

Михаэль Кемпер,
Д-р., проф. Амстердамский университет,
Отделение европейских исследований
m.kemper@uva.nl

**ИСЛАМ КАК ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
В ПОСЛЕСТАЛИНСКОМ ДАГЕСТАНЕ:
ИЗ ИДЖТИХАДА В ПРОСВЕЩЕНИЕ**

Michael Kemper
Prof., Dr., University of Amsterdam,
European Studies Department
m.kemper@uva.nl

Аннотация. Начиная с 1960-х годов, ряд дагестанских ученых начали пересматривать роль ислама в истории Дагестана. Важным историческим персонажем, творчество которого рассматривалось в этом аспекте, был дагестанский ученый-правовед конца XVII – начала XVIII в. Мухаммад ал-Кудуки. Ал-Кудуки в среде дагестанских ученых-правоведов был известен тем, что придерживался практики иджтихада, а также выступал с критикой норм обычного права, призывая заменить их нормами шариата. Эта статья повествует о том, как биография и творчество ал-Кудуки были привнесены дагестанскими учеными в советский дискурс об исламе в 1960-е гг. и как его правовая деятельность в вопросах иджтихада была в дальнейшем интерпретирована в марксистских и философских терминах, таких как «рационализм», «прогресс», «секуляризация», повторяя эти термины из риторики дагестанских джадидов 1920-30-х гг. Подобный подход имел место и в Советском Татарстане, где марксистские историки и философы построили похожую модель изучения татаро-исламского культурного наследия в контексте «прогресса» и «просветительства». В обоих случаях авторы брали исламские термины и понятия из мусульманского контекста и употребляли их в ином смысле для конструирования секулярного национального культурного наследия (мирас) которое, согласно советским историкам, подготовило почву для социализма. Вместе с тем, в отличие от Татарстана, такой исламский мирасизм имел в Дагестане многонациональный характер.

Ключевые слова: ислам, исламское право, Дагестан, Татарстан, Советский Союз, мирасизм.

**ISLAM AS COMMON CULTURAL HERITAGE
IN POST-STALINIST DAGHESTAN: FROM IJTIHAD TO ENLIGHTENMENT**

Abstract. From the beginning of the 1960s, actors of different Daghestani nationalities initiated a re-evaluation of the role of Islam in the history of Daghestan. An important historical personality to draw upon was Muhammad al-Quduqi, a Daghestani Islamic legal scholar of the late seventeenth and early eighteenth centuries. Quduqi was known for his sympathies towards ijtiḥad (Islamic legal reasoning by analogy) and for his call to replace customary law by Islamic law. This article studies how Quduqi was brought back into Soviet discourse in 1960, and how his advocacy for ijtiḥad was subsequently interpreted in Marxist terms as a quest for philosophy, rationalism and progress, with secularizing terms drawn from the discourse of Daghestani Jadids of the 1920s and 1930s. A comparison is then made with Soviet Tatarstan, where Soviet Marxist historians constructed a similar autochthonous trajectory of Tatar-Islamic progress and enlightenment. In both cases, Islamic concepts were taken out of context and used for the construction of a secularized national Muslim cultural heritage (miras) that would prepare the ground for socialism – with the difference that in Daghestan, this Muslim Mirasism was multi-ethnic in character.

Keywords: Daghestan, Islamic Law, Soviet Union, Mirasism, Tatarstan

Ислам возвращается

Одним из важных и все еще плохо изученных этапов истории ислама в Дагестане является послевоенный советский период. Еще в 1944 г. ислам и ряд других «традиционных» конфессий были частично легализованы в СССР. Вновь открылись отдельные мечети, «заработали» святые места (зийараты), суфийские общины, государство признало

«мусульманское духовенство», включив его в систему региональных муфтиятов, один из которых находился в Дагестане – в Буйнакске, а позднее в столице республики Махачкале [1]. Из ГУЛАГа вернулись отдельные выжившие в период массовых сталинских репрессий бывшие имамы мечетей, шариатские судьи, еще досоветские и довоенные *'улама'*. При Н.С. Хрущеве начался новый виток преследований религий, включая ислам, но именно в самом конце эпохи «оттепели» советскими учеными было вновь позволено писать об исламе не только с целью обличения религии [2]. Появившиеся тогда на Северном Кавказе академические публикации по истории ислама играют ключевую роль для понимания позднего советского исламского дискурса, а также дискурсов и практик так называемого исламского возрождения с конца 1980-х гг. По авторитетному мнению Стефана Дюдуаньона, именно в послевоенный советский период, по крайней мере в Таджикистане, которым он давно занимается, были заложены основы «обновления» ислама, предопределившие его «трансформацию» в ходе постсоветского исламского возрождения [3].

Хотелось бы обратить внимание на еще один не менее важный элемент советской реисламизации: появление официально утвержденного академического, расширенного дискурса об исламе в первой половине 1960-х годов, который привел к выборочному изучению биографий дагестанских ученых-богословов прошлого. В ходе хрущевской «оттепели» и десталинизации историкам и филологам нужно было отойти от жестких антиисламских стереотипов сталинского периода и прийти к более разнообразным и научно обоснованным интерпретациям ислама [4]. В этом новом дискурсе активная роль принадлежала молодому поколению ученых, получивших советское образование в области философии и обществознания. Вместе с тем, в этом дискурсе участвовали также те, кто получил исламское, причем нередко модернистское, джадидское, образование в 1920-х – 1930-х гг. Таким образом, новый советский дискурс об исламе после Второй мировой войны питался из двух разных научных традиций и должен был связать советское настоящее республики с исламским прошлым региона. Мой аргумент заключается в том, что с появлением этого нового дискурса об исламе, институты Академии наук СССР на уровне республики способствовали превращению ислама в общее культурное наследие народов Дагестана. Таким образом, исламская культурная и интеллектуальная история в советском формате превратилась в дополнительный элемент нациестроительства в многонациональной Дагестанской Автономной Советской Социалистической Республике.

Переформатирование иджтихада: Мухаммад ал-Кудуки

Советские востоковеды в Дагестане, пытавшиеся включить сочинения по мусульманскому праву и догматике в официальный научный дискурс, не могли обойти молчанием основной элемент исламской юриспруденции: вопрос об *иджтихаде*. *Иджтихадом* в исламской богословской и правоведческой традиции называется право высших авторитетов в вопросах шариата (*муджтахидов*) выносить самостоятельные решения на основе Корана, сунны и методов мусульманского права (*кийас, иджма'*). Он заключается в выборе правовых источников, их сравнительном толковании, классификации правовых аргументов и методов, и казуистическом разборе. Цель *иджтихада* – это решение спорных правовых вопросов, которые все еще не решены, или которые были недостаточно решены, в трудах крупных правоведов, относящихся к той или иной религиозно-правовой школе (*мазхаб*); причем в Дагестане традиционно была распространена шафиитская правовая традиция.

Противоположностью *иджтихаду* является *таклид* (дословно: подражание) – правовой метод, когда тот или иной ученый в своих юридических заключениях следует мнению более ранних ученых-правоведов. Таким образом, в то время как *таклид* сохраняет традиции, *иджтихад* ее развивает и имеет потенциал для преодоления границ той или иной правовой школы. Муфтий, который через обращение к *иджтихаду* выносит правовые заключения, противоречащие консенсусу соответствующих школ, может столкнуться с тем, что его обвинят во введении незаконных новшеств (*бид'а*), которые нарушают и противоречат существующей правовой системе. В конечном итоге, по мнению ряда правоведов, *иджтихад* может подорвать единство мусульманской общины. Средневековые

ученые разработали модель, в которой они учитывают разные уровни *иджтихада*. Такие разные уровни позволяют муфтию применять практику *иджтихада* в рамках своей правовой школы, что означает выбор того или иного реального юридического заключения, уже имеющегося в рамках данной правовой школы (*ал-иджтихад фи-л-мазхаб*). В противоположность этому, тот, кто при вынесении правовых заключений выходит за рамки той или иной правовой школы, совершает «абсолютный *иджтихад*» (*ал-иджтихад ал-мутлак*) [5].

В XVIII веке вопрос *иджтихада* вызвал новую волну дискуссий. В Индии, а затем и в Мекке и Медине, ученые различных областей спорили о главенстве высказываний пророка Мухаммада (хадис) над более поздними решениями правовых школ. Иными словами, эти ученые при решении тех или иных юридических вопросов отдавали предпочтение хадисам перед устоявшимися решениями той или иной правовой школы [6; 7, с. 186–204]. В качестве более фундаменталистского подхода к исламу, который бросил вызов принятым юридическим практикам в рамках богословских школ, вопрос *иджтихада* стал сильно политичен. Особенно это свойственно для колониальных стран, где господство той или иной западной колониальной власти воспринималось мусульманами как следствие стагнации самих мусульманских ученых и результат их нежелания опираться на Коран и сунну. И как следствие – *иджитхад* может перейти из области дискурса (в контексте того, как можно привести современное общество в соответствие с Кораном и сунной) к вопросу о *джихаде*. *Джихад*, как борьба за реализацию интересов мусульман в обществе, был направлен, во-первых, против тех мусульманских ученых и правителей, которые придерживались традиционной системы, и во-вторых – против европейской власти, с которой эти мусульманские ученые и правители строили свои взаимоотношения [8]. В истории Дагестана, проблема *джихада* занимала центральное место в правовом дискурсе, который имел место в имамате Шамиля (1834–1859), когда ученые-богословы использовали правовую аргументацию для легитимации борьбы Шамиля против местной мусульманской аристократии и Российской империи [9].

Мы здесь не остановимся на дискуссиях о *джихаде* периода Шамиля в советской дагестанской историографии; вместо этого, наша основная фигура – это более ранний ученый в области мусульманского права, который стоял у истоков дагестанских дебатов об *иджтихаде*, идеи которого, таким образом, дали толчок правовым дебатам в период Шамиля. Этим ученым был Мухаммад б. Муса ал-Кудуки (1652–1717), родом из аварского селения Кудутль (ныне в Гегрgebильском районе РД). В источниках ал-Кудуки представляется как первый дагестанский ученый-правовед который открыто критиковал традиционную систему обычного права (*‘адат*), господствовавшую в нагорном Дагестане, призывая заменить их нормами исламского права [10, с. 233–234; 11, с. 44–48; 12; 13]. Предшественник имама Шамиля в качестве лидера *джихада*, имам Гази Мухаммад (1828–1832), выступая против господства норм обычного права, ссылаясь на ал-Кудуки как основной источник своих идей [14].

Как дагестанские историки-обществоведы, востоковеды и филологи послевоенного периода включили Мухаммада ал-Кудуки в свое советское представление дагестанской истории? Ниже мы проследим описание его образа, опираясь на три биографических очерка ал-Кудуки, написанных дагестанскими учеными с 1930-х по 1960-е гг., соответственно на тюркском, арабском и русском языках. В заключении я предлагаю более широкие хронологические рамки для концептуализации переосмысления исламского наследия в контексте исторического дискурса в советском Дагестане, в сравнении со схожим развитием этого сюжета в советском Татарстане.

Первая фаза: реабилитация исламского наследия

После эпохи сталинизма первое возвращение к научной дискуссии о мусульманской науке в Дагестане, без ярко выраженной пропагандистской антирелигиозной направленности, произошло в 1963 г., когда в сборнике трудов XXV Международного Конгресса востоковедов, проходившего в Москве, была опубликована короткая статья на основе одного из докладов конгресса, «Дагестанская литература XVIII – XIX вв на арабском языке»

[15]. Ее написал дагестанский ученый, аварец по национальности Магомед-Саид Саидов (известный среди мусульманской ученой республики как Мухаммад Саййид ал-Авари, 1902–1985).

Биография М.-С. Саидова отражает переход от имперского к советскому Дагестану и показывает прекрасный пример того, как местная мусульманская интеллигенция была интегрирована в советские институты. В период между 1910 и 1920 годами Саидов учился у ряда местных мусульманских ученых (‘улама), в первую очередь Рафи‘ аш-Шамгуди из аварского селения Шангода, владельца одной из крупных в Дагестане библиотек арабских рукописей. Другим учителем М.-С. Саидова, у которого он получил глубокие знания о дагестанской арабоязычной литературе, был Али Каяев (1878–1943), лакский ученый-энциклопедист, стоявший у истоков реформаторского движения и журналистики в Дагестане. После установления советской власти в Дагестане, обучившись в советских учительских курсах в г. Буйнакске, М.-С. Саидов некоторое время работал учителем школы в с. Гимры (1924–25 гг.); он также работал в нескольких местных административных органах власти республики. С 1926 по 1931 год М.-С. Саидов работал в качестве переписчика в Буйнакской типографии, а затем, когда арабский шрифт был отменен, в качестве корректора в государственном издательстве в Махачкале. В 1931–32-х гг. М.-С. Саидов работал редактором аварской газеты «Знамя социализма», а затем, в 1932–36 гг., в той же должности редактора аварского языка уже в государственные издательства в Махачкале. За все эти годы М.-С. Саидов издал ряд учебников по аварскому языку и грамматике для национальных советских школ. После завершения вечерних курсов Дагестанского педагогического института в 1934–35 гг. Саидов начал работать над своей кандидатской диссертацией в Северо-Кавказском горском историко-лингвистическом научно-исследовательском институте им. С.М. Кирова в Пятигорске. После закрытия этого института, М.-С. Саидов был переведен в Научно-исследовательский институт языка и письменности народов СССР в Москву (ныне – Институт языкознания РАН). В этом Институте в 1940 г. М.-С. Саидов защитил кандидатскую диссертацию, посвященную развернутым членам предложения в аварском языке. В начале 1941 года он вернулся в Махачкалу, где был принят на работу в недавно созданный Институт истории, языка и литературы (ИИЯЛ) Дагестанского филиала АН СССР (ныне – Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН) в должности старшего научного сотрудника, одновременно являясь и заместителем директора по науке. Во время войны, когда Институт временно закрыли, он работал также диктором аварских передач в местной радиоконпании. В январе 1945 года его снова отправили в Институт языкознания в Москву, для написания докторской диссертации, которую он, однако, почему-то не написал. В эти же годы в Москве М.-С. Саидов преподавал арабский язык в Московском институте востоковедения (МИВ), а затем был направлен в Азербайджанский государственный университет в Баку, где с 1946 по 1948 гг. заведовал кафедрой арабского языка.

В 1949 году М.-С. Саидов вновь вернулся в ИИЯЛ в Махачкалу, где он начал работу по изучению восточных рукописей. Богатая коллекция исламских рукописей, которой обладает на сегодняшний день Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН возникла в результате его усилий по их сбору из частных и мечетских коллекций в селах Дагестана. М.-С. Саидов также подготовил первый небольшой каталог некоторых арабских рукописей из коллекции ИИЯЛ. Кроме того, он издал ряд статей по арабской и кавказской литературе на аджаме, а также Аварско-русский словарь [16; 17; 18]. Важнейшей публикацией мог бы быть его перевод с арабского на русский язык исторической хроники о деяниях имама Шамиля из под пера Абдурахмана ал-Газигумуки, однако эта работа была издана только после его смерти в 1985 году [19]. В течение всех этих лет М.-С. Саидов не терял связей с местными арабистами, получившими исламское образование в до-революционных и раннесоветских медресе. С ними он поддерживал тесные контакты, обменивался письмами и арабскими рукописями, причем некоторые из них он копировал для собственной коллекции [20]. М.-С. Саидов был также близко знаком с выдающимся ленинградским востоковедом И.Ю. Крачковским (1883–1951), с которым он переписывался.

вался и который в своих публикациях, посвященных дагестанской арабоязычной литературе, неоднократно упоминал М.-С. Саидова как своего информатора [21, с. 575, 618].

Для изучения и понимания ислама в позднем советском Дагестане особенно значимым оказался упомянутый выше доклад 1960-го года «Дагестанская литература XVIII–XIX вв. на арабском языке», который вошел в сборник трудов Международного конгресса востоковедов [15]. Этот краткий текст оказал значительное влияние на воссоздание мусульманской арабоязычной письменной традиции в Дагестане. В этой статье – фактически первом обзоре богатого наследия исламской литературы в Дагестане – Саидов подчеркнул необходимость дальнейшего развития арабских и исламских исследований не только в Москве и Ленинграде, но и в самом Дагестане, где всевозможные шедевры арабоязычной литературы можно было найти в уникальных списках [22].

На наш взгляд, работа М.-С. Саидова, вероятно, осталась неопубликованной, если бы она не была написана для важного события, имевшего огромное значение для руководства Академии наук и СССР: 25-го Международного конгресса востоковедов, который проходил в августе 1960 года и на который советские ученые пригласили мировое сообщество востоковедов в Москву. Этот конгресс был создан с целью демонстрации достижений советского востоковедения, начиная с периода десталинизации, с тем, чтобы произвести впечатление на европейских ученых и пробудить их симпатии в отношении «деколониализации» Востока [23]. Институтам всего Советского Союза было поручено предоставить доклады на эту конференцию. Вместе с тем, архивные материалы, посвященные этому конгрессу, показывают, что ряд докладов по «проблематичным» темам были намеренно исключены из программы конгресса [24]. Доклад М.-С. Саидова был одобрен оргкомитетом, несмотря даже на то, что в нем не было обязательных для советской гуманитарной науки того времени восхваления Октябрьской революции 1917 г. и достижений советской власти. Более того, в своем докладе М.-С. Саидов даже отметил гибель многих мусульманских библиотек в период советских преобразований 1920–1930-х гг.

На Конгрессе М.-С. Саидов прочитал доклад на арабском языке, что произвело огромное впечатление на его многонациональную аудиторию слушателей, в числе которых были известные западные ученые, такие как Густав фон Грюнебаум и Мишель Канар. В материалах конференции, где также были отражены реакции на доклады со стороны аудитории, подчеркивалось, что ряд востоковедов, которые слушали доклад М.-С. Саидова, отметили его «огромное значение», а один из слушателей, некий Г. Авад «высказал пожелание о скорейшем опубликовании текста» дагестанского био-биографического словаря «Нузхат ал-азхан» Назира ад-Дургили (ум. в 1935 г.) [15, с. 123]. Поскольку рукопись Назира ад-Дургили в самой статье М.-С. Саидова не упоминается, мы предполагаем, что автор ссылаясь на нее только в ходе обсуждения его выступления, вероятно, в качестве ответа на вопрос об источниках доклада. Кстати говоря, опубликовать «Нузхат ал-азхан» удалось только в постсоветский период, усилиями А.Р. Шихсаидова [11; 25].

Доклад М.-С. Саидова первоначально был опубликован в 1963 г. на русском языке, а затем, вероятно, по инициативе одного из иракских гостей Конгресса, появился в 1964 г. в Багдаде на арабском языке [26]. Это позволяет проанализировать работу Саидова в двух редакциях – русской и арабской.

Доклад М.-С. Саидова представлял собой классификацию дагестанских авторов и их арабоязычных произведений с небольшими биографическими комментариями. После краткого введения Саидов переходит к основной части, где делит дагестанских арабоязычных авторов на восемь групп: по именам он упоминает 7 суфиев (в том числе несколько работ шейхов ветви Накшбандийа-халидийа XIX – нач. XX вв.); 11 ученых-правоведов; 35 ученых в области «рациональных наук» (*ал-‘улум ал-‘аклиййа*) – в основном, в области астрономии, математики и логики; 8 ученых – авторов сочинений по медицине; 11 ученых-историков, в основном периода Шамиля, а также конца XIX – нач. XX вв.; 2 лексикографов и 10 специалистов по грамматике арабского языка. Его статья заканчивается разделом о мусульманской художественной литературе (*адаб*), представленной 22 авторами XVI – XX вв.

В целом, М.-С. Саидов в русскоязычной версии доклада разделил дагестанскую арабоязычную литературу на два направления, первое из которых – «религиозно-клерикальное, сформировавшееся под сильным влиянием религиозной арабской литературы», а второе – «творчество и отдельные произведения тех поэтов, в чьих творениях мы находим отклики на реальные исторические события». Последнее направление, как отмечает М.-С. Саидов, отражает стремление «к постановке насущных социально-политических проблем». Эта литература, по мнению М.-С. Саидова, «несет на себе черты национального своеобразия». В заключении, автор отмечает что «новый период дагестанской арабоязычной литературы начинается в начале XX в., когда последняя испытала на себе огромное воздействие грандиозных исторических перемен. В этом отношении 1905 год можно считать поворотным – он открывает новый период арабоязычной литературы в Дагестане. Эта эпоха ознаменовалась прежде всего расширением литературных и идеологических связей дагестанской литературы на арабском языке, новыми культурными контактами, широким ознакомлением с печатными произведениями Российских мусульман в первую очередь на татарском языке, а также с произведением египетских и сирийских авторов» [15, с. 122–123]. Примечательно, что Саидов здесь приписывает позитивное влияние на развитие арабоязычной литературы в регионе не связям с русской культурой, как можно было бы ожидать от официального советского исследования, а контактам дагестанцев с татарами-мусульманами внутренней России и даже влиянию движений с Ближнего Востока. По мнению М.-С. Саидова, дагестанская арабоязычная литература заслуживает внимания не только как источник по изучению истории Дагестана, но и для арабистики в целом.

Саидовская классификация дагестанских ученых, занимавшихся естествознанием, историей и филологией, вероятно, не вызывала возражений со стороны академического начальства. Дело в том, что хроника одного из крупных мусульманских историков периода Кавказской войны – Мухаммада Тахира ал-Карахи (ум. в 1883 г.) – уже была опубликована в Ленинграде в 1941 и 1946 гг. Реальное новшество М.-С. Саидова заключалось в том, что он также включил мусульманское право и суфизм в свой список дагестанских арабоязычных сочинений.

Давайте теперь более подробно рассмотрим то, как Саидов охарактеризовал нашего главного героя, упомянутого выше Мухаммада б. Муса ал-Кудуки. Ал-Кудуки обучался в Мекке у одного из неоднозначных зейдитских ученых из Йемена, Салиха ал-Макбали ал-Йамани (ум. в 1696–97 г. в Мекке), который прославился своей яростной критикой следованию мнениям религиозных авторитетов (*таклид*) [27]. Однако, насколько сам ал-Кудуки придерживался идей абсолютного иджтихада и применял ли этот метод на практике, все еще остается предметом спора, тем более, что его правовые заключения дошли до нас только в виде фрагментарных текстов. Скорее всего, он применял практику иджтихада в рамках своей шафиитской правовой школы. Об этом, в частности, свидетельствуют последние работы, посвященные практике иджтихада в дагестанской правовой традиции [7, с. 12–51; 28, 150–151]. С другой стороны, некоторые дагестанские ученые (в том числе Джамаладдин ал-Гарабудаги из сел. Карабудахкент, ум. в 1947 г.) утверждали, что в ряде правовых решений ал-Кудуки выходил за рамки шафиитской традиции. Иными словами, Саидов ввел в советский академический дискурс ал-Кудуки, который, будучи сторонником полной исламизации или «шариатизации» дагестанского общества, с советской точки зрения просто считался бы еще одним «религиозным фанатиком».

В своем докладе М.-С. Саидов подробно остановился на личности ал-Кудуки в контексте развития мусульманского права в Дагестане. В частности, в арабском тексте доклада М.-С. Саидова это выглядит следующим образом:

«И, возможно, самым выдающимся из дагестанских авторитетов (шайхов) в области мусульманского права был ученый Мухаммад б. Муса ал-Кудуки, который скончался в Алеппо в 1716 году христианского летоисчисления. Он отлично разбирался в анализе, выделялся широтой своих взглядов, глубиной критики (*диккат ан-накд*), чистотой помыслов (*низахат ад-дамир*) и своей независимостью (*истиклал*) в вопросах мусульманского права (*ал-фикх*). В отличие от своего учителя Салиха ал-Йамани (который умер в 1698 г.),

автора книги «*ал-‘Алам аш-шамих*» он не утверждал, что он [достиг уровня] иджтихада. Однако же в решении нескольких [правовых] вопросов (*маса’ил*) он противоречил взглядам шафиитских правоведов своей эпохи. И он обосновывал свои взгляды доводами и доказательствами Корана (*ал-Китаб*) и сунны (Пророка). Мухаммад б. Муса ал-Кудуки был океаном (*мухит*) [знаний] во многих науках, включая фикх, математику и философию (*фалсафа*) и получил широкую известность у себя на родине. К нему страстно стремились те, кто обучался фикху (*ал-мутафаккихун*), которые приезжали к нему со всех областей Дагестана. К нему [также] приезжали татары из Северного Татарстана (т.е., поволжские татары – М.К.), а также из Черкесии, всего Северного Кавказа и других мест» [26, с. 3–4].

Напротив, русская версия статьи Саидова, которая была издана в сборнике материалов Конгресса, значительно короче, и имеет совершенно другую формулировку:

«Особенно интересна личность Мухаммада б. Муса Кудутлинского (ум. в г. Халебе 1716 г.), оригинального мыслителя, критически относившегося к отдельным вопросам фикха. Кудутлинский не объявил себя муджтахидом, как его учитель Салих ал-Йемени (ум. в 1108/1698 г.). Но не желая слепо подражать шафиитским законооведам, широко высказывал свое мнение. Он оставил множество глосс по мусульманскому законоведению. Мухаммад Кудутлинский приобрел большую популярность. К нему ехали учиться не только из районов Дагестана, но и из области поволжских татар, Черкесии, Северного Кавказа и так далее. Он был энциклопедистом, круг его интересов охватывал не только богословские, но и светские науки» [15, с. 119].

В этих фрагментах мы можем заметить, что в оригинальном выступлении на арабском языке на Конгрессе М.-С. Саидов широко пользуется лексикой и фразеологией классической мусульманской биографической литературы на арабском языке. Характеризуя профессионализм и высокие моральные качества ал-Кудуки, он употребляет традиционные формулы похвалы (*мадх*). Саидов изображает ал-Кудуки как критика шафиитской правовой системы, человека, который продемонстрировал «независимость» мышления при вынесении решений (что означает его отказ от таклида), но который, в отличие от своего учителя, не называл себя *муджтахидом*. Иными словами, Саидов характеризует ал-Кудуки как личность, которую сегодня можно было бы назвать «умеренным фундаменталистом», который отвергает любые правовые решения, которые не основаны непосредственно на священных текстах Корана и сунны пророка Мухаммада.

В русскоязычной версии некоторые характеристики были изменены. Саидовская оценка личности ал-Кудуки, обозначенная в оригинале арабским фразеологизмом «океан знаний», превратилась в термин «энциклопедизм», что в русском философском дискурсе ассоциируется с французским «просвещением». И акцент делается на выход ал-Кудуки за рамки религии в область «светских наук». Также важно, что упоминание постоянного обращения ал-Кудуки к Корану и сунне отбрасывается, создавая тем самым образ ученого, который критикует исламскую догму как таковую и высказывает свое оригинальное мнение.

Характеристика ал-Кудуки как рационалиста, особенно в русскоязычной версии статьи, очевидно основана на его трудах в области «*ма’кулат*», т.е. «наук, основанных на разуме (*‘акл*)». Здесь возникает сомнительная дихотомия между рациональными (в контексте «светские») и религиозными науками. Упускается, что в классической мусульманской традиции, науки как астрономия были ориентированы, прежде всего, на выполнение религиозных обязанностей мусульманина, как например точное установление направления и времени пятикратной обязательной молитвы. В случае с ал-Кудуки, действительно, в условиях Дагестана он преуспел в определении *киблы*, ориентированной строго на Мекку [29].

Вторая фаза: включение ислама в историю дагестанской прогрессивной мысли.

Следующим шагом в переоценке дореволюционной исламской науки в советской интеллектуальной истории Дагестана была вышедшая в 1963 г. монография Магомед А. Абдуллаева «Мыслители Дагестана в XIX – начале XX века». Философ-обществовед М.А. Абдуллаев (род. в 1930 г.) работал в том же махачкалинском институте, где работал М.-С.

Саидов. Опираясь на доклад М.-С. Саидова на Конгрессе востоковедов, и, очевидно, с его же экспертной поддержкой, Абдуллаев сделал переоценку дагестанской исламской интеллектуальной истории в ленинской парадигме. Не менее важно, что книга Абдуллаева переносила дискуссию из Москвы, где доклад М.-С. Саидова был прочитан в международной научной аудитории, обратно в Махачкалу.

Позже сам М. Абдуллаев утверждал, что из-за своей книги он стал жертвой жестокой идеологической критики, и что только один дагестанский ученый – Г.Г. Гамзатов – выступил с защитой «нового взгляда» М. Абдуллаева [30, с. 7]. Но есть веские основания предполагать, что у М. Абдуллаева был важный покровитель в Махачкале, в лице Хаджи-Мурада Хашаева, историка, юриста и партийного «тяжеловеса». В сталинские годы Хашаев исполнял обязанности прокурора и был народным комиссаром юстиции ДАССР (1938–41 и 1943–47 гг.), потом стал постоянным представителем Совета министров ДАССР при Правительстве РСФСР. С 1948 г. Хашаев издавал дагестанские исторические источники, в частности, памятники обычного права Дагестана, привлекая к их переводу М.-С. Саидова. Вплоть до 1971 г. он был главным организатором науки в области исторических исследований в Махачкале.

О том, что монография М. Абдуллаева действительно была частью процесса политического ревизионизма в Дагестане, очевидно из введения в этой книге, где автор утверждает, что «в условиях культа личности Сталина имела место ошибочная и вредная концепция, согласно которой по существу игнорировалось дореволюционное культурное наследие народов Дагестана». Как утверждал Абдуллаев, «необоснованные репрессии против многих деятелей науки и общественной мысли привели к тому, что стали прятать и уничтожать ценные произведения прошлых эпох». В отличие от М.-С. Саидова, который в своей статье воздержался от любых ссылок на большевиков, М. Абдуллаев облакает свой подход в ревизионистскую же советскую марксистскую риторику (как это делал Н.С. Хрущев), утверждая, что В.И. Ленин «считал важнейшей задачей проследить путь, идя по которому тот или иной народ пришел к принятию социалистических идей. В.И. Ленин говорил о двух нациях в каждой нации, о двух культурах в каждой национальной культуре. В этой связи он придавал большое значение изучению демократических тенденций в национальной культуре... В.И. Ленин указывал, что исторические заслуги судятся не по тому, чего не дали исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они дали нового сравнительно со своими предшественниками» [32, с. 3–4].

Этот пассаж имеет целью оправдать изучение мусульманских исторических личностей советской наукой если их деятельность и идеи были относительно прогрессивными для своей эпохи. В частности, М. Абдуллаев пишет: «В XIX в. в дагестанской культуре были две культуры: культура господствовавших классов – феодалов и мусульманского духовенства, идеологической основой которой является ислам. Она ставила своей задачей оправдание эксплуатации трудящихся и одурманивание их. В силу того, что основные средства производства и духовного воздействия (медресе, мечети, печать) находились в руках господствующих классов, их культура была господствующей. Но наряду с ней существовала и культура угнетенных масс, выраженная в форме их прогрессивных демократических настроений и устремлений» [32, с. 4].

Таким образом, М. Абдуллаев считал своей задачей изучение тех дагестанских мусульманских ученых, которые были «прогрессивными», и, что не менее важно, не изучать тех, кто таковым не был. Осуждая ислам и духовенство в самых жестких выражениях, он в то же время утверждал, что исламизация Дагестана в средневековый период «способствовала распространению письменности в Дагестане, развитию культуры и общественно-политической мысли. Примечательные школы и медресе, которые открывались в Дагестане, не только обучали религии, но и давали некоторые знания по математике, физике, астрономии, философии логике и т.д. Благодаря знанию арабского языка и арабской грамоты, многие дагестанцы получили возможность приобщиться к культуре не только арабов, но и к культурным достижениям всех народов» [32, с. 9].

Именно поэтому, по М. Абдуллаеву, арабский язык и мусульманское письменное наследие сыграли объективно прогрессивную роль в деле приобщения Дагестана до 1917

г. к достижениям мировой цивилизации. В первой части книги М. Абдуллаева, охватывающей XIX в., автор демонстрирует знакомство дагестанских ученых с естественными науками, которые они изучали по арабским переложениям с Ближнего Востока. Параграфы в этой книге посвящены отдельным дагестанским ученым, в ком он видел прогрессивные идеи, в числе которых многие популярные поэты, а также упомянутый историк периода Шамиля Мухаммад Тахир ал-Карахи и даже лидер восстания 1877 г. в Дагестане, Хаджи-Мухаммад из Согратля. Эта позитивная оценка лидера повстанческого движения против царского режима отражает происходившую в Дагестане с конца 1950-х годов переоценку антиколониального нарратива завоевания Северного Кавказа Российской империей [33]. Немаловажно, что работа М. Абдуллаева охватывает представителей разных дагестанских народов, создавая тем самым общедагестанскую эпистемологию прогрессивной мысли.

Наиболее оригинальной в книге М. Абдуллаева была попытка возвести интеллектуальную генеалогию прогрессивно мыслящих 'улама Российской империи к мусульманским ученым XVII–XVIII вв. Цитируя Ф. Энгельса о том, что в Европе юриспруденция, естествознание и философия приводились в соответствие с учением церкви, Абдуллаев утверждает, что и в Дагестане «борьба между различными направлениями в философии и в других общественных науках происходила в рамках признания религии. Имеющийся в нашем распоряжении материал дает нам основание думать, что в философии народов Дагестана в XVII – XVIII вв. имелись два основных направления: реакционное религиозно-идеалистическое и прогрессивное, рационалистическое, между которыми происходила непримиримая борьба» [32, с. 21–22].

Таким образом, проекция классово́й борьбы в прошлом сочеталась с культурной борьбой, которая все еще не вышла за религиозные рамки. Реакционное направление, по М. Абдуллаеву, было представлено «ортодоксальными богословами» и «мистиками», которые относились враждебно к естественным наукам и поддерживали интересы господствующих классов. Напротив, представители прогрессивной группы «отстаивали рационалистические идеи, т.е. идеи разумного подхода к объяснению мира» [32, с. 22–23].

К сторонникам этой прогрессивной группы М. Абдуллаев относил Мухаммада б. Муса ал-Кудуки, который, по его мнению, стоял у истоков рационалистических идей: «Магомед из с. Кудутли – один из наиболее известных и влиятельных ученых и мыслителей Дагестана. Он изучал риторику, логику, философию и арабскую юриспруденцию (шариат). Образование получил в Дагестане, обучаясь у видного философа Али Келебского, затем ездил в Египет, Хиджаз и Йемен для усовершенствования своих знаний. Известный дагестанский ученый и мыслитель XIX века Гасан Алкадари называет его корифеем среди ученых, знаменитейшим из универсальных ученых. Им написаны грамматические трактаты, один из которых вышел в Стамбуле и до последнего времени был весьма признанным в Дагестане. Кроме того, у него было много произведений по логике, риторике, по математике и астрономии» [32, с. 23, со ссылками на Хасана Алкадари (1834–1910) [см. 34] и Али Каяева¹ [35].

Как и в статье Саидова, акцент здесь делается на рациональные науки. Однако, Абдуллаев, также обсуждая позицию ал-Кудуки в отношении мусульманского права, изображает его двойственно – и как представителя и как жесткого критика шариата:

«Будучи знатоком мусульманского законодательства, Магомед принимал активное участие в идейной и политической борьбе, развернувшейся в то время в Дагестане между сторонниками и противниками шариата и адатов. Шариат, как система социального законодательства, возник в арабском халифате и затем, как принадлежность ислама, был навязан всем покоренным арабами народам, в том числе и народам Дагестана. Шариат стремится регламентировать буквально все стороны общественной, семейной и личной жизни мусульман, чтобы последние не могли задуматься над чем-нибудь. Возникший на

¹ . 'Али б. 'Абд ал-Хамид ал-Гумуки (Али Каяев). «Тараджим 'улама' Дагистан» // Архив ИИАЭ ДНЦ РАН, Фонд 25. Оп. 1. Д. 1. – 68 лл.

почве иных социально-экономических и общественных отношений и несогласуемый с господствующими среди горцев нормами быта (адатами), шариат очень медленно прививался в Дагестане. Вопросы уголовного и частично гражданского характера в XVIII веке решались по адатам, что вызывало упреки со стороны тех, кто хотел чтобы все вопросы решались по шариату. Народные массы и часть феодалов отстаивали адаты, так как они им были понятны и привычны. А Магомед Кудутлинский требовал, чтобы все вопросы жизни мусульман решались только по шариату. Магомед «...сильно упрекал адатных судей и аксакалов, – пишет Гасан Алкадари, – и писал обличение на тему: «Те, кто судит не по велению Аллаха, суть братья идолов». Вместе с тем, ученый не придерживался установлений шариатских школ, подвергал критике учение суфизма. Он вслед за своим учителем Салихом Йеменским (XVII в.) шел самостоятельным путем в объяснении шариатских норм и догм Корана. Академик И.Ю. Крачковский, ссылаясь на биографические словари современников, дает Кудутлинскому высокую оценку. Арабские ученые, с которыми общался Кудутлинский, – пишет И.Ю. Крачковский, – поражались его красноречию и знаниям. Они указывают, что Кудутлинский, как и его учитель Салих Йеменский, самостоятельно, с рационалистических позиций подходил к изучению работ арабских схоластов и оставался недовольным ими... Магомед действовал сообразно с тем, что сам находил верным. «Отличительной особенностью его, – пишет Али Каяев, – является свободомыслие... он выступал с критикой взглядов, признанных во всем мусульманском мире ученых и философов и, не боясь ничего, открыто защищал свои собственные взгляды». В философских вопросах он придерживался в основном позиции рационализма. Отвергая учение мусульманской ортодоксии о божественном предопределении, он утверждал, что человек свободен в своих поступках. Магомед отрицал представление ортодоксального ислама о боге в виде человека. Он считал, что бог есть во всем, он проникает во все явления. Дагестанский философ отвергает доктрину известного идеолога Шахабуддина Сухраварди, направленную против теории познания перипатетизма. Сухраварди утверждал, что не разум, а интуиция, т.е. внутреннее освещение или откровение (ширак) [имеется в виду: ишрак. – М.К.] является источником истины. Кудутлинский считал подобное утверждение шарлатанством и решительно заявил, что истина достигается разумом. В вопросах шариата ученый отходил от традиций четырех школ и придерживался особого мнения. Он считал, например, возможным изменять и развивать шариатские установления применительно к местным условиям жизни. Дагестанские ученые, знакомые с произведениями Кудутлинского, отмечают, что он был прогрессивным мыслителем, который трезво смотрел на социальные явления. По их словам, мыслитель недоволен был существующим строем. Он «подвергал критике, – пишет Али Гасанов, – социально-правовые условия своей жизни» [32, с. 23–25].

М. Абдуллаев даже не упоминает понятия *иджтихад* и понимает противостояние правовых норм адата и шариата в марксистских категориях классовой борьбы. Мусульманское право изображается им как иноземное (арабское) явление и орудие эксплуатации со стороны арабских завоевателей. Но странным образом М. Абдуллаев связывает эксплуататорские классы Дагестана не с исламским, а с обычным правом, тем самым переводя ал-Кудуки в идеологически «правильный» лагерь борцов с феодальной эксплуатацией. Обращает на себя внимание факт, что М. Абдуллаев приводит много цитат из дореволюционных мусульманских источников. Некоторые из этих цитат явно переданы из третьих рук и вырваны из контекста. Так ал-Кудуки, оцениваемый как ученый, который выступал против существующей системы, изображается чуть ли не социалистом. Любопытно, что предполагаемая М. Абдуллаевым оппозиция ал-Кудуки по отношению к «шариатским школам» и «шарлатанам»-суфиям следует общей установке советской антирелигиозной пропаганды тех лет [37]. Ссылка на классика И.Ю. Крачковского сделана с целью опереться на авторитет академической науки и связывает дагестанский дискурс об исламе с центрами советского востоковедения в СССР.

Самым сильным в построениях М. Абдуллаева было превращение ал-Кудуки и его основных учеников в «философов». С исламоведческой точки зрения – это не соответствует действительности, потому что ал-Кудуки не занимался философией, которая ассо-

цируется с знаменитыми философами типа Ибн Рушда и Ибн Сины; судя по всему, он вообще не симпатизировал интеллектуальными мировоззрениями эллинистических, иранских или других философов. Также проблематично обозначение ал-Кудуки как «рационалиста» или «прогрессивного мыслителя». М. Абдуллаев мог заимствовать такие определения из поздних работ учителя М.-С. Саидова – Али Каяева (1878–1943), который был центральной фигурой реформаторского движения в Дагестане [38; 39]. В своем сборнике биографий дагестанских ‘улама, написанном на тюрки в 1920–1930-е гг., Али Каяев называет ал-Кудуки «первым просветителем (*дийа’у*) в арабоязычных науках» [39, с. 133] и обращает внимание на некоторые из его дошедших до нас произведений в области арабской грамматики, логики, теологии, математики и науки установления времени молитвы (*‘илм ал-микат*). Али Каяев называет Кудуки сторонником свободомыслия: «У Мухаммада-эфенди Кудукли была еще одна уникальная особенность, состоящая в его свободомыслии (*фикирде хюрриет-перверлик* – «любовь к свободомыслию»). Когда Мухаммад Эфенди Кудукли отправился в Мекку, он познакомился с Салихом Эфенди [ал-Макбали ал-Йамани], одним из знаменитых ученых Йемена и стал его учеником. Это свободомыслие он заимствовал у него. Благодаря любви к свободомыслию Мухаммад Эфенди стал относиться критически (*тенкидлерде булунуп*) к великим ученым и имамам, мнения которых мусульмане всего исламского мира использовали в вопросах веры. Свои собственные идеи он сформулировал в очень открытой форме. С использованием специального метода (*меслек-и хусуси*) Мухаммад Эфенди началась эра обновления (*тедждеддуд*) или пробуждения (*интибах*) в Дагестане»¹ [35, с. 134].

Этот джадидский нарратив дагестанского реформатора представляет собой самую раннюю известную нам телеологическую попытку эпистемологии мусульманского «просветительства» в Дагестане. Али Каяев понимал его не в европейских позитивистских категориях социального прогресса, а в общей исламской семантике «обновления» (*тадждид*) и «пробуждения» (*интибах*). Согласно известному хадису, в начале каждого нового столетия появляется «обновитель» (*муджаддид*). В джадидском дискурсе царской и ранней советской России «пробуждение» предполагало стагнацию современного мусульманского общества, которая должна быть преодолена посредством реформы исламского образования через внедрение в нее достижений современной европейской педагогики и естествознания [см. 39; 40]. Каяев полностью разделял этот нарратив и программу действий. Кроме того, «пробуждение» означало отказ от «таклида», якобы «слепого» подражания мнениям мусульманских богословов прошлого. Именно по этой причине ал-Кудуки стал центральной фигурой для джадида Али Каяева и его ученика М.-С. Саидова, а через последнего – для советского философа М. Абдуллаева. И уже для Каяева *иджтихад* стал метафорой критического и светского переосмысления исламского наследия.

Вместо заключения.

Советский мирасизм в сравнительной межрегиональной перспективе

Итак, частичная реабилитация исламских мыслителей в Дагестане в постсталинский период началась с возвращения имен отдельных крупных мусульманских ученых XVIII–XX вв. в область научных исследований историков-востоковедов. Это, возможно, было самым большим достижением М.-С. Саидова, который для этой цели умело использовал возможность Международного Конгресса востоковедов в Москве в 1960 г. Доклад и статья М.-С. Саидова были преимущественно фактологическими, лишеными какого-либо идеологического подтекста. В этой связи монографию М. Абдуллаева, изданную в 1963 г., следует рассматривать как вторую важную стадию ревизии дискурса: всестороннее переосмысление наследия исламских ученых в рамках советской марксистской концепции социального прогресса. В то время как М.-С. Саидов немало способствовал этой ревизии как великолепный знаток дореволюционного исламского дискурса, а также арабо-, тюрко- и

¹ Али б. ‘Абд ал-Хамид ал-Гумуки (Али Каяев). «Тараджим ‘улама’ Дагистан» // Архив ИИАЭ ДНЦ РАН. Фонд 25. оп. 1. д. 1. С. 53.

ираноязычной рукописной культуры Дагестана, М. Абдуллаев, не обладавший этими навыками, использовал свое знание советской марксистской риторики для обоснования изучения дагестанского исламского наследия в «ленинских научных традициях». Он также заимствовал терминологию джадида Али Каяева, с которым работал М.-С. Саидов, включив в советский исламский дискурс понятие «свободомыслие». Для А. Каяева, а затем М. Абдуллаева оно стало светской заменой исламского термина «*иджтихад*».

Описанный нами дагестанский случай сопоставим с похожими дебатами в другой автономной республике РСФСР – Советском Татарстане, где в постсталинский период истории также начали ревизию мусульманского интеллектуального наследия. Здесь в центре дебатов стояла позитивная переоценка Золотой Орды, которая в сталинский период была объявлена «варварской», а также историографии татарского модернизма (джадидизма). Эдвард Дж. Лаззерини [42], а позднее Стефан А. Дюдуаньон [43] предложили называть этот процесс «мирасизмом» (от татарского и арабского «мирас» – «наследие»), как попытку создать значимое мусульманское культурное наследие для советской татарской нации.

В 1970-е годы татарский мирасизм также включал в себя осторожную переоценку ряда татарских ученых-богословов в области исламского права и догматики, которые жили до начала движения джадидизма, особенно 'Абданнасира ал-Курсави (1776–1813) и Шихабалдина ал-Марджани (1818–1889). Как и в Дагестане, сугубо мусульманская правовая семантика *иджтихада* была использована для описания и легитимизации «прогрессивного» ислама в советских марксистских категориях. В то время как ал-Кудуки выступал против норм обычного права, ал-Курсави и ал-Марджани применяли *иджтихад* в вопросах теологии (в толковании атрибутов Аллаха) и мусульманской обрядовой практики (в определении, когда и как совершать ночную молитву в летние ночи в России в условиях крайнего Севера, когда полная темнота, традиционно являющаяся маркером ночной молитвы, отсутствует) [44, с. 383–394, 573–613]. Разумеется, такие вопросы не волновали татарских марксистов-мирасистов 1970-х годов, которые имели смутное представление об арабской терминологии исламского дискурса в России. Вместо того, чтобы рассматривать *иджтихад* в контексте мусульманской правовой традиции, они охарактеризовали ал-Курсави и ал-Марджани как сторонников «свободомыслия» и противников исламской догмы в целом. Так, Я.Г. Абдуллин (1920–2006) видел в ал-Курсави и ал-Марджани основателей татарской традиции «просветительства» [45]; этот тезис в 1990-е гг. послужил основой концепции «татарского евроислама» [46].

Как и в Дагестане 10 годами ранее, ревизия наследия местных исламских мыслителей была очень относительной: обосновывая прогрессивный характер направления исламской мысли, в которой видели «философию», ее сторонники продолжали клеймить духовенство в целом как «мракобесов» и «эксплуататорский класс». Не исключено, что на татарскую реабилитацию ал-Курсави и ал-Марджани в 1970-х гг. каким-то образом повлияли предыдущие дебаты по ал-Кудуки в Дагестане. Однако десятилетнюю задержку этого феномена в Татарстане можно объяснить и тем фактом, что в Татарстане ислам был в большей степени искоренен, чем в Дагестане, что делало интеграцию местного исламского наследия в исторический дискурс менее актуальной.

Это сравнение показывает самую яркую черту дагестанского мирасизма, который отличался от татарского своей полиэтничностью. Разумеется, в случае с М.-С. Саидовым, аварским ученым, мы видим, что большинство перечисляемых в его докладе мусульманских ученых были аварцами, включая самого ал-Кудуки. Однако, новая дагестанская генеалогия покрывала исламским «зонтиком» также лакцев (Али Каяев), лезгин (Хасан ал-Алкадари), и кумыков (Абусуфьян Акаев). Более того, проект М.-С. Саидова по введению мусульманских ученых в советский дискурс был продолжен и расширен даргинцем М.А. Абдуллаевым, равно как и представителями других национальностей. Благодаря их публикациям секуляризированный ислам стал ценным дополнением к советским скрепам полиэтничного Дагестана. В Татарстане, напротив, советский татарский национализм был монолитным, моноэтничным и не так сильно нуждался в дополнительном средстве укрепления этнического единства.

В Дагестане М.А. Абдуллаев остался лидером советского мирасизма; он не раз переиздавал свою книгу 1963 г., а параллельно издавал и сугубо антирелигиозные произведения [31]. В 1990-е гг. Абдуллаев перестал критиковать «ортодоксальных богословов и мистиков», превратившись в восторженного почитателя дагестанского суфизма [47; 48].

Но в отличие от Татарстана, в Дагестане получила развитие подлинная академическая школа арабистики. В том же 1963 г. саидовская группа источниковедов – специалистов по рукописям в Институте истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР получила более высокий и формальный статус сектора востоковедения (позднее сектор восточных рукописей), долгое время возглавляемого М.-С. Саидовым. К группе М.-С. Саидова присоединился лезгин по происхождению А.Р. Шихсаидов (род. в 1928 г.), один из последних учеников И.Ю. Крачковского. Шихсаидов смог вывести дагестанскую восточную археографию на мировой уровень, введя в нее высокие академические стандарты ленинградской школы арабистики [49]. При этом, работа над изучением исламского наследия Дагестана по арабским рукописям оставалась под жесткой идеологической цензурой, а в конце эпохи «застоя» подверглась гонениям со стороны партийного руководства и КГБ. В 1977 году М.-С. Саидов, А.Р. Шихсаидов, их младший кумыкский коллега Г.М.-Р. Оразаев, молодой востоковед Т.М. Айтберов и другие сотрудники сектора востоковедения подверглись шельмованию в республиканской прессе и преследованиям со стороны партийных органов. Издание целого ряда академических изданий мусульманских источников, подготовленных ими к печати, и публикация исследований, посвященных истории ислама и мусульманской археографии, были отложены на неопределенное время [интервью М. Кемпера и А.К. Бустанова с А.Р. Шихсаидовым. Махачкала, июнь 2011 г.]. Одна из этих книг, которая не могла быть издана в тот период – это «Китаб ат-Тазкира» Абдаррахмана ал-Газигумуки [см.: 19; 50].

С 1990-х гг. новое поколение дагестанских историков, в основном ученики А.Р. Шихсаидова, более углубленно изучают правовые, суфийские и джадидские традиции ислама в Дагестане, учитывая при этом полиэтничность региона. Эти исследования характеризуют последнюю стадию реабилитации ислама в академической науке. Сегодня идея общего прогрессивного исламского наследия всех дагестанских народов не утратила и политического значения в республике. В нем видят заслон от межэтнических конфликтов и вспышек насилия под исламскими лозунгами, которых после распада СССР было немало на Кавказе и в соседних регионах. В этом смысле советский дагестанский мирасизм все еще продолжает выполнять свою историческую миссию.

Благодарность. Автор выражает свою искреннюю благодарность Шамилю Ш. Шихалиеву (Махачкала) за тщательный перевод данной статьи с английского [51], как и за несколько важных уточнений. Я благодарю также Владимира О. Бобровникова (Амстердам/Москва/Санкт-Петербург) за критическое чтение и замечания к этой статье.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Сулаев И.Х.* Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917 – 1991 гг.). Махачкала: Формат, 2009. 385 с.
2. *Bobrovnikov V.O., Navruzov A.R., Shikhaliev Sh.Sh.* Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan. In: Michael Kemper, Raoul Motika and Stefan Reichmuth, eds., Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States. London and New York: Routledge, 2010. PP. 107–167.
3. *Dudoignon, S.A.* “From Revival to Mutation: The Religious Personnel of Islam in Tajikistan: From Destalinization to Independence (1955-1991). In: Central Asian Survey. Vol. 30 (1), 2011. PP. 53–80.
4. *Bobrovnikov, V.O.* The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet Anti-Islamic Discourse: From the Militant Godless to the Knowledge Society. In: Michael Kemper and Stefan Conermann, editors. The Heritage of Soviet Oriental Studies. London: Routledge, 2011. PP. 58–67.
5. *Hallaq, W.B.* Shari'a: Theory, Practice, Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 626 p.
6. *Ince, I.* Medina im 12./18. Jahrhundert: Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs. PhD diss, Bochum: Bochum University. 2014. 439 p.
7. *Бобровников В.О., Шехмагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш.* Фикх и мусульманский обычай в российском Дагестане: источники и исследования. Хрестоматия. СПб: «Президентская библиотека», 2017. 319 с.
8. *Peters, R.* Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History. The Hague: Mouton. 1979, 245 p.

9. *Кемпер М.* К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Под ред. С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова. М., 2003. С. 278–305.
10. *Ал-Алкадари Х.* Книга Асари Дагистан. С. Петербург, 1913. 255 с.
11. *Назир ад-Дургули.* Усила умов в биографиях дагестанских ученых: Дагестанские ученые X–XX вв. и их сочинения / Пер. с араб., коммент., факс. изд., указ. и библиография А.Р. Шихсаидова, М. Кемпера, А.К. Бустанова. М.: Изд. дом Марджани, 2012. 208 + 223 с факсимиле.
12. *Gould R.* Ijtihad against Madhhab: Legal Hybridity and the Meanings of Modernity in Early Modern Daghestan. In: *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 57, No. 1, 2015. PP. 35–66.
13. *Шихсаидов А.Р.* Ал-Кудуки // Прозоров С.М., редактор. Ислам на территории бывшей Российской Империи: Энциклопедический словарь. Т. 1. Москва: Восточная литература, 2006. С. 222–223.
14. *Kemper, M.* Ghazi Muhammad's Treatise against Daghestani Customary Law. In: *Moshe Gammer, ed. Islam and Sufism in Daghestan*. Helsinki: Finnish Academy of Sciences, 2009. PP. 85–100.
15. *Саидов М.-С.Д.* Дагестанская литература XVIII – XIX вв. на арабском языке // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. II. М.: Восточная литература, 1963. С. 118–123.
16. *Саидов М.-С.Д.* Каталог арабских рукописей Института ИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР. Москва: Наука, 1977. 92 с.
17. *Саидов М.-С.Д.* Возникновение письменности у аварцев // Языки Дагестана (Труды Института истории, языка и литературы народов Дагестана). Махачкала, 1948. Т. I. С. 136–140.
18. *Саидов М.-С.Д.* Аварско-русский словарь. Около 18000 слов. М.: Советская энциклопедия, 1967. 806 с.
19. *Абдурахман из Газикумуха.* Книга воспоминаний. Перевод с арабского М.-С. Саидова; редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова, Х.А. Омарова; предисловие А.Р. Шихсаидова. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1997 – 868 с.
20. *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (Коллекция М.-С. Саидова). Махачкала: Издательство типографии ДНЦ РАН, 2005. 330 с.
21. *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. VI. Москва: Издательство Академии Наук, 1960. С. 574–584.
22. *Shikhsaidov, A.R.* Arabic Historical Studies in Twentieth-Century Daghestan. In: *M. Kemper and S. Conermann, eds. The Heritage of Soviet Oriental Studies*. London: Routledge, 2011. PP. 203–216.
23. *Laqueur, W. Z.* Orientalists in Moscow. In: *Soviet Survey*. Vol. 43 (Oct.), 1960. PP. 3–7.
24. *Kemper, M.* Propaganda for the East, Scholarship for the West: Soviet Strategies at the 1960 International Congress of Orientalists in Moscow. In: *M. Kemper and A.M. Kalinovsky, eds. Reassessing Orientalism: Interlocking Orientologies during the Cold War*. London: Routledge, 2015. С. 170–210.
25. *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, vol. 4: Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Nadir ad-Durgilis (st. 1935) Nuzhat al-adhān fi tarāḡim 'ulamā` Dāḡistān, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von M. Kemper und A.R. Šixsaidov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004. 460 p.
26. *Саидов М.-С.* Тарих ал-адаб ал-'арабийи фи Дагистан. Багдад, 1964. 14 с.
27. *ал-Макбали, Салих.* Ал-'Алам аш-шамих фи исар ал-хакк 'ала-л-аба' ва-л-маша'их. Бейрут: Дар ал-хадис, 1985.
28. *Gould, R., Shikhaliev, Sh.* Beyond the Taqlid/Ijtihād Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. In: *Islamic Law and Society*. Vol. 24. 2017. PP. 142–169.
29. *Мусаев М.А., Алхасова Д.М.* Ругуджинские легенды и предания о Мусалаве // Научное обозрение: Сборник статей ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала: Полиграф-экспресс, 2008. № 48. С. 66–70.
30. *Абдуллаев М.А.* Мыслители Дагестана. Махачкала: Эпоха, 2007. 767 с.
31. *Абдуллаев М.А., Вазабов М.В.* Актуальные проблемы критики и преодоления ислама. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1975. 224 с.
32. *Абдуллаев М.А.* Мыслители народов Дагестана XIX и начала XX вв. Махачкала: Дагучпедгиз, 1963. 268 с.
33. *Гаджиев В.Г., Рамазанов Х.Х., Даниялов Г.-А. Д.* Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50 гг. XIX века. Сборник документов. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1959. 783 с.
34. *Алкадари, Мирза-эфенди Гасан.* Асари Дагестан. (Исторические сведения о Дагестане). Перевод и примечания Али Гасанова. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 46. Махачкала, 1929. 193 с.
35. *Kayayev, Ali.* Teracim-i Ulema-yi Dagistan - Dagistan Bilginleri Biyografieri / ed. by N. Orazayev and T. Isinsu Durmus. Ankara: Grafiker, 2012. 160 s.
36. *DeWeese, D.* Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious 'Survivals' in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia. In: *Mühlfried Fl., Sokolovskiy, S., editors. Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Münster: Lit. 2011, p. 35–58.
37. *Бобровников В.О.* Каяев Али (1878–1943) // Ислам на территории бывшей Российской Империи: Энциклопедический словарь / Под ред. Прозорова С.М. Т. 1. М.: Восточная литература, 2006. С. 192–194.
38. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012. 240 с.
39. *Kanlidere, A.* Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809- 1917). Conciliation or Conflict? Istanbul: Eren. 1997. 198 p.
40. *Khalid, A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1999. 400 p.

41. Кемпер, М., Шихалиев, Ш. Дагестанское мусульманское реформаторство первой трети XX века как разновидность джадидизма // Абусуфьян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность: сборник статей, переводов и материалов / сост. Г.М.-П. Оразаев. Махачкала: «Дагестанское книжное издательство», 2012. С. 52–58.
42. Lazzarini, E.J. Tatarovedenie and the 'New Historiography' in the Soviet Union: Revising the Interpretation of the Tatar-Russian Relationship. In: *Slavic Review* Vol. 40, No. 4 (1981), p. 625-635
43. Dudoignon, S.A. "Djadidisme, mirasisme, islamisme." In: *Cahiers du Monde russe* 1996. No 37 (1–2). PP. 12–40.
44. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. И. Гилязов. Казань: Российский исламский университет, 2008. 655 с.
45. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. (Социальная природа и основные проблемы). Казань: Татарское книжное издательство, 1976. 319 с.
46. Бустанов А.К., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // М.Б. Пиотровский, А.К. Аликуберов (гл. ред.). *Arts Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Восточная литература, 2016. С. 753–769.
47. Абдуллаев М.А. Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана-Хаджи и его родословная. Махачкала: Юпитер, 1998. 288 с.
48. Абдуллаев М.А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. Махачкала: Новый день, 2000. 244 с.
49. Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1969. 252 с.
50. Абдурахман ал-Газикумуки. Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля / Пер. с арабск., введ., коммент., указ. Н.А. Тагировой. М: Восточная литература, 2002. 318 с.
51. Kemper, M. Ijtihad into Philosophy: Islam as Cultural Heritage in Post-Stalinist Daghestan. In: *Central Asian Survey* Vol. 33. No. 3 (2014). 390–404.

REFERENCE

1. Sulaev I.Kh. *Gosudarstvo i musul'manskoe dukhovenstvo v Dagestane: istoriya vzaimootnoshenii (1917 – 1991 gg.)* (The state and the Muslim clergy in Daghestan: history of relations (1917 – 1991)). Makhachkala: Format, 2009. 385 p.
2. Bobrovnikov V.O., Navruzov A.R., Shikhaliev Sh.Sh. Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan. In: *Michael Kemper, Raoul Motika and Stefan Reichmuth, eds., Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States*. London and New York: Routledge, 2010. PP. 107–167.
3. Dudoignon, S.A. "From Revival to Mutation: The Religious Personnel of Islam in Tajikistan: From De-Stalinization to Independence (1955-1991). In *Central Asian Survey*. Vol. 30 (1), 2011. PP. 53–80.
4. Bobrovnikov, V.O. The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet Anti-Islamic Discourse: From the Militant Godless to the Knowledge Society. In *Michael Kemper and Stefan Conermann, editors. The Heritage of Soviet Oriental Studies*. London: Routledge, 2011. PP. 58–67.
5. Hallaq, W.B. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 626 p.
6. Ince, I. *Medina im 12./18. Jahrhundert: Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs*. PhD diss, Bochum: Bochum University. 2014. 439 p.
7. Bobrovnikov V.O., Shekhamagomedov M.G., Shikhaliev Sh.Sh. *Fikhh i musul'manskii obychai v Rossiiskom Dagestane: istochniki i issledovaniya Khrestomatiya* (Fiqh and Muslim custom in Russian Daghestan: sources and research. Reader). Saint-Petersburg: The Presidential Library, 2017. 319 p.
8. Peters, R. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton. 1979. 245 p.
9. Kemper M. K voprosu o sufiiskoi osnove dzhikhada v Dagestane [On the question of the Sufi basis of jihad in Daghestan] In *Podvizhniki islama. Kul't svyatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze=The Devotees of Islam. The cult of saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus*. Ed. S.N. Abashin and V.O. Bobrovnikov. Moscow, 2003, PP. 278–305.
- 10 Al-Alcadari H. *Kitab Asari Dagistan* (Kitab Asari Dagistan). Saint-Petersburg, 1913. 255 p.
11. Nazir ad-Durgili. *Uslada umov v biografyakh dagestanskikh uchenykh: Dagestanskije uchenye Kh-KhKh vv. i ikh sochineniya* (Delight of the minds in the biographies of Daghestan scientists: Daghestan scientists of the 10th-20th centuries and their works). Trans. from Arabic, comments, facsimile edition, indexes and bibliography of A.R. Shikhsaidov, M. Kemper, A.K. Bustanov. Moscow: Marjani publishing house, 2012, 208 + 223 with facsimile.
12. Gould R. Ijtihad against Madhhab: Legal Hybridity and the Meanings of Modernity in Early Modern Daghestan. In *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 57. No. 1. 2015. PP. 35–66.
13. Shikhsaidov A.R. Al-Kuduki (Al-Kuduki) In *Prozorov S.M., redaktor. Islam na territorii byushei Rossiiskoi Imperii: Entsiklopedicheski slovar'=Prozorov S.M., Editor. Islam in the territory of the former Russian Empire: Encyclopaedic dictionary*. T. 1. Moscow: «Vostochnaya literatura» publisher, 2006. PP. 222–223.
14. Kemper, M. Ghazi Muhammad's Treatise against Daghestani Customary Law. In *Moshe Gammer, ed. Islam and Sufism in Daghestan*. Helsinki: Finnish Academy of Sciences, 2009. PP. 85–100.
15. Saidov M.-S.D. Dagestanskaya literatura XVIII – XIX vv. na arabskom yazyke [Daghestan literature of the 18th–19th centuries in the Arabic language] In *Proceedings of the XXV International Congress of Orientalists=Trudy XXV Mezhdunarodnogo kongressa vostokovedov*. T. II. Moscow: «Vostochnaya literatura» publisher, 1963. PP. 118–123.

16. Saidov M.-S.D., editor. *Katalog arabskikh rukopisei Instituta IYaL Dagestanskogo filiala AN SSSR* (The catalog of Arab manuscripts of the Institute of Language, Literature and Art at Daghestan branch of the USSR Academy of Sciences). Moscow: Nauka, 1977. 92 p.
17. Saidov M.-S.D. Vozniknovenie pis'mennosti u avartsev [The emergence of writing in the Avars] In *Yazyki Dagestana (Trudy Instituta istorii, yazyka i literatury narodov Dagestana)=Daghestan languages (Proceedings of the Institute of History, Language and Literature of the Peoples of Daghestan)*. Makhachkala, 1948. T. I. PP. 136–140.
18. Saidov M.-S.D. *Avarsko-russkii slovar'* (Avar-Russian Dictionary). About 18,000 words. Moscow: Soviet Encyclopedia, 1967. 806 p.
19. Abdurakhman from Gazikumuh. *Kniga vospominanii* (The book of memories). Translation from Arabic by M.-S. Saidov; edition of the translation, preparation of the facsimile edition, comments, indexes by A.R. Shikhsaidov, Kh.A. Omarov; introduction by A.R. Shikhsaidov. Makhachkala: Daghestan Publishing House, 1997. 868 p.
20. Shikhsaidov A.R., Omarov Kh.A. *Katalog arabskikh rukopisei (Kolleksiya M.-S. Saidova)* (The Catalog of Arabic manuscripts (M.S. Saidov's collection)). Makhachkala: Publishing house of the Daghestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2005. 330 p.
21. Krachkovsky I.Yu. *Izbrannye sochineniya* (Selected works). T. VI. Moscow: Publishing house of the Academy of Sciences, 1960. PP. 574–584.
22. Shikhsaidov A.R. Arabic Historical Studies in Twentieth-Century Daghestan. In: *M. Kemper and S. Conermann, eds. The Heritage of Soviet Oriental Studies*. London: Routledge, 2011. PP. 203–216.
23. Laqueur, W. Z. Orientalists in Moscow. In: *Soviet Survey*. Vol. 43 (Oct.), 1960. PP. 3–7.
24. Kemper, M. Propaganda for the East, Scholarship for the West: Soviet Strategies at the 1960 International Congress of Orientalists in Moscow. In *M. Kemper and A.M. Kalinovsky, eds. Reassessing Orientalism: Interlocking Orientologies during the Cold War*. London: Routledge, 2015. PP. 170–210.
25. Muslim Culture in Russia and Central Asia, vol. 4: Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Naḍīr ad-Durgīl's (st. 1935) *Nuzhat al-ādḥān fī tarāgīm 'ulamā` Dāgīstān*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von M. Kemper und A.R. Šixsaidov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004. 460 p.
26. Saidov M.-S.D. *Tarikh al-adab al-'arabii fi Dagistan* (History of the Arab literature in Dagestan). Bagdad, 1964. 14 p.
27. al-Makbali, Salih. *Al-'Alam ash-shamih fi fi isar al-haq' 'ala-l-aba' wa-l-masha'ih*. Beirut: Dar al-hadith, 1985.
28. Gould, R., Shikhaliev, Sh. Beyond the Taqlīd / Ijtihād Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. In *Islamic Law and Society*. Vol. 24, 2017. PP. 142–169.
29. Musayev M.A., Alkhasova D.M. Rugudzhinskije legendy i predaniya o Musalave (Rugudzha legends and myths about Musalav) In *Scientific review: Collection of articles of the association of young scientists of Daghestan=Nauchnoe obozrenie: Sbornik statei assotsiatsii molodykh uchenykh Dagestana*. Makhachkala: Polygraph-Express, 2008. No. 48. PP. 66–70.
30. Abdullaev M.A. *Mysliteli Dagestana* (Thinkers of Daghestan). Makhachkala: Epokha, 2007. P. 767.
31. Abdullaev M.A., Vagabov M.V. *Aktual'nye problemy kritiki i preodoleniya islama* (Actual problems of criticism and overcomings of Islam). Makhachkala: Daghestan book publishing house, 1975. P. 224.
32. Abdullaev M.A. *Mysliteli narodov Dagestana XIX i nachala XX vv.* (Thinkers of the peoples of Daghestan, 19th and early 20th centuries). Makhachkala: Daguchpedgiz, 1963. P. 268.
33. Gadzhiev V.G., Ramazanov Kh.X., Danialov G.-A. D., Editors. *Dvizhenie gortsev Severo-Vostochnogo Kavkaza v 20–50 gg. XIX veka. Sbornik dokumentov*. (Movement of the mountaineers of the North-Eastern Caucasus in the 1920–50's. Collection of documents). Makhachkala: Daghestan book publishing house, 1959. P. 783.
34. Alcadari, Mirza-efendi Hasan. *Asari Dagestan. Istoricheskie svedeniya o Dagestane* (Asari Daghestan. (Historical information about Daghestan). Translation and notes by Ali Hasanov. A collection of materials for the description of the localities and tribes of the Caucasus, vol. 46. Makhachkala, 1929. P. 193.
35. Kayayev, Ali. *Teracim-i Ulema-yi Dagistan – Dagistan Bilginleri Biyografieri* / ed. by H. Orazhev and T. Isinsu Durmus. Ankara: Grafiker, 2012. 160 p.
36. DeWeese, D. Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious 'Survivals' in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia. In *Mühlfried Fl., Sokolovskiy, S., editors. Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Münster: Lit. 2011. PP. 35–58.
37. Bobrovnikov V.O. Kayaev Ali (1878–1943) In. *Prozorov S.M., Editor. Islam in the territory of the former Russian Empire: Encyclopaedic dictionary=Islam na territorii byvshei Rossiiskoi Imperii: Entsiklopedicheskii slovar*. T. 1. Moscow: «Vostochnaya literatura» publisher, 2006. PP. 192–194.
38. Navruzov A.R. «Dzharidat Dagistan» – araboyazychnaya gazeta kavkazskikh dzhadidov ("Jaridat Dagistan" – an Arabic-language newspaper of the Caucasian Jadids). Moscow: Marjani, 2012. 240 p.
39. Kanlidere, A. *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or Conflict?* Istanbul: Eren. 1997. 198 p.
40. Khalid, A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1999. 400 p.
41. Kemper M., Shikhaliev Sh. Dagestanskoe musul'manskoe reformatorstvo pervoi treti XX veka kak raznovidnost' dzhadidizma Daghestan Muslim Reformership of the First Third of the 20th century as a variety of Jadidism In *Abusuf'yan Akaev: Epokha, zhizn', deyatel'nost': sbornik statei, perevodov i materialov=Abusuf'yan Akaev: Epoch, Life, Activity: collections, translations and materials / comp. G.M.-R. Orazhev*. Makhachkala. Daghestan book publishing house, 2012. PP. 52–58.

42. Lazzerini, E.J. Tatarovedenie and the 'New Historiography' in the Soviet Union: Revising the Interpretation of the Tatar-Russian Relationship. In *Slavic Review*. Vol. 40, No. 4 (1981). PP. 625–635.
43. Dudoignon, S.A. Djadidisme, mirasisme, islamisme. In *Cahiers du Monde russe* 1996. No 37 (1–2). PP. 12–40.
44. Kemper M. *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskii diskurs pod russkim gospodstvom* (Sufis and scientists in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian rule) / Trans. from German. by I. Gilyazov. Kazan: Russian Islamic University, 2008. 655 p.
45. Abdullin Ya.G. *Tatarskaya prosvetitel'skaya mysl' (Sotsial'naya priroda i osnovnye problemy)* (Tatar enlightenment thought. (Social nature and basic problems)). Kazan: The Tatar Book Publishers, 1976. 319 p.
46. Bustanov A.K., Kemper M. Mirasizm v tatarskoi srede: transformatsiya islamskogo naslediya v tatarskoe prosvetitel'stvo (Miracism in the Tatar environment: the transformation of the Islamic heritage into the Tatar enlightenment). In *M.B. Piotrovsky, A.K. Alikberov (Ed.). Ars Islamica: in honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: «Vostochnaya literatura» publisher, 2016. PP. 753–769.
47. Abdullaev M.A. *Deyatel'nost' i vozzreniya sheikha Abdurakhmana-Khadzhi i ego rodoslovnaya* (Activity and views of Sheikh Abdurahman-Haji and his family tree). Makhachkala: Jupiter, 1998. 288 p.
48. Abdullaev M.A. *Sufizm i ego raznovidnosti na Severo-Vostochnom Kavkaze* (Sufism and its varieties in the North-Eastern Caucasus). Makhachkala: Novyi den', 2000. 244 p.
49. Shikhsaidov A.R. *Islam v srednevekovom Dagestane (VII–XV vv.)* (Islam in medieval Daghestan (the 7th–15th centuries). Makhachkala: The Daghestan Book Publishers, 1969. 252 p.
50. Abdurahman al-Ghazikumuki. *Kratkoe izlozhenie podrobnogo opisaniya del imama Shamilya* (A summary of the detailed description of the affairs of Imam Shamil). Transl. from Arabic., introduction, comments, indexes. N.A. Tagirova. Moscow: «Vostochnaya literatura» publisher, 2002. 318 p.
51. Kemper, M. Ijtihad into Philosophy: Islam as Cultural Heritage in Post-Stalinist Daghestan. In *Central Asian Survey*. Vol. 33. No. 3 (2014). 390–404.

Статья поступила в редакцию 30.03.2018