

HISTORY OF THE EAST National History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Отечественная история

Научная статья

УДК 930

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-09-26>

Исторические науки

Зарубежная историография о джадидизме

Шамиль Шихалиевич Шихалиев¹, Амир Рамазанович Наврузов²

¹ Институт истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия, shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>

² Институт истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия, anavruzov@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8874-3543>

Аннотация. Зарубежными учеными написано немало работ, посвященных истории реформаторства в мусульманских регионах Российской империи. Разные методы и подходы, работа с разными источниками определило и разные оценки этому движению. Здесь сложилось два направления: советологическое и ревизионистское. Они определили в исследованиях джадидизма определенную тематику: империя и мусульманское сопротивление, национализм, исламский дискурс, новометодная школа и сети знания, колониализм и модернизация. Согласно мнению зарубежных исследователей, было много разновидностей джадидизма в Российской империи, каждый со своими проблемами и спецификой. На самом деле, разные движущие силы, разное политическое и экономическое развитие регионов, равно как и разные степени влияния тех или иных идей объясняют специфичность идей мусульманского реформаторства в Поволжье, Крыму, Центральной Азии или на Кавказе. В изучении истории ислама в СССР можно выделить две противоположные точки зрения. Сторонник первой точки зрения Адиб Халид утверждает, что деятельность ранних советских джадидов впоследствии привела к секуляризации общества и изменению идентичности мусульман с исламской на национальную. Ислам в этих условиях был маргинализован и не играл важной роли в культурной жизни мусульман. Представители второй – Девин ДеВиз и Паоло Сартори, напротив, считают самих джадидов маргинальными, утверждая, что ислам не был вытеснен советскими преобразованиями и продолжил свои традиции в обществе.

Ключевые слова: зарубежная историография, исламский дискурс, джадидизм, реформа образования, таджид, ислах, миллет



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

© Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р., 2024

© Ориенталистика, 2024



Для цитирования: Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Зарубежная историография о джадидизме. *Ориенталистика*. 2024;7(1):09–26. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-09-26>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-09-26>

History studies

Foreign historiography on Jadidism

Shamil Sh. Sikhaliyev¹, Amir R. Navruzov²

¹ *Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia, shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>*

² *Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia, anavruzov@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8874-3543>*

Abstract. Foreign scholars have authored numerous works delving into the history of reformism in the Muslim regions of the Russian Empire. Distinct methodologies and approaches, coupled with varied source analyses, have yielded disparate assessments of this movement. Two predominant perspectives have emerged in scholarly discourse: school of Western Sovietology and revisionist approach. These orientations have delineated specific themes within the study of Jadidism, including the empire and Muslim resistance, nationalism, Islamic discourse, the new method school, intellectual networks, colonialism, and modernization. According to overseas researchers, Jadidism in the Russian Empire represented a multitude of manifestations, each grappling with unique challenges and intricacies. Divergent impetuses, distinct political and economic trajectories in various regions, and varying degrees of influence from particular ideas elucidate the idiosyncrasies characterizing Muslim reform ideologies in the Volga region, Crimea, Central Asia, and the Caucasus. Within the examination of the history of Islam in the USSR, two contradicting viewpoints emerge. Adeeb Khalid, advocating the first perspective, contends that the endeavors of early Soviet Jadids ultimately led to the secularization of society, resulting in a shift in Muslim identity from Islamic to national. In these circumstances, Islam was marginalized and ceased to play a significant role in the cultural life of Muslims. Conversely, proponents of the second viewpoint, namely Devin DeWeese and Paolo Sartori, claim that the Jadids themselves occupied a marginal position. They argue that Islam endured despite Soviet societal transformations, maintaining its traditions within society and resisting displacement.

Keywords: Foreign historiography, Islamic discourse, Jadidism, education reform, tajdid islah, millet



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



For citation: Shamil Sh. Sikhaliyev Sh. Sh., Navruzov A. R. Foreign historiography on Jadidism. *Orientalistica*. 2024;7(1):09–26. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-09-26>.

Зарубежными исследователями написано немало работ, посвященных истории реформаторства в мусульманских регионах Российской империи. В их исследованиях джадидизма в последние полвека сложилась следующая тематика: империя и мусульманское сопротивление, национализм, исламский дискурс, новометодная школа и сети знания, колониализм и модернизация. Разные методы и подходы, работа с разными источниками определили и разные оценки, и различное отношение к этому движению. Здесь можно отметить два направления: советологическое и ревизионистское.

В книге «Ислам в Советском Союзе» французские ученые Александр Беннигсен и Шанталь Лемерсье-Келькеже предложили свое видение движения джадидов, которое шло в русле западной советологии времен холодной войны. В частности, они рассматривают последовательно этапы развития джадидизма в России. Первый этап, обозначенный ими как «религиозная реформа», характеризуется появлением новых дискуссий в сфере мусульманской практики, обрядности и догматики. Следующий этап они обозначили как «культурная реформа», которая характеризуется изменением в письменности, в частности — созданием новометодного алфавита, а также широким распространением тюркского языка и появлением новых литературных жанров. Третий этап характеризуется реформами в сфере образования — внедрением в учебный процесс светских дисциплин. Авторы отмечают, что эти все идеи реформ неизбежно привели мусульманских интеллектуалов после революции 1905 г. к более активной политической деятельности в рамках мусульманской фракции в Государственной Думе [Bennigsen, Lemerçier-Quelquejau, 1967, p. 31–48]. Вместе с тем советологические клише времен холодной войны упрощают дихотомию «джадидизм — традиционализм», где джадиды, выступающие за модернизм и новации, противопоставляются кадимитам, в которых видят традиционных богословов, не приемлющих никакие формы модернизации, а значит — консерваторов. При этом кадимитов, как правило, поддерживало имперское колониальное правительство [Fierman, 1991, p. 11–35]. Несостоятельность этих идей как раз показывает дагестанский случай: именно имперская власть предоставила джадидам в Дагестане площадку для развития своих идей — газету «Джаридат Дагистан», поддерживая их в этом направлении [Наврузов, 2012, с. 16].

Александр Беннигсен определяет причины развития идей джадидизма как ответную реакцию на угрозы национальному самосознанию мусульман России со стороны Российской империи. По мнению этого автора, на раннем этапе джадидизм начал распространяться в Поволжье благодаря деятельности таких ученых, как Шихаб ад-Дин ал-Марджани (1818–1889), Абд ал-Каййум Насыри (1825–1902) и Хусаинхан Фаизханов (1823–1866). Однако в дальнейшем, благодаря деятельности крымского ученого и просветителя Исмаила Гаспринского (1851–1914), руководство этим движением перешло в основном к крымским татарам [Беннигсен, 1993, с. 83–84]. К сожалению,



автор не объяснил причину такого перехода. На наш взгляд, все же деятельность мусульманских ученых XVIII–XIX вв. можно и нужно рассматривать исключительно в контексте исламского дискурса, характерного для более широкого хронологического периода, чем в рамках узко ограниченного во времени джадидского движения.

Несколько работ американского исследователя Эдварда Лаззерини посвящены деятельности И. Гаспринского, его влиянию на реформу и развитие системы мусульманского образования в Российской империи, анализу его газеты «Терджиман» (1883–1918), духовному возрождению тюрок в конце XIX — начале XX в. [Lazzerini, 1984; Lazzerini, 1992; Lazzerini, 1994]. В частности, в первой из них Э. Лаззерини определяет, что в представлении И. Гаспринского, «джадидизм» означал не возврат в прошлое, к периоду раннего ислама, а именно воспринимался им в значении «обновления», то есть — движения вперед, прогресса. В этом отношении идеи И. Гаспринского шли вразрез мнению ряда мусульманских реформаторов, которые призывали к иджитхаду, критиковали следование суннитским школам (мазхабам) и выступали за «обновление» в смысле очищения ислама от более поздних практик и за возврат к Корану и Сунне как основным источникам права. По мнению Лаззерини, идеи Гаспринского были прогрессивными. Он стремился к развитию мусульманской общины, выдвигал идеи для ее достойного будущего, которое будет не только лучше ее современного состояния, но и лучше, чем в период раннего ислама.

Другая немаловажная работа Э. Лаззерини посвящена переводу очень значимой статьи И. Гаспринского «Первый шаг к цивилизации российских мусульман». В ней автор показал взгляды И. Гаспринского на недостатки современного ему мусульманского общества России. В ней также говорилось о мерах, которые были уже предприняты и которые еще предстоит сделать для культурного развития мусульман. В этой же статье Э. Лаззерини привел список книг, изданных джадидами в Российской империи [Lazzerini, 1975].

Фундаментальная работа, посвященная реформе алфавита в имперской России и в СССР до 1937 г. была написана германской исследовательницей Ингеборг Балдауф [Baldauf, 1993]. В этой работе она рассмотрела политику имперской, а затем и советской власти по реформе алфавита среди преимущественно тюркоязычных мусульманских народов России. В частности, она пишет, что попытка реформы алфавита была предпринята имперской властью с целью унификации и адаптации шрифта под общероссийские стандарты [Baldauf, 1993, S. 1]. По ее мнению, проект русского ориенталиста Н. И. Ильминского (1822–1891) и всей миссионерской школы по переходу с арабской графики на кириллицу был направлен, прежде всего, на борьбу против ислама. Первоначально алфавит на кириллице был разработан для крещенных татар. Однако разработчики проекта не хотели этим ограничиваться: Н. И. Ильминский пытался внедрить этот алфавит и среди татар-мусульман, а в дальнейшем распространить письменность на кириллице среди казахов и в Туркестане. Но неожиданно этот проект встретил отпор со стороны генерал-губернатора Туркестанского края Кауфмана [Baldauf, 1993, S. 4–5]. В своей работе Ингеборг Балдауф охватила историю развития реформ



алфавита практически во всех мусульманских регионах, входивших в состав Российской империи, и показала разные методы, которые российские власти использовали при введении кириллицы, и какие цели и задачи при этом ставили. По ее мнению, реформа алфавита была призвана нести несколько функций: помимо адаптации и унификации письменности, как в литературе, так и в делопроизводстве, преследовалась также далекоидущая цель — через кириллицу распространить влияние христианства в мусульманских окраинах. В этой деятельности имперской власти активно помогали местные интеллектуалы и просветители, такие как М. Ф. Ахундов (1812–1878), М. Казембек (1802–1870), несмотря на то что сам Ахундов работал над реформой алфавита на основе арабской графики [Baldauf, 1993, S. 58–59]. В контексте разбора деятельности азербайджанских джадидов начала XX века И. Балдауф показывает, что идеи М. Ф. Ахундова были подхвачены и развиты азербайджанскими просветителями такими, как Мирза Хусайн Хасан-заде, который дальше разработал систему алфавита на основе арабской графики и даже издал книгу, написанную при помощи нее, «Тамам алиф-ба» [Baldauf, 1993, S. 106]. Исследовательница считает, что реформа системы алфавита в Азербайджане шла в русле общего джадидского движения, направленного, помимо прочего, и на развитие национальной литературы [Baldauf, 1993, S. 106].

Монография германского исследователя Кристиана Ноака посвящена развитию национального самосознания тюрок Волго-Уральского региона во второй половине XIX — начале XX в. В третьей и четвертых главах второй части своего труда автор рассматривает роль джадидов в формировании татарской национальной идентичности, их деятельность по реформе системы мусульманского образования, развитию мусульманской журналистики [Noak, 2000, S. 135–217]. Кристиан Ноак рассматривает джадидизм как синтез мусульманской традиции с европейским мышлением, что он называет «религиозно-секулярным симбиозом» [Noak, 2000, S. 135]. Автор полагает, что само движение мусульманского реформаторства в Волго-Уральском регионе являлось своего рода продолжением, объединением и развитием идей татарских ученых Ш. Марджани и И. Гаспринского. При этом Ш. Марджани автор считает сугубо религиозным реформатором, идеи которого, в частности, легли в основу джадидского движения и дали толчок развитию национального самосознания мусульманских народов Волго-Уральского региона [Noak, 2000, S. 140–142]. Иными словами, Кристиан Ноак, считая Ш. Марджани мусульманским реформатором и ученым-историком, все же не относит его к джадидам. Напротив, деятельность И. Гаспринского немецкий исследователь рассматривает в свете социальных и политических реформ в российском обществе второй половины XIX в. и характеризует его идеи как направленные на синхронизацию мусульманского реформаторства с европейским образованием [Noak, 2000, S. 144]. Таким образом, джадидизм в Поволжье и на Урале в досоветский период, по мнению автора, представляет собой в большей степени общественно-политическое и просветительское движение. Деятельность джадидов в различных областях культуры — реформы образования, развития печати и журналистики и т. д. привела в начале



XX в. к формированию новой мусульманской интеллектуальной элиты с передовыми взглядами на общество и место мусульман в нем, что создало теоретическую основу и стимулировало в дальнейшем рост политической активности татар и башкир в масштабах всей Российской империи [Noak, 2000, S. 546–548].

Широкий обзор истории развития джадидизма в период с присоединения Центральной Азии к Российской империи вплоть до установления советской власти дает в своей работе американский исследователь Адиб Халид [Khalid, 1998]. По его мнению, «джадиды — это те, кто принимал участие в усилиях по реформированию мусульманского общества посредством использования современных средств связи и новых форм общения». Свою миссию джадиды видели в «пробуждении своего народа от сна невежества». Вера в силу знания и новой системы образования для улучшения ситуации занимала центральное место в джадидском проекте [Khalid, 1998, p. 137].

Адиб Халид подчеркивает важное обстоятельство: джадиды в различных регионах сталкивались с разной социально-экономической и культурной ситуацией, что накладывало отпечаток на их взгляды. Поволжские татары-джадиды испытывали на себе последствия экономических изменений в центре империи наряду с сильным давлением со стороны православной церкви, которая угрожала самому существованию татарской общины, уже превратившейся (особенно в городах) в демографическое меньшинство. Среди крымских татар реформа нашла поддержку в аристократических кругах, многие представители которых были интегрированы в российскую социальную иерархию, получили русское образование, хорошо говорили и читали по-русски. В Закавказье ситуация осложнялась соперничеством мусульманской и немусульманской общин в сфере промышленной экономики и нефтедобычи. В Центральной Азии группа джадидов-реформаторов состояла из людей, занимающих разные позиции в социальной иерархии.

Джадидизм, по мнению А. Халида, не был единым, общим для всех мусульман интеллектуальным движением, исходящим от четко определенного центра к периферии — в Российской империи было много разновидностей джадидизма, обладавших каждая своей спецификой. Это объясняет бесплодность попыток сотрудничества джадидов из различных регионов на общероссийском уровне, о чем свидетельствует отсутствие успеха при попытке создать общий тюркский литературный язык (любимый проект И. Гаспринского), либо создания общего политического движения [Khalid, 1998, p. 93]. Эта мысль А. Халида очень важна, поскольку автор пытается отойти от некоего «общего шаблона» в изучении истории развития джадидизма в разных регионах России. Идеи мусульманского реформаторства в Поволжье, Крыму, Центральной Азии или на Кавказе были в каждом конкретном случае вызваны разными движущими силами, на них накладывало отпечаток разное политическое и экономическое развитие регионов, равно как их адепты в разных частях Российской империи, где жили мусульмане, испытывали разные степени влияния тех или иных идей.

Основная концепция Адиба Халида состоит в том, что развитие джадидизма стало возможным в результате трансформации общества под властью



имперской России в течение 50 лет. Социальный строй среднеазиатского общества был кардинально изменен с исчезновением старых элит и появлением новых. Идеи джадидов относительно необходимости адаптироваться к новым формам общественных отношений привели их к принципиально новой концепции общества. Мысль о возвращении к «чистому» исламу привела к новому пониманию ислама и того, что значит быть мусульманином. Джадиды успешно заручились значительной поддержкой для своего проекта, но их призыв к реформе мусульманского общества также вызвал энергичную оппозицию со стороны старых мусульманских элит.

Именно через дебаты по поводу значения культуры Центральной Азии джадиды сформулировали свое представление о современном мире и месте мусульманского общества в нем. По мнению Адиба Халида, формирование новой мусульманской элиты в Центральной Азии с новым «культурным капиталом» проходило с использованием тех же символов, метафор и риторики, что и в других регионах мусульманского мира. Споры и дискуссии между джадидами и их оппонентами в Центральной Азии были характерны не только для других мусульманских регионов России, но и для населенных мусульманами стран за ее пределами.

Тем не менее Адиб Халид считает, что движение за реформацию общества, в частности джадидизм, не могло зародиться в каком-либо одном центре, в Крыму или Поволжье, откуда и распространилось по всей мусульманской Российской империи [Khalid, 1998, p. 7–9]. По его мнению, джадидизм был самовоспроизводящимся институтом, и развитию реформаторских идей послужило включение Центральной Азии в общеимперское пространство, развитие железных дорог, телеграфа, прессы — все это способствовало более легкой коммуникации и передаче новых знаний о мире и обществе. Адиб Халид пишет и о том, что программа джадидов не была направлена на секуляризацию мусульманского общества. В своих суждениях и дебатах они опирались на мусульманские источники. Но их новые подходы к исламу, критика старых религиозных догм, призывы реформировать устаревшую, узко мусульманскую систему обучения привели их к конфликту со старой мусульманской элитой.

А. Халид отмечает, что с приходом советской власти идеи джадидов и большевиков относительно необходимости модернизации мусульманского общества совпали, что привело к их кратковременному сотрудничеству. На протяжении большей части 1920-х гг., джадиды играли центральную роль в политической и особенно культурной жизни Центральной Азии. В дальнейшем, с изменением политики новой власти в отношении ислама, джадиды стали уже больше не нужны — в борьбе с «троцкизмом» и «контрреволюцией» большинство их было репрессировано [Khalid, 1998, p. 300].

К сожалению, обозначив программу джадидов по обновлению общества, Адиб Халид не затронул дискуссии, связанные с мусульманской обрядностью и практикой, слабо осветил полемику по богословским вопросам в Центральной Азии в конце XIX — начале XX в. На примере других мусульманских регионов России можно сказать, что движение джадидизма не ограничивалась реформой системы образования, развитием национальной лите-



ратуры и публицистики, созданием театров, открытием типографий. Между джадидами и их оппонентами возникала острая дискуссия по вопросам мусульманского права и догматики, что нашло отражение в многочисленных арабографических сочинениях Волго-Уральского региона и Северного Кавказа (см. работы: [Кемпер, 2008; Марджани, 2008; *Марджани о татарской элите...*, 2009; Шихалиев, 2010; Наврузов, 2012]). В некоторых регионах, в частности — в Дагестане, богословская дискуссия развернулась и велась едва ли не более остро, чем диспуты по вопросам реформы системы мусульманского образования.

Крупная работа, посвященная идентичности мусульман восточного Закавказья в процессе общественных трансформаций написана германской исследовательницей Евой-Марией Аух [Auch, 2004]. В ней автор рассмотрела процесс развития национальной идентичности азербайджанцев после вхождения этой территории в состав Российской империи, вплоть до революции 1905 г. В данном исследовании показан процесс формирования новой интеллектуальной элиты, который шел параллельно с развитием идей реформаторства всех сфер жизни — общественной, экономической, социальной, культурной и т. д. В условиях, когда имперская власть не хотела допускать к управлению «старые элиты», появилась новая интеллигенция со своими взглядами на процесс реформации и трансформацию общества. Так же, как и в других регионах Российской империи, новая интеллектуальная элита высказывалась за более радикальные реформы и расширение системы мусульманского образования, за эмансипацию, за изменения в самой религиозной мысли, выступала с критикой суфизма и за «переход от мистицизма к рационализму» [Auch, 2004, S. 15, 60].

В своей работе Е. М. Аух рассмотрела также российскую политику в вопросах просвещения, формирование русских школ, многоступенчатую систему обучения, включающую в себя начальные школы, гимназии и университеты и параллельное функционирование мусульманских школ [Auch, 2004, S. 248–276]. Немалое место в ее работе уделено культурным преобразованиям на мультикультурном и многоконфессиональном Южном Кавказе, таким как развитие музыки, театра, местной литературы, журналистики и связанной с ними языковой проблеме [Auch, 2004, с. 340–370, 397–419].

Также исследователь затронула и общественно-политические реформы в Азербайджане в конце XIX в., в частности — выборы в городские органы самоуправления. В деятельности Бакинской думы принимали активное участие видные просветители и общественные деятели того времени — А. Топчубашев, Г. Зардаби, Г. Махмудбеков и др. Нефтяной бум в Азербайджане в конце XIX в., развитие торговли, предприятий легкой и пищевой промышленности привели к более широкому развитию промышленности в регионе, а в дальнейшем — к более широкому развитию идей реформаторства здесь и — как следствие — более сильной секуляризации общества [Auch, 2004, S. 209–226]. Зарождение джадидизма в Закавказье проходило на фоне постоянного конфликта с соседними немусульманскими общинами, которые угрожали вытеснить мусульман из промышленной экономики на основе добычи нефти.



В целом, работы Е. М. Аух и А. Халида показывают схожие процессы развития идей джадидизма в Центральной Азии и в мусульманском Закавказье. Однако отметим, что процессы мусульманского просветительства в Азербайджане, благодаря более развитой промышленности, активности азербайджанских джадидов и широкой их финансовой поддержке со стороны крупных местных промышленников, начались раньше, чем в Центральной Азии, и дальнейшая секуляризация общества затронула этот регион более глубоко. По этому поводу М. С. Султан-Галиев отмечал, что более развитая промышленность в Азербайджане, равно как и его близость к младотуркам, способствовала «более раннему культурному его пробуждению, в отличие от Туркестана» [Султангалиев, 1984, с. 63].

В качестве логического продолжения работы Е. — М. Аух рассмотрим труд Тадеуша Свиточовски [Swietochowski, 1985], хотя, надо заметить, его книга была издана раньше вышеуказанной монографии немецкой исследовательницы. В этой работе Т. Свиточовски описывает развитие национальной идентичности в Азербайджане после революции 1905 г. вплоть до установления там Советской власти. Автор акцентирует внимание на политическую активность мусульманской интеллигенции Азербайджана, что, по его мнению, было следствием деятельности интеллектуалов из числа джадидов, которые приложили немало усилий к реформе мусульманских школ, развитию драматургии и публицистики. Самых джадидов автор определяет как представителей интеллигенции из разных социальных групп, которых объединяла общая идея развития мусульманского общества. Т. Свиточовски проводит важную мысль о том, что реформы в азербайджанском обществе являлись следствием реформ в Османской империи в период Танзимата, с которым азербайджанские ученые и интеллектуалы имели тесные контакты [Swietochowski, 1985, p. 27]. Причем, интеллектуалы из числа суннитского меньшинства в Азербайджане были более склонны к реформам в сфере образования и политики, чем шиитское большинство. Автор также подчеркивает, что идеи имперской власти и местной интеллигенции о реформе системы школьного образования полностью совпадали. И призывы азербайджанских просветителей, таких как Ахундзаде, Зардаби и Ширвани, к введению обучения в школах на русском языке находили поддержку со стороны российского правительства [Swietochowski, 1985, p. 30].

Другой германский исследователь Руфат Саттаров в своей работе обратил внимание на исламский дискурс в среде азербайджанских богословов [Sattarov, 2009]. Особенности джадидского движения в этом регионе, по мнению автора, были обусловлены географическим положением Азербайджана, находящегося между тремя основными культурными зонами — русской, османской и персидской, смешанным характером мусульманского населения (суннитским меньшинством и шиитским большинством) и резким ростом промышленного производства с 1870-х гг. в связи с разработкой нефтяных ресурсов [Sattarov, 2009, p. 23]. Основные идеи джадидизма, считает автор, были высказаны еще в первой половине XIX в. представителем азербайджанской интеллектуальной элиты Аббасом Кули Ага Бакихановым (1794–1846), который предложил реформировать начальную мусульманскую школу, что



привело бы к улучшению социальных условий населения. Освещая вопрос о реформе образования, Р. Саттаров подчеркивает, что первая джадидская школа была открыта азербайджанским поэтом Сайид Азимом Ширвани (1835–1888) в его родном городе Шемаха еще задолго до того, как подобные школы стали появляться у крымских и поволжских татар [Sattarov, 2009, p. 24]. Как следствие джадидского движения автор отмечает развитие литературы и публицистики на азербайджанском языке. Развивая мысль Тадеуша Светочовски, Саттаров отмечает, что инициаторами идей реформы мусульманского общества выступали прежде всего сунниты, которые имели тесные контакты с Османской империей, где недавно прошли реформы Танзимата.

В вопросах исламского дискурса в Азербайджане, Р. Саттаров высказал оригинальную мысль. Религиозные дебаты подобно тем, которые были в Поволжье, на Северном Кавказе и в Центральной Азии, были не характерны для Азербайджана. Исламский дискурс здесь шел вокруг суннитской или шиитской идентичности. При этом на суннитов, с одной стороны, оказывала влияние Османская империя, где шел процесс реформ, а с другой — соседний Дагестан, часть коренного населения которого проживала в северной части Азербайджана. Поэтому дискуссии по поводу *таклида* и *иджтихада*, широко проводившиеся в среде татарских и дагестанских ученых в XIX–XX вв., были в среде мусульман Азербайджана непопулярны. В среде интеллигенции, в том числе из числа суннитов, обучавшихся в русских школах, как отмечает автор, больше внимания уделялось идеям реформ в социальной сфере и системе образования, чем сугубо религиозным вопросам. Причем в этих последних объектом их критики становились не свои же соплеменники-сунниты, пусть даже стоящие на «традиционалистских» позициях, а шииты с их религиозными традициями и обрядами — такими, например, как празднование «Ашура». Вместе с тем, многие реформаторы выступали за сближение суннитов и шиитов [Sattarov, 2009, p. 33–37]. В то же время в шиитской среде также не обсуждались проблемы «нововведений» в исламе или критики мазхабов, о чем спорили мусульмане-сунниты в других регионах России, так как институт мутджахидов широко практиковался у шиитов и не вызывал особых дискуссий. Эти особенности в корне отличают исламский дискурс в Азербайджане от аналогичных дебатов в других регионах Российской империи.

В целом же, по мнению Р. Саттарова, активная деятельность азербайджанских джадидов была больше сфокусирована на вопросах национальной идентичности. Этим воспользовалась советская власть, одной из задач которой было развитие национальной идентичности азербайджанцев в понимании «нации» (*миллет*), в противовес их религиозной идентичности и их принадлежности к общей исламской общине (*умма*) [Sattarov, 2009, p. 61].

Важным вкладом в изучение исламского реформизма стал изданный в 2006 г. сборник статей под редакцией Стефана Дюдуаньона, Комацу Хисао и Косуги Ясуши [Dudoignon Stephane A., Hisao Komatsu, Yasushi Kosugi, 2006]. Сборник является логическим завершением ряда конференций, посвященных проблеме реформизма в исламском мире.



В данном сборнике надо отметить статью Стефана Дюдуаньона, который прослеживает роль татарского ученого Ризы Фахретдина в развитии идей исламского реформаторства в Волго-Уральском регионе. Особую заслугу в этом автор отводит журналу «Шура», который Фахретдин издавал в 1908–1918 гг. Он был создан по образцу «ал-Манара», был включен в сети новометодных школ региона, а также был популярен среди татар и башкир, вернувшихся с учебы в университете Ал-Азхар. По мнению Стефана Дюдуаньона, российские джадиды не копировали идеи ал-Афгани, Абдо и Рида, а пытались спроецировать их на российскую действительность с учетом политических и социальных различий [Dudoignon Stephane A., 2006, p. 85–116].

Работа турецкого историка Ахмета Канлыдере [Kanlidere, 1997] рассматривает интеллектуальное пробуждение татарских джадидов во второй половине XIX в. Исследование движения джадидов автор начинает с обзора государственной политики Российской империи по отношению к исламу. Он подчеркивает, что знакомство татарского общества с европейской цивилизацией способствовало переосмыслению им своей национальной идентичности и осознанию необходимости реформ в мусульманском сообществе Поволжья, что в конечном счете привело к росту национального самосознания [Kanlidere, 1997, p. 13–25]. В отличие от ряда исследователей, которые рассматривают развитие джадидизма в основном начиная со второй половины XIX в., Ахмет Канлыдере включает в число татарских джадидов также и тех, кто выступал с призывом к *иджтихаду* вне рамок существующей ханафитской традиции, в частности таких ученых, как Абд ал-Насир ал-Курсави и Шихаб ад-Дин ал-Марджани [Kanlidere, 1997, p. 41–50]. Автор также рассматривает деятельность татарских интеллектуалов по реформе мусульманской школы. В итоге все эти процессы привели к всплеску национальной идентичности татар. По мнению Канлыдере, политическая деятельность джадидов носила синкретический, религиозно-этнический характер [Kanlidere, 1997, p. 128–139]. В то же время, давая обзор деятельности таких ученых как Ш. Марджани, Р. Фахреддин, М. Бигиев, автор, на наш взгляд, уделил недостаточное внимание местным мусульманским источникам на арабском и татарском языках.

Второе направление зарубежной школы историографии, как мы писали выше, — ревизионистское. Михаэль Кемпер и Нейтан Спаннаус предложили более ревизионистский взгляд на проблему исламского реформизма и джадидизма.

В частности, рассматривая интеллектуальную историю Волго-Уральского региона XVIII–XIX вв., Михаэль Кемпер отмечает, что ученые этого периода писали свои труды в рамках исламского дискурса. В то же время, этот период, согласно Михаэлю Кемперу, знаменует собой начало возникновения джадидского дискурса в России, представители которого имели несколько иные цели, задачи и идеи. Он считает, что участники исламского дискурса создали свой идеал мусульманского общества, и этот идеал был направлен не в будущее, как призывали джадиды, а в прошлое, в период раннего ислама [Kemper, 1998, S. 473–474.]

Авторы, принадлежавшие в XVIII–XIX вв. к мусульманской элите Поволжья посвящали свои сочинения, письма и т.д. сугубо религиозной



тематике и выработали свое собственное видение религиозных вопросов, что определило, по мнению немецкого исследователя Михаэля Кемпера своеобразный исламский дискурс, свойственный именно периоду XVIII — второй трети XIX вв.

Исламский дискурс в представлении М. Кемпера — это совокупность образов, выражений, символов и понятий, которые использует мусульманская элита для выражения своих интересов и которые являются определяющими саму мусульманскую элиту [Кемпер, 2008, S. 24; Kemper, 1998]. По его мнению, исламский дискурс XVIII–XIX вв. по своему содержанию существенно отличался от более позднего, джадидского дискурса рубежа XIX–XX вв. [Кемпер, 2008, S. 11; Kemper, 1998]. Рассматривая джадидизм как духовную открытость европейской системе просвещения, секулярного движения мусульманской интеллигенции, что способствовало созданию национальной прессы, литературы, драматургии и т. д., Михаэль Кемпер определяет его как более широкий дискурс, выраженный больше в европейских формах и носящий секулярный характер. Исламский же дискурс, по его мнению, определяется исключительно религиозной направленностью [Кемпер, 2008, S. 28; Kemper, 1998].

В своей работе Михаэль Кемпер подробно остановился на биографиях более чем 15 мусульманских деятелей Поволжья и Приуралья — богословов, суфиев, муфтиев. Автор дал анализ арабоязычных и тюркоязычных сочинений татарских авторов, показал богословскую дискуссию, определил и четко разграничил религиозное реформаторство от джадидского движения. В то же время Михаэль Кемпер отмечает, что некоторые элементы исламского дискурса XVIII–XIX вв. были восприняты новым джадидским дискурсом [Кемпер, 2008, S. 28; Kemper, 1998]. Таким образом, в его представлении, мусульманские ученые, начиная с Абу Наср ал-Курсави (1776–1812) и вплоть до Ш. Марджани представляли собой пласт «классических мусульманских ученых — 'улама», которые обсуждали вопросы исключительно в рамках мусульманского религиозного дискурса, в сферах этики, суфизма, мусульманского права, догматики, вне секулярного контекста. Автор подчеркивает, что все его участники создавали свой идеал мусульманского общества, причем этот идеал был направлен не в будущее, к чему призывал И. Гаспринский, а в прошлое, в период раннего ислама [Кемпер, 2008, S. 629; Kemper, 1998]. Поэтому автор предлагает «разграничивать» понятия мусульманского реформаторства и джадидизма. Более поздние же ученые, несмотря на то что имели связи и контакты с предыдущими, читали, комментировали и ссылались на их работы, все же были представителями новой формации, которые отличались от тех, кого в мусульманской традиции называют «улемами».

В работе американского исследователя Нейтана Спаннауса также рассматриваются вопросы исламского реформизма на основе работ татарского ученого Абу Насира ал-Курсави (1776–1812), который был сторонником иджитхада — герменевтического переосмысления мусульманского права через возвращение к Корану и Сунне. Вслед за Кемпером автор приходит к выводу, что идеи Курсави основывались на классической исламской традиции и не были подвержены европейскому влиянию, как джадиды. Нейтан



Спаннаус разделяет идеи ал-Курсави с идеями джадидизма, выросшими из трансформаций, имевших место в Волжско-Уральской религиозной среде в конце XIX в. [Spannaus, 2019].

Важным вкладом в изучение джадидизма стал сборник статей [Journal of the Economic..., 2016], посвященный критике устоявшихся нарративов в отношении джадидизма и исламского реформизма. Статьи этого сборника ставят под сомнение некоторые существующие подходы в изучении культурных изменений ислама в истории Евразии. Их объединяет общая идея попытаться по-новому взглянуть на доминирующие нарративы об исламской культуре в Российской империи и Западном Китае в XIX и XX вв. в контексте инновационных способов концептуализации интеллектуальной истории мусульманских общин Центральной Евразии.

В вводной статье к этому сборнику Джефф Иден, Паоло Сартори и Девин Девиз проблематизируют терминологию и концептуальные рамки в изучении джадидизма. Рассмотрев различные определения джадидизма в существующих исследованиях, авторы сосредотачиваются на нескольких ревизионистских тезисах, в рамках которых необходимо развивать будущие исследования джадидизма. В частности, они утверждают, что джадидизм не был новым явлением, а отражал ряд интеллектуальных и культурных практик, тесно связанных с исламским дискурсом, о чем писали М. Кемпер и Н. Спаннаус. Кроме того, они ставят под сомнение интерпретационную ценность преобладающей терминологии джадидских исследований, включая «исламский модернизм», альтернативу «традиционализму» и даже сам «джадидизм» [Eden, Sartori, DeWeese, 2016, p. 1–36].

В рамках такого ревизионистского подхода джадидизм рассматривает американская исследовательница Даниэлла Росс. В частности, критически относясь к нарративу о джадидизме как секулярном течении, Д. Росс определяет, что, во-первых, идеи реформизма были широко распространены среди мусульман Поволжья и Урала еще до того, как он стал мейнстримом в этом регионе. Во-вторых, идеи многих видных татарских ученых, которых называли джадидами, скорее определялись рамками исламского дискурса с акцентом на салафизм и шли вразрез со светскими и национально ориентированными идеями Исмаила Гаспринского (1851–1914), основоположника движения джадидизма в России [Ross, 2020].

Заключение

В заключении хотелось бы выделить два главных подхода в изучении исламского реформаторства среди мусульман России.

Первый подход характеризуется фокусом на социальные и культурные трансформации в мусульманских регионах Российской империи и СССР, связанные с ролью джадидов. Наиболее значимые работы в этой области были написаны Адибом Халидом. Он отмечает, что развитию идей джадидизма способствовало включение Центральной Азии в имперское пространство, развитие железных дорог, телеграфа, прессы, что, в свою очередь, облегчало общение и передачу новых знаний о мире и обществе [Khalid, 1998]. Адиб Халид исследует тесную связь между мусульманской интеллигенцией,



в основном джадидами, и большевиками в вопросах формирования новых институтов власти. На протяжении большей части 1920-х гг. джадиды играли центральную роль в политической и особенно культурной жизни Центральной Азии. Предложенные джадидами культурные преобразования общества совпадали с интересами новой советской власти, что неизбежно вело к секуляризации и концептуализации национального строительства. Местные джадиды, сформировавшие идеи культурного преобразования общества, оказались решающим фактором советизации и секуляризации Центральной Азии [Khalid, 2015]. Таким образом, Халид сосредоточивает внимание больше на социологических и политических аспектах джадидизма и преуменьшает его религиозное измерение. Он критикует исследователей, которые фокусируются на исламоориентированном дискурсе, и считает, что изучение истории Центральной Азии перегружено чрезмерным акцентом на мусульманской религиозности [Khalid, 2021, p. 542].

Сосредоточив внимание на процессах национализации и секуляризации мусульман Центральной Азии в советский период, Адиб Халид игнорирует тот факт, что мусульмане, иногда альтернативно нациям, продолжали сохранять параллельную религиозно-культурную идентичность.

Второй подход в изучении истории ислама в России предполагает диффузность разных культурных пластов, когда национальная идентичность тесно переплеталась с исламской. В частности, в одной из своих работ Паоло Сартори рассматривает культурное значение того, что значит «быть мусульманином» при советской власти. Он утверждает, что «ислам несмотря на то, что ему бросал вызов дискурс беззастенчиво антирелигиозного государства, оставался источником знаний, этики, морали и духовности для многих (но ни в коем случае не всех) мусульман в СССР» [Sartori, 2010, p. 322]. Паоло Сартори не отрицает влияния джадидизма на развитие национального самосознания. Тем не менее он отмечает, что «предположение о том, что сравнительно небольшая однородная группа прогрессивных интеллектуалов, ранее подвергшихся воздействию идеологии прогресса и национализма, была единственным народом, способным внести значимый вклад в изменяющийся культурный сценарий, должно быть критически пересмотрено в свете производного дискурса о нации» [Sartori, 2010, p. 327].

Одним из главных исследователей этого ревизионистского подхода в изучении интеллектуальной истории ислама, в том числе джадидизма в Евразии, является американский исследователь Девин ДеВиз. Он критикует чрезмерный энтузиазм европейских исследователей в вопросах изучения джадидизма в России. Девин ДеВиз ставит под сомнение дихотомию «прогрессивного» и «отсталого» ислама, «просвещения» и «застоя», ставших идеологическими клише и не имеющих, по его мнению, смысла. Он также сомневается в правильности относить концепцию «модернизма» применительно к деятельности джадидов, объясняя это низкой осведомленностью исследователей о более ранних реформистских движениях и недостаточной изученностью интеллектуальной истории в целом. ДеВиз пишет, что увлечение западных ученых (с их любовью ко всему западному) джадидами объясняется просто тем, что они казались им наиболее интеллектуально и культурно



понятными. В то же время автор отмечает, что интеллектуальная история Центральной Азии в доколониальный период до сих пор плохо изучена, и он не согласен с отношением к истории ислама до конца XIX в. как к периоду «темных веков» ислама [DeWeese, 2016].

Таким образом, в зарубежной историографии истории ислама в СССР можно выделить две противоположные точки зрения на джадидизм. Адиб Халид утверждает, что деятельность ранних советских джадидов впоследствии привела к секуляризации общества и изменению идентичности мусульман с исламской на национальную. В то же время он отмечает, что ислам в этих условиях был маргинализован и не играл важной роли в культурной жизни мусульман. Девин ДеВиз и Паоло Сартори, напротив, считают самих джадидов маргинальными, утверждая, что ислам не был вытеснен советскими преобразованиями в обществе и продолжил те же традиции, которые были характерны для досоветской эпохи.

Список литературы / References

1. Беннигсен А. Исмаил Бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России. *Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток*. Казань: Татарское книжное издательство, 1993. С. 79–97 [Bennigsen A. Ismail Bey Gasprinsky (Gaspraly) and the Origin of the Jadid Movement in Russia. *Ismail Bey Gasprinsky. Russia and the East*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993, pp. 79–97 (in Russian)].
2. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). *Исламский дискурс под русским господством*. Казань: Российский исламский университет, 2008 [Kemper M. *Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan (1789–1889). The Islamic Discourse under Russian Rule*. Kazan: Rossiiskii islamskii universitet, 2008 (in Russian)].
3. Марджани Ш. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига)*. Пер. с арабского Д. А. Шагавиева. Казань: Татарское книжное издательство, 2008 [Marjani Sh. *The Mature Wisdom in Explaining the Dogmas of al-Hikma al-baliga by al-Nasafi*. Transl. from Arabic by D. A. Shagaviev. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2008 (in Russian)].
4. *Марджани о татарской элите (1789–1889)*. Пер. со старотат. и примеч. А. Н. Юзеева и И. Ф. Гимадеева. Отв. ред. И. Л. Алексеев. М.: Изд. дом «Марджани», 2009 [Marjani about the Tatar Elite (1789–1889). Transl. from Old Tatar and notes by A. N. Yuzeev and I. F. Gimadeev. Ed. by I. L. Alekseev. Moscow: Izd. dom "Marjani", 2009 (in Russian)].
5. Наврузов А. Р. «*Джаридат Дагистан*» — арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Изд. дом «Марджани», 2012 [Navruzov A. R. *Jaridat Daghistan as the Arabic-language newspaper of the Caucasian Jadids*. Moscow: Izd. dom "Marjani", 2012 (in Russian)].
6. Султангалиев М. С. Методы антирелигиозной пропаганды среди мусульман. В: Султангалиев М. С. *Статьи*. Оксфорд: [б. и.], 1984 [Sultangaliev M. S. *Methods of Anti-Religious Propaganda among Muslims*. Sultangaliev M. S. *Articles*. Oxford: [w. p.], 1984 (in Russian)].



7. Шихалиев Ш. Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского. *Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей*. Сост. и отв. ред. А. К. Аликберов, В. О. Бобровников. М.: Изд. дом «Марджани», 2010. С. 324–340 [Shikhaliev Sh. Sh. *Al-Jawab as-sahih li-l-akh al-musallah* by ‘Abd al-Hafiz of Okhli. *Dagestan and the Muslim East*. Ed. by A. K. Alikberov, V. O. Bobrovnikov. Moscow: Izd. dom “Marjani”, 2010, pp. 324–340 (in Russian)].
8. Auch Eva-Maria. *Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (ende 18. — Anfang 20. Jh.)*. [Ein Beitrag vergleichenden Nationalismusforschung. [Identity Change in Social Transformation Processes in the Muslim Eastern Provinces of the South Caucasus (late 18th — early 20th century). A Contribution to Comparative Nationalism Research]. Wiesbaden: Wiesbaden Reichert Verlag, 2004 (in German).
9. Baldauf I. *Schriftreform und Schriftwechseln bei dem Muslimischen Russland und Sowjettürken (1850–1937): Ein Symptom Ideengeschichtlicher und Kulturpolitischen Entwicklungen*. [Writing Reform and Correspondence between Muslim Russia and Soviet Turks (1850–1937): A Symptom of the History of Ideas and Cultural-Political Developments]. Budapest: Akademiai Kiado, 1993 (in German).
10. Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. *Islam in the Soviet Union*. New York: Praeger, 1967, pp. 31–48.
11. DeWeese Devin. It was a Dark and Stagnant Night (‘til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016. Vol. 59, pp. 37–92.
12. Dudoignon Stéphane A., Hisao Komatsu, Yasushi Kosugi (eds), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. London — New York: Routledge, 2006.
13. Dudoignon Stéphane A. Echoes to *Al-Manar* among the Muslims of the Russian Empire: A Preliminary Research Note on Riza ad-Din b. Fakhr ad-Din and the Šura (1908–1918). *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. Ed. by Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi. London — New York: Routledge, 2006, pp. 85–116.
14. Eden J., Sartori P., DeWeese D. Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th –20th Centuries). *Journal of the Economic and Social History of the Orient / JESHO*. 2016. Vol. 59, pp. 1–36.
15. Fierman W. *The Soviet ‘Transformation’ of Central Asia*. In *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*. Ed. by W. Fierman. Boulder, Colorado: Westview Press, 1991, pp. 11–35.
16. *Journal of the Economic and Social History of the Orient / JESHO*. 2016. Vol. 59, pp. 1–332.
17. Kanlidere A. *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars. Conciliation or Conflict?* Istanbul: Eren Yayincilik Ltd, 1997.
18. Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft* [Sufis and Scholars in Tataria and Bashkiria, 1789–1889: the Islamic Discourse under Russian Rule]. Berlin: Schwarz, 1998 (in German).



19. Khalid Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley — Los Angeles — Oxford: University of California Press, 1998.
20. Khalid Adeeb. *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca — London: Cornell University Press, 2015.
21. Khalid Adeeb. Islam in Central Asia 30 years after independence: debates, controversies and the critique of a critique. *Central Asian Survey*. 2021. Vol. 40. Issue 4, pp. 539–554.
22. Lazzerini Edward J. Jadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within. *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*. 1975. Vol. 16. Issue. 2, pp. 245–277.
23. Lazzerini Edward J. From Bakhchisarai to Bukhara in 1893: Ismail Bey Gasprinskii's Journey to Central Asia. *Central Asian Survey*. 1984. Vol. 3. Issue 4, pp. 77–88.
24. Lazzerini Edward J. Ismail Bey Gasprinskii's *Perevodchik* / *Tercüman*: A Clarion of Modernism. *Central Asian Monuments*. Ed. by H. B. Paksoy. Istanbul: Isis Press, 1992, pp. 143–156.
25. Lazzerini Edward J. Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age. *Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change*. Ed. by Jo-Ann Gross, Durham, London 1992, pp. 151–166.
26. Lazzerini Edward J. Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation. *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*. Ed. by A. Kappeler, G. Simon and G. Brunner. Durham: Duke University Press, 1994, pp. 33–45.
27. Noak Ch. *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich. Nationsbildung und Nationalbewegung bei tataren und Baschkiren, 1861–1917*. [*Muslim Nationalism in the Russian Empire. Nation Building and National Movement among Tatars and Bashkirs, 1861–1917*]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000 (in German).
28. Ross D. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington: Indiana University Press, 2020.
29. Sartori P. Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia. *Die Welt des Islams*. 2010. Vol. 50. Issue 3, pp. 315–334.
30. Sattarov R. *Islam, State, and Society in Independent Azerbaijan. Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality* (with special reference to Baku and its environs). Wiesbaden: Reichert, 2009.
31. Spannaus N. *Preserving Islamic Tradition Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
32. Swietochowski Tadeusz. *Russian Azerbaijan, 1905–1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. Cambridge — New York: Cambridge University Press. 1985.

Информация об авторах

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия; shihaliyev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.



Наврузов Амир Рамазанович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия; anavruzov@rambler.ru, <http://orcid.org/0000-0001-8874-3543>.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 05.11.2023; одобрена рецензентами 04.02.2024; принята к публикации 10.02.2024; опубликована 20.03.2024.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Shamil Sh. Sihaliev — PhD (Hist.) Leading researcher, Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia; shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.

Amir R. Navruzov — PhD (Hist.) Leading researcher, Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia; anavruzov@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8874-3543>.

Authors' Contributions

These authors contributed equally to this work.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

The article was submitted 05.11.2023; approved after reviewing 04.02.2024; accepted for publication 10.02.2024; published 20.03.2024.

The authors have read and approved the final manuscript.