

Д.М.Исхаков

**Феномен татарского
джадидизма:
введение к
социокультурному
осмыслению**

Казань - 1997

Д.М.Исхаков

**Феномен татарского
джадидизма:
*введение к социокультурному
осмыслению***

Ответственный редактор:
кандидат философских наук
Р.М.Мухаметшин

© Издательство "Иман", 1997

Казань - 1997

Посвящаю духовным лидерам нации

Введение

«Именно благодаря их (казанских татар — Д.И.) деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, Ислам перестал быть препятствием к прогрессу, и был очищен путь к реформам в других областях: языка, просвещения и политической организации».

А.Бенигсен.

Хотя история татарского джадидизма еще не написана¹, бесспорно, что это, наиболее раннее в мусульманском мире реформаторское движение, было направлено на то, чтобы через модернизацию Ислама дать обновленной вере предков возможность приспособиться к современной «технической» цивилизации, сохранять его в качестве основы культуры и общества². Татарским интеллектуалам удалось достичь своих целей — они менее чем за столетия «преуспели в превращении квази-средневекового Исламского общества в современное, динамичное и жизнеспособное сообщество, которое смогло пережить как сталинский террор, так и попытки советской ассимиляции»³.

На первый взгляд кажется, что исследование джадидизма имеет лишь историческое значение. Но это далеко не так. Когда А.Бенигсен в заключительной части своего труда «Мусульмане в СССР» (1983) применительно к правящей элите мусульманских республик тогдашнего Советского Союза использовал определение «обездушенные элиты», имея в виду то, что эти элиты, «подчиненные унифицирующему и иссушающему влиянию русского марксизма, не способны предложить зарубежным мусульманам никаких политических идей, а как раз наоборот, ищут политического вдохновения извне»⁴, он был прав лишь отчасти. Его главная ошибка заключалась в том, что он не мог предвидеть быстроту и глубину трансформации постсоветских мусульманских обществ и их элит. Скажем, в Татарстане политическая элита за кратчайшие сроки не только отошла от коммунистических идей, но и пришла к необходимости формирования новой идеологии, способной объединить народ республики как перед лицом остающегося еще в основном унитарным Московского

центра, так и при решении внутренних проблем⁵. Другое дело, что практически отрезанная советским воспитанием и политикой от своих этнокультурных корней татарская элита, не имеющая сколько-нибудь полноценного представления о реформаторских (джадидистских) традициях в татарском обществе в прошлом, вряд ли способна сегодня осознать историческое измерение своей нынешней политической деятельности.

Между тем, непредвзятый анализ этой деятельности в 1990-х годах подводит к выводу, что она в ключевых аспектах (закрепление суверенитета Татарстана, определение статусов языков в республике и др.) повторила те достижения, которые в первой половине 1920-х гг. были достигнуты благодаря усилиям «национальных» (мусульманских) коммунистов⁶. Если учесть, что «национальный коммунизм» был одним из результатов джадидистского движения⁷, не приходится сомневаться в том, что татарские реформаторы начала XX в. и наследники коммунистической номенклатуры в Татарстане, несмотря на существенные различия, имеют и глубинное родство.

Тайна этого родства, остающаяся не раскрытой и, самое главное, не понятой сегодняшней правящей элитой Республики, заключается в том, что реформаторы как начала XX в., так и конца этого столетия, являются на самом деле «нациестроителями». При изучении джадидизма с точки зрения современных представлений о «национальном строительстве»⁸ это становится достаточно очевидным.

Глава I. Татарский джадидизм — историческое и социокультурное измерение

§1. Исторические корни джадидизма

В 1552 г. татарское общество вступило в колониальный период своей истории. Начало его было крайне трудным: татары пережили подлинную демографическую катастрофу, потеряв в XVI в. до трети населения⁹, татарский феодальный класс, понесший огромные жертвы и лишенный организующего ядра в виде традиционных социально-политических структур, перестал быть социальной силой; практически была уничтожена городская жизнь (в 1565 г. в г.Казани осталось не более 1 тысячи татар¹⁰, что привело к урбанизации культуры; этнос, имевший длительный опыт

государственно-организованного существования, распался на мало связанные между собой локальные общины. В этих условиях Ислам, издавна являвшийся духовной основой татарского общества, по существу стал этноконфессиональной религией, превратившись в одну из главных интегративных сил¹¹.

Татары оказали ожесточенное сопротивление колониальному гнету, приняв самое активное участие в многочисленных восстаниях второй половины XVI-XVII вв. (1553-56, 1571-72, 1574, 1582, 1592, 1608-10, 1616, 1662, 1678, 1682-84 гг.)¹². Известно, что в 1660-х гг. татары и башкиры посылали послов в Турцию (через Крым) прося поддержки у своих единомышленников против русских¹³. Эти факты говорят не только о стремлении татар сохранить идентичность под русской властью, но и о продолжающемся их осознании себя частью мусульманского мира.

XVIII в. стал во многом поворотным для татарского общества. К началу XVIII в. численность волго-уральских татар уравнилась с численностью периода Казанского ханства¹⁴. Вместо окончательно ликвидированного в первой четверти восемнадцатого столетия сословия феодалов¹⁵, у татар уже на рубеже XVII-XVIII вв. начал формироваться класс буржуазии, который вначале был представлен преимущественно торговцами (купцами), но уже в XVIII в. появились и владельцы фабрик: из 65 мануфактур, существовавших в этом столетии в Казанской губернии (из них в Казани — 29, в уездах — 36), по меньшей мере половина принадлежала татарам¹⁶. К 1760-м гг. в Среднем Поволжье отмечено усиление конкурентной борьбы между татарами и русскими купцами за рынки (последние пытались запретить татарам заниматься торговлей)¹⁷. Хотя и крайне медленно, но увеличивалась и городская группа татар — к концу XVIII в. в городах Волго-Уральского региона проживало около 11 тысяч татар (1,8% от общей численности татарского населения)¹⁸.

Имперское руководство России в первой половине XVIII в. попыталось навязать явно переживающему возрождение татарскому обществу новую парадигму развития. Основу ее составила политика христианизации. Эта политика, начавшись в 1713 г. с указа Петра I об отписывании на государя поместий тех иноверцев-помещиков (в основном татар), которые не захотят креститься в течение полугодия¹⁹, в 30-40-х гг. XVIII в. вылилась в массовую кампанию насильственной христианизации народов Поволжья, в числе

их — татар. Со всеми проявлениями жестокости и варварства эта деятельность особенно активизировалась с 1742 г. При этом процесс обращения «иноверцев» проводился при усиленном экономическом давлении на тех, кто не желал добровольно перейти в православие: по указу от 3 апреля 1731 г. новокрещеным на 3 года были предоставлены налоговые льготы, а все поборы за них были переложены на плечи оставшихся в «неверии». Тяжесть этих выплат в первую очередь легла на плечи татар-мусульман, наиболее активно сопротивлявшихся политике христианизации: в 1750 году в Казанской губернии, включавшей тогда все Среднее Поволжье, на 202,3 тысяч мужчин-новокрещен (из них татар всего 3,5 тысяч) приходилось 129,1 тысяч мужских душ «оставшихся в неверии» (абсолютное их большинство — 108,6 тысяч мужчин — были татарами)²⁰. И до этого налоговый гнет был огромным²¹, но когда он стал сопрягаться с религиозными притеснениями, татары не выдержали: с одной стороны стало массовым их бегство в те районы, где жизнь была полегче — наиболее доступным из таких районов было Приуралье²²; с другой стороны, татары приняли активнейшее участие в ряде восстаний (1705-1711, 1717, 1755 гг.) и в крестьянской войне 1773-75 гг.²³ Татарско-башкирское восстание 1755 гг., известное как «восстание Батырши», приобрело все признаки «борьбы за Могомета» (определение историка Н.А.Фирсова²⁴). Из знаменитого письма Батырши видно, что восставшие требовали со стороны правящих кругов империи признания факта «насильственного совращения мусульман из веры Ислама» для того, чтобы устранить это явление и позволить бывшим мусульманам «вернуться обратно в веру Ислам»²⁵. Данное письмо, адресованное императрице Елизавете, наряду с восстанием 1755 года, было серьезным предупреждением российским феодальным кругам: терпение татар было на пределе.

Накануне крестьянской войны под предводительством Е.Пугачева (1773-75 гг.) среди татар возникло идейное течение, направленное на возрождение «истинной» веры. (так называемое «движение муллы Мурата»)²⁶. Это учение, являвшееся разновидностью милленаризма, исходило из того, что для татар необходимо создать новую религию из всего лучшего, что есть во всех мировых учениях. Но на самом деле речь шла об обновлении Ислама²⁷. Попытка муллы Мурата создать некий новый социальный институт — особую мечеть в г.Булгаре и группу из учеников, с восстановлением самого

Булгара как мусульманского города²⁸, свидетельствует о вызревании в татарском обществе некоторого поворотного момента, требующего идеологического и организационного оформления.

Со всей очевидностью настроения татарского общества этого периода отразились во время заседаний Екатерининской комиссии (1767-69 гг.). На этой комиссии депутаты-татары, представлявшие свои локальные общины, рассеянные по разным губерниям, неожиданно выступили единым фронтом в отстаивании своих религиозных прав. Они от правительства потребовали:

- 1) Прекратить насильственное крещение;
- 2) Переселить всех обращенных в православие в русские селения или поселить их отдельно;
- 3) Принять специальный закон, направленный против тех, кто оскорбляет религиозные чувства мусульман;
- 4) Разрешить свободный проезд в Мекку и обратно домой, выдав для этого паспорта;
- 5) Ликвидировать все ограничения на строительство мечетей, в том числе позволять их строительство (включая и каменные сооружения) в каждом селении;
- 6) Не мешать отправлять мусульманам весь комплекс обрядов;
- 7) разрешить мусульманам свидетельствовать наравне с христианами, присягая на Коране²⁹.

Требования, ставшие едиными для всех мусульман «внутренней» России, показывают, что татары уже перед крестьянской войной 1773-75 гг., потрясшей все основы феодальной России, пришли к своеобразному осознанию своих общенациональных интересов. Есть все основания полагать, что безумная политика властвующей элиты Российской империи в первой половине XVIII в. по обращению татар в православие, подтолкнула их к внутренней консолидации и в результате в империи возникло новое общественное явление — «мусульманская» нация³⁰. Она после 1773-75 гг. за кратчайшие сроки от российских верхов добилась ряда принципиальных уступок: в 1782 г. по указу была учреждена Казанская татарская ратуша, управлявшаяся выборными лицами из числа состоятельных купцов и предпринимателей-татар; в 1784 году появился указ о признании дворянских прав за теми представителями татарской знати, которые оставаясь мусульманами, смогут представить документы, свидетельствующие об их принадлежности к сословию феодалов; в 1788 году был подписан указ о создании Духовного управления «для заведования всеми духовными чинами Магометанского закона»; в 1800 году был

обнародован указ об открытии в Казани татарской типографии для печатания «алькоранов, молитвенников и тому подобных»³¹. Американский историк А.Дж.Франк (Allen J. Frank) убедительно показал³², что у нарождающейся «мусульманской» нации в конце XVIII в. появились и свои идеологи — ими стали муллы. Татарское духовенство после создания Духовного управления получило лидирующее положение внутри мусульманской уммы России, особенно, среди мусульман Волго-Уральского региона и уже в конце восемнадцатого столетия начало оказывать воздействие на направление формирования исторического сознания народа³³ — важнейшей составной национальной идеологии.

Но «мусульманская» нация «внутренней» России до середины XIX в. не обладала собственной «высокой» культурой (в том понимании, которое дает Э.Геллиер). Тем не менее, уже в первой половине XIX века у татар начинает складываться национальная информационная сеть, которую в силу ее специфики уместнее будет называть «мусульманской». Эта сеть состояла из книгоиздательского дела и религиозной (конфессиональной) системы образования. По подсчетам А.Г.Каримуллина³⁴, с 1801 по 1855 гг. в Казани были изданы 577 названий татарских книг, в содержательном отношении бывших в основном религиозными (включая и учебную литературу для мусульманских конфессиональных школ). В то же время издавались и памятники древнетюркской, татарской, арабской и персидской литератур. С конца XVIII века усиливается открытие мусульманских школ (mektebe и медресе)³⁵, число которых в Волго-Уральском регионе к началу 1860-х годов достигло 1482.³⁶ Несмотря на то, что эти школы давали крайне ограниченный комплекс знаний, возникновение целой сети образовательных учреждений, бывшей хотя и «мусульманской» по своей сути, но способной в перспективе стать общенациональной — что и произошло позже — следует оценить как зарождение у татар важнейшего элемента их будущей «высокой» культуры — массовой школы.

§2. Основные факторы становления джадидизма

Обычно исследователями отмечаются такие источники джадидизма, как мусульманский реформизм XIX века, имеющий исламские корни, влияние на татар русской философской и политической мысли, изменение российского общества в XIX века в целом; воздействие турецко-оттоманского возрождения, возникшего в результате реформ Танзимата в XIX

веке³⁷. Но не следует упускать из виду и существование у татарского реформаторского движения и собственно «татарских» истоков. Прежде всего нужно выделить последствия той глубокой конфронтации, особенно обострившейся в первой половине XVIII века, между имперско-православным господствующим обществом и колониально зависимой от него мусульманской уммой «внутренней» России. Из-за того, что у татар религиозные и этнические границы в основном совпадали³⁸, их борьба за сохранение своей «мусульманской» идентичности, в конечном счете, работала на рост у них национального самосознания, на осознание ими необходимости достижения в Российской империи национального равноправия³⁹. А такое осознание неизбежно порождало стремление к преодолению отставания татар, к достижению сначала культурного, а затем и политического равноправия с русскими⁴⁰. Уже среди татарских депутатов, участвовавших в работе Екатерининской комиссии 1767-69 гг., существовало ясное понимание того, что основным условием такого равноправия является свобода — не только в экономической деятельности, но и в других сферах⁴¹. Другим важным фактором, способствовавшим формированию татарского джадидизма, можно назвать специфику Ислама у татар. В частности, Р.М.Мухамметшин обратил внимание (до него об этом писал Ю.Акчур) на то, что у татар религия функционировала в форме «народного» Ислама, т.е. в татарской культуре существовал значительный пласт, не связанный с Исламом, а относящийся к общетюркскому наследию⁴². Это давало татарам большую возможность для свободомыслия. Тем более, что татарам, особенно живущим в городах, ежедневно приходилось сталкиваться с представителями иной этнокультурной традиции (русские с православной религией). Не стоит забывать и следующее: татары, активно торгующие и занятые дипломатической деятельностью в странах Средней Азии, Индии и в некоторых других государствах Востока⁴³, явно имели такой кругозор, который позволял отдельным представителям татарской интеллектуальной элиты достаточно рано начать выходить за пределы традиционных воззрений. Наконец, «сопряженность» русской образовательной системы с православием (начальные церковно-приходские школы, преподавание основ христианства в гимназиях и т.д.), делавшая ее для мусульман абсолютно неприемлемой, подталкивала татар к приданию своим конфессиональным школам более универсального характера, что в свою очередь было возможно при коренном пересмотре содержания учебного процесса в мектебе и медресе.

§3. Этапы развития джадидизма

А.Бенигсен⁴⁴ и А.-А.Рорлих⁴⁵ выделяют три этапа становления джадидизма в татарском обществе: религиозный (теологический), культурный и политический реформизм. Но сложность ситуации заключается в том, что хотя эти этапы и следует в целом друг за другом, они частично и взаимопереплетаются. Например, некоторые весьма важные теологические дискуссии шли еще и в начале XX века, когда среди татар происходили основные культурные реформы и началась деятельность джадидистских политиков. Неудивительно, поэтому, что между разными исследователями существуют определенные разночтения как о датировке начального периода джадидизма, так и по выделению отдельных этапов этого движения. Например, Я.Г.Абдуллин высказывал мнение, что джадидизм возник в 1830-х годах⁴⁶. Однако еще Д.Ж.Валидов религиозное реформаторство среди татар склонен был начинать с А.Курсави (1776-1812) и Ш.Марджани (1818-1889)⁴⁷. А.Бенигсен это движение предпочитал начинать с Ш.Марджани⁴⁸. В монографии А.-А.Рорлих татарский реформизм начинается с конца XVIII — начала XIX вв. и его наиболее ранними представителями считаются Г.Утыз-Имяни (1754-1815), Абу Насыр ал-Курсави и И.Хальфин (1778-1829)⁴⁹. На наш взгляд, предпочтительнее последняя точка зрения, но с некоторой оговоркой. Дело в том, что уже у муллы Мурата мы видим некоторое особое отношение к Исламу (стремление его «обновить»). Поэтому можно полагать, что религиозное реформаторство среди татар восходит еще к 70-м годам XVIII века.

Культурное реформаторство, ядром которого первоначально выступало преобразование школьного дела, действительно начинается значительно позже — со второй половины XIX века (наиболее известный проект создания для татар школы европейского типа был подготовлен в 1861-62 годах Х.Фаизхановым (1828-1866)⁵⁰. Правда, более решительные шаги в направлении реформы школы татары начали предпринимать лишь с последней четверти XIX века⁵¹. На волго-уральских татар прямое влияние в данном случае оказала деятельность крымского татарина И.Гаспринского (1851-1914), еще в 1884 году начавшего преподавание по новому методу⁵² (ысул-и джадид, т.е. «новый метод» — отсюда джадидизм). Те авторы, которые джадидизм начинают у татар с 1880-х годов, за основу принимают именно реформаторство в сфере просвещения, хотя, конечно, даже преобразования, имевшие место в сфере культуры, были намного более широкими, нежели появление

и развитие «новометодных» конфессиональных школ. Следует также иметь в виду, что ряд сегментов культурного «строительства» в татарском обществе логическое завершение получили лишь в начале XX века, когда начался этап политического реформаторства.

Проникновение татарских джадидов в политику относится к самому концу XIX века, но достаточно заметным их участие в политической жизни России становится с 1905 года⁵³. Более спорным является определение завершающего этапа политической деятельности джадидов, что обнаружилось и во время международного круглого стола по джадидизму (февраль 1995 г.)⁵⁴. Различающиеся мнения на этот счет высказываются и в литературе. Например, Я.Г.Абдуллин, считающий джадидизм «идеологическим выражением буржуазно-демократического движения», склонен полагать, что он исчерпал себя еще до 1917 года, но реально перестал существовать после Октября 1917 года⁵⁵. Однако подход Я.Г.Абдуллина вызывает серьезные возражения. Так, А.Бенигсен подчеркивал определенную преемственность между «национальным мусульманским коммунизмом» (1917-1928 гг.) и более ранними джадидистскими политическими деятелями⁵⁶. Близкая точка зрения отражена и в статье «Tatar jadidism»⁵⁷. Косвенное признание такого же подхода мы видим и в работах Т.Давлетшина (особенно в главе «Некоторые идеологические аспекты национально-освободительного движения татар» его монографии⁵⁸) и А.-А.Рорлих⁵⁹. С точки зрения «нацистроительства» «мусульманский коммунизм» у татар, безусловно, являлся в политическом плане определенным продолжением джадидистского политического реформаторства.

§4. Что такое джадидизм?

Удовлетворительного определения джадидизма до сих пор не выработано. В 1920-х — начале 1930-х годов в литературе бытовала точка зрения о джадидизме как о некотором умственном или идеологическом течении прогрессивного характера. Например, Дж.Валиди (1923 г) писал об этом явлении как «особого рода умственно-культурном движении», определенном «умственным пробуждением, толкающем... на сближение с европейской культурой и на переустройство жизни сообразно с потребностями нового времени»⁶⁰. С ним был близок и Г.Ибрагимов (1925 г.), высказавший мнение, что под джадидизмом надо понимать «новый взгляд на мир, превращение из Востока в Запад», нечто вроде европейской Реформации⁶¹. В 1931 году А.Аршаруни и Х.Габидуллин джадидистское движение определяли как «знамя политической

борьбы передовой татарской буржуазии и ее сторонников против консерватизма»⁶².

Другой подход был представлен в работах, появившихся в СССР в 1930-х — начале 1960-х годов. Обобщая написанное о джадидизме в этот период, ученый и политик из Татарстана С.Г.Батыев, пишет, что в указанных хронологических рамках в стране «прочно утвердившемся» являлось следующее определение джадидизма: это «реакционное течение, в основе которого лежала идеология национальной буржуазии и пантюркизма»⁶³. Как видно из статьи С.Г.Батыева (1964 г.), в начале 1960-х годов в Татарстане и других республиках была сделана попытка пересмотра оценки джадидизма, выработанной в годы сталинизма⁶⁴.

Действительно, уже в 1940-х годах в Татарстане началось отождествление джадидизма с просветительством⁶⁵. Окончательно этот подход, сторонники которого предлагали рассматривать джадидизм как этап татарского просветительства, закрепился в литературе, издаваемой в Татарстане, в 1970-х годах⁶⁶. При этом подчеркивалось, что джадидизм есть движение, «выступающее против ... наследия феодального прошлого», за «создание условий для буржуазно-демократических преобразований»⁶⁷. В конечном итоге Я.Г.Абдуллин предложил (1990 г.) следующую формулу: джадидизм — идеологическое выражение буржуазно-демократического движения рубежа XIX-XX веков⁶⁸. Судя по тому, что близкую оценку джадидизма в Средней Азии дают и ученые из отдельных государств этого региона⁶⁹ определение, предложенное Я.Г.Абдуллиным, является достаточно характерным для постсоветского научного сообщества.

Однако у этой позиции имеется крупный недостаток: ее сторонники исходят из того, что джадидистское движение по отношению к социализму имело ущербный характер. Ни теоретически, ни практически данный тезис, зачастую прямо не высказываемый, подтвердить нельзя. Тем более, что деятельность последователей «мусульманского коммунизма» показывает, что вся оригинальность их действий была связана именно с идеями, выработанными на почве джадидистского движения, а не собственно коммунизма⁷⁰.

Но и западные исследователи джадидизма оказались не на высоте — их определение джадидизма не вышло за рамки формулировки «попытка модернизировать Ислам»⁷¹, что явно слишком узко.

Нам думается, что реформаторское движение (джадидизм), происходившее в татарском обществе по меньшей мере с 70-х годов XVIII века по конец 1920-х годов, правильное

будет определить как движение по формированию нации — «нациестроительству». Ниже эта точка зрения будет обоснована подробнее.

§5. Социокультурный смысл джадидизма

Э.Геллнер разработал теорию, согласно которой нацию образует «высокая культура»⁷². Под последней имеется в виду такая культура, которая базируется на общем для всех, стандартизированном устном и письменном языке, на государственной образовательной системе, имеющей типовой и всеобщий характер⁷³. Так называемая «высокая культура» нуждается в «хорошей коммуникативной системе»⁷⁴. По мнению Э.Геллнера, в период формирования «высокой культуры» при активном участии интеллигенции происходит и становление «нового сознания» (национального самосознания)⁷⁵. Об этом же весьма доказательно писали и Е.Дж.Хобсбаум, Б.Андерсон⁷⁶. Заслуживают мнения следующие методологические замечания Э.Геллнера. Так, он полагает, что «образование нации и победа реформистского движения» — это «части одного и того же процесса»⁷⁷. Он считает, что переход от религии к культуре и к «соединению» последней с этнической принадлежностью, также указывают на зарождение нации⁷⁸. Важное значение для нас имеет и такое наблюдение Э.Геллнера: «восточный национализм (речь идет о национализме в Восточной Европе — Д.И.) не действует во имя хорошо определенной, систематизированной высокой культуры, с выраженной территорией, которая очерчена лингвистически с помощью литературной деятельности, продолжающейся со времен раннего Возрождения или Реформации». Поэтому «такой национализм действовал во имя еще не окончательно сложившейся высокой культуры, зародившейся и находящейся в процессе формирования»⁷⁹.

Глава 2. Религиозное реформаторство среди татар

Как уже отмечалось, религиозное реформаторство среди татар было наиболее ранним. Но может возникнуть такой вопрос: какое отношение имеют религиозные искания к «нациестроительству»? Ответ: самое непосредственное. Дело в том, что Ислам был ядром средневековой культуры татар и любое изменение традиционной культуры так или иначе упиралось в проблему изменения отношения к этому «ядру». Но, в отличие от Запада, где этапы Реформации и Просвещения следовали

друг за другом, на Востоке, в силу ряда обстоятельств, произошло их «наложение»⁸⁰. Татары не были исключением. Поэтому, реформаторство среди татар протекало в рамках Ислама и в первую очередь выступало как поиск религиозного обновления. Не исключено также, что для сложения «высокой культуры» нужен определенный уровень социального и экономического развития общества и пока он не достигнут, роль такой культуры выполняла религия — в данном случае — Ислам. В особых условиях XVIII — первой половины XIX веков, когда татары формировались как «мусульманская» нация, общественная потребность в использовании Ислама как культуры в целом, была, надо полагать, весьма острой. К этому же подталкивала и такая специфика Ислама, как его всеохватывающий характер (как образ жизни и т.д.).

В татарском обществе до начала XX века сменилось три поколения исламских реформаторов. К первому их поколению (если не считать муллы Мурата, который был представителем предыдущего поколения) относятся Г.Утыз-Имяни (скорее, как предшественник) и Абу-Наср ал-Курсави.

Г.Утыз-Имяни (1754-1834) — поэт, ученый — в своем программном сочинении «Мухаммат аз-заман» (Признаки времени) (1820), призывал просвещенных соотечественников отказать от противостояния новшествам, высказываясь в пользу культурной (просветительской) деятельности среди народа⁸¹.

Абу-Наср ал-Курсави (1776-1812) был первым религиозным деятелем среди татар, выступившим против каламитов и Исламской схоластики, процветавшей в Средней Азии⁸². В его наиболее важном сочинении «Аль-иршад лил-д-ибад» (Наставление людям) он высказывается в том духе, что мусульманам опасно оставаться в изолированном состоянии в этом меняющемся мире. Он призывает к тому, чтобы развивать способности приспособления к новым условиям, возникающим в жизни. Далее им была подчеркнута необходимость сделать иджтихад (т.е. интерпретация догматов веры на основе индивидуального творческого начала) доступным всем мусульманам, а не только тем, кто специализировался по сложным вопросам Исламской догматики. Другая его идея — это стремление предоставить каждому богослову право выдвигать свою интерпретацию Корана и Хадиса в поисках ответа на любые вопросы. Как полагает А.-А.Рорлих, его «наставление на участие в иджтихаде всей уммы и придание этому особого значения, позволяют предположить, что он чувствовал необходимость подкрепить значение Ислама как религии, так и образа жизни»⁸³. По мнению А.-А.Рорлих,

Курсави «отрицал аксиоматическую ценность таклида (т.е. некритического принятия авторитета Исламской догматики и прецедентов, установленных улемой) и выдвинул творческую интерпретацию Корана и Хадиса как основополагающий критерий жизнедеятельности исламской догматики»⁸⁴.

Основным и наиболее ярким представителем второго поколения религиозных реформаторов в татарском обществе был богослов и историк Шигабuddin Марджани (1818-1889). Он написал 24 работы, за одним исключением, все на арабском языке. Его целью было преобразование сознания мусульман⁸⁵. Он полагал, что главным источником возрождения Ислама является возврат к первоначальной чистоте Ислама, которому огромный вред был причинен каламистами⁸⁶. Призывая к очищению Ислама от «новшеств» (т.е. позднейших наслоений, возникших на основе работы каламистов), он предлагал руководствоваться иджтихадом в том случае, если в первоисточниках (Коране, Сунне) нет ответа на возникающие вопросы: «А что касается религиозных действий и подобного им, то каждому необходимо руководствоваться в них шариатом, брать сведения из Корана, Сунны, иджмы (т.е. единодушного мнения общины — Д.И.). Если же нет суждения на поверхности Корана, Сунны и нет единодушного мнения общины, то необходимо принимать во внимание пригодность суждения и выносить иджтихад вместо него и дополнять замолченное в нем (суждение) к сказанному, с помощью безусловного довода»⁸⁷. Фактически Ш.Марджани был прямым продолжателем дела А.Курсави, с работами которого он был хорошо знаком⁸⁸. Поэтому, возврат ко времени Мухаммада он понимал как «обновление веры» (таджид), что в конечном счете означало «приспособление Ислама к новой социокультурной ситуации» путем «очищения» его⁸⁹. Идеи Ш.Марджани были тесно связаны с его практическими действиями. Так, в одном из своих наиболее известных работ — «Назурат ал-хакк фи фардият ал-аша ва ан лям ягиб-ш-шафак» (Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, когда наступают сумерки), он блестяще решил проблему необходимости самостоятельных суждений по религиозным проблемам на конкретном примере — разборе вопроса о пятикратной молитве в особых условиях «северного» Ислама⁹⁰. Следует выделить также такие устремления Ш.Марджани, как: изъятие из медресе старых бесполезных книг схоластического содержания и предложение ввести преподавание Корана, Хадиса и самое главное, истории Ислама. Кроме того, он не возражал против введения преподавания в медресе светских наук и русского языка⁹¹. А.Юзеев отмечает, что Ш.Марджани

выступал за сохранение самобытности жизни мусульман (национальной культуры), подчеркивая, что для этого «необходимо выбирать из своей среды управителя, который был бы им судьей или тем, кто их рассудит. То есть, они должны выбрать имама, который их объединит». Далее он указывает, что для того, чтобы мусульмане участвовали в общественной жизни государства, необходимо добиваться для наиболее способного из них ответственного поста в государственном аппарате для проведения в жизнь интересов мусульман⁹². Согласно А.Юзееву, в подходе Ш.Марджани в данном случае сквозит идея определенной национальной автономии для татар в России⁹³.

На более позднем этапе жизни — в 1870-е — 1880-е годы — у Ш.Марджани начинают преобладать просветительские тенденции⁹⁴. Его роль в выработке исторического сознания у татар мы рассмотрим далее. Тут отметим такую сторону деятельности выдающегося мусульманского реформатора в 70-80 годы XIX века, как исследование культурного наследия (научного и философского в том числе) мусульманских народов с включением в этот мир достижений мусульман России, в первую очередь — татар⁹⁵. Благодаря этим исследованиям, в татарском обществе были заложены основы истории философской мысли мусульманского Востока⁹⁶. Но Ш.Марджани был во многом ориентирован и на европейскую науку. Один из его учеников приводит следующее его высказывание: «Для будущего нашего народа, для самостоятельного решения своих дел, для того, чтобы наш народ не затерялся среди других, нам насущно необходимо овладеть европейской наукой, знанием и ремеслом! Для нас весьма полезно обучаться в школах по европейскому образцу! Каждому необходимо получать знания там, где процветают на данный момент ремесла и просвещение. Для науки и знания нет национальных границ и нет особого языка!»⁹⁷. Великолепную характеристику этой выдающейся личности дал писатель, ученый и политик Г.Ибрагимов (1887-1938): «Он (т.е. Марджани — Д.И.) был передетым воинем, проникшим во вражескую крепость. Внешне он выглядит так же, как и обитатели крепости, потому его принимают за своего, читают его произведения, но получаемое впечатление от этого оказывается совершенно неожиданным»⁹⁸.

Деятельность мусульманских реформаторов последнего поколения пришлась на период развертывания в татарском обществе культурного реформаторства и на этап втягивания джадидов в политику. Отсюда две основные особенности мусульманского реформаторства среди татар конца XIX — первых

десятилетий XX вв.: стремление рассматривать Ислам в рамках культуры⁹⁹ и активное участие в политике. Кроме того, по существу именно это поколение реформаторов, во всяком случае, их часть, обеспечивало через радикальное реформаторство начала XX века движение татарско-мусульманской уммы к секуляризации¹⁰⁰. Наиболее видными представителями данного поколения мусульманских реформаторов были: Ризауддин Фахрутдинов (1858-1936), Галимзян Баруди (1857-1921), Рашит Ибрагимов (1857-1944), Зияуддин Камали (1873-1942), Закир Кадыйри (1877-1955).

Кратко остановимся на взглядах некоторых из этих реформаторов, не затрагивая пока их политическую деятельность.

Р.Фахрутдинов (1859-1936) — журналист (редактор журнала «Шура» в 1908-1918 гг.), историк, богослов, писатель, видный деятель Духовного управления (в 1891-1906 гг. — казый, в 1922-1936 гг. — муфтий). Являясь автором 147 книг и более чем 300 статей, он написал в их числе следующие важнейшие работы: «Асар» (изданы два тома между 1900-1908 гг.); «Замечательные женщины» (1903), «Замечательные мужчины» (в 6-ти частях, 1908); «Нужды русских мусульман и критика относительно них» (1906); «Правительственные меры по Исламу» (1907); «Коментарии к изречениям пророка (1911); «Религиозные и общественные вопросы» (1914)¹⁰¹. В своих трудах Р.Фахрутдинов выступает как прямой продолжатель общекультурологической и богословской линии, основы которой заложил Ш.Марджани. Так, «Асар» является собранием биографий известных деятелей из мусульман внутренней России (татар). Эта работа вводит татарских ученых, религиозных деятелей и других в круг общемусульманской культуры. Два другие его сочинения («Замечательные мужчины» и «Замечательные женщины»), наоборот, знакомят татар с выдающимися представителями мусульманского мира (заметим, что Р.Фахрутдинов в журнале «Шура» публиковал и биографии представителей западной культуры)¹⁰². В работах теологического характера Р.Фахрутдинов отстаивает идею возможности совмещения Ислама и науки. Он верил, что в будущем в мусульманском мире религия найдет гармоничное сочетание и с культурой¹⁰³. Образование он считал главным способом борьбы с бедностью, особо выделял проблему образования женщин. Поддерживая изучение мусульманами русского языка, в то же время выступал за полный контроль за школьным делом со стороны Духовного управления, т.е. возлагал ответственность за просвещение мусульман на духовенство и на общину¹⁰⁴. Будучи весьма умеренным в своих

взглядах, он предостерегал молодежь от развращающегося влияния современного общества, от следования моде. Известно и то пристальное внимание вопросам воспитания, роли Ислама в семье¹⁰⁵. В целом, Р.Фахрутдинов превыше всего ценил знания, компетентность как в религии, так и в науке. Будучи глубоко верующим человеком и полагая, что общественные пороки можно избежать лишь через возвращение к первоначальному — «чистому» Исламу¹⁰⁶, он тем не менее относился весьма скептически к всякого рода чудесам в религиозной сфере, допуская чудо только для пророков¹⁰⁷.

Муса Ярулла Биги (1873-1949) — общественный деятель, публицист и богослов, автор многочисленных работ по Исламу: «Коментарий к Ал-Джаумиат» (1907); «История Корана и коранических текстов» (1909); «Основы Ислама» (1910), «Доказательства милосердия божьего» (1911); «Пост в долгие дни» (1911), «Маленькие мысли о больших делах» (1914); «Основы шариата» (1916), «Основы исляхата» (1918) и другие. Ему в 1923 году удалось также опубликовать за рубежом книгу «Азбука исляхата», в которой он дискутирует с «Азбукой коммунизма» Н.Бухарина. М.Биги, как известно, был вовлечен в политическую жизнь мусульман России, будучи секретарем всех мусульманских съездов, проходивших между 1905-1917 гг. (см. его «Основы исляхата», 1918). Поэтому он глубже многих мусульманских реформаторов осознавал роль Ислама как политической силы¹⁰⁸. Одним из существенных сторон его взглядов на Ислам является стремление доказать необходимость осмысленного восприятия Корана народом. Поэтому, он занимался его переводом на татарский язык¹⁰⁹ (возможно, что такой перевод и был им завершен). Но Коран для него является священным и он резко выступал против различных ошибок, содержащихся в разных изданиях благодаря плохому редактированию¹¹⁰. Большой резонанс получила его работа «Доказательства милосердия божьего», где он излагает свое мнение о том, что божественное милосердие распространяется на всех, в том числе на неверующих¹¹¹. Реформаторский подход заложен в его работе «Пост в долгие дни», в которой автор доказывает, что возможны уступки со стороны шариата по поводу поста (ураза) по отношению к таким людям, которые по ряду причин (социальных, профессиональных) не могут выдержать тяжести ураза в летние долгие дни. В книге «Основы шариата», опираясь на Коран, он приходит к выводу, что женщина может оставить открытым лицо и кисти рук¹¹². Одним из особенностей воззрений М.Биги на Ислам, было его выступление против деления мусульман на различные направления (мазхабы)¹¹³.

По-видимому, под этим взглядом лежит политическая целесообразность объединенных действий мусульман в Российской империи в начале XX века. Но между М.Биги и более радикальными мусульманскими реформаторами имелись и разногласия, о чем свидетельствует известная дискуссия с З.Камали (См.: «Маленькие мысли о больших делах»)¹¹⁴.

Более радикальное направление мусульманских реформаторов из татар представлено Габдуллой Буби (1871-1922) и Зияудином Камали (1873-1942). Оба они возглавляли крупные и очень известные медресе — первый — Бубинское медресе (с 1900 г.), второй — медресе «Галия» в городе Уфе (с 1906 г.).

Г.Буби написал в числе прочих труд «Истина или справедливость» (1900-1905), вызвавший большую полемику. Он в своем сочинении веру связывал с разумным, осмысленным отношением к цели¹¹⁵. Кроме того, он выступил против вольного обращения с аятами, которых редактора часто подбирали как хотели. Но самое интересное то, что Г.Буби доказывал допустимость давать закят (налог на имущество, милостыня) благотворительным обществам и на устройство мечетей, а также медресе. Он предлагал вообще собирать закят через благотворительные организации, полагая, что при этом будет лучше учитываться общая потребность общины¹¹⁶. Это был подлинный переворот по сравнению с традиционным воззрением на закят, когда считалось, что его надо давать отдельным индивидам. Г.Буби считал, что разделение мусульман на мазхабы — результат отхода от религиозной истины, так как, по его мнению, первоначальному Исламу было присуще единство. Отсюда он и выводил право на иджтихад, способный восстановить правозерность в Исламе¹¹⁷.

Пожалуй, наиболее оригинальным мыслителем из числа татарских радикальных религиозных реформаторов начала XX века был З.Камали — богослов, философ, преподаватель. Его основные труды: «Философия Ислама» (1911); «Религиозные устроения» (1913).

Прежде всего, именно его имел в виду Дж.Валиди, когда говорил о тех, кто выступая «против изжитых элементов в Исламе, тормозящих культурный прогресс», прилагал все усилия к тому, чтобы «втиснуть Ислам в рамки современной культуры»¹¹⁸. Для него Ислам остается путем к вечному спасению и блаженству, но такой же путь он допускает и для всех тех, кто признает единобожие и даже для тех, кто «находится на пути к такому признанию»¹¹⁹. Это положение, опередившее время (католический мир лишь в 1960-х годах начал приходить к аналогичным трактовкам), вызвало в

татарском обществе в 1.10-х годах сильные дискуссии. Он подчеркивал, что мусульмане не нуждаются в каком-либо посредничестве с Аллахом. Данное утверждение было направлено против такого пережитка традиционного Ислама, как ишанизм, и юридикализм¹²⁰. Разбирая критерии веры (иман) у мусульман, он заключил, что они сводятся к следующему: 1) опора на Коран как единственный идейный источник для мусульман в области правовых и иных заключений; 2) подчинение Ислама и его догматов интересам решения общественных проблем (см. его высказывание: «Без сомнения, вере присущи уменьшение и увеличение. Благополучие определенной нации, ее общественная жизнь соразмерны с верой: насколько общественная сторона веры совершенна и сильна, настолько совершенны благополучие и счастье той нации»); 3) последовательный рационализм в обновлении zeroучения, первичность науки в деле достижения приверженности к вере; 4) радикальность реформаторства. Таким образом, как указывает Р.Т.Камалов, З.Камали «формально признавая монотеизм, среди всех остальных признаков веры, к решающим ... возводит другие критерии: добрые дела и общественное благополучие»¹²¹. Среди других моментов его мировоззрения следует отметить мнение о причинах отсталости мусульман — они заключаются в духовной замкнутости и приверженности к испорченной вере. Поиск выхода он видит не только в выработке обновленного учения Ислама, но и в обладании собственностью¹²². Наряду с М.Биги, Г.Буби, он выступал против различных течений в Исламе и софидировался с Дж.Афгани в вопросе необходимости «единения исламского мира в целях обновления религиозной и общественной жизни»¹²³. Можно согласиться с тем, что З.Камали, как радикальный реформатор, способствовал «углублению модернистского умеренного крыла джадидистов»¹²⁴.

* * *

Основным итогом деятельности мусульманских реформаторов в татарском обществе в течение полутора столетий явился переход татарского общества к отвечающему требованиям времени «очищенному» Исламу. Имея в виду географическое положение татар и общее устремление татарского общества в направлении европеизации, этот Ислам можно было бы даже назвать «евроисламом». Конечно, нельзя не признавать, что «очищенный» от традиционализма Ислам существовал прежде всего в трудах джадидистских богословов. Но в то же время нет сомнений в глубоком проникновении

реформированного Ислама в толщу народа. Это происходило прежде всего через джадидистские мектебе и медресе, через печатную продукцию. Наконец, к 1917 году и само Духовное управление перешло в руки джадидистских деятелей¹²⁵.

Можно сказать, что в итоге деятельности мусульманских реформаторов вера в основном отделилась от культуры, а политика стала самостоятельной сферой, где религия уже занимала подчиненное положение.

Глава 3. Культурное реформаторство и рождение татарской «высокой культуры»

Культурное реформаторство у татар также началось на рубеже XVII-XIX веков и продолжалось вплоть до 1920-х годов. Оно было направлено на создание такой культуры, которую Э.Геллер определяет как «высокую». Речь идет о современной (национальной) культуре, имеющей ряд принципиальных отличий от средневековой (см. работы Э.Геллера). Культурное реформаторство в татарском обществе охватывало реформирование языка с последующим закреплением его статуса; реформирование школьного дела; создание национальной информационной системы (книгоиздательство; периодика).

§1. Языковая реформа

До 1860-х годов среди волго-уральских татар господствовал старотатарский литературный язык («торки» — «торки» или «новолжецкий торки»)¹²⁶, близкий к чагатайскому (старо-узбекскому) литературному языку, но испытывавший определенное воздействие османского языка, а также местных диалектов¹²⁷. В нем присутствовало большое число заимствований из арабского и персидского языков¹²⁸. Все это делало старотатарский литературный язык малопонятным для народных масс и он использовался, как и другие литературные языки донационального периода, тонким слоем ученых, писателей, религиозных и государственных (дипломатов и т.д.) деятелей.

Но ближе к середине XIX века некоторые из образованных татар начали осознавать необходимость нового литературного языка. Так, в 1851 году работавший преподавателем и инспектором в 1-й Казанской гимназии, университете и Татарской учительской школе М.Махмудов (1824-1891), издал книгу, переведенную с русского на близкий к народно-разговорному татарскому, язык. Назвав этот язык «языком черни»

(кара халык теле), от объяснил, что использовал его для того, чтобы книга была понятна народу¹²⁹. Уже до публикации указанной книги существовало издание, в котором был сознательно применен понятный простонародью татарский язык — это «Татарская хрестоматия» преподавателя Неплюевского училища в городе Оренбурге М.И.Иванова (1812 — ?), опубликованная в 1842 году. Другим преподавателем того же училища — С.Кукляшевым (1811-1864), еще в 1840-х годах был составлен учебник («Диване хикяте татар»), написанный на таком же языке (год издания — 1859)¹³⁰. Однако подлинным реформатором татарского языка стал К.Насыри (1824-1902), который в 1870-1890-х годах, как отмечает Г.Ибрагимов, «бросив старый литературный язык, начал (создавать) новый»¹³¹.

Ведущее положение волго-уральских татар среди тюркских народов в реформировании языка, кое в чем обогнавших даже турок, бесспорно¹³². Тем не менее, создание национального языка для татар оказалось делом не простым. Необходимо было решить несколько сложных, взаимосвязанных вопросов: очищение и упрощение языка, выработка широкого спектра терминов, приведение алфавита в соответствие с требованиями современного языка.

Становление у татар национального литературного языка происходило в специфических условиях: как указывает Дж. Страусс, литературный язык современного типа у них сложился не столько на основе модернизированного старотатарского языка сколько через создание нового литературного языка путем преодоления влияния внешних для татар письменных языков¹³³. Под последними имеются в виду турецкий (оттоманский) литературный язык и очень близкий ему язык, распространяемый И.Гаспринским через газету «Тарджеман» (основана в 1883 году), а также арабский и персидский¹³⁴. Усиление влияния турецкого (османского) языка среди волго-уральских татар во второй половине XIX — начале XX вв. было связано не только с обучением татар в Турции, с распространением книг на турецком языке, в том числе печатаемых в Казани, но и с возникновением в татарском обществе, особенно в годы революции 1905-1907 гг., идейного течения, ориентирующегося на создание общего для всех тюркских народов литературного языка, основанного на османско-турецком (так называемые «пантюркисты» — «төрөкчеләр»). Кроме того, имелись и сторонники арабского литературного языка или такого, в котором арабские заимствования (наряду с персидскими) употреблялись бы максимально широко («панарабисты» — «гарәпчеләр»)¹³⁵. Эти два течения были внутренние

взаимосвязаны, так как в османском (турецком) до его реформирования имелось большое число арабо-персидских заимствований. Поэтому они противостояли сторонникам развития татарского национального языка на его собственной — народной основе («татаристы» — «татарчылар»).

В реформировании татарского языка можно выделить два этапа — вторую половину XIX — начало XX веков (до 1905 г.) и 1905-1917 года¹³⁶. На первом этапе основная роль в создании национального языка принадлежала К.Насыри. Именно он добился того, чтобы литературный язык стал более «татарским». Кроме прочего, это было сделано и через подготовку словаря «Ләһжәи татари» (1895-1996), содержащего в основном слова татарского (тюркского) происхождения. Как совершенно справедливо отмечает Дж.Страусс, этот словарь должен рассматриваться в одном ряду с «*Lehce — i osmani*» (1876) турецкого ученого Ахмеда Вефика паши (1823-1891)¹³⁷. Но как на самого К.Насыри, так и на его современников, османский и арабский языки еще продолжали оказывать заметное влияние. Ш.Марджани, например, многие свои работы писал на арабском. Но у ряда других видных деятелей татарской культуры (М.Акъегетзаде, З.Вигиев, Ф.Халиди, Г.Ильясси, Г.Камал, Р.Фахрутдинов и другие) можно зримо наблюдать постепенное уменьшение значения османского литературного языка¹³⁸. После революции 1905-1907 гг. ситуация в области реформирования татарского языка резко изменилась. Во-первых, начиная с 1905 года появилось большое число газет и журналов на татарском, язык которых все больше демократизировался¹³⁹. Во-вторых, проводились различные общественные мероприятия, которые способствовали укреплению позиций собственно «татарского» языка (например, известные «языковые соревнования» — «тел ярышы», в 1909-1910 годах организованных журналом «Шура»). В-третьих, татары в условиях отсутствия государственности востра ощущали необходимость в едином языковом пространстве, способном обеспечить этническую (этнокультурную) консолидацию¹⁴⁰. В-четвертых, в начале XX века демократизации татарского языка способствовали такие выдающиеся представители татарской культуры, как Г.Тукай, Г.Исхаки, М.Гафури, Г.Кулахметов, Ф.Амирхан, Г.Ибрагимов, Ш.Камал, С.Рамиев, Дж.Валиди. Сближение литературного языка с народно-разговорным для них было стратегической целью. Поэтому «татаристы» постоянно подчеркивали недоступность турецкого (османского) народным массам¹⁴¹. В этом же русле следует рассматривать и существование вплоть до 1917 года такого крайнего направления пантатаризма, как

пуризм (стремление полностью «татаризировать» словарный запас языка)¹⁴². Правда, в целом преобладала линия умеренных, считающих, что часть заимствований в языке должна остаться¹⁴³. В итоге больших сдвигов в формировании нового татарского литературного языка после 1905 года, к 1910-м годам, как отметил Г.Ибрагимов, «татаристы» одержали победу и современный литературный язык закрепился как в прессе, так и сфере образования¹⁴⁴.

Одним из важных направлений реформирования татарского языка была разработка его терминологического аппарата. Начало этому направлению также положил К.Насыри. Он привел в порядок и выработал на основе татарского языка обширный корпус научных терминов (по математике, географии, лингвистике, биологии, медицине и т.д.)¹⁴⁵. Но К.Насыри ставил перед собой задачу обновления терминов больше с целью педагогической, нежели собственно научной. Отсюда и некоторый примитивизм его понятийного аппарата¹⁴⁶. Это стало понятно уже в 1910-х годах. При составлении «Полного русско-татарского словаря» (Русча-татарча мекаммәл лөгәт, 1911), например, С.Рахманкули и Г.Карам стремились использовать арабо-татарские понятия, гораздо реже — русские заимствования¹⁴⁷. Научные термины в татарском языке больше развивались на своей собственной языковой почве — русский язык даже 1920-х годах оказывал весьма слабое воздействие на этот процесс. По подсчетам Т.Давлетшина, в конце 1920 годов из 1000 заимствований в татарском языке лишь 10 были из русского языка¹⁴⁸. Процесс очищения татарского языка от арабо-персидских заимствований и выработка новых терминов продолжался и после 1917 года. Но вплоть до 1930-х годов взамен арабо-персидских заимствований приходили термины не русского, а европейского происхождения¹⁴⁹. Это показывает существование большого потенциала самостоятельного развития татарского языка. Причем татары быстрее, чем турки, перешли к собственно татарским терминам. Они уже до 1917 года имели массу новых технических понятий, образованных на основе татарского языка. В некоторых случаях (например, в области грамматики) татарам удалось разработать весьма оригинальный терминологический аппарат с немногими арабо-персидскими заимствованиями¹⁵⁰. Фактически к началу 1920 годов в татарском языке уже существовал богатый набор всевозможных терминов, хотя и, быть может, не вполне совершенный¹⁵¹.

Большое значение при становлении современного литературного языка у татар имело и реформирование алфавита и орфографии. Арабский алфавит, на котором базировалась

татарская письменность с периода средневековья, имел множество недостатков и был плохо приспособлен к особенностям татарского языка¹⁵². Тем не менее, татарский алфавит и орфография старого типа (иске имла) дожили до конца XIX века. Но уже в 1890 годах ряд татарских ученых и практиков (К.Насыри, Г.Баруди, И.Сафиуллин, Ш.Тагиров) начали поднимать вопрос о совершенствовании алфавита. В 1899 году в Уфе по проблемам языка, алфавита и народного образования была проведена специальная конференция, принявшая решение о некоторых улучшениях алфавита¹⁵³. В начале XX века дискуссии в этой области усилились. Основным стал вопрос о том, что писать надо так, как слышится. Для этого, во-первых, необходимо было определиться с теми базовыми говорами (диалектами), которые были бы взяты за основу, во-вторых, ввести в алфавит новые гласные, характерные для татарского языка¹⁵⁴. Начиная с К.Насыри постепенно сформировалось течение, выступавшее за обновленный алфавит и орфографию (яца имлачылар). В ряде встреч учительских кадров (1915 г. — научное совещание в г.Уфе, 1917 г. — II Всероссийский съезд мусульманских преподавателей в г.Казани, в 1918 г. — III съезд, также в Казани и др.) и в научных трудах, постепенно победили сторонники умеренного обновления старого алфавита (урта имлачылар) и опоры на средний (казанско-татарский) диалект¹⁵⁵. Но законодательное закрепление реформы письма произошло лишь после создания Татарской АССР — 19 декабря 1920 года был издан декрет СНК ТАССР №37 «Об алфавите и орфографии» (Хәреф һәи имля хакында), сопровождаемое постановлением наркомата просвещения об обязательности для всех школ и всех изданий ТАССР отмеченных в декрете особенности татарской письменности¹⁵⁶. Одновременно началась работа (завершенная в 1926 году) по улучшению написания арабских букв, важных как для книгопечатания, издания газет и журналов, так и при письме¹⁵⁷. Однако на этом реформа письма в татарском языке не закончилась, так как в начале 1920-х годов усиливается движение за переход к латинскому алфавиту.

Несмотря на то, что первые сторонники латинского алфавита среди татар начали появляться еще в 1910-х годах¹⁵⁸, они не имели в татарском обществе сколько-нибудь серьезного влияния. Одна из причин, по-видимому, в том, что школьная сеть татар практически полностью находилась в руках Духовного управления. Да и после 1920 года татары, в том числе и ведущие научные силы Татарстана, отстаивали реформированный арабский алфавит¹⁵⁹. Но под давлением партийных органов, 3 июля 1927 года СНК ТАССР принял

специальное постановление, по которому латинский алфавит был объявлен официальным в татарском языке. Унифицированный, но приспособленный к особенностям татарского языка латинский алфавит, был введен в действие уже в 1927 году. Надо сказать, что этот алфавит был более приспособлен к фонетике татарского языка, чем реформированный арабский. В течение 1929-1933 годов были выработаны орфографические правила для письма на латинском языке¹⁶⁰.

Таким образом, во второй половине XIX — первых десятилетиях XX века сложился современный татарский литературный язык и были решены вопросы письма на этом языке (вначале на основе арабского, затем латинского алфавита).

§2. Реформа школы и становление у татар массового образования

В сфере народного образования перед татарским обществом стояла задача создания массовой, светской по своему характеру, государственной школы с преподаванием на родном языке учащихся. По многим причинам эта задача была весьма сложной. Во-первых, в течение XVII — начала XX веков татары, будучи «инородцами», в условиях Российской империи не имели никакого доступа к рычагам государственной власти. Соответственно, они были лишены и какой-либо возможности оказывать влияние на государственную политику в области просвещения. Эта политика, хотя и претерпевшая определенные изменения в пореформенный период, в своих базовых чертах вплоть до 1917 года оставалась имперской и шовинистической. Суть ее достаточно точно передает решение VII дворянского съезда (1911 г.): «...Правительственная школа не может иметь инородческого характера, в ней должен без каких-либо уступок господствовать государственный язык. Обучение должно вестись на русском языке»¹⁶¹. Во-вторых, медленное социально-экономическое развитие России привело к тому, что законопроект о всеобщем начальном обучении был внесен правительством в Государственную думу лишь в конце 1907 года. В-третьих, внутренние предпосылки перехода к национальной образовательной системе у самих татар начали созреть только во второй половине XIX века (формирование современного литературного языка; осознание связи между общественным прогрессом и школой; усиление внимания к светскому характеру образования и т.д.).

До конца XIX века у волго-уральских татар абсолютно доминировала конфессиональная (мусульманская) школа,

содержавшаяся за счет прихожан¹⁶². Эта школа (двух типов — начальная — мектебе и средняя — медресе) своими истоками уходит в средневековье, но с XVIII в. в Волго-Уральском регионе усиливается открытие как мектебе, так и медресе¹⁶³. К началу 1860-х годов у татар сложилась разветвленная сеть конфессиональных школ, состоящая в регионе из 1482 мектебе и медресе (данные по 12 губ.)¹⁶⁴. Оставаясь практически единственной формой распространения массового образования, татарская конфессиональная школа давала весьма ограниченный комплекс знаний сугубо религиозного характера¹⁶⁵. Однако благодаря, прежде всего, этим школам, к концу XIX века 20,8% волго-уральских татар были грамотными (уровень грамотности городского населения был выше и составлял около 32%).

Система религиозных школ татар в Волго-Уральском регионе имела явную тенденцию к дальнейшему расширению. Так, если в Казанском учебном округе в 1894 году насчитывалось 1474 мектебе и медресе, то к 1911 году их численность достигла 1822. Аналогично обстояло дело и в Оренбургском учебном округе, где численность таких школ поднялась с 1283 (1894 г.) до 1977 (1911 г.)¹⁶⁶. По отдельным губерниям рост был еще более значительным. В частности, по Казанской губернии численность мектебе и медресе в 1860-1910-х годах выросла следующим образом: 1864/65 гг. 405, 1885 г. — 652, 1894 г. — 714, 1905 г. — 945, 1907 г. — 877, 1911 г. — 907, 1912/13 гг. — 1091¹⁶⁷. Такую же картину мы видим по Уфимской губернии: 570 мектебе и медресе в 1864-1865 гг. в Оренбургской губернии (она включала в свой состав и территория Уфимской губернии) и 1579 в 1914 году только в Уфимской губернии¹⁶⁸.

Среди волго-уральских татар уже в первых десятилетия XIX века возникает понимание несоответствия конфессиональных школ национальному этапу развития. Между 1818-1880-ми годами были предложены по меньшей мере 8 проектов создания для татар школ европейского типа¹⁶⁹. Наиболее известный из них проект Х.Фаизханова (1828-1866), подготовленный в 1861-1862 годах и называвшийся «Ислахи мадарис», т.е. «Школьная реформа»¹⁷⁰. По этому проекту в городе Казани предполагалось открыть для татар учебное заведение высшего типа со значительным преобладанием в программе светских предметов¹⁷¹. С проектом был знаком и Ш.Марджани, явно поддерживавший идеи Х.Фаизханова¹⁷².

Но более решительные шаги в направлении реформы школы волго-уральские татары начинали предпринимать лишь с последней четверти XIX века. Как справедливо замечает А.

А.Рорлих, усиление внимания татар к школе в 1890-х годах было связано, с одной стороны, с социально-политической и культурной трансформацией российского общества после 1860-х годов, а с другой — с движением исламского возрождения, начавшемся в мусульманском мире в конце XIX века¹⁷³. Среди крымских татар И.Гаспринский (1851-1914) ещё в 1884 году в своей школе начал преподавание фонетическим методом (Ысул-и джадид, т.е. новый метод), подготовив и учебник, основанный на этом методе¹⁷⁴. Деятельность И.Гаспринского оказала прямое воздействие на татар Волго-Уральского региона.

В реформировании школы у волго-уральских татар можно выделить несколько этапов: 1890-е — 1910 гг., 1910 — февраль 1917 г.¹⁷⁵, октябрь 1917 — начало 1930 гг. Основным содержанием первого этапа являлось стремление превратить конфессиональные татарские школы в общеобразовательные. На втором этапе при победе татарских конфессиональных школ нового типа (джадидистские — новометодные школы) началась борьба за включение их в государственную систему общеобразовательных школ. На третьем этапе произошло полное разрушение у татар конфессиональных школ, взамен которых пришла татарская советская массовая школа.

С 1890-х годов часть мусульманских школ Волго-Уральского региона начала преобразовываться в новометодные (джадидистские) школы. В этих школах коренным образом изменялся учебно-методический процесс (звуковой метод взамен буквослагательного, классно-урочная система, применение школьного оборудования), но самое главное, за счет включения в программу светских предметов, в том числе и татарского языка, литературы¹⁷⁶, трансформировалось содержание получаемого учащимися образования. Кроме того, преподавание шло на татарском языке. В первую очередь, стремление к новому типу образования было характерно для крупнейших и известных медресе, расположенных в городах со значительными группами татарского населения¹⁷⁷. Исследователи отмечают, что в ряде новометодных медресе программа включала все дисциплины, входившие в то время в курс российской общеобразовательной средней школы¹⁷⁸. В новометодных школах интенсивно изучался и русский язык, которому уделялось даже больше внимания, чем родному или арабскому¹⁷⁹. К 1910 году, по оценкам ряда ученых, новометодные школы у татар стали преобладающими¹⁸⁰. Происходившие в татарской конфессиональной школе изменения конца XIX — начала XX веков были замечены как органами власти в России, так и в зарубежных странах. Например, в

«Записке департамента духовных дел о магометанских школах восточной части России» (около 1910 г.), сказано: «...учебные заведения (мектебе и медресе — Д.И.) в течение последних 15-20 лет стали подвергаться весьма серьезной эволюции, стремясь перейти от конфессионального преподавания ... к типу школ общеобразовательных»¹⁸¹. По мнению отдельных западных аналитиков, некоторые из новометодных медресе татар по учебным планам не отличались от классических гимназий за исключением того, что в них вместо латыни и греческого изучались арабский и персидский языки¹⁸².

Начавшиеся в 1890-х годах преобразования в школьной сфере в 1906 году вылились в официальное предложение мусульман по реформированию конфессиональной школы¹⁸³. В 1906 году состоялись два совещания с участием татарских учителей. На совещании, состоявшемся 10-13 августа 1906 года, была сделана попытка выработать унифицированную программу для начальной школы, документы внутреннего распорядка, образец расписания и т.д.¹⁸⁴. Но особое значение имел III Всероссийский съезд мусульман, проходивший в Нижнем Новгороде 16-20 августа 1906 года. На съезде была выработана отдельная резолюция о мусульманской школе из 33 пунктов. Среди важнейших пунктов резолюции были: введение всеобщего обязательного начального обучения на родном языке на основе единых требований и программ; включение в учебные программы всех медресе светских предметов; уравнивание в правах лиц, окончивших татарские конфессиональные школы и русские средние учебные заведения; содержание татарских школ за счет земств, городского и государственного бюджета; руководство этими школами со стороны избранных из мусульман попечительских советов; отделение функций религиозных деятелей от функций преподавателей; обязательное введение русского языка лишь на второй ступени обучения (5-8 классы)¹⁸⁵. Эти требования показывают, что волго-уральские татары стремились превратить свои конфессиональные школы в школы современного типа и обеспечить их финансирование за счет государства.

При обсуждении законопроекта о всеобщем начальном образовании, внесенном на обсуждение в Государственную Думу 1 ноября 1907 года, выяснилось, что наиболее сложным является вопрос о языке преподавания в школах. По особым правилам 31 марта 1906 года и 27 марта 1907 года, родной язык в начальных школах для «инородцев» можно было использовать только в первые два года обучения, в дальнейшем требовалось переходить на русский язык¹⁸⁶. По мере того, как мусульманские конфессиональные школы Волго-

Уральского региона фактически перерастали в национальные школы, проблема языка обучения в этих учебных заведениях принимала политический характер.

В 1908 году, по решению П.А.Столыпина, было созвано специальное совещание представителей трех ведомств (министерств внутренних дел и народного просвещения, а также синода), названное «Особым совещанием по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Поволжском крае». Констатировав, что «мусульманские учебные заведения превратились в общеобразовательные школы со специфически татарским оттенком» (разрядка наша — Д.И.), совещание предписало усилить контроль над татарскими школами со стороны местной администрации учебных округов. Одновременно было потребовано, чтобы конфессиональные школы не выходили за пределы религиозного образования, поэтому была отмечена необходимость отслеживать, чтобы их программы и перечень предметов «не имели общеобразовательного характера»¹⁸⁷. Аналогичное требование было повторено на совещании 1910 года, но с добавлением еще и пункта об устранении из конфессиональных школ в числе предметов «общего характера» и русского языка¹⁸⁸. Работавшее в 1910-1911 годах при Министерстве народного просвещения «Межведомственное совещание по вопросу о постановке школьного образования для инородческого, инославянского и иноверного населения», пришло к такому же выводу: «...создание, под видом конфессиональных ...школ, национальных мусульманских общеобразовательно-вероучительских учебных заведений представляется недопустимым»¹⁸⁹. Одновременно началось преследование новометодных школ, целый ряд из которых, в том числе и весьма известных (например, Иж-Вобьинское медресе), были в 1910-1911 годах закрыты¹⁹⁰. Во многих новометодных медресе начали работать с двойными программами, одна из которых — «благонадежная», была предназначена для полиции и других проверяющих¹⁹¹.

Среди более демократически настроенных земских деятелей к 1911 году вызрела иная позиция. В 1911 году состоялись два совещания — в Казани (в январе) и в Уфе (в мае), организованные земскими управлениями при участии представителей татарской общности (депутатов Государственной Думы, учителей и др.)¹⁹². На основе решений этих совещаний, на I Всероссийский общеземский съезд (Москва, 16-30 августа 1911 г.) был вынесен специальный доклад «О подготовке начального образования восточных инородцев», где языком обучения в «мусульманской первоначальной школе» предлагался родной язык¹⁹³. Но съезд принял

решение, по которому родной язык мог быть языком преподавания только в первом году обучения, в дальнейшем предполагалось перейти на русский язык¹⁹⁴. В том же году, в Государственной Думе при обсуждении законопроекта о «начальных училищах», позиции депутатов разделились. Правый лагерь выступал за то, чтобы в государственной начальной школе языком преподавания был государственный язык — русский. Мусульманская фракция стремилась изменить правила 1907 года о языке преподавания. Прошла поправка октябристов, которые выступали за то, чтобы «в местностях, в коих имеется нерусское население, обладающее письменностью, разрешалось учреждение училищ с природным языком преподавания»¹⁹⁵.

Однако в русском обществе существовали мощные силы противодействия прогрессу. Одним из ярких проявлений этой тенденции стали решения очередного «Особого совещания» по мусульманским делам, состоявшегося при участии представителей четырех ведомств весной 1914 года в Петербурге. Среди постановлений совещания были: решение закрыть русские классы при мектебе и медресе, означающее исключение преподавания русского языка из программ мусульманских школ; квалификация светской татарской школы как «в высшей степени нежелательного явления»¹⁹⁶. Понятно, что это делалось с целью подкрепить позиции государственной школьной системы, направленной на русификацию «инородцев»¹⁹⁷. Совещание 1914 года специально отметило, что при распространении среди татар через конфессиональную школу русского языка, «имеется в виду поднятие общего уровня развития народных масс», что «вряд ли отвечало бы политическим интересам государства»¹⁹⁸. Поэтому, хотя среди татарской интеллигенции были сторонники включения новометодных школ в государственную общеобразовательную систему — для получения средств и уравнивания их прав с правами государственных школ — более влиятельной оказалась та ее часть, которая считала, что преждевременно заменять медресе и мектебе новыми государственными школами. Эта группа считала, что наряду с государственными начальными школами необходимо развивать и традиционные новометодные мектебе¹⁹⁹. В итоге, с 1913 года начинается следующий этап расширения сети новометодных школ²⁰⁰. Появились татарские женские гимназии (первая такая гимназия открылась 29 октября 1916 года в Казани на базе частной школы)²⁰¹, новые педагогические курсы, подготовившие преподавателей для новометодных мектебе и медресе²⁰². Среди волго-уральских татар возникло и стремление обучать детей в профессиональных

учебных заведениях светского характера²⁰³.

Можно согласиться с мнением А.-А.Рорлих о том, что к 1917 году система образования у волго-уральских татар, сохраняя «исламских характер...», развивалась как национальная школа, становясь все более светской»²⁰⁴. В рамках национальной сети просвещения еще до 1917 года начали складываться учебные заведения, близкие к типу средне-специальных (некоторые из медресе)²⁰⁵. В то же время приходится констатировать, что на рубеже XIX-XX столетий волго-уральским татарам не удалось создать высшие учебные заведения светского характера — обучение после завершения курса в общеобразовательных мектебе и медресе приходилось продолжать в российских или зарубежных вузах²⁰⁶. Этот недостаток национальной образовательной системы татар, наряду со многими другими²⁰⁷, объясняется не только крайней консервативностью правящих кругов России, но и отсутствием у волго-уральских татар своей государственности.

После Февральской революции 1917 года татары попытались реализовать в полной мере свой вариант развития национальной системы образования. Уже в период подготовки к I Всероссийскому съезду мусульманских народов, поднимался вопрос о народном образовании. Так, на Уфимском губернском съезде (Уфа, 14-17 апреля 1917 г.) в рамках требования предоставления мусульманским народам национально-культурной автономии, выдвигалось положение об обучении в школах на родном языке. Такие же пункты прозвучали и в решениях I губернского съезда мусульман в городе Казани (23-24 апреля 1917 г.) и Оренбургского бюро²⁰⁸. На I Всероссийском мусульманском съезде (1-2 мая 1917 г., Москва) была образована специальная рабочая секция по просвещению, которая свои предложения представила на рассмотрение съезда. Съезд принял решение из 24 пунктов, среди которых необходимо отметить следующие: 1) Вопросы культуры и просвещения впредь будут находиться в руках самого народа; 2) Все расходы на просвещение и культуру каждого народа будут покрываться из средств государства и местных управлений; 3) Для всех детей с достижением определенного возраста, начальное обучение будет всеобщим, обязательным и бесплатным; 4) В начальных школах обучение будет проводиться на языке каждого племени; в средних школах изучение общетюркского языка будет обязательным; в высших школах преподавание для тюрко-татар будет проводиться на общетюркском языке; 5) Русский язык будет изучаться в школах как один из предметов; 6) Школы, открытые для мусульманских детей государством, городскими управами и земствами, а также

самим населением, начиная с 1917-1918 учебного года будут превращены в национальные школы; 7) Для школьного и внешкольного обучения, а также для подготовки учителей для мусульманских детей, будут организованы учительские институты и курсы; 8) Существующие учительские школы, семинарии и курсы для мусульман перейдут в руки мусульман; 9) Где это возможно, будут открыты средние и профессиональные школы для мусульман; 10) С целью ускоренной подготовки учителей для национальных средних школ будут открыты высшие курсы и учреждены кафедры в русских высших школах; 11) Религиозные школы (по подготовке служителей религии) будут находиться в ведении Духовного управления мусульман и т.д.²⁰⁹. Татары сыграли важную роль в формулировании указанных положений, которые, несомненно, отражали и их чаяния. Но особенно выпукло стремления волго-уральских татар в сфере народного образования прозвучали на II Всероссийском мусульманском съезде (20-31 июля 1917 г., Казань), где они составляли большинство. 22 июля (4 августа по н.с.) 1917 года в городе Казани была провозглашена национально-культурная автономия мусульман внутренней России и Сибири. 31 июля 1917 года II Всероссийский съезд мусульман принял проект закона о национально-культурной автономии, разработанный С.Макеуди. По этому документу, вопросы, касающиеся религии, просвещения и языка, «исключительно и целиком» переходили «в руки самих мусульман внутренней России и Сибири». Предполагалось, что во всех школах (начальных, средних, высших), открытых для детей тюрко-татар (мусульман), обучение будет проводиться на татарском языке. В составе высшего органа Национально-культурной автономии — Национального собрания (Миллет межлисе), образовывался Назарат просвещения. Для покрытия расходов на культуру, просвещение и религию, предусматривалось ежегодное выделение из общегосударственного бюджета соответствующих средств, пропорционально численности мусульманского населения внутренней России и Сибири. В национальных губерниях предполагалось учреждение должности губернского инспектора по просвещению, а в округах, на которые должны были делиться губернии, помощника этого инспектора. В «Представлении Национального управления мусульман Внутренней России и Сибири» в адрес Временного правительства от 30 сентября 1917 года сообщалось, что ведомство просвещения Национального управления признается «органом высшего управления,

надзора и руководства учебно-воспитательскими делами» Ему предоставлялось право «открывать и закрывать мусульманские учебные заведения, назначать и увольнять преподавателей последних, выдавать на правах соответствующих органов Министерства народного просвещения свидетельства на право преподавания во всех мусульманских учебных заведениях». Далее говорилось об «отмене законов (старых — Д.И.), регулирующих учебно-воспитательное дело в мусульманских учебных заведениях» и о «признании в означенных школах права на родной язык». Наконец, подчеркивалось, что соответствующие функции должны быть «изъяты из ведения учебно-окружных управлений» (Министерства народного просвещения России — Д.И.)²¹⁰.

Таким образом, после Февральской революции 1917 года волго-уральские татары стремились создать автономную образовательную систему, функционирующую во всех звеньях — от начального до высшего — на родном языке и являющуюся по своему характеру государственной²¹¹. Но территориальная автономия в рамках штата Идель-Урал, где можно было бы реализовать этот проект, осталась неосуществленной. Поэтому, создание у татар массовой, светской системы народного просвещения происходило в советском варианте.

В работах, изданных в 1920-х годах, обычно подчеркивается, что татарская массовая школа была создана лишь после Октября 1917 года²¹². Хотя это и далеко не так, в определенном смысле авторы этих трудов были правы: из-за того, что в результате прихода к власти большевиков все дореволюционные традиции национального образования были преданы забвению, а сама сложившаяся система просвещения татар была разрушена, новую школу пришлось создавать на пустом месте. Первый удар по национальной образовательной системе татар нанес декрет СНК РСФСР «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (20 января 1918 г.), согласно которому школа отделялась от церкви и «преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы», запрещалось²¹³. В силу полуконфессионального характера мектебе и медресе, к началу 1918 года волго-уральские татары еще не успели провести размежевание между школьным делом и религией²¹⁴. Более того, Национальное собрание, заседавшее в городе Уфе с 22 ноября 1917 года по 11 (24 по н.с.) января

²¹⁰ Речь идет об управлении учебно-воспитательными делами мусульман, подчиненных Оренбургскому муфтиату.

1918 года, большинством голосов высказывалось против отделения религии от государства²¹⁵. Политика большевиков, нашедшая отражение в отмеченном выше декрете, была однозначной — как сказано в юбилейном сборнике, изданном в 1927 году в Уфе по случаю десятой годовщины Октября, «мектебе и медресе должны были умереть и умерли вместе со старым строем»²¹⁶. На самом деле, ситуация с этими школами была не такой простой. В Татарстане в 1925 году существовало до 240 духовных школ (по видимому, мусульманских) с 8 тысячами учащихся, а в 1926 году их число достигло 800 с 30 тысячами учащихся-мусульман. Рост числа религиозных татарских школ, особенно «резко выразившийся», как отмечено в докладе Наркомпроса ТАССР за 1927 год, в 1925-1926 годах²¹⁸, весьма обеспокоил партийные органы республики. Но после «принятия мер» к усилению контроля за религиозными школами со стороны Наркомпроса, число их в Татарстане стало быстро сокращаться²¹⁹.

Формирование татарской школы светского типа происходило на принципах постановления Наркомпроса РСФСР «О школах для нерусских народов республики» (проект рассматривался 18 октября 1918 г.), на основе которого 31 октября 1918 года было принято постановление Наркомпроса РСФСР «О школах национальных меньшинств», предоставлявшие всем национальностям право обучения на родном языке на обоих ступенях единой трудовой школы и в высшей школе²²⁰. Правда, по вопросу о том, какие народы могут иметь школы на своем родном языке, с самого начала имелись разногласия²²¹. Одним из проявлений этих разногласий стал текст Конституции РСФСР, утвержденный 24 января 1924 года XI Всероссийским съездом Советов. Согласно этой Конституции, право обучения на родном языке было ограничено для нерусских народов общеобразовательной школой²²². Когда 24 апреля 1924 года появился циркуляр Наркомпроса РСФСР, предписывающий «приступить к разработке на ближайшие 2-3 года плана перевода школ на родной язык преподавания в губерниях со значительным количеством нацмен»²²³, данный циркуляр имел в виду именно российские губернии, так как в автономных образованиях РСФСР, особенно в республиках, к этому времени уже полным ходом шло строительство национальных школ. Появление 30 августа 1925 года закона РСФСР о всеобщем начальном образовании (четырёхклассное обучение для детей 8-11 лет), рассчитанное на период до 1933-1934 годов²²⁴, подтолкнуло процесс создания национальных школ (начальное образование должно было даваться на родном языке учащихся, преподавание русского языка вводилось

по 3 часа в неделю со второго года обучения)²²⁵.

Ниже рассматривается первый этап формирования татарской массовой школы в советский период (1920-е — начало 1930-х гг.). Не имея возможности оперировать данными по всему Волго-Уральскому региону, анализ будем вести на основе данных по Татарстану и Башкортостану (таблица 1)²²⁶. Как видно из таблицы, в 1920-х годах советская татарская школа по массовости находилась примерно на том же уровне, что и дореволюционная татарская конфессиональная школа. Скажем, если в 1911 году в Казанской и Вятской губернии насчитывалось 1123 мектебе и медресе, в которых обучались 91,3 тысяч учащихся, а в 1912 году в 1064 мектебе и медресе Казанской губернии насчитывалось 92,9 тысяч учащихся²²⁷, то это практически соответствует числу татарских школ и их учащихся в первой половине 1920-х годов в Татарстане. Аналогичное положение было в Башкортостане: в 1914 году в Уфимской губернии имелись 1579 конфессиональных мектебе и медресе с 90,9 тысяч учащихся²²⁸, а в Башкортостане в первой половине 1920-х годов в 1289 общеобразовательных школах насчитывалось 60,3 тысяч учащихся татар и башкир²²⁹.

В середине 1920-х годов начальное образование у татар еще не стало всеобщим: в 1925-1926 годах по Татарстану лишь 38,9% татарских детей 8-11 лет обучались в начальных школах²³⁰; в Башкортостане ситуация была несколько лучше — в 1926-1927 учебном году 50,6% татарских детей школьного возраста посещали там начальную школу²³¹. Но в целом, как видим, в Волго-Уральском регионе к середине 1920-х годов в начальную школу ходили менее половины татарских детей школьного возраста.

Перелом в деле всеобщего образования татарских детей наступил только в конце 1920 — начале 1930 годов (см. таблицу 1). После принятия закона о всеобщем начальном образовании в РСФСР (1925 г.), стимулирующую роль в ускорении введения всеобщего среди татар сыграло постановление ЦИК и СНК СССР от 14 августа 1930 года «О всеобщем обязательном начальном образовании». В Татарстане оно начало реализовываться с августа 1930 года и было завершено к 1932 году²³². К 1933-1934 годам все татарские дети 8-11 лет обучались в начальных школах на родном языке²³³. Тогда же в республике завершилась коренизация не только школ-семилеток, но и средних школ²³⁴. Такое же развитие было характерно и для татарских школ Башкортостана: VI Всебашкирский съезд Советов (март 1927 г.) принял постановление о введении на территории Башкортостана всеобщего начального обучения, которое начало реально выполняться с 1931 года. В результате,

Динамика численности татарских школ и их учащихся в Татарстане и Башкортостане в 1920-х — начале 1930-х гг.

Таблица 1

Годы	ТАТАРСТАН				БАШКОРТОСТАН			
	Школ		Учащихся-татар (в тыс. чел)		Школ		Учащихся-татар (в тыс. чел)	
	Началь- ных	Повы- шенных	Всего	В т.ч. в школах начальн. повыш.	Началь- ных	Повы- шенных	Всего	В т.ч. в школах начальн. повыш.
1921	1239	...	143,8	142,5	1,3
1922	935	...	108,0	106,7	1,3
1923	1002	...	84,5	82,0	2,5	901	31,9	(30,0)
1924	933	...	71,1	69,6	1,5	...	34,5	33,0
1925	1043	31	76,7	74,3	2,4	1,5
1926	1223	...	85,8	83,5	2,3	...	44,5	...
1927	1303	45	94,0	91,6	2,4	599	47,6	42,5
1928	1333	48	96,2	93,2	3,1	702	47,1	45,2
1929	1415	60	104,7	99,4	5,3	...	48,5	44,3
1930	1607	64	147,1	140,0	7,1	...	64,4	60,1
1931	1774	167	169,3	161,1	18,2	...	89,8	83,5
1932	1890	207	190,9	168,6	24,3	...	90,1	80,5
1933	1902	267	217,5	180,1	37,4
1934	1738	281	223,3	175,7	47,6	20,6

* Татаро-башкирские школы с преподаванием на татарском языке.

после введения в Башкортостане всеобща, численность учащихся начальных школ поднялась более чем в 2 раза (с 161 тыс. до 343,7 тыс)²²⁵. Такая же динамика была характерна и для татарских школ Башкортостана (см. таблицу 1).

К концу 1930-х годов в Татарстане существовала 3061 татарская школа, где на татарском языке обучались 444,1 тысяча учащихся²²⁶. Большое число татарских школ имелось еще в других регионах РСФСР.

По мере введения всеобщего начального образования у волго-уральских татар поднимался уровень грамотности: по переписи 1926 года в Татарстане грамотными были 33,1% татар (городских 53,6%) 238), а в 1929 году 45%²³⁹. Среди татар в возрасте 8-50 лет этот показатель к 1934 году в Татарстане достиг 64,7%²⁴⁰. В Башкортостане грамотность татар 16-50 лет возросла с 42% в 1926 году до 75,7% в 1932 году²⁴¹. Если рассмотреть динамику роста грамотности татарского населения по всему Волго-Уральскому региону (см. таблицу 2)²⁴², то для периода между 1897-1926 годов мы видим такую же тенденцию — уровень грамотности за три десятилетия у татар существенно вырос. Грамотность у татар, в основном, была на родном языке — в 1897 году на татарском языке были грамотными 87,1% грамотных, а в 1926 году — 89%.

Таблица 2

Уровень грамотности волго-уральских татар в конце XIX — первой четверти XX веков, в %

Грамотность	1897 г.	1926 г.
Всего	20,8	31,6
В том числе:		
I		
а) городского населения	51,7	45,7
б) сельского населения	20,2	30,3
II		
а) мужчин	23,1	39,8
б) женщин	18,1	24,2

Таким образом, формирование у татар национальной системы образования заняло длительный период, начавшись во второй половине XIX века и завершившись к началу 1930-х годов. Однако татарскую школу советского периода (начала 1930-х годов) нельзя признать полноценной национальной школой. Если по одним признакам — по обучению на родном языке, например, она может быть отнесена к такой школе, по

другим признакам — в частности, по переходу контроля за содержанием образования к государству, тотально подчиненному коммунистической идеологии, эта школа никак не может быть названа национальной. В этом плане к подлинно национальной школе была близка конфессиональная школа татар, существовавшая до 1917 года. Но она не смогла стать в досоветский период массовой школой, дающей хотя бы всеобщее начальное образование. Другим крупным недостатком народного образования волго-уральских татар второй половины XIX — начала XX века мы считаем отсутствие в его системе высшего образования европейского типа на родном языке. Татарам этот пробел в национальной образовательной системе не удалось преодолеть и в советское время, хотя в 1920-1930 годах определенные усилия для налаживания преподавания на татарском языке у вузов Татарстана и были предприняты²⁴³.

§3. Создание национальной информационной сети

Основными составными частями национальной информационной сети периода становления татарской нации являлись книгоиздательское дело и выпуск периодических изданий. Рассмотрим наиболее важные аспекты формирования этих структур до 1910 года.

1. Книгоиздательское дело

В развитии татарского книгопечатания можно выделить несколько этапов: зарождение татарского книгопечатания (XVIII в.); начало массового издания книг (1800-1850-е годы); усиление выпуска татарских книг и изменение качественного состава печатной продукции (1860-1900 гг.); завершение формирования национального книгоиздательского дела (1901-1917 гг.).

Печатные издания на татарском языке в России начали появляться еще в первой половине XVIII века²⁴⁴. Но, несмотря на то, что во второй половине XVIII века в России, кроме Корана, была напечатана и татарская азбука С.Хальфина (1778 г.)²⁴⁵, до конца XVIII века специализированной типографии по изданию татарских книг не существовало. Однако, начиная с 80-х годов XVIII века от волго-уральских татар на имя Екатерины II поступали прошения о разрешении открыть им типографии²⁴⁶. В 1797 году еще одно прошение Г.Бурашева об открытии в Казани типографии «для печатания на татарском, персидском и арабском языке учебных и прочих книг», было отклонено Павлом I²⁴⁷. Тем не менее, в результате настойчивости татар, поддержанных казаками, узбеками,

в 1800 году появился сенатский указ об открытии в Казани татарской типографии²⁴⁸. Эта была казенная типография, находившаяся в ведомстве 1-й Казанской гимназии, но арендованная Г.Бурашевым, организовавшем в ней всю работу. Согласно указу, в типографии разрешалось печатать только «алькораны, молитвенники и тому подобные книги»²⁴⁹. Такая же ситуация сохранялась и позже, когда книги печатались по заказу казанских купцов Ю.Апанаева и Юнусовых²⁵⁰. Организованная в 1809 году типография Казанского университета фактически татарские тексты печатала тоже в типографии гимназии. По подсчетам А.Г.Каримуллина, с 1801 по 1829 годы в двух типографиях были изданы всего около 120 книг общим тиражом, по неполным данным, около 280 тысяч экземпляров²⁵¹. В подавляющем большинстве это были религиозные книги и учебники. После слития типографии гимназии с типографией Казанского университета в 1829 году, печатанием татарских книг до 1840 года занималась только типография университета. Издавались словари, учебники, хрестоматии по татарскому языку, научные публикации татарских исторических сочинений, фольклора, но преобладала религиозная литература²⁵².

В 1840-х годах в Казани появляются частные типографии, занимающиеся изданием татарских книг. В 1841 году начала работать типография Л.Шевица (позже находившаяся в собственности Кбквиной и Чирковых), открытая по договоренности с татарскими издателями для выполнения их заказов. Открылись и две другие типографии, принадлежавшие уже татарам: в 1843 г. — типография Р.Сагитова и в 1843-44 гг. — типография Ш.Яхия²⁵³. В 1845 году издательское дело в Казани испытало серьезные трудности из-за появления «высочайшего повеления» о запрете печатать Коран и другие «магометанские книги». Объяснялось оно тем, что в правящей элите империи возникло убеждение о влиянии издания мусульманских книг на отпадение крещеных татар от православия²⁵⁴. Но после ужесточения цензуры издание татарских книг возобновилось: с 1830 по 1850 годы во всех типографиях Казани была издана 281 книга (в университетской типографии — 193, в частных типографиях — остальные книги). С 1851 по 1855 годы в Казани были изданы еще 176 татарских книг. Всего с 1801 по 1855 годы были изданы 577 татарских книг²⁵⁵. Кроме книг религиозного характера и учебников для медресе, которые преобладали, в первой половине XIX века издавались также памятники древнетюркской, татарской литературы, классики персидской и арабской литератур²⁵⁶. Изучение деятельности отдельных типографий, выпускавших

татарские книги, показывает, что тиражи их были для первой половины XIX века весьма значительными²⁵⁷. В издании книг в качестве заказчиков участвовали ряд татарских купцов, причем во второй четверти XIX века их ряды значительно расширились²⁵⁸. В целом, в первой половине XIX века на основе издания татарских книг начала формироваться национальная информационная сеть. В содержательном отношении она была еще относительно бедной и состояла, главным образом, из религиозной и учебной литературы²⁵⁹.

Во второй половине XIX века основным центром издания татарских книг по-прежнему остается Казань, хотя отдельные книги печатались и в Москве, Петербурге, Уфе, Оренбурге²⁶⁰. Всего за 1851-1900 годы в Казани и за ее пределами были напечатаны 3,2-3,3 тысяч татарских книг, тиражом от 23,5 до 26,9 млн. экз. (данные неполные)²⁶¹. Преобладающее большинство этих книг было издано в двух типографиях — в университетской (1415 книг) и Коковинной-Чирковых (1025 книг)²⁶². А.Г.Каримуллин убедительно продемонстрировал возрастание во второй половине XIX века среди татарских книг доли изданий по фольклору, художественной литературы, исторических трудов, учебников нового типа, пособий по хозяйственной деятельности. Эти книги в пореформенный период стали преобладать²⁶³. Следовательно, во второй половине XIX века книгоиздательское дело начинает приобретать подлинно национальный характер. Об этом же свидетельствуют и другие данные: усиление противостояния с цензурой²⁶⁴ и начавшаяся борьба за создание татарской периодики (см. далее). Следует также отметить увеличение в рассматриваемый период среди издателей татарских книг доли представителей национальной интеллигенции²⁶⁵. Отчасти это компенсировало малочисленность среди татар владельцев типографий и малую долю их продукции в общем числе татарских изданий²⁶⁶.

В первых десятилетиях XX века в издании татарских книг появились новые черты. Во-первых, несмотря на то, что Казань оставалась главным центром выпуска татарской книжной продукции, с начала XX века возникают новые издательские центры — в Южном Приуралье (Уфа, Оренбург, Троицк, Уральск), в Астрахани, Москве, Петербурге, опубликовавшие в 1901-1917 годах примерно 1/4 часть татарских книг. Во-вторых, в начале XX века книгоиздательское дело, как и торговля татарскими книгами, постепенно перешло в руки самих татар. В третьих, в рассматриваемое время происходила секуляризация книжной продукции, сопровождавшаяся улучшением ее качественной структуры. Наконец,

наблюдается удешевление себестоимости книг, позволившее снизить их продажную цену, что сделало печатную продукцию более доступной широким массам²⁶⁷.

Согласно анализу, проведенному А.Г.Каримуллиным, за 1901-1917 годы были изданы от 6,2 до 7 тысяч татарских книг (первая цифра отражает точно установленные данные) тиражом от 41,3 до 47 млн. экз.²⁶⁸ Из этих книг 1700 (тираж — 19,7 млн. экз.) были изданы в издательстве братьев Каримовых (г. Казань)²⁶⁹. В других казанских издательствах, находившихся в руках татар, была выпущена еще 1181 книга (тираж — 4,4 млн. экз.). В издательствах города Оренбурга и других городов Оренбургской губернии и в городе Уфе, а также в городе Стерлитамаке, находившихся в собственности татар, были выпущены в свет 844 книги (тираж — 2,2 млн. экз.)²⁷⁰. Кроме того, татары — владельцы типографий, издали ряд книг в Астрахани и Петербурге²⁷¹. По разным подсчетам, религиозная литература составляла не более 1/5 части всех изданных в 1901-1917 годах книг²⁷². По данным А.Г.Каримуллина, в 1913 году из всех изданных книг 32% составляла художественная, а 16% — учебная литература; еще 16-19% — представляли религиозные издания, 10% — книги по точным наукам, почти столько же — историческую литературу, около 5% — книги по педагогике²⁷³. Среди татарских книг в первых десятилетиях XX века были справочники, энциклопедические труды, серия «Народы мира» (переводная работа в 43 выпусках), работы по философии, истории, языкознанию, литературоведению²⁷⁴. К 1913 году татары по тиражу национальных книг вышли на второе место в Российской империи, уступив лишь русским и на третье место по числу издаваемых книг (большее число книг, кроме русской, было издаваемо лишь на латышском языке)²⁷⁵.

Как нам представляется, в начале XX века татарское книгоиздательское дело вполне сложилось. Единственным препятствием на пути нормального функционирования этого важнейшего звена национальной информационной системы была цензура. Но, несмотря на огромный урон, нанесенный имперской цензурой качеству татарской книжной продукции в начале XX века²⁷⁶, при существовании рыночной экономики государственный механизм контроля за выпуском книг не смог блокировать становление национального по содержанию книгоиздательского дела.

2. Периодические издания

Периодика на татарском языке появилась только в начале XX века. Но первая попытка издания газеты на татарском языке относится еще к 1808 году (проект газеты «Казанские

известия» на татарском и русском языках профессора Казанского университета И.И.Запольского). Затем до 1860-х годов известны еще четыре нереализованных проекта: М.Г.Никольского (1834 г., газета на татарском языке «Бахра ал-ахбар»); переводчика татарского языка при МИД П.И.Пашино (1864 г., журнал «Файда»); переводчика Азиатского департамента МИД Н.Нафаля (1864 г., газета на арабском и татарском языках в Петербурге); капитана В.С.Курочкина (1865 г., газета «Файда»). Все проекты, за исключением проекта И.И.Запольского, были отклонены²⁷⁷. А последнему разрешения издавать на татарском языке не было дано.

В 1860-х годах татары сами начинают борьбу за создание периодического издания на татарском языке. Между 1857-1861 годами Х.Фаизханов и уже упомянутый П.И.Пашино, пытались получить разрешение на издание газеты «Чулпан»²⁷⁸. В 1862 году К.Насыри и М.-В.Яхин подали прошение с обоснованием необходимости газеты на татарском языке (название «Таң йолдызы»). Прошение было отклонено в 1863 году²⁷⁹. Есть основания полагать, что не только проект П.И.Пашино 1864 года, но и проект В.С.Курочкина 1865 года, необходимо рассматривать в контексте стремления волго-уральских татар иметь газету на родном языке²⁸⁰. В 1871 и 1874 годах Т.Кутлюяров подавал прошение с целью получения разрешения на издание в Петербурге газеты «Муждавар» на татарском языке. Разрешение на издание газеты не было дано. Как видно из бумаг, подготовленных в МИДе по этому случаю, отказ был вызван тем, что выпуск татарской газеты «не соответствовал с видами Правительства поощрения, посредством особых литературных органов, обособленности разных мелких национальностей, входящих в состав Империи»²⁸¹. Далее последовали еще ряд прошений от татар: С.Ахмерова (в 1885 г.) — об издании газеты в Казани; купца Г.Ильяси (в 1887 г.) — о желании издавать «повременное издание» под названием «Казань»; инспектора казанской татарской учительской школы Ш.Ахмерова (1894 г.) — о выпуске еженедельной газеты «Казань» на русском и татарском языках; в 1891-1893 годах и в 1895 году еще одну попытку получить разрешение на издание татарской газеты (под тремя различными названиями), предпринял ахун мечети Санк-Петербурга Г.Баязитов²⁸². Все эти прошения под разными предложениями были отклонены. А.Г.Каримуллин пришел к выводу, что в XIX веке остались нереализованными более десятка проектов издания татарской периодики²⁸³. В начале XX века были отклонены еще два таких проекта —

А.Максуди и И.Терегулова в Казани (1903 г.), и содержатели типографии Х.Сосновского (1904), ссылавшегося на мнение «мусульманского населения» города²⁸⁴. Причины упорного нежелания властей дать разрешение на издание периодики на родном языке волго-уральских татар, раскрыты в высказываниях цензоров — В.Д.Смирнова и М.Н.Пинегина. Первый из них указывал, что издание газеты на татарском языке помогло бы «объединить разбросанных по различным частям России» татар, в то время как для царского правительства «чем слабее будет связь между татарами... тем лучше»²⁸⁵. Второй же в 1903 году отмечал, что выпуск такой газеты является «совершенно нежелательным... в интересах распространения русского языка и грамотности среди татар восточной России»²⁸⁶.

Из-за того, что волго-уральским татарам до начала XX века не удалось реализовать свое стремление иметь периодику на родном языке, они стали активными читателями газеты «Тарджеман» И.Гаспринского²⁸⁷. Кроме того, многие татары выписывали газеты и журналы из других стран (Турции, Египта, Индии, Ирана)²⁸⁸. Появились и издания, отчасти заменявшие периодику (например, календари К.Насыри).

Шовинистическая политика по отношению издания периодики на татарском языке начала пробуксовывать с 1905 года, когда появилась первая татарская газета в Петербурге (издателем ее был Г.Баязитов и она начала выходить под названием «Нур»)²⁸⁹. С этого времени, несмотря на планы правящих кругов, еще в конце XIX века обсуждавших вопрос о возможном числе татарской периодики и пришедших к выводу, что это число не должно превышать 3-5²⁹¹, волго-уральские татары быстро создали разветвленную и полноценную систему периодических изданий на родном языке: с 1905 по октябрь 1917 года на татарском языке по всей России одновременно выходили до 100 газет и журналов на татарском языке. В отдельные года до 1917 г. выходили до 20 газет и журналов на татарском языке, причем около десятка их издавались постоянно²⁹². Они издавались практически во всех крупных городах Волго-Уральского региона (в Астрахани, Казани, Самаре, Уфе, Оренбурге, Троицке, Саратове, Симбирске), в некоторых городах Западной Сибири (в Томске), Казахстане (в Уральске, Семипалатинске)²⁹⁴. Возникновение и развитие татарской периодики между 1905-1917 годами привело к окончательному сложению в начале XX века национальной информационной сети татар. Она до начала 1920-х годов обслуживала и башкир.

§4. Изменение статуса татарского языка

Проблема статуса татарского языка в Российской империи начала обостряться со второй половины XIX века по мере становления у татар массовой школы, национальной информационной сети. Однако до 1917 года не могло быть и речи о признании какого-либо официального статуса татарского языка в России. Первый этап борьбы татар за правовое закрепление нового статуса татарского языка начался после Февральской революции 1917 года.

Проходивший 14-17 апреля 1917 года в Уфе I Уфимский губернский мусульманский съезд, высказавшийся за предоставление мусульманским народам России культурно-национальной автономии, выступил с требованием признания за татарским языком статуса регионального государственного языка (официальный язык в государственных учреждениях в районах с мусульманским населением; язык обучения в школах)²⁹⁵. 1-й губернский съезд мусульман Казанской губернии, состоявшийся в Казани 23-24 апреля 1917 года, признавший первоочередной задачей волго-уральских татар национальное самоопределение²⁹⁶, фактически присоединился к решению, принятым в Уфе. Принятие на I Всероссийском мусульманском съезде в Москве резолюций о федерализации России, при одновременном введении обучения в начальных школах «на языке каждого племени», в средней и высшей школе — «на общетюркском языке»²⁹⁷, также означало движение в направлении признания за языками мусульманских народов, в т.ч. и за татарским, статуса региональных государственных (официальных) языков. Позиция татар по вопросу о статусе их родного языка в России окончательно выкристаллизовывалась после провозглашения 22 июля (4 августа по н.с.) 1917 года национально-культурной автономии мусульман внутренней России и Сибири. Согласно «Основам национально-культурной автономии мусульман внутренней России», язык «тюрки», т.е. татарский язык, был объявлен «равноправным с русским языком». Он должен был применяться «на территориях, где живут тюрко-татары», во всех школах для детей «тюрко-татар», в судах первой инстанции, во всех административных учреждениях. Так как на тех же территориях жило русское население и «национальные губернии», которые предполагалось образовать, входили бы в Россию как ее федеральные земли, прежний статус русского языка не отрицался²⁹⁸; речь шла о том, чтобы татарский язык в «национальных губерниях» стал вторым государственным (официальным) языком. Другие политические силы татар, например, организованный 7

апреля 1917 года М.Вахитовых Мусульманский социалистический комитет, близкий к большевикам, в национальном вопросе смыкался с остальными национальными организациями. В частности, он выступал за «признание официальным языком в мусульманских районах тюрко-татарского языка и употребление его во всех официальных документах»²⁹⁹. После одобрения Национальным собранием проекта территориальной автономии — штата Идель-Урал, который должен был быть провозглашен 1 марта 1918 года³⁰⁰, вопрос о статусе татарского языка подлежал бы решению в рамках данной федеральной территории. Но вследствие политики большевиков, обнаружившихся противоречий между татарами и башкирами, этот штат так и не был создан. Надо сказать, что разногласия между татарами и башкирами касались и государственного языка штата Идель-Урал. Во всяком случае, в постановлении 3-го Областного съезда (курултая) Башкурдистана (Оренбург, 8-10 декабря 1917 г.), утвердившего объявленную 15 ноября Центральным Башкирским Шуро «территориально-национальную автономию Башкурдистана» в виде самостоятельного штата, имеется пункт о том, что на монетах могут быть «особые подписи на официальном языке отдельных штатов»³⁰¹.

Следующий этап законодательного оформления статуса татарского языка был уже связан с созданием Татарской АССР и ее развитием в 1920-х годах. Уже в проекте «Положение о Татарской Социалистической Советской Республике» (не позднее 28 февраля 1920 г.) содержался пункт о том, что «официальным языком государственных учреждений ТССР наряду с русским является татарский язык»³⁰². Но в декрете ВЦИК «Об Автономной Татарской Социалистической Советской Республике» (27 мая 1920 г.) этот пункт отсутствует³⁰³, что говорит о нежелании большевиков закреплять государственный статус татарского языка. Тем не менее, декретом ВЦИК и СНК Татарской АССР от 25 июня 1921 года татарский язык был объявлен «обязательным во всех государственных советских учреждениях»³⁰⁴, т.е. государственным языком. При этом, согласно декрету, русский язык должен был быть в республике «на правах государственного... наравне с татарским»³⁰⁵. Таким образом, с июня 1921 года в Татарстане был закреплен статус татарского языка как одного из двух государственных языков республики. Между 1921-1925 годами были приняты ряд документов, связанных с реализацией государственного статуса татарского языка³⁰⁶. Даже после первого ареста М.Султан-Галиева и начавшейся борьбы с его сторонниками в Татарстане, вопрос о реализации нового статуса татарского

языка с повестки не был снят. Так, в «Плане работы парторганизации ТССР в области национального вопроса», принятого совещанием секретарей канткомов и райкомов РКП (б) и утвержденного пленумом татарского областкома 14 сентября 1923 года, говорится о том, что «усиленная реализация татарского языка... должна стать во главе очередных работ по Советскому строительству»³⁰⁷. Положение о двух государственных (официальных) языках в Татарской АССР присутствовало и в проекте Конституции ТАССР, разработанного не позднее 25 июня 1925 года³⁰⁸. Но этот проект не был утвержден, что явно свидетельствует об изменении политики большевистских руководителей СССР в языковой сфере.

Между 1921-1925 годами развитие татарского языка как одного из двух государственных языков Татарстана, привело к значительному расширению его функций³⁰⁹. Однако успехи в области реализации правового статуса татарского языка были достаточно ограниченными³¹⁰, а с конца 1920-х — начала 1930-х годов эта политика свелась на нет³¹¹. В итоге, в первых десятилетиях XX века, волго-уральским татарам даже в рамках Татарстана не удалось добиться конституционного закрепления статуса татарского языка как государственного, тем более, проведения устойчивой языковой политики с целью достижения его функционирования согласно принятым в 1921-1925 годах документам.

Своеобразным оказалось положение татарского языка в Башкирской АССР. Через два дня после объявления татарского языка в Татарстане одним из государственных языков, состоялся пленум Башкирского ОК РКП (б). На пленуме 27 июня 1921 года была принята резолюция «Очередные задачи РКП (б) в Башреспублике», которая должна была стать наказом для фракции коммунистов на II Всебашкирском съезде Советов. В этой резолюции содержался пункт: «Признать государственным языком башкирский наравне с русским и ввести обязательное изучение башкирского языка во всех учебных и военно-учебных заведениях»³¹². На II Всебашкирском съезде Советов (1-4 июля 1921 г.) государственный статус башкирского языка был узаконен — в резолюции «Положение БАССР и основные задачи советского строительства», было записано: «Признать, в целях облегчения башкирской бедноте участия в государственном строительстве, башкирский язык государственным наравне с русским...»³¹³. На основе этого документа ЦИК БАССР 6 июля 1921 года принял постановление №31 «О признании башкирского языка государственным наравне с русским»³¹⁴. Судя по хронологии событий, эти решения последовали за аналогичными

постановлениями, принятыми в Татарской АССР. Но следует отметить, что указанные выше документы о статусе башкирского языка были узаконены в рамках «Малой Башкирии». Однако после расширения территории Башкирской АССР за счет присоединения к ней Уфимской губернии (декрет ВЦИК от 14 июня 1922 г.), они были распространены на территорию этой республики в новых границах. 21 сентября 1922 года была обнародована инструкция СНК БАССР по введению башкирского языка в делопроизводство советских учреждений республики, где говорилось о необходимости «немедленно приступить к введению... в делопроизводство башкирского языка». Но в инструкции содержались и некоторые оговорки, например, о том, что в «кантонах и волостях... языком делопроизводства» должен быть тот язык, «на котором говорят большинство местного населения»³¹⁵. В целом, в Башкортостане в 1920-х годах два языка — башкирский и русский — считались государственными³¹⁶. Поэтому, в проекте Конституции БАССР, утвержденном V Всебашкирским съездом Советов 27 марта 1925 года, в статье 8 говорилось: «Официальными языками в БАССР признаются башкирский и русский языки»³¹⁷. Но этот проект не был утвержден Москвой. Тем не менее, языковая политика, направленная на реализацию государственного статуса башкирского языка, в республике проводилась довольно активно³¹⁸. Однако она привела к нескольким неожиданным результатам.

Для реализации государственного статуса башкирского языка пришлось провести районирование по национальному признаку. К концу 1920-х годов итоги этого районирования выглядели так: из 1970 сельсоветов башкирскими были 461, татарскими — 539, русскими — 863, смешанными — 107; из 114 волостей башкирскими оказались 30, татарскими — 36, марийскими и других национальных меньшинств — 4; остальные были русскими или смешанными³¹⁹. В связи с тем, что делопроизводство после районирования переводилось на язык преобладающей национальности³²⁰, в татарских сельсоветах и волостях был введен татарский язык. Кроме того, преподавание в школах 1-й ступени велось также на родном языке преобладающей национальности по принципу преобладания той или иной национальности (скажем, если в составе учащихся учебного заведения было больше башкир, то оно считалось обслуживающим башкирское население)³²¹. Это привело к тому, что во всех татарских школах Башкортостана после 1924-25 учебного года, т.е. со времени перехода в башкирских школах на родной язык преподавания, использовался татарский язык. Кроме того, согласно нормам того времени,

«судоговорение» в татарских районах также должно было вестись на языке большинства, т.е. на татарском. Так как татары на северо-западе Башкортостана жили компактно (например, по справочнику 1939 года видно, что из 62 районов Башкирской АССР в 19 преобладающим населением были татары), к тому же весьма смешанно с татароязычными башкирами (численность последних по переписи 1926 года достигала 288 тыс.чел., что составляло 46% всех башкир республики³²², то татарский язык в Башкортостане по мере национального районирования начал занимать особое положение.

Политическая элита БАССР в 1920-х годах стремилась упрочить положение в первую очередь башкирского языка: во всех школах II ступени и профессионального образования башкирский язык был введен как обязательный; в некоторых центральных и кантональных учреждениях наряду с русским использовался башкирский; в башкирско-татарских судебных участках «судоговорение» часто велось на башкирском языке³²³. Но башкирский язык не смог вытеснить татарский язык в татароговорящих районах. Далеко не случайно появление в постановлении 3-й сессии Башкирского ЦИК VIII созыва (1932 г.), рассмотревшего вопрос реализации башкирского языка и нового — латинского алфавита, строк о «татарской великодержавнической тенденции с башкирами» и поручении Башнаркомпросу «принять решительные меры к изжитию подмены преподавания башкирского языка татарским языком»³²⁴. Отсюда следует, что при проведении в жизнь решений о государственном статусе башкирского языка в 1920-х — начале 1930 годов в Башкортостане возникла проблема статуса языка татароязычной части населения республики. Видимо, учитывая реалии, составители Конституции БАССР 1931 года записали в ней, что судопроизводство в республике... в центральных судебных учреждениях... ведется на башкирском, русском и татарском» (статья 78)³²⁵. Законы в республике также издавались на этих трех языках³²⁶. Можно говорить о том, что татарский язык в 1920-1930 годах в Башкортостане имел статус, близкий к государственному, хотя и не получивший законодательного оформления³²⁷. Но в условиях конце 1920-х — начала 1930 годов нормальное развитие татарского языка в Башкортостане на государственном уровне было невозможно. Впрочем, в таком же положении очень скоро оказалась и башкирский язык.

Во всех других регионах РСФСР и СССР татарский язык официального статуса в 1920-х годах не имел, применяясь в основном в сфере народного образования (школы), частично

— в судопроизводстве («судоговорение» в местных судах).

Таким образом, в Волго-Уральском регионе в первых десятилетиях XX века татарская нация, оказавшаяся разделенной границами двух республик и ряда областей (губерний), права своего национального языка на государственном уровне смогла закрепить только в Татарстане. В Башкортостане, где численность татар и татароязычных башкир составляла более 900 тыс.чел. (на 1926 г.), татарский язык оказался на положении полуофициального языка с непризнанным статусом. На остальной территории РСФСР и СССР, в силу малочисленности татар, трудно было ожидать для татарского языка особого статуса.

Подведем итоги рассмотрению проблемы «высокой культуры» у волго-уральских татар.

1. Начало формирования «высокой культуры» у татар восходит к рубежу XVIII-XIX столетий. Однако вплоть до 1860-х годов она оставалась по своему содержанию в основном «мусульманской». Это было связано с медленными темпами развития буржуазных отношений в татарском обществе и с немногочисленностью городского слоя татар.

2. Во второй половине XIX века при ускорении среди татар социальных преобразований, увеличение масштабов урбанизации, характерных для индустриального периода, секуляризация формирующейся «высокой культуры» усилилась. Но этот процесс в разных ее сегментах происходил неодновременно, что объясняется воздействием имперской по своей сущности, политики правящих кругов России. Особенно сильное влияние эта политика оказала на складывание у татар массового начального образования на родном языке и на развитие общественных функций татарского языка в целом.

3. Частично «высокая культура» волго-уральских татар логическое завершение получила лишь в 1920-х годах. Но в силу сохранения базовых черт имперской политики в СССР и в период господства большевиков, татарам после 1917 года не удалось в полной мере сформировать полноценную «высокую культуру».

4. Тем не менее, между 1860-ми — 1920-ми годами у татар сложилась достаточно развитая национальная культура. Она и является одним из основных индикаторов завершения формирования в общих чертах татарской нации в этот период.

Глава 4. Выработка у татар национальной идентичности

Этническое самосознание татар вплоть до середины XIX века было «укутано» в «мусульманскую» оболочку и

конфессиональным «мусульмане» (меселман, меселманнар) у них являлся весьма прочным³²⁸. Но во второй половине XIX в., когда началось «строительство» новой культуры татар, которая не могла не быть этнической (национальной), татарская интеллигенция в лице джадидистских реформаторов, начала осознавать свою роль в выработке национального самосознания, основанного на этнокультуре и на новом типе идентичности. Наиболее видное место в этом процессе занимает Ш.Марджани, создавший первую современную историю «Казанских татар»³²⁹. Его труд — «Местәфадел ехбар фи ехвали Казан вә болгар» (Источники по истории Казани и Булгара), состоящий из двух томов (первый том издан в 1885 г., второй — в 1900 г.) — сыграл важнейшую роль в формировании исторического сознания татар, а через него и национальной идентичности, отличной от старого (феодалного типа) идентичности³³⁰.

При оценке вклада Ш.Марджани в процесс формирования национального самосознания татар, необходимо иметь в виду несколько моментов. Прежде всего, его особую «любовь» к этнониму «татар» — на что обращает внимание Ю.Шамиль углы³³¹. Это действительно так. Например, он отмечает, что некоторые представители татарского народа, «из-за чрезвычайного невежества, вслед за сартами Мавераннахра, вопреки истине берут название «нугай», употребляя между собой это наименование и считают себя представителями этого народа»³³². Другие же, по его мнению, «из-за того, что русские оскорбляют татар, воспринимают свое бытие как татар неким ущербным состоянием и отрицая свое «татарство», заявляют, что они никакие не татары, а «мусульмане»³³³. Марджани выступает категорически против такого положения. Он заявляет: «Какая жалость! Между наименованиями (татарин и мусульманин) такая же большая разница, как расстояние между Нилом и Ефратом. О ничтожный! Если бы твой религиозный и национальный недруг не знал другого твоего наименования, кроме имени «мусульмане», он бы тебя возненавидел как «мусульман»³³⁴. И он восклицает: «Кто же ты, если не татарин? Ты ведь не араб, таджик, нугай, да и не китаец, русский, француз и немец. Хорошо, что не знали о существовании таких народов как сарты, черемисы, ары и не называли тебя одним из этих наименований. Если бы такое произошло, неужели бы ты согласился быть черемисом или мокшей? 335)

Юлай Шамиль углы склоняется к тому, что Ш.Марджани особенно рьяно отстаивает этноним «татары» в связи с тем, что как «отец современного самосознания и национальной

идентификации казанских татар³³⁶», он добивался через этот этноним установления исторической преемственности между волго-уральскими (казанскими) татарами своего времени, через Казанское ханство и Золотую Орду, с волжскими булгарами³³⁷. Думается, однако, что этого объяснения недостаточно. Из приведенного выше рассуждения Ш.Марджани отчетливо видно, что при отстаивании этнонима «татары» он имел в виду и восприятие своего этноса глазами русских. Нам уже приходилось писать о роли русских (в т.ч. русской администрации) в закреплении за татарским этносом его современного этнонима³³⁸. Кроме того, во времена Ш.Марджани среди татар еще были распространены разнообразные типы локальных самоназваний (мишәр, типтәр, крәшен и т.д.), был силен (это видно и из высказываний самого Марджани) конфессионализм «мусульмане» и как идеолог Ш.Марджани не мог не выступать за наиболее интегральный этноним, каким являлось наименование «татары». По нашему мнению, этот этноним был и наиболее распространенным. Любопытно, что Ш.Марджани прекрасно понимал, что с принятием данного этнонима татары принимают на себя и давление отрицательного стереотипа ко всему татарскому со стороны русских³³⁹.

Но среди крестьянских масс, особенно в районах компактного проживания казанских татар, татарское национальное самосознание утвердилось далеко не сразу. Об этом, например свидетельствуют документы, связанные с деятельностью, начиная с 1860-х годов, ваисовцев (основатель ваисовского движения — Багаветдин Ваисов (1819-1893 гг.) Сам Ваисов был склонен считать себя «старовером мусульманином» из сословия «төрки»³⁴⁰. Его последователи в 1890-х годах именовали себя «болгарскими Ваисовского божьего полка староверческого общества мусульманами»³⁴¹. Причем представители этого движения не хотели себя признавать «татарами-крестьянами», заявляя, что они «ничего общего с татарами не имеют»³⁴². По их мнению, «татары» веруют в Келәми шариад, пьют вино, курят табак, и их женщины занимаются распутством». А «мусульмане-староверы этого не делают... они веруют в ... святой Ислам, святой Шариат и святой Коран»³⁴³. Так как ваисовцы состояли из крестьян и из мелких мещан — недавних крестьян, подобные настроения и подобное «мусульманское» самосознание следует считать явлением, распространенным среди народа во второй половине XIX века. Не зря, очевидно, К.Насыри в своем труде «Ләһжәи татари» (1895-1896 гг.) констатировал: «...если я назвал национальную принадлежность (национальность) своего народа «татарской» — это не нравилось, когда язык (народа) называл

татарским — это не нравилось»³⁴⁴. В другой своей работе — в «Фәвәкиһел-жолса» (1884 г.) — он говорит о том, что «некоторые... из-за незнания исторической науки, не имеют терпения разговаривать на татарском языке, (они) и слышать не хотят татарское слово»³⁴⁵. Да и крупнейший после Ш.Марджани татарский историк Р.Фахрутдинов (1858-1936) сделал в своем труде «Тюрки Болгара и Казани» (1930-е гг.) следующее замечание: «...слово «татар» мы вынуждены употреблять несмотря на то, что оно ошибочно»³⁴⁶.

Дискуссии вокруг проблемы общенационального этнонима, свидетельствующие об еще продолжающемся формировании национального самосознания, имели место и в начале XX века. Так, в статье «Мусульманская периодическая печать. Печать русских мусульман» (1912 г.), из обзора журнала «Шура», делается вывод: «много места отводится статьям, выясняющим родственные отношения между так называемыми татарами, с одной стороны, и как всей турецкой национальностью, так и отдельными соседними турецкими племенами — с другой, причем наблюдается стремление распространить имя «татарин» и на такие племена, как «мещеряки, башкиры и даже казак-киргизы»³⁴⁷. В материалах «Особого совещания» при МВД (1910 г.) также указывается: «Казанские прогрессивные татары все более и более стараются объединить русских мусульман на основе религиозного мнимого племенного единства в одну нацию (миллет) с одним искусственным тюркотатарским языком»³⁴⁸. Так обстояло дело на взгляд внешнего наблюдателя. Сейчас остановимся кратко на позиции национальной интеллигенции.

В первую очередь, обращает на себя внимание существование в татарском обществе оппозиции этнониму «татары». Например, Г.Ибрагимов в своей статье «Мы — татары» (1911 г.) пишет: «татары... почему-то уклоняются от этого (этнонима «татары» — Д.И.) названия»³⁴⁹. Для выяснения причин такого «уклонения» необходим детальный контент-анализ публикаций того времени. Мы здесь можем высказать лишь предварительное соображение. Во-первых, в начале XX века среди татар начало распространяться сознание своего единства с другими тюркскими народами, в т.ч. я такой квазиэтноним, как «тюрк». Г.Ибрагимов, например, именно для того, чтобы «оттолкнуться» от него и защитить этноним «татары», замечал: «может же славянин быть русским», поэтому и «тюрк может быть татарин»³⁵⁰. Однако, была и другая позиция: Ф.Каримов (Кәрим) в своей статье «Трагедия безъязычия» (1914 г.), пишет: «разбираем — тюрки мы

или татары и по возможности стараемся доказать, что мы — татары»³⁵¹. Но, пишет он, «разве наши сущность, происхождение, дух и идеи не есть тюрк...»³⁵². Во-вторых, разные группы национальной интеллигенции по своим подходам к вопросу об номинации нации, различались. Это видно из статьи Дж.Валидова (1912 г.), в которой он раскрывает позиции разных групп интеллигенции к проблеме этнонима и дает свой подход к данной проблеме, позволяющий нам уловить некоторые причины приверженности национальной интеллигенции к наименованию «тюрк». Дж.Валидов пишет: «историки, изучавшие наше прошлое, называют нас тюрками, наши литераторы, поэты и значительная часть нашей молодежи, называют нас татарами..., турки называют... татарами»³⁵³. Насчет поэтов и писателей Дж.Валидов, конечно, прав. Например, Г.Тукай в своей статье «Халык әдәбияты» (1910 г.) указывает, что «...газеты... начали выходить на татарском языке, книги и статьи — на татарском и мы, татары, так и остались татарами...»³⁵⁴. Дердменд (З.Рәмиев) писал: «Разве может человек оскорбиться от имени татарина, разве может он отрицать свое название, я сын татарина — татарин, не говори мне, что я не татарин — проломлю тебе голову! (вольное переложение стихотворных строк поэта)»³⁵⁵.

Что касается «пантюркистских» и «панисламских» устремлений татарской интеллигенции при формировании национального самосознания татар, то оно кроме политического мотива — единства против общего врага в лице царского самодержавия — имело еще одно объяснение. Мы имеем в виду незавершенность в конце XIX — начале XX веков консолидации татарской нации. Так, например, Дж.Валидов пишет: «...задавать вопрос, можно ли считать татарами мещеряков и башкир... совершенно бессмысленно и неуместно», так как то, что «один (народ) отделяет от другого — это разница в языке, но между языком мещеряков и башкир с одной стороны, и казанских татар, с другой, особой разницы нет»³⁵⁶. При этом он указывает на условность некоторых этнических определений: «...очень долго башкиры называли казанских татар мещеряками, мы же называли татар Белебеевского и соседних уездов башкирами, а они этого не признают и в свою очередь называют башкирами мусульман Белебеевского, Стерлитамакского и Златоустовского уездов»³⁵⁷. С точки зрения современных представлений об этнических процессах на северо-западе Приуралья в приведенном наблюдении имеется много верного³⁵⁸.

При анализе проблемы формирования национального самосознания татар, замечается в целом неодинаковая активность

разных слоев татарского общества. Так, в 1910-х годах, по данным казанского губернатора: «В Казанской губернии мусульманская крестьянская масса ничем себя не проявляет, но замечается некоторый подъем торговцев, которые почти все выписывают татарские газеты и скорбят по «нации»³⁵⁹. Далее, в документе сообщается, что «учителя... конфессиональной школы... проникнуты духом религиозно-национальной автономности внутри государства и стремлением к панисламскому и пантюркскому единению»³⁶⁰. В «Записке казанского губернатора» от 2 мая 1914 года сообщается: «Главнейшими же деятелями в привитии татарскому населению губернии новых идей, являются почти исключительно татарская интеллигенция, а также торговцы, имеющие общение с пропагандистами преступного течения...»³⁶¹. По мнению авторов «Обзора мусульманской печати в империи в 1910 года и казанско-татарских газет за июнь месяц 1913 года», основной тенденцией татарской периодики того времени являлось: стремление «татарской интеллигенции отдаться целиком внутренней работе, заняться подготовкой народных масс, чтобы путем воспитания в национальном духе и в идее единения всего мусульманства, в качестве политического целого, базирующегося на единстве веры, а также постепенном культурном переустройстве татарского общества, дать народу лучшее оружие для борьбы с русской государственностью и влиянием окружающей русской среды»³⁶². В результате, как отмечает в 1914 году казанский губернатор П.М.Боярский, если «раньше на вопрос: какой ты нации, татарин отвечал — мусульманской»³⁶³, то теперь «в Казанской губернии тяготение мусульман к религиозному фанатизму ослабеваает и крепнет стремление к поднятению народности, усвоению татарского национализма и созданию самостоятельной мусульманской культуры»³⁶⁴.

В итоге объективного хода этнических процессов (этот аспект проблемы нами тут не рассматривается)³⁶⁵ и благодаря усилиям национальной интеллигенции, к 1920-м годам большинство татар уже усвоило этноним «татары» в качестве общенационального названия: согласно данным переписи 1926 года, в Европейской части СССР проживало 2 млн, 971 тыс. татар. Из них 88% во время переписи назвали себя «татарами». Оставшиеся 12% употребляли другие этнонимы: 241 тыс. — «мишаре», 113 тыс. — «кряшены» (включая и нагайбаков) и 25 тыс. — «типтяре»³⁶⁶. Но у татар идентичность старого — «мусульманского» типа, в определенной мере еще сохранялась и в начале XX века. Это было связано не только с достаточной консервативностью преобладающего сельского населения, но и с особенностями нациообразовательных процессов среди мусульман Волго-Уральского региона.

Глава 5. Джадиды и мусульманские коммунисты в политике: в поисках инварианта

Джадиды в политику пришли в 1905 году, хотя отдельные объединения политического характера среди татарской учащейся молодежи начали появляться уже в конце XIX века³⁶⁷. Однако в сферу политической деятельности были вовлечены лишь либеральные джадидиды; для многих видных джадидистских реформаторов, как подчеркивает А.А.Рорлих, политика не была основной областью их интереса³⁶⁸. Поэтому, между 1905-1917 годами татарам не удалось довести дело до создания самостоятельной политической жизни. Действительно, несмотря на то, что во время революции 1905-1907 годов у татар возникли такие политические организации, как «Брек» (Союз), «Таңчы» (Татарская социалистическая революционная партия), «Уралчылар» (Социал-демократическая группа), «Россия мөселманлары иттифагы» (Иттифак-ал-Муслимин — Союз Мусульман России), все они смыкались с общероссийскими политическими партиями. Кроме того, партия «Иттифак» — наиболее влиятельная политическая сила среди мусульман в 1905 году — имела общемусульманский характер, хотя и при большой роли татар. Наднациональный характер имели и Всероссийские мусульманские съезды (проходили: I-й — в 1905 г., II и III — 1906 г.). Правда, в проведении этих съездов ключевое значение татарских джадидов отрицать невозможно. В целом, работа на этих съездах и в Государственной Думе (I-IV) дала татарам определенный опыт политической деятельности, который потом оказался весьма полезным. Но требование джадидистских политиков за период между 1905-1917 годами не выходило за рамки культурной автономии для мусульман. Анализируя причины слабости татарского национального движения во главе с джадидистскими политиками до 1917 года, А.-А. Рорлих отметила два момента: во-первых, бедность татар в то время человеческими ресурсами, во-вторых, нахождение джадидов в невыгодном положении, вследствие ограниченности интересов мусульманской уммы сферами образования и религии³⁶⁹. Хотя в целом с приведенным заключением и можно согласиться, тем не менее, необходимо отметить, что в действиях джадидистских политиков начала XX века имелась своя логика — она заключалась в движении к все большей

автономии. Причем, после Февраля 1917 года татары в политическом плане начали с того, на чем остановились в 1905-1907 годах. В свою очередь, действия мусульманских коммунистов в 1920-х годах во-многом вытекали из предшествующего политического развития.

Уже на I Всероссийском съезде мусульман (15 августа 1905 г. г. Нижний Новгород), кроме вопроса уравнивания прав мусульман с русскими особое внимание обращалось на «открытие всякого рода школ, соответствующих потребностям мусульман, распространение и популяризацию идейных начал современной жизни при помощи книг, газет, журналов, народных курсов, библиотек — читален и подобного рода учреждений просветительного характера»³⁷⁰. Чтобы понять смысл этого «культуртрегерства», надо иметь в виду решения некоторых, более ранних, собраний татарской общественности и духовенства. Так, 29 января 1905 года около 200 представителей татарской общественности Казани подготовили петицию на имя царя. Там содержалось требование о таком преобразовании религиозной организации мусульман, чтобы выборы муфтия и Духовного управления перешли в руки самих мусульман. Далее в петиции подчеркивалась необходимость освободить мусульманские учебные заведения из-под контроля русских школьных инспекторов, обеспечить участие мусульман в подготовке предложений для выработки законов относительно религиозных и культурных вопросов в Российской империи. На съезде мусульманского духовенства, который проходил в г. Уфе (10-15 апреля 1905 г.) был принят меморандум учащихся медресе, которые в числе других выдвигали и требование перевода всех мусульманских учебных заведений под юрисдикцию Духовного управления³⁷¹. В связи с тем, что на I съезде мусульман было принято решение о создании на местах медресис, которые должны были руководить «периодическими съездами мусульман», можно утверждать, что в 1905 году татары начали создавать структурные элементы культурно-национальной автономии. Несомненно, тогда же начала появляться и идея определений «территориализации» этой автономии. Во всяком случае, в Уставе Всероссийского мусульманского союза, принятого на II съезде мусульман (15-23 января 1906 г., г. Петербург), Россия была разделена на 16 мусульманских районов, в числе которых были: «Верхнее Поволжье» (центр — Казань), Уфимский (центр — г. Уфа) и Оренбургский (центр — г. Оренбург) районы³⁷². Хотя эти районы утверждались для выборов в

Государственную Думу, они явно походили на некие «заготовки» будущих автономных территориальных единиц. На III Всероссийском съезде мусульман (16-21 августа 1906 г., г. Нижний Новгород) устремления мусульман к автономии выявились наиболее отчетливо. С одной стороны, там были приняты такие решения (выработка единых программ для всех мусульманских учебных заведений; финансирование начальных мусульманских школ за счет государства, местных органов; обязательность начального образования для мусульман; особое внимание в школах «литературному турецкому языку»), которые делали мусульманские учебные заведения, особенно начальные, фактически государственными. Но, с другой стороны, контроль за ними оставался в руках самих мусульман (все духовные мектебе и медресе должны были подлежать ведению «Махкама-и-Исламия» — т.е. Духовному управлению, глава которого — муфтий, становился выборным). Предполагалось учредить и особые органы местного самоуправления — уездные и губернские медресисы из религиозных деятелей, которые подчинялись бы указаниям «Махкама-и-Исламия»³⁷³.

Как результат Февральской революции, в Казани 22 июля 1917 года состоялось объединенное заседание II Всероссийского общемусульманского съезда, а также съездов военных деятелей и духовенства. На этом съезде был принят документ под названием «Основы национально-культурной автономии мусульман внутренней России»³⁷⁴. Этому съезду предшествовал I Всероссийский мусульманский съезд (1-11 мая 1917 г., г. Москва), на котором, в результате борьбы между сторонниками национально-культурной и территориальной форм автономии, последние одержали победу. Татарские же делегаты стояли на первой точке зрения³⁷⁵. В документе «Основы национально-культурной автономии мусульман внутренней России», являвшемся программой татарского национального движения и развивавшем ряд идей, которые были выявлены еще в 1905-1906 годах, появились такие понятия, как «тюрко-татары» и «язык турки». Именно эти понятия свидетельствуют о том, что несмотря на отрицание джадидистскими политиками летом 1917 года необходимости для татар территориальной автономии, на самом деле, они занимались «конструированием» нации. Поэтому, вполне логично, что созванное 22 ноября 1917 года в Уфе Национальное собрание основные положения указанного выше документа приняло в виде законодательных актов и выбрало особую коллегия для

разработки вопросов создания территориальной автономии — штата Идель-Урал³⁷⁶. При этом в резолюции, принятой Национальным собранием, говорилось: 1) Форма Российского государственного правления должна быть федеративной. 2) В числе Российских штатов должен быть образован тюрко-татарский штат, включающий в себя Южный Урал и Среднее Поволжье... 10) Не ожидая разрешения вопроса о штате, национальный Парламент должен продолжать осуществление культурно-национальной автономии, объявленной Казанским съездом»³⁷⁷. На основе этой резолюции в декабре проходило обсуждение «Кануна асаси» (Основного закона) — Конституции (она называлась «Основные положения о национальной автономии мусульман тюрко-татар внутренней России и Сибири». Опубликована 16 января 1918 г.)³⁷⁸. Хотя к этому времени штат Идель-Урал еще не был провозглашен (его провозглашение было назначено на 1 марта 1918 г.), территориальные аспекты его создания уже были рассмотрены (разногласия по территории штата не были преодолены)³⁷⁹. Не считая попытки создания в марте 1918 года в Казани Татарской автономной республики (так называемая «Забулачная республика», разгромлена большевиками 29 марта 1918 г.), проект штата Идель-Урал был высшим достижением деятельности джадидистских политиков.

Согласно Конституции, принятой в январе 1918 года, закреплялось существование «тюрко-татарской нации», а язык, на котором говорят ее представители, фактически признавался наравне в русском государственным языком³⁸⁰. На основе этого документа предусматривалось создание парламента — Национального собрания (Миллет Мәҗлесе) и правительства — Национального управления (Милли идарә), состоящего из трех министерств, (назаратов): духовного, просвещения и финансов³⁸¹. Несмотря на то, что в этой Конституции отсутствует определение территории штата Идель-Урал, в лице «национальной автономии мусульман тюрко-татар внутренней России и Сибири» мы имеем дело с государством. По этому, прав А.Бенигсен, который писал, что татарам «удалось... установить нечто вроде правительства, хотя в довольно зачаточной форме»³⁸². Далекое не случайно и то, что уцелевшие депутаты Народного собрания (Малый меджлис) отправили делегатов на Парижскую мирную конференцию (1918-1920) во главе с С.Максуди. В апреле 1920 года делегация была официально принята премьер-министром и министром иностранных дел Франции А.Мильераном, заверившем татар в том, что от имени французского правительства

дает гарантии удовлетворения требования представителей Национального собрания об автономии и что эти требования будут одним из условий при подписании договора с Россией³⁸³.

Таким образом, в начале XX века джадидистским политикам удалось во многом сформировать из татар политическую нацию.

Большевикам, при проведении своей политики, пришлось исходить из этой реальности. Проект создания «Татаро-Башкирской Советской Республики», опубликованный 23 марта 1918 года, был прямой калькой и идеи штата Идель-Урал, совпадая с ним и территориально³⁸⁴. Татарская интеллигенция после появления проекта попыталась привить в общественном сознании еще одно название нации — «татаро-башкиры»³⁸⁵. Понятно, что «конструирование» взамен «мусульман тюрко-татар» этнонима «татаро-башкиры» было связано со стремлением интеллигенции «творить» нацию, способную обрести определенное территориальное оформление. В конечном счете, эта линия развития не увенчалась успехом. Заметим, что в 1917-1920-х годах продолжал сохраняться и «мусульманский» конфессионим (в форме «мусульмане внутренней России и Сибири»); который «прикрывал» все ту же «нацию» «тюрко-татар» или «татаро-башкиры»³⁸⁶.

Создание Башкирской (1919) и Татарской (1920) АССР и последовавшее затем в 1922 году присоединение территории Уфимской губернии к Башкирской АССР, среди мусульманских коммунистов привело к появления нескольких иных воззрений на нацию. Так, в 1922 году Г.Ибрагимов выступил в поддержку создания «Большого Башкортостана»³⁸⁷. Признал он и правомерность рождения башкирского литературного языка, хотя и отметил, что «нахождение под зонтиком общего (для татар и башкир — Д.И.) литературного языка было большим богатством», но, по его мнению, надежда сохранения этого языка путем «сохранения единства литератур» не была исчерпана³⁸⁸. Часть татарской политической элиты, представляющая мусульманских коммунистов, по поводу территориальной автономии татар имела несколько другие взгляды. Например, из письма М.Султана-Галиева (23 марта 1923 г.), согласившегося на создание татарской республики вместо Татаро-Башкирской республики, видно, что он «ставил... вопрос о включении в Татарию... оставшейся части Уфимской губернии». Несмотря на то, что он в письме подчеркивает, что «с момента образования Татарию» он «прекратил всякую агитацию за «увеличение» или «уменьшение» ее территории»³⁸⁹, можно сомневаться в его искренности. Дело в том, что

из показаний М.Султан-Галиева на заседании ЦКК ВКП(б) 27 февраля 1929 года явствует, что он представлял СССР в виде союза республик, среди которых в качестве «равноправной в Федерации единицы», должна была существовать «Федерация Урало-Волжских Советских Социалистических Республик» (она предполагалась в составе «Башкирии, Татарии, Чувашии, Маробласти и Вотобласти»³⁹⁰). Показательно также и то, что в мае 1930 года при чистке Башкирской парторганизации от «султангалеевцев», среди обвинений в их адрес фигурировало и стремление объединить свою республику с Татарской³⁹¹. Да и Г.Ибрагимов в 1927 году в своей большой публицистической работе, несмотря на коммунистическую риторику, написанной в относительно свободном духе «мусульманского коммуниста», констатировал особую значимость «в развитии, укреплении татарской культуры вопроса о сохранении постоянного контакта (разрядка наша — Д.И.) с теми татарами, которые живут за пределами республики»³⁹² (Татарстан — Д.И.). Нам представляется, что тут опять появляется «тень» «тюрко-татарской нации». Отсюда вывод: «мусульманские коммунисты» из татар пытались «конструировать» (ряд фактов в области языковой политики и политики из сферы просвещения на этот счет были приведены выше) ту же самую «нацию», которую продолжительное время формировали джадиды. Это и есть инвариант политической деятельности внешне сильно различающихся джадидистских политиков и сторонников мусульманского коммунизма.

* * *

Конец эпохи джадидистских и близких по духу «мусульманских коммунистов» в 1932 году весьма точно подметил один из выдающихся мусульманских реформаторов Р.Фахрутдинов. В своей рукописи, озаглавленной «Тюрки Булгара и Казани» и посвященной истории татар, он разделил историю своего народа на пять периодов. Про пятый период, современный автору, он писал: «Про него не то что написать, даже подумать внутренне невозможно. Бог даст, напишем в рай. Там будет достаточно бумаги, найдутся хорошие чернила и подходящие перья. Света также будет достаточно, да и не будут заставлять сидеть в темноте и не принудят продавать самые необходимые вещи для выплаты налога. И по воле божьей, не будет там и решений ЧК и ГПУ...»³⁹³.

Заключение

Один из известных российских ученых, стоявший во главе Госкомнаца — В.А.Тишков, в своей недавно вышедшей работе, пытается доказать, что современные нации, живущие на территории Российской Федерации, образовались благодаря «масштабному эксперименту» большевиков в духе «национально-государственного строительства», т.е. через «территориализацию этничности на принципах «социалистического» (читай — «этнического», указывает этот автор — Д.И.) федерализма»³⁹⁴. Но тот достаточный, беглый обзор джадидизма, который был предпринят нами, не позволяет согласиться с выводом В.А.Тишкова. Нам думается, что никаким большевикам не под силу создать нации. То, что было сделано в СССР — это всего лишь установление особого контроля над объективным процессом кристаллизации нации в интересах сохранения старой империи под новой оболочкой. Цена этого «эксперимента» известна. Однако, вопреки желанию коммунистов, в СССР становление нации полностью остановить не удалось. Поэтому, общая тенденция развития обновленной империи под названием СССР в XX веке — это движение к ее распаду, к формированию наций в европейском смысле. Татары тут не исключение. Именно поэтому с такой легкостью осенью 1991 года рассыпалась продолжительное время пестовавшая кремлевскими идеологами от коммунизма «новая историческая общность — советский народ».

Что же дальше? Рано или поздно татарские джадиды вернутся в политику. Пока в политической сфере действуют наследники старой коммунистической элиты. Масштабы их мышления уже, чем у «мусульманских коммунистов» 1920-х годов. Но современная элита Татарстана, укрепив два государственных языка в республике, фактически вернула то положение, которое существовало в 1921 году. Заключив 15 февраля 1994 года Договор между Республикой Татарстан и Российской Федерацией, местная посткоммунистическая элита приблизилась к тому идеалу к которому стремились джадидистские политики в 1917 году. Один из них — Садри Максуди (1879-1957), на VII съезде кадетской партии (25 марта 1917 года) заявил: «Господа, мы, мусульмане, думаем, что русская республика должна быть децентралистической, при которой все области должны быть облечены широким правом самоопределения и самоуправления»³⁹⁵. Однако, работая над проектом штата Идель-Урал — «автономного штата с

очень широкими правами», джадидистские политики предупреждали, что он, «на случай невозможности сожительства с Россией», является «этапом к самостоятельности»³⁹⁴. Известно, что и договор Татарстана с Россией 1994 года весьма амбивалентен.

Несомненно, «нацистроительство» в Татарстан в ближайшей перспективе продолжится. Одним из важнейших составных этого процесса будет введение в оборот всего культурного потенциала, накопленного джадидистскими реформаторами. Можно полагать, что татары на этой основе смогут перестроить свою уникальную «высокую культуру» в духе информационного — открытого и демократического — общества. При этом не избежать конкуренции двух «высоких культур» — татарской и русской.

Их мирное соревнование вполне способно протекать по моделям, испытанным джадидистскими реформаторами. Однако, последнее возможно только после нового усвоения татарским обществом этого богатейшего наследия. Отсюда — особая роль политической элиты Татарстана в быстрейшем возвращении исторического наследия татар. «Склеивание» прошлого и настоящего татар позволит им превратиться в часть демократического сообщества — во всяком случае, их культурный потенциал, стержнем которого является «евроислам» — реформированный, современный ислам — обеспечивает движение в этом направлении.

Примечания

1. Этот вывод был констатирован в таких исследованиях, как: Бенигсен А. Мусульмане в СССР. — Париж, 1983. — С.17; Tatar jadidism // Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. — Оксфорд, 1986. — С.12. В советский период это движение вначале оценивалось вполне объективно (см.: Валидов Дж. Указ. раб.; Ибрагимов Г. Татарлар арасында революция хәрәкәтләре // Өсәрләр. — т.7. Тарихи хезмәтләр (1911-1927). — Казан, 1984. — 242-479 б.). Но с начала 1930-х годов оно было заклеено как «буржуазное» и «националистическое» (Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. — М., 1931). Эти оценки сохранились и в 1960-х годах (см., например: Батыев С.Г. Татарский джадидизм и его эволюция // История СССР, №4, 1964. — С.53-64. Лишь с 1970-х годов в исследовании джадидизма в Татарстане наметились некоторые изменения. Но даже тогда джадидизм мог рассматриваться лишь в рамках «просветительства» — (см.: Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Социальная природа и основные проблемы. — Казань, 1976; Его же. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. — Казань, 1979. — С.91-117; Его же. Буржуазно-демократическое движение рубежа XIX-XX веков и его идеологическое выражение — джадидизм (2) // Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века. — М.: Наука, 1990. — С.16-29). Примерно в таком же русле в начале 1990-х годов джадидизм рассматривался в Средней Азии (Вахидов Х.П. Особенности просветительства в Средней Азии и свободомыслие // Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. — Ташкент, 1991. — С.90-102; Ишмурадова З.К. Просветительство в Средней Азии и реформаторство // (Там же. — С.102-114). В последних по времени работах, изданных в Татарстане, оценка джадидизма стали несколько иными (см.: Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. — Казань, 1990; Юсеев А. Мировоззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия. — Казань, 1992; Камалов Т.Р. Зия Камали о вере и праведности в Исламе // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. — Казань, 1994. — С.40-50). Новые подходы содержатся и в некоторых работах, изданных за рубежом (Gomez M.Musa Sagullah Үгийәф. — Ankara, 1994).

2. Бенигсен А. Указ. раб. — С.16.

3. Tatar jadialism — С.11. На особую «стойкость» татар указывает и подзаголовок известного труда А.-А.Горлик «The Volga

Tatars: a profile in national resilience». (Стэнфорд, 1986).

4. Бенигсен А. Указ.раб. — С.83.

5. Исхаков Д. Модель Татарстана: «за» и «против» // Панаорама-форум, N2, 1995., — С.49.

6. Подробнее о деятельности мусульманских коммунистов в Татарстане, см.: Давлетшин Т. Советский Татарстан: теория и практика ленинской национальной политики. — Лондон, 1974. — С.180-216; Горлих А.-А. Указ.раб. — С.125-156; Бенигсен А. Указ.раб. — С.21-26.

7. Бенигсен А. Указ.раб. — С.23.

8. О термине «национальное строительство», см.: Линд Х. Различия между государственным строительством и формированием наций // Дополнительные материалы для чтения. Семинар на Кипре. — Лимассоль, 15-22 октября 1995 г. В целом при теоретическом осмыслении феномена татарского джадидизма, нами были использованы следующие работы: Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991; Smith Antoni D. The ethnic origins of nations. — Oxford, 1989; Hobsbawm E.J. Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality. — Cambridge Univ. Press, 1991; Anderson B. Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. — London, New York, 1991.

9. Исхаков Д.М. Введение в историческую демографию волго-уральских татар. — Казань, 1993. — С.9-11, 23.

10. Исхаков Д.М. Татарское население города Казани во второй половине XVI — начале XX вв. (Этнодемографический очерк) // Новое в археологии и этнографии Татарии. — Казань, 1982 — С.74-75.

11. Мухаметшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар в XVI-XX вв. // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. — Казань, 1994. — С.31-32; Его же. Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI-XX вв. (историко-социологический очерк) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. — Вып.П. — Казань, 1994. — С.103. Надо сказать, что Ислам для татар и ранее выступал как «этническая» религия (об этом см.: Исхаков Д.М. От нации мусульманской к нации татарской // Татарстан, N9-10, 1995. — С.77-78.

12. Бенигсен А. Указ.раб., С.20; Имамов В. Запятанная история татар (национально-освободительная борьба татарского народа в XVI-XVIII вв., за создание независимого государства). — Набережные Челны, 1994. — С.3-18.

13. Гобәйдуллин Г. Тарихи сәхифәләр ачылганда. — Казань, 1989. — 173 б; Валиди Туган Әхмәтзәки. Башкортарның тарихы.

Төрк һәм татар тарихы. — Өфе, 1994. 47 б.

14. Исхаков Д.М. Введение... С.23-24. Его же. Историческая демография татарского народа (XVIII — начало XX вв.). — Казань, 1993. — 72.

15. Подробнее см.: Гобәйдуллин Г. Тарихи ... С. 207-216; Степанов Р.Н. Первый этап в политике царизма по переводу служилых татар из военного сословия в податное (конец XVII — первая четверть XVIII вв.) // Итоговая научная аспирантская конференция за 1964 г. Тез. докл. — Казань, 1964. — С. 129-132; Его же. к вопросу о тарханах и некоторых формах феодального землевладения // Сборник научных работ. II научная конференция молодых ученых г.Казани, 27-28 марта 1964. — Казань, 1966. — С.94-110; Алишев С.Х. Татары Соединенного Поволжья в Пугачевском восстании. — Казань, 1973. — С.12-39; Его же. Социальная эволюция служилых татар во второй половине XVI-XVIII вв. // Исследование по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. — Казань, 1984. — С.52-69; Его же. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья XVI — начало XIX в. — М.: Наука, 1990. С.113-115; Гилязов И.А. Землевладение и землепользование татарских крестьян Среднего Поволжья во второй половине XVIII в. // Исследование по истории крестьянства Татарии... — С.72-74.

16. Алишев С.Х. Татары... — С.28-29.

17. Материалы Екатерининской комиссии. — т.Х // Сборник РИО. — т.115. — Спб, 1903. — С.305-328, 371-379; Исторические сведения с Екатерининской комиссии // Сборник РИО. т.8. — Спб, 1871. — С.143, 183.

18. Исхаков Д.М. Историческая демография... — С.76.

19. Алишев С.Х. Социальная эволюция... — С.64.

20. Исхаков Д.М. Историческая демография ... — С.60.

21. См.: Фирсов Н.А. Иностранческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 г. и колонизация закамских земель в это время. — Казань, 1869. — С.26.

22. О размерах миграции татар см.: Исхаков Д.М. Историческая демография... С.61-66.

23. Имамов В. Запятанная история... С.22-35, 70-76.

24. Фирсов Н.А. Указ.раб. — 210.

25. Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. — Уфа, 1993. — С.111-115.

26. См.: Гайнутдинов М.В. Развитие обновленческих идей в татарской общественной мысли // Проблемы преемственности в татарской общественной мысли. — Казань, 1985. — С.37-38; Мухаметшин Р. Исламский фактор в общественном сознании

- татар (XVI-XX вв.) // Татарстан, N3-4, 1994. — С.122.
27. РГАДА, ф.248, оп.133, ед.хр. 281. — л.л. 7,27 об.
28. Там же. — л.л. 17,27 об.
29. Сборник РИО, т.115. — С.311-314, 336, 358, 361, 371, 400; Сборник РИО. — т.14. — Спб., 1875. — С.157-158.
30. Исхаков Д.М. От нации мусульманской...
31. Там же. См. также: Хасанов Х.Х. Формирование татарской буржуазной нации. — Казань, 1977. — С.58.
32. Frank A.J. Islamic regional identity in imperial Russia: Tatar and Bashkir historiography in the eighteenth and nineteenth centuries. — Indiana university, 1994 (диссертация).
33. Франк А. «Мираслы» халык үлмәс // Мирас, N3, 1995. — С.5-6.
34. Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги. От начала возникновения до 60-х годов XIX в. (Изд-е 2-е). — Казань, 1992. — С.157, 178-179; Его же. Татарская книга начала XX в. — Казань, 1974. — С.86-70, 146..
35. Давлетшин Т. Указ. раб. — С.26-27; Махмутова А.Х. Становление светского образования у татар (борьба вокруг школьного вопроса). — Казань, 1982 — С.13; Алишев С.Х. Обучение и образование татарских крестьян в XVIII в. // Развитие культуры Татарии в дооктябрьский период. — Казань, 1992. — С.24-28.
36. Исхаков Д.М. От нации... — С.83.
37. Рорлих А.А. Указ. раб. — С.48.
38. Именно такое несовпадение границ и привело к усилению в начале XIX в. среди крещеных татар движения за возврат в Ислам (См. наше послесловие к статье П.Уерта «Отпадение крещеных татар» // Татарстан, N1-2, 1995 С. — С.112).
39. Поэтому татары раньше турок, для которых в Османской империи мусульманская «оболочка» с Исламом как государственной религией, мешала обрести свое национальное «я», приплыли к выражению своих национальных интересов (к «нацпостроительству»).
40. Бенигсен А. Указ. раб. — С.16;
41. Сборник РИО, т.115 — С.375-376.
42. Мухаметшин Р.М. Динамика... — С.101-102.
43. Гобәйдуллин Г. Тарихи ... — С.216-219, 247-260; Давлетшин Т. Указ. раб. — С.35-36; Алеева А.Х. Путешествие Исмагил ага в Индию (Исследование языка татарских путевых записок XVIII в. «Исмагил ага сәяхәтнамәсе»). — Казань 1993. — С.143-166.
44. Бенигсен А. Указ. раб. — С.79.

45. Рорлих А.-А. Указ. раб. — С.49.
46. Абдуллин Я.Г. Джадидизм... — С.104; Его же. Буржуазно-демократические ... — С.16.
47. Валидов Дж. Очерк... — С.56-68. С ним солидаризовался и Т.Давлетшин (См. Указ. раб. — С.28-30). Но он сюда еще добавлял и историка И.Хальфина.
48. Бенигсен А. Указ. раб. — С.16-17.
49. Рорлих А.-А. Указ. раб. — С.49.
50. Усманов М.А. Автографы Марджани на полях подлинников проекта Х.Фаизханова о школьной реформе // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. — Казань, 1990. — С.119-129. И до этого предлагались разные варианты создания школы нового типа (См.: Амирханов Р.У. Некоторые особенности... С.31).
51. Рорлих А.А. Указ. раб. — С.88.
52. Там же.
53. Бенигсен А. Указ. раб. — 21; Tatar jadidism — p.8; Рорлих А.А. Указ. раб. — С.105-106; Исхаки А. Идель-Урал. — Лондон, 1988. — С.42.
54. Мухаметшин Р. Джадидизм: время поиска новых подходов // Татарстан, N9-10, 1995. — С.87-89.
55. Абдуллин Я.Г. Джадидизм ... — С.114-116; Его же. Буржуазно-демократическое... — С. 28-29.
56. Бенигсен А. Указ. раб. — С.19-26.
57. В ней джадидизм доводится до начала 1930-х гг. (Tatar jadidism — p.11).
58. Давлетшин Т. Советский Татарстан... — С.143-152.
59. Рорлих А.-А. Указ. раб. — С.142-156.
60. Валидов Дж. Очерк... С.74-75.
61. Ибраһимов Г. Татарлар арасында... — 262, 429 бб.
62. Аршаруни А., Гибадуллин Х. Очерки... — С.22.
63. Батыев С.Г. Татарский ... — С.53.
64. Там же. См. также: Вахидов Х.П. Особенности... — С.96-97.
65. Подробнее см.: Абдуллин Я.Г. Джадидизм... С.97.
66. В наиболее выраженной форме эту точку зрения см.: Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль; Его же. Джадидизм... — С.97.
67. Абдуллин Я.Г. Джадидизм... — С.104.
68. Абдуллин Я.Г. Буржуазно-демократическое... — С.16.
69. Вахидов Х.П. Особенности ... — С.96-97.
70. См.: Бенигсен А. Указ. раб. — С.24-25.
71. Tatar jadidism — p.8

72. Э.Геллнер проводит прямую параллель между образованием нации и возникновением «высокой культуры», заявив, что «с помощью письменного учения могло осуществиться выделение нации» (Геллнер Э. Указ.раб. — С.162).

73. Там же — С.7,56,76,88,89,112,117,147,287.

74. Там же. — С.14.

75. Там же. — С.140.

76. См. их работы, указанные в сноске 8.

77. Геллнер Э. Указ.раб. — С.174.

78. Там же. — С.159.

79. Там же. — С.212.

80. Ишмурадова З.Х. Просветительство ... С. 103-104.

81. Амирханов Р. Ислам и национальная идеология татарского народа // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. — Казань, 1994. — С.27. Однако, реформаторские мысли Г.Утыз-Имани шли не слишком далеко (см.высказывание Р.М.Мухаметшина о трактовке этим мыслителем проблемы бид'а — Мухаметшин Р.М. Динамика... — С.102). Подробнее об идеях Г.Утыз-Имани см.:Юзеев А. Мировоззрение... — С.32-33.

82. Валидов Дж Указ.раб. — С.57.; Давлетшин Т. Указ.раб. — С.29; Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.49.

83. Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.49.

84. Там же.

85. Юзеев А. Мировоззрение... С.26.

86. Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.53.

87. Цитируется по: Юзеев А. Мировоззрение ... — С.37.

88. Он написал по поводу идей А.Курсави и специальный труд — «Танбих-и-Абна-л-аля танзия Абу-наср» (Извещение сынов эпохи беспристрастными известиями Абу-Насра) — См.: Юзеев А. Мировоззрение ... С.31.

89. Юзеев А. Мировоззрение ... С.38.

90. Валидов ДЖ. Указ.раб. — С.63; Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.51; Юзеев А. Мировоззрение ... — С.38-39.

91. Давлетшин Т. Указ.раб. — С.40.

92. Юзеев А. Мировоззрение ... — С.41.

93. Там же. — С.42.

94 Там же. С.45.

95. Подробнее см.там же. — 45-120.

96. Там же — С.113.

97. Там же — С.53.

98. Цитируется по: Указ.раб. — С.56.

99. Валиди Дж. Указ.раб. — С. 102.

100. Камалов Т.Р. Зия Камали ... — С.48-49.

101. Библиографию его работ см.: Рахимкулова М.Ф. Библиография книг и статей Ризы Фахретдинова // Творчество Ризы Фахретдинова. — Уфа. 1988. С.116-135.

102. Валиди Дж. Указ.раб. — С.110-111.

103. Там же. — С.112; Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.55.

104. Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.55, 57-58.

105. Валиди Дж. Указ.раб. — С.112; Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.55.

106. Шакуров Р.З. Выдающийся башкирский ученый и писатель // Творчество Ризы Фахретдинова ... — С.227

107. Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.55,58.

108. Там же. — С.59.

109. Там же — С.60. См. также: Валиди Дж. Указ.раб. — С.117.

110. Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.60.

111. Валиди Дж. Указ.раб. — С.116.

112. Там же. Камалов Р.Т. Зия Камали ... — С.42.

113. Камалов Р.Т. Зия Камали... — С.42.

114. Подробнее о М.Я.Биги см.: Gomez M. Указ.раб.

115. Камалов Р.Т. Указ.раб. — С.42

116. Валиди Дж Указ.раб. — С.105.

117. Камалов Р.Т. Указ.раб. — С. 47.

118. Валиди Дж. Указ.раб. — С.107-108.

119. Камалов Р.Т. Указ.раб. — С.43.

120. Там же — С.41.

121. Там же — С.42-45.

122. Там же — С.44.

123. Там же — С.46.

124. Там же — С.47.

125. Духовное управление мусульман внутренней России и Сибири к 1917 г.состояло в большинстве своем из деятелей, представляющих джадидистское движение. Муфтием духовного Управления в 1917 г. был избран Г.Баруди — один из известных религиозных реформаторов.

126. Ибрагимов Г. Яна әдәби татар теленең беренче баскычларында // Әсәрләр. — т.8. Төрки һәм татар теле буенча хезмәтләр (1910-1930). — Казан, 1989. — 216-226 б.: Закиев М.З. Некоторые вопросы развития татарского литературного языка / Вопросы татарского языкознания. — Кн.2 — Казань, 1965. — С.5-37; Хаков В.Х. Татар милли әдәби теленең барлыкка килүе һәм үсеше. — Казан, 1972. — 25-48 б.

127. Ибрагимов Г. Яңа... — 216 б.; Хаков В.Х. Татар... —

43-48 б.; Закиев М. Некоторые... — С.8-9; Strauss J. Language modernization — the case of Tatar and Turkish // Cental Asian survey. — vol.12 N4. — 1994. — p.565-577.

128. Страусс Дж. Указ. раб. — С.566.
129. Хаков В.Х. Татар ... — 54 б.; Миннегулов Х., Садретдинов Ш. XIX йез татар хрестоматияләре. — Казан, 1982 — 18 б.
130. Миннегулов Х., Садретдинов Ш. Указ. раб. — С.17-19, 74-77.
131. Ибрагимов Г. Яңа ... — 219 б.
132. Страусс Дж. Указ. раб. — С.556.
133. Там же. — С.565-566.
134. Хаков В.Х. Татар ... — 60-67 б.
135. Там же.
136. См. также: Ибрагимов Г. Яңа ... — 225 б.
137. Страусс Дж. Указ. раб. — С.567
138. Ибрагимов Г. Яңа ... — 222-224 б.
139. Современный татарский литературный язык. — М., Наука, 1965. — С.25.
140. Страусс Дж. Указ. раб — С.569.
141. Там же — С.568; Хаков В.Х. Татар... — 66 б.
142. Хаков В.Х. Татар ... — 68-69 б.
143. Страусс Дж. Указ. раб — С.569.
144. Ибрагимов Г. Яңа ... 2225 б.
145. Хаков В.Х. Татар... — 55 б.
146. Страусс Дж. Указ. раб. — С.570.
147. Там же. — С.570-571.
148. Там же. — С.571.
149. Там же.
150. Там же. — С.572.
151. См. замечание С. Максуди (1930 г.) (Там же — С.574).
152. Ибрагимов Г. Татар телен тикшерү юлында (Татар сарыфлары); Татар имлясында яңа агымнар // Әсәрләр. — т.8. — 109-148 б.
153. Курбатов Х. Татар теленең алфавиты һәм орфография тарихы. — Казан, 1960. — 35-36 б.
154. Там же. — С.38-44.
155. Там же. — С.50-61.
156. Тексты декрета и постановления см.: Ибрагимов Г. Әсәрләр. Т.8. — 202-205 бб.
157. Курбатов Х. Указ. раб. — 61-66 б.
158. Там же. С.70-74.
160. Там же. — С.75-92.
161. Национальные школы РСФСР за 40 лет. — М., 1958.

— С.14.

162. Габидуллин Х. Татарстан за 7 лет (1920-1927). — Казань, 1927. — С.35; Горохов В.М., Рождественский Б.П. Развитие народного образования в Татарской АССР. — Казань, 1951. — С.8; Махмутова А.Х. Указ. раб. — С.23-43. 163. См.: Давлетшин Т. Указ. раб. — С.26-28; Махмутова А.Х. Указ. раб. — С.13; Алишев С.Х. Обучение... — С.42-57; Амирханов Р.У. Некоторые... С.24-28.

164. Исаков Д.М. От нации... С.82.

165. Подробнее см.: Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. — Казань, 1916; Валидов Дж. Очерки; Амирханов Р.К. Некоторые...

168. Эфиров А.Ф. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. Исторические очерки. — М., 1948. — С.16,52.

167. Подсчеты наши.

168. Исаков Д.М. От нации... С.82; Мектебе Уфимской губ. Статистический очерк татарских и башкирских низших школ (мектебов) Уфимская губ. — Уфа, 1915. — С.7.

169. Амирханов Р.У. Некоторые... — С.31.

170. Давлетшин Т. Указ. раб. — С.41; Усманов М.А. Автографы... — С.119-129.

171. Усманов М.А. Автографы... — С.124.

172. Там же. — С.122-124.

173. Рорлих А.-А. Указ. раб. — С.88.

174. Там же.

175. О первых двух этапах см.: Махмутова А.Х. Указ. раб. — С.51,77.

176. Махмутова А.Х. Указ. раб. — С.15,17; Рорлих А.-А. Указ. раб. — С.89-90; Амирханов Р.У. Некоторые... — С.35; Загидуллин Д.Ф. Из истории преподавания татарской литературы в дооктябрьской школе // Народное просвещение... — С.105-118.

171. Амирханов Р.У. Некоторые... — с.36.

178. Рорлих А.-А. Указ. раб. — С.92; Амирханов Р.У. Некоторые... — С.37-39.

179. Рорлих А.-А. Указ. раб. — С.92-93.

180. В Уфимской губ. к 1914 г. новометодные школы составляли 61,5% всех конфессиональных школ и в них обучались 73% учащихся (Мектебе Уфимской... С.11,22).

181. Махмутова А.Х. Указ. раб. — С.15.

182. Амирханов Р.У. Некоторые... — С.39.

183. Рорлих А.-А. Указ. раб — С.88-89.

184. Махмутова А.Х. Указ. раб. — С.54.

185. Там же. — С.55; Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.89-90.
 186. Фахрутдинов Р.Р. Из истории становления татарской школы в период первой российской революции // Национальный вопрос в Татарии дооктябрьского периода. — Казань, 1990. — С.108.
 187. Махмутова А.Х. Указ.раб. — С.70.
 188. Амирханов Р.У. Некоторые... — С.31.
 189. Махмутова А.Х. Указ.раб. — С.72.
 190. Там же. — С.71; Амирханов Р.У. Некоторые... С.54-55.
 191. Фахрутдинов Р.Р. Указ.раб. — С.112.
 193. Доклад о постановке начального образования восточных инородцев // Первый общеземский съезд по народному образованию 1911 г. Доклады. — Т.1. — М., 1911. — С.691.
 194. Фахрутдинов Р.Р. Указ.раб. — С.115.
 195. Там же. .
 196. Махмутова А.Х. Указ.раб. — С.40; Амирханов Р.У. Некоторые... С.56.
 197. Махмутова А.Х. Указ.раб. — С.40.
 198. Там же. — С.41.
 199. Фахрутдинов Р.Р. Указ.раб. — С.112.
 200. Махмутова А.Х. Указ.раб. — С.76-77.
 201. Амирханов Р.У. Некоторые... — С.43.
 202. Там же. — С.48-50; Махмутова А.Х. Указ.раб. — С.80; Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.99.
 203. Амирханов Р.У. Некоторые... — С.50; Рорлих А.А. Указ.раб. — С.102.
 204. Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.102. Махмутова А.Х. Указ.раб. — С.77; Амирханов Р.У. Некоторые... — С.43-53.
 205. Амирханов Р.У. Некоторые... — С.40.
 206. Там же. — С.50-53.
 207. Махмутова А.Х. указ.раб. — С.76-77, 91.
 208. Давлетшин Т. Указ.раб. — С.62-63.
 209. Там же. — С.124-126.
 210. Там же. — С.127-128.
 211. Из истории незавершенного национального движения башкирского народа. Ретроспективный взгляд // Этнополитическая мозаика Башкортостана. — Т.П. — М., 1992. — С.66-68, 70, 74-75.
 212. Народное образование в Татарии за 1925-26 гг. К докладу наркомпроса ТССР на VII Всетатарском съезде Советов. — Казань, 1927. — С.12.
 213. Культурное строительство в РСФСР 1917-1927 гг. — Т.1. — Ч.1. Документы и материалы 1917 — 1920 гг. — М.,

1983. — С.32.
 214. Давлетшин Т. Указ.раб. — С.125, 156.
 215. Решение было принято вопреки мнению муфтия Г.Бируди (Давлетшин Т. Указ.раб. — С.155).
 216. Десять лет. Советская Башкирия (Ж 10-й годовщине Октябрьской революции). — Уфа, 1927. — С.140.
 217. Тутаев М.З. Развитие народного образования в Татарии (1917-1940 гг.). Казань, 1975. — С.57.
 218. Народное образование... — С.4.
 219. Тутаев М.З. Указ.раб. — С.56.
 220. Культурное строительство... Т.1. — Ч.1 — С.101-102, 401; Национальные школы... С.3-4.
 221. Культурное строительство в СССР. 1917-1927. Разработка единой государственной политики в области культуры. Документы и материалы. — М., 1989. — С.82-88.
 222. Конституция и конституционные акты РСФСР. 1918-1937. — М., 1940. — С.163.
 223. Эфиров А.Ф. Указ.раб. — С.21.
 224. Национальные школы... — С.4; Десять лет. Советская Башкирия... С.153.
 225. Десять лет. Советская Башкирия... — С.153.
 226. Подсчеты наши.
 227. Эфиров А.Ф. Указ.раб. — С.16; Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. — Казань, 1941. — С.195.
 228. Мектебе Уфимской... С.22.
 229. Десять лет. Советская Башкирия... С.143-144.
 230. Народное образование в Татарии... — С.16.
 231. Десять лет. Советская Башкирия... С.144.
 232. О советском, хозяйственном и культурном строительстве Татарской АССР. — Казань, 1934. — С.104; Ширкевич К.А. Общеобразовательная школа Татарской АССР. 1935-1941 / Учен.зан. КГПИ. — Вып.13, 1955. — С.156; Тутаев М.З. Указ.раб. — С.105; Культурное строительство в Татарии. 1917-1941. — К., 1917. — С.398-401.
 233. Культурное строительство в Татарии... — С.440-441, 551; Эфиров А.Ф. Указ.раб. — С.222.
 234. Эфиров А.Ф. Указ. раб. — С.222.
 235. Абубакиров Р.В. Народное просвещение за 15 лет // 15 лет Советской Башкирии. — Уфа, 1934. — С.222; Алибаев С.Р. Школы Башкирской АССР. — Уфа, 1966. — С.31; 50.
 236. Культурное строительство СССР. Статистический сборник. — М.-Л., 1940. — Табл. 15.

237. Национальные школы... — С.180.
238. Материалы Статистического управления Татарской ССР. — Вып.Ш. — Татары. — Казань, 1927.
239. 10 лет социалистического строительства в Татарстане (1920-1930). — Казань, 1930. — С.11.
240. В возрастных группах 8-11 и 2-15 лет он равнялся 97,5% и 90% (Культурное строительство в Татарии... — С.511).
241. Культурное строительство Башкирии за 15 лет. Юбилейный сборник. — Уфа, 1934. — С.69-74; Социалистическое строительство Башкирии за 15 лет. — М., 1934. — С.96.
242. Таблица составлена по данным переписей 1897 и 1926 гг.
243. Давлетшин Т. Указ.раб. — С.235-236.
244. Каримуллин А.Г. У истоков... — С.67-84.
245. Там же. — С.91-92.
246. Там же. — С.104.
247. Там же. — С.108.
248. Там же. — С.112-116.
249. Там же. — С.118.
250. Там же. — С.126-130.
251. Там же. — С.134-135, 150.
252. Каримуллин А.Г. Татарская книга реформенной России. — Казань, 1933. — С.44-47.
253. Там же. — С.65-68, 74.
254. Там же. — С.67, 71.
255. Каримуллин А.Г. У истоков... — С.178-179; Его же. Татарская... — С.68-70, 146.
256. Каримуллин А.Г. У истоков... — С.157.
257. Там же. — С.179.
258. Там же. — С.177.
259. Каримуллин Э. Китап дэһъясына сәхкәт (Татар басме сүзенең сәхифәләреннән). — Казан, 1979. — 47-48 бб.
260. Каримуллин А.Г. Татарская... — С.94-99.
261. Там же. С.153-155.
262. Там же. — С.59, 77-78.
263. Там же. — С.79, 91-93.
264. Там же. — С.117-141.
265. Там же. — С.62-64.
266. Там же. — С.68, 73.
267. Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX в.
268. Там же. — С.243.
269. Там же. — С.31.
270. Подсчитано нами по данным А.Г.Каримуллина.

271. Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX в. ... — С.175, 179, 181, 185.
272. Там же. — С.263-264.
273. Там же.
274. Там же. — С.143, 152-153, 155.
275. Там же. — С.247-248.
276. О цензуре см.: Там же. — С.186-135.
277. Об этих проектах см.: Каримуллин А.Г. У истоков... — С.188-196; Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905-1907 гг.). — М., 1988. — С.62-63.
278. Усманов В.А. Заветная мечта Хусайна Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. — Казань, 1980. — С.139-142, 149-151.
279. Каримуллин А.Г. У истоков... С.196-197; Его же. Татарская... С.182-185.
280. Усманов М.А. Заветная... — С.149-166.
281. Каримуллин А.Г. У истоков... — С.201.
282. Каримуллин А.Г. Татарская... С.198-228.
283. Каримуллин А.Г. У истоков... — С.202.
284. Каримуллин А.Г. Татарская... — С.231; Его же. Татарская книга начала XX в. ... — С.159.
285. Каримуллин А.Г. Татарская ... — С.208.
286. Там же. — С.231.
287. Валидов Дж. Очерки... С.52.
288. Каримуллин А.Г. Татарская... С.230.
289. Хаков В. Татар теле стилистикасына кереш. Казан, 1963. — 25 б.
290. Там же. — С.232.
291. Там же.
292. Там же. — С.233; Амирханов Р.У. Татарская... С.18.
293. Каримуллин А.Г. У истоков... — С.205; Его же. Татарская... С.233.
294. См.: Газеты и журналы на татарском языке (1905-1965). — Казань, 1969.
295. Давлетшин Т. Указ.раб. — С.62.
296. Там же.
297. Там же. — С.75, 79.
298. Подробнее см.: Там же. — С.340-341, 348-349.
299. Там же. — С.356, 129.
300. Там же. С.150-161.
301. Этнополитическая мозаика... — Т.П. — С.75.
302. Образование Татарской АССР. Сб. документов и материалов. — Казань, 1963. — С.196.

303. Там же. — С.229-231.
 304. Культурное строительство в Татарии... — С.169-171.
 305. Там же.
 306. Сборник документов, постановлений, важнейших циркуляров и других материалов в области реализации татарского языка. — Казань, 1925.
 307. План работы парторганизации ТССР в области национального вопроса. — Казань, 19247 — С.9.
 308. Он был впервые рассмотрен 25 июня 1925 г.
 309. Давлетшин Т. Указ.раб. — С.190-191, 219-223, 246-248.
 310. За 5 лет. К V годовщине провозглашения ТССР. — Казань, 1925. — С.53.
 311. Давлетшин Т. Указ.раб. — С.248-251; Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.254-256.
 312. Образование Башкирской АССР. Сб. документов. — Уфа, 1959. — С.611.
 313. Там же. — С.912.
 314. Там же. — С.708.
 315. Там же. — С.708-710.
 316. Атнагулов С. Башкирия. М., Л. — 1925. — С.82.
 317. Там же.
 318. Образование Башкирской... С.821.
 319. Десять лет Советской Башкирии. — Уфа, 1930. — С.359.
 320. Там же. — С.422.
 321. Десять лет. Советская Башкирия. — С.143; Образование Башкирской... С.715.
 322. Подсчитано нами.
 323. Образование Башкирской... С.715; Десять лет Советской Башкирии... — С.422, Десять лет. Советская Башкирия... — С.45.
 324. Постановление 3-й сессии Башкирского ЦИК VIII съезда. — Уфа, 1932. — С.9-10.
 325. Конституция (Основной закон БАССР. — Уфа, 1937. — С.33.
 326. Кузыев Р.У. Культурное строительство в БАССР в годы четвертой пятилетки (1946-1950). — дисс канд. истор. наук. — Казань, 1957. — С.32.
 327. Дополнительным аргументом может быть издание в Башкортостане в 1920-1930-х гг. двух татарских «областных» газет. Они издавались на государственном уровне, что говорит именно о статусе татарского языка в республике.
 328. О причинах этого. см.: Д.Исхаков. Становление национального самосознания татар // Татарстан. — №6, 1993. — С.54-

- 58; Его же. Формирование национального самосознания татар: проблема становления (XVIII — начало XX вв.) // Культура, искусство татарского народа. — Казань, 1993. — С.116-124; Его же. Роль интеллигенции в формировании национального самосознания татар // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. — Вып. II. — Казань, 1994. — С.5-26; Его же. От нации «мусульманской»...
 329. Оценка принадлежит американскому историку Ю.Шамил оглу (См.:Shamiloglu Uli. The formation of Tatar historical consiosness: Sihabuddin Marcani and the image of the Golden Horde // Central Asian survey. Vol.9.N2. 1990. — p.p.39-49. Имеется перевод статьи с нашими комментариями: Шамиль Ю. Формирование исторического сознания татар: Шигабуддин Марджани и образ Золотой Орды // Татарстан. — N10, 1991. — с.21-29. Далее мы ссылаемся на этот перевод). 330. Исхаков Д.М. От нации «мусульманской»... — С.82.
 331. Шамиль Ю. Указ.раб. — С.24.
 332. Шигабетдин М. Местәфәдель әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. — Казан, 1989. — 43 б.
 333. Там же.
 334. Там же.
 335. Там же.
 336. Шамиль Ю. Указ.раб. — С.25.
 337. Там же.
 338. Исхаков Д.М. Взгляд на формирование нации // Советская Татария: перестройка и межнациональные отношения, — Казань, 1990. — С.90.
 339. Исхаков Д.М. Формирование ... — С.123.
 340. Там же — С.119.
 341. Там же.
 342. Там же.
 343. Там же.
 344. Насыйри К. Сайланма әсәрләр. — Т.1. — Казань, 194. — 32-22 б.
 345. Там же. — 30 б.
 346. Фәхретдинов Р. Болгар вә Казан төрекләре. Казан, 1993. — 49 б.
 347. Мусульманская периодическая печать, Печать русских мусульман // Мир Ислама. — Т.1. — N2. — Спб., 1912. — С.270.
 348. Исхаков Д.М. Формирование... С.124.
 349. Пантюркизм в России // Мир Ислама. — Т.П. — Вып.1 — Спб., 1913. — С.28.
 350. Исхаков Д.М. Формирование ... — С. 124.

351. Там же.
 352. Там же.
 353. Пантюркизм... — С.2,17.
 354. Тукай Г. Халык әдәбияты // Сочинения в 4-х томах. — Т.4. — Казан, 1977. — 280 б.
 355. Дәрдмәнд. Исә жылләр. Шигырьләр, истәлек-парчалар. Вак хикәяләр. — Казан, 1980. — 106 б.
 356. Пантюркизм... — С.18.
 357. Там же.
 358. См.: Приуральские татары. — Казань, 1990.
 359. Исхаков Д.М. Формирование... — С.124.
 360. Там же.
 361. Там же.
 362. Там же.
 363. Там же.
 364. Там же.
 365. Об этом см.: Исхаков Д.М. Историческая демография...
 366. Исхаков Д.М. Формирование... — С.122.
 367. Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.105-106.
 368. Там же. — С.104.
 369. Там же. — С.122.
 370. Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905-1917). — Казань, 1992. — С.15-16.
 371. Рорлих А.-А. Указ.раб. — С.108-109.
 372. Материалы и документы... С.17-19.
 373. Там же. — 20-28.
 374. Текст см.: Давлетшин Т. Указ.раб. — С.338-359.
 375. Там же. — С.68-77.
 376. Там же. — С.156-160.
 377. Исхаков С. Конституция культурно-национальной автономии татарского народа // Идел. — N5-6, 1995. — С.55.
 378. Текст см.: Там же. — С.56-61.
 379. Эти разногласия были связаны с деятельностью башкирских националистов, которые на III областном курултае Башкортостана (8-20 декабря 1917 г., г.Оренбург) утвердили объявленную еще 15 ноября 1917 г. «территориально-национальную автономия Бушкурдустана», которая выделялась в виде самостоятельного штата.
 380. Основные положения ... — С.57.
 381. Там же. — С.58-59.
 382. Бенигсен А. Указ.раб. — С.21.
 383. Исхаков С. Указ.раб. — С.56.

384. Давлетшин Т. Указ.раб. — С.167.
 385. См.: например: Шараф Г., Миллер Б.Ф. Башкиры // Выставка культур народов Востока (путеводитель по выставке). — Казань, 1920. — С.44-59.
 386. См. понимание Р.Фахрутдиновым понятия «мусульмане» или «российские мусульмане» как «нации» (Фахрутдинов Р. Открытое письмо Уфимскому горисполкому, татарской молодежи, всем, кто стоит во главе дела (1 января 1925 г.) // Идел. — N8-9, 1991. — С.93-96.
 387. Ибрагимов Г. Зур Башкортстан мәсьәләсе // Әсәрләр. — Т.6. Публицистика (1907-1932). — Казань, 1986. — 266-268 б.
 388. Ибрагимов Г. Әдәби тел мәсьәләсе яңадан күтәрелә (Төрки әдәби телләр хакында); Мәсьәләне өзәргә вакыт (татар һәм башкорт телләре хакында) // Әсәрләр. — Т.8. — 232,235-237 бб.
 389. Султан-Галиев М. Статьи. Выступления. Документы. Казань, 1992. — С.369.
 390. Там же. — С.501.
 391. М.Султан-Галиев и идеология национально-освободительного движения. Научно-аналитический обзор. — М., 1990. — С.96.
 392. Ибрагимов Г. Татар мәданияте нинди юл белән бара-чак? //Казан утлары. — N3, 1992. — 176 б.
 393. Фахретдинов Р. Болгар ... — 58 б.
 394. Тишков В.А. Россия как многонациональная общность и перспективы межэтнического согласия. Серия: Политология. — Вып.IV. — М., 1994. — С.5-7.
 395. Стенографический протокол заседания VII съезда партии народной свободы. — ПГ., 1917. — С.40-41.
 396. Исхаки А. Идель — Урал. — Париж, 1933. — С.50.

Содержание

Введение.....	2
Глава 1. Татарский джадидизм — историческое и социокультурное измерение.....	3
§1. Исторические корни джадидизма.....	3
§2. Основные факторы становления джадидизма.....	7
§3. Этапы развития джадидизма.....	9
§4. Что такое джадидизм?.....	10
§5. Социокультурный смысл джадидизма.....	12
Глава 2. Религиозное реформаторство среди татар.....	12
Глава 3. Культурное реформаторство и рождение татарской "высокой" культуры.....	20
§1. Языковая реформа.....	20
§2. Реформа школы и становление у татар массового образования.....	25
§3. Создание национальной информационной сети.....	38
§4. Изменение статуса татарского языка.....	44
Глава 4. Выработка у татар национальной идентичности.....	49
Глава 5. Джадиды и мусульманские коммунисты в политике: в поисках инварианта.....	55
Заключение.....	61
Примечания.....	63

Ответственный за выпуск —

член Президиума Духовного управления
мусульман Республики Татарстан, настоятель
Апанаевской мечети

Валиулла хазрат Ягькуб.