевым, писавших о происхождении и исламизации кумыков и лакцев [al-Ghumuqi, 1910, p. 3-35; Оразаев, 2001, с. 43-60]. Только дагестанцы больше сетовали на упадок высокого исламского книжного знания (*'ilm*) вне связи с национальным прошлым и настоящим дагестанцев [Меджидов, Абдуллаев, 1993, с. 354].

В интересе наших историков к критике источников и позитивистским поискам объективной истины можно заметить влияние на них западноевропейской (и российской) академической традиции, произведения которой мусульманские историки-реформаторы явно знали. Рамзи даже упрекал Марджани в недостаточном знакомстве с российской историографией [Юзеев, 2014, с. 23]. Достаточно приглядеться к именам цитируемых в их историях авторов и сочинений, чтобы обнаружить наряду со стандартным набором зарубежных арабских имен, начиная со столь любимого в Дагестане средневекового арабского историка ат-Табари (ум. 1131), его предшественников и современников, достаточное количество цитируемых немусульманских европейских авторов. Историков среди них почти нет, больше философов, начиная с классиков античности Платона и Аристотеля до мыслителей нового времени, включая Бэкона и Декарта, а также социологов-теоретиков вроде Огюста Конта. Последних почти все наши историки, за исключением Рамзи не знавшие европейских языков, могли читать в османских и, возможно, русских переводах, как русского историка Н. М. Карамзина, имплицитные ссылки на «Историю государства российского» есть в исторических сочинениях дагестанских улемов. Широко использовал труд Карамзина и полемизировал с ним Мурад Рамзи [Рамзи, 2017, с. 96, 97, 112-116, 118, 124, 126-129, 131-144, 146, 150, 154 и далее *passim*].



Несколько особняком среди разбираемых нами четырех мусульманских историков-реформаторов стоит Юсуф Акчура. В его полемических сочинениях по политической и социальной истории тюркоязычных мусульманских народов Евразии теоретическое и методологическое влияние европейского позитивизма чувствуется намного сильнее. Его мировоззрение окончательно сформировалось под влиянием таких французских историков и социологов, как Эмиль Бутми, Альбер Сорель, Франц Функ-Брентано, Анатолий Леруа-Болье, Шарль Бернар Ренувье, Люсьен Леви-Брюль. По воспоминаниям самого Ю. Акчуры, важной отличительной чертой этих ученых было то, что они были серьезными националистами [Mardin, 2008, p. 278]. Уже во время учебы в Свободной школе политических наук в Париже Акчура проявил себя как тюркский националист, выступая на страницах эмигрантской младотурецкой газеты «Мешверет» с критикой негативных заявлений французских ученых об Османской империи, в частности А. Дебидура [Arıkan, 1985, p. 1588]. Можно с уверенностью утверждать, что финальный труд его жизни — «Положение о турецкой истории», формировалось с учетом этого опыта.

Деятельность Акчуры по разработке «Положения» должного освещения и оценки не получила. «Положение» представляет собой раннюю официальную версию историографии турецкой истории, появившуюся в 1920-е гг. и окончательно сформировавшуюся в середине 1930-х гг. как ответ кемалистов на западный и традиционный исламский подходы к истории Турции. «Положение» Ю. Акчуры было поддержано М. К. Ататюрком, который считал историю важным элементом формирования новой турецкой нации и новой политической идентичности. По его замыслу, «Положение» должно было, с одной стороны, дать критический ответ на содержащуюся в западной исторической и политической публицистике характеристику турок как «отсталого» и «малокультурного» народа-поработителя и разрушителя греко-византийской цивилизации. В «Положении» Акчура полемизировал с современными ему турецкими, западными и восточными историками о происхождении турок и о современном политическом значении турецкой нации и государства.

Важно отметить, что Акчура способствовал привлечению к деятельности по написанию новой истории Турции известных представителей тюркской мусульманской эмиграции первой волны из советской России (З. В. Тоган, С. Максуди, Г. Исхаки). При этом взгляды их на суть и задачи «Положения о турецкой истории» разошлись. Ю. Акчура остался на официальных позициях турецкой исторической науки, в то время как З. В. Тоган, например, выступил с ее критикой и вынужден был вследствие этого покинуть Турцию. В какой-то степени участие Ю. Акчуры в этом историографическом проекте можно сравнить с участием Али Каяева в ранних советских историко-культурных проектах, которые он, дважды попав в ссылку, так и не закончил.

Заключение

Подводя итоги исследования, можно отметить целый ряд сходств между историческими сочинениями Мурада Рамзи, Джамалуддина Карабудахкентского, Али Каяева и Юсуфа Акчуры, написанными в традиционном для мусульманской историографии жанре *ta'rikh*, реформированном ими. Их сочинения



сыграли похожую роль в рождении востоковедения на постколониальных окраинах России и стран Третьего мира, а также в развитии национальной концепции истории в республиканской Турции. Исторические сочинения Каяева, Карабудахкентского и Акчуры впервые в мусульманской историографии написаны на формировавшихся тогда литературных национальных, преимущественно тюркских (реже — кавказских) языках, притом что некоторые из них также известны в одновременных арабских и староосманских версиях, авторских либо их последователей из числа местных мусульманских улемов.

Некоторые из изучаемых авторов были репрессированы в советское время, а их научное наследие оставалось запрещенным и неизученным до архивной революции 1990-х гг. Отдельные опубликованные ими в 1910-е — 1920-е гг. сочинения, написанные на арабском, тюркских и национальных языках, цитировались исключительно в более поздних переводах, точнее — вольных пересказах на русский в политизированной историографии холодной войны, больше в Западной Европе, США и Канаде, реже в СССР, для обоснования спорных положений тоталитарной концепции советологов из школы А. Беннигсена об извечном противостоянии империи и ее мусульманских подданных в России [Bennigsen, Wimbush, 1985, p. 1–3, 40–45; Rörlich, 1986].

По сути вынесенные за рамки истории, анахроничные и чрезмерно политизированные научные парадигмы определяли видение научного творчества джадидов в международной историографии до конца XX в. Важно отметить, что они опирались исключительно на сомнительные русскоязычные пересказы сочинений джадидов, в том числе Каяева, Рамзи и Акчуру, и полностью игнорировали нарративы и дискурсы их оригинальных исторических работ. Имеется также абсолютно противоположная и столь же необоснованная точка зрения на Али Каяева как на «мусульманина-большевика» [Роцин, 2006, с. 163–169]. Но чаще всего в характеристиках мусульманских реформаторов, включая и тех, которым посвящена наша статья, превалирует чисто советское анахроничное определение «мусульманские просветители». Оно никак не соответствует истине, поскольку исторические сочинения, публицистика и даже газетные публикации джадидов, а также их преподавание в медресе не были рассчитаны на широкую публику. В этом клише следует видеть лишь наследие поздней советской эпохи, когда это понятие служило их политической реабилитации [Kemper, 2014, p. 394, 397–398, 402].

Творчество этих и других известных российских улемов-реформаторов стало предметом исследования еще при их жизни, начиная с 1920-х гг. В частности, в раннесоветский период историк и литературовед Г. Губайдуллин в докладе на Первом всесоюзном тюркологическом съезде, упоминая «татаро-башкирского историка» Мурада Рамзи и его сочинение, подчеркивал важность его, говоря, что Рамзи, живя в мусульманских центрах мира, пользовался историческими сочинениями арабских авторов в подлиннике, а иногда даже по неизданным рукописям [Губайдуллин, 1926, с. 49]. Знаменитый российско-советский тюрколог-востоковед В. А. Гордлевский [Гордлевский, 1968, с. 190] считал “Talfiq al-akhbar” значимым источником по истории поволжских татар. Для политической реабилитации творчества Али Каяева и других мусульманских реформаторов в советской историографии «застойного времени» много



сделал философ (бывший научный атеист) М. А. Абдуллаев, объявив их «просветителями», но не прочитав и строчки из их работ [Меджидов, Абдуллаев, 1993, с. 15–24; Абдуллаев, 1987, с. 115–144. Ср.: Kemper, 2014, p. 397, 401–402]. Исторические сочинения Джамалуддина Карабудахкентского привлекли внимание историков намного позже. Здесь пионером, несомненно, является один из классиков поздней советской тюркологии Г. М.-Р. Оразаев [Оразаев, 2001].

Все четыре наших историка, несомненно, горячо интересовались национальным вопросом, в который при их жизни перерастал пресловутый мусульманский вопрос в Российской империи. Их исторические сочинения посвящены именно прошлому мусульманских народов, как Кавказа, так и тюрок Османской и Российской империй. В них, особенно у Мурада Рамзи и Акчуры, Джамалуддина Карабудахкентского, затрагиваются и вопросы этногенеза. При этом, за исключением, пожалуй, одного лишь Юсуфа Акчуры, их нельзя назвать создателями национальных и особенно националистических нарративов по истории своих народов. Акчура подробной истории турок так и не создал. Али Каяев писал свои исторические сочинения в том числе на лакском, рассматривая образованных лакцев в качестве их целевой аудитории. Но он никак не выделял лакцев среди других народов Дагестана даже в своих «Рассказах о прошлом на лакском языке» или в «Истории гражданской войны в Дагестане». Джамалуддин Карабудахкентский был ближе в этом отношении к Акчуре. Но и он видел в кумыках один из мусульманских народов Дагестана, но не писал националистической апологии кумыков. “Talfiq al-akhbar” Рамзи также нельзя рассматривать как историю отдельного башкирского или татарского народа. Скорее это общая история тюркских народов-мусульман, причем не только Урало-Поволжья.

Дальнейшее сравнительное изучение творчества мусульманских историографов-реформаторов способно пролить свет как на эти связи, так и на транснациональные трансферы знания между имперской и ранней советской Россией и зарубежным, в том числе мусульманским, Востоком в контексте длительной деколонизации и (пост)колониального нациестроительства в этих регионах. Это особенно важно в силу того, что современная академическая наука еще не полностью избавилась от «шор» страноведческого подхода в рамках национального государства, которое рассматривается в ней как основной игрок новой и новейшей истории. Такой взгляд (и стереотип) сложился в историографии Западной Европы еще в XIX в. и тогда же распространился на большинство других регионов мира [Burbank, Cooper, 2010, p. 1–3, 7–8]. Он отчасти перешел и в национальные историографии на позднеосманском арабском Ближнем Востоке и мусульманских окраинах царской и ранней советской России, родившиеся в эпоху крушения соперничавших империй Османов и Романовых, в начале XX в. Однако помимо национализировавшихся империй и более поздних национальных государств в мусульманской Евразии первой половины XX в. существовали еще и транснациональные религиозные и культурно-политические сети, в которые были вовлечены также историки, включая мусульман [Burbank, Cooper, 2010, p. 7, 14].

Проведенное исследование показывает необходимость не только продолжения исследований по первоисточникам, частично сохранившимся к насто-



ящему времени в архивных копиях и редких публикациях, но и исторической ревизии подходов к изучению историографии мусульманских реформаторов из Российской и Османской империй первой половины XX в., реконструкции их исторического словаря и определении методики с учетом сравнительно-исторического дискурс-анализа гибридных нарративов их произведений.

Дальнейшая разработка данной тематики может идти в поисках ответов на следующие исследовательские вопросы. Что мусульманские реформаторы понимали под «историей», ее исламской и национальной составляющими? Какое место они отводили в ней религии, народам и известным историческим личностям? Чем концептуальный язык их работ отличался от сочинений мусульманских хронистов? Какую роль здесь сыграл культурный перевод с западноевропейских и русского языков через староосманский и поволжский тюрки? Кому были адресованы написанные ими истории? Как они были приняты современными им мусульманами, европейскими, российскими и турецкими востоковедами, а также потомками? Наконец, что можно сказать про исторический контекст превращения мусульманских хроник об исламизации в раннюю национализирующуюся историографию, рассчитанную во многом на читающую мусульманскую элиту, прежде всего улемов, которых объединяло знание арабского и тюркских (главным образом — староосманского) языков? Насколько это превращение завершилось? Хочется надеяться, что исследование этой проблематики в обозначенном направлении будет продолжено.

Список сокращений / Abbreviations

НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан, Казань [NA RT – The National Archive of the Republic of Tatarstan, Kazan].

Список литературы / References

1. *Абдуллаев М. А.* Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М.: Наука, 1987 [Abdullaev M. A. *The Social Political Thinkers in Dagestan in the Beginning of the 20th Century*. Moscow: Nauka, 1987 (in Russian)].
2. *Абдуллин Я. Г.* Татарская общественная мысль (социальная природа и основные проблемы). Казань: Татарское книжное издательство, 1976 [Abdullin Ya. G. *The Tatar Social Thought (Its Social Character and Principal Problems)*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1976 (in Russian)].
3. Алексеев И. Л. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун. *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–32 [Alexeev I. History as an Islamic Science: Mardjani and Ibn Khaldun. *Islamology*. 2019. Vol. 9. Nos. 1–2, pp. 24–32 (in Russian)].
4. *Атласов Х. М.* История Сибири. Казань: Татарское книжное издательство, 2005 [Atlasov Kh. M. *The History of Siberia*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2005 (in Russian)].
5. *Ахмадуллин С. З.* Мурад Рамзи как историк тюркских народов России. М.: Институт российской истории РАН, 2022 [Akhmadullin S. Z. *Murad Ramzi as a Historian of Russia's Turkic Peoples*. Moscow: Institute of Russia's History, Russian Academy of Sciences, 2022 (in Russian)].



6. Бобровников В. О. Каяев Али. *Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь*. Под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М.: Восточная литература, 2006. С. 192–194 [Bobrovnikov V. O. Kaiaev Ali. *Islam in the Territories of the Former Russian Empire: Encyclopaedic Lexicon*. Comp. and ed. by S. M. Prozorov. Vol. I. Moscow: Vostochnaia literatura, 2006, pp. 192–194 (in Russian)].
7. Бобровников В. О., Каяев М. И. 'Али ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов Кавказа. *Ислам в современном мире*. 2020. № 3. С. 119–143 [Bobrovnikov V. O., Kaiaev M. I. 'Ali al-Ghumuqi as a Historian of the Russia's Muslim Peoples. *Islam v sovremennom mire [Islam in the Modern World]*. 2020. No. 3, pp. 119–143 (in Russian)].
8. Бустанов А., Дородных Д. Джадидизм как парадигма в изучении ислама в России. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. № 3. С. 112–133 [Bustanov A., Dorodnykh D. Jadidism as a Paradigm in Studying Islam in the Russian Empire. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion, and the Church in Russia and Abroad]*. 2017. No. 3, pp. 112–133 (in Russian)].
9. Гафаров А. А. Эволюция татарской общественно-политической мысли во второй половине XIX века: от просветительства к национально-освободительной идеологии. *Ученые записки Казанского государственного университета. Гуманитарные науки*. Т. 151. Кн. 2. Ч. 2. С. 34–42. Казань: КГУ, 2009 [Gafarov A. A. The Evolution of Tatar Social Political Thinkers in the Second Half of the 19th Century: From the Enlightenment to the Ideology of National Liberation. *Uchenye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki [Scholarly Notes of the Kazan State University. Series on the Humanities]*. Vol. 151. Book 2. Pt 2. Kazan, KSU, 2009, pp. 34–42 (in Russian)].
10. *Гордлевский В. А. Избранные сочинения*. Т. IV. М.: Наука, 1968 [Gordlevskii V. A. *Selected Works*. Vol. IV. Moscow: Nauka, 1968 (in Russian)].
11. Губайдулин Г. С. *Из прошлого татар. Материалы по изучению Татарстана*. Казань, 1925. Вып. II. С. 71–111 [Gubaidullin G. S. *From the Tatars' Past. Materials for the Study of Tatarstan*. Kazan, 1925. Issue 2, pp. 71–111 (in Russian)].
12. Губайдулин Г. Развитие исторической литературы у тюрко-татарских народов. *Первый всесоюзный тюркологический съезд. 26 февраля – 5 марта 1926 г.: Стенографический отчет*. Баку: [б. и.], 1926. С. 39–56 [Gubaidullin G. *The Development of Historical Writings among the Tatar-Turkic Peoples. The First All-Union Turkologists' Congress Held on February 26 – March 5, 1926. The Stenographic Report*. Baku: [w. p.], 1926, pp. 39–56 (in Russian)].
13. Меджидов Ю. В., Абдуллаев М. А. *Али Каяев: очерк жизни и творчества*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1993 [Medzhidov Iu. V., Abdullaev A. M. *Ali Kayaev: An Essay on the Life and Works*. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993 (in Russian)].
14. *НА РТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 115* [NA RT. Collection. 420. Inventory 1. File 115 (in Russian and Tatar)].



15. Оразаев Г. М.-Р. *История Кавказа и селения Карабудахкент Джамалутдина-Хаджи Карабудахкентского (Публикация текста и комментарии с приложениями)*. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, 2001. [Orazaev G. M.-R. *History of the Caucasus and the Village of Karabudakhkent Written by Jamaluddin-hajji of Karabudakhkent (with Comments and Texts)*. Makhachkala: Dagestani Scientific Center, 2001 (in Russian)].
16. Рамзи М. *Талфиқ аль-ахбар ва талқиҳ аль-асар фи вақа'и Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар*. Научн. ред., авт. вступ. статьи и коммент. С. И. Хамидуллин. Пер. с араб. Р. М. Дильмухаметова, С. И. Хамидуллина, пер. с фарси Е. Л. Никитенко, пер. с тюрки И. Р. Саитбатталова. Т. I. Уфа: Китап, 2017. [Ramzi M. *Talfiq al-akhbar wa-talqih al-athar fi waqa'ih Qazan wa Bulghar wa muluk al-Tatar [Collection of Information and Compilation of Legends on the Events from the History of Kazan, Bulghar and the Tatar Kings]*. Ed. by S. I. Khamidullin. Transl. from Arabic into Russian by R. M. Dilmuhametov and S. I. Khamidullin, from Farsi into Russian by E. L. Nikitenko, from Turkic languages into Russian by I. R. Saitbattalov. Vol. I. Ufa: Kitap, 2017. (in Russian)].
17. Рошин М. Ю. Али Каяев – мусульманский просветитель и реформатор Дагестана. *Расы и народы*. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 163–169 [Roshchin M. Yu. Ali Kayaev as a Muslim Enlightener and Reformist in Dagestan. *Rasy i narody [Races and Peoples]*. Issue 31. Moscow: Nauka, 2006, pp. 163–169 (in Russian)].
18. Усманова Д. М. Мусульманские представители в российском парламенте. 1906–1917. Казань: Фэн, 2005 [Usmanova D. M. *Muslim Deputies in the Russian Parliament. 1906–1917*. Kazan: Fen, 2005 (in Russian)].
19. Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX – начало XX в.). Казань: Татарское книжное издательство, 2014 [Iuzeev A. N. *The Enlightened Thinkers of the Tatar People in the 19th and the Beginning of the 20th Centuries*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2014 (in Russian)].
20. Акçура Y. *Üç Tarz-ı Siyaset [Three Styles of Politics]*. Ankara: Turk Tarih Kurumu Yayinlari, 1976 (in Turkish).
21. Акçура Y. *Türkçülüğün Tarihi [The History of Turkism]*. İstanbul: Otuken Yayinlari, 2016 (in Turkish).
22. Arıkan Z. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik [Historiography from the Tanzimat to the Republican Periods]. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi [Encyclopedia of Turkey from the Tanzimat to the Republic Period]*. Pt. 6. İstanbul: İletişim Yayinlari, 1985, pp. 15–88 (in Turkish).
23. Bennisgen A., Wimbush S. E. *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union*. London: Hurst, 1985.
24. *Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia, and Western China (19th–20th Centuries)*. Ed. By J. Eden, P. Sartori, D. DeWeese. *The Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*. 2016. Vol. 59. Special Issue. Pt. 1–2.
25. Burbank J., Cooper F. *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010.
26. Burke P. History as Social Memory. *Memory: History, Culture and the Mind*. Ed. by Th. Butler. Oxford: Basil Blackwell, 1989, pp. 97–113.



27. Çalen M. K. *Osmanlıcılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük [Turkism in the Face of Ottomanism and Islamism]*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017 (in Turkish).
28. Devlet N. Yusuf Akçura'nın Hayatı [The Life of Yusuf Akçura]. *Ölümünün Ellinci Yılında Yusuf Akçura Sempozyumu (11-12 Mart 1985) [The Symposium on the Occasion of the 5th Anniversary of Yusuf Akçura's Death (Held on March, 1985)]*. Ankara: Bildiriler Kitabı, 1987, pp. 17-34 (in Turkish).
29. Dudoignon St. A. Djadidisme, mirasisme, islamisme [Jadidism, Mirasism, and Islamism]. *Cahiers du Monde Russe [Bulletin of the Russian World]*. 1996. Vol. 37, pp. 13-40 (in French).
30. Géorgeon F. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935) [The Origins of Turkish Nationalism: Yusuf Akçura (1876-1935)]*. Transl. from the French by Alev Er. Ankara: Yurt Yayinlari, 1986 (in Turkish).
31. Al-Ghumuqi 'Ali b. 'Abd al-Hamid al-Daghustani. *Al-Hikayat al-madiyya bi-lisan Ghazi-Ghumuq [Tales on History in the Lak Language]*. Temir-Khan-Shur: Islamic printing house of Muhammad Mirza Mavraev, 1910 (in Lak).
32. Gould R., Shikhaliev Sh. A Tale of Two Scholars. The Intellectuals Who Changed the Face of Learning in Early 20th Century Daghestan. *History Today*. November 2017. No. 11, pp. 64-75.
33. *Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication*. Ed. by St. A. Dudoignon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi. London - New York: Routledge, 2006.
34. Jersild A. *Orientalism and Empire. North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*. Montreal - London: McJill Queen's University Press, 2002.
35. Kazanlı muarrih Murad efendinin beyanati [The Interview with a Historian from Kazan Murad-efendi]. *Waqit*. 1926. No. 10 (İstanbul), pp. 24-27.
36. Kemper M. Daghestani Shaykhs and Scholars in Russian Exile: Networks of Sufism, Fatwas, and Poetry. *Daghestan and the World of Islam*. Ed. by Moshe Gammer and David M. Wasserstein. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2006, pp. 95-107.
37. Kemper M. İjtihād into Philosophy: Islam as Cultural Legacy in Post-Stalinist Daghestan. *Central Asian Survey*. 2014. Vol. 33. Issue 3, pp. 390-404.
38. Kemper M., Bustanov A. From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage. *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Ed. by Alfrid K. Bustanov, Michael Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012, pp. 29-53.
39. Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1998.
40. Koşay H. Z. Yusuf Akçura [Yusuf Akchura]. *Bellekten [Bulletin]*. 1997. Vol. 41. No. 162, pp. 389-401 (in Turkish).
41. Mardin Ş. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908) [Political Ideas of the Young Turks (1895-1908)]*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008 (in Turkish).
42. Rörlich Azade-Ayşe. *The Volga Tatars. A Profile in the in National Resilience*. Stanford: Hoover Institution Press, 1986.



43. Sartori P. Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change. *Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia, and Western China (19th–20th Centuries)*. Ed. by J. Eden, P. Sartori, D. DeWeese. *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*. Special Issue. 2016. Vol. 59. Pt. 1–2, pp. 193–236.
44. Temir A. Doğumunun 130. ve Ölümünün 50. Yılı Dolayısıyla Kazanlı Tarihçi Murad Remzi (1854–1934) [To the 130th Anniversary of the Birth and the 50th Anniversary of the Death of the Kazan Historian Murad Ramzi]. *Bellekten Türk Tarih Kurumu [Bulletin of the Turkish Historical Society]*. Vol. 50. No. 197. Ankara, 1986, pp. 495–505 (in Turkish).
45. Temir A. *Yusuf Akçura [Yusuf Akçura]*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
46. Togay Muharrem Feyzi. *Yusuf Akçura Hayatı ve Eserleri [The Life and Works of Yusuf Akçura]*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1944 (in Turkish).

Информация об авторах

Бобровников Владимир Олегович — кандидат исторических наук, заведующий Центром изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН; vladimir_bobrovn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1444-7722>.

Васильев Александр Дмитриевич — кандидат исторических наук, заведующий Отделом истории Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; advasilyev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>.

Ахмадуллин Салават Зямилович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН; научный сотрудник Центра истории народов России и межэтнических отношений Института российской истории РАН; Москва, Россия; salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>.

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия; старший научный сотрудник Центра исламских рукописей им. Шейха Зейда, Институт востоковедения РАН; shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.08.2023; одобрена рецензентами 20.08.2023; принята к публикации 10.09.2023; опубликована 10.11.2023.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.



Information about the authors

Vladimir O. Bobrovnikov — PhD (Hist.), Chair of the Center for Central Asian, Caucasus, and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; vladimir_bobrovn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1444-7722>.

Alexander D. Vasiliev — PhD (Hist.), Chair of the Department of History of the East, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>.

Salavat Z. Akhmadullin — PhD (Hist.), researcher, Centre for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian; Researcher, Centre for the study of history of Russia's peoples and interethnic relations, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>.

Shamil Sh. Shaikhaliev — PhD (Hist.) Leading researcher, Institute of History, Archeology, and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia; Senior researcher, Centre for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.08.2023; approved after reviewing 20.08.2023; accepted for publication 10.09.2023; published 10.11.2023.

The authors have read and approved the final manuscript.