

УДК 94(470.41)

ДУХОВНЫЕ КОНФЛИКТЫ ТАТАРИНА-МУСУЛЬМАНИНА НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.: РЕЛИГИЯ И ЧАСТНАЯ ЖИЗНЬ

Л.Р. Габдрафикова

*Институт истории им. Ш.Марджани
Академии наук Республики Татарстан
Казань, Российская Федерация
bahetem@mail.ru*

В статье рассматриваются религиозные практики в частной жизни татар-мусульман, перемены в духовно-ценностных ориентирах молодежи и их отношение к ритуалам. Новая буржуазная мораль ставила во главу угла интересы индивида, что противоречило религиозному пониманию мира и социальной справедливости. На основе детального анализа татарских художественных текстов, периодической печати, архивных материалов автором представлена историческая картина поиска духовных идеалов в татаро-мусульманском обществе на рубеже XIX–XX вв.

Ключевые слова: татары-мусульмане, буржуазное общество, религиозное сознание, джадидизм, кадимизм, ислам, язычество, намаз, мечеть, татарские муллы, паломничество (хадж), рамадан, алкоголизм, самоубийство, атеизм

Эпоха буржуазных перемен принесла обществу новое мироощущение. Человек осознавал свои широкие возможности, когда основную роль играли уже не происхождение, а личные качества и финансовый потенциал. В этой связи модифицировалось и религиозное сознание. Определенное свыше устройство мира пошатнулось – вымывались сословные границы, стабильность сменилась буржуазным авантюризмом. Эту тенденцию замечали и сами современники [12, с.37]. Западные веяния доходили и до мусульманской среды. Например, исламовед Р.М. Мухаметшин отмечает, что для психологии молодых людей начала XX в. была характерна «рационализация мировосприятия» [30, с.81].

Одним из сигналов о переменах в религиозном сознании являются факты суицидов среди мусульман [32; 14; 21]. Это нашло отражение в татарской литературе начала XX в. Так, в одном из эпизодов романа Г. Ибрагимова «Молодые сердца» (1912) приводится случай самоубийства молодого парня Салима [53, с.509]. Еще раньше в газете «Вақыт» был опубликован фельетон Н. Думави «Зря умер» (1910). Автор сделал попытку описать последние минуты жизни самоубийцы [52, с.182–185]. Одной из причин участвовавших среди мусульман самоубийств Г. Исхаки называл злоупотребление спиртными напитками. По его мнению, только в состоянии опьянения люди решались на такие поступки. По приводимой им

общероссийской статистике, 43 процента самоубийств были совершены в пьяном виде [55, с.244].

Между тем татарская художественная литература представляла собой синтез как мусульманских реалий, так и общероссийской действительности. В начале XX в. проблема самоубийства среди российской молодежи была одной из самых острых. Рост суицидальных настроений считался настоящей эпидемией. Министерством народного просвещения проводился специальный анализ этого явления. Выяснилось, что наибольшее количество самоубийств приходилось на студентов университетов [44, с.113–114]. Чем более образованными были молодые люди, тем больше были отвержены атеистическим воззрением.

Несмотря на общероссийские и мировые тенденции в повседневной жизни мусульмане старались соблюдать многие религиозные требования. Главным образом, соблюдались внешние ритуалы. Религиозные традиции оставались еще довольно сильными, и поэтому нередко возникали двойные стандарты поведения. Наблюдатели со стороны обратили на это внимание еще в середине XIX столетия. Имея стереотипные представления о мусульманской религии, они замечали, что запреты обходятся самыми разными путями. Например, А.Дюма-отец, совершивший путешествие по России в 1858 г., в путевых очерках «От Парижа до Астрахани» писал о том, как казанские татары свое пристрастие к спиртному прикрывают лечебными свойствами алкогольных напитков [13, с.142]. Общеизвестны замечания К.Фукса о том, что во время мусульманского поста казанские татары днем обходили трактиры стороной, а в сумерки шли туда толпами [47, с.18–20]. Он же писал о том, как татары приходили в харчевни со своими гусями и утками потому, что избегали не халяльной еды. Таким образом, возникала интересная ситуация: пищу они употребляли мусульманскую, но при этом позволяли себе спиртные напитки.

Подобный избирательный подход к канонам ислама, вероятно, соблюдался еще с давних времен. Ислам у татар всегда соседствовал с языческими представлениями, они никогда не были изжиты до конца. Их синкретизм проявлялся в различных суевериях, гаданиях, вере в гороскопы (регулярно печатались в татарских календарях) [17]. Особенно они были распространены среди простонародья. Интересно, что гадания были связаны и с религиозной литературой. Заметное место в татарской повседневности занимали мусульманские сонники [19, с.249].

Некоторые языческие следы прослеживались и в отношении татар к атрибутам-оберегам. Например, в XIX в. очень популярны были различные обереги-коранницы. Их прятали в одежде, женщины скрывали их за волосами. Изготовление миниатюрных шкатулок стало настоящим ювелирным искусством. Коранницы декорировали различными камнями, резьбой. При этом излишняя роскошь и увлечение талисманами противоречит самому исламу. Ведь в таком случае человек при помощи этих предметов пытается управлять божьей волей.

Даже при исполнении мусульманских обрядов не всегда все было по канонам. В мечеть на намаз в обычные дни татары ходили не регулярно. Например, еще в 1890 г. было зафиксировано такое наблюдение: «На татарских улицах вы постоянно встретите татар с озабоченным видом – идущих куда-нибудь по своим торговым и денежным делам и бормочущих друг другу краткое приветствие с прикладыванием руки к сердцу. хлопоты и занятия не позволяют большинству правоверных мусульман аккуратно посещать мечеть во время молитвы» [15]. Спустя десять лет казанский врач А.Сухарев отмечал, что «мечеть посещается, конечно, более стариками, но по пятницам, в полдень, когда в мечети читаются увещевания или проповедь (хотбу), собрание верующих бывает многолюдным» [40, с.36].

Трансформация традиционной общины привела к тому, что в городах распространялась все большая анонимность. Каждый был предоставлен самому себе. В сельской местности еще следили за тем, соблюдает ли мусульманин нормы ислама или нет, поэтому в деревне мужчины иногда ходили в мечеть под давлением общественного мнения. Например, в пьесе Г.Исхаки «Мугаллима» приехавший в сибирский городок деревенский житель спешит на вечерний намаз, опасаясь общественного осуждения за пропуск. Сын-мугаллим останавливает его словами, что в городе не следят за этим [56, с.310]. Действительно, социального контроля, особенно по отношению к приезжим, не было. Справедливости ради надо отметить, что в 1890-е гг. еще наблюдались попытки мусульманской общественности контролировать повседневную жизнь городской бедноты хотя бы во время поста. Например, в Казани в месяц рамадан состоятельные татары города организовывали для бедноты отдельные мусульманские ночлежные дома. В 1895 г. они были открыты на Сенной площади и в Дрябловском доме напротив Толкучего рынка при мусульманской чайной и столовой. Делалось это для того, чтобы оградить бедных татар от христиан, так как считалось, что в приютах среди русских они тоже перестанут соблюдать пост во время рамадана [1].

В начале XX в. более строго относились только к коренным жителям городской махалли. Например, получил широкую известность эпизод о Ф.Амирхане – сыне казанского муллы, которого один старик уличил в том, что он ел днем во время поста. Но осудили Амирхана за этот поступок только представители старшего поколения, молодежь к религиозным нормам относилась уже по-другому.

Жалобы на неисполнение требований религии звучали чаще всего на страницах журнала «Дин вэ магишат». В 1913 г. в нем в очередной раз сообщалось о том, что «...намаз, установленный для нас Богом, ритуалы, предписанные законом, все начинает игнорироваться» [24, с.35]. Говорили об этом и другие авторы. «Наши молодые люди за последнее время совершенно позабыли вопрос о вере; не ограничиваясь этим, они смеются даже как над религией, так и над людьми религиозными, и поносят их», – сокрушался чистопольский купец Гариф Бадамшин в книге «Мусульман-

ство, или ответ тем, кто нападет на мусульманство», выпущенном в издательстве братьев Каримовых в 1909 г. [35, с.17]. «Они не читают молитвы, некоторые не соблюдают пост», – продолжал он [35, с.21–22]. Подтверждали это и представители органов власти. Так, карсунский уездный исправник в рапорте на имя симбирского губернатора в том же 1909 г. отмечал, что мугаллим К.Имангулов, работавший в школе при фабрике Акчуриных в селе Гурьевка, «как и большинство молодых татар не придерживается строгих мусульманских правил» [7].

Попечители уфимского медресе «Галия» причиной волнений шакирдов в 1913 г. назвали отказ нескольких учеников идти на пятничную молитву. За это их лишили каникул, на что последовала довольно бурная реакция со стороны учащихся. В результате были исключены 7 шакирдов, еще 34 студента бросили учебу в знак протеста. И только после этого в медресе восстановился прежний порядок – было возобновлено обучение [23, с.515]. Несмотря на религиозный характер, медресе «Галия» многими шакирдами воспринималось как светская школа. Педагогический состав учебного заведения во главе с богословом З.Камали, в общем-то, и сам подталкивал учеников к этому. Их либеральная учебно-воспитательная политика вела к тому, что шакирды после окончания медресе не спешили занимать должности мулл. Вероятно, зная о предстоящей светской службе, они уже во время учебы начинали пренебрегать религиозными обязанностями.

Зародившаяся новая буржуазная культура татар: светская литература, публицистика, театральные постановки в подавляющем большинстве строилась на противопоставлении нового прогрессивного молодежного мира старому загнивающему миру во главе с муллами. При этом передовые люди не спешили полностью отгораживаться от религии. Этот процесс растянулся на несколько десятилетий. Так, на рубеже XIX–XX вв. первым вызовом стали плоды джадидского движения: общественные объединения, газеты и журналы, светские книги, мусульманские вечера. Они воспитывали людей, которые мыслили уже по-другому. «Большинство детей тех людей, которые старались материально поддерживать вышеназванные общества, соблазняясь одним их названием «Мусульманское благотворительное», воспитываются в новом духе. Они читают газеты. В этих газетах им встречаются места, где оскорбляется честь наших улемов и, таким образом, они с детства становятся врагами улемов. Дети, воспитывающиеся без обращения внимания на религиозные обряды, позднее, взрослыми также будут считать их смешными и совершенно охладевать к ним», – констатировали авторы журнала «Дин вэ магишат» [22, с.626]. Издание кадимистов большинство образованных татар тогда считало смешным и отсталым. При этом редактором-издателем журнала был мулла В.Хусаинов – сын знаменитого оренбургского купца-джадида Гани-бая Хусаинова. Почему человек, выросший в семье прогрессивного предпринимателя, вдруг разочаровался в новых веяниях и стал ярким защитником старины? Может быть, действительно, первые либералы – сторонники

джадидизма, впоследствии осознали, что их путь был не самым правильным? «Из их «обновления» вышло не улучшение, а ухудшение. Однако, с одной стороны, им тяжело признать сейчас свою ошибку, а с другой – они стыдятся того, как бы над ним не стали смеяться сторонники прежних порядков», – отмечалось в обозначенной выше статье [22, с.624]. Подтверждением этих слов служит то, что один из идеологов татарской реформации – И.Гаспринский перед смертью признавал, что не всегда поступал правильно. «Интересно, что недавно, до пятого года, Гаспринский, бывший борцом за реформы быта, теперь становится идеологом старины. Такова участь идеологов и их представителей! Такова участь тех деятелей, которые не переоценивают старых ценностей с течением и развитием жизни!», – писал о нем Г.Губайдуллин [9, с.269]. Но процесс разложения традиционных основ общества уже был запущен.

На смену «обновителям» ислама пришла совсем другая молодежь, которая не считала себя джадидами, она ориентировалась на русскую культуру. Возглавляла её татарская светская интеллигенция, в авангарде которой стояли писатели и публицисты. Все они когда-то учились в медресе, и, по сути, их произведения носили автобиографичный характер. Но в художественной реальности татарских литераторов основное место отводилось лишь миру отсталых мулл. Целая галерея различных типажей религиозных служителей представлена в прозе Г.Исхаки. Одни читатели расхваливали эти произведения, другие возмущались. Например, особенно критиковалась повесть, написанная от лица ученика медресе «Тормышмы бу?» (Жизнь ли это?) [54, с.108–109, 246]. В финале бывший шакирд становится муллой, женится, но ведет двойную, аморальную жизнь. Конечно, о жизни мулл писатель повествовал не только в мрачных красках. Но его положительные герои как-то быстро теряются в массе циничных религиозных служителей. Такие же муллы фигурируют в произведениях Ф.Амирхана, Г.Ибрагимова и других писателей начала XX в. Нельзя сказать, что литераторы были далеки от жизни. Такие персонажи «с непристойным поведением» встречались и в жизни. В архивном фонде Оренбургского магометанского духовного собрания сохранились десятки дел с такой формулировкой [3, с.261]. Конечно, это не значит, что такими были абсолютно все муллы. Но именно подобные случаи бросались в глаза.

Усугублялось все еще и нелегким материальным положением религиозных служителей. Особенно в сельских приходах муллы жили в тяжелых условиях. Данная тенденция наметилась еще в конце XIX в. [2, с.53] Неудивительно, что часть шакирдов выбирала для себя другие профессии. Но кроме материальной стороны были и другие моменты. В обществе, где постоянно бушевала полемика между светскими деятелями и традиционалистами, серьезно изменился сам имидж духовных лиц, шакирдов и медресе. Роль печати в создании нового образа имамов (не всегда положительного) была огромной. «Унижение медресе и ее руководителей послужило тому, что шакирды всей своей силой стали стремиться (уйти – прим.

Л.Г.) из мира шакирдства и находить, (что) лучше быть торговцем», – с горечью писал автор газеты «Кояш» в статье «Что такое медресе?» [34].

А ведь еще во второй половине XIX в. среди татарских купцов были популярны экзамены на знание Корана в Оренбургском магометанском духовном собрании [48]. При этом они не претендовали на звание указных мулл, важнее было признание окружающими учености купцов. С семьями духовенства стремились породниться многие представители купечества. В обществе еще ценилась религиозная ученость, которая стояла выше денежного достатка. Поэтому нередко были браки мулл с купеческими дочерьми. Благодаря такому союзу у имама всегда был материальный достаток и высокий статус. Однако не все выпускники медресе могли так выгодно устроить свою профессиональную и личную жизнь. Тяжелое материальное положение мулл, помноженное на пренебрежительное отношение со стороны части прихожан, приводило к тому, что многие шакирды после окончания конфессионального училища выбирали себе деятельность другого рода.

В начале XX в. стремились получить русское образование как отпрыски купцов, так и мусульманского духовенства [3, с.263]. Это говорило о серьезном пересмотре их родителями своих мировоззренческих координат.

Именно в это время наблюдается отток представителей духовенства в другие сферы. Отец писателя Ф.Карими – Гильман-ахун отказался от должности и уехал в Оренбург, где занимался, в основном, сельским хозяйством. Его дядя – казый Оренбургского магометанского духовного собрания Р. Фахретдин также оставил должность в пользу светской деятельности. После увольнения он стал редактором оренбургского журнала «Шура». Что-то натолкнуло их полностью поменять жизнь и отойти от дела, к которому они посвятили полжизни. Может быть, в целом настроение общества, где основы веры были поколеблены разными влияниями. К примеру, о своем родном брате Ибрагиме писатель Ф.Амирхан в 1908 г. заметил, что тот, возможно, станет муллой-атеистом исключительно из меркантильных соображений – «для собственного прокорма и это сгодится» [51, с.245]. При этом, отец братьев З.Амирхан был известным казанским муллой, руководителем медресе в Ново-татарской слободе.

Сам Ф.Амирхан в течение одного года резко переменился. После медресе для подготовки к поступлению в гимназию он переселился в русскую часть Казани, нанял репетитора, увлекся социалистическими идеями, общался с русскими гимназистками и курсистками. Он начал носить европейскую одежду и перестал ходить в мечеть не только на пятничные молитвы, но и по случаю окончания Рамадана и Курбан-байрама, не соблюдал пост [61, с.23–24]. Спустя двадцать лет, уже в 1926 г., Ф.Амирхан называл этот период своей жизни как «динсезлек», то есть «безверие».

Примерно также отзывалась о Фатихе Кариме мусульманская общественность Оренбурга, особенно духовенство. Кстати, он был ровесником своего тезки Ф.Амирхана. Раздражали старшее поколение мусульман как

статьи Карими, так и его европейский внешний вид, поведение и взгляды. Он не ходил в мечеть, в том числе пропускал пятничные молитвы. Типография газеты «Вақыт» работала по пятницам. «Старые татары считают Каримова виновником распространения среди мусульман вольностей по отношению к религии, например, ранее при совершении богослужения в мечети бывала масса народу, а теперь кроме пятницы и больших праздников молодые татары совсем не посещают мечеть», – жаловались на него информаторы оренбургской жандармерии [5].

В начале XX в. были распространены народные афоризмы, свидетельствующие об ироничном отношении татар к намазу, к муллам. Например, «Утром намаз, и вечером намаз, не останется у тебя никакого скота в хлеве», «Кому нечего делать, тот совершает намаз», «Кому нечего есть, тот постится» [50, с.129]. Не самое уважительное отношение к религии можно встретить в татарских детских играх конца XIX – начала XX в. В игре «шамакай» (шамакай – странное существо неопределенного пола, наподобие клоуна – прим. Л.Г.) дети смеялись над тем, как он все время падает во время намаза [50, с.91]. Все эти настроения нашли отражение в литературе. Конечно же, художественная словесность и сама оказывала непосредственное влияние на мироощущение татар.

На рубеже XIX–XX вв. традиционная религиозность смешалась с различными «культурными» отклонениями. Более того, помимо относительно безобидных европейских новшеств (вроде досуга, предметов быта и т.д.), встречались и асоциальные явления. Некоторые священнослужители вели аморальную жизнь. Конечно, для них уже какая-либо реабилитация была бесполезной. Но в глубинах сознания молодых людей, стремящихся к европейской культуре, еще существовали традиции ислама. Буржуазная трансформация татарского традиционного общества привела к тому, что практически каждое новое явление вступало в противоречие с мусульманским восприятием мира. Это касалось внешнего облика татар, положения женщины, ведения коммерческих дел. Даже здоровались мусульмане по-другому: не одной рукой, а двумя.

Мусульманская религия, еще совсем недавно подстраиваемая под языческие представления о мире, теперь уже видоизменялась под влиянием запросов буржуазной эпохи. Рассуждая о вопросах внешнего вида, образованная часть татарского общества пришла к выводу, что нигде нет запретов на ношение европейской одежды. Мужчины приходили на намаз в традиционных каляпушах, но на улице уже предпочитали носить шляпы. Некоторые татарки появлялись с открытым лицом перед русскими, но прикрывались при виде татарина, то есть, прежде всего, боялись осуждения единоверцев. Выше уже был обозначен избирательный подход татар в выполнении пищевых норм. Никто не употреблял свинину, но некоторые не отказывались от спиртных напитков. «Несмотря на запрещение религией татары в праздничные дни не отказываются от спиртных напитков», – отмечали этнографы Губайдуллины [10, с.49].

С появлением фотографии и кинематографа было пересмотрено отношение к изображению живых существ. Большинство татар не смогли остаться в стороне от нового видов визуального искусства: они фотографировались и фотографировали, ходили в кинотеатры, покупали книги с иллюстрациями, рисовали сами. То же самое касалось музыки, концертов, театральных постановок. Музыкальные механизмы, затем граммофоны имелись не только в городских семьях, но и в деревнях. По сути, новые формы подачи звука, которые никак не могли быть отражены в Коране, нашли свое место в повседневной жизни татар. Тогда как более привычные музыкальные инструменты были под запретом. Но под влиянием звукозаписи, разговоров о дозволенности музыки в исламе и они выходили из подполья.

При этом татары стремились адаптировать новые формы культурного досуга к требованиям обыденного сознания, где традиционные религиозные представления продолжали играть одну из главных ролей. Так, время гастролей новоиспеченных мусульманских драматических трупп всецело зависело от лунного календаря. Во время поста – месяца рамадана они прекращали свою деятельность на территории Волго-Уральского региона, так как в этот период никто из татар не ходил на театральные представления. Труппа либо распускалась, либо отправлялась в Среднюю Азию. Там, наоборот, после захода солнца народ привык праздновать, играть на музыкальных инструментах, поэтому спектакли татарских артистов не так диссонировали с традиционным бытом местного населения [59, с.96–97].

В эпоху буржуазных перемен расширилась сфера услуг, более разнообразным стал и ассортимент товаров. Татары являлись покупателями не только мусульманских товаров. Как уже было отмечено выше, они посещали русские трактиры, пользовались продукцией самых разных производителей. К концу XIX в. появляется широкий спектр и так называемых «мусульманских» услуг. Их можно назвать таковыми лишь условно, поскольку продавцами или владельцами заведения являлись этнические мусульмане. Конечно, никакого отношения к самому исламу они не имели. К примеру, еще в пореформенное время возникли публичные дома, держателями которых являлись татары [16; 45]. Эта темная сторона мусульманской повседневности достаточно ярко проиллюстрирована в татарской литературе начала XX в. Еще одним примером могут служить мусульманские чайные, функционировавшие, в основном, при гостиницах. Официально в них не продавалось спиртное, но с помощью определенных жестов всегда можно было намекнуть официанту, что требуются крепкие напитки [58, с.97].

И.Гаспринский в своем труде «Русское мусульманство» в 1881 г. полагал, что «по всей России не найдете ни одного мусульманина, торгующего в кабаке и содержащего дом терпимости» [4, с.70]. Возможно, тогда он был недалек от истины. Но через несколько лет ситуация уже была другой. Находились мусульмане, посещающие как трактиры, так и публичные дома. Некоторые предпочитали жить, как герой из знаменитой поэмы Г. Тукая «Сенной базар, или новый Кисекбаш»:

«Был целый день в Коран я погружен,
За всю я жизнь имел пятнадцать жен.
По вечерам я к «тетенькам» ходил,
А утром – снова праведником был» [43, с.83].

О распространенности тайной и открытой проституции свидетельствует и соответствующее прошение оренбургского муфтия М.Султанова, которое было направлено как на имя министра внутренних дел, так и на имя губернаторов. В нем глава Оренбургского магометанского духовного собрания сокрушался над тем, что «...проституция наносит неисчислимый вред, подрывая семейное начало, – эту основу всего общественного и государственного порядка и благосостояния». Кроме того, он отмечал, что его ведомство не может оставаться равнодушным к этому злу, но без действия гражданских законов не может принять строгих мер, «которые определены магометанским духовным законом к преследованию и пресечению развития, а одни пасторские внушения не оказывают должного действия на лиц, так глубоко павших» [49].

Владельцами многих увеселительных заведений в разных городах – в Казани, в Уфе, в Нижнем Новгороде и других местах – являлись мусульмане. Например, статистическое исследование поднадзорной проституции, проведенное в 1889 г. по заказу Министерства внутренних дел и охватившее всю территорию Российской империи, показало, что 4,9% содержательниц домов терпимости являлись магометанками [11, с.63].

Стоит ли рассуждать о религиозном сознании продавцов «живым товаром», а также о тех, кто тайно предлагал алкоголь? Возможно, сами они считали себя мусульманами. Но ритуалы (намаз, пост и т.д.) выполнялись ими скорее по привычке, а не по велению сердца. На фоне таких людей светская интеллигенция, которая выпивала и увлекалась азартными играми, перестала читать намаз и не соблюдала пост, поступала честнее. Она открыто протестовала против искаженной мусульманской «картины мира»: где, с одной стороны, все оставалось по-прежнему, но, с другой стороны, ради прибыли татары-предприниматели были готовы поступиться некоторыми религиозными нормами. Часть единоверцев была готова обойти запреты шариата и купить эти товары. Но в то же время старшее поколение продолжало твердить о нормах ислама, осуждать молодежь за длинные волосы, за ношение шляп и пиджаков, за посещение театра и другие новшества. Ответной волной шли нападения в прессе. К примеру, вот только несколько карикатур из журнала «Яшен» 1909 г.: пьяный татарин, наливающий пиво в рупор граммофона; благочестивый хаджи, соблазняющий горничную [31]. Г.Тукай неоднократно выступал с критикой политики газеты «Баянель-хак». Издатель А.Сайдашев был известен своими умеренными воззрениями, он выступал в защиту религиозных ценностей. В то же время в газете, по словам Тукая, постоянно появлялась реклама пива и публичных женщин [60, с.69, 154].

В начале XX в. среди молодой татарской интеллигенции очень популярной была фигура Л.Н. Толстого. Духовные искания русского писателя, его вызывающее поведение по отношению к православной церкви были созвучны колебаниям в настроениях мусульманской молодежи. Например, в письме Ф.Карими от 4 апреля 1901 г. Лев Николаевич объясняет, что отрекался он не от Бога, не от христианства, а от церкви [36].

Так, и татарские интеллигенты не отрекались от Бога. Их вряд ли можно назвать людьми абсолютно неверующими. Многие из них прекрасно читали и разбирались в Коране, в различных комментариях к нему. Чего только стоит поднявшийся в татарской прессе шум после появления в типографии Н.Харитонов в Казани в 1913 г. Корана с ошибками. Эту тему обсудили практически в каждой газете («Кояш», «Юлдуз», «Баянелъхак» и др.), к ней возвращались вновь и вновь. Предлагалось печатание Корана взять под особый контроль, чтобы за этим следили в Оренбургском магометанском духовном собрании, высказывались мысли о составлении специального законопроекта об этом и проведении через мусульманскую фракцию Государственной думы. Были разговоры о подаче на провинившегося издателя Н.Харитонина и корректора-муллу С.Абдуллина в суд, об изъятии всех экземпляров Корана из продажи [33]. Таким образом, мало кто остался равнодушным к этой теме.

«Образование, науки, искусство... все это нужно, но без религии они служат лишь ухудшению нашего положения», – писал журнал «Дин вэ магишат» [24, с.35]. Однако перемены в сознании поколения родившихся в 70–80-х гг. XIX столетия произошли не только благодаря развитию науки и искусства, но и в результате расширившихся услуг, противоречащих основным положениям ислама. Здесь во главу угла ставилась лишь экономическая выгода. «Крепкая стена религии, которую некогда отгородили себя татары, не могла теперь выдерживать напора изнутри и извне, татарская жизнь зашаталась на одном месте, не зная, куда бы повернуть», – так охарактеризовал в 1911 г. в журнале «Современник» начало 80-х гг. XIX в. литератор Н.Гасрый [37, с.171].

Именно по торговым соображениям мусульманское предпринимательство в начале XX в. активно выступало за право отдыхать по пятницам и работать по воскресеньям. Будучи сами себе хозяевами, они могли открывать или закрывать лавки в любое время, кроме государственных и православных праздников. Но из-за предполагаемых коммерческих убытков никто не спешил воспользоваться такой возможностью. Владельцы лавок требовали для себя право работать по воскресным дням, но самое главное, чтобы были общие правила торговли для всех мусульманских купцов: то есть, чтобы все татары отдыхали по пятницам. Таким образом, они хотели уменьшить остроту конкурентной борьбы между собой.

Вместе с тем, наблюдая за ходом борьбы за право отдыха по пятницам, а также по другим религиозным праздникам, особенно среди приказчиков, можно заметить, что не всегда они были обусловлены их духов-

ными потребностями. За ними стояло обычное желание работающих людей отдохнуть. Например, в 1907 г. на Большой Проломной улице в Казани татарские приказчики забастовали из-за того, что их пятничный выходной день совпал с мусульманским праздником, поэтому они требовали дополнительный день на отдых [18]. Хотя сам знаменательный день уже прошел. «Среди мусульман постепенно уничтожается значение религиозных и национальных праздников; теперь от праздничного дня пятницы осталось одно имя; количество дней, в которые прекращается работа ради больших праздников, уменьшается; если дела будут так идти, чрез немного времени праздники совсем забудутся», – сообщал Н.Буртаси, корреспондент газеты «Вакыт» из Малмыжа (Вятская губерния) в 1912 г. [21, с.262]. Непраздничность пятницы по сравнению с воскресеньем отмечал и Г.Тукай еще в 1908 г. «У нас и к пятнице никакого внимания нет: никто не чувствует, что это праздничный день; – писал поэт, – наш народ не одевается в новые одежды в честь пятницы, как русские по воскресеньям; этот день отличается от других дней недели только тем, что татарские лавки закрыты. Все остальные мусульмане, кроме лавочников (про склады я не говорю), по пятницам работают» [42, с.115].

Еще один показатель религиозности – это совершение хаджа. Во второй половине XIX в. для этого появилось больше возможностей, в частности, улучшились транспортные сообщения, возникли новые маршруты для паломников. Например, можно было воспользоваться морским транспортом или железнодорожным сообщением, тогда как раньше был один путь через Персию, Афганистан и Индию. Теперь наиболее популярным маршрутом стал вояж через Одессу и Стамбул. Хотя получение разрешения на выезд на паломничество иногда соприкасалось с определенными трудностями. Например, в 1866 г. была отклонена просьба группы казанских мулл о разрешении им отправиться на поклонение в Мекку и Медину. Отклонение просьбы связали «с обнаружившимся среди поволжских татар стремлением переселиться под видом паломников в Турцию» [38]. В 1870-е гг. посол России в Стамбуле требовал ввести для российских мусульман финансовые ограничения: перед выездом в хадж оставлять не менее 100 рублей в залог. Эта сумма служила некой страховкой от непредвиденных обстоятельств, например, если в дороге паломник терял свои сбережения или попадал в другую беду [6]. Несмотря на разные препятствия многим желающим рано или поздно удавалось получить разрешение на выезд. В семьях некоторых татарских купцов сохранились различные предметы-сувениры с религиозной атрибутикой, привезенные из хаджа как раз в конце XIX в.: посуда, коранницы [26].

Но даже поверхностный взгляд на жизнь татар уже начала XX в. дает основание полагать, что к этому времени значительно уменьшилось число людей, совершивших хадж. Например, в 1905 г. из Симбирской губернии направились в хадж всего 5 татар, в 1910 г. это число равнялось 6. Как отмечали местные чиновники и земские служащие, «хождение в Мекку и дру-

гие священные места не распространено...». Конечно, в Симбирской губернии это было связано с тем, что здесь было не так много богатых татар, основное население занималось земледелием [20, с.136]. Однако такая же тенденция наблюдалась и среди имущих слоев. Интересно, что в 1910 г. в Симбирской губернии получили заграничные паспорта 12 татар, среди них был и представитель известной предпринимательской семьи Абдулла Тимербулатович Акчурина [8]. Но не все из них поехали в Мекку, вероятно, более приоритетными на тот момент были другие заграничные маршруты.

Если в XIX в. почти каждый татарин-предприниматель стремился в священное путешествие, то в начале XX в. они выбирали новые направления, иногда даже в Европу, откладывая поездку в Мекку на более поздние сроки. Кроме того, богатые люди всегда могли воспользоваться известной практикой перепоручения этой обязанности. За определенную плату за них мог совершить хадж другой человек, если сам верующий по состоянию здоровья или по иным причинам не сумел выполнить данную задачу. Более того, коммерциализация жизни приводила к тому, что некоторые состоятельные лица стали практиковать перепоручение своих обязанностей и в отношении других религиозных ритуалов. Например, нанимали людей, которые за деньги постились вместо богача в дни рамадана. При этом нанимающийся должен был быть моложе 15 лет, то есть ребенок, так как с этого возраста постился каждый правоверный мусульманин. «Плата наймитам достигает иногда солидной цифры – рублей до 100 и более, – сообщала газета «Оренбургский край» в 1894 г. – Нанимается, конечно, беднота. Нанявший все же и сам не должен пьянствовать, или, если уже он не может жить без этого, по крайней мере, не показываться в пьяном виде на глаза муллы» [41, с.5]. Конечно же, согласно Корану, мусульманин мог перепоручить другому лицу только совершение хаджа.

Среди паломников начала XX в. практически не было татарских интеллигентов. В основном, в хадж ехали религиозные служители [39, с.77–79]. Путь хаджи был нелегким, с множеством трудностей физического и морального свойства. Мало было собрать нужные средства для дальнего путешествия, еще следовало как-то сохранить их по дороге потому, что паломников поджидали разные аферисты, которые предлагали свои услуги посредников и обманывали при покупке билетов, при устройстве в гостиницы [27]. Неудивительно, что имелись даже специальные брошюры об этих махинациях. В Казани в 1909 г. был издан «Путеводитель для паломников или рассказ о том, как их обманывают...» под авторством Гали Ризы [39, с.31–32]. Возможно, некоторых верующих останавливала именно эта темная сторона паломничества, обремененная не только материальными и физическими трудностями, но и нечестными людьми. Еще одним косвенным препятствием для паломничества в Мекку следует признать сложную политическую обстановку в стране. В свете панисламистских подозрений и связанного с ним надзора за жизнью татар-мусульман со стороны различных органов власти, очевидно, не все решались на священное путешествие.

С другой стороны, и ритм жизни в России в начале XX в. был уже совершенно другим, даже религиозные служители вовлекались в буржуазные отношения. Многие прогрессивные муллы издавали газеты и журналы, требовали постоянного контроля и организованные ими новометодные медресе. Паломник же выпадал из активной жизни практически на целый год. Мало кто мог позволить себе такую роскошь. Вероятно, поэтому люди отправлялись в хадж во время вынужденной ссылки (казанский мулла Г.Апанаев), или уже в советское время (Р.Фахретдин, Г.Гумари), когда они были свободны от повседневной суеты. Таким образом, буржуазная активность мешала сохранению религиозной отрешенности даже мусульманского духовенства, а предприниматели, постоянно озабоченные увеличением своих капиталов, тем более не могли надолго оставить дела. Интеллигенция же часто не имела таких средств, чтобы совершать дальние вояжи. А те, кто добирался до берегов Босфора, были слишком увлечены светскими знаниями и заботами настоящего времени: прогрессом, культурой, образованием. Кроме того, многие светские интеллигенты (писатели, публицисты) были слишком молоды тогда и, вероятно, откладывали совершение хаджа на более позднее время, до наступления зрелого возраста. Тем более существовали и рекомендации органов власти по поводу допустимого возраста паломников, приветствовались лица старше 50 лет.

Для большинства же простых татар совершение хаджа всегда было неосуществимой задачей, но это не значит, что они были неверующими. Вирусом атеизма были поражены немногочисленные круги интеллигенции. Большинство же населения сохранило прежнее традиционное отношение к вере. Например, когда в типографии «Шарек» в Уфе вышло стихотворение М.Гафури «*Юктырсын да Алла*» («Видно, нет тебя, Аллах»), в контору издательства разобраться с поэтом пришла толпа татар, они хотели избить его за атеистические строки. Среди них много было мелких торговцев, старьевщиков. В воспоминаниях современника М.Гафури, написанных уже в советское время, говорится о том, что защищать поэта перед разъяренной толпой вышли уфимские рабочие, и конфликт был устранен [57, с.89]. Однако насколько верны эти комментарии, сказанные уже под влиянием коммунистической идеологии? Остается лишь факт, что стихи Гафури, отрицающие Бога, вызвали искреннее возмущение у части татарского населения. Следовательно, массовое сознание было неоднозначным, где присутствовали и истинные верующие, и атеистически настроенные люди.

«Мы боялись и боимся безверия. Мы думаем, человек неверующий – опасный элемент в семье и государстве», – говорил депутат Государственной думы Г.Х. Еникеев в своем выступлении от 9 июня 1908 г. [28, с.121]. Безусловно, его слова во многом отражали отношение большинства людей к религии.

Например, вплоть до 1920-х гг. продолжалось строительство мечетей. Люди искренне хотели создавать новые мусульманские приходы, требовали от властей разрешения, писали ходатайства, собирали деньги. К приме-

ру, в Казани Закабанная мечеть уже в русской части города была построена лишь в 1924–1926 гг. В Уфе местные татары с 1907 г. долго добивались разрешения на строительство 6-й соборной мечети. Городские власти отказывались выделить свободные земли, ссылаясь на то, что поблизости в этом районе уже есть мечеть. Но верующие настаивали, так как они не умещались в ближайшей Хакимовской мечети. Новый храм начал функционировать только в 1918 г.

Даже если пропускались намазы в мечетях и дома, не всегда соблюдались посты, не совершались хаджи, люди заключали никахи, муллы давали имена новорожденным, хоронили по мусульманскому обряду. То есть, исполнялись те религиозные требования, которые были связаны с основными событиями жизни человека. Хотя, конечно же, после 1917 г. были случаи, когда татары отказывались от всех мусульманских обрядов.

Например, автор знаменитой пьесы «Галиябану», драматург М.Файзи сделал 26 марта 1926 г. в своем дневнике следующую запись: «Я, Хайдар Файзи, где бы, при ком бы ни скончался, прошу похоронить меня в гробу, без соблюдения религиозных обрядов. Я неверующий, бога не признаю...» [46, с.106]. При этом надо добавить, что 20-е гг. – это время относительной свободы вероисповедания. Проводились мусульманские съезды, издавалась специальная пресса. Работали даже отдельные мусульманские детские сады, вполне открыто отмечались религиозные праздники. Родной брат М.Файзи – Саитгарай Файзуллин был муллой и приходился зятем Ишми ишану – известному кадимисту. В том же 1926 г. умер другой эпатажный мастер художественного слова – Ф.Амирхан. И близкие ему люди долго спорили о том, как его похоронить. Ведь при жизни, особенно в ранней юности, он показал себя очень светским человеком, далеким от религиозных норм. Хотя после начала неожиданной болезни – паралича ног, Амирхан пересмотрел свои взгляды и стал терпимее к национально-религиозным традициям. Более того, все узнали его как знатока ислама, когда он первым заявил об ошибках в экземплярах Корана, напечатанных в типографии Н.Харитонов. Несмотря на сопротивление личного фельдшера из Наркомздрава, родные настояли, что последним желанием писателя было предание его земле по мусульманскому обычаю. Завещание Ф.Амирхана было исполнено [61, с.31]. То есть кто-то из детей, рожденных в 1880–90-е гг. (продуктов европеизации), даже в советскую пору возвращался к этнической религиозной сущности, кто-то, под влиянием новой государственной политики, еще больше развивал в себе зачатки атеистических воззрений.

В целом, чем больше татары-мусульмане интегрировались в общеимперскую жизнь и теряли свой статус дискриминируемых инородцев, тем слабее была их тяга к вере. Они уже не нуждались в защите религии, им не нужно было подтверждение своей личности, они не жили жизнью своей традиционной общины – махалли, они становились безликими анонимными жителями городской цивилизации. Неслучайно наибольший

всплеск свободного от мусульманских стереотипов поведения наблюдается уже после 1905 г., когда появился закон о веротерпимости.

Но теперь надо было защищаться не от гнета христианского государства, а от мирских соблазнов буржуазного общества. «Благодаря мусульманству, мы, с помощью милосердного Аллаха, останемся не тронутыми болезнями, вроде пьянства и разврата, которые встречаются в современном цивилизованном мире», – писал богослов М.Бигиев [25, с.338].

Таким образом, с усилением буржуазных свобод и развитием светской культуры в татарском обществе увеличилось число тех, кто отказывался следовать общим правилам приходской жизни, а религиозные убеждения особенно молодежью все больше рассматривались как элемент частной жизни и добровольный выбор человека. В советские годы религиозное сознание подверглось еще большей деформации, мощному идеологическому воздействию, поэтому предпочтительной было не акцентировать внимание окружающих на этой стороне частной жизни. Тем не менее, даже под таким прессингом, определенные черты религиозности сохранились. Очевидно, что это стало возможно не только благодаря традициям, хотя они имели место, но и существующему во все времена некому балансу между истинными верующими и теми, кто либо присоединяется к ним в силу традиций, либо, наоборот, из-за соответствующих внешних условий отклоняется от исполнения религиозных обязательств.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Волжский вестник. 1895. 16 февраля. №40.
2. Габдрафикова Л. «Вы ведь не ангелы и не можете без того, чтобы не пить, не есть, не одеваться...» (О материальном положении татарских мулл в начале XX в.) // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2014. №1/2. С.52–56.
3. Габдрафикова Л.Р. Татарское буржуазное общество: стиль жизни в эпоху перемен (вторая половина XIX – начало XX века). Казань: Татарское книжное издательство, 2015. 367 с.
4. Гаспринский И. Русское мусульманство: мысли, заметки и наблюдения мусульманина // Исмаил Гаспринский. Историко-документальный сборник. Казань: Жыен, 2006. С.50–85.
5. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф.10. Оп.4. Д.10/9. Л.10 об.–11.
6. ГАОО. Ф.6. Оп.18. Д.743. Л.6.
7. Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф.76. Оп.7. Д.591. Л.25.
8. ГАУО. Ф.76. Оп.7. Д.825. Л.17, 22.
9. Губайдуллин Г. Гаспринский и язык // Исмаил Гаспринский. Историко-документальный сборник. Казань, 2006. С.261–332.
10. Губайдуллин К., Губайдуллина М. Пища казанских татар (этнографический очерк) // Вестник научного общества татароведения. 1927. №6. С.17–49.
11. Девиантность и социальный контроль в России (XIX–XX вв.): тенденции и социальное осмысление. СПб.: Алетейя, 2000. 384 с.

12. Зиммель Г. Конфликт современной культуры / пер. с нем. Пг.: «Начатки знаний», 1923. 40 с.
13. Знаменитые люди о Казанском крае. Казань, 1999. 424 с.
14. Казанский биржевой листок. 1887. 15 марта. №58.
15. Казанский биржевой листок. 1890. 4 февраля. №29.
16. Казанский телеграф. 1893. 26 мая. №45.
17. Казанский телеграф. 1900. 2 февраля. № 2185.
18. Казанский телеграф. 1907. 3 августа. №14335.
19. Катанов Н. Поволжские татары в их произведениях и в жизни. Обзор литературной деятельности татар за XIX век // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2001. №1/2. С.165–182.
20. Кобзев А.В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – нач. XX в. Нижний Новгород: Медина, 2007. 432 с.
21. Мир ислама. 1912. Т. I. №2.
22. Мир ислама. 1913. Т. II. № 9.
23. Мир ислама. 1913. Т. II. №8.
24. Мир ислама. 1913. Т. II. № 1.
25. Мир ислама. 1913. Т. II. №5.
26. Музей национальной культуры НКЦ «Казань», КП–14591, КП–14592, КП–13841.
27. Мусульманин. 1911. 15 февраля. №3.
28. Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906–1917 гг. Сборник документов и материалов / Сост. Л.А. Ямаева. Уфа: Китап, 1998. 384 с.
29. Мусульманский сонник // Гасырлар авазы – Эхо веков. 1996. №1/2. С.249–254.
30. Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: Издательство «Фэн», 2003. 303 с.
31. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф.1. Оп.4. Д.4485. Л.19.
32. НА РТ. Ф.41. Оп.4. Д.49, 68, 225.
33. НА РТ. Ф.420. Оп. 1. Д.227. Л.22–29.
34. НА РТ. Ф.969. Оп.1. Д.44. Л.12.
35. НА РТ. Ф.969. Оп.1. Д.47.
36. НА РТ. Ф.1370. Оп.1. Д.26. Л.4об–5.
37. Неджибъ. Пробуждение русских татар и их литература // Современник. 1911. Кн.4. С.169–171.
38. Российский государственный исторический архив. Ф.821. Оп.8. Д.1175. Л.13.
39. Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М.: Институт востоковедения РАН, 2010. 264 с.
40. Сухарев А.А. Казанские татары (уезд Казанский). Опыт этнографического и медико-антропологического исследования. СПб.: Тип. П.П. Сойкина, 1904. 195 с.
41. Татарское общество в Оренбургской губернии (в дореволюционной печати и архивных документах) / сост. Ф. Бектемиров. Оренбург, 2014. 150 с.
42. Тукай Г. Избранное. Казань: Магариф, 2008. 223 с.

43. Тукай Г. Сенной базар, или новый Кисекбаш // Казань в художественной литературе. Казань, 1977. С.83.
44. Туманова А.С. Общественные организации и русская публика в начале XX века. М.: Новый хронограф, 2008. 320 с.
45. Уфимские губернские ведомости. 1900. 11 октября. №219.
46. Файзуллин М., Абдуллина Д. Мирхайдар Файзи. Казань: Татарское книжное издательство, 1987. 120 с.
47. Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Репринт. Казань: Фонд ТЯК, 1991. 210 с.
48. Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф. И-295. Оп. 4. Д.10093, Д. 12396.
49. ЦИА РБ. Ф.И-9. Оп.1. Д.470. Л.1
50. Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусств им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф.18. Оп.1. Д.34.
51. Әмирхан Ф. Әсәрләр: 4 т. Т.4. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1986. 390 б.
52. Думави Н. Тормыш сәхифәләре. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1985. 384 б.
53. Ибраһимов Г. Сайланма әсәрләр. Казан: Таткнигоиздат, 1957. 526 б.
54. Исхакый Г. Әсәрләр: 15 томда. Т.8. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2001. 447 б.
55. Исхакый Г. Әсәрләр: 15 т. Т.6. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2005. 447 б.
56. Исхакый Г. Әсәрләр: 15 т. Т.4. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2003. 495 б.
57. Мәжит Ғафури тураһында замандаштары. Истәлектәр. Өфө: Башкортостан китап издательствоһы, 1961. 271 б.
58. Рәми И. Чәнәчкеле еллар утә килгәндә // Совет әдәбияты. 1960. №8. Б.94–111.
59. Сәхипҗамал Гыйззәтуллина-Волжская: әдәби-нәфис, документаль, биографик җыентык. Казан: Жыен, 2012. Б.96–97.
60. Тукай Г. Әсәрләр. 5 т. Т.3. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1985. 390 б.
61. Фатих Амирхан турында истәлектәр. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2005. 254 б.

Сведения об авторе: Габдрафикова Лилия Рамилевна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела историко-культурного наследия народов РТ Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); bahetem@mail.ru

**TATARS' MORAL CONFLICTS AT THE TURN
OF THE TWENTIETH CENTURY: RELIGION AND EVERYDAY LIFE**

L.R. Gabdrāfikova

*Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences
Kazan, Russian Federation
bahetem@mail.ru*

This article examines the private religious practices of Muslim Tatars and changes in religious and other orientations among youth and their attitudes towards religious rituals. At the turn of the twentieth century, a new bourgeois morality appeared that emphasized the interests of the individual and ran contrary to religious conceptions of the world and social justice. The author studied Tatar literary texts, periodicals, archival documents. She demonstrates the search for spiritual ideals in Tatar Muslim society at the turn of the twentieth century.

Keywords: alcoholism, atheism, bourgeois society, Islam, Jadidism, Kadimism, mosque, Muslim pilgrimage (hajj), paganism, prayer (namaz), Ramadan, religious consciousness, suicide, Tatar mullahs, Tatar Muslims

REFERENCES

1. *Volzhskij vestnik*, 1895, 16 February, no.40.
2. Gabdrāfikova L. «Vy ved' ne angely i ne mozhete bez togo, chtoby ne pit', ne est', ne odevat'sja...» (O material'nom polozhenii tatarskih mull v nachale XX v.). *Gasyrlar avazy*, 2014, no.1/2, pp.52–56.
3. Gabdrāfikova L.R. *Tatarskoe burzhuaznoe obshchestvo: stil' zhizni v jepohu peremen (vtoraja polovina XIX – nachalo XX veka)*. Kazan, Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2015. 367 p.
4. Gasprinskij I. Russkoe musul'manstvo: mysli, zametki i nabljudenija musul'manina. *Ismail Gasprinskij. Istoriko-dokumental'nyj sbornik*. Kazan, ЖҮен Publ., 2006, pp.50–85.
5. Gosudarstvennyj arhiv Orenburgskoj oblasti (GAOO) [State Archive of the Orenburg Region]. F.10. Op.4. D.10/9. L.10 ob.–11.
6. GAOO. F.6. Op.18. D.743. L.6.
7. Gosudarstvennyj arhiv Ul'janovskoj oblasti (GAUO) [State Archive of the Uljanovsk Region]. F.76. Op.7. D.591. L.25.
8. GAUO. F.76. Op.7. D.825. L.17, 22.
9. Gubajdullin G. Gasprinskij i jazyk. *Ismail Gasprinskij. Istoriko-dokumental'nyj sbornik*. Kazan, 2006, pp.261–332.
10. Gubajdullin K., Gubajdullina M. Pishha kazanskih tatar (etnograficheskij ocherk). *Vestnik nauchnogo obshchestva tatarovedenija*, 1927, no.6, pp.17–49.
11. *Deviantnost' i social'nyj kontrol' v Rossii (XIX–XX vv.): tendencii i social'noe osmyslenie*. Saint Petersburg, Aletejja Publ., 2000. 384 p.
12. Zimmel' G. *Konflikt sovremennoj kul'tury*. Petrograd, Nachatki znaniy Publ., 1923. 40 p.
13. *Znamenitye ljudi o Kazanskom krae*. Kazan, 1999. 424 p.

14. *Kazanskij birzhevoj listok*, 1887, 15 March, no.58;
15. *Kazanskij birzhevoj listok*, 1890, 4 February, no.29.
16. *Kazanskij telegraf*, 1893, 26 May, no.45.
17. *Kazanskij telegraf*, 1900, 2 February, no.2185.
18. *Kazanskij telegraf*, 1907, 3 August, no.14335.
19. Katanov N. Povolzhskie tatory v ih proizvedenijah i v zhizni. Obzor literaturnoj dejatel'nosti tatar za XIX vek . *Gasyrlar avazy – Echo of centuries*, 2001, no.1/2, pp.165–182.
20. Kobzev A.V. *Islamskaja obshhina Simbirskoj gubernii vo vtoroj polovine XIX – nach. XX v.* Nizhnij Novgorod, Medina Publ., 2007. 432 p.
21. *Mirislama*, 1912, vol. I, no.2.
22. *Mirislama*, 1913, vol. II, no.9.
23. *Mirislama*, 1913, vol. II, no.8.
24. *Mirislama*, 1913, vol. II, no.1.
25. *Mirislama*, 1913, vol. II, no.5.
26. National Museum of Culture NKC «Kazan», KP–14591, KP–14592, KP–13841.
27. *Musul'manin*. 1911, 15 February. №3.
28. *Musul'manskije deputaty Gosudarstvennoj dumy Rossii. 1906–1917 gg. Sbornik dokumentov i materialov* / ed. L.A.Jamaeva. Ufa, Kitap, 1998. 384 p.
29. *Musul'manskij sonnik. Gasyrlar avazy – Echo of centuries*, 1996, no.1/2, pp.249–254.
30. Muhametshin R. *Tatory i islam v XX veke (Islam v obshhestvennoj i politicheskoj zhizni tatar i Tatarstana)*. Kazan, Fen Publ., 2003. 303 p.
31. Nacional'nyj arhiv Respubliki Tatarstan (NA RT) [National Archive of the Republic of Tatarstan]. F.1. Op.4. D.4485. L.19.
32. NA RT. F.41. Op.4. D.49, 68, 225.
33. NA RT. F.420. Op.1. D.227. L.22–29.
34. NA RT. F.969. Op.1. D.44. L.12.
35. NA RT. F.969. Op.1. D.47.
36. NA RT. F.1370. Op.1. D.26. L.4ob–5.
37. Nedzhib. Probuzhdenie russkikh tatar i ih literatura. *Sovremennik*, 1911, vol. 4, pp.169–171.
38. Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv [Russian State Historical Archive]. F.821. Op.8. D.1175. L.13.
39. Sibgatullina A. *Kontakty tjurok-musul'man Rossijskoj i Osmanskoj imperij na rubezhe XIX–XX vv.* Moscow, Institut vostokovedenija RAN Publ., 2010. 264 p.
40. Suharev A.A. *Kazanskije tatory (uezd Kazanskij). Opyt jetnograficheskogo i mediko-antropologicheskogo issledovanija*. Saint. Petersburg, Tip. P.P. Sojkina, 1904, 195 p.
41. *Tatarskoe obshhestvo v Orenburgskoj gubernii (v dorevoljucionnoj pečati i arhivnyh dokumentah)* / ed.by F.Bektemirov. Orenburg, 2014. 150 p.
42. Tukaj G. *Izbrannoe*. Kazan, Magarif Publ., 2008. 223 p.
43. Tukaj G. *Sennoj bazar, ili novyj Kisekbash. Kazan' v hudozhestvennoj literature*. Kazan, 1977. p.83.
44. Tumanova A.S. *Obshhestvennye organizacii i russkaja publika v nachale XX veka*. Moscow, Novyj hronograf Publ., 2008. 320 p.
45. *Ufimskie gubernskie vedomosti*. 1900. 11 October. №219.

46. Fajzullin M., Abdullina D. *Mirhajdar Fajzi*. Kazan, Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1987. 120 p.
47. Fuks K. *Kazanskije tatory v statisticheskom i jetnograficheskom otnoshenijah*. Reprint. Kazan, Fond TjaK Publ., 1991. 210 p.
48. Central'nyj istoricheskij arhiv Respubliki Bashkortostan (CIA RB) [Central Historical Archives of the Republic of Bashkortostan]. F. I–295. Op. 4. D.10093, D. 12396.
49. CIA RB. F.I–9. Op.1. D.470. L.1
50. Centr pis'mennogo i muzykal'nogo nasledija Instituta jazyka, literatury i iskusstv im. G.Ibragimova AN RT [Center of Written and Musical Heritage of the Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of the Republic Tatarstan]. F.18. Op.1. D.34.
51. Əmirhan F. *Əsərlər*: 4 t. T.4. Kazan, Tatar. kitap nəshrijaty Publ., 1986. 390 p.
52. Dumavi N. *Tormysh səhifələre*. Kazan, Tat.kitap nəshrijaty Publ., 1985. 384 p.
53. Ibrahimov G. *Sajlanma əsərlər*. Kazan, Tatknigoizdat, 1957. 526 p.
54. Ishakyj G. *Əsərlər*: 15 t. T.8. Kazan, Tatar. kitap nəshrijaty Publ., 2001. 447 p.
55. Ishakyj G. *Əsərlər*: 15 t. T.6. Kazan, Tatar. kitap nəshrijaty Publ., 2005. 447 p.
56. Ishakyj G. *Əsərlər*: 15 t. T.4. Kazan, Tatar. kitap nəshrijaty Publ., 2003. 495 p.
57. *Məzhit Fəfuri turahynda zamandashtary*. İçtəlektər. Ufa, Bashkortostan kitap izdatel'stvo, 1961. 271 p.
58. Rəmi İ. Chənəchkele ellar utə kilgəndə. *Sovet ədəbijaty*, 1960, no.8, pp.94–111.
59. *Səhipəçamal Gyjzətullina-Volzhska: ədəbi-nəfis, dokumental', biografik əçyentyk*. Kazan, ЖҮен Publ., 2012.
60. Tukaj G. *Əsərlər*: 5 t. T.3. Kazan, Tatar. kitap nəshrijaty Publ., 1985. 390 p.
61. *Fatih Amirhan turynda istəleklər*. Kazan, Tatarstan kitap nəshrijaty Publ., 2005. 254 p.

About the author: Liliya R. Gabdräfikova – Doctor of Sciences (History), Chief Research Fellow, Department of History and Cultural Heritage of the Peoples of Tatarstan, Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); bahetem@mail.ru