Историческая этнология. 2016. Том 1, № 1

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77–59146 от 22 августа 2014 г. выдано Роскомнадзором

Выходит 2 раза в год

РЕДАКЦИЯ:

420014, г. Казань, Кремль, подъезд 5 Тел./факс (843) 292 84 82 (приемная)

HISTORICAL ETHNOLOGY. 2016. VOL. 1, NO. 1

ACADEMIC JOURNAL

FOUNDER:

Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences

Certificate of registration in the Mass Media ΠИ № ФС77–59146 received from Roskomnadzor on August 22, 2014

Published twice annually

EDITORIAL OFFICE:

420014, Kazan, Kremlin, Entrance 5 Tel./Fax (843) 292 84 82 (reception)

E-mail: historical.ethnology@gmail.com

- © ГБУ «Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ», 2016
- © «Историческая этнология», 2016

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Хакимов Рафаэль Сибгатович (Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

Научный редактор: Габдрахманова Гульнара Фаатовна (Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

Редактор английских текстов: Фаллер Хэлэн (Helen Faller) (Центр современного Востока (Zentrum Moderner Orient), Берлин, Германия)

Ответственный секретарь: Мухаметзянова Айгуль Рафгатовна (Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Бари Донна (Donna Bahry) (Университет штата Пенсильвании, Юниверсити-Парк, США)

Габдрафикова Лилия Рамилевна (Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

Гибатдинов Марат Мингалиевич (Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

Головнев Андрей Владимирович (Институт истории и археологии УрО РАН, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Российская Федерация)

Данилко Елена Сергеевна (Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация)

Дробижева Леокадия Михайловна (Институт социологии РАН, Москва, Российская Федерация)

Екеев Николай Васильевич (Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск, Российская Федерация)

Забирова Айгуль Тлеубаевна (Университет Объединенных Арабских Эмиратов, Аль-Айне, ОАЭ)

Иноуа Атсуши (Atsushi Inoue) (Университет Симане, Мацуэ, префектура Симане, Япония)

Хотопп-Рике Миесте (Институт Кавказских, Татарских и Туркестанских исследований (ICATAT), Магдебург, Германия)

Низамова Лилия Равильевна (Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Российская Федерация)

Ногманов Айдар Ильсурович (Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

Салихов Радик Римович (Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

Сейдаметов Эльдар Халилович (Крымский инженерно-педагогический университет, Симферополь, Российская Федерация)

Элизабет Титмайер (Музей Европейских Культур, Берлин, Германия)

Ягафова Екатерина Андреевна (Самарский государственный педагогический университет, Самара, Российская Федерация)

EDITORIAL OFFICE

Editor-in-Chief: Rafael Khakimov (Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

Science Editor: Gulnara Gabdrakhmanova (Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

English Editor: Helen Faller (Zentrum Moderner Orient, Berlin, Germany)

Managing Editor: Aygul Mukhametzyanova (Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

EDITORIAL COUNCIL

Donna Bahry (Pennsylvania State University, University Park, USA)

Liliya Gabdrafikova (Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

Marat Gibatdinov (Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

Andrey Golovnev Головнев Андрей Владимирович (Institute of History and Archaeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Boris Yeltsin Ural Federal University, Ekaterinburg, Russian Federation)

Elena Danilko (N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation)

Leokadiya Drobizheva (Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation)

Nikolay Ekeev (S.S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaic Studies, Gorno-Altaisk, Russian Federation)

Aygul Zabirova (United Arab Emirates University, Al-Ain, United Arab Emirates) Atsushi Inoue (Shimane University, Matsue, Shimane Prefecture, Japan)

Mieste Hotopp-Riecke (Institute for Caucasian, Tatar and Turkestan Studies (ICATAT), Magdeburg, Germany)

Liliya Nizamova (Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russian Federation)

Aydar Nogmanov (Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

Radik Salikhov (Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

El'dar Seydametov (Crimean Engineering and Pedagogical University, Simferopol, Russian Federation)

Elisabeth Tietmeyer (Museum of European Cultures, Berlin, Germany)

Ekaterina Yagafova (Samara State Pedagogical University, Samara, Russian Federation)

СОДЕРЖАНИЕ

Хакимов Р.С. Вступительное слово главного редактора	6
Публикации	
Хакимов Р.С. Перспективы исторической этнологии	8
Идентичность в теории и прикладных исследованиях	
Габдрахманова Г.Ф. Об особенностях этнической идентичности татар 2 Низамова Л.Р. Модерная этничность и ее модусы: теория и практики 3 Макарова Г.И. Региональная идентичность в повседневном дискурсе молодых татар Татарстана	39
Микроистория и культура повседневности	
Миронова Е.В. Медицина в Тетюшах во второй половине XIX в	36 96
в советский и постсоветский периоды	16
Национальное образование	
X айруллин Γ . T . Татар этнопедагогикасы hәм ана теле	
Документы	
Ногманов А.И., Багаутдинова $X.3$. Борьба с празднованием Джиена в татарских селениях Заказанья в 80-е гг. XIX в	71
Хроника научной жизни	
Габдрахманова Г.Ф. О некоторых результатах экспедиции в Республику Алтай18	39
Новые книги	
Хакимов Р.С. Об истории татар и концепции семитомного труда 19 «История татар с древнейших времен» 19 Габдрафикова Л.Р. Человек в революции: Казанская губерния. 21 1905–1907 гг. Экскурс в новую книгу 21	
Публикации на английском языке	
W. Liu. On Iron Metallurgy and Related Questions in Ancient XinjiangDuring the Xiong-nu and Turks Periods	19

CONTENTS

R.S. Khakimov. Opening Remarks from the Chief Editor	6
PUBLICATIONS	
R.S. Khakimov. Perspectives On Historical Ethnology	8
Identities in Theory and Applied Research	
G.F. Gabdrakhmanova. On the Peculiarities of Tatar Ethnic Identity	27
L.R. Nizamova. Modern Ethnicity and its Modalities: Theory and Practice	
Among Young Tatars in Tatarstan	33
Microhistory and the Culture of Everyday Life	
Ye.V. Mironova. Medicine in Tetyushi in the Second Half of the Nineteenth Century	75
E.K. Salakhova. Parish Registers as a Source for Studying Astrakhan's Tatar	13
Community (Second Half of the Nineteenth – Early Twentieth Centuries)	86
L.R. Gabdrafikova. Tatars' Moral Conflicts at the Turn	
of the Twentieth Century: Religion and Everyday Life	96
I.R. Minnullin. Soviet and Post-Soviet Islamic Revival in a Tatar Village in Mordova	116
	, 110
National education	
G.T. Khayrullin. Tatar Ethnopedagogy and Native Language	
Documents	
A.I. Nogmanov, Kh.Z. Bagautdinova. The Fight Against the Celebration of Dzhiyen in Tatar Settlements Around Kazan in the 1880s	. 171
Chronicle of Scientific Life	
G.F. Gabdrakhmanova. Concerning Some Results of an Expedition to the Republic of Altai	. 189
New books	
R.S. Khakimov. On the History of Tatars and the Concept of the Multi-Volume Work The History of Tatars from Ancient Times	. 198
L.R. Gabdrafikova. The Man in the Revolution: Kazan Guberniya. 1905–1907. An Excursion via a New Book	. 212
PUBLICATIONS IN ENGLISH	
W. Liu. On Iron Metallurgy and Related Questions in Ancient Xinjiang During the Xiong-nu and Turks Periods	. 219

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Предлагаемый читателю журнал, по мнению редакции, предназначен для актуализации современных методологических подходов при анализе социальных процессов в Татарстане и тюрко-татарском мире. Потребность в новых подходах вызвана тем разрывом, который образовался среди исследователей гуманитарной сферы. С каждым годом историки, этнологи, археологи и другие гуманитарии отдаляются друг от друга, вырабатывая свои собственные методы исследования и круг понятий. В результате теряется целостный взгляд на социальные явления.

Методы исторической этнологии позволяют более полно, нежели отдельные дисциплины, изучать как прошлое, так и настоящее, а значит, приблизиться к пониманию будущего. Все гуманитарии имеют один объект и одну истину, но выражают ее по-разному. Историки, этнографы, археологи, социологи, психологи, культурологи и т.д. оказываются в плену различных школ, методов, используют различный инструментарий, плохо стыкующийся друг с другом. Для одних и тех же явлений используются различные понятия или же в один термин вкладывают различный смысл. Недостаточно призывать к интеграции усилий гуманитариев, нужны общие проблемы и единые подходы, которые могут сложиться при решении практических задач.

Татары составляют особый, сложный и высокоразвитый мир со своими традициями, интересами, ценностями. Татарский мир живет довольно бурной жизнью, в нем происходят политические, культурные и иные события, даже свои «революции» в идеологии, литературе, музыке, науке. Для большинства российских и зарубежных ученых это — малознакомая тема, как, впрочем, и Татарстан. Только достижения последних лет в политике и экономике заставили обратить внимание исследователей на республику.

Татарстан в качестве объекта исследования может рассматриваться как некая модель для обобщений, поскольку республика, при всей своей уникальности, несет и некоторые универсальные черты. Территория Татарстана всегда была в центре важных исторических событий. Роль разных народов в формировании евразийской культуры со временем менялась, но Поволжье оставалось хребтом, соединяющим степь с лесом, север с югом. Великий Волжский путь и Северный пушной путь играли заметную роль в формировании многих народов страны и становлении самой Российской империи. И сегодня значительная часть экономического и интеллектуального потенциала России сосредоточена в Поволжье.

Современный Татарстан, получивший заметные политические права после «перестройки», динамично меняет свой облик. Он избежал межэтнических конфликтов, которые потрясли многие регионы постсоветского

пространства. В научных и политических кругах появился термин «Модель Татарстана», республика вызывает пристальный интерес со стороны специалистов, прежде всего, конфликтологов, а также политиков, озабоченных мусульманско-христианскими отношениями в Европе.

Республика Татарстан демонстрирует предельно сложный синтез двух различных культур — исламской и православной, татарской и русской, в орбите которых находятся культуры других тюркских и финских народов. Это своего рода микромодель Евразии, которая для сохранения общего культурного стержня нуждается в межкультурном взаимопонимании

Для прогнозирования будущего республики нужна консолидация усилий всех гуманитариев вокруг общих проблем. Редакция журнала «Историческая этнология» надеется внести свою лепту в это важное дело.

Р.С. Хакимов

Публикации

УДК 930.2

ПЕРСПЕКТИВЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭТНОЛОГИИ

Р.С. Хакимов

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация history@tataroved.ru

В статье показываются особенности исторической науки в России, сложившейся после распада СССР. Это развитие альтернативных «историй» и в то же время продолжение традиций изложения истории страны как истории русского народа; продолжающаяся диверсификация гуманитарных наук, изучающих единый для них объект – жизнь людей в обществе, и т.д. Автор доказывает, что историческая этнология (антропология) как интегративная дисциплина должна строиться на целостном взгляде на социальные процессы как в пространстве, так и во времени. Поэтому ее объектами должны быть не только события истории (войны, герои и пр.), но и ментальность, «микроистория», повседневность – все то, что характеризует жизнь народа. Изучение истории может осуществляться только с целью ответа на вопросы настоящего. Время требует конвергенции гуманитарных наук, что могло бы привести к преодолению междисциплинарных границ и появлению многоплановой социально-культурной модели общества.

Ключевые слова: историческая этнология, историческая антропология, история, ментальность, татары

После распада СССР гуманитарные науки в России оказались в сложной ситуации. С одной стороны, у государства, отказавшегося от коммунистической идеологии, появилась потребность в выработке обновленной официальной истории страны в новых границах, с другой – вместе с ослаблением контроля со стороны государственных органов появились научные центры, самостоятельно изучающие историю и этнические процессы; их выводы не всегда совпадают с официально принятыми взглядами. Наряду с этим запросы рынка породили популяризаторов (добросовестных и недобросовестных), которые начали заниматься мифотворчеством в исторической сфере.

Изучение истории общества поделилось на официальное, альтернативное и «мифологичное». Официальная историография, в основном, придерживается старых традиций изложения прошлого России как истории русского народа. Определенные коррективы в трактовку тех или иных со-

бытий, безусловно, вносятся, многочисленные народы появились как элементы, сюжеты истории российской государственности, исчезла классовая борьба как двигатель социальных процессов, но основная методологическая канва сохранилась без существенных изменений.

Сегодня трудно выводить происхождение страны из Киевской Руси, как это делалось до сих пор, поскольку задевает интересы Украины, чьи ученые активно переписывают свою историю. Норманнская теория как альтернатива «киевской» доктрине ищет корни в Великом Новгороде, Ладоге, викингах, которые в большей степени связаны со Скандинавией, нежели со славянами. Непредвзятый анализ появления Москвы как столицы страны вынуждает обсуждать вопрос о роли Золотой Орды в становлении Московии, что не устраивает официальную историографию. Ни один из вариантов происхождения России не может удовлетворить политиков. В качестве идеологических клише стали использовать (не всегда удачно) исторические сюжеты. Время от времени поднимают на щит Куликовскую битву как победу над Золотой Ордой; изгнание польских «захватчиков» из Москвы во времена Смуты объявили общегосударственным праздником «единения народа»; взятие Казани войсками Ивана Грозного находит своих сторонников среди публицистов. Восхваляются императоры или такие сомнительные фигуры как Петр Столыпин, не задумываясь над тем, что царизм окончательно потерял авторитет уже к началу XX в. Революционные события и гражданская война просто забыты, а Великая Отечественная война с каждым годом уходит в прошлое. Для официальной идеологии не остается достойных исторических символов.

Несмотря на критику всего советского, гуманитарии нередко продолжают по инерции следовать марксистским традициям, но без ссылок на Маркса, Энгельса, Ленина. Там, где отказываются от марксизма, далеко не всегда появляются новые подходы — или учеными выбирается прагматический подход, или же происходит возврат к старой немецкой исторической школе XIX в., которая стремилась изложить события так, как это было на самом деле (Wieeseigentlichgewesen), или, как формулировал А.Виндельбанд, нужно «извлечь из массы материала подлинный облик минувшего во всей его живой конкретности» [Цит. по: 30, с.57]. Это сближало историографию с литературой, что с точки зрения общественной значимости было необходимо. Следуя этой традиции в современной России, видные публицисты немало сделали для популяризации истории.

Вместе с тем, в XX в. обозначился решительный поворот в сторону выработки сугубо научных методов. Выдающиеся ученые выступили с альтернативным видением истории и этнологии, нежели старая немецкая школа. Наиболее ярким направлением стали представители французской школы «Анналов». Вслед за ними появились новые направления.

В России новые веяния в исторической науке не получили широкого распространения. Лишь единичные авторы пытаются искать новые под-

ходы к изучению российского общества и те, в основном, западные [См.: 17; 9; 18].

Что же касается татарской тематики, то она и вовсе оказывается «неосвоенной». Для европейских историков татары – это антимир. Арнольд Тойнби в своем известном труде «Постижение истории» описал всевозможные цивилизации, составил их классификацию, но там не нашлось места для татар, поскольку для западного ученого, по определению, татары и цивилизация несовместимы, он великим тюркским империям не нашел места даже среди реликтовых обществ. Ученые обращаются к фактору степи, кочевников, татаро-монгол (порой даже не называя имен, событий и народов), как к давлению среды. Тойнби пишет буквально следующее: «Казаки были пограничниками русского православия, противостоящие евразийским кочевникам» [28, с.140]. И дальше он описывает казаков как носителей культуры. отличной от «степной», сравнивая их с рыцарским орденом крестоносцев. Сомнителен тезис об особой исторической роли казаков в «борьбе» со «Степью» и совсем нелогично сравнение их с рыцарями. Как раз образ жизни казаков был продолжением традиций кочевников. Они не только усвоили степную культуру, но и ревностно ее сохраняли в условиях оседлости. «Казаки в вел. кн. Рязанском и других местах, – пишет И.П.Буданов, – говорили тюркским языком, своим родным, принесенным ими из Азии, славянский же язык был усвоен ими впоследствии...» [6, с.29]. Скорее всего, «победы» над безымянными кочевниками объясняются распадом самого кочевого мира. Но независимо от роли казаков в истории «Степи», этот сюжет любопытен с точки зрения европоцентристского менталитета западных историков. Для них татарская культура – это антимир, в котором народы не имеют собственного имени, их просто называют кочевниками, варварами, дикарями. Этот антимир нельзя объяснить, понять и принять. Он, по словам Тойнби, «стимул давления», что-то вроде протуберанцев на Солнце, которых мы не видим, но ощущаем на себе их вредное влияние. Сегодня трудно найти аналитические работы, объясняющие «татарский феномен». Он оказался в иной парадигме, его легче объявить дикостью, чем пытаться понять. В этом вопросе есть вина самих ученых Татарстана, которые изучали историю татар отрывочно или как этническую историю в рамках методологии марксизма-ленинизма.

В обществоведении предпринимаются попытки по-новому интерпретировать Карла Маркса без его политической доктрины и ввести в научный оборот в новом качестве. В частности, сторонники феноменологической социологии Питер Бергер и Томас Лукман, развивая социологию знания как социально сконструированную реальность, пишут: «Непосредственными интеллектуальными предшественниками социологии знания являются три направления германской мысли XIX столетия — марксизм, ницшеанство и историцизм». И далее они продолжают: «У Маркса берет свое происхождение основное положение социологии знания о том, что социальное бытие определяет человеческое сознание» [2, с.16]. Авторы,

опираясь на «Экономико-философские рукописи 1844 г.» Маркса, интерпретируют базис («субструктуру») и надстройку («суперструктуру») как человеческую деятельность и мир, созданный этой деятельностью. Социология знания, по мнению авторов, унаследовала от Маркса такие понятия как «идеология» (идеи как оружие социальных интересов) и «ложное сознание» (мышление, которое отчуждено от реального социального бытия мыслящего). Питер Бергер и Томас Лукман предлагают собственную технологию конструирования реальности.

В России есть сторонники такого подхода. Так, Владимир Гельман и Тед Хопф, открывая книгу «Центр и региональные идентичности в России», пишут: «Региональные идентичности сконструированы по определению: сами по себе регионы, понимаемые здесь как территориальные единицы государства, являются конструкциями, возникшими в результате политической борьбы и/или административного управления» [32, с.10]. Это утверждение весьма категоричное. Региональная идентичность, например, в Татарстане не была чистой конструкцией идеологов республики. В основе политики руководителей республики лежали традиции Казанского края, а также интересы и требования различных социальных и политических сил конца 80-х — начала 90-х гг. ХХ в.

Бесспорным достоинством марксизма по сравнению с предшествующими теоретическими подходами было осознание значения социальных условий для жизнедеятельности общества, среди которых основная роль принадлежит экономическому строю и соответствующей классовой структуре, влияющей на общественное сознание. Однако исключительное внимание к экономическому базису общества ограничило марксистский кругозор, а теория борьбы классов, социальных революций и построение планового общества на практике не оправдало надежд.

Трудности методологического характера в сфере гуманитарных наук особенно сильно отразились на этнографии и этнологии. Когда-то этнография была ориентирована на изучение колонизуемых народов. Выполняя эту миссионерскую задачу, этнография стала важнейшим направлением в российской науке. Сегодня этнография мало востребована. Вместе с урбанизацией ее роль уменьшается, а этнографы постепенно становятся социологами.

Российская этнология (антропология) так же, как и этнография, не сумела найти основное направление исследований. До сих пор в завуалированной форме можно встретить вариацию сталинского подхода к определению нации. Этнология стала обслуживать реальную власть, превратившись в этнополитику, т.е. в один из методов политических исследований.

Термин этнополитика указывает на то, что этничность просто ограничивается областью политики. Одним из горячих сторонников такого подхода является В.А. Тишков, для которого нация — семантико-метафорическая категория, которая «обрела в современной истории эмоциональную и политическую легитимность, но не стала и не может быть научной дефиницией»

[26, с.240], а потому «она должна быть устранена из языка науки и политики» [27, с.151]. В.А. Тишков с сожалением констатировал: «Российская перепись населения 2002 г. не выполнила свою основную миссию — создать народ для государства» [27, с.226]. Получается, что народы (в понимании автора — это этнические общности) — итог работы политиков, но история говорит об обратном, государство — это одна из форм жизнедеятельности народов. Поскольку для конструктивистов все народы являются изобретением политиков и идеологов, постольку они исходят из социологического описания существующих явлений и выстраивания на этих данных новых отношений с помощью административной власти.

Конструктивизм опирается на зыбкую почву предположений о возможности безграничного влияния на социальные процессы. Опыт формирования «советского народа» говорит о невозможности искусственного создания новых общностей. На опасность конструктивизма указывает также трагический пример с «югославским народом».

Марксизм-ленинизм – пример конструктивизма, распространившего свою доктрину на все сферы общественной жизни. Коммунисты, разрушив старый мир до основания, начали выстраивать новое общество по доктринальным заготовкам и, в конечном счете, проиграли капитализму в политической и экономической областях. Выдающийся экономист, лауреат Нобелевской премии Фридрих Хайек убежден, что «отдаленные потомки назовут нашу эпоху временем суеверий, связанных, главным образом, с именами Карла Маркса и Зигмунда Фрейда... Эпоха суеверий есть время, когда люди воображают, что знают больше, чем они знают на самом деле...» [31, с.258]. Хайек причину таких умонастроений видит в переоценке достижений науки - «не в области сравнительно простых явлений, где, несомненно, наука достигла чрезвычайных успехов, но в сфере явлений сложных, где применение той же (при других обстоятельствах хорошо себя зарекомендовавшей) исследовательской техники привело к совершенно неверным выводам... Если век просвещения обнаружил, что роль, отводимая в прошлом деятельному человеческому разуму, была слишком мала, то мы теперь обнаруживаем, что наш век взвалил на него непосильную для него задачу конструирования новых общественных установлений» [31, с.258-259]. В России, как ни в какой другой стране, проявилось это безудержное конструирование не только доктрин, но и общественных отношений, противоречащих общему вектору исторических процессов.

Ряд исследователей развивает этносоциологию, которая системно представила состояние межнациональных и межрелигиозных отношений в стране [См.: 13; 25; 23; 24; 21]. Их преимущество заключается в том, что они изучают межэтнические отношения в увязке с социальной практикой, при этом считают важными различные подходы. Л.М. Дробижева пишет: «Очевидно — многообразие общества, различные способы теоретического конструирования и факты социальной реальности ориентируют исследователей на то, чтобы необъяснимое с точки зрения одной концепции по-

пытаться понять с иных позиций» [12, с.26]. Их работы в большей степени касаются политической стороны жизни общества.

Исследователи, которые продолжают работу в чисто этнологическом плане, оказались в условиях, когда занимаются важными, но частными проблемами. В любом случае, для масштабных исследований им мешает разрыв, образовавшийся между гуманитарными дисциплинами.

В гуманитарных дисциплинах ощущается потребность в переоценке методологических основ и понятийного инструментария с позиции современных задач. Эта проблема не является сугубо российской, она характерна в целом для мирового научного сообщества. Ряд западных исследователей пытается выработать общий методологический подход для всех гуманитарных наук, в частности, в направлении получившей название исторической антропологии [См.: 3; 17]. И хотя их достижения отмечены появлением ряда выдающихся работ, тем не менее, пока они не привели к выработке новой парадигмы и общепринятого инструментария.

Размышляя над логикой научных революций, Томас Кун пишет: «В своем установившемся употреблении понятие парадигмы означает принятую модель или образец» [19, с.49] и далее поясняет, что такое определение не полностью покрывает само понятие, поскольку парадигма — это не только образец, соответствующий объекту, но также способ для дальнейшей разработки и конкретизации проблемы. «Парадигмы приобретают свой статус потому, что их использование приводит к успеху скорее, чем применение конкурирующих с ними способов решения некоторых проблем, которые исследовательская группа признает в качестве наиболее остро стоящих» [19, с.50].

Толчком для научных изысканий служат задачи, которые выдвигает жизнь. Философ Уильям Джеймс однажды сказал: «Только наука, непосредственно связанная с жизнью, является настоящей наукой». Повествовательная, событийная история не дает ответы на современные проблемы, а потому утрачивает свой престиж. В подходе к изучению прошлого Йохан Хейзинга, следуя Якобу Буркхардту, стремился увидеть непреходящее: «К работе над материалом обычно приступают прежде, чем надлежащим образом ставят вопрос. Историк выкапывает материал, на который нет спроса. В ожидании дальнейшей переработки отобранный материал накапливается, образуя большие кучи, переполняя все склады, какими располагает наука. Публикуемые источники оказываются не источниками, а лужами стоячей воды. Этим недугом страдает не только публикация источников, но и монографическая обработка материала» [30, с.18-19]. Исследователь должен знать, что он ищет в источниках, археологических материалах, социологических данных. Вопросы перед учеными ставит именно настоящее, ответы на которые можно найти, изучая прошлое. Один из основателей школы «Анналов» Люсьен Февр был убежден, что «история – это наука о прошлом и наука о будущем». Историческая наука, как и этнология, по своему смыслу и предназначению нацелена на будущее. «Для историка понять вчерашний и понять сегодняшний день — это одна и та же операция» [5, c.206], — утверждает Фернан Бродель. Значит, из истории мы должны извлекать уроки для сегодняшнего дня, исходя из насущных проблем. Простое описание событий или же механическое переписывание статистических сборников и работа с источниками не является конечной целью историка.

Прошлое содержится в настоящем. В этом нет сомнения, но чисто философский ответ не дает в руки инструментарий для практики. Недостаточно понять социальное поведение в прошлом, нужно знать логику практики в меняющемся времени и контексте разных культур. «Разумеется, наука должна описывать явления, искать причины, предвидеть результаты, - пишет Серж Московичи. - Но она непременно должна также разрабатывать методы практической деятельности и намечать логику действий в соответствии с обстоятельствами. А зачем знать, если нельзя действовать? Зачем распознавать болезни, если мы бессильны их лечить? Раскрывая причины, мы отвечаем только на вопрос «почему». А предлагая практическое решение, мы отвечаем на вопрос «что делать». Он имеет бесконечно большую значимость, чем первый, поскольку любознательность является уделом немногих, а действие – ежеминутной необходимостью» [22, с.32]. Новые веяния в гуманитарных дисциплинах меняют всю технологию исследовательской работы, поскольку предлагают иную парадигму и требуют обновленного понятийного аппарата.

Какой бы период ни исследовали историки и археологи, насколько бы архаичными ни были изучаемые этнологами и этнографами культуры, они должны смотреть на прошлое глазами будущего. Недостаточно выяснение полноты архивных, литературных, археологических и других источников, определение их достоверности, привлечение сравнительного анализа, учета аберрации времени и т.д. Весь этот арсенал, безусловно, необходим, но гуманитарные дисциплины, не объясняющие нам сегодняшние процессы, занимаются удовлетворением человеческого любопытства или решением каких-то головоломок. Артефакты, не умеющие говорить сегодняшним языком, – всего лишь набор несистематизированного материала; керамика, найденная археологами и не дающая объяснения смысла нашей деятельности, – всего лишь разбитые горшки; а погребения, не объясняющие саму жизнь – кладбища. Их познавательная и воспитательная роль обнаруживается только при ориентации на современные задачи. Такой подход требует от исследователя изучения не только событий, но и жизнедеятельности человека во всем его разнообразии, знание эволюции ментальности, ценностей и норм поведения. Историческую науку Марк Блок определял как «изучение человека во времени» и сразу же уточнял: не отдельного человека, а людей, организованных в классы, общественные группы, т.е. - общество [4, с.20]. В этом суть исторической этнологии как дисциплины.

Недостатками узкой специализации гуманитариев в не меньшей мере озабочены и социологи. Иммануэль Валлерстайн пишет: «Ультраспециализация, которой подверглась социология, а в действительности и все ос-

тальные общественные науки, была как неизбежной, так и саморазрушительной» [7, с.323]. «Существуют ли какие-либо критерии для определения границ между четырьмя предполагаемыми дисциплинами: антропологией, экономикой, политической наукой и социологией?» — задается он вопросом и отвечает, что анализ мировых систем недвусмысленно говорит «нет». Все предполагаемые критерии — уровень анализа, предмет, методы, теоретические исходные положения — либо уже не соответствуют практике, либо, если подтверждаются ею, являются в большей степени барьерами к дальнейшему знанию, нежели стимулами к его созданию. Мы находимся, пишет Валлерстайн, в процессе преодоления разрыва между учеными естественных наук и гуманитариями, «пытаясь воссоединить в единой области поиск истины, блага и прекрасного» [7, с.330]. Многие ученые высказали подобную же озабоченность.

За последние годы утвердилось направление, называемое в западной литературе исторической антропологией. М.Кром выделяет следующие ее признаки: «Междисциплинарность, активный диалог как с другими науками (антропологией, социологией), так и между разными отраслями исторического знания (социальная, экономическая, политическая история объединяются вокруг понятия «культура»); преимущественное внимание к межличностному и межгрупповому взаимодействию, взгляд на происходящие процессы с позиции их участников (или жертв); изучение всех видов социальных практик, рутины и повседневности на всех уровнях и во всех проявлениях (от поведенческой культуры до культуры политической)» [17, с.76]. Различие терминологии в отечественной и западной литературе создает определенные неудобства. С тем, чтобы быть ближе к российской традиции, мы предпочитаем говорить об исторической этнологии, вкладывая примерно тот же смысл, который устоялся за рубежом относительно исторической антропологии, соединяющей историческую дисциплину с социальной и культурной антропологией [См.: 18, с.10–12].

Новые подходы были инициированы школой «Анналов», чьи сторонники видели в исторической антропологии «новую историческую науку» в целом, а сам ее предмет представляли в виде очень устойчивых, существующих в длительной временной протяженности структур повседневности. «Другой вариант понимания исторической антропологии, — пишет М.Кром, — представлен Питером Берком; к нему близки также итальянские приверженцы микроистории (К.Гинзбург, Дж.Леви и др.), некоторые американские (Н.З. Дэвис) и германские (Х.Медик) исследователи. В этой версии историческая антропология предстает лишь как одно из направлений социальной (социокультурной) истории, а в качестве инструмента исследования настойчиво рекомендуется «социальный микроскоп» [17, с.76]. Упомянутые приверженцы и того, и другого направления согласны в необходимости междисциплинарного подхода. М.Кром высказывает сомнения на счет возможности применения историко-антропологического исследования ко всем эпохам, а также «к изучению эволюции общества на

большом временном отрезке», что создает в итоге, на его взгляд, весьма статичную картину. Вряд ли такие оговорки уместны в случае общемето-дологического подхода. Возможно, существующий инструментарий пока еще не позволяет в полной мере представить жизнедеятельность народов, охватить большие исторические периоды, но к этому следует стремиться. В одном из интервью Жак Ле Гофф высказался следующим образом: «Историческая антропология представляет собой общую глобальную концепцию истории. Она объемлет все достижения «Новой исторической науки», объединяя изучение менталитета, материальной жизни, повседневности вокруг понятия антропологии. Она охватывает все новые области исследования, такие, как изучение тела, жестов, устного слова, ритуала, символики и т.п.» [Цит. по: 11, с.297]. Такой подход отличается от традиционного, и в нем далеко не все ясно с методологической точки зрения, но такие шаги оправданы потребностью изучения Человека во времени.

Последователи школы «Анналов», введя в научный оборот понятие «ментальности», сделали серьезный шаг в деле становления исторической антропологии. «Мы убеждены, – пишет Жорж Дюби, – что все социальные отношения складываются как функция этой «системы образов», которая передается от поколения к поколению в процессе воспитания и обучения и «вследствие определенных экономических условий». Для него, «феодализм – это средневековый тип ментальностей». Повышенное внимание к человеку, его представлениям, образу жизни, мотивам поведения, психологии стало значительным шагом в исторических исследованиях.

Под ментальностью понимают общую духовную настроенность, относительно целостную совокупность мыслей, верований, навыков, что создает картину мира и обеспечивает единство культурной традиции. При этом ментальность включает также стереотипы сознания, «коллективное бессознательное», иррациональное или не полностью осознанное. Ментальность понимают также как способ ориентации в социальном и природном мире, как практическую матрицу, которая не всегда отражается в сознательных нормах и правилах. «В каждом обществе на данной стадии развития, - утверждает Люсьен Февр, - существуют специфические условия для структурирования социального сознания; культура и традиции, язык, образ жизни и религиозность образуют своего рода «матрицу» – в ее рамках формируется ментальность. Эпоха, в которую живет индивид, налагает неизгладимый отпечаток на его мировосприятие, дает ему определенные формы психических реакций и поведения, и эти особенности духовного оснащения обнаруживаются в коллективном сознании общественных групп и толп и в индивидуальном сознании выдающихся представителей эпохи - в творчестве последних при всех неповторимых, уникальных событиях проявления тех же черт ментальности, ибо всем людям, принадлежащим к данному обществу, культура предлагает общий умственный инструментарий, и уже от способностей и возможностей того или иного индивида зависит, в какой мере он им овладеет»[29, c.522]. Несмотря на продуктивность изучения ментальности различных эпох и сообществ, в середине 70-х гг. послышалась критика теории ментальностей, как принижающей рациональность простых людей, изображающей массовое сознание гомогенным, а общество — как однородно-бесклассовым и статичным. Жак Ле Гофф высказался о термине «ментальность» весьма критично — как о «слишком абстрактном и потому опасном для историка» [15, с.498]. Он предложил дополнить изучение ментальностей историей идеологий, воображения и ценностей.

Историческая антропология не сводится к какому-либо конкретному методу исследования, она представляет собой общую глобальную концепцию истории. Различные исследователи в нее включают: историю ментальностей, историю повседневности, «микроисторию», гендерную историю, историческую психологию, интеллектуальную историю, «народную религиозность» (религиозную антропологию, т.е. изучение субъективного аспекта веры) и др. Таким образом, историческая антропология предстает как конгломерат научных направлений, не имеющих четких границ.

Сегодня рано говорить о формировании новой парадигмы в гуманитарных исследованиях, можно лишь утверждать, что историки начали смотреть на мир глазами этнолога, а этнология использует историю. Тем не менее, историк остается историком, а этнолог — этнологом, каждый продолжает традиции своей дисциплины. «Но несмотря на эту вполне реальную преемственность, — считает Питер Берк, — трудно отрицать наличие общего сдвига или поворота в теории и практике культурной истории, произведенного последним поколением исследователей. Можно считать это сменой приоритетов, а не подлинно новым явлением, или видеть тут лишь реформирование традиции, а не революцию — но обычно именно так и происходит любое культурное обновление» [3]. Новые категории, такие как ментальность, повседневность, замедление истории, длительное средневековье и др., которые введены в оборот в последнее время, не столько внесли ясность в предмет исследования, сколько помогли уйти от прежней позиции простого изложения исторических событий.

Историко-этнологическое видение мира предполагает целостный взгляд на социальные процессы, как в пространстве, так и во времени. История — это не просто совокупность отдельных событий, собранных как множество, она имеет свою логику, направление времени или, как утверждает Карл Ясперс, «осевое время», которое «служит ферментом, связывающим человечество в рамках единой мировой истории» [33, с.76]. Благодаря этому мировая история оказывается структурированной, т.е. в разные эпохи возникают цивилизации, которые осуществляют прорыв в культуре и концентрируют вокруг себя социальные процессы за счет завоеваний, торговли, новых открытий. Несмотря на выдвижение на передний план «осевых» народов, совершающих скачок, определяющих направление времени, и наличие народов, «не знавших прорыва», оставших

ся в стороне от магистральных путей истории, Ясперс утверждает, что, тем не менее, «мировая история универсальна» [33, с.90].

Единичное в истории обретает свой смысл только в силу связи, в которую оно вступает с другим единичным. Его обособленность во времени сама по себе не значима, ибо исторически оно означает что-либо только в той мере, в какой оно указывает назад на прошлое и вперед на будущее. «Для исторического постижения и понимания, – пишет Эрнст Кассирер, – соединяются далеко отстоящие друг от друга во времени стадии. Когда из равномерного потока времени определенные моменты вычленяются, соотносятся друг с другом и связываются в ряды, этим уясняется происхождение и цель происходящего, его «откуда» и «куда». Поэтому и историческое понятие характеризуется тем, что здесь одно действие создает тысячу связей: и то, что мы называем специфическим историческим «смыслом» явлений, их историческим значением, конституируется не столько в созерцании единичного, сколько в рассмотрении этих связей» [16, с.344]. Единичные события, таким образом, приобретают значимость, когда соединяют, как в фокусе, ряды событий прошлого в пункте, который позволяет прогнозировать будущее.

Историки традиционно оперируют таким понятием как исторический факт. При этом большинство историков молчаливо признают, что факт — это событие, произошедшее в общественной сфере. Такое понимание факта привело к тому, что историография, по большей части, оказалась описанием государств и их институтов, «крупных» событий, войн, переворотов, реформ, революций, великих личностей, а также социально значимых культурных форм: искусства, литературы, религии.

Историческое событие Л.Гумилев определяет как разрыв связей: «Легче всего определить понятие «событие» через понятие «связи». Рост и усложнение этноса представляется современникам нормой, но любая потеря или раскол отмечается как нечто заслуживающее особого внимания, т.е. событие. Но коль скоро так, то событием именуется разрыв одной или нескольких связей либо внутри этноса, либо на границе его с другим этносом. Последствия разрыва могут быть любыми, иной раз весьма благоприятными, но для теоретической постановки проблемы это не имеет значения. Так или иначе событие – это утрата, даже если это то, от чего полезно избавиться» [10, с.24-25]. При таком понимании «события», «факта» и «связи» история предстает как цепь утрат, ломка отношений. Повествовательная история изучает именно события, т.е. цепочку разрыва связей, отражая только одну сторону жизни. Человек с его энергией оказывается всего лишь агентом этого разрыва связей, его поведение, интересы, личность подменяется «борьбой классов», «национальными отношениями», «движущими силами», «революцией», «демократией» и т.д. Человек превращается в некий элемент, который лишь подразумевается в исторических исследованиях, а вся картина жизни скрывается за такими понятиями, как классы, социальные структуры, кланы, партии, которые мы выставляем в своих исследованиях в качестве живых самостоятельных агентов со своими интересами и намерениями.

По словам Макса Вебера, «событием является не то, что само по себе произошло, а то, что обладает смыслом и происходит именно благодаря этому смыслу». Любой деятельности смысл придает человек. Событие вне человека оказывается бессмысленным. Февр пишет: «Люди — единственный подлинный объект истории... История — наука о человеке. Наука о непрестанных изменениях человеческого общества, об их постоянных и неизбежных приспособлениях к новым условиям существования — материального, политического, морального, религиозного, интеллектуального» [29, с.25—26]. Такой подход требует изучения не просто событий, а деятельного человека во всей совокупности его многочисленных отношений в обществе.

Мир движется из века в век с грузом своих традиций, не желая расставаться с прошлым. В этом движении что-то теряется, но многое остается. Лорд Актон (Джон Эдвард Далберг) говорил: «Ткань человеческих судеб ткется плотно, без пропусков; потому что в обществе, как и в природе, структура непрерывна...» [20, с.140]. Значит, если что-то рвется, то другое сохраняет свою структуру, переходит в настоящее и будущее. Эволюция не только цепь утрат, но и приобретений, а классическая событийная историография нередко упускает этот момент. Не случайно в изложении истории превалируют войны, разрушения городов, завоевания. Исторический ход событий предстает как поле битвы и кладбища, революции и реставрации, правление монархов и т.д. А торговля, свадьбы, рождение детей, праздники, строительство городов, простой человек, работающий не в окружении монархов, а в маленьком городке или деревне, уходит на задний план. Микроистории оказываются уделом любителей-краеведов.

Для пояснения вектора исторического движения используют понятие развития, эволюции, прогресса. Но насколько каждый поворот в исторических событиях был развитием или прогрессом? Можем ли мы утверждать, например, что социалистическая революция сделала шаг в сторону прогресса? В научно-технической сфере были несомненные успехи, но если брать историческое соревнование с капитализмом, то социализм явно проиграл.

Хейзинга считает, «что понятие развития малопригодно для исторической науки и, как правило, затрудняет и запутывает исследование» [30, с.23]. Существуют в конкретных сферах отдельные явления как сформировавшиеся феномены, имеющие свою устоявшуюся структуру. Можно говорить об их эволюции, развитии, имея в виду усложнение поведения, структуры, функций, но трудно это распространить на все общественные явления. «Историю какого-либо института, формы производства или государственного органа, – продолжает Хейзинга, – можно без особых оговорок подвести под понятие развития. Оно применимо также к истории науки и техники, но от него следует отказаться, как только речь заходит о философии, религии, литературе и искусстве» [30, с.30–31]. Неясность содержательной стороны понятия «развитие» приводит к тому, что оно нередко трактуется

как простое движение, иначе говоря, любые изменения во времени, или предлагаются некие образы, призванные нам объяснить то, что рационально трудно формулируется. «Последовательный ряд обществ, – поясняет Эмиль Дюркгейм, – не может быть изображен геометрической линией, он скорее похож на дерево, ветви которого расходятся в разные стороны» [14]. Образ дерева не вносит ясности в понятие эволюции, ибо непонятно, что это означает в историческом контексте, кроме отказа от геометрического представления хода истории. Если же рассматривать историю с точки зрения ее трансформации, т.е. смены форм жизни, сознания и социальных отношений, тогда она выглядит не как последовательный ряд смены поколений, а в виде процессов, «сжатых» или же, наоборот, «растянутых» во времени, иначе говоря, в несколько астрономических лет может вместиться целый период (в событийном понимании) или же период может растянуться на столетия, а то и вовсе застыть в «резервации».

Пытаясь подойти к истории вне определенного феномена, выйти в пространство за пределы жизни конкретного народа, и понять историю региональную или мировую, мы сталкиваемся с огромным множеством культур, где процессы происходят в разных системах координат. У разных народов время течет по-разному. Таким образом, мы приходим к очень сложному образу феномена, который оказывается совершенно не похожим на объект исследования в естественных науках. «Знать историю не означает (разве что крайне редко) уметь вскрывать причинно-следственные связи, – пишет Хейзинга. – Знать историю – значит понимать некое взаимосвязанное целое. Это взаимосвязанное целое... следует представлять себе не в образе цепи, состоящей из звеньев, а в образе вязанки хвороста, слегка перехваченной веревкой, в которую, насколько позволяет веревка, можно добавлять новые прутья» [30, с.36]. Это, опять-таки, образное представление эволюции, по-своему полезное, но не дающее инструментария для исследования.

Клиффорд Гирц рассматривает поведение человека как зависящее от «внегенетических контрольных механизмов», от «культурных программ». Он для пояснения своей мысли также обращается к образам: «Все еще распространенное в антропологии представление, что культура представляет собой ровно сплетенную сеть, является не в меньшей мере *petitio principi*, чем более старая точка зрения, согласно которой культура — это вещь, состоящая из заплат и лоскутов, и которую первая с некоторой долей излишнего энтузиазма сменила после революции, совершенной Малиновским в начале 1930-х гг... Наиболее подходящим к случаю образом, если уж необходим образ культурной организации, станет не сеть паука и не куча песка. Скорее, это будет осьминог, щупальца которого в значительной степени независимы друг от друга, плохо соединены нервной связью друг с другом и с тем, что у осьминога заменяет мозг, и которому, тем не менее, удается и добраться до всего, и сохранять себя, по крайней мере, на какое-то время, как вполне жизнеспособное, хотя и довольно неуклю-

жее существо» [8, с.460]. Образы дерева, вязанки хвороста, осьминога не вносят ясности в теорию, но помогают отойти от причинной детерминации, взятой из естественных наук. Гуманитарные дисциплины нуждаются в синтезированном подходе к изучению общества.

Существуют явления в жизни народов, государств, которые можно исследовать в заранее определенной системе координат, т.е. с учетом временного отрезка, сферы жизни, территориальных границ. Если в какие-то моменты можно отвлечься от общегосударственного, регионального контекста, глобальных процессов и ограничиться изучением, например, одной деревни, или только праздника сабантуя как самостоятельного явления, то о судьбе народа в целом можно говорить только с учетом всей совокупности факторов: экономических, социально-политических, культурных, т.е. привлекая все гуманитарные дисциплины. И здесь мы сталкиваемся с методологическим вопросом об исследовании народа/этноса как феномена, т.е. целостного явления без деления на сложившиеся в науке направления. Сама жизнь нераздельна, не существует экономики вне моральных норм, этнологии вне психологии, а мифология и литературоведение должны давать ответы на вопросы об архетипах, которые сохранились до сегодняшнего дня и являются сильнейшими мотивами поведения людей.

Социальная целостность, являющаяся целью исторического исследования, считал Марк Блок, выражает себя именно в человеческом сознании. В нем смыкаются все черты, присущие эпохе, поняв его, можно решить проблему целостного охвата изучаемого общества [4, с.229]. Но, к сожалению, специалисты гуманитарных дисциплин глубоко разделены между собой, и даже историки начали специализироваться по странам, эпохам, периодам, отдельным событиям.

Сегодня корпоративные интересы специалистов довлеют над необходимостью междисциплинарного подхода. В свое время Коперник жаловался на своих коллег: «С ними происходит нечто подобное тому, когда скульптор собирает руки, ноги, голову и другие элементы для своей скульптуры из различных моделей; каждая часть превосходно вылеплена, но не относится к одному и тому же телу, и потому они не могут быть согласованы между собой, в результате получается скорее чудовище, чем человек» [19, с.135]. Аналогичная ситуация сложилась в сфере обществознания, где специалисты оттачивают свое мастерство по изложению отдельных частей общественного организма, не заботясь о целостной картине.

Трудности интеграции гуманитарных дисциплин хорошо видны на примере используемого научного аппарата. Не удается выработать общего «языка» даже среди тех специалистов, которые изучают один и тот же объект. Археологи могут годами не задумываться об историческом или этническом значении находок, им проще вновь найденному слою дать название «пьяноборской», «кушнаревской», «именьковской» и т.д. культур. Число таких «культур» с каждым днем стремительно растет, как растет в татарской филологии количество диалектов и диалектологов, а среди ис-

ториков размножаются специалисты по узким периодам или даже отдельным событиям, научный анализ подменяется фиксацией фактов, поиском новых архивных материалов, хроникой событий, при этом нередко случайные происшествия возводятся в ранг судьбоносных. Еще меньшее внимание уделяется историками экономическому анализу или же он сводится к статистическим таблицам, материальным объектам, а у этнологов – к формам хозяйствования, ничего не объясняющим с точки зрения перспектив развития этноса.

Гуманитарии в понятийном творчестве пошли так далеко, что с трудом понимают друг друга. Например, в понятие «культура» вкладывается различный смысл в археологии, истории, этнологии, искусствоведении, филологии и т.д. Споры вокруг определения культуры напоминают дискуссии средневековых схоластов, блестящих по форме, логически безупречных, но без практического результата. Поэтому термин «культура» из-за многочисленности его значений и из-за той концептуальной неопределенности, с которой он слишком часто употребляется, теряет свое инструментальное значение. Механическая же редукция сотен определений культуры невозможна. Для этого требуется выработка парадигмы, которая дала бы общий подход для всех гуманитарных наук.

Время требует конвергенции гуманитарных наук, что могло бы привести к преодолению междисциплинарных перегородок и появлению социально-культурной модели общества. Это стало бы значительным шагом в междисциплинарном взаимодействии гуманитариев, но далеко не все специалисты готовы воспринять такой подход, ибо он разрушает устоявшуюся практику карьерного роста и оценки труда гуманитариев. Понадобится смена целого поколения ученых, пока старые взгляды уступят новым.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету. (Сборник официальных документов). 1990—1995. Казань: Изд. Аппарата Президента РТ, 1996. 102 с.
- 2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
- 3. Берк П. Историческая антропология и новая культурная история // Новое литературное обозрение. 2005. №75. С.64-91.
 - 4. Блок M. Апология истории. M.: Hayka, 1973. 232 c.
 - 5. Бродель Ф. Динамика капитализма. Смоленск: Полиграмма, 1993. 128 с.
- 6. Буданов И.П. Дон и Москва. Казаки Восточной Европы. Книга IV, вып. 1. Париж: Казак, 1958. 149 с.
- 7. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М.: Логос, 2004. 368 с.
 - 8. Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
- 9. Головнев А.В. Антропология движения. Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. 496 с.

- Гумилев Л. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990.
 280 с.
- 11. Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М.; Индрик, 1993. 327 с.
- 12. Дробижева Л.М. Методологические проблемы этносоциологических исследований // Научный Татарстан. 2011. №2. С.19–28.
- 13. Дробижева Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М.: Центр общечеловеческих ценностей, 2003, 376 с.
- 14. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод и назначение. М.: Канон, 1995. 352 с.
- 15. Интервью с Жаком Ле Гоффом // Одиссей. Человек в истории. М.: Нау-ка, 2004. С. 496–502.
- 16. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 654 с.
- 17. Кром М.М. Историческая антропология. Пособие к лекционному курсу. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2010. 214 с.
 - 18. Крадин Н.Н. Политическая антропология. М.: Логос, 2004. 270 с.
 - 19. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 2009. 300 с.
- 20. Лорд Актон. Очерки становления свободы. Лондон: Overseas Publications International Ltd., 1992. 206 с.
- 21. Макарова Г.И. Идентичности татар и русских в контексте этнокультурной политики Российской Федерации и Республики Татарстан. Казань: Казан. ун-т, 2010.370 с.
- 22. Московичи Серж. Век толп. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. 480 с.
- 23. Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Саппоро: Hokkaido University, Slavic Research Center, 2003. 336 с.
- 24. Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. 148 с.
- 25. Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность. М.: Академия, 2002. 475 с.
 - 26. Тишков В.А. Этнология и политика. М.: Наука, 2001. 240 с.
- 27. Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.
 - 28. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
 - 29. Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. 629 с.
- 30. Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции. Лондон: Overseas Publ., 1992. 220 с.
- 31. Хайек Ф.А. Общество свободных. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1990. 309 c.
- 32. Центр и региональные идентичности в России. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. Ун-та; М.: Летний сад, 2003. 256 с.
 - 33. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.

Сведения об авторе: Рафаэль Сибгатович Хакимов – доктор исторических наук, директор Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан, вице-президент АН РТ, академик АН РТ, (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); history@tataroved.ru

PERSPECTIVES ON HISTORICAL ETHNOLOGY

R.S. Khakimov

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Kazan, Russian Federation history@tataroved.ru

This article reveals the features of the discipline of history in Russia, as it was established after the Soviet collapse. This has entailed the development of alternative "stories" and, at the same time, the continuation of the previous traditions of presenting the history of the country as the history of the Russian people, the continued diversification of human sciences studied in pursuit of a single object, the lives of a community of people, et cetera. The author argues that historical ethnology (anthropology), as an integrative discipline, should be based on a holistic view of social processes, both in space and time. Therefore, its object must be not only historical events (wars, heroes, etc.), but also mentality, daily "microhistories" – everything that characterizes people's lives. The study of history should serve the purpose of answering the questions of the present. Time requires the convergence of the humanities, which would lead to the overcoming of interdisciplinary boundaries and the emergence of multi-dimensional sociocultural model of society.

Keywords: historical ethnology, historical anthropology, history, mentality, Tatars

REFERENCES

- 1. Belaya kniga Tatarstana. Put' k suverenitetu (Sbornik ofitsial'nykh dokumentov). 1990–1995. [The White Book of Tatarstan. The Road to Sovereignty (Collection of Official Documents). 1990–1995]. Kazan, Publishing house of Apparatus of the President of RT, 1996. 102 p.
- 2. Berger P., Lukman T. *Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of knowledge]. Moscow, Medium Publ., 1995. 323 p.
- 3. Berk P. Istoricheskaya antropologiya i novaya kul'turnaya istoriya [Historical Anthropology and the New Cultural History]. *Novoe literaturnoe obozrenie New Literary Review*, 2005, no.75, pp. 64–91.
- 4. Blok M. *Apologiya istorii* [The Apology of History]. Moscow, Nauka Publ., 1973. 232 p.
- 5. Brodel' F. *Dinamika kapitalizma* [The Dynamics of Capitalism]. Smolensk, Poligramma Publ., 1993. 128 p.
- 6. Budanov I.P. Don i Moskva. Kazaki Vostochnoy Evropy. Kniga IV, vyp. 1 [Don and Moscow. The Cossacks of Eastern Europe. Book IV, Vol. 1.]. Paris, Kazak Publ., 1958. 149 p.
- 7. Vallerstayn I. *Konets znakomogo mira: Sotsiologiya XXI veka* [The End of the Familiar World: Sociology of the Twenty-First Century.]. Moscow, Logos Publ., 2004. 368 p.
- 8. Geertz C. *Interpretatsiya kul'tur* [The Interpretation of cultures]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004. 560 p.

- 9. Golovnev A.V. *Antropologiya dvizheniya* [The Anthropology of Movement] Ekaterinburg, UrO RAN, Volot Publ., 2009. 496 p.
- 10. Gumilev L. *Geografiya etnosa v istoricheskiy period* [The Geography of Ethnicity in the Historical Period]. Leningrad, Nauka Publ., 1990. 280 p.
- 11. Gurevich A.Ya. *Istoricheskiy sintez i shkola «Annalov»* [Historical Synthesis and the School of «Annals»]. Moscow, Indrik Publ., 1993. 327 p.
- 12. Drobizheva L.M. Metodologicheskie problemy etnosotsiologicheskikh issledovaniy [Methodological Problems of Ethnosociological studies]. *Nauchnyy Tatarstan Science of Tatarstan*, 2011, №2, pp.19–28.
- 13. Drobizheva L.M. *Sotsial'nye problemy mezhnatsional'nykh otnosheniy v postsovetskoy Rossii* [Social Problems of Ethnic Relations in post-Soviet Russia]. Moscow, Tsentr obshchechelovecheskikh tsennostey Publ., 2003. 376 p.
- 14. Dyurkgeym E. *Sotsiologiya. Ee predmet, metod i naznachenie* [Sociology. Its Subject Matter, Method and Purpose]. Moscow, Kanon Publ., 1995. 352 p.
- 15. Interv'yu s Zhakom Le Goffom [Interview with Jacques Le Goff]. *Odissey. Chelovek v istorii*. Moscow, Nauka Publ., 2004. pp. 496–502.
- 16. Kassirer E. *Izbrannoe: Individ i kosmos* [Favorites: The Individual and the Cosmos]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 654 p.
- 17. Krom M.M. *Istoricheskaya antropologiya. Posobie k lektsionnomu kursu* [Historical Anthropology. The Benefit to the Lecture Course]. Saint Petersburg, EUSPb Publ., 2010. 214 p.
- 18. Kradin N.N. *Politicheskaya antropologiya* [Political Anthropology]. Moscow, Logos Publ., 2004. 270 p.
- 19. Kuhn T. *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [The Structure of Scientific Revolutions]. Moscow, Progress Publ., 2009. 300 p.
- 20. Lord Akton. *Ocherki stanovleniya svobody* [Essays on the Establishment of Freedom]. London, Overseas Publications International Ltd., 1992. 206 p.
- 21. Makarova G.I. *Identichnosti tatar i russkikh v kontekste etnokul'turnoy politiki Rossiyskoy Federatsii i Respubliki Tatarstan* [The Identity of Tatars and Russians, in the Context of the Russian Federation and the Republic of Tatarstan's Ethnocultural Politics]. Kazan: Kazan University Publ., 2010. 370 p.
- 22. Moskovichi S. *Vek tolp* [The Century of Crowds]. Moscow, Tsentr psikholog, i psikhoterapii Publ., 1998. 480 p.
- 23. Novaya volna v izuchenii etnopoliticheskoy istorii Volgo-Ural'skogo regiona. [The New Wave in the Study of Ethnopolitical History of the Volga-Ural Region]. Sapporo, Hokkaido University, Slavic Research Center, 2003. 336 p.
- 24. Sovremennye etnosotsiologicheskie issledovaniya v Respublike Tatarstan [Modern Ethnosociological Research in the Republic of Tatarstan]. Kazan, Institut istorii AN RT Publ., 2008. 148 p.
- 25. Sotsial'noe neravenstvo etnicheskikh grupp: predstavleniya i real'nost' [Social Inequality of Ethnic Groups: Perceptions and Reality]. Moscow, Akademiya Publ., 2002. 475 p.
- 26. Tishkov V.A. *Etnologiya i politika* [Ethnology and Politics]. Moscow, Nauka Publ., 2001. 240 p.
- 27. Tishkov V.A. *Rekviem po etnosu. Issledovaniya po sotsial'no-kul'turnoy antropologii* [Requiem for Ethnos. Research on Sociocultural Anthropology]. Moscow, Nauka Publ., 2003. 544 p.

Историческая этнология. 2016. Том 1, № 1

- 28. Toynbi A. Dzh. *Postizhenie istorii* [A Study of History]. Moscow, Progress Publ., 1991. 736 p.
- 29. Fevr L. *Boi za istoriyu* [Fighting for History]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 629 p.
- 30. Kheyzinga Y. *Ob istoricheskikh zhiznennykh idealakh i drugie lektsii* [On the Historical Ideals of Life and Other Lectures]. London, Overseas Publ., 1992. 220 p.
- 31. Khayek F.A. *Obshchestvo svobodnykh* [The Society of Free People]. London, Overseas Publications Interchange Ltd., 1990. 309 p.
- 32. *Tsentr i regional'nye identichnosti v Rossii* [The Centre and Regional Identities in Russia]. Saint. Petersburg, Saint. Petersburg University Publ.; Moscow, Letniy sad Publ., 2003. 256 p.
- 33. Yaspers K. *Smysl i naznachenie istorii* [The Meaning and Purpose of History]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 527 p.

About the author: Rafael S. Khakimov – Doctor of Science (History), Director of Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (TAS), Vice-President of TAS and Academician of TAS, (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); history@tataroved.ru

Идентичность в теории и прикладных исследованиях

УЛК 304.2

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ТАТАР

Г.Ф. Габдрахманова

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация medi54375@mail.ru

Массовые этносоциологические исследования, проводимые в течение последних двух с половиной десятков лет, выявили значимость этнической идентичности для татар, ее рост в постсоветский период. Данное явление – его теоретическое и эмпирическое осмысление, не всегда может быть осмыслено в традиционалисткой перспективе. Культурные границы и маркеры этнической идентичности татар могут быть поняты только с учетом ранних этапов их формирования и трансформации в более поздние периоды. Диахронный и синхронный анализ становится одним из перспективных приемов в изучении данной динамики. Родовые и земляческие объединения, ислам, татарский язык, некоторые элементы традиционной культуры были важны для татар всегда. Они остаются значимыми и в современных условиях. Другие идентификационные маркеры навсегда утрачены, но их замещает примордиальное проявление этничности. Происхождение важно как для старшего поколения, так и для молодых татар. При изучении этнической идентичности татар важно обращать внимание на значимые для них локальные идентификации, связанные с принадлежностью к отдельным территориям (региону, деревне). Это зонтичное мышление, впитывающее разноуровневые идентичности, связано с устремленностью татар к выстраиванию различных горизонтальных связей, не управляемых вертикальными структурами.

Ключевые слова: этническая идентичность, татары, структура, компоненты, происхождение, история

Этническая идентичность татар — это фокус целого ряда исследований, проводившихся еще в СССР, а позднее в РФ и за ее пределами в течение всего постсоветского периода. Большинство из их опиралось на методологию и методику этносоциологической науки. И хотя в первом в отечественной науке эмпирическом этносоциологическом исследовании «Оптимизация социально-культурного развития наций», проведенном в 1967–1968 гг. в Татарской АССР под руководством Ю.В. Арутюняна, напрямую не ставилась задача изучения этнической идентичности, тем не менее, именно там впервые были поставлены вопросы о роли культуры,

семейного быта, языка в социальном положении татар, выявление проявлений их этноспецифических установок в конкретных социальных условиях в сравнении с русской частью ТАССР [13].

Позднее, в 1970-х гг., вслед за Ю.В. Бромлеем, который ввел в оборот отечественной науки узкое и широкое понимание этнического самосознания (в узком понимании под ним понималось осознание принадлежности к этнической общности, в широком – еще и представления людей о культуре, языке, историческом прошлом своего народа, в том числе о государственности, территории) [3], в него были добавлены также интересы, осознаваемые людьми как этнические [1, с.166]. Именно этот полипарадигмальный подход стал активно использоваться в постсоветский период Л.М. Дробижевой. Проводимые под ее руководством крупномасштабные проекты позволили определить структуру этнического самосознания, динамику идентификационных процессов у ряда народов РФ. В их числе – татары. Результаты этих исследований являются одними из немногих верифицированных (надежных) источников для понимания этнической идентичности татар, полученных путем массового обследования «обычных» ее носителей.

Рубеж 1980—1990-х гг. и последующие четверть века — это период активного теоретического и прикладного осмысления феномена этнической идентичности в отечественной этносоциологии и этнологии. «Открытие» зарубежной науки, предоставившее отечественным ученым новые методологические возможности его изучения, привело к утверждению в России конструктивисткого и инструментального подходов. Разбор идей представителей этих различных концепций представлен в целом ряде работ, например: [11]. Мы не будем на этом останавливаться специально. Сосредоточим внимание на важных, с нашей точки зрения, имеющихся на сегодняшний день некоторых выводах, полученных в ходе теоретических и эмпирических изысканий зарубежных и отечественных ученых, необходимых для дальнейшего понимания специфики этнической идентичности у татар.

1. Массовые этносоциологические исследования, проводимые в течение последних двух с половиной десятков лет, выявили значимость этнической идентичности для татар, ее рост в постсоветский период. В 1994 г. 51% опрошенных татар-горожан утверждали, что «никогда не забывают о своей национальности». В 2011/2012 гг. эту позицию уже выбрали 77,5% городских татар и 86,4% сельских¹. Такие же данные были получены и в 2014 г. (75% и 84% соответственно)². В связи с важностью для татар этнической

¹ Данные за 1994 г. и 2011/2012 гг. получены исследовательской группой Л.М. Дробижевой. Они опубликованы в специальных монографиях [7], [9].

² Данные за 2014 г. получены исследовательской группой отдела этнологии Института истории им. Ш.Марджани АН РТ в рамках проекта «Социолингвистический мониторинг этноязыковой ситуации в Республике Татарстан» (рук. Г.Ф. Габдрахманова) Государственной программы «Сохранение, изучение и развитие государственных языков Республики Татарстан и других языков в Республике Татарстан на 2014—2020 гг.».

идентичности ключевым становится вопрос о механизмах ее воспроизведения у исследуемой группы. Ф.Барт исходит из тезиса о том, что «этнические группы суть признаки, приписываемые и идентифицируемые самими авторами, и, следовательно, обладают свойством организовывать взаимодействие между людьми» [2, с.11]. То есть, этничность понимается им как форма социальной организации, существующая путем воспроизводства границ между группами, а не изначальная данность. Особую роль в процессе маркировки и воспроизведения групповых границ играют, по Ф.Барту, культурные характеристики. Они изменчивы, ситуативны, вариативны и зависят от «исторических, экономических и политических обстоятельств» [14, с.105]. В этой связи важно рассматривать диалектику культурных границ и их маркеров. В отношении татар это принципиально важный посыл.

Татары разбросаны по всему миру. Их большая часть живет на территориях, освоенных предками в период Тюркского каганата, Волжско-Камской Булгарии, Золотой Орды и ее наследников виде шести татарских ханств. Это огромное евразийское пространство, в котором формировался современный облик татар. Они вступали в межэтнические контакты, распространяли собственные достижения, заимствовали их у разных соседствующих народов, приспосабливались к разнообразным климатическим, политическим, экономическим и социальным условиям. В процессе развития происходила селекция культурных маркеров. И это был естественный процесс, который продолжается до сих пор. Ф.Барт, рассуждая об изменчивости этничности, пишет: «Элементы нынешней культуры этнической группы не возникают из определенного набора, конструировавшего культуру этой группы в предшествующий период», потому что «...в разных обстоятельствах определенные наборы отличительных признаков и ценностных ориентаций носят характер самореализации, другие отвергаются опытом, а третьи оказываются не способны найти выход во взаимодействии» [2, с.37, 48]. То есть культурный материал не является первичным и неизменным, а выступает результатом и способом этнической групповой организации и динамики отношений между группами. Отсюда вопрос о том, как изучать категории, самоприписываемые татарами в качестве этномаркирующих, с учетом их изменяемости.

2. Образ «Мы» очень изменчив и может включать самый разный набор представлений. Говоря об этой диалектике у татар, важно подходить к ним, опираясь на методы синхронного и диахронного анализа. Первый предполагает изучение структуры этнической идентичности в конкретный, отдельный отрезок времени, последний – анализ изменений во времени.

Этническая идентичность татар претерпевала существенные трансформации. Ее культурный стержень после взятия Казани в 1552 г. сохранялся, прежде всего, благодаря исламу. Он стал формой выживания культуры, знаменем борьбы против христианизации и ассимиляции. На рубеже XIX–XX вв. большую роль стали играть экономическая и политическая составляющие, идеологема реформаторства ислама (джадидизм), идеи

«культурного развития и обновления» (трансформированное национальное образование, сеть периодической печати, новые формы театральной жизни и музыкального просветительства). Именно тогда сформировался активный буржуазный слой, распространивший свою деятельность в масштабах всей Евразии, появилась собственная («мусульманская») фракция в Государственной Думе. Капиталистические отношения у татар развивались не по пути марксистских представлений о роли городского пролетариата в их развитии, а в условиях деревни, в которой образовались отряды разнообразных профессиональных групп с разной отраслевой специализацией (производство кумача, продуктов сельского хозяйства и животноводства, обработка кож и животного сырья и т.д.). Советский этап – период новых изменений «татарскости». Идеология построения однотипного «советского человека», атеизма и социально-экономического, культурного выравнивания наций и народностей привела к тому, что у татар значительно повысилась урбанизированность, серьезный импульс получила профессиональная татарская культура (театральная, музыкальная, литературная), русский язык стал средством не только межэтнической, но и внутриэтнической коммуникации, ислам «ушел» в семейно-обрядовую сферу. Рубеж 1980–1990-х гг. характеризуется возрождением этнического и религиозного самосознания, активным участием татар в построении федеративных отношений в РФ, в решении вопросов социально-экономического развития страны, в урегулировании межэтнических и межконфессиональных отношений, в укреплении российских традиций ислама.

Фиксируя изменения в представлениях татар о себе, важно обращать внимание не столько на формальную сторону критериев идентификаций, сколько на их суть - восприятие и реальное использование. Например, говоря о татарском языке, следует отметить, что в XIX-XX вв. он был серьезным ресурсом для татар. Благодаря этому языку они осваивали рынки Казахстана, Средней Азии, Кавказа, Дальнего Востока, распространяли передовые достижения культуры, исламской мысли. Для большинства современных татар он играет скорее символическую, эмоционально-ценностную роль. Функции татарского языка изменились в советский период, к которому татары подошли с практически полным незнанием русского языка. Позднее он был успешно освоен, но некоторая часть татар одновременно потеряла и татарский. Сегодня в отдельных российских регионах, как показывают материалы Всероссийских переписей населения, лишь половина и даже только треть владеет им. Использование татарского языка ограничивается сферой семьи, средой национальной интеллигенции и татарской деревней. Работа, город - это пространства русского языка. Современная молодежь все чаще идентифицирует себя с татарским и русским языком одновременно. Тем не менее, результаты массовых опросов и фокус-групп показывают, что татарский язык является самым значимым маркером для татар. «Мин татар, чөнки мин татарча сөйләшәм, Татарстанда яшим, минем эти-энием, туганнарым бөтенесе дә татарлар. – Я татарин потому, что говорю на татарском языке, живу в Татарстане, родители и все родственники — татары» 1 . Но это, скорее, символ.

- 3. Пример с татарским языком свидетельствует об актуализации примордиальных проявлений этничности у современных татар. Быть татарином для молодого поколения значит «разговаривать на татарском языке, знать свою историю, культуру». Общность происхождения и кровное родство, сформировавшие этноспецифические особенности татар – это доминирующий показатель современной «татарскости». Татарская молодежь считает, что человек рождается с принадлежностью к какой-то этнической группе и эту принадлежность изменить невозможно [4, с.36]. «Туган тел шикелле үк тумыштан килә, теге ул сиңа каяндыр сайлап алу түгел. Атаана шикелле бит инде милләтен шундый булгач, син аны үзгәрттерә алмыйсың да телисең икән. Аны ничек үзгәртергә була? Бу бит инде сине үзеңне үзгәрткән шикелле була. – Как и родной язык (и национальность – прим. Г.Г.) дана с рождения. Как и родителей, национальность свою при желании не изменишь. Как ее изменить? Это как подмена себя». «Я татарка, потому что я родилась татаркой, у меня родители /.../ и мама, и папа – татары. Татарстан, татарский язык с молоком матери впитался, и ты уже знаешь, что ты татарин, ты в татарской стране живешь. Это уже с рождения у тебя заложено». «Ты родился татарином, татарином и умрешь». Восприятие и значимость примордиальной (по крови) сущности этнической принадлежности – это компенсация утраты некоторых ее культурных (в этнографическом понимании) компонентов.
- 4. В современных условиях традиционная культура практически ушла в забвение. Мы живем в домах и квартирах со стандартными евроремонтами, покупаем и носим одежду европейского стиля, покупаем продукты, входящими в единую потребительскую корзину. У татар вытесненная этнография время от времени напоминает о себе. Чак-чак, тюбетейка, узоры, вышивка все чаще презентуются татарами как символы. Э.Смит, рассуждая об устойчивости мифов, символов и коллективной памяти, подчеркивает, что именно они формируют этнические общности и определяют общий стиль группы и делают ее узнаваемой [18, с.86]. Некоторые из этих символов, по Э.Геллнеру. могут существовать до современного общества [17, с.368]. Некоторые символы начинают использоваться конструкторами нациестроительства. Но зачастую произвольные элитарные интеллектуальные проекты могут не находить эмоциональный отклик в массах. Это происходит в том случае, если отсутствует опора на глубоко уко-

¹ Здесь и далее приводятся цитаты из интервью с татарской молодежью Республики Татарстан, состоявшихся в 2015 г. в рамках проекта «Проведение серии этносоциологических исследований, направленных на изучение идентичности татарского народа» (рук. Г.Ф. Габдрахманова) Государственной Программы Республики Татарстан «Сохранение национальной идентичности татарского народа (2014–2016 гг.)». Подробный анализ: [4].

рененный мифо-символический комплекс, содержащий символы, мифы и ценности глубокого этнического.

- 5. Татары обладают обстроенной чувствительностью к собственной истории и культуре. Это связано с их сложным, иногда драматичным историческим путем. Некоторые события навсегда уходят в забвение, другие сохраняются, трансформируются, приобретают новые смыслы. К числу таких важных для татар «образов-символов», например, можно отнести священные могилы, кладбища, родники возле них, связанные с погребением «святых» людей (тех, кто посвятил себя исламу). Вокруг данных объектов сформировался комплекс народных знаний о них, существуют мнения богословов, наблюдается их высокая посещаемость и целая система обращений к ним людей за помощью в трудных жизненных ситуациях, получающих моральное удовлетворение от содеянного. Каждый такой коллективный образ-воспоминание имеет когнитивный, поведенческо-нормативный и эмоциональный аспект. Ментальные комплексы, знания и представления, независимо от того, насколько они здравы и объективны, предопределяют как восприятие действительности, так и действия людей. Они передаются по сетям (реальным и виртуальным) и вовлекают в их воспроизводство. Исторические и культурные артефакты памяти, практики презентации исторических событий, персонажей (кто вспоминает, что вспоминают и как вспоминают) – все это можно понять у татар, если принимать во внимание их устремленность к фрагментации пространств географических, социальных, политических, экономических.
- 6. Если говорить о социальном пространстве, то следует отметить, что фрагментация у татар здесь выстраивается по горизонтали. Ее примером может быть «сотовый» мозаичный суверенитет рубежа XIX-XX вв., в котором не было единого типа общины – polis 'ов, а «различия зависели от традиций ведения хозяйства, организации общинной жизни, наличия авторитетных лидеров» [16, с.22]. Татары и сегодня образовывают различные типы polis ов. Они сохраняют память о своих предках, которая хотя и утратилась в сознании, но продолжает заявлять о себе на подсознательном уровне. Во время экспедиции на Алтае – родине тюркского мира, мы видели насколько сильна память о своем родовом происхождении у алтайцев. Они не только сохранили сведения об этом, но и до сих пор поддерживают воспроизводство родовых отношений, поскольку алтайскому народу в силу их небольшой численности для самосохранения важно препятствовать кровному смешению внутри родов. Предки татар, живших на Алтае, имели родовую структуру, но выдвинувшись на другие территории, утратили знания о ней. Им, смешивающимся с представителями других народов, не было нужды знать родовую принадлежность партнера. Генетическое обновление шло естественным путем. Но память о принадлежности к роду сохранилась и заявляет о себе до сих пор. Татары, живя в разных регионах мира, образовывают землячества, роются в архивах и создают шежере – историю своего рода. Этим же можно объяснить и высо-

кую значимость Республики Татарстан – региона, воспринимаемого в качестве центра всех татар. Но для них очень значимы и места, на которых они родились, живут, растят потомство.

- 7. Регионы важны как для старшего поколения, так и для молодежи из числа татар. Молодые крымские татары в ходе групповых дискуссий, которые мы проводили в 2015 г., артикулировали, что «Крым – их историческая родина, с которой связаны судьбы предков, к которой были устремлены чаяния представителей старшего поколения в период переселения, и с которой они неразрывно связывают себя как народ, его будущее»¹. Татары Западной Сибири, обозначаемые в этнографической науке как сибирские, воспроизводят нарративы об индигенности. Маркирование территории – явление, закрепляющее этническую границу у татар, и она может охватывать тысячи, сотни квадратных километров, а иногда замыкаться одной деревней. Хотя последнее «нельзя воспринимать только как ограниченность в пространстве и связях, он (микрокосм деревни – прим. $\Gamma.\Gamma.$) моделирует многие процессы, которые встречаются в мире, по крайней мере, дает возможность отработать некоторые навыки, позволяющие их использовать, перенеся на более широкий класс отношений» [15, с.130]. Территориальное распределение сознания татар – важный элемент их идентичности, не мешающий выстраивать внутриэтническое взаимодействие. Э.Гидденс объясняет логику зонтичного мышления тем, что «обычно локальности «районированы» изнутри, и внутренние зоны играют важную роль в процессе формирования контекстов взаимодействия, ... свойства окружения постоянно используются субъектами деятельности при организации социальных взаимодействий во времени и пространстве» [5, с.186]. У татар такое распределение не разваливается благодаря горизонтальным связям.
- 8. Устремленность к выстраиванию горизонтальных отношений, не имеющих централизованного управления, у татар была всегда. Для кочевников предков татар, не составляло труда передвигаться на огромных просторах Евразии, а татарские купцы в силу их высокой мобильности были передовыми проводниками экономики Российской империи в Средней Азии и Казахстане. Сегодня для татар самым доступным средством коммуникации стал Интернет. З.А. Махмутов, опираясь на собственную статистику и данные Д.Р. Гимадеевой [6, с.181], выявил, что количество участников «татарских групп» в социальной сети ВКонтакте за последние девять лет выросло более чем в 50 раз: если в 2007 г. самая многочисленная из них насчитывала около 2000 человек, в 2012 33000, то в 2016 —

¹ Это цитата из интервью с крымскотатарской молодежью Республики Крым, проведенного в 2015 г. в рамках проекта «Проведение серии этносоциологических исследований, направленных на изучение идентичности татарского народа» (рук. Г.Ф. Габдрахманова) Государственной Программы Республики Татарстан «Сохранение национальной идентичности татарского народа (2014—2016 гг.)». Подробный анализ: [10].

более 113000 человек. В силу разбросанности и глобального распространения сетевых взаимодействий этот ресурс этнической консолидации у татар только будет усиливаться. Внутриэтническая коммуникация — важная часть этнической идентичности современных татар, виртуализируется и захватывает все большее число ее участников.

- 9. Этническая идентичность, потребность в ней, коллективные образы-воспоминания у татар носят общечеловеческий характер. Многие в повседневной жизни не вспоминают о своей «татарскости». Обращение к ней, как правило, происходит, в сложные моменты жизни. Исполнение обрядов жизненного цикла (рождение ребенка, похороны), просьбы к «посредникам» в трудных жизненных ситуациях (болезнь, внезапные смерти близких людей, отсутствие детей и т.п.), получение благосклонности от Всевышнего – все это, чему поклоняются и татары и другие народы. И с возрастом эту потребность люди начинают ощущать все больше. Л.Низамова, анализируя этнические процессы среди татар США, зафиксировала, что представители старшего поколения данного сообщества, в отличие от молодого, начинают искать свои «этнические корни», которые «нередко оказываются более крепкими, чем принято считать, и становиться той опорой, которая дает чувство дома, родного и теплого, в глобализирующемся, стандартизирующемся и обезличивающемся мире» [12, c.238]. Изучая этническую идентичность татар, необходимо обращать внимание и на ее ядро, связанное с общечеловеческими ценностями – важными для всех, независимо от этнической принадлежности.
- 10. Выраженный поведенческий компонент этнической идентичности татар, существующий наряду с когнитивными компонентами – представлениями, составляющими «образ Я», и эмоциональным элементом, в условиях актуальности последнего, фокусируют исследовательское внимание на регулятивной способности этничности. Этот психологический феномен играет существеннейшую роль в этнической мобилизации, консолидации и социальном контроле. За 25 лет постсоветского развития татары прошли путь от недифференцированного, размытого восприятия собственной этничности к ее актуализации, поиску культурных и идеологических основ для формирования и конструирования обновленного этнического самосознания. Этносоциологи отмечают и рост среди них активных деятельностных установок, связанных не только с укреплением татарской культуры, но и с развитием бизнеса (включая исламский банкинг, халяль-индустрию), с социальной благотворительностью и меценатством. Этот поведенческий компонент этнической идентичности современных татар требует новых исследований.

В заключение отметим, что представление татар «о себе» имеет не только этнокультурное, но и политическое значение. Идущие в последнее десятилетие в научных и общественных кругах дискуссии о необходимости формирования интегрирующей российской идентичности сталкиваются с проблемой содержательного наполнения этого понятия и с оценкой роли

этнической идентичности и этнического самосознания в формировании российской нации. По мнению Л.М. Дробижевой, формирование идентичности, «которая включает в себя не только лояльность государству, но и отожествление с гражданами страны, представления об этом сообществе, солидарность и ответственность за судьбу страны и чувства, переживаемые людьми,» [8, с.39] является условием объединения граждан современной России. Татары, как показывают материалы этносоциологических опросов, ощущают себя россиянами. Республика Татарстан реализует проекты мирового масштаба, которые влияют на имидж всей страны, ее поступательное развитие. Сочетание и наполнение общероссийских, региональных и этнических идентификаций у татар будет зависеть как от них самих, так и от тех, кто задает импульс этнополитических процессов в России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. Учебное пособие. М., 1998. 272 с.
- 2. Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сборник статей: под ред. Ф.Барта; пер. с анг. И.Пильщикова. М.: Новое издательство, 2006. С.9–48.
 - 3. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1972. 283 с.
- 4. Габдрахманова Г., Мухаметзянова А. Этническая идентичность татарской молодежи // Этническая идентичность татар в региональных контекстах / отв. ред. Г.Габдрахманова, Г.Макарова. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2015. С.29–53.
- 5. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структурации. М.: Академический проект, 2003. 528 с.
- 6. Гимадеева Д.Р. Татарские сетевые сообщества // Этничность, религиозность и миграции в современном Татарстане. Казань, 2013. С.166–188.
- 7. Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. редактор Л.М. Дробижева. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. 485 с.
- 8. Дробижева Л.М. Государственно-гражданская идентичность в общероссийском масштабе // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. С.39–50.
- 9. Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М.: Мысль, 1996. 382 с.
- 10. Макарова Γ ., Габдрахманова Γ . Идентичность крымских татар // Этническая идентичность татар в региональных контекстах / отв. ред. Γ . Габдрахманова, Γ . Макарова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. С.99–117.
- 11. Макарова Г.И. Идентичность татар и русских в контексте этнокультурных политик Российской Федерации и Республики Татарстан. Казань: Казан ун-т, 2010.248 с.

- 12. Низамова Л. Татары США в условиях американского мультикультурализма // Этническая идентичность татар в региональных контекстах / отв. ред. Г.Габдрахманова, Г.Макарова. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2015. С.207–238.
- 13. Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. М.: Наука. 1973.
- 14. Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.
- 15. Хакимов Р. Историческая этнология: парадигма и инструментарий. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2012. 440 с.
- 16. Хакимов Р. Теоретические основы идентичности татар // Этническая идентичность татар в региональных контекстах / отв. ред. Г.Габдрахманова, Г.Макарова. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2015. С.6–28.
- 17. Gellner E. Do Nations Have Navels // Nations and Nationalism. Vol.2., 1996. №3. pp.357–370
 - 18. Smith A. The Ethnic Origin of Nations. Oxford, 1986. 312 p.

Сведения об авторе: Габдрахманова Гульнара Фаатовна – доктор социологических наук, заведующая отделом этнологических исследований Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); medi54375@mail.ru

ON THE PECULIARITIES OF TATAR ETHNIC IDENTITY

G.F. Gabdrakhmanova

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Kazan, Russian Federation medi54375@mail.ru

Mass ethnosociological studies conducted over the past two and a half decades have revealed the importance of ethnic identity for Tatars, and its increasing importance in the post-Soviet period. Understanding this phenomenon theoretically and empirically cannot be performed using traditional methods. Cultural boundaries and markers of ethnic identity among Tatars can be understood only in terms of the early stages of their formation and transformation in later periods. Diachronic and synchronic analyses are the most promising methods for studying these dynamics. Generic and patriotic associations, Islam, Tatar language, and some elements of traditional culture have always been important to Tatars. They remain important in the contemporary world. Other identity markers are lost forever, replaced as primordial manifestations of ethnicity. Origins are important for the older generation and young Tatars. In studying Tatar ethnic identity it is important to pay attention to the significance of local identifications associated with belonging to certain territories (region, country). Such an overarching approach can absorb multilevel identitifications associated with Tatar aspirations to build various horizontal links that are not managed by vertical structures.

Keywords: components, ethnic identity, history, origins, structure, Tatars

REFERENCES

- 1. Arutyunyan Yu.V., Drobizheva L.M., Susokolov A.A. *Etnosotsiologiya*. *Uchebnoe posobie* [Ethnosociology. A Textbook]. Moscow, 1998. 272 p.
- 2. Barth F. [Introduction] *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naya organizatsiya kul'turnykh razlichiy: sbornik statey: pod red. F .Barta; per. s ang. I.Pil'shchikova* [Ethnic groups and Social Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference: A Collection of Articles: ed. F. Barta; with Eng. I.Pilschikova]. Moscow, Novoe izdatel'stvo Publ., 2006. pp.9–48.
- 3. Bromley Yu.V. *Etnos i etnografiya* [Ethnos and Ethnography]. Moscow, 1972. 283 p.
- 4. Gabdrakhmanova G., Mukhametzyanova A. Etnicheskaja identichnost' tatarskoj molodezhi [Ethnic identity of Tatar Youth] *Etnicheskaya identichnost' tatar v regional'nykh kontekstakh, otv. red. G.Gabdrakhmanova, G.Makarova* [The Ethnic Identity of Tatars in Regional Contexts. Ed. G.Gabdrahmanova, G.Makarova] Kazan, Institut istorii im. Sh.Mardzhani AN RT Publ., 2015. pp.29–53.
- 5. Giddens E. *Ustroenie obshchestva: Ocherk teorii strukturatsii* [The Dispensation of Society: Outline of Structuration Theory]. Moscow, Akademicheskiy proekt Publ., 2003. 528 p.
- 6. Gimadeeva D.R. Tatarskie setevye soobshchestva [Tatar Online Communities]. *Etnichnost', religioznost' i migratsii v sovremennom Tatarstane* [Ethnicity, Religion and Migration in Contemporary Tatarstan]. Kazan, 2013. pp.166–188
- 7. Grazhdanskaya, etnicheskaya i regional'naya identichnost': vchera, segodnya, zavtra / ruk. proekta i otv. redaktor L.M. Drobizheva [Civil, Ethnic and Regional Identity: Yesterday, Today, and Tomorrow /Editor L.M. Drobizheva]. Moscow, Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya Publ., 2013. 485 p.
- 8. Drobizheva L.M. Gosudarstvenno-grazhdanskaya identichnost' v obshcherossiyskom masshtabe [State-Civil identity on a National Scale]. *Grazhdanskaya, etnicheskaya i regional'naya identichnost': vchera, segodnya, zavtra / ruk. proekta i otv. red. L.M. Drobizheva* [Civil, Ethnic and Regional Identity: Yesterday, Today, and Tomorrow / Editor LM Drobizheva]. Moscow, Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya Publ., 2013. pp.39–50.
- 9. Drobizheva L.M., Aklaev A.R., Koroteeva V.V., Soldatova G.U. *Demo-kratizatsiya i obrazy natsionalizma v Rossiyskoy Federatsii 90-kh godov* [Democratization and Images of Nationalism in the Russian Federation in the 1990s.]. Moscow, Mysl' Publ., 1996. 382 p.
- 10. Makarova G., Gabdrakhmanova G. Identichnost' krymskikh tatar [The Identity of Crimean Tatars]. *Etnicheskaya identichnost' tatar v regional'nykh kontekstakh* [Ethnic Identity Tatars in Regional Contexts]. Kazan, Institut istorii im.Sh.Mardzhani AN RT Publ., 2015. pp.99–117.
- 11. Makarova G.I. *Identichnost' tatar i russkikh v kontekste etnokul'turnykh politik Rossiyskoy Federatsii i Respubliki Tatarstan* [The Identity of Tatars and Russians in the Context of the Russian Federation's and the Republic of Tatarstan's Ethnocultural Politics]. Kazan: Kazan University Publ., 2010. 248 p.
- 12. Nizamova L. Tatary SShA v usloviyakh amerikanskogo mul'tikul'turalizma [Tatars in the United States Under Conditions of American Multiculturalism]. *Etnicheskaya identichnost' tatar v regional'nykh kontekstakh* [Ethnic Identity Tatars in

Историческая этнология. 2016. Том 1, № 1

Regional Contexts]. Kazan, Institut istorii im.Sh.Mardzhani AN RT Publ., 2015. pp.207–238.

- 13. Sotsial'noe i natsional'noe. Opyt etnosotsiologicheskikh issledovaniy po materialam Tatarskoy ASSR [Social and national. The Experience of Ethnosociological Research on Materials of the Tatar ASSR]. Moscow, Nauka Publ. 1973.
- 14. Tishkov V.A. *Rekviem po etnosu. Issledovaniya po sotsial'no-kul'turnoy antropologii* [Requiem for Ethnos. Research on Sociocultural Anthropology]. Moscow, Nauka Publ., 2003. 544 p.
- 15. Khakimov R. *Istoricheskaya etnologiya: paradigma i instrumentariy* [Historical Ethnology: Paradigm and Tools]. Kazan, Institut istorii im.Sh.Mardzhani AN RT Publ., 2012. 440 p.
- 16. Khakimov R. *Teoreticheskie osnovy identichnosti tatar* [Theoretical Foundations of Tatar Identity]. *Etnicheskaya identichnost' tatar v regional'nykh kontekstakh* [Ethnic identity Tatars in regional contexts]. Kazan, Institut istorii im.Sh.Mardzhani AN RT Publ., 2015. pp.6–28.
- 17. Gellner E. Do Nations Have Navels. *Nations and Nationalism*. Vol.2., 1996. №3. pp.357–370.
 - 18. Smith A. The Ethnic Origin of Nations. Oxford, 1986. 312 p.

About the author: Gulnara F. Gabdrakhmanova – Doctor of Science (Sociology), Head of the Department of Ethnological Research, Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); medi54375@mail.ru

МОДЕРНАЯ ЭТНИЧНОСТЬ И ЕЕ МОДУСЫ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКИ

Л.Р. Низамова

Казанский (Приволжский) федеральный университет Казань, Российская Федерация linizamova@yandex.ru

В центре внимания находится актуализация феномена этнического и его особенности в условиях современного (модерного) общества, усиливающаяся фрагментарность, вариативность и изменчивость этничности в обществе высокого модерна (постмодерна). С позиций критики эссенциалистского подхода и дефектов холистской, детерминистской и статичной концепции культуры выдвигается идея «модусов этничности» как множественных способов существования этнических различий и различений в поле относительно связной и устойчивой сети социальных отношений этнической общности, отличающейся от «других» и узнаваемой в своей самобытности. На основе вторичного анализа работ отечественных ученых и конкретно-социологического исследования с участием автора обосновывается правомерность, аналитическая сила и объяснительные возможности концепции «модусов» модерной этничности.

Ключевые слова: этничность, модусы этничности, эссенциализм, модерн, постмодерн, татары, Республика Татарстан, религиозность, родной язык

Принято считать, что история этнического как социокультурного феномена ограничивается доиндустриальным временем, а в условиях развития капитализма этносы уступают главную роль нациям как политическим сообществам граждан, объединенным общей территорией, экономической жизнью, языком и культурой. Поэтому идея модерной (а также и постмодерной) этничности может выглядеть неожиданной и даже неуместной, особенно с учетом предсказаний о неизбежном исчезновении этничности в «плавильном котле индустриализма», стирающем и нивелирующем примордиальные узы родства, семейного клана, религиозной общины и этнического сообщества. Однако действительные тенденции общественного развития свидетельствовали об ошибочности подобных прогнозов. Этничность в течение XIX-XX столетий не только не угасла, но, напротив, вновь уверенно заявила о себе в контексте так называемого «этнического ренессанса» в последней трети XX в. в самых разных уголках земного шара: в наиболее развитых индустриальных странах Северной Америки и Западной Европы, посткоммунистическом пространстве и развивающихся странах.

Действительно, в условиях индустриализации и формирования первых централизованных национальных государств бывшие подданные сломленных династических монархий начинали все больше осознавать себя равно-

правными гражданами и представителями нации. В ряде территорий в полной мере была реализована национализирующая роль этнокультурного большинства, а образ жизни, язык и культурная традиция меньшинств все больше маргинализировались. Социальное включение в сообщество нации обязательно предполагало ассимиляцию: полный или частичный отказ от самобытной культуры и отличительного самосознания в интересах принятия новой и широкомасштабной гражданской идентичности. Модерная этничность, содержание которой задавалось развернувшимися процессами формирования единого экономического рынка и политической системы с широким демократическим участием, урбанизации, секуляризации и индивидуализации, приобретала особые черты. Так как этнокультурное большинство, выступавшее движущей силой нациестроительства, все увереннее разделяло общенациональные идеалы и ценности, термин «этническое» все чаще использовался в отношении тех, кто отличался от «ядра» нации – этнорасовых меньшинств. Так, например, антрополог Т. Эриксен отмечает, что слово «ethnics» в США использовалось в годы Второй мировой войны как вежливый способ говорить о евреях, итальянцах, ирландцах и других группах, которые считались низшими по отношению к большинству, преимущественно британского происхождения [1].

Нациестроительство подталкивало меньшинства к тому, чтобы стать «как все» – быть гражданами большого государства. Это предполагало добровольную или недобровольную ассимиляцию, обучение на государственном языке и его максимально широкое использование в общественной жизни, формирование общепринятой языковой (литературной) нормы, нивелирующей местные говоры и диалекты. В случае частичной ассимиляции меньшинства могли сохранять свой язык, традиции и обычаи в частной и семейной жизни, однако в публичной сфере их социальный успех в немалой степени определялся владением государственным языком. По мере вовлечения представителей этнокультурных групп в пространство социальных отношений модерного общества этничность все больше «приватизируется», становится частным делом семьи и круга родственников.

Реализация модернистского проекта сохранения и развития этничности в СССР имела свою специфику, связанную со стремлением найти новые способы решения национального вопроса на обломках огромной империи, особенно выраженную в 1917–1930-х гг. Это был период легитимации и реализации политики национального самоопределения, отмены национальных и религиозных привилегий, создания национальных республик, округов, областей и районов, институционализации этничности в интересах признания прав народов на этнокультурное развитие и их реализации в общественной жизни. Однако с середины 1930-х гг. была заложена противоположная тенденция интеграции, унификации и «советизации» народов, выразившаяся в повышении роли русского языка, постепенном исчезновении национальных районов, уменьшении численности национальных школ, особенно нетитульных народов, «кириллизации алфавитов» [2]. Ориентация на «объективное сближение народов» и формирова-

ние новой общности – советского народа – в эпоху «развитого социализма» все больше напоминала американскую идеологию «плавильного котла», лежавшую в основе формирования американской нации.

Однако следует отметить, что не все народы были заинтересованы в индустриализации и модернизации социальных отношений. Коренные (аборигенные) национальности (в том числе российские коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока) скорее были привержены сохранению традиционных форм хозяйствования (таких, как рыболовство, охота, оленеводство, разнообразные промыслы) и образа жизни. Однако их территории стали сферой коммерческих и политических интересов соседей, вставших на путь индустриализации, и были колонизированы. Модернизация решительным образом перевернула исконный уклад коренных народов, оказала при этом весьма противоречивое воздействие. Неслучайно в современном мировом сообществе предпринимаются особые усилия по защите коренных и аборигенных народов, численность которых неуклонно сокращается [3].

В последней трети XX в. этнокультурные отношения и практики в экономически наиболее развитых странах испытывают на себе влияние основных тенденций развития общества «высокого модерна» и постиндустриализма. Основополагающие черты «постмодерной этничности» определяются ключевыми векторами развития социокультурной формации постмодерна (или «позднего модерна»), в том числе растущим скептицизмом в отношении «больших нарративов», много большей терпимостью к различиям и их признанием, усилением культурного плюрализма, ростом локального и регионального самосознания в условиях усиливающейся глобализации. Широко легитимируется и получает развитие дискурс и стратегии мультикультурализма, пришедшие на смену идеологии «плавильного котла». На рубеже XX—XXI вв. ориентация на поддержание культурного плюрализма корректируется в направлении поощрения межкультурного диалога и интеркультурализма, обеспечивающего заинтересованное взаимодействие сторон, формирование общих сфер действия и культурный обмен.

Постмодерная этничность характеризуется усиливающейся плюрализацией, смешением и фрагментацией того, что ранее предполагалось и допускалось только в единственном числе: если родной язык и язык общения – то только один, если национальная территория – всегда одна и постоянная, если религия – то религия предков, если гражданство – то полученное «по наследству» и определяемое фактом рождения. В конце XX – начале XXI вв. все более обычными стали двуязычие и даже многоязычность граждан, широкомасштабные миграции и смена страны проживания, изменение гражданства и религии при сохранении этнической идентичности (пусть иногда и в символической форме). Этничность становится все более и более индивидуализированной, и в этом качестве отдельный человек как участник этнокультурных практик оказывается устойчиво «незавершенным проектом» – открытым, рефлектирующим, динамичным и с большей свободой выбора. Личность включена в систему этнокультурных

отношений, отличающихся новым ростом религиозности и переопределением значения веры и религиозного мировоззрения в «постсекулярном обществе» [4], повышенного интереса к традиции, ее повторного открытия и нового прочтения. При этом этничность играет противоречивую роль: с одной стороны, способствует выражению своего «Я», дает чувство дома и защищенности во все более глобализирующемся мире, а с другой стороны, ограничивает рамки действия принятыми традициями и коммунитарными обычаями, силой коллективных ценностей и стереотипов действия. Характер постмодерной этничности задается распространенностью этнически и расово смешанных браков; случаев двойного и даже множественного гражданства, увеличением численности этнодисперсных групп и зарубежных диаспор, сохраняющих свою отличительность вдалеке от родины и поддерживающих с ней связь благодаря электронным технологиям и сетевым коммуникациям.

Маргинализация меньшинств, коренных народов и иммигрантских групп теперь оценивается как идущая вразрез с линией на наиболее полную реализацию прав и свобод человека и обеспечение процесса демократизации в целом. Коллективные права меньшинств на защиту от дискриминации и социального исключения, сохранение самобытной культуры, языка, национального образования и СМИ на языках меньшинств получили широкое международное признание и легитимацию на наднациональном уровне, например, в таких международных документах, как Рамочная конвенция по защите национальных меньшинств и Европейская хартия региональных языков и языков меньшинств Совета Европы и многих других.

Одновременно наблюдается и коммерциализация этничности как хорошо продаваемого товара и торговой марки [5]. Самые разные сферы бизнеса прибегают к коммодификации этничности: городское хозяйство и местная экономика, ресторанный и гостиничный бизнесы, а также такие сферы, как реклама, туризм и путешествия, поп-музыка, масс-медиа и мода, популярная культура и литература и прочие. Значение этничности актуализируется в условиях роста межкультурных и межрелигиозных контактов, происходящих на фоне усиливающейся конкуренции на рынке труда и нового этапа текущего финансово-экономического кризиса.

Каков характер этничности в современной России — модерный, постмодерный или какой-либо иной? Представляется, что в целом этничность в нашей стране отличается эклектичностью и синкретизмом. В силу неравномерности социально-экономического развития страны, ее многоукладности, незавершенности модернизационных процессов и выраженной ориентации на построение русско-российского национального государства в статусе мировой державы этнокультурные практики большинства народов РФ более всего соответствуют признакам, прежде всего, модерной этничности. При этом воспроизводятся традиционные, досовременные уклады и одновременно в ряде сегментов — особенно крупнейших городах — нарастают тенденции, характерные для позднесовременной эпохи. Важно отметить, что особенности модерной этничности в России следует рас-

сматривать не столько в рамках концепции «догоняющей модернизации», имеющей неприемлемые нормативные и «западо-центристские» толкования, сколько в контексте набирающей аналитическую силу перспективы, утверждающей идею взаимозависимого «многообразия модернов» и «форм модернизации» [6].

Этнические отношения и практики в российском обществе отличаются своей мерой устойчивости и изменчивости, связности и вариативности, соотношения традиционного и современного, экспрессивного и инструментального, объективного и субъективного. Данные конкретно-социологических исследований подтверждают вовлеченность россиян в этнокультурные практики и приверженность этническим классификациям, вместе с тем демонстрируют выраженную вариативность, фрагментарность и подвижность этнических общностей. Как свидетельствуют массовые опросы и переписи населения, большинство россиян достаточно уверенно самоопределяется в отношении своей национальности, хотя и увеличилась доля тех, кто отказывается или не может дать ответ на вопрос об этнической принадлежности. При этом очевидно, что стратегии социального действия, мировоззрение и идентичность в рамках одной и той же этнической общности могут разниться и в довольно широких пределах.

Утвердившаяся в современном обществознании монистическая (по определению С.Бенхабиб) или холистская (Э.Филлипс) концепция этноса и культуры более не способна отразить тенденции эволюции модерной этничности в условиях индустриального и городского сообщества; в связи с этим требуются новые аналитические инструменты, обладающие чувствительностью, достаточной, чтобы отразить и вариативность, и связность отношений этнической общности. Представляется, что концепция «модусов этничности» может стать уместной альтернативой теории этноса, опирающейся на холистское, детерминистское и статичное понимание культуры и этнической идентичности. Идея модусов как разновидностей этничности или ее способов существования имеет не только эмпирические подтверждения (которые будут приведены ниже), но и некоторое теоретическое обоснование в отечественной науке.

Петербургский этносоциолог Б.Е. Винер в полемике с радикальным конструктивизмом В.А. Тишкова и в защиту концепции этноса Ю.В. Бромлея предложил рассмотрение этноса как континуума, «на одном из полюсов которого будет находиться классическая этничность, а на другом — квазиэтничность, которая уже и не является собственно этничностью...» [7]. Многообразие этнической репрезентации выражается в пределах данного континуума в виде отличающихся «форм этничности». К таковым отнесены: «безэтничные группы», «символическая», «сдвоенная», «мультиэтничность» и «квазиэтничность». Примечательно, что только последняя рассмотрена на материалах российских эмпирических исследований; другие же получили обоснование в работах иностранных ученых или российских авторов на зарубежных источниках и исторических документах.

Соглашаясь с идеей вариативности этничности Б.Е. Винера, мы тем не менее предлагаем концепцию не «форм», а «модусов» существования этно-культурных различий и различений. «Модусы этничности» не есть отклонение от так называемой «классической этничности», т.е. абсолютной статусной согласованности этнодифференцирующих признаков и этнической идентичности. Это, скорее, сеть (или поле) позиций субъектов этничности, выражающиеся в отличительных и узнаваемых этнокультурных практиках (связанных, например, с качеством владения родным языком и характером его использования, интенсивностью религиозной веры и участия в религиозном культе, степенью включенности в текущее этнокультурное производство и этнические организации, силой выражения этнической идентичности и др.). Наличие модусов той или иной этничности не исключает того, что она выступает как связная и относительно целостная сеть социальных отношений, воспроизводящаяся во времени, отличающаяся от «других» и узнаваемая участниками социального взаимодействия [8].

Трудно согласиться с идеей «классической этничности» и «неклассических» ее форм, даже если при этом сделана оговорка об определенной доле условности такого наименования. Классическая форма понимается как «ядро» этноса, которое отличается неоспоримой сопряженностью объективных этнокультурных признаков народа и его этнической идентичности: «человек рождается и живет на той территории, где издавна жили его предки, использует в повседневной жизни язык предков, который является для него родным, исповедует религию своих предков (конечно, если он верующий), следует многим обычаям предков и т.д.» [7]. Однако в отличие от традиционного общества современному социуму присущи высокий уровень мобильности населения; распространение среди этнических меньшинств двуязычия или нередко слабое знание родного (нерусского) языка, даже если он по-прежнему признается родным; трансформация и нивелирование многих из самобытных обычаев предков под влиянием индустриального способа производства, городской среды и утверждения светского сознания. Вместе с тем, модерная этничность не исчезает, но широкое распространение получают, по терминологии Б.Е. Винера, «неклассические» ее «формы». Если «классическая форма» составляет ядро этничности, то, соответственно, «неклассические» приобретают периферийный (маргинальный) статус и вторичное значение. Однако подобное утверждение не получило достаточного теоретического и эмпирического обоснования.

Концепция «классической этничности» не является самоочевидной, но при этом не имеет развернутой аналитической проработки и достаточного эмпирического подкрепления. Остается неясным, для какого исторического этапа или социальных условий она характерна? В каком смысле иные формы этничности могут квалифицироваться как «неклассические»? Являются ли те и другие продуктом сходных (или различных) экономических и социокультурных условий? К тому же не учитывается возможная вариативность и сегментированность самой «классической этничности» в динамичном модерном обществе с точки зрения интенсивности и взаим-

ной связности этнических признаков (например, особенностей языкового поведения в многоязычной среде, степени вовлеченности в религиозные практики и других). Фрагментация и диверсификация так называемой «классической этничности» в условиях современных обществ эпохи глобализации представляет особый интерес. Модусы этничности («классического этноса») и множественность пограничных и промежуточных способов ее существования не позволяют сегодня столь уверенно утверждать, что именно классическая форма «продолжает оставаться доминирующей в современном мире» [7, с.143].

Модусы этничности не есть субэтнические (этнографические) группы, традиционно выделяемые в этнографии и этнологии с учетом территории проживания, особенностей материальной культуры, диалектов и говоров, обычаев этнокультурного сообщества, то есть объективных различий и субъективных различений внутри этнической группы, существующих наряду с выраженными чертами общности с другими субэтническими группами данного народа. Так, например, среди волго-уральских татар, составляющих самую многочисленную (более 80%) группу татарского населения России [9, с.421], ученые выделяют казанских, касимовских татар и мишарей. До начала 2000-х гг. субэтнической группой татар считались и крещеные татары (кряшены), православные по вероисповеданию (многие ученые и политики в Татарстане и сейчас придерживаются такого взгляда); статус кряшен, а также астраханских и сибирских татар как самостоятельных этнических групп, был легитимирован в ходе Всероссийской переписи населения 2002 г.

Модернизационные процессы в СССР и советской России способствовали стиранию и сглаживанию субэтнических различий. Так, по данным конкретно-социологического исследования этнодисперсной группы татар г. Ленинграда Г.В. Старовойтовой в середине 1980-х гг., у значительной доли респондентов – от 25 до 38% – наблюдалось «выпадение промежуточных (субэтнических – прим. Л.Н.) уровней этнического самосознания», а значит, сохранялось лишь представление о своей принадлежности к татарскому этносу [10, с.59]. Кроме того, было выявлено, что зачастую опрошенные «определяли свою «локальную этническую принадлежность» в соответствии с географией мест выхода» [10], то есть территорией прежнего проживания (уфимские, саратовские и т.д.), а значит, наименование «казанские татары» выступало не только в качестве этнонима, но и в качестве топонима. Это так же свидетельствует об угасании субэтнического и локального самосознания, стирании «внутренних» этнографических различий в «плавильном котле» советской индустриализации.

Модусы этничности не следует рассматривать как прямой результат ассимиляции, трактуемой узко и в негативистском ключе как следствие политического господства большинства и недобровольного навязывания доминирующих ценностей и стандартов поведения. Это результат более широкого процесса становления новых социальных отношений, характерных для современного индустриального общества, выражающегося в вы-

сокой географической и социальной мобильности населения, формировании секулярного и рефлективного самосознания, плюрализации стилей жизни и растущей индивидуализации поведенческих стратегий. Ассимиляция (добровольная или недобровольная) является лишь одной, хотя и весьма существенной, из составляющих этих социальных изменений.

Существование модусов этничности в синхронном и диахронном измерениях подтверждается данными социологических исследований, опровергающими холистское понимание культуры и идентичности. В проекте об этнических общинах г.Санкт-Петербурга середины 1990-х гг. были также изучены и татары северной столицы России. Социологи констатировали радикальное изменение в культуре, образе жизни и самосознании петербургских татар во времени в течение XX столетия. Если татарская община города в начале XX в. представляла собой особое этноконфессиональное сообшество, отличающееся стойкой приверженностью исламу. профессиональной специализацией, компактностью проживания и территориальной сегрегацией, то самосознание и поведение современного татарского населения г. Санкт-Петербург – это результат успешной адаптации и социализации, глубокого социального включения в городскую среду и доминирующую культуру, не исключающих, впрочем, сохранения отличительного этнокультурного «Я» [см. 11]. В середине 1990-х гг. уже не столько религия, как когда-то, а «этническое имя», «национальная внешность» и родной язык стали определять принадлежность к этническому сообществу. При этом многие татары не говорят по-татарски, но считают, что незнание родного языка – это недостаток, так как «быть национальным в полной мере – это и говорить на национальном языке» [12, c.51].

Модусы этничности среди прочего могут стать результатом так называемой «карьеры этничности». Данное понятие было использовано петербургскими социологами, чтобы отразить процесс трансформации этнической идентичности опрошенных информантов-татар во времени - в переходный период в сравнении с советским прошлым – и новые результаты актуализации «татарскости» в условиях роста этнонационального самосознания народов и социальных ожиданий демократизации общества в ельцинской России. В отличие от татар, устойчиво сохранявших семейно-родственные связи и татарский образ жизни в городе, идентичность «новых татар» как новообращенных примечательна выраженной актуализацией этнического и религиозного самосознания и заинтересованным приобщением к татарским практикам. И в этом случае есть место вариативности отношений этнической общности: «в ситуации «возрождения» существуют две версии «правильного поведения»: религиозная и светская» [12, с.86]. Выводы ученых убедительно свидетельствуют о том, что можно быть и даже стать татарином (-кой) «заново», проживая вне традиционных «этнических территорий», слабо владея или не зная родного языка, даже если это не приносит социальных выгод и происходит в условиях, не вполне благоприятствующих публичному выражению отличительного «Я».

Вариативность этничности может быть проиллюстрирована не только примером диаспор и этнодисперсных групп, но и этнических сообществ, проживающих на «своих» исторических территориях. В том числе результатами социологического исследования «Состояние и динамика межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан». проведенного социологами Казанского (Приволжского) федерального vниверситета в феврале – марте 2012 г. на репрезентативной квотной выборке в 1590 респондентов. По результатам многих отечественных этносоциологических исследований и в духе положений холистской концепции культуры и идеи «классической этничности», важными маркерами этнической принадлежности признаны владение родным языком, приверженность традиционной религии, следование традициям и обычаям народа, проживание на исторической территории и ряд других объективных и субъективных признаков. В состоявшемся опросе респондентам был задан уточняющий вопрос о том, можно ли быть представителем национальности, к которой себя относит респондент, если не соответствовать этнокультурным ожиданиям и не участвовать в ряде практик своего народа. В отношении таких признаков этнической идентичности, как родной язык, исконная религия, традиции и обычаи, а также знание истории своего народа и интерес к ней мнения респондентов Татарстана оказались поляризованными. Тем не менее, многие опрошенные (46%) считают, что можно быть представителем своей национальности, даже не владея родным языком (не согласны с этим 43%, 11% затруднились с ответом). 50% считают, что то же самое относится к традиционной религии (39% не согласны с такой точкой зрения, 11% затруднились ответить). По мнению 45% татарстанцев, можно быть человеком своей национальности, не придерживаясь ее традиций и обычаев, 48% аналогичным образом высказались в отношении знания истории своего народа и интереса к ней. Тем более не удивительно, что, по мнению респондентов, проживание вне традиционных территорий и за границей или заключение брака с представителями иной национальности не мешает быть представителем своего народа (так считают, соответственно, 78% в первом и 75% во втором случаях).

Интересно, что оценки русских и татар разнятся, особенно в отношении роли родного языка: среди этнических русских преобладает уверенность в том, что нельзя быть русским, не владея русским языком (54%), тогда как подобного мнения в отношении татарского языка придерживается лишь 35% татар, а 54% считают, что можно быть татарином, и не владея татарским языком. Это косвенные свидетельства фрагментации этничности и наличия вариативных модусов, однако, социологический опрос позволил получить и прямые подтверждения в следующих количественных данных.

Среди татар 87% назвали родным татарский язык, но 10% считают таковым русский язык. Относительное большинство (48%) общаются дома с родителями, супругом (-ой), детьми на татарском языке, а 19% — в основном, на русском, 32% используют оба языка. Хотя преобладающая доля татар по самооценке языковых компетенций свободно понимают (65%),

разговаривают (60%), читают (58%) и пишут (53%) на татарском языке, часть татар признали, что плохо или совсем не понимают татарский язык (6,5%), не разговаривают (14%), не читают (19%), не пишут (23%) на языке своих предков (приведено суммарное число ответивших «плохо» и «нет»). Татарско-русский билингвизм стал распространенным явлением среди татар; все заметнее число тех, кто готов, вопреки принятому правилу одного родного языка, назвать оба в качестве родных. Вместе с тем, 70% татар часто используют татарский язык в повседневной жизни, 23% используют его реже, лишь 7% совсем не применяют родной язык в ежедневных обыденных обстоятельствах.

Существование модусов этничности связано и с вероисповеданием татар, степенью их религиозности, активностью/пассивностью участия в религиозном культе, уровнем толерантности по отношению к верующим/неверующим. Эмпирические данные свидетельствуют о том, что 90% опрошенных татар относят себя к исламу, однако почти 5% заявили, что не ассоциируют себя ни с какой религией, а около 2% связывают себя с православием. При этом глубоко верующими себя считают лишь 8% татар, а подавляющее большинство может быть отнесено к категории просто верующих (61%); 18% признали себя сомневающимися, так как не могут уверенно назвать себя верующими людьми. Кроме того, 3% заявили, что вопросы религиозной веры им безразличны, 5% – неверующие, 2% – атеисты, 3% затруднились с ответом на непростой вопрос. Хотя большинство татар (72%) признали, что верят в Бога (Всевышнего), ежедневно совершают молитву лишь 20% опрошенных; относительное большинство – (36%) – отметило, что вообще не молятся. Лишь 9% татар соблюдают посты, 20% делают это не во все требуемые дни, а 68% признали, что совсем не следуют одному из столпов ислама, предписывающего соблюдение поста. 50% татар более или менее уверенно отметили, что следуют в повседневной жизни религиозным правилам, а почти 43% констатировали, что нет.

Полученные конкретно-социологические данные демонстрируют основные параметры конфессионального сознания, информированности, социализации, религиозной мотивации и культовых действий этнических татар в Республике Татарстан. Они позволяют сделать вывод о диверсификации исламской идентичности и множественности духовных представлений, ориентаций, предпочтений и стратегий поведения. Если для одних ислам — это религиозный выбор, предполагающий активное изучение и освоение в каком-то смысле новых духовных и социальных практик (в силу господствовавшего ранее атеизма и превалирующих в настоящее время норм светского общества), то для других — скорее инерционное воспроизводство этнокультурной включенности и лояльности, поддерживающее местную этническую традицию и преемственность поколений в секуляризированном региональном сообществе. Примечательно, что при всех выявленных различиях респонденты считают себя татарами.

Эмпирические данные, характеризующие этничность в модерном обществе, не подтверждают убежденности сторонников эссенциалистской

концепции культуры в том, что все члены этнической общности в равной степени являются носителями общих сущностных черт культуры, имеющих нормативное значение. Холистский подход к культуре (от английского слова 'whole' – целое; холизм гласит: «целое больше, чем сумма составляющих его частей») исходит из того, что индивидуальные различия, особенности и даже девиации подчиняются общей культуре как целостной системе разделяемых людьми символов и ценностей, стандартов мышления и поведения и нивелируются ею. В духе эссенциализма нам пришлось бы утверждать, что татары (или аналогично любая другая этническая группа) – это те, кто живет на исторической родине в Татарстане, говорят на татарском языке, исповедуют ислам и верны татарским традициям и обычаям. Соответственно, соплеменники, проживающие за рубежом и говорящие преимущественно на иных языках (например, турецкие татары или русскоязычные татары в России), не могут считаться частью этнической общности; неверующие, невоцерковленные, колеблющиеся в вопросах веры и безрелигиозные, доля которых в условиях модернизации и секуляризации заметно выросла, также не могут приниматься в качестве членов данной культуры. Очевидно, что холистская концепция культуры недооценивает значение внутригрупповых различий, а также и межгруппового сходства. Культура в рамках эссенциалистского подхода оказывается гомогенным целым, в котором нет места внутренним различиям, или же они оцениваются как несущественные.

И зарубежные, и российские исследования последних десятилетий свидетельствуют о том, что в обществе начала XXI в. социокультурные идентичности приобретают сложный и многоуровневый характер, то есть все сильнее отклоняются от классических социальных моделей гражданства и национально-государственной лояльности (пример двойного гражданства), маскулинности/феминности, религиозного членства, а также «классической» этничности. В современном глобализирующемся мире человек может жить и работать не там, где жили его предки — на других континентах; использовать в повседневной жизни не язык предков, а страны пребывания или государственный язык большинства; быть безрелигиозным и вспоминать об обычаях предков от случая к случаю во время праздников. То есть, так называемые, «неклассические формы» этничности сегодня становятся все более распространенными и не могут оцениваться лишь как отклонение от холистского видения культуры, продвигаемого как неоспоримый стандарт.

Эссенциалистская концепция культуры оказывается к тому же детерминистской, так как исключается активность действующих социальных субъектов и возможность относительно автономных действий агентов — индивидов, практических групп и субститутов в лице представителей групп, часто официальных. На этот важный аспект обращает внимание профессор политической и гендерной теории в Лондонской школе экономики и политической науки Э.Филлипс в своей книге «Мультикультурализм без культуры» (2007) [13]. Она оправданно подвергает критике под-

ход, в котором индивиды детерминистски определяются через культуру; при этом культурные стереотипы, распространенные в обществе, и ожидания со стороны «своих» используются для объяснения всего, что отдельные индивиды говорят и делают. Индивид перестает быть личностью, обладающей свободой принимать самостоятельные и осознанные решения, оказывается представителем группы; в нем, как единице, автоматически (детерминистски) отражаются свойства целого – отдельной культуры.

Эссенциалистская концепция культуры оказывается еще и статичной, т.к. сущность культуры (этноса) понимается как крайне устойчивая и неизменная. Не принимается во внимание тот факт, что этнокультурные различия и различения изменчивы и динамичны во времени, что культура находится в процессе развития, меняющего сложившиеся ранее практики, стандарты мышления и поведения. Следует отказаться от статичного понимания культуры и всегда учитывать, что русская (татарская, любая другая) этническая культура начала XXI столетия заметно отличается от таковых в конце XIX — начале XX вв. или другие периоды, хотя и несет отпечаток исторической преемственности.

Концепция модусов модерной этничности сегодня подтверждается многими эмпирическими фактами и, с одной стороны, позволяет отразить в теории активность агентов индивидуального и группового действия, динамический характер отношений этнической общности, вариативность этничности. И вместе с тем, с другой стороны, показать, что в условиях общества высокого модерна существует социальное пространство различий, способствующих формированию коллективных различений «мы» и «они», «свои» и «чужие», связанных с верой в общее происхождение, особенностями языка, религии, других элементов культуры и неравным доступом к социальным ресурсам, а этничность выступает как гетерогенное, подвижное и вместе с тем относительно связное поле социальных отношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Eriksen T.H. Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives. London: Connecticut: Pluto Press, 1993. 173 p.
- 2. Беликов В.И., Крысин $\bar{\Pi}$.П. Социолингвистика: Учеб. для вузов. М.: РГГУ, 2001. 437 с.
- 3. Конвенция 169. Конвенция о коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах URL: http://www.un.org/ru/documents/decl conv/conventions/iol169.shtml, свободный (дата обращения: 29.05.2012).
- 4. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. 112 с
- 5. Multiculturalism: critical concepts in sociology / Ed. By G.Baumann. London: Routledge, 2011. 1592 p.
- 6. Гирко Л.В. Реф.: Швинн Т. Многообразие модернов: конкурирующие тезисы и открытые вопросы: обзор литературы с конструктивной точки зрения // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология. Реф. журнал. 2010. № 4. С. 27 37.

- 7. Винер Б.Е. Формы этничности, бывает ли у этноса сущность и что сторонники академика Бромлея могут взять у новых теорий // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т.VIII. № 2. С. 142 164.
- 8. Низамова Л.Р. Сложносоставная концепция модерной этничности: пределы и возможности теоретического синтеза // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. Т. XII. № 1. С. 141 159.
- 9. Абдрахманов Р.Ф. Республика Татарстан // На пути к переписи / Под ред. В.А.Тишкова. М.: ОАО «Авиаиздат», 2003. С. 421 440.
- 10. Старовойтова Г.В. Этническая группа в современном советском городе. Социологические очерки. Л.: Наука, ЛО, 1987. 174 с.
- 11. Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. В.Воронкова и И.Освальд. СПб.: Изд-во Дмитрий Буланин, 1998. 303 с.
- 12. Карпенко О. «Быть национальным»: страх потерять и страх потеряться. На примере татар Санкт-Петербурга // Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. В.Воронкова и И.Освальд. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1998. С. 37 96.
- 13. Phillips A. Multiculturalism without culture. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007. 202 p.

Сведения об авторе: Низамова Лилия Равильевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры общей и этнической социологии факультета Казанского (Приволжского) федерального университета (420008, ул. Кремлевская, д. 18, Казань, Российская Федерация); linizamova@yandex.ru

MODERN ETHNICITY AND ITS MODALITIES: THEORY AND PRACTICE

L.R. Nizamova

Kazan (Volga Region) Federal University Kazan, Russian Federation linizamova@yandex.ru

The focus of the study is the topic of ethnicity in modern society, its peculiarities, growing fragmentation, variability and the dynamic character of ethnicity in contemporary (postmodern) society. Contrary to essentialist approaches and holistic, determinist and static theories of culture, the author articulates the idea of 'modalities of ethnicity.' This denotes the multiple modes of existence of ethnic difference and distinctions in the field of a relatively coherent and stable network of social relations in the ethnic community that differs from others and is recognized as original. On the basis of analysis of works by Russian scholars and data from a sociological project for which the author is a member of the research group, an argument is made for the relevance, analytical strength and explanatory potential of the concept of 'modalities' of ethnicity.

Keywords: essentialism, ethnicity, modalities of ethnicity, modernity, native language, post-modernity, Republic of Tatarstan, religiosity, Tatars

REFERENCES

1. Eriksen T.H. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London, Connecticut, Pluto Press, 1993. 173 p.

- 2. Belikov V.I., Krysin L.P. *Sociolinguistics: Textbook.* Moscow, RGGU Publ., 2001. 437 p.
- 3. Convention 169. Indigenous and Tribal Peoples Convention. Available at: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/iol169.shtml (accessed: 29.05.2012).
- 4. Habermas J., Ratzinger J. (Benedict XVI) *Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii*. [Dialectics of Secularization. On Reason and Religion]. Moscow, Bibleiskobogoslovskiy in-t Sv. Apostola Andreya Publ., 2006. 112 p.
- 5. *Multiculturalism: Critical Concepts in Sociology*. Ed. by G.Baumann. London, Routledge, 2011. 1592 p.
- 6. Girko L.V. Ref.: Schwinn T. Mnogoobrazie modernov: konkuriruyushchie tezisy i otkrytye voprosy: obzor literatury s konstruktivnoy tochki zreniya. [Multiple Modernities: Competing Arguments and Open Questions: Review of the Literature from a Constructive Point of View]. Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 11. Sotsiologiya. Ref. zhurnal Social and humanitarian sciences. Native and Foreign Literature. Ser. 11. Sociology. Ref. Journal, 2010, no 4, pp. 27–37.
- 7. Viner B.E. Formy etnichnosti, byvaet li u etnosa sushchnost' i chto storonniki akademika Bromleya mogut vzyat' u novykh teoriy [Forms of Ethnicity, Does Ethnicity have eEsence and What can the Adherents of Academician Bromley Borrow from the New Theories]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii Journal of sociology and social anthropology*, 2005, vol.VIII, no 2, pp. 142–164.
- 8. Nizamova L.R. Slozhnosostavnaya kontseptsiya modernoy etnichnosti: predely i vozmozhnosti teoreticheskogo sinteza [The Compound Concept of Modern Ethnicity: The Limits and Opportunities of Theoretical Synthesis]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii Journal of Sociology and Social Anthropology*, 2009, vol. XII, no 1, pp. 141–159.
- 9. Abdrakhmanov R.F. Republic of Tatarstan. On the Way to the Census. V.A.Tishkov (Ed.). Moscow, Aviaizdat Publ., 2003, pp. 421–440.
- 10. Starovoitova G.V. *Etnicheskaya gruppa v sovremennom sovetskom gorode. Sotsiologicheskie ocherki* [The Ethnic Group in the Contemporary Soviet City. Sociological Studies]. Leningrad, Nauka Publ., LO, 1987. 174 p.
- 11. Konstruirovanie etnichnosti. Etnicheskie obshchiny Sankt-Peterburga [The Construction of Ethnicity. Ethnic Communities in Saint Petersburg]. V. Voronkov & I.Osvald (eds.). Saint-Petersburg, Dmitri Bulanin Publishing House, 1998. 303 p.
- 12. Karpenko O. «Byt' natsional'nym»: strakh poteryat' i strakh poteryat'sya. Na primere tatar Sankt-Peterburga [«To be National»: The Fear of Losing and the Fear of Losing Oneself. The Example of Tatars in Saint Petersburg]. *Construction of Ethnicity. The Ethnic Communities of Saint-Petersburg*. V.Voronkov & I.Osvald (eds.). Saint-Petersburg, Dmitri Bulanin Publishing House, 1998, pp. 37–96.
- 13. Phillips A. *Multiculturalism without Culture*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2007. 202 p.

About the author: Liliya R. Nizamova – Candidate of Science (Sociology), Associate Professor, Department of General and Ethnic Sociology, Kazan (Volga Region) Federal University (18, Kremlyovskaya Str., Kazan 420008, Russian Federation); linizamova@yandex.ru

РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ПОВСЕДНЕВНОМ ДИСКУРСЕ МОЛОДЫХ ТАТАР ТАТАРСТАНА

Г.И. Макарова

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

В статье представлены повседневные интерпретации молодыми татарами Татарстана вопросов республиканского единства, раскрыто содержание и характер их региональной идентичности, ее соотношение с этнической и российской идентичностями. Она строится на базе фокус-групп, проведенных в городах и в сельских районах Республики Татарстан.

Осуществленный анализ показал, что региональная идентичность чаще является значимой для представителей татарской молодежи республики. Среди ее составляющих на первый план сегодня выходят успехи в социально-экономическом развитии республики, относительно высокий уровень жизни в Татарстане, его лидерство в ряде областей (технологиях, спорте, туризме) среди других субъектов Российской Федерации. Кроме того, для многих татар важна поддержка татарского языка и культуры, их социального статуса в РТ.

Для ряда членов исследуемой группы Татарстан ценен сложившимися в нем отношениями межэтнической и межконфессиональной толерантности; для других— это, в первую очередь, место, где находится их дом, родной край. Наконец, для определенной доли татар Республика Татарстан важна как часть большой страны, гражданами которой они являются.

Среди факторов, негативно сказывающихся на региональной солидарности — недостаточное внимание к социальным проблемам (в частности, к проблемам молодежи, социокультурного развития села, к здоровью населения), а также разрушение памятников прошлого, невысокий профессиональный уровень региональных СМИ и татарской популярной культуры.

В качестве значимых символов региона и знаковых для него персонажей обозначались, прежде всего, связанные с политическим (герб, флаг, политические деятели республики) и социально-экономическим, а также спортивным развитием Татарстана (Татнефть, КамАЗ, Универсиада, спортивные команды «Ак Барс» и «Рубин» и т.д.). Одновременно многими информантами в роли таковых назывались герои татарских сказок и известных спектаклей, имена татарских писателей, поэтов, композиторов.

Региональная идентичность, согласно данным фокус-групп, является у молодых татар тесно переплетенной с этнической.

Среди вариантов соотношения региональной и российской идентичностей в ходе обсуждения наиболее часто встречался тот, в котором отнесение себя к ре-

гиональной общности признавалось более значимым, хотя были и другие варианты. Все они требуют своего уточнения в ходе массовых социологических исследований.

Ключевые слова: региональная идентичность, этническая идентичность, российская идентичность, дискурс, татары, Татарстан

Татарстан – регион, с которым сегодня, в первую очередь, связывается древняя история татар, в том числе история их государственности, где сохраняется татарский язык и традиционная культура, сложились татарские национальные профессиональные художественные школы. Сегодня это субъект Российской Федерации, в котором относящие себя к данной этнической группе составляют численное большинство, в титуле которого нашло отражение их самоназвание и проводится направленная на сохранение языка и культуры татар этнокультурная политика. В то же время Татарстан – особая в ряде отношений республика России, руководство которой на рубеже 1980–1990-х гг. шло в авангарде процессов федерализации, ныне – инвестиционно привлекательная территория с относительно высоким экономическим, научно-образовательным, культурным потенциалом и активностью местного истеблишмента.

Все это дает основание предположить, что региональная идентичность значима для представителей названной этнической группы. И это подтверждается данными массовых социологических опросов последних десятилетий [1, с.212, 195]. Необходимо, однако, проанализировать ее внутреннее содержательное наполнение, то, как она соотносится и взаимодействует с общероссийской и этнической, а также с местными (локальными) идентичностями. Проведенные в ноябре 2015 г. шесть фокусгрупп дают возможность рассмотреть эти вопросы на примере татарской молодежи РТ, а также выделить значимые для нее символы и образы Татарстана, предпосылки формирования чувства тождественности с регионом и усиливающие его факторы. В качестве информантов выступили татары в возрасте от 20 до 25 лет (60 человек), проживающие в городах Татарстана – Казани (п 2), Альметьевске (п 1) и Набережных Челнах (п 1), а также в селах с преобладающим татарским населением (n 2), где разговор проходил на татарском языке. Тематика фокусированных обсуждений строилась вокруг общего круга волнующих их проблем и событий, культурных интересов, предпочитаемых ими мест для дальнейшего проживания и деятельности, причастности молодых людей к стране и к региону, содержания и компонентов их этнической и конфессиональной идентичностей, межэтнического взаимодействия в республике.

Успехи в социально-экономической сфере как основа для формирования региональной общности

Рассмотрим, как в дискурсе участников фокус-групп проявилось их отношение к региону. В ходе беседы им предлагалось поразмышлять над вопросами: значит ли он что-либо для них, и если да, что именно; почему они ощущают единство с республикой. Рассуждения информантов можно классифицировать следующим образом:

- подчеркивающие различные стороны, аспекты современного социально-экономического и общего социокультурного развития республики, его динамичность, а также активность элит;
- педалирующие значимость региона как центра средоточия татар места развития татарского языка, культуры, национально-религиозных традиций;
- опирающиеся на природно-географическую специфику территории в обозначении ее личной значимости, указывающие на то, что это их родной край, место, где они родились, живут, и где живут их родители;
- акцентирующие полиэтничность региона и взаимную толерантность его жителей, общность татарстанцев представителей различных этнических групп;
- артикулирующие, что Татарстан неотъемлемая часть России страны, к которой они себя относят.

Наиболее часто молодые татары называли среди консолидирующих их с Татарстаном моментов его успехи в различных отраслях промышленности и в современных технологиях, осуществление разного рода инновационных проектов, конкурентоспособность республики для привлечения инвесторов и привлекательность для туристов. «В общем, Татарстан, это такой регион, ну, если не брать Москву и Петербург, /.../ это достаточно быстро развивающийся регион, нежели ... восточные регионы России, - размышляет участник одной из фокус-групп, – /.../ Это за счет нефти, конечно же, образуется и прочих отраслей, которыми занимается Татарстан» (№ 4). И вот другое высказывание в том же ключе: «Татарстан и Казань в целом ассоциируются как город будущего, потому что мы всегда, в отличие от других регионов, стараемся внедрять, мы стараемся первыми взять какието новшества, которые есть за границей /.../, в плане бизнеса у нас развиваются многие направления...» (№ 1). В то же время информанты, живущие на селе, порой замечали, что для них республика – это, прежде всего, сильные, конкурирующие между собой районы: «Миңа Татарстан дигэч менэ – районнар жыелмасы күз алдына килә – Для меня, когда говоришь Татарстан, – перед глазами встает сборная районов» (№ 5).

¹ Дискурс понимается в данном случае как речь в контексте, в том числе в контексте озвучиваемой в ходе групповых фокусированных обсуждений этнической самоидентификации информантов.

Рядом участников фокус-групп отмечался относительно высокий уровень жизни в регионе по сравнению с другими субъектами Российской Федерации: «Менә горурлык хисе тудыра алырлык регион диеп әйтергә була. Чөнки менә әллә кайларда чит регионнарда йөрергә түры килмәсә дә, менә Саратов өлкәләренә барырга туры килде,... шуның белән чагыштырырга мөмкин булды. /.../ Менә Казанга кайткач, республикага, безнен якка кайткач, бөтенләй икенче инде: яшәү рәвеше, гомумән кешеләр, шундый условиеләр, шундый шартлар тудырганга горурланабыз инде. – Это регион, который вызывает чувство гордости. Хоть я и не бывала во многих регионах, но пришлось побывать в Саратовской области, была возможность сравнить. /.../ Когда вернулась в Казань, в свою республику, в свои края, тут совсем по-другому: и образ жизни, и люди, в общем. Мы гордимся, что у нас созданы такие условия» (№ 6). «Я в том году ездил в Казахстан, - говорит участник другой групповой дискуссии, - мы на машине ехали /.../. Вот мы выехали из Бугульмы и прямо заметна разница. Это ощутимо, то, что даже у нас какая-то деревушка в 15 домов, у нас все равно все заборы – профнастил, крыши аккуратненькие. У них – разруха, беднота» (№ 3).

Многие указывали на совершенствующуюся инфраструктуру городов Татарстана, особенно его столицы, на выстроенные в нем в последние годы дороги, на развитость спорта, досуга, культурных индустрий: «Татарстандагы булган кебек юллар ул беркая да юк. Татарстанда Чемпионат мира менә допустим, Универсиадалар бездә үткәрелә, һәм безнең шәһәребез матур бит. Третья столица России бит инде, бай, шуңа мин Татарстаннан беркая да чыкмас идем. Минем бит бүтән регионнарда булган бар, просто карыйсың, чагыштырасын и узебездә әйбәт. – Нигде нет таких хороших дорог, как у нас в Татарстане. Вот, допустим, в Татарстане Чемпионат мира, Универсиада проводятся у нас, и наш город красивый. Это же третья столица России – богатая, поэтому я никуда из Татарстана не уезжал бы. Мне доводилось быть в других регионах, но вот смотришь, сравниваешь, и все равно у нас лучше, хорошо» (№ 5, пер. с тат.). «Ул төзек, шундый алдынгы республика. Шулай диеп саныйм мин, һәм монда мөмкинлекләр күп. Хәм без шул бренд диим инде, шуның өчен түлибез: монда яшәү кыйммәтрәк булып чыга инде башка регионнарга караганда. – Это красивая, передовая республика. Я так считаю, здесь и возможностей больше, - подхватывает тему другая участница фокусгруппы, но уточняет, – U мы за этот бренд и платим: жизнь здесь обходится нам дороже, чем в других регионах» (№ 5).

Значимым явился для молодежи и внешний имидж региона, его продвижение в российском и международном социокультурном пространстве. В связи с этим среди обстоятельств, способствующих солидаризации с Татарстаном, отмечалась положительная роль реализуемых в нем мегапроектов. «Мне кажется, до Универсиады о Татарстане мало кто знал: где этот Татарстан находится, что там вообще? А после таких Олимпи-

ад больше, мне кажется, в мире знают. /.../ Да, это развитие, во-первых, инфраструктуры, это узнавание этого региона на мировом уровне. То, что сюда приезжали люди, и они сами убедились, что здесь не так плохо, здесь не живут такие, как нас видят, отчужденные — за рубежом нас так называют, в основном. И мы увидели другие национальности. Это, в общем-то, хорошо для самого региона и для Казани, просто она расширила свою инфраструктуру за счет этого и может продолжать это делать» (№ 4). Однако нельзя не упомянуть и отмечавшиеся информантами связанные с реализацией подобной событийной стратегии республики минусы. Среди них назывались: затрата больших денежных средств, которые могли бы пойти на решение социальных вопросов, неудобства для местных жителей в период подготовки и проведения мероприятий международного масштаба и некоторые другие. Однако чаще оценки были позитивными.

На основе всех отмеченных выше моментов многие информанты подчеркивали имеющиеся в регионе большие возможности для самореализации молодежи. Приведем цитаты:

«Наша республика — она в рядах европейских. /.../ В Татарстане очень много активных людей, просто надо найти, найти точку, найти взаимодействие с ними. /.../ Здесь очень много возможностей для развития, для внедрения своих идей, и большая возможность для своего будущего и для детей» (\mathbb{N} 1).

«Этот регион очень, достаточно быстро развивающийся относительно других регионов, и поэтому жизнь здесь, она тоже достаточно хорошо развивается. И можно быстро найти себе жизненный путь...» (\mathbb{N}_2 4).

Участвовавшие в групповых фокусированных обсуждениях молодые люди неоднократно подчеркивали позитивную деятельность элит Татарстана по укреплению регионального единства, их активность и предпри-имчивость, умение решать разного рода экономические, политические и финансовые вопросы (в том числе, требующие взаимодействия с федеральным центром), стремление к продвижению региона в России и в мире, а также вовлечение молодежи в осуществляемые ими проекты¹. Тем самым гордость за республику и уважение к ее властям тесным образом связывались в дискурсе татарской молодежи друг с другом: «Менә кичә генә әйттеләр телевизордан рейтинг күрсәттеләр губернаторлар /.../ – безнең

¹ При этом отдельными участниками фокус-групп отмечалось, что руководству региона нужно больше информировать людей об имеющихся у них возможностях: «... нужно только эти ресурсы сейчас рассказать народу более эффективно, более рационально использовать маркетинг, пиар. Сейчас население плохо проинформировано у нас, потому что в республике очень много возможностей, и те, кто знают, они очень хорошо этим пользуются. Но есть население, до которого не доходит эта информация. Эта проблема у нас в Татарстане сейчас актуальна» (№ 1).

президентыбыз икенче урында. Халык аны хуплый, аның фикерен, аның эшен. Безнен өчен бу яхшы инде, Татарстан Ресупбликасы өчен. Мин уземнән дә чыгып итәм, әгәр дә без алай булмасак, без аның сәясәте белән килешмәгән булып чыгабыз инде. Без аны сайлагач, без аны хүплагач бу бик яхшы минемчә. – Вчера только показывали по телевизору рейтинг губернаторов /.../ – наш президент на втором месте. – подчеркивает информант из села. – Население его поддерживает, его мысли, его работу. Лля нас это хорошо, для Республики Татарстан. Я, исходя из своего опыта, говорю, если бы мы по-другому вели себя, то, значит, мы не согласны с его политикой. А здесь мы его сами выбрали, сами одобрили. Это хорошо, я считаю» (№ 6). Отдельными респондентами приводились также конкретные примеры заботы руководства региона о татарстанцах: «Я ощутил, когда в армию поехал. /.../ в 2009-м я служил. То интересно, знаете, что приезжаешь, именно новобранцам из Татарстана такие сумки дали! Все есть там: подшивка, все, все, все /.../, телефоны нам давали – единственный регион такой. /.../ И все на нас смотрели, как на инопланетян: все у нас есть. /.../ Тогда тоже приятно было то, что я из Татарстана» (№ 3). То есть, это те шаги региональных элит, которые находят прямой отклик у молодежи республики.

Одновременно анализ того, что конкретно говорилось о руководстве региона, выявил успешность избранных им стратегий продвижения собственного имиджа и образа среди молодых татар. Это касается и пропаганды здорового образа жизни, спорта, и выражения приверженности татарскому языку и культуре, и избираемых каналов воздействия на молодежь — посредством интернета, использования разного рода социальных сетей. Вот отрывок одного из обсуждений:

Информант I: Аның алдынгы булуы, менә современный, молодежный булуы ошый миңа. — Мне нравится, что он (президент $PT - \Gamma.M.$) такой передовой, современный, и он как-то молодежный.

Информант II: Анын туган көнендә төшергән видео бар. Настоящий президент наш диеп җырлыйлар. Менә анда видео өзекләр, ул анда отжимание ясый торган иде, фотографияләре бар төрле төрле. Теге Ислам төшерде КВНщик. Менә бу яшь кешеләргә якын булуы плюс инде аның өчен. Шул ошый. — К его дню рождения смонтировали видео. Там поют: наш настоящий президент. Там есть видеоотрывки, где он отжимание делает, фотографии есть различные. Это видео сделал КВНщик Ислам. Видно, что он (президент республики — Γ .М.) с молодежью в близких отношениях, и это плюс. Это мне нравится (№ 5).

Наряду с плюсами некоторыми участниками групповых фокусированных интервью назывались и те аспекты политики и реальных конкретных действий властей Татарстана, которые не вызывают у них одобрения. Среди этих моментов отмечалось, что сегодня акцент в республике часто делается на внешний пиар, в то время как ряд социальных, образовательных, культурных вопросов остается нерешенным. В частности, указыва-

лось на недостаточность внимания, уделяемого в Татарстане, как и в стране в целом, здравоохранению (которое все более коммерциализируется), особенно здоровью детей. Естественно, что данный вопрос явился наиболее актуальным для принимавших участие в обсуждении молодых мам.

Немало говорилось и о важности целевой поддержки молодежи, о необходимости помощи ей при устройстве на работу, при приобретении жилья, решении социальных проблем семьи. Эти, в общем, единые для всех молодых людей страны проблемы конкретизировались в контексте анализируемого региона, его определенного города или района. Приведем фрагмент одной из фокус-групп:

Информант I: Вот молодежи на работу устроиться сложно сейчас, у всех стаж просят: сколько работали, где работали? А как-то молодежь должна начать работать, где-то она должна опыт набирать? /.../

Информант II: Сейчас у молодежи острый вопрос стоит насчет жилья и по поводу работы тоже, везде с опытом работы требуют. Например, лично меня, я сейчас думаю: пока я в декрете. В декрете, конечно, очень тяжело сидеть.

Модератор: Денег не хватает?

Информант II: Да, и денег не хватает, конечно, и по поводу садиков тоже. Например, сейчас уже, если ты не в бюджетной сфере работаешь, то уже долго ждать приходится. И то же самое, опять же продлевается безденежье. Я из Нижнекамска в декрет уходила. Сейчас мне все равно придется здесь в Челнах искать работу. Я даже не знаю, где я ее буду искать. Здесь очень низкие зарплаты, очень низкие $(N^2 3)$.

В свою очередь, жителями районов Татарстана нередко артикулировалась относительно слабая поддержка сел. «Шул ук авыллардагы китапханәләргә, клубларга ярдәм әз шикелле. /.../ Миңа ошамаган диеп әйтимме соң бераз, күңелне кытыклаган бер ягы бар инде ул да булса, hаман да шул спорт, спорт, спорт, спорт. Артык күп шикелле минемч*ә* бер республикада спорт. Бөтен игътибарны ничектер спортка юнэлдереп, калган өлкәгә минемчә әз генә чүт кенә булса да күләгәдә кала. – Тем же сельским библиотекам, домам культуры помощи мало оказывают /.../. – отмечает один из них, – Немного меня раздражает то, что постоянно у нас спорт, спорт, спорт, спорт. На мой взгляд, слишком много в одной республике спорту внимания уделяется, а остальные сферы как-то в тени остаются» (№ 6). Рядом информантов также назывались проблемы, существующие сегодня в системе среднего и высшего образования в стране и, в том числе, в Республике Татарстан: «Укытучыларны haмaн тикшерәләр. Менә шунсы ошамый. ЕГЭ бирдертә, һаман нәрсәдер кертәләр, требованияләр арта. ...ну акчасы да аның артты, но менә быелдан уже киметәбез диеп тә торала. Уже менә бала ничек укый, әгәр дә начар укучылар була икән зарплатаны киметәләр. /.../Менә укытучы аңлатмый дигән сүзләр була инде. Менә 15 баладан калганнары аңлаган, бер-икесе аңламаган, но ул бит инде синнән тормый бит инде, баланың

узеннән дә тора. Минемчә, өстәгеләр шуны аңлап бетерә алмый. — Учителей постоянно проверяют. Это немного не нравится. Заставляют сдавать ЕГЭ, постоянно что-то вводят, требования все прибавляются... деньги тоже прибавили, но в этом году говорят, что собираются сократить. Это уже будет зависеть от того, как ребенок учится: если учится плохо, будут отстающие ученики, то зарплату уменьшают. /.../ Говорят, что, значит, учитель плохо объясняет. Из 15 учеников остальные же все поняли, только пара человек не поняли, но это уже не от меня зависит, это и от ребенка тоже зависит. Мне кажется, высшее руководство вот это не до конца понимает» ($\mathbb{N} 26$).

Наконец, отдельные информанты, признавая успешность республики в социально-экономическом плане, с сожалением указывали на исчезновение ряда культурных памятников прошлого: «Для меня единственный минус то, что строится все новое. Это отлично, но мне не нравится то, что уничтожается все старое. То есть, мало реконструируют исторических памятников, и все заменяются на эти ультрасовременные торговые центры. Да, это все здорово, но помнить свое прошлое — это очень важно». (№ 1). Среди минусов, связанных с культурной сферой, отмечались также: слабость регионального телевидения и неудачность осуществлявшихся до сих пор попыток создания в республике собственных кинофильмов, неконкурентоспособность татарской популярной музыкальной культуры (образцы которой почти не выходят за пределы РТ) и низкий уровень бытовой культуры людей (в частности, отмечалась грубость врачей; то, что многие мусорят на улицах и т.д.).

Этнокультурная и другие составляющие региональной идентичности

Для многих участников анализируемых обсуждений Республика Татарстан оказалась значимой как место, где живут представители их этнической группы, где сохраняются и развиваются татарская культура и татарский язык. Вот как отвечает на вопрос «С чем конкретно у вас ассоциируется Татарстан?» один из информантов: «Это скорее сами татары, неотъемлемость этой культуры» (№ 4). Другой, в свою очередь, замечает: «Татарстан республикасы» дигэндэ, беренче чиратта, элбэттэ татарлар башына килә инде. Татарлар алар башка жиргә карасаң, алар ничектер югалалар, ә монда аларның безнең основной жир /.../ Даже Казан жирендә дә, башка жирләренә керсәң дә Татарстанның кайсы жиренә чыксаң да, барыбер татар татар инде ул. – Когда говоришь: «Республика Татарстан», то, что в первую очередь приходит в голову, так это татары. Если посмотреть на другие регионы, то там татары как-то теряются, а здесь мы на нашей территории, родной земле /.../. Даже в Казани или даже в других местах Татарстана, куда не пойти, татарин татарином остается» (№ 5). В связи с этим отдельные информанты подчеркивали справедливость проводимой в республике стратегии продвижения всего татарского – начиная с названия региона и заканчивая традициями, историей, культурой: «Анда телевизорны ачсаң, ТНВ планетаны ачсаң, татарлар тегендә дә бар, монда да. Татар милләтеннән булуыда, шул милләт исеме белән безнең республикабыз да атала бит инде. Кайда барсаң да сөйлиләр бит татарлар диеп. — Если включить телевизор, ТНВ-планету включить, татары есть и там, и тут есть. И то, что он из татарской нации, и названием нашего народа называется республика, это очень хорошо. Куда бы не пошли — везде рассказывают о татарах» (№ 6).

Среди участников групповых дискуссий были и те, кто признавал, что с Татарстаном их объединяют, прежде всего, сами люди. При этом многие, опять-таки начиная говорить о татарстанцах, постепенно переходили на татар, отмечая доброту, трудолюбие, предприимчивость и некоторые другие качества своей этнической группы: «Татарстан үзенең халкы белән аерылып торадыр диеп уйлыйм. Чөнки, кайсы якны гына алсан да, татар халкы югалып калмый. Горур халык, батыр халык һәръяктан үзен күрсәтә. – Татарстан своим народом отличается, я думаю. Потому что, куда не посмотри, татарский народ никогда не растеряется. Это гордый народ, смелый народ, который всесторонне себя проявляет» (№ 6). При этом отдельные информанты указывали, что и успешность региона определяется этими их чертами, менталитетом, выраженным в лозунге «Алга!»: «хәзерге уңышлар тик тормалдан гына барлыкка килмәгән, безнең татар халкының тырышлыгы. – Наши успехи, они же появились не просто так, это все – старания нашего татарского народа» (№ 6). Другие, тем не менее, подчеркивали близость всех, кто уже давно проживает на территории Татарстана. В частности, показательно применение ими словосочетания *«татарские* русские»: «Все равно он (русский либо представитель другой этнической Γ группы — Γ .М.) жил здесь, он знает эти традиции, он как бы приобщен к ним, поэтому есть что-то в нем такое, все равно» (N_2 4).

Артикулируя связанную с собственной этнической группой специфику региона, молодые татары порой также выражали поддержку провозглашенного в 1990-м г. суверенитета республики: «Без Татарстан Республикасы барлыкка килуе белән бик шат дөресен генә әйткәндә. Без тугач та барлыкка килгән инде Татарстан Республикасы, суверинитетын алган. — Мы, честно говоря, очень рады, что появилась Республика Татарстан. Как мы родились, образовалась Республика Татарстан, получила суверенитет» ($\mathbb{N} \ 6$); «Республика — ул Шәйми бабай безнең. Ул булмаса белмим алай күтәрелмәс иде Татарстан безнең. — Республика — это наш Шайми-бабай (так по-свойски называют «в народе» первого Президента Татарстана — Г.М.). Если б не он, то не знаю, наш Татарстана бы так не поднялся» ($\mathbb{N} \ 5$) Отдельные же информанты с удовлетворением отмечали, что он и

¹ Некоторые участники фокус-групп при этом сожалели о том, что сегодня не сохранилась специальная страничка в паспорте, фиксирующая принадлежность к Татарстану: «…я немножко сожалею, что из паспорта гражданина России убрали обложку PT» (№ 1).

сегодня сохраняет свою относительную автономность: «В России у нас есть маленький Татарстан, который как отдельное государство. Мы как-то отличаемся от них. И реально мы хорошо, по сравнению с другими регионами, мы живем еще благополучно. /.../ Это все на самом деле Минтимер Шаймиев у нас. Вот ему большое спасибо. /.../ Они добились» (\mathbb{N} 2). И вот схожий фрагмент другого фокусированного интервью:

Информант I: У меня вообще есть такое ощущение, что Татарстан – это такое отдельное государство в государстве, можно сказать.

Информант II: Сан-Марино в Италии.

Информант I: Отдельный такой мир, или Калифорния в США, потому что тоже там свои какие-то правила, свои какие-то направления развития. ($N \ge 2$).

Таким образом, проведенный анализ дискурса молодых татар показал, что для многих из них региональная идентичность неразрывно связана с этнической, и это проявляется в ее содержании. При этом шаги руководства республики по формированию этнокультурного образа Татарстана, важной составляющей которого является артикуляция региона как точки культурного притяжения татар всего мира, центра развития татарского языка и культуры, по-видимому, способствуют укреплению данной связи. Можно также предположить, что успехи республики в различных областях жизнедеятельности и ее укрепляющийся среди других регионов России статус, в свою очередь, способствуют сохранению высокого уровня этнического самосознания татар РТ, а не только их региональной самоидентификации.

В отдельную группу можно выделить те высказывания, в которых в качестве объединяющих их с Татарстаном моментов информанты указывали на то, что это их родной край, где они выросли, и где живут их родители - то есть здесь на первый план выходит уже идентификация с конкретным местом, с которым связаны воспоминания детства: «Татарстан? Это конечно Родина, в первую очередь. Где я родилась, там и пригодилась, как говорится» (№ 3). Они выражали привязанность к его природе, к своему городу или селу¹, которые большинство интервьюируемых, как оказалось, вовсе не собираются покидать. «Скорее всего, моя республика, - отвечает на вопрос «Где хотел бы жить?» участник одного из обсуждений, – /.../ я сейчас как-то больше, наверное, патриот, и за то, чтобы жить в Казани. Я этот город полюбил с тех пор, как приехал /.../ А где отдыхать? Это, скорее всего, деревня какая-то, скорее всего, это моя любимая деревня, где живут мои любимые бабушка и дедушка. Это Рыбно-Слободский район, деревня Казаклар. Это я всегда с радостью, с большой любовью приезжаю туда и, наверно, получаю большие, приятные ощущения в душевном плане» (№ 1).

 $^{^1}$ «Татарстан для меня — это любимая природа родная, любимые улицы, люди» (№ 2).

Некоторые участники фокус-групп артикулировали также выгодные географические характеристики территории. Вот как, в частности, объясняет, чем его привлекает регион, один из информантов: «Беренчедән географик яктан торышы белән минемчә, бер карасаң без иң яхшы урында урнашканбыз. Бу Россияда Себер ягы һәм Европа ягында. Транспорт юллары кисешкән җир, су юллары. – Во-первых, географическим положением – мы находимся в очень хорошем месте. Это в России между Сибирью и Европой – место, где пересекаются наземные транспортные пути, водные пути» (№ 6, пер. с тат.). Другая интервьюируемая указывает на преимущества местного климата: «Мин менә ел фасылларын карар идем. Менә бездә Татарстанда яшибез и 4 ел фасылында торабыз. Чит якка чыгып китәсең икән, анда алар юк: я җәй генә булырга может, я кыш кына булырга может. Ә без шуның белән бәхетле, бездә шул 4 ел фасылын да без күрәбез. Кышны да әйбәтләп, рәхәтләнеп чанасын да шуып, рәхәтләнеп йөри алабыз, ә жәй көннәрендә без тоже теге рәхәтләнеп кояшны да, теге минус 30да да кыш көннәрендә минус 30 булса, жәй көннәрендә плюс 30 була. /.../ Без бит көз көннәрендә әбиләр чуагы була ич инде, шундый көзнең матур вакытлары, аларга карап тора алабыз без рәхәтләнеп и яз көнне тоже бөтен нәрсә чәчәк ата, яфраклар яра, дөньяның яңа шундый ачылган мәле, менә шуңа күрә шунын белән дә нитсәң була Татарстанны. – Я бы рассмотрела времена года. Мы вот живем в Татарстане, и у нас есть все четыре времени года. Если выехать куда-то подальше, в другой регион, за границу, там такого нет: может быть или только лето, или только зима круглый год. А мы счастливы тем, что видим все четыре времени года. Зимой на санках катаемся, летом можем греться на солнце, если зимой до минус 30 градусов можем почувствовать, а летом и до плюс 30 может быть. /.../ Осенью у нас бывает бабье лето – такие красивые явления осени нас тоже радуют, а весной все цветет, зарождается новый мир. Вот даже с этим можно связать Татарстан» (№ 5).

Были и молодые люди, которые, говоря о своей солидарности с республикой, воспроизводили такой, закрепившийся за Татарстаном имидж, как полиэтнический регион, в котором в мире и согласии проживают представители различных этнических и конфессиональных групп, как место диалога и поддержки их традиций, языков и культур, где каждая субкультурная группа или конфессиональная община может найти свою нишу. «У нас в республике уживаются вместе столько религий, и отношение к этим религиям, оно правильно поставленное. – говорит один из них. То есть, сколько бы национальностей не было, ко всем какое-то такое уважительное отношение, нежели, допустим, в Москве, как там грубо называют, еще что-то. У нас, конечно, тоже есть определенные лица, те, которые неправильно относятся. Но основная тенденция, она такова, что у нас взаимоуважение. То есть, татары с русскими. И даже, допустим, можем увидеть на территории Кремля – это церкви, соборы, мечети – все в одном месте. И это приятно, и это располагает к себе, именно то, что люди у нас мирно живут. Это очень приятно» (№ 2).

Нужно отметить, что подобного рода суждения о республике были, в целом, подтверждены и в ходе обсуждения вопроса о межэтнических отношениях в Татарстане. Абсолютным большинством молодых татар они характеризовались как стабильные: «бөтен халыклар да бергә бергә яшибез инде без. Тату, матур итеп, конфликтлар юк. – Все народы живем вместе, дружно, красиво, без конфликтов» (№ 5). Отдельные информанты, тем не менее, указывали на наличие здесь некоторых проблем и противоречий. В частности, высказывалось мнение, что, в отличие от Казани, жители сел Татарстана, где проживают представители разных этнических групп, относятся друг к другу не столь благожелательно: «Мне кажется, чем дальше от Казани, тем эта толерантность, она меньше становится. /.../ Там все равно люди как бы татары, если брать по национальности, /.../ с осторожностью относятся с другим национальностям и как бы доверяют больше своим» (№ 1). Также выражалось опасение и в связи с продолжающей расти в республике и в ее столице, в частности, долей мигрантов: «Татарстан бит инде ул бөтен миллэтне үзенэ жыеп ята. Казанда шул ягы белән аерыла ул, анда бит кайчан карама ниндидер милләт, ниндидер милләтэ, ә бит башка жирдә алай түгел. Бездә генә ул чын «казанга» тутырган шикелле бөтен милләтне бер нигә тутыра инде. Казанга. – Татарстан все нации в себе собирает. Казань этим и отличается, что куда не посмотри, везде представители других наций, везде другие национальности, а ведь в других местах это не так. Это у нас только как в настоящий казан засунули представителей всех наций…» (№ 5). И вот другое, похожее мнение: «У нас человек один очень правильную вещь сказал: то, что у нас тут в Татарстане одна такая нация – татарстаниы. Да, нет другой нашии. У русских и татар никогда таких проблем нет. У русских и татар из-за кавказиев могут быть проблемы» (N_2 3).

И завершая анализ факторов, способствующих возникновению у молодых татар чувства региональной солидарности, отметим, что среди них были те, кем артикулировалось, что Республика Татарстан — это, прежде всего, субъект Российской Федерации, и что для них он неотделим от страны. То есть, они не мыслят регион в отрыве от России. «Россия кешесе инде мин, гражданин Российской Федерации буларак. — Я человек России, гражданин Российской Федерации» (№ 6), — утверждает участник одной из фокусгрупп — сельчанин. «Быть гражданином России, чувствовать себя гражданином России — это как-то приятно, — отмечает участник другого обсуждения, проходившего в столице региона, — а вот гражданином Татарстана? Просто Татарстан — это такой же ... субъект федерации, как все остальные. Как бы считать себя татарстанцем — я не чувствую» (№ 2).

Символы и образы Татарстана

Фокус-группы дали богатый материал для анализа близких татарам — жителям городов и сельских районов Татарстана — символов региона.

Размышляя на предложенную тему, участники обсуждений называли весьма широкий круг знаков и образов. Среди них выделим, прежде всего,

связанные с государственной символикой Татарстана — его гербом (Ак Барс) и флагом (зелено-бело-красный триколор), а также с гербом его столицы — г. Казани (Зилант).

«Сразу мне приходит герб – Барс и Зилант сразу рисуется» (№ 2).

«Бұтәннәр әйткәнчә герб, ул гербның минемчә канатлы барс бер аяғын кутәреп тора көчле итеп, аннары соң ике барс, берсе герб барсы, икенчесе юни барсы. Универсиаданың символы иде ул, шуңа. — Это герб, у герба крылатый барс, поднявший лапу — показывает его силу, мощь. И также у нас два барса. Один барс на гербе республики, другой — барс Юни, символ Универсиады» (\mathbb{N}_2 6).

«Миңа белмим инде, Татарстан дигәч ак барс уема килә, һәм теге Казаннын символы инде — Зилант. Менә шул инде күбрәк. — Мне, когда говорят «Татарстан», сразу в голову приходит Aк барс и символ Казани — Зилант» (N25).

И вот фрагмент еще одной фокус-группы.

Модератор: Когда говоришь «Татарстан», что возникает перед глазами?

Информант І: Флаг, герб отличительный от других субъектов /.../.

Информант II: Зеленый цвет.

Информант III: *И нефть. /.../ Татнефть – у нее герб республики* (№ 4).

Особенно часто называемыми и многочисленными оказались образы, относящиеся к традиционной культуре татар. Их можно подразделить на следующие группы:

- связанные с татарскими народными и религиозными обрядами (никах) и праздниками (Сабантуй, Курбан-байрам);
- связанные с блюдами национальной кухни татар (чак-чак, бялеш, очпочмак, губадия) и элементами их национального костюма (тюбетейка, читек, калфак);
- выражающие специфику их традиционной музыкальной культуры (тальянка, гармонь, народные песни).

Приведем отрывки из текстов:

«Я считаю, что это какие-то обычаи, особые свои ритуалы, свои национальные праздники. У нас очень красиво никах проводят, очень красиво именно свадьба наша, национальный костюм. Сабантуй, Курбан байрам — это все чистые, светлые праздники, которые, заставляют улыбаться и очищают душу...» (№ 2).

«Аннан соң миңа, тагын атлар ничектер республика белән бик якын шикелле тоела. Теге сабантуйларда бизәлгән атлар миңа республика дигәч минем күз алдыма килә инде. — И еще я представляю украшенных для Сабантуя лошадей, тоже с Татарстаном связываю» (\mathbb{N}° 5).

«Түбәтәй, герб, калфак, чәк чәк. Милли кием кигән кызлар калфак белән чәк чәк тотып басып тораларТюбетейка, герб, чак-чак.— Девушки, одетые в национальную одежду, национальный женский головной убор калфак, которые держат в руках чак-чак» (\mathbb{N}_2 5).

«Это чак-чак. Даже у меня мама живет в Москве, она приезжает сюда в отпуск или в выходные — берет иногда. И всегда в Москве все просят, всем хочется чак-чак, всегда все ассоциируется именно с чак-чаком. /.../ И национальная кухня, естественно, вся эта еда вкусная, которая у нас, только у нас такая, наверно» (\mathbb{N}_2).

Ряд указываемых информантами символов оказался связанным с конкретными городами и районами Татарстана, с их достижениями в области экономики и культуры, с находящимися в них архитектурными сооружениями. В частности, назывались: КамАЗ (и команда «КамАЗ-мастер»), Татнефть, Казань с ее башней Сююмбике и мечетью Кул-Шариф, древний город Болгар и даже отдельные достопримечательности деревень – храмы, стелы и т.д. При этом выяснилось, что место жительства, наряду с этничностью, порой ощутимо сказывается на внутреннем наполнении региональной идентичности. Хотя жители одного города могли порой называть символы другого и наоборот. Приведем цитаты.

«В общем-то, Татарстан представляется просто — это опять-таки нефтяная отрасль, просто сама организация «Татнефть»» (№ 4).

«Татарстан шул КамАЗы белән аерыла инде. Бик данлыклы машина инде, чит илләрдә, Дакарда бик күп җиңүләр яулады, әйбәт машина. — Татарстан своим КамАЗом отличается. Очень известная машина, которая за границей, в Дакаре много выигрывала, хорошая машина» (№ 6).

«Татарстан — это Казань, в первую очередь, третья столица, как говорится, в России. Такая очень красивая, большая, развивающаяся очень сильно в последние годы» (\mathbb{N}_2).

Информант I: Шулай ук безнең Кремль инде, Сөембикә манарасы символ, Кол Шәриф мәчете. Элегрәк ни иде – цирк. – Также наш Кремль, башня Сююмбике, мечеть Кул Шариф. Раньше еще цирк был.

Информант II: $Ю\kappa$, хәзер Болгар да бар бит әле. – Нет, сейчас же еще и Булгар есть (\mathbb{N} 6).

Важное место в сознании молодых татарстанцев занимают символы, связанные со спортом: с Универсиадой, Чемпионатом мира по водным видам спорта и с грядущим Чемпионатом мира по футболу — то есть с проходящими в республике крупными спортивными событиями; со знаменитыми командами — «Ак Барс» и «Рубин». «Сразу вспоминаю о Казани. Город большой, где проходит Универсиада /.../, — отмечает один из информантов, — $A\kappa$ Барс тоже получается — хоккейный клуб...» (№ 4).

И вот отрывок из другого обсуждения:

Информант I: Соңгы елларда шул универсиада, чемпионат мира по водным видам. — В последние годы — это Универсиада, Чемпионат мира по водным видам спорта.

Информант II: \tilde{b} ездә аллага шөкер 2018 елда по футболу чемпионат мира булачак. — У нас в 2018 году чемпионат мира по футболу будет, дай Бог (\mathbb{N} 5).

В ходе проведения и анализа текстов фокус-групп нам также повстречался интересный пример сочетания в сознании некоторых их участников российской и региональной символики:

Информант I: Герб, менә мин үзебезнең гербны әйтимме ничек күз алдына китерәм? Бөркет түбәтәй кигән. — Герб. Рассказать, каким я представляю наш герб? Орел, у которого на голове тюбетейка.

Информант II: Әле тагын кулында гармун уйный. – Еще на гармони играет.

Информант I: Тальян гармун тоткан, чигелгэн түбэтэй кигэн. – Гармонь тальянку держит в руках, а на голове – вышитая тюбетейка.

Информант III: Сиңа бу идеяны әйтергә кирәк барып правительство-га. Эйдә рәсемен ясап җибәрәбез хәзер. — Тебе эту идею надо пойти и правительству рассказать. Давай еще и рисунок нарисуем, отправим $(N \circ 5)$.

Знаковые личности и персонажи

Во время фокусированных интервью их участникам также задавались вопросы, касающиеся людей и персонажей, с которыми у них ассоциируется республика. Полученные ответы, как и обозначенные выше символы, много говорят о характере и содержании региональной идентичности молодых татар Татарстана. Они в определенной мере могут быть использованы при определении эффективности проводимых в регионе «проектов» регионального единства, выстраиваемых вокруг тех или иных конкретных событий и социокультурных образов, а также в деле их дальнейшего совершенствования.

Среди названных в процессе обсуждений лиц можно выделить две большие группы: реально существующих или существовавших людей и вымышленных — легендарных, сказочных либо литературных героев. Охарактеризуем первую из этих групп.

В ряду наиболее часто указываемых, значимых для региона деятелей, прежде всего, обращают на себя внимание политические фигуры – Р.Н. Минниханова, М.Ш. Шаймиева, а также Ф.Мухаметшина и некоторых других. Так с именем первого Президента Татарстана информанты связывают начало относительно суверенного социально-политического и социально-экономического развития республики.

Информант I: Шәйми бабай инде. Настоящий президентыбыз. — Шайми бабай (так, как известно, по-свойски величают его в народе — Γ .М.) — наш настоящий президент.

Информант II: 100 ел, 200 ел үтсен, барыбер шулай ук Шәйми бабай булып калачак инде ул. — Если даже пройдет 100 лет, 200 лет, все равно он так же останется Шайми бабаем (N25, пер. с тат.).

Нынешний Президент Республики Татарстан ассоциируется у молодых татар с современными передовыми достижениями в области экономики, культуры, спорта, с продвижением имиджа региона в российском и

мировом пространстве. «Шундый тырыш, инициатива белдера буладыр инде ул безнең президентыбызның шул ягы. — Он такой старательный, инициативный, наш президент» (\mathbb{N}° 6), — отмечает одна из участниц фокус-группы, проходившей в сельском районе PT . «Ул уз миллатен ярата, татар халкын. — Он любит свою нацию, татарский народ» (\mathbb{N}° 6), — дополняет другая. А вот как отвечают на вопрос, что именно им представляется, когда речь заходит о Татарстане, участники дискуссии, проводившейся в одном из городов республики.

Информант I: Президента нашего можно сразу как бы его лицо представить. /.../

Информант II: Шаймиева и Минниханова, я так думаю, потому что они потихоньку поднимают Татарстан, стараются, чтобы он развивался...» (\mathbb{N} 4).

Следует заметить, что из более давних исторических персонажей, связанных с территорией, в ходе обсуждений не был назван никто. Исключение составил Иван Грозный, который у татар вызывает больше негативные ассоциации. Полученный результат, по-видимому, объясняется тем, что, подчеркивая наличие у региона истории собственной государственности, его национальные, политические и интеллектуальные элиты артикулировали, особенно в 1990-е гг., в основном такое, связанное с его именем событие, как захват Казани 1552 г. В то же время достижения и приобретения развития территории в период Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства в публичном пространстве республики почти не были представлены.

Помимо политиков в качестве знаковых для Татарстана персон указывались имена известных деятелей татарской культуры – писателей и поэтов (Г.Тукая, М.Джалиля, а также Т.Минуллина), композиторов (С.Сайдашева, Ф. и М.Яруллиных). «Для меня Татарстан ассоциируется с поэтами татарскими – Муса Джалиль, Габдулла Тукай. И мне их творчество очень нравится. В их произведениях можно почувствовать душу татарского народа, весь колорит», – размышляет один участников обсуждения, проходившего в столице республики (№ 1). «Для меня это образ известных композиторов — Фарита и Мирсаита Яруллиных», — добавляет другая интервьюируемая (№ 1). «Безнең аннан соң персонаж дигәннән шул Кремль каршында Муса Жәлил тора инде. /.../ Элеккеге укыган чагында китапларда Муса Жәлил тора иде, теге куллары артка бәйләнеп, барыбер иреккә ничектер омтылған шул тора. – Также у нас как персонаж можно назвать Мусу Джалиля, который стоит перед Кремлем, – отмечает уже участник фокус-группы, проводившейся на селе. – /.../ Когда мы учились, в школьных учебниках был рисунок, где Муса Джалиль с завязанными назад руками стоял и, несмотря на это, стремился на свободу» (№ 6).

Весьма интересен ряд названных интервьюируемыми вымышленных – народных и авторских – персонажей. Это, в первую очередь, герои

произведений Г.Тукая по мотивам татарских народных сказок или мифологических рассказов – Шурале и Су анасы (Водяная):

Информант I: В татарских сказках помню Шурале.

Модератор: Шурале! А почему?

Информант II: Согласен с этим мнением. Картина из учебников татарского языка — (Шурале — Г.М.) изображен прикрепленным к дереву (N2 1).

«Это, скорее, из сказок, — говорит участник другой фокус-группы, отвечая на вопрос о символах и образах, с которыми у него ассоциируется Татарстан, — это Су анасы..., Шурале. Это такие из детства, когда еще шло воспитание, так скажем, бабушками, которые еще читали сказки» (№ 4).

Назывался и старик Альмандар из известной пьесы Т.Минуллина «Әлдермештән Әлмәндәр» (Альмандар из Альдермеша) – собирательный образ жизнерадостного и хитроумного татарина, вобравший многие особенности «национального характера»: «Узебезнең театрыбыздагы персонажыбыз — Әлмәндәр бабаебыз бар әле. Ул малае белән чагыштырганда, малае теге бөкерәеп беткән. Бу карт сиксән ничә яшьтә инде, әле аның бит көче ташып артып тора. Менә чагыштырганда әле ул символ дисәк тә була әле бер яктан карасак безнең халыкның. — Из нашего театра персонаж — дед Альмандар. Если его сравнить со своим сыном, то сын уже горбатый, еле передвигается, а этот старичок, которому больше восьмидесяти лет, еще в приливе сил. Вот этого деда тоже можно назвать как символ народа» (№ 6).

Таким образом, при обозначении персонажей, как и символов Татарстана, мы видим неразрывную связь для части татар регионального образа с этническим татарским. Подтверждением данного тезиса может служить и то, что среди приходящих на ум ассоциаций с республикой интервьюируемыми неоднократно называлась бабушка-татарка: «... Сразу представляется эбика в платочке, если так говорить — Татарстан, татары» (\mathbb{N} 2); «... это бабушки в платочках» (\mathbb{N} 4).

Региональная и российская идентичности: соотношение и взаимодействие

В завершение параграфа тезисно обозначим выделенные нами на основе материалов фокус-групп варианты соотношения региональной идентичности молодых татар Татарстана с общероссийской 1 .

1) Пожалуй, наиболее распространенными были ответы, в которых участники дискуссий указывали, что ощущают себя, прежде всего, татарстанцами, но и самоидентификация с Россией для них важна. Приведем фрагменты некоторых из них.

Модератор: А для вас Россия, что она значит? Или ничего не значит?

 $^{^1}$ Гайд групповых фокусированных интервью включал специальный, направленный на это вопрос.

Информант: Нет, значит, конечно! Но мне больше значит Татарстан, потому что я живу внутри Татарстана. /.../ То есть, больше у меня к Татарстану, наверное, притяжение. Так сказать, роднее получается» (\mathbb{N}^{2} 3).

«Мин күбрәк татарстанлы итеп хис итәм, туған яғым Татарстан булғач. — Я себя больше чувствую татарстанкой, так как Татарстан — это мой родной край» (\mathbb{N}_2 5).

А вот другая аргументация подобной позиции: «Мин шулай ук үземне күбрәк татарстанлы итеп хис итәм, чөнки Татарстанда үземне күбрәк яклау табам Рәсәйгә караганда. — Я также больше себя татарстанкой чувствую, потому что в Татарстане больше ощущаю чувство безопасности, заботы, чем от России» (\mathbb{N} 6).

2) В каждой фокус-группе также находились молодые люди, для которых больше значима российская идентичность, чем региональная.

«Я все-таки русский как нация, но татарстанец — это более личное, так скажем, на уровне интимного» (N_2 2).

«Әгәр дә миннән сорасалар мин әйтер идем инде из России, но не русский диеп әйтәләр бит инде име. From Russia is not Russian. Нәрсә әйтергә телим менә без Россияда булып без аның да үзенчәлекләрен үзеңә алдык аның үзенчәлекләрен Россиянекен дә һәм бу бездән дә ниндидер яңа кешеләр ясый инде. — Если меня спросят, я бы сказала, что из России, но не русская: From Russia is not Russian. Мы, живя в России, впитали в себя и российские особенности, и это из нас делает каких-то новых людей» (N25).

А вот еще один фрагмент:

Информант I: В первую очередь, гражданин РФ.

Информант II: Сначала россияне, потом татарстанцы. /.../

Информант III: ... Татарстан же неотъемлемая часть России, поэтому все-таки главенствующей (является — Г.М.), наверное, Россия, потом Татарстан» (\mathbb{N}_2 4).

Некоторые же информанты указывали на первостепенную важность для них их «этнической принадлежности», а потом сразу обозначали государственно-гражданскую: «Я себя ощущаю татарином, который живет в России» (\mathbb{N}_2 3); «Я тоже считаю себя больше татарином, я горжусь, что я татарин. И на втором плане, что я – гражданин Российской Федерации» (\mathbb{N}_2 1). Для кого-то российская идентичность идет непосредственно за локальной: «В принципе категорию Татарстана я не мыслю: либо Казань, либо Россия» (\mathbb{N}_2 2).

3) Среди участников фокус-групп были и те, кто напротив продолжает воспринимать Татарстан как самостоятельную в политическом и социально-экономическом плане единицу. У них региональная идентичность доминирует, а к России они себя относят формально: « ∂ гәр дә Татарстан аерым бер зур ил дәұләт булса, мин Татарстаннан диеп горурланып әйтер идем. — Если бы Татарстан был бы отдельным государством, то я с гордостью говорила бы, что я — татарстанка» (\mathbb{N} 25).

- 4) В ходе групповых дискуссий встречались единицы информантов, однозначно ориентированных на Запад и критически оценивающих как страну, так и регион. Они готовы при первой же возможности покинуть их. Тем самым, самоотнесение себя и к России, и к Татарстану для них малозначимо: «Я не смогу сказать, что я люблю любой город России. Наверно, это Санкт-Петербург для меня более-менее сносный город, можно сказать, если кого-то обижу здесь. Я бы уехал из России вообще, наверно, даже политически в любую европейскую страну, но хотелось бы, конечно, жить где-нибудь в Канаде» (№ 1).
- 5) Наконец, в отдельную группу следует выделить молодых людей, артикулирующих равную значимость для себя российской и региональной идентичностей, которые они не отделяют друг от друга.

«Татарстан — это сердце России, он не сможет существовать без России. То есть, это тот душевный регион, который очень гостеприимный и нельзя отделять Татарстан и Россию» (№ 1), — подчеркивает участница одной из казанских фокус-групп. Другой информант, отвечая на вопрос «Кем Вы больше себя ощущаете: татарстанцем или россиянином?», размышляет в том же ключе, путая, однако, понятия «татарин» и «татарстанец»: «Безусловно, значит то, что я татарин, я россиянин /.../. Но у меня нет различия — татарин, россиянин — что что-то важное, что-то выше, что-то больше. Для меня и то, и то важно и ценно одинаково» (№ 1). А вот еще одна цитата, в которой образно представлена иерархия локальной, региональной и российской идентичностей: «Это одно в другое входящее, как матрешка. Матрешка, то есть: Казань, потом Татарстан, потом Россия. Как бы вот они — такие основные собирающие» (№ 2).

Также в ходе фокус-групп неоднократно артикулировалась ситуативность выдвижения на первый план той или иной национальногражданской либо территориальной солидарности: «Я ... по ситуации. Зависит от того, где я нахожусь, в какой компании: где-то я скажу, что я из России, где-то скажу, что из Казани, будет совершенно все подругому. Это на самом деле так» (№ 2).

И в довершение приведем большой фрагмент одной из проведенных нами фокус-групп, где представлены многие из обозначенных точек зрения, и из которого видно, как обычно складывался сам разговор:

«Информант I: Я себя ощущаю татарином, который живет в России.

Модератор: А Вы?

Информант II: Одновременно. Информант III: Тоже так же.

Модератор: N^1 , а у вас?

Информант IV: Татарстанцем.

Модератор: N, а Вы?

¹ Здесь и далее с целью полной конфиденциальности мы опускаем в репликах модератора имена информантов.

Историческая этнология. 2016. Том 1, № 1

Информант V: То, что татарстанец, а потом уже россиянин.

Модератор: Вы?

Информант VI: *Так же*. Модератор: *Что, так же*?

Информант VI: Тоже Татарстан, потом Россия.

Модератор: *N, а вы?*

Информант VII: Считаю, все россияне. Такой у нас менталитет.

Модератор: То есть, Вы сначала чувствуете себя россиянином, потом татарстанцем?

Информант VII: Нет, я не разделяю совсем.

Модератор: Одинаково примерно на одной ступеньке для Вас эти вещи?

Информант VII: Да нет, естественно, Татарстан конечно: «син бит татар». А имеется в виду, это все покрывает российский менталитет. Все равно ты туда с ними со всеми.

Модератор: *N, а у вас как?*

Информант VIII: В Татарстане живешь, в котором всем управляет Россия. Просто Татарстан — маленький кусочек, где всем управляет Россия (N2 3).

Выводы

На основе осуществленного анализа сделаем краткие выводы:

- 1) Региональная идентичность чаще является значимой для относящих себя к татарам молодых татарстанцев.
- 2) Среди ее составляющих на первый план сегодня выходят успехи в социально-экономическом развитии республики, относительно высокий уровень жизни в Татарстане, его лидерство в ряде областей (технологиях, спорте, туризме) среди других субъектов Российской Федерации. Кроме того, для многих татар важна поддержка татарского языка и культуры, их социального статуса в РТ.

Для ряда членов исследуемой группы Татарстан ценен сложившимися в нем отношениями межэтнической и межконфессиональной толерантности; для других — это, в первую очередь, место, где находится их дом, родной край. Наконец, для определенной доли татар Республика Татарстан важна как часть большой страны, гражданами которой они являются.

Среди факторов, негативно сказывающихся на региональной солидарности — недостаточное внимание к социальным проблемам (в частности, к проблемам молодежи, социокультурного развития села, к здоровью населения), а также разрушение памятников прошлого, невысокий профессиональный уровень региональных СМИ и татарской популярной культуры.

3) В качестве значимых символов региона и знаковых для него персонажей обозначались, прежде всего, связанные с политическим (герб, флаг, политические деятели республики) и социально-экономическим, а

также спортивным развитием Татарстана (Татнефть, КамАЗ, Универсиада, спортивные команды «Ак Барс» и «Рубин» и т.д.). Одновременно многими информантами в роли таковых назывались герои татарских сказок и известных спектаклей, имена татарских писателей, поэтов, композиторов.

- 4) Региональная идентичность, согласно данным фокус-групп, является у молодых татар тесно переплетенной с этнической. В то же время в ее содержательном наполнении часто проявляется влияние социально-экономических и социокультурных особенностей той конкретной местности, где проживают информанты, местных (локальных) образов.
- 5) Среди вариантов соотношения региональной и российской идентичностей в ходе обсуждения наиболее часто встречался тот, в котором отнесение себя к региональной общности признавалось более значимым, хотя были и другие варианты. Все они требуют своего уточнения в ходе массовых социологических исследований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Макарова Г.И. Идентичности татар и русских в контексте этнокультурной политики Российской Федерации и Республики Татарстан. Казань: Казан. ун-т, $2010.248 \, \mathrm{c}.$

Сведения об авторе: Макарова Гузель Ильясовна – доктор социологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела этнологических исследований Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); makarova_guzel@mail.ru

REGIONAL IDENTITY IN EVERYDAY DISCOURSE AMONG YOUNG TATARS IN TATARSTAN

G.I. Makarova

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

This article presents an interpretation of everyday regional unities among the young Tatars in Tatarstan. The content and nature of their regional identity compared to ethnic Tatar and ethnic Russian identities are revealed. The article is based on results from focus groups, which were carried out in cities and in rural areas in the Republic of Tatarstan.

The analysis shows that regional identity tends to have significance for young Tatars in Tatarstan. One of the reasons for this is Tatarstan's continuing socioeconomic development today. Tatarstan has a relatively high standard of living, and is a leader among other polities in the Russian Federation in domains such as technology, sports,

and tourism. Moreover, many Tatars think that it is important to support the Tatar language and its culture, as well as their social status in the Republic of Tatarstan.

Tatarstan has value for some participants in the focus groups because of its interethnic and interfaith tolerance. For other participants Tatarstan represents their home and their motherland. Finally, for a certain percentage of Tatarstan's population, Tatarstan is significant as a polity in a country with a large landmass.

There are some factors that have a negative effect on solidarity with the region. This include insufficient emphasis on social problems (problems among youth, sociocultural development, and the overall health of the population), and the neglect of historical monuments, as well as the poor quality of the region's mass media and Tatar popular culture.

Symbols related to politics (Tatarstan's Coat of Arms – the Ak Bars, the Tatarstan Flag, Tatarstan political figures), as well as symbols of Tatarstan's socioeconomic development (Tatneft, Kamaz, The Universiade) and the sports teams Ak Bars and Rubin were considered by participants as important to the region. Many participants named the heroes from Tatar fairy tales and famous works in the performing arts, as well as Tatar writers, poets, and composers as symbolically important to Tatarstan.

According to the results from the focus groups, regional identity is close to ethnic identity among young Tatars.

In the variation in the balance between regional and Russian identities, the most frequently encountered during discussions was one in which self-assignment to a regional community was considered more significant than identity with Russia, although there were other variations as well. All of this requires further clarification as part of future, large-scale sociological research.

Keywords: discourse, ethnic identity, regional identity, Russian identity, Tatars, Tatarstan

REFERENCES

Makarova G.I. *Identichnosti tatar i russkikh v kontekste etnokul'turnoy politiki Rossiyskoy Federatsii i Respubliki Tatarstan* [The Identities of Tatars and Russians in the Context of the Russian Federation's and the Republic of Tatarstan's Ethno-Cultural Politics]. Kazan: Kazan University Publ., 2010. 248 p

About the author: Guzel I. Makarova – Doctor of Science (Sociology), Associate Professor, Advanced Research Fellow, Department of Ethnological Research, Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); makarova_guzel@mail.ru

Микроистория и культура повседневности

УДК 908

МЕДИЦИНА В ТЕТЮШАХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Е.В. Миронова

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация yelena.mironova@yandex.ru

В статье рассматривается развитие здравоохранения в уездном городе Тетюши во второй половине XIX в. На основании воспоминаний, архивных материалов и статистических данных показано, как в небольшом городе, благодаря усилиям, как отдельных лиц, так и общественных институтов, появлялись новые больницы, уменьшалось количество заболеваний, улучшалось санитарное состояние поселения. Медицинские работники получали относительно небольшое жалование, для образованного врача в городе не хватало развлечений и культурного досуга. Несмотря на неблагоприятные условия, в Тетюшах всё же работали талантливые врачи, которые способствовали исчезновению эпидемий. Один из них, В.Г. Сироткин, успешно боролся с сыпным тифом, а А.М. Боголюбов противостоял вечному бичу того времени – трахоме, устанавливал связи с различными медицинскими организациями, договаривался о выделении денежных средств. Тетюшская уездная больница, располагавшаяся в городе, хотя и страдала от нехватки коек, не только помогала лечить крестьян уезда, но и развивала у них доверие к официальной медицине.

Городского бюджета не хватало для удовлетворения всех лечебных нужд, поэтому основное бремя расходов на себя брало уездное земство, которое, впрочем, иногда оказывало давление на местных врачей в своих интересах.

Именно во второй половине XIX в. медики начинают предпринимать превентивные меры и уделяют большое внимание санитарному делу, способствуя развитию гигиены. Автор делает вывод, что здравоохранение является одним из главнейших элементов в системе городской жизни и отражает уровень развития Тетюш.

Ключевые слова: Тетюши, Казанская губерния, вторая половина XIX в., здравоохранение, урбанизация, микроистория

Городок Тетюши, будучи центром одноименного уезда, к середине XIX в. представлял собой тип поселения, переходящий от деревенских форм к городским. Процесс урбанизации только набирал обороты и даже появление земств и городских дум дало эффект лишь к концу XIX в. Изменения затрагивали все сферы жизни: от досуга до основных занятий горожан и весьма рельефно проявились в области здравоохранения, где переплелись нужды самих жителей, деятельность органов самоуправления и, косвенным образом, тенденции государственной политики.

Большое значение в поддержании общественного здоровья играли местные врачи. Система организованного медицинского обслуживания населения начала складываться в конце XVIII столетия с введением приказов общественного призрения. С 1860-х гг. охраной здоровья стали заниматься земства, к которым перешли денежные средства и имущество упраздненных учреждений здравоохранения. Хотя затраты на медицинское дело не являлись обязательными, они составляли значительную расходную статью тетюшского земства, содержавшего больницы и выплачивавшего жалованье лечащему персоналу. В 1885 г. была открыта тетюшская земская аптека (до этого времени аптека от земства существовала только в Чистопольском уезде) [8, с.169]. Особенностью земской аптеки был бесплатный отпуск лекарств нуждавшимся жителям (по назначению врача), остальным – со скидкой 25%.

Всего к началу XX в. в уезде были открыты четыре больницы: одна в Тетюшах и три в селах Шонгуты, Колобаны и Богородское. Самый большой участок обслуживала Тетюшская больница, которая принимала не только горожан, но и жителей 27 селений уезда. Кроме того, согласно новым правилам, введенным с 1910 г., врачи первого участка обследовали призывников на их пригодность к армейской службе, а также принимали на стационарное лечение больных, направляемых военных ведомством. В обязанности также входило: заведовать холерным бараком, производить бактериологические и микроскопические исследования, выезжать на эпидемии, роды, посещать жителей города на дому. В некоторые дни через Тетюшскую больницу проходило до 200–250 человек. Часто врачей больницы командировали на длительный период в населенные пункты других врачебных участков.

Маленькая больница, имевшая первоначально около 20 коек, а к концу XIX в. не более 70, с большим трудом справлялась с медицинскими потребностями города и уезда [20, с.199]. Посетив земскую больницу, губернатор Николай Яковлевич Скарятин отмечал массу недостатков: больные лежали в холодных сенях, курили трубки, палата была чрезвычайно маленькая и не имела необходимого оборудования, встречались грязные помещения, пациентов кормили с опозданием. Даже тюрьма, как следовало из ревизии губернатора, содержалась в лучших условиях. «Одним словом, — заключил начальник губернии, — больница находится в самом жалком и дурном состоянии во всех отношениях» [1, л.96 об.]. Вопрос о новой земской больнице ставился неоднократно, начиная с 90-х г. XIX в., вызывал горячие прения о финансировании, о месторасположении — строить в центре города или на окраине, «где больше тишины и воздух чище» и т.д., — но постоянно откладывался до наступления «более благоприятных обстоятельств» [24, с.3].

Не имея в своем распоряжении достаточных средств, необходимых для возведения новой большой больницы и целого ряда служебных построек (кухни с квартирой смотрителя, помойной ямы, бани с прачечной,

погреба, колодца), земство вступило в переписку с городской управой о предоставлении хотя бы бесплатного участка земли. Одновременно было решено построить для начала лишь несколько корпусов: хирургическое отделение, амбулаторию, помещение для «заразительных больных» [10, с.47; 11, с.341]. Но и с появлением дополнительных помещений некоторые проблемы остались. Так, один из корреспондентов сообщал, что земский амбулаторий по улице Базарной и Троицкой разместился в маленькой, тесной квартире, не вмещавшей всех больных посетителей. Поэтому нередко, особенно в базарные дни, людям приходилось не только простаивать в длинной очереди, но и ждать на улице [29, с.7].

К большому количеству нуждающихся во врачебной помощи приводил и недостаток медицинских кадров. Уездный врач Владимир Гаврилович Сироткин, работавший в Тетюшах с ноября 1882 г., вспоминал: «Для единственного врача на город, с больницей, с большим участком, казалось довольно дела» [21, с.214]. И это не было удивительным, поскольку в период работы Сироткина в Тетюшах в уезде числилось всего 4 врача. Когда к весне вспыхнула эпидемия сыпного тифа, молодому доктору пришлось устроить в уезде 5 временных лечебниц, а городскую больницу обратить в сыпнотифозную. Но сил одного специалиста не хватало. В.Г. Сироткину, занятому организацией дополнительных лечебных учреждений, не оставалось времени на обход всех больных. В частности, недовольство выразил уездный предводитель дворянства Николай Дмитриевич Сверчков, которого земский врач ввиду нехватки времени ни разу не посетил. И хотя, в целом, пациенты в больнице поправлялись, эпидемия была прекращена, а врач получил от Тетюшского уездного земского собрания благодарность, новый состав управы все же предложил Сироткину покинуть должность. Оставив земскую службу, Владимир Георгиевич непродолжительное время занимался частной практикой. Многие горожане и даже жители уезда продолжали ходить к Сироткину, доверяя его опыту и знаниям. Среди пациентов, в частности, был почетный мировой судья, купец второй гильдии В.Г. Серебряков, в последние годы жизни страдавший душевной болезнью и неоднократно покушавшийся на самоубийство во время припадков [25, с.4]. Несмотря на доверие горожан, врач Сироткин, спустя три года после оставления земской службы, уехал из Казанской губернии [21, с.215].

В газете «Волжский вестник» за 1884 г. появилась заметка о том, что земские врачи находятся в огромной зависимости от председателя уездной управы, а потому неугодные ему кадры «живо выпроваживаются из службы, хотя бы и обладали богатыми познаниями и опытностью» [26, с.4]. Этот же источник сообщает, что место Сироткина в городской больнице занял некий С., обладавший хорошими связями с главой управы, но не совсем добросовестно исполнявший обязанности. В подтверждение своих слов корреспондент приводит случай, о том, как г. С., состоявший постоянным врачом городского училища, узнав, что ученики заболели корью и скарлатиной, не посетил их лично, а только послал фельдшера [26, с.4].

Правда, уже через неделю в этой же газете было опубликовано сообщение о том, что «благодаря распорядительности администрации и энергии местных врачей эпидемия вовремя была захвачена и ей не дали распространиться» [27, с.4].

Работать врачами в малых провинциальных городах соглашались немногие. Удаленность от губернского города, отсутствие развитой культурной и общественной жизни создавали непривлекательную жизнь и вызывали частую смену врачей, фельдшеров и акушерок. К этому добавлялись частые разъезды, громадные амбулаторные приемы больных – все это ухудшало положение персонала больниц. Чтобы привлечь выпускников высших учебных заведений в медицинские учреждения земства, приходилось выплачивать высокое жалованье. В среднем в 1880-х гг. уездный врач получал 1800 рублей, в 1912 г. были назначены 3 прогрессивные надбавки по 300 рублей, которые начислялись к указанной сумме каждые 3 года службы; ставка фельдшера составляла 300-500 рублей, жалованье провизора доходило до 1300 рублей в год [19, с.465]. Помимо этого, медработникам могли быть назначены дополнительные выплаты. К примеру, тетюшское земство выплачивало служащим аптеки квартирное довольствие [4, л.3], а городская дума выдавала врачам разовые пособия за лечение бедных горожан [10, с.23].

Очевидно, что основные затраты на медицину несло земство. Работа органов городского самоуправления в этой области носила вспомогательный характер. Вероятно, тетюшская дума, обладая значительно меньшими по сравнению с земством финансовыми возможностями, экономила на развитии здравоохранения, сделав своим приоритетом развитие торговли. В 1875 г. дума ответила отказом уездному врачу Григорьеву, предложившему пригласить детского оспопрививателя, сославшись на то, что это – расходы губернского земства [2, л.42-42 об.]. В том же году думцы не утвердили прошение повивальной бабки на предоставление ей квартиры, удобной для приема пациентов, или выделении средств на эти нужды [2, л.41-41 об.]. Городское самоуправление свои обязанности в решении проблем здравоохранения ограничивало внешним благоустройством – очисткой улиц от грязи и мусора, проверкой санитарного состояния вод, при этом не было ни канализации, ни системы водопроводов. По свидетельству современника, «питьевая вода в настоящее время доставляется водоносками из подгорных ключей; водоноски эти носят воду в гору, преодолевая огромные затруднения; по скользким и крутым горным тропинкам; ключи, питающие город водой, содержатся в крайне неопрятном виде, даже во время холерной эпидемии» [5, л.3].

Кроме того, жители сами не всегда осознавали необходимость улучшения санитарного состояния города — лишь при 20% домов в уездных центрах Казанской губернии имелись помойные ямы, а в Тетюшах этот показатель едва достигал и двух процентов [14, с.206]. Только с конца XIX в. город стал выделять средства (50 рублей) на истребление бродячих

собак, за городом были отведены места для свалки нечистот и навоза, для захоронения палого скота — огороженные кладбища [4, л.3, 6]. Правда, корреспонденты газет отмечали, что всего в 100—150 саженях при въезде в город появились несанкционированные навозные ямы, а потому запах нечистот заставлял «проезжих отплевываться, делать гримасы и зажимать нос» [28, с.3]. И хотя в Тетюшах существовали бани, которые, по идее, должны были способствовать развитию гигиены в городе, сами они содержались «грязно», о чем сообщали начальству уездные врачи [13, с.543].

В этих условиях большую роль в поддержании общественного здоровья в провинции играли местные врачи. В 1904 г. медицинский персонал города составляли 2 врача, 3 акушерки и повивальные бабки, 3 фельдшера. Несмотря на малочисленность, врачи города зарекомендовали себя как специалисты высокой квалификации. К примеру, с 1902 г. в должности заведующего Тетюшской земской больницы работал Аркадий Михайлович Боголюбов. Он родился в 1875 г. в Самарской губернии в семье служащего. После окончания Второй Казанской гимназии учился на медицинском факультете Императорского Казанского университета (1894—1899). До поступления в Тетюшскую земскую больницу Боголюбов служил сначала врачом на стекольной фабрике в Цивильском уезде, затем через год перешел в село Малые Яльчики Тетюшского уезда [30, с.62].

Состоя земским врачом, он занимался хирургией, ввел переливание крови, боролся с эпидемиями холеры, цинги, оспы и др. С целью улучшения положения в области здравоохранения Боголюбов активно контактировал с земством. Так, его приглашали с совещательным голосом на заседания уездного собрания, он участвовал в составлении проекта новой больницы, обращался в управу с просьбами о расширении штата медицинских работников, настоял на сохранении бесплатного отпуска медикаментов в земской аптеке и пр. [12, с.4–5].

Особого рассмотрения заслуживает его деятельность по профилактике и лечению трахомы, благодаря чему довольно скоро приобрел широкую известность как глазной специалист. Проблема заболеваемости трахомой стояла в Тетюшском уезде особенно остро. Это глазное заболевание вызывало полную потерю зрения и, как следствие, вела к росту числа нетрудоспособных. Чаще всего оно было вызвано неблагоприятными бытовыми условиями проживания сельских жителей. Вот как описывали в своих отчетах земские врачи обстановку в деревенских избах конца XIX в.: удушливый запах непроветриваемых, тесных жилищ, переполненных членами семьи, нередко сожительство со скотом, отопление кизяком и коровьим калом. Дурными были условия питания: отсутствие столов, посуды, одни голые нары и стены [16, с.10, 16]. К этому добавлялось недоверие крестьян к медицине. Например, акушерка объясняла членам уездной земской управы, что население «избегает обращаться к ее помощи, руководствуясь каким-то упорным недоверием и даже суеверием» [17, с.101]. В ходе проведения оспопрививания крестьяне встречали врачей враждебно, опасаясь того, что «доктора ничего не знают и дадут такого лекарства, с которого без холеры помрешь» [3, л.2].

Для борьбы с эпидемиологическими заболеваниями, а также для проведения профилактических мероприятий в деревни отправлялись медицинские отряды. Боголюбов одним из первых в Казанской губернии начал борьбу с трахомой. В 1908 г. группа врачей под его руководством была отправлена в село Малые Яльчики для оказания населению офтальмологической помощи. Отряд Боголюбова работал в полевых условиях в течение трех месяцев [15, с.198–199], за это время было принято 1598 человек. Поскольку польза деятельности таких отрядов была ощутимой, то командировали их несколько лет подряд. Благодаря ходатайствам Боголюбова, к финансированию временных глазных отделений в Тетюшском уезде удалось привлечь Попечительство о слепых [10, с.32, с.118–119].

Поскольку штат медицинских работников в городе был ограничен, а для приглашения новых требовались деньги, то к Боголюбову и другим врачам нередко обращались с просьбами быть внештатными докторами при некоторых учебных заведениях. Так, вместе с уездным врачом коллежским секретарем Василием Михайловичем Бахматовым он на безвозмездной основе оказывал медицинскую помощь в ремесленном детском приюте для мальчиков, открытом в Тетюшах в 1906 г. [9, с.5–7].

Аркадий Михайлович понимал, что успехи в области здравоохранения невозможны без объединения усилий медиков страны, поэтому он принимал участие в работе местных и всероссийских собраний врачей. В частности, он присутствовал на Пироговских съездах, в том числе, холерном съезде 1905 г. Был он активным участником врачебно-медицинских совещаний в Тетюшском уезде, где совместно с докторами В.М. Бахматовым и Е.М. Агровской доказывал необходимость проведения санитарной работы. «К сожалению, нужно заметить, что земская медицина в Тетюшском уезде сводится почти исключительно к лечебной деятельности...» [12, с.216]. В связи с чем предлагалось создать постоянную организацию, которая бы вела научное исследование санитарных условий районов [12, с.217]. Кроме того, Боголюбов читал лекции, выступал в печати, организовывал выставки, посвященные санитарному просвещению. Также он входил в уездный комитет Попечительства о народной трезвости [7, с.438]. Деятельность врача была оценена в среде докторов губернии, и в 1913 г. он был избран членом Общества глазных врачей при Казанском Императорском университете [6, с.2; 33, с.2].

Боголюбов жил на Мало-Троицкой улице в одноэтажном деревянном доме, построенном во второй половине XIX в. [23, с.396]. В круг его знакомых входили местные городские интеллигенты. Для многих из них он стал не только другом, но еще и семейным доктором. Так, по воспоминаниям Олега Маруты, родившегося в Тетюшах в 1914 г. в семье гимназических преподавателей, Боголюбов помог им выжить в 1918–1922 гг., когда в стране повсеместно вспыхивали эпидемии [подробнее см. 22].

Непродолжительное время участковым врачом в Тетюшском земстве работал еще один глазной специалист, выпускник медицинского факультета Императорского Казанского университета Владимир Михайлович Соколов. Родился он в 1884 г. в семье чиновника земской управы в Твери. Сразу же по окончании учебы в 1911 г. был оставлен ординатором клиники глазных заболеваний, в 1912 переехал в Тетюшский уезд. Однако достаточно быстро в 1914 г. вновь вернулся в университет на кафедру фармакологии [32, с.323].

Общий культурный подъем в обществе сделал возможным открытие в городе богадельни для неимущих престарелых. Она содержалась на проценты с капитала в 18 тысяч рублей, завещанного мещанином Михаилом Ивановичем Мальцевым, на пособия от города и земства. С 14 сентября 1903 г. призреваемые помещались в новом обширном доме. С увеличением помещения возросло и число пансионеров. По данным на 1913 г., это было 5 мужчин и 11 женщин, двум из них выдавалось денежное пособие [18, с.11–12].

В целом, несмотря на существовавшие трудности в организации медицинского обслуживания и поддержания санитарно-гигиенического состояния, в Тетюшах на протяжении всей второй половины XIX – начала XX в. сохранялась довольно благоприятная демографическая ситуация с ежегодным превышением рождаемости над смертностью.

Даже в маленьком уездном городе как Тетюши появлялись опытные врачи, которые способствовали значительному развитию здравоохранения. В то же время эта отрасль развивалась и системно, в основном, благодаря деятельности земства. Привлечение в город образованных медиков помогало и становлению городской культуры, поскольку они вносили разнообразие в культурную и досуговую жизнь. Медицина, в свою очередь, зависела от институтов самоуправления и развития городского хозяйства. Таким образом, здравоохранение в Тетюшах было связано со всеми отраслями жизни города и являлось одним из важнейших показателей процесса урбанизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 1. Оп. 3. Д. 3064.
- 2. НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 3404.
- 3. НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 8800.
- 4. НА РТ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 6741.
- 5. НА РТ. Ф. 419. Оп. 1. Д. 593.
- 6. А.М. Боголюбов. Некролог // Советская Татария. 1952. №130 (9940).
- 7. Адрес-календарь и справочная книжка Казанской губернии на 1915 год. Казань: тип. Губ. правл., 1914. 864 с.
- 8. Анисимова М.Д. Аптечное дело // Татарская энциклопедия. Т. 1. Казань, 2002. С. 169.

- 9. Годовой отчет о деятельности попечительного общества о ремесленном детском приюте для мальчиков-сирот в г. Тетюшах Казанской губернии, находящегося в ведении Попечительства о Домах Трудолюбия и Работных Домах состоящего под Августейшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Александры Федоровны, за 1913 год. Тетюши: тип. Г.И. Иванова, 1914. 10 с.
- 10. Журналы Тетюшского уездного земского собрания 44-й очередной сессии, 22, 23, 24 и 25 сентября 1908 г. Казань: тип. Д.М. Гран, 1908. 255 с.
- 11. Журналы Тетюшского уездного земского собрания 50, 51 экстренного 10 февраля, 23 июля и 48 очередного 26, 27, 28, 29, 30 сентября и 1 октября 1912 г. Чистополь Сарапул: тип. Н.Я. Улыбина, 1913. 564 с.
- 12. Журналы Тетюшского уездного земского собрания экстренных 27 ноября 1908 г., 20 февраля 1909 г. и 45 очередной сессии 28, 29, 30 сентября и 1 октября 1909 г. Казань: типо-лит. И.С. Перова, 1910. 381 с.
- 13. Зорин А.Н. Города и посады дореволюционного Поволжья. Казань: Издательство Казанского университета, 2001. 703 с.
- 14. Зорин А.Н. Застройка и экология малых городов: опыт регионального историко-этнографического исследования. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1990. 277 с.
- 15. Зыятдинов К.Ш., Павлухин Я.Г. Очерки истории медицины Татарстана (до 1917 г.). Казань: Медицина, 2005. 271 с.
- 16. Медицинский отряд Казанского губернского земства на цинготной эпидемии в Тетюшском уезде с 12 марта по 20 июля 1899 года. Казань: тип. В.М. Ключникова, 1899. 59 с.
- 17. Отчет о действиях Тетюшской земской управы и положении уездного земского хозяйства за время с 1 июля 1877 по 1 июля 1878 гг. Казань: Губ. тип., 1878.233 с.
- 18. Отчет Тетюшской городской управы о положении городского хозяйства в 1911 году. Тетюши: тип. Г.И. Иванова, Мало-Троицкая ул., собствен. дом, 1913, 209 с.
- 19. Павлухин Г.Г. Земская медицина // Татарская энциклопедия. Т. 2. Казань, 2005. С. 465.
- 20. Приволжские города и селения в Казанской губернии. С картою р. Волги и рисунками. Казань: тип. Губ. правления, 1892. 638 с.
- 21. Сироткин В.Г. [Автобиография] // Сборник биографий врачей выпуска 1881 года имп. Медико-Хирургической академии. XXV (1881–1906), 7 ноября. СПб., 1906. С. 213–125.
- 22. Сыченкова Л.А. Тетюшская сага, или Неоконченная пьеса для рояля «Беккер» // Республика Татарстан. 2007. 15 февр.
- 23. Татарстан: памятники истории и культуры. Каталог-справочник. Казань: Изд-во «Эйдос», 1993. 453 с.
- 24. Тетюши (Новый арестный дом. Больница. Проект устройства телефона) // Волжский вестник. 1896. №49.
- 25. Тетюши (Покушение на самоубийство) // Волжский вестник. 1885. №108.
 - 26. Тетюши // Волжский вестник. 1884. №140.
 - 27. Тетюши // Волжский вестник. 1884. №146.
 - 28. Тетюши. Навозные баррикады // Камско-Волжская речь. 1912. №38.

- 29. Тимер. Тетюши // Камско-Волжская речь. 1910. №636.
- 30. Хайрова Р. Боголюбов Аркадий Михайлович // Герои труда Татарии. 1920–1938 гг. (Документальные очерки) / Сост. У.В. Белялов и др. Казань, 1974. С. 47–52.
- 31. Чугунова Н. Боголюбов Аркадий Михайлович // Казанский университет (1804–2004): Биобиблиографический словарь. Т. 1. 1804–1904. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2002. С. 62.
- 32. Чугунова Н. Соколов Владимир Михайлович // Казанский университет (1804—2004): Биобиблиографический словарь. Т. 2. 1905—2004. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2004. С. 323.
 - 33. Юбилей врача-общественника // Красная Татария. 1934. № 227 (4998).

Сведения об авторе: Миронова Елена Валерьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела историко-культурного наследия народов РТ Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); yelena.mironova@yandex.ru

MEDICINE IN TETYUSHI IN THE SECOND HALF OF THE NINETEENTH CENTURY

Ye.V. Mironova

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Kazan, Russian Federation velena.mironova@yandex.ru

This article discusses the development of healthcare in Tetyushi County in the second half of the nineteenth century. Based on the memories, archival material, and statistical data, in the small town of new hospitals the number of diseases decreased and public health improved, thanks to the efforts of individuals and public institutions. Health workers received relatively low salaries and city-educated doctors missed entertainment and cultural activities. Despite the unfavorable conditions, talented doctors who contributed to extinction of epidemics still worked in Tetyushi. One, V.G. Sirotkin successfully battled typhoid, and A.M. Bogolyubov fought the eternal scourge of the time, trachoma. Connections with various medical organizations that agreed to allocate funds were established. Tetyush County Hospital, located in the city, though it suffered from a lack of beds, not only helped treat the county's farmers, but also increased their level of confidence in western medicine.

The city budget was not large enough to meet all the county's medical needs, so absorbing costs became mainly the burden of the county district council, which, however, sometimes pressured local doctors in its own interests.

During the second half of the nineteenth century, doctors begin to take preventive measures and pay great attention to sanitation, promoting hygiene. The author concludes that health is one of the most important elements in the system of city life and reflects the level of development of Tetyushi.

Keywords: health, Kazan Province, latter half of the nineteenth century, microhistory, Tetyushi urbanization

REFERENCES

- 1. Natsional'nyy arkhiv Respubliki Tatarstan (NA RT) [National Archive of the Republic of Tatarstan]. F. 1. Op. 3 D. 3064.
 - 2. NA RT. F. 1. Op. 3. D. 3404.
 - 3. NA RT. F. 1. Op. 3. D. 8800.
 - 4. NA RT. F. 1. Op. 4. D. 6741.
 - 5. NA RT. F. 419. Op. 1. D. 593.
 - 6. A.M. Bogolyubov. Nekrolog. Sovetskaya Tatariya. 1952. №130 (9940).
- 7. Adres-kalendar' i spravochnaya knizhka Kazanskoy gubernii na 1915 god. Kazan, Publ. Gub. pravl., 1914. 864 p.
- 8. Anisimova M.D. Aptechnoe delo. *Tatarskaya entsiklopediya*. Vol. 1. Kazan, 2002. p. 169.
- 9. Godovoy otchet o deyatel'nosti popechitel'nogo obshchestva o remeslennom detskom priyute dlya mal'chikov sirot v g. Tetyushakh Kazanskoy gubernii, nakhodyashchegosya v vedenii Popechitel'stva o Domakh Trudolyubiya i Rabotnykh Domakh sostoyashchego pod Avgusteyshim pokrovitel'stvom Ee Imperatorskogo Velichestva Gosudaryni Imperatritsy Aleksandry Fedorovny, za 1913 god. Tetyushi, Publ. G.I. Ivanova, 1914. 10 p.
- 10. Zhurnaly Tetyushskogo uezdnogo zemskogo sobraniya 44-y ocherednoy sessii, 22, 23, 24 i 25 sentyabrya 1908 g. Kazan, Publ. D.M. Gran, 1908. 255 p.
- 11. Zhurnaly Tetyushskogo uezdnogo zemskogo sobraniya 50, 51 ekstrennogo 10 fevralya, 23 iyulya i 48 ocherednogo 26, 27, 28, 29, 30 sentyabrya i 1 oktyabrya 1912 g. Chistopol' Sarapul, N.Ya. Ulybina Publ., 1913. 564 p.
- 12. Zhurnaly Tetyushskogo uezdnogo zemskogo sobraniya ekstrennykh 27 noyabrya 1908 g., 20 fevralya 1909 g. i 45 ocherednoy sessii 28, 29, 30 sentyabrya i 1 oktyabrya 1909 g. Kazan, I.S. Perova Publ., 1910. 381 p.
- 13. Zorin A.N. *Goroda i posady dorevolyutsionnogo Povolzh'ya* [Cities and Settlements in the Prerevolutionary Volga Region]. Kazan, Kazan University Publ., 2001. 703 p.
- 14. Zorin A.N. *Zastroyka i ekologiya malykh gorodov: opyt regional'nogo istoriko-etnograficheskogo issledovaniya* [Buildings and Ecology of Small Towns: The Experience of Regional Historical and Ethnographic Research]. Kazan, Kazan University Publ., 1990. 277 p.
- 15. Zyyatdinov K.Sh., Pavlukhin Ya.G. *Ocherki istorii meditsiny Tatarstana (do 1917 g.)* [Essays on the History of Medicine of Tatarstan (before 1917)]. Kazan, Meditsina Publ., 2005. 271 p.
- 16. Meditsinskiy otryad Kazanskogo gubernskogo zemstva na tsingotnoy epidemii v Tetyushskom uezde s 12 marta po 20 iyulya 1899 goda. Kazan, V.M. Klyuchnikova Publ., 1899. 59 p.
- 17. Otchet o deystviyakh Tetyushskoy zemskoy upravy i polozhenii uezdnogo zemskogo khozyaystva za vremya s 1 iyulya 1877 po 1 iyulya 1878 gg. Kazan, Gub. pravl. Publ., 1878. 233 p.

- 18. Otchet Tetyushskoy gorodskoy upravy o polozhenii gorodskogo khozyaystva v 1911 godu. Tetyushi: Publ. G.I. Ivanova, Malo-Troitskaya ul., sobstven. dom, 1913. 209 p.
- 19. Pavlukhin G.G. Zemskaya meditsina [Medicine of the Land]. *Tatarskaya entsiklopediya*. Vol. 2. Kazan, 2005, p. 465.
- 20. Privolzhskie goroda i seleniya v Kazanskoy gubernii. S kartoyu r. Volgi i risunkami. Kazan, Gub. pravl Publ., 1892. 638 p.
- 21. Sirotkin V.G. [Avtobiografiya]. Sbornik biografiy vrachey vypuska 1881 goda imp. Mediko-Khirurgicheskoy akademii. XXV (1881–1906), 7 noyabrya. Saint Petersburg, 1906, pp. 213–125.
- 22. Sychenkova L.A. Tetyushskaya saga, ili Neokonchennaya p'esa dlya royalya «Bekker» [The Saga of Tetyushi, or «Becker», an Unfinished Piece for Piano]. *Respublika Tatarstan*. 2007. 15 feb.
- 23. *Tatarstan: pamyatniki istorii i kul'tury. Katalog-spravochnik* [Tatarstan: Cultural and Historical monuments. Business Directory]. Kazan, Eydos Publ., 1993. 453 p.
- 24. Tetyushi (Novyy arestnyy dom. Bol'nitsa. Proekt ustroystva telefona). *Volzhskiy vestnik*. 1896. №49.
 - 25. Tetyushi (Pokushenie na samoubiystvo). Volzhskiy vestnik. 1885. №108.
 - 26. Tetyushi. Volzhskiy vestnik. 1884. №140.
 - 27. Tetyushi. Volzhskiy vestnik. 1884. №146.
 - 28. Tetyushi. Navoznye barrikady. Kamsko-Volzhskaya rech'. 1912. №38.
 - 29. Timer. Tetyushi. Kamsko-Volzhskaya rech'. 1910. №636.
- 30. Khayrova R. Bogolyubov Arkadiy Mikhaylovich. *Geroi truda Tatarii. 1920–1938 gg. (Dokumental'nye ocherki)*. Sost. U.V. Belyalov and others. Kazan, 1974, pp. 47–52.
- 31. Chugunova N. Bogolyubov Arkadiy Mikhaylovich. *Kazanskiy universitet* (1804–2004): Biobibliograficheskiy slovar'. Vol. 1: 1804–1904. Kazan, Kazan University Publ., 2002, p. 62.
- 32. Chugunova N. Sokolov Vladimir Mikhaylovich. *Kazanskiy universitet* (1804–2004): *Biobibliograficheskiy slovar'*. Vol. 2: 1905–2004. Kazan, Kazan University Publ., 2004, p. 323.
 - 33. Yubiley vracha-obshchestvennika. Krasnaya Tatariya. 1934. № 227 (4998).

About the author: Yelena V. Mironova – Candidate of Science (History), Research Fellow, Department of Historical 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); yelena.mironova@yandex.ru

МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ТАТАРСКОЙ ОБЩИНЫ Г.АСТРАХАНИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX вв.)

Э.К. Салахова

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

В статье анализируются мусульманские метрические книги г. Астрахани. Источники характеризуют повседневную жизнь татарской общины города во второй половине XIX — начале XX вв., содержат сведения по истории формирования и этнических процессах у астраханских татар. Метрические книги, связанные с указанной группой татарского населения, до настоящего времени не подвергались специальному источниковедческому анализу. Проблемы, рассматриваемые в настоящей статье, являются первым шагом в данном направлении.

Ключевые слова: татарские исторические источники, метрические книги, татарская община г.Астрахани, мусульманские приходы, арабографичные документы, астраханские татары

В последние годы отечественные исследователи стали активнее вовлекать в научный оборот источники, позволяющие в деталях анализировать состояние и эволюцию отдельных сегментов российского общества. К их числу относятся мусульманские метрические книги [29, 30], представляющие собой реестры актов гражданского состояния (рождения, браков, разводов и смертей).

В России первый указ о письменном учете крещений и погребений православного населения г.Москвы появился в 1702 г. Повсеместное ведение церковных метрических книг для православного населения началось с 1722 г. [27]. На российских мусульман аналогичные правила были распространены лишь столетие спустя. 21 сентября 1828 г. появился указ Сената «О введении в употребление метрических книг по Оренбургскому Духовному Магометанскому управлению». Действие указа распространялось на все губернии, подведомственные Оренбургскому магометанскому духовному собранию и Таврическому муфтию (до образования Таврического магометанского духовного правления) [23, с.81–88].

В фонде Государственного архива Астраханской области хранится значительная коллекция мусульманских метрических книг, которая дополняет наши знания об истории татарской общины Астраханского края.

Это комплекс источников, написанных на татарском языке, до сих пор не подвергался специальному источниковедческому изучению.

Важно, что в местном архиве представлены метрические книги буквально с первых годов после выхода Указа Сената 1828 г., чем не могут похвастаться другие региональные архивы. Метрические книги каждого уезда Астраханской губернии укомплектованы в отдельные фонды. Книги периода 1831–1868 гг. объединены в фонд «Астраханская татарская мечеть» (ф.878), который включает 354 единицы хранения. Отдельные метрические книги 1830–1860 гг. отложились в фонде «Астраханской татарской управы» (ф. 488).

По г.Астрахани сохранились метрические книги 16 мечетей, начиная с 1861 г. и заканчивая 1919 г. Они представлены в фонде 1120 «Мечети г.Астрахани», включающем в себя 898 единиц хранения. По отдельным мечетям количество сохранившихся метрических книг варьируется. По мечетям №№ 7 и 9 самый ранний документ датируется 1861 г.; по мечети № 10 – 1870 г.; №№ 1 – 5, 8, 12 – 1871 г.; № 11 – 1872 г. По мечети № 13 имеются документы с 1901 г., по № 14 – с 1907 г., по №№ 15, 16 – с 1910 по 1919 гг. Подобный разброс по датам, как правило, обусловлен временем образования приходов: одни возникли раньше, другие – позже. Сохранность документов, в целом, удовлетворительная.

Объектом нашего исследования стали документы мечетей №№ 5, 8, которые находились в татарской слободе г. Астрахани - Тияк (современный микрорайон Царев Советского района), являвшейся центром татарской общины города. Метрические книги этих мечетей сохранились довольно в полном виде. По мечети № 5 исключение составляет период 1902–1904 гг., для по мечети № 8 отсутствуют книги за 1872, 1888–1890, 1898 и 1900 гг. Таким образом, метрические книги названных мечетей дают довольно системное представление об отдельных аспектах повседневной жизни татар г. Астрахани XIX – начала XX вв. Данный комплекс документов примечателен еще и тем, что приходы в мечетях №5 и 8 в начале XX в. возглавляли ученики известного татарского богослова и ученого Ш.Марджани. В мечети № 5 служил имам-хатыбом мелла Мухамедмазит Абдуллин (указ о назначении датирован 21 августа 1889 г.). Проучившись у местного меллы Госмана в с.Килинчи, он продолжил учебу в Казани в медресе Ш.Марджани [10, л.1]. Территория, относящаяся к этой мечети, называлась приходом Нургали мирзы Урусова. В народе его также именовали «приход ата мурзы или Мурзатай» (ата – отец, почтительное обращение уважаемому человеку, старшему по возрасту) [9, л.1]. В метрических книгах также встречается название «приход Акмурзы Урусова» [9, л.1]. До М. Абдуллина в мечети №5 служил не менее уважаемый имам Абдулгазиз Хусаин саид углы (указ от 12 января 1874 г.) – ученик дамеллы Гумера сына дамеллы Хажигали кари в г. Астрахани, также Багдади дамеллы Мухамеда [7, л.1]. Приход был довольно большим, в 1903 г. к нему относились 225 мужчин и 210 женщин [7, л.1].

В мечети № 8 служил другой ученик Ш.Марджани — знаменитый просветитель и ученый Абдурахман Умеров (указ от 15 сентября 1898 г. № 3075) [1]. Мечеть, ставшая при А.Умерове культурным и образовательным центром татар г.Астрахани, была построена Курали Ниязовым. В связи с этим приход назывался Куралиевским [14, л.5.], а мечеть — Зеленой (Яшел мәчет). В официальных документах встречается еще одно название «юртовская». К сожалению, эта деревянная историческая мечеть из-за ветхости была разобрана три года назад. В настоящее время на ее месте по современному проекту строится каменная мечеть.

Какое-то время А.Умеров параллельно вел метрические книги и в мечети № 6, куда собственноручно записал факт рождения своего среднего сына Абдулхамида (родился 20 сентября 1905 г.) [11, 3 об]. Там же имеются записи детей его родного брата Абдуллы [11, 7]. Видимо, территория проживания семьи Умеровых относилась к мечети № 6.

Метрические книги мечетей №№ 5, 8 дают представление о составе татарской общины Астрахани второй половины XIX — начала XX вв., отражают интересные факты из ее повседневной жизни. Опираясь на эти данные, можно также получить информацию об этнических компонентах, участвовавших в формировании астраханских татар. Их этнический состав довольно сложен. В формировании данной группы участвовали как местные татары, так и татары-переселенцы из Среднего Поволжья и Приуралья, миграция которых происходила. начиная с XVII в., и прошла несколько этапов. К примеру, в 1702 г. в г.Астрахани зафиксировано проживание 260 «ясашных казанских» татар [22, с.17].

В метрических книгах мечетей татарской слободы Тияк, наряду с местными значатся пришлые татары из разных областей Среднего Поволжья. В слободе проживали выходцы из деревень Тетюшского уезда Казанской губернии: дд. Кулларово (ныне Кзыл-Тау), Куштово, Табар-Черки, Бакрче, Среднее Балтаево, Нижнее Балтаево, Кулганы (ныне Апастовский район РТ), Черки-Бибкеево, Ахмаметьево, Каменный Брод, Кабаланы, Средние Лащи и другие (Буинский район РТ). Здесь также обосновалось несколько семей из трёх деревень Шаши Царевококшайского уезда Казанской губернии (ныне дд.Верхние Шаши, Нижние Шаши, Новые Шаши Атнинского района РТ). Первоначально они приезжали в Астрахань на заработки в зимнее время, а в дальнейшем оседали в городе на постоянное жительство. В метрических книгах упоминаются выходцы и из других уездов Казанской губерний (Спасский, Лаишевский, Мамадышский, Свияжский и Чебоксарский), из деревень Буинского уезда Симбирской губернии, а также Саратовской, Пензенской, Нижегородской, Самарской губерний. В совокупности татары-переселенцы из разных регионов Среднего Поволжья составляли существенную долю среди жителей татарской слободы г. Астрахани.

В начале XX в. в Астрахань переселилась последняя группа татар из Среднего Поволжья, преимущественно из Казанской губернии, в основной массе нанявшаяся батраками к зажиточным юртовским татарам. Предста-

вители этой группы селились не только в городе, спустя некоторое время они основали село Новые Булгары (ныне в Икрянинском районе Астраханской области). На территории Астраханского края имеются и другие татарские деревни, основанные переселенцами более раннего времени. Сами переселенцы и их дети поддерживали связь с родственниками, проживавшими на родине, вплоть до советских времен. К сожалению, с уходом этого поколения связь с родными местами стала ослабевать. В настоящее время многие татары г. Астрахани и Астраханской области хотя и знают, что их деды были переселенцами из других регионов России, но не всегда могут назвать точное место их происхождения.

Различные аспекты сосуществования местных татар и переселенцев неплохо представлены в материалах метрических книг, в частности, связанных с темой брачных отношений. Казанские татары, проживающие в Астрахани, в основном, вступали в брак со своими земляками – переселенцами из Казанской губернии или же с татарами Симбирской губернии. Имели место и бракосочетания с выходцами из Пензенской, Саратовской и Нижегородской губерний. Переселенцы жили обособленно, их общение друг с другом было более тесное, нежели с местными татарами. Как утверждали некоторые исследователи, браки между местными и пришлыми татарами не приветствовались [22, с.17]. Тем не менее подобные факты случались. В основном, переселенцы выдавали своих дочерей замуж за астраханских мещан. Случаи бракосочетания простых жителей г.Астрахани и переселенцев были крайне редки, что вполне естественно. Браки с имущим слоем астраханских татар могли дать переселенцам материальную основу существования и налаживания быта на новом месте проживания. Можно констатировать, что, в целом, браки между местными татарами и пришлыми заключались не ради выгоды и корысти. Подтверждением тому являются два момента: 1) разница возраста брачующихся не сильно отличалась; 2) сумма махра (выкупа невесты) была небольшая сумма и соответствовала уровню, который был характерен для брачных контрактов между татарами-переселенцами из других регионов. Махр обычно давался вещами, использовавшимися в быту, одеждой, постельными принадлежностями, а также деньгами, либо выплачивался только деньгами. Размер махра не отличается от выкупа, который давался татарами, проживающими в других регионах Российской империи.

Анализ метрических книг г.Астрахани показывают, что молодые люди здесь вступали в брак в более юном возрасте, чем это было принято в Казанской губернии. Вступление в брак девушки 16 лет встречается у астраханских татар повсеместно, что дозволялось и циркулярами [9, л.6.об.; 8, л.7; 17, 6]. У местных татар и в XIX в. еще были сильны кочевые традиции, позволявшие выдавать девушек замуж с 14 лет. Однако Оренбургское магометанское собрание внесло коррективы в этот вопрос. По установленным им правилам девушка была вправе вступить в брак лишь с 16 лет, с представлением справки о действительном возрасте [25, с.16–21]. Для

сравнения, в метрических книгах Казанской губернии самый ранний возраст вступления в брак девушки составлял 17 лет [24, 145 об]. Среди девушек, вступавших в брак в г.Астрахани с 16 лет, есть и дети татарпереселенцев из Казанской и Симбирской губерний. Тем не менее, основная масса девушек выходила замуж после 17–18 лет.

Бракоразводные процессы у астраханских татар проходили так же, как и у других групп. Причиной развода они указывали в документах «остывание чувств друг к другу», тем самым скрывая истинную причину разрыва отношений, хотя Духовное управление мусульман убедительно просило мулл указать конкретную причину [26, с.22–23].

Метрические книги дают четкую картину демографии татарского населения в Астрахани. Как и в других городах России рождаемость среди местных татар была высокая, впрочем, как и смертность. По данным за 1905 г. по мечети А.Умерова, всего в тот год родились 10 девочек и 18 мальчиков, умерли 27 женщин и 12 мужчин [20, л.1-10]. Практически во все годы смертность превышала рождаемость. Умирали дети в младенческом возрасте, в основном от инфекционных болезней. Этому способствовали особые климатические условия региона, где в летние месяцы стоит сильная жара, способствующая быстрой порче продуктов питания. Особенности местной кухни (рыбная пища, употребление плодов в большом количестве и питье некачественной холодной воды в жаркое время) провоцировали развитие желудочных расстройств и отравлений. При разливе Волги и до того времени пока река не входила в свои берега, в Астрахани и по всей губернии свирепствовала перемещающая лихорадка. Директор астраханских училищ М.Рыбушкин в начале XX в. писал, что «лучшим здоровьем здесь наслаждаются народы кочующие, в особенности калмыки и татары, что происходит от однообразного и свойственного им рода жизни. Впрочем, и они бывают жертвою желчных горячек и натуральной оспы...» [28, с.115–117]. Если местные жители как-то могли приспособиться к природным явлениям, не благоприятным для здоровья, то переселенцы с других регионов России, не имевшие необходимого иммунитета, были перед ними беззащитны.

В отличие от документов других мусульманских приходов, причина смертей прихожан мечетей №№ 5 и 8 указывалась довольно конкретно. Это, конечно же, заслуга мулл, имевших не только духовное образование, но и являвшихся разносторонне развитыми людьми, в том числе осведомленных в медицинских вопросах. В этот период причину смерти определяли, как правило, родственники умершего и мулла, обслуживающий приход. В метрических книгах упоминаются такие заболевания, как корь, оспа, краснуха, лихорадка, катар желудка, воспаление легких, воспаление мозга, паралич, чахотка, диарея, скарлатина, грипп, коклюш, сердечные приступы, рахит. Среди причин смерти указывались также различные возрастные болезни, например, старческий маразм [8, л.14–14 об.; 9, л.9 об.; 12, л.13–13 об.; 13, л.12–12 об.; 14, л.14–16; 16, л.2 об.; 18, л.11 об]. Встре-

чались среди прихожан и долгожители, достигшие возраста 85, 88 или 93 лет [18, л.11 об.; 21, л.10; 9, 9 об.], однако их доля в сравнении с общим возрастным показателем умерших была крайне мала. Причины смертей и название болезней, указанные в метрических книгах г.Астрахани, требует специального изучения, так как в них встречаются названия заболеваний, которые не фиксируются в метрических книгах Казанской, Симбирской и Уфимской губерний. Это способствовало бы обогащению знаний по медицине того времени. Возможно, некоторые названия болезней могли быть заимствованы из языка других народов, с которыми астраханские татары взаимодействовали на протяжении столетий.

В местных метрических документах встречаются и другие факты, отсутствующие в метриках других регионов, например, возраст умершего ребенка указывается как «1 жомалык» [9, л.9 об]. «Жома» – сокращенный, употребляемый в просторечии вариант слова «жомга». «Жомга» – в дословном переводе означает день недели «пятница». В данном случае, это понятие означает не только определенный день недели, а целую неделю, так как у мусульманских народов неделя заканчивается пятницей. Ребенок, умерший в возрасте «1 жомалык» (у казанских татар это было бы написано, как «1 атналык») прожил 1 неделю.

Метрические книги г. Астрахани отражают языковые особенности астраханских татар, что говорит о специфике формирования данной группы татарского населения. Наряду с именами, свойственными татарам Среднего Поволжья и Приуралья, в них фиксируются имена, присущие кочевым тюркским народам в доисламский период. Имена местных татар, в основном, состояли из двух или нескольких компонентов. Если у казанских татар в этот период двухкомпонентные имена имели предлоги, связанные с исламом, например, «Абдул-», «Мухамед-», «Ахмед-», то у астраханских татар их практически нет. Так как астраханские татары отошли от кочевого образа жизни лишь к середине XIX в., то и влияние ислама среди них было слабее, чем у татар Среднего Поволжья. Местные татары своих детей часто называли именами, в которых имеется предлог «Хажи-», чего нет в метрических книгах других губерний. Например, мужские имена Хажисмагиль, Хажисултан, Хажинияз, Хажимахмуд, Хажиахмад, женские имена Хажибиба, Хажиханым и другие [8, л.1 об.; 9, л.1; 14, л.2 об.; 15, л.3 об.; 19, 1 об.] были довольно распространены у астраханских татар. Популярность таких имен связана с их прошлым, это связь с Хажитарханом (столица Астраханского ханства). Отметим, что и в метрических книгах вместо Астрахани чаще употребляется понятие Хажитархан. Также для имен для астраханских татар свойственен предлог «Ак-», чего не встретишь в других регионах проживания татар. Например, Акбиба, Актази, Акгульсум, Акбаба и другие. Наличие имени Акбаба, скорее, результат огузского влияния («Баба», в данном случае, носит содержание «отец»). Также компонент имени «-хан» у казанских татар употребляется только в мужских именах, а у астраханских татар он использовался и в женских именах (например, Аминахан, Бэбэхан (не Бибихан) и др.).

Обращение к замужней женщине «ханым» у астраханских татар становится компонентом женского имени: Хажарханым, Динаханым, Накарханым и др. [7, л.1 об.; 16, л.2 об]. Мужские имена астраханских татар имели компоненты «-гали», «-бирде», например, Кадергали, Маулидгали, Утагали, Балтагали, Юмартгали, Худайбирде, Маулидбирде, Рахимбирде и др. [6, л.1 об.; 9, 3 об.; 18, 2 об]. Имена с компонентами «-гали» в разговорном языке в связи с невыговариванием звука «гъ» несколько видоизменены. Произвольные от этих имен фамилии современных астраханских татар звучат как Кадералиев, Уталиев, Умеров и др. Широкое распространение имен с компонентом «-гали» также можно связать с историческим периодом, когда кочевые племена предков астраханских татар попали под персидское влияние [31, с.220–227]. У юртовских татар до сих пор распространено мужское имя Сухтали (Сухтагали) или Суктали (Сухта Гали – последователь Али). Женские имена с компонентами «-биба» («-биба») также вызывают интерес. Например, Хажибиба, Зухрабиба, Акбиба и др. Возможны два варианта происхождения имен с таким компонентом: 1) «биба» – у астраханских татар форма обращения к младшему по возрасту; 2) вероятен также видоизмененный вариант «бика», что является одним из компонентов татарских женских имен (Зухрабика, Асмабика и др.) Исследование татарских метрических книг за пределами Астрахани может дать ценные сведения по истории деревень астраханских татар, в которых сохранились более древние особенности языка. Так, например, в метрических книгах с.Сеитовка фиксируются такие имена, как Туктар, Тутай, Жомабика, Куандык, Сагындык, Баубик, Динбик и др. Имена, употребляемые в документах того же села: Мамбат, Нурмамбат, Саедмамбат [2, л.1 об.; 3, л.1; 4, л.1 об.; 5, л.1 об.] и др. также может быть показателем происхождения и истории этой группы астраханских татар. (Мамбат - видоизменный вариант имени Мухаммед, как, например, у народов Кавказа).

В целом, исследование метрических книг г. Астрахани и Астраханской области открывает новые горизонты для изучения не только местной истории, но для более широкого и глубокого изучения этнических процессов в истории всего татарского народа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Абдрахман Умари: Научно-библиографический сборник / Автор-составитель С.Рахимов. Казан: Рухият, 2002. 384 с.
- 2. Государственный архив Астраханской области (ГААО). Ф.1116. Оп. 1. Д. 39.
 - 3. ГААО. Ф. 1116. Оп. 1. Д. 44.
 - 4. ГААО. Ф. 1116. Оп. 1. Д. 45.
 - 5. ГААО. Ф. 1116. Оп. 1. Д. 46.

- 6. ГААО. Ф. 1117. Оп. 1. Д. 159.
- 7. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 90.
- 8. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 91.
- 9. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 92.
- 10. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 95.
- 11. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 122.
- 12. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 141.
- 13. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 143.
- 14. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 144.
- 15. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 146.
- 16. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 147.
- 17. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 148.
- 18. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 155.
- 19. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 159.
- 20. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 282.
- 21. ГААО. Ф. 1120. Оп. 2. Д. 285.
- 22. Исхаков Д.М. Астраханские татары: этнический состав, расселение и динамика численности в XVIII–XX вв. // Астраханские татары. Казань: Институт языка, литературы и истории им. Г.Ибрагимова, 1992. С.5–33.
- 23. Конькова А.Ю. Законодательство Российской империи о составлении и оформлении метрических книг // Государство и право. 2000. № 11. С. 81–88.
- 24. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф.204. Оп. 8 доп. Д. 18.
- 25. О ведении метрик и официальных документов. Сведения Оренбургского Духовного управления. 1916. № 20. С.13–27.
- 26. О форме ведения метрик. Сведения Оренбургского Духовного управления. 1916. № 12-13.
 - 27. Полный свод законов Российской империи. Т. 6. № 4022.
- 28. Рыбушкин М. Записки об Астрахани. Астрахань: Типография А.Штылько, 1912. 156 с.
- 29. Салахова Э.К. Коллекция магометанских метрических книг в Национальном архиве Республики Татарстан // Отечественные архивы. 2008. № 3. С. 39—41.
- 30. Салахова Э.К. Метрические книги как источник знаний о татарском обществе XIX начала XX в. // Тюрко-мусульманский мир: идентичность, наследие и перспективы изучения. (К 80-летию профессора М.А. Усманова): сб. статей / сост. и науч. редакторы: Д.М. Усманова, Д.А. Мустафина, М. Кемпер. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. С. 294 –299.
- 31. Торопицын И.В. Знать у астраханских юртовских татар в XVII в. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2014. № 3 (40). С. 220–228.

Сведения об авторе: Салахова Эльмира Кадимовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела историко-культурного наследия народов РТ Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); ilsalah@mail.ru

PARISH REGISTERS AS A SOURCE FOR STUDYING ASTRAKHAN'S TATAR COMMUNITY (SECOND HALF OF THE NINETEENTH – EARLY TWENTIETH CENTURIES)

E.K. Salakhova

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

The article analyzes Muslim birth records in Astrakhan. The sources characterize the daily life of the Tatar community in the city from the second half of the nineteenth through the beginning of the twentieth centuries. They contain information on the history of the formation and ethnic processes among Astrakhan Tatars. Parish registers associated with this group of Tatars to date have not been subjected to special analysis. The problems discussed in this article are the first step in this direction.

Keywords: Arab graphics, Arabic writing system, archive documents, Astrakhan Tatars, parish register, Tatar community of Astrakhan, Tatar society, Tatar historical sources, written sources

REFERENCES

- 1. Abdrakhman Umari: Nauchno-bibliograficheskiy sbornik. Avtor-sostavitel' S.Rakhimov, Kazan, Ruchiyat Publ., 2002. 384 p.
- 2. Gasudarstvennyy arkhiv Astrakhanskoy oblasti (GAAO) [The State Archives of the Astrakhan Oblast]. F.1116. Op. 1. D. 39. F. 1116.
 - 3. GAAO. F. 1116. Op. 1. D. 44.
 - 4. GAAO. F. 1116. Op. 1. D. 45.
 - 5. GAAO. F. 1116. Op. 1. D. 46.
 - 6. GAAO. F. 1117. Op. 1. D. 159.
 - 7. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 90.
 - 8. GAAO, F. 1120, Op. 2, D. 91.
 - 9. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 92.
 - 10. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 95.
 - 11. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 122.
 - 12. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 141.
 - 13. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 143.
 - 14. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 144.
 - 15. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 146.
 - 16. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 147.
 - 17. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 148.
 - 18. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 155.
 - 19. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 159.
 - 20. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 282.
 - 21. GAAO. F. 1120. Op. 2. D. 285.
- 22. Iskhakov D.M. Astrakhanskie tatary: etnicheskiy sostav, rasselenie I dinamika cheslennosti v XVIII–XX v. [Astrakhan Tatars: Ethnic Composition, Resettle-

ment, and Population Dynamics from the Eighteenth Through the Twentieth Centuries]. *Astrachanskie tatary* [Astrakhan Tatars]. Kazan, Institute of Language, Literature and History im. G.Ibragimova Publ., 1992, pp. 5–33.

- 23. Konkova A. Zakonodatelstbo Rossiyskoy imperii o sostavlenii I oformleniiu metricheskikh knih [Legislation of the Russian Empire Regarding the Establishment and Registration of Births], *Hosudarstvo i pravo State and Law*, no 11, pp. 81–88.
- 24. Natsionalnyy archive Respubliki Tatarstan (NA RT) [The National Archives of the Republic of Tatarstan]. F. 204. Op. 8 dop. D. 18.
- 25. O vedenii metric i ofitsalnykh dokumetov On the Form of Conducting Metrics]. Svedeniia Orenburhskoho Duchovnoho upravleniia [Information from the Spiritual Administration of Orenburg], 1916, no 20.
- 26. O forme vedeniia metriki [On the Form of reference metrics]. Svedeniia Orenburhskoho Duchovnoho upravleniia [Details of the Spiritual Administration of Orenburg], 1916, no 12–13.
- 27. Polnyy svod zakonov rossiyskoy imperii [A Complete List of the Laws of the Russian Empire]. T.6, no 4022.
- 28. Rybushkin M. *Zapiski ob Astrakhani*. [Notes About Astrakhan]. Astrakhan, A.Shtylko Publ., 1912, 156 p.
- 29. Salakhova E. Kollektsiia mahometanskich metricheskich knih v Natsionalnom archive Respubliki tatarstan [A Collection of Mohammedan Registers of Births in the National Archive of the Republic of Tatarstan]. *Otechestvennye archvy Domestic Archives*, no 3, pp. 39–41.
- 30. Salakhova E. Meticheskie knigi kak istochnik znaniy o tatarskom obshchestve XIX nachala XX veka [Parish Registers as a Source of Knowledge of Tatar Society in the Nineteenth and Early Twentieth Century]. *Tyurko-musulmanskiy mir: identichnost, nasledie I perspektivy izucheniya* [The Turkic-Muslim World: Identity, Heritage and Prospects for Study]. (K 80-letiyu professor M.A. Usmanova [On the 80th Birthday of Professor M.A. Usmanov]): sb.statey / sost. μ nauch. redactory: D.M. Usmanova, D.A. Mustafina, M. Kemper. Kazan, Kazan University Publ., 2015, pp. 294 –299.
- 31. Toropitsyn I.V. Znat' u astrakhanskikh yurtovskikh tatar v XVII v. [The Nobility of the Astrakhan Yurtovsky Tatars in the Seventeenth Century]. *Kaspiyskiy region: politika, ekonomika, kultura The Caspian region: Politics, Economics, Culture*, 2014, no. 3 (40), pp. 220–228.

About the author: Elmira K. Salakhova – Candidate of Science (History), Senior 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); ilsalah@mail.ru

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 «Вакыт» был опубликован фельетон Н. Думави «Зря умер» (1910). Автор сделал попытку описать последние минуты жизни самоубийцы [52, с.182–185]. Одной из причин участившихся 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 привержены атеистическим воззрениям.

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, наблюдался 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 мирку 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 ярым 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.

 Π . Γ .) 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 нередки 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 «Вакыт» 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, содержателями 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 содействия 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.Харитонова в Казани в 1913 г. Корана с ошибками. Эту тему обсудили практически в каждой газете («Кояш», «Юлдуз», «Баянельхак» 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.Харитонова 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, которою 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 Акчурин [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 добирались 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 примеру, 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.Харитонова. 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 особости, 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. Историкодокументальный 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 Γ . 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. З 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. C.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. І. №2.
 - 22. Мир ислама. 1913. Т. ІІ. № 9.
 - 23. Мир ислама. 1913. Т. ІІ. №8.
 - 24. Мир ислама. 1913. Т. ІІ. № 1.
 - 25. Мир ислама. 1913. Т. ІІ. №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. C.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.40б-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 отношениях. 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. Ибранимов Г. Сайланма эсэрлэр. 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.б. 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: Җыен, 2012. Б.96–97.
- 60. Тукай Г. Әсәрләр. 5 т. Т.3. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1985. 390 б
- 61. Фатих Амирхан турында истәлекләр. 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. Gabdrafikova

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. Gabdrafikova 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. Gabdrafikova L.R. *Tatarskoe burzhuaznoe obshhestvo: 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, Жyen 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 Ulyanovsk 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 obshhestva 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 znanij Publ., 1923. 40 p.
 - 13. Znamenitye ljudi o Kazanskom krae. Kazan, 1999. 424 p.

Историческая этнология. 2016. Том 1, № 1

- 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 tatary 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. Mir islama, 1912, vol. I, no.2.
 - 22. Mir islama, 1913, vol. II, no.9.
 - 23. Mir islama, 1913, vol. II, no.8.
 - 24. Mir islama, 1913, vol. II, no.1.
 - 25. Mir islama, 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'manskie 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. *Tatary 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 russkih 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. Kazanskie tatary (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 pechati 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. *Kazanskie tatary 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 Fafuri turahynda zamandashtary*. Içtəlektər. Ufa, Bashkortostan kitap izdatel'stvohy, 1961. 271 p.
- 58. Rəmi I. Chənəchkele ellar utə kilgəndə. Sovet ədəbijaty, 1960, no.8, pp.94–111.
- 59. Səhipжamal Gyjzzətullina-Volzhskaja: ədəbi-nəfis, dokumental', biografik жүментук. Kazan, Жүеп Publ., 2012.
 - 60. Tukaj G. *Osorlor:* 5 t. T.3. Kazan, Tatar. kitap noshrijaty Publ., 1985. 390 p.
- 61. Fatih Amirhan turynda istəleklər. Kazan, Tatarstan kitap nəshrijaty Publ., 2005. 254 p.

About the author: Liliya R. Gabdrafikova – 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

ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ТАТАРСКОЙ ДЕРЕВНЕ МОРДОВИИ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ 1

И.Р. Миннуллин

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация i.minnullin@gmail.com

Автор данной статьи рассматривает современную исламизацию татарского села Белозерье в Мордовии в контексте его социально-экономического развития. В то время как ситуация по Мордовии в конце советского периода, в целом, характеризовалась массовым уходом от земли, население Белозерья продолжало расти. Хотя коллективное хозяйство села приходило в упадок, региональные власти не проявляли беспокойства, что позволило процветать «теневой» экономике. В то же время ислам развивался локально без особых попыток институционального строительства.

Тем не менее кейс показывает, что социальная дифференциация в результате частного предпринимательства, продолжающаяся этническая и конфессиональная изоляция и невмешательство советских властей оказали серьезное влияние на ход реисламизации после распада советского режима. В деревне сложилось несколько религиозных обществ, каждое из которых подчиняется разным муфтиятам. Также в Белозерье был представлен исламский радикализм, однако ограниченный лишь концом 1990-х гг.

Ключевые слова: Мордовия, Белозерье, татары, ислам, исламское возрождение, реисламизация, колхоз, частная экономика, советский период, постсоветский период

Введение

В течение прошлых двух десятилетий в Среднем Поволжье, как и других частях бывшего Советского Союза, проходили процессы, названные как «исламское возрождение». Среди прочих оно характеризовалось институциональными аспектами, т.е. регистрацией мусульманских обществ, строительством мечетей, открытием исламских учебных заведений,

¹ Данная статья была подготовлена в 2012 г. на основе исследования в рамках международного проекта «From Kolkhoz to Jamaat: The Politicisation of Islam in the Rural Communities of the Former USSR: An Interregional Comparative Study, 1950s–2000s» (2009–2011, Volkswagen Foundation, Hamburg). Впервые опубликована на английском языке в сборнике: *Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)* (=Islamkundliche Untersuchungen Band 314), Berlin: Klaus Schwarz, 2014 [60].

формированием института имамов и улемов. Кроме того, практически в каждом регионе Среднего Поволжья были созданы новые органы управления мусульман — региональные муфтияты. Однако формы этих процессов значительно отличались в разных республиках и областях, а иногда даже в пределах одного региона.

Анализ исследований на эту тему показал, что степень участия государства оказала решающее влияние на различные формы, которые приобрело исламское возрождение в отдельных территориях Российской Федерации. Так, в Татарстане роль власти в регулировании религиозной жизни существенна. Государство (в лице республиканских и местных органов) не только контролировало, но политически и экономически поддерживало лояльные ей мусульманские институты. Последнее было особенно важно для тех локальных мусульманских общин, которые не способны к автономному существованию.

В других регионах, где этнические мусульмане не представляют большинство населения, а роль местных светских и религиозных элит не так значительна, позиция власти в «исламском вопросе» была не всегда однозначна. В одних случаях, в целом, было достигнуто соглашение с мусульманами, что не приводило к сильной политизации ислама. Примеры этого курса развития мы видим, например, в Республике Чувашия, Самарской и Нижегородской областях. В других случаях наблюдался конфликт государства и мусульманских общин, например, в Республике Мордовия и Пензенской области.

Также важно различать особенности реисламизации в городах и селах Среднего Поволжья. В Татарстане бурные процессы исламского возрождения прошли, прежде всего, в городах. В селах же, напротив, реисламизация практически не вышла за рамки строительства мечетей. Такая ситуация характерна и для других регионов Среднего Поволжья.

Однако в ряде областей основными центрами исламского возрождения стали именно села. Яркими примерами этого явления можно назвать села Шыгырдан (Республика Чувашия), Средняя Елюзань (Пензенская область) [61], Белозерье (Республика Мордовия). Так или иначе, эти села хорошо известны в России и преподносятся СМИ в качестве образцовых мусульманских общин. Общим для их развития являются большое количество мечетей и людей, соблюдающих исламские обряды, демографический рост, развитое частное предпринимательство. В то же самое время течение исламского возрождения проходило в них по разным моделям. Например, реисламизация в Шыгырдане состоялась, прежде всего, в институциональных рамках и не привела к политизации.

Случаи Средней Елюзани и Белозерья представляют другой сценарий. Различные публикации о последних двух селах показали, что на ход реисламизации здесь некоторое влияние оказали внешние факторы (зарубежный ислам, в том числе – радикальный). Это привело к политизации ислама, конфликту с государственной властью, разделению мусульман-

ской общины на так называемых «традиционных» и «новых» мусульман. В социально-экономическом плане оба села показали пример успешного развития и некоторую степень автономии общины от государства.

Все это стало причиной выбора кейсом татарского села Белозерье в Республике Мордовия. Можно ли было объяснить произошедшие здесь бурные процессы (ре-)исламизации живучестью религиозных традиций в советский период? Или это было результатом «импорта» «зарубежного» ислама в постсоветское время? Не отвергая эти факторы, мы попытались рассмотреть влияние и других аспектов, в первую очередь — социально-экономических условий советского и постсоветского периодов.

В ходе исследования были рассмотрены наиболее важные вопросы экономической и социальной истории Белозерья с 1950-х гг. до конца советского периода. Они включают в себя соотношение государственной (колхоз) и частной экономических систем, демографические процессы, социальные явления, развитие исламских практик. Все это было важно, чтобы понять насколько сельская община была затронута советскими трансформациями.

Вторая цель состояла в том, чтобы изучить социально-экономические и политические аспекты развития Белозерья в постсоветский период. Здесь в меньшей степени уделялось внимание экономическим аспектам в пользу изучения процессов в религиозной сфере в контексте социальных и политических явлений.

В течение 2011 г. были проведены полевые выезды в село. Кроме включенного наблюдения, основная цель этой работы сводилась к сбору устного материала: проводились интервью с местными религиозными деятелями, представителями обоих муфтиятов Мордовии, администрации колхоза и села, мусульманских обществ, интеллигенции.

Информация, полученная в полевых исследованиях, была дополнена данными из письменных источников. Большая часть этого письменного материала была собрана в Государственном архиве Пензенской области (Пенза), Центральном государственном архиве Республики Мордовия (Саранск), Государственном архиве Российской Федерации (Москва). Несмотря на все разнообразие архивного материала, он ограничен для исследования темы. Наряду с большим количеством хозяйственно-экономических документов (отчеты, статистика), позволяющих восстановить историю колхоза, очень незначительно и отрывочно в архивах представлена религиозная история советского периода. Постсоветский период развития Белозерья вообще не представлен в архивах и восстанавливался на основе интервью и материалов СМИ.

Исследуемые аспекты не получили освещения и в научной литературе. Есть много новейших исследований по истории развития сельского хозяйства Мордовии [2, 14, 15]. Однако, на уровне микроисторий данная проблематика не разрабатывалась. Также отсутствуют исследования по советской политике в отношении ислама в Мордовской АССР и истории

отдельных мусульманских общин. Постсоветский период представлен единичными работами по процессам исламского возрождения 1990-х гг. в Мордовии [13, 26, 29], а также небольших статей общего характера о современном Белозерье [20, 57].

Утверждение советской власти

Как и в других татарских деревнях дореволюционной России формой организации общественной жизни в Белозерье была махалля. В селе было три махалли, каждая из которых имела свою мечеть. Утверждение советской власти в 1917 г. не сразу привело к установлению нового социального порядка. Формально новой политической администрацией стал организованный в 1918 г. сельсовет. Хотя религиозные деятели официально лишились своего общественного статуса, они сохраняли свое влияние на население. Одним из религиозных лидеров села был Хамзя Айзатуллин (Халиков), происходивший из семьи потомственных имамов и получивши образование в известном медресе г. Касимова (ныне в Рязанской области). Приехав в Белозерье в первые годы советской власти, Хамзя неофициально выполнял роль духовного лидера и учителя. Ему каким-то образом удалось избежать репрессий, возможно, благодаря частым отъездам из села на заработки [59]; он остался практически «неприкасаемым» авторитетом вплоть до своей смерти в 1974 г.

Только к концу 1920-х гг. сельские общины подверглись трансформации, обусловленной коллективизацией. Кроме экономических целей эта политика должна была привести к общественно-политическим изменениям – к разрушению всей основы старой сельской общины.

Колхозное строительство в Белозерье, как и в других татарских селах [24, с.108–112], не отличалось каким-либо своеобразием: особого противостояния в организации колхоза не было, но коллективизация проходила с переменным успехом. Первая сельхозартель «Янга Турмыш» («Яна Тормыш», «Новая Жизнь») на территории Белозерьевского сельсовета Ромодановского района была образована в 1929 г. Однако большинство жителей игнорировало коллективизацию и не вступало в этот колхоз. Пассивное сопротивление было отмечено именно в татарских селах района — Алтары, Белозерье, Иняты [39, л.65]. Еще к 1935 г. в колхозе «Янга Турмыш» состояло примерно 1/3 хозяйств [50, л.6, 11, 14, 18]. Но уже к концу этого года коллективизация среди татар Мордовии, в том числе и по Лямбирскому району², считалась завершенной.

¹ С 1928 г. Белозерье вошло в состав вновь образованного Ромодановского района Мордовского округа Средневолжской области (в 1930 г. Мордовский округ преобразован в Мордовскую автономную область, а в 1934 г. − в Мордовскую АССР).

²С 1933 г. Белозерье, Алтары и Иняты вошли в состав Лямбирского района.

Другим важным аспектом советской модернизации была и антирелигиозная борьба, принявшая форму закрытия церквей и мечетей, а затем открытых репрессий верующих. В Белозерье две мечети были закрыты в 1929–1930-х гг. [51, л.49]. Третья мечеть уцелела, но не использовалась, т.к. у общины не было имама и средств для ее содержания, и была закрыта в 1940 г. К этому времени в Мордовии оставались открытыми лишь 4 мечети из примерно 130 [40; 53, л.4–9].

Колхоз как внешний маркер советизации

В ранний советский период процессы трансформации сельских сообществ являются сложным и неоднозначным явлением. Региональные модели и темпы сталинской модернизации сильно различались, и даже в рамках одного региона она принимала разные формы.

Ряд сел, несмотря на вначале активное сопротивление, в последующем вписывался в советскую экономическую и общественную модель. Например, село Алтары. Большое село с тремя мечетями и известным на всю губернию медресе считалось религиозным центром региона. Весной 1930 г. это село стало центром самого массового выступления татаркрестьян против насильственной коллективизации в районе. Его удалось подавить только с помощью вооруженных сил и массовых арестов [23, с.134]. Однако в дальнейшем местный колхоз успешно развивался и на протяжении всего советского периода считался одним из передовых. Кроме этого, с 1948 г. в Алтарах работала практически единственная на всю советскую Мордовию мечеть. Очевидно, что здесь власть шла на тактические уступки, учитывая недавние антиколхозные выступления. На развитии села могло сказываться и его выгодное географическое положение — 7 км от районного центра и 5 км от железнодорожной станции.

Но история Белозерья показывает другую модель модернизации. Местное население не оказывало активного сопротивления советской власти. Формально в селе существовал сельсовет и колхоз, мечети закрыты, религиозных лидеров не осталось.

Но это было лишь фасадом – новые советские институты фактически не работали. Основная форма общественной жизни – колхоз – не оказал серьезного влияния на социально-экономические отношения. Особой специализации колхоза никогда не было, в основном, его деятельность была ориентирована на растениеводство. По отчету колхоза «Янга Турмыш» на 1950 г., в растениеводстве были заняты 4 полеводческие бригады и 1 овощная, в которых работало 282 колхозника. Животноводству уделялось меньшее внимание, в нем было занято всего 14 человек, а поголовье скота было незначительным [56]. Вообще колхоз практически на протяжении всей сво-

 $^{^{1}}$ С 1947 г. мечеть работала еще и в селе Пензятке, но была закрыта в конце 1950-х гг.

ей истории оставался ниже среднего по сравнению с другими хозяйствами района и не был отмечен какими-либо серьезными достижениями.

Одной из причин такого развития хозяйства было малоземелье: за колхозом было закреплено всего около 1400 га земли. В 1950 г. в рамках общего курса по укрупнению хозяйств к колхозу «Янга Турмыш» был присоединен колхоз «Янга Фикер» («Яна Фикер», «Новая мысль») соседнего села Иняты; укрупненный колхоз позже назван «40 лет Октября». Но это слияние оказалось несущественным: площадь его сельскохозяйственных угодий увеличилась всего до 2088 га.

«Хрущевский» период не изменил ситуацию, хотя развитие колхоза и было стабильным. В целом по Мордовии в это время происходит укрепление колхозов, которое выражалось в увеличении угодий, посевов, количества скота и машинного парка [2].

Негативные явления в государственном секторе экономики Белозерья проявились в «брежневскую» эпоху. С 1970-х гг. неконтролируемый местной и республиканской властью колхоз постепенно приходил в упадок. В Мордовии в этот период предпринимались попытки ликвидировать экономически нерентабельные хозяйства путем реорганизации колхозов в совхозы и укрупнения колхозов. Например, программы развития АПК Ромодановского района предполагали объединить колхозы «40 лет Октября» и «Шефская звезда», в результате чего хозяйство получило бы 4550 га угодий [2, с.170]. Однако эти планы не были реализованы.

Как следствие, в последующем кризисные явления усилились. Вплоть до перестройки происходит снижение всех экономических показателей колхоза «40 лет Октября». Так, количество колхозников, работавших в растениеводстве (большинство колхозников), с 1965 по 1985 гг. снизилось в 10 раз, животноводов – в 2 раза. Сократилось количество крупного рогатого скота и прекратилось разведение птицы. Площадь возделываемых зерновых культур падает с 1189 га до 775 га. К 1985 г. парк сельскохозяйственной техники состоял из старых, полученных в 1970-е гг., машин [41, л.49–72; 42, л.290–337; 44, л.41–80].

Демографическое развитие

Можно было ожидать, что экономический спад оставит свой отпечаток на социально-демографическом развитии села. Аграрная политика в Мордовии в 1970-е гг. способствовала усилению миграционных процессов в сельской местности. В 1980-е гг. эта тенденция сохранилась, что создало напряженный баланс трудовых ресурсов в республике. С 1959 по 1984 гг. сельское население республики уменьшилось на 50%. Поскольку из села уезжали, в основном. молодые люди, это привело к диспропорции в половозрастной структуре. К 1985 г. люди пенсионного возраста в сельской местности составляли около 30% [2, с.174, 187; 15, с.102,103].

 $^{^1}$ С 1963 г. Белозерье окончательно вошло в состав Ромодановского района.

Интересно, что Белозерье демонстрирует другой сценарий. В 1930-е гг. оно еще уступало некоторым татарским селам района по демографическим показателям. Если в ходе войны произошло уменьшение населения, то к середине 1950-х гг. демографическая ситуация стала выправляться, и по количеству дворов Белозерьевский сельсовет превзошел другие сельсоветы района [52, л.5; 54, л.22; 55, л.7; 56, л.1].

Резкий скачок демографических показателей села обозначился в 1960-е гг. К 1965 г. в самом Белозерье проживало 2070 человек [48, л.34]. По количеству дворов оно уже значительно опередило другие татарские села, которые с середины 1950-х гг. либо остались на том же уровне, либо выросли незначительно. Следующее десятилетие продемонстрировало еще больший разрыв показателей. К 1974 г. население Белозерьевского сельсовета (с селом Иняты) достигло 3000 человек. Из 17 сельсоветов Ромодановского района это был самый высокий показатель [49, л.26].

В последующие годы демографический рост замедлился и на протяжении с 1980 по 1990 гг. показатели были стабильными, когда число жителей колебалось около 2500 [43, 45, 46].

Образцы частной экономики

Перед лицом такой демографической ситуации и пропорционального роста количества своих членов небольшой колхоз «40 лет Октября» был неспособен обеспечить работой все население села. Отчеты колхоза за 1965—1985 гг. показывают, что из 1000—1500 трудоспособных в общественном хозяйстве участвовали примерно около 800 человек. Это число осталось относительно устойчивым в течение этого периода [41, л.49—72; 42, л.290—337; 44, л.41—80]. Кроме того, большая часть этих колхозников — сезонные рабочие, которые были задействованы, в основном, во время летних полевых работ. Поэтому фактически в хозяйстве постоянно были заняты около 200—300 жителей, еще небольшая часть работала в бюджетной сфере.

На этом фоне многие жители села были вынуждены искать альтернативные источники дохода, как производство и продажа собственной сельскохозяйственной продукции или отходничество («шабашка»). Действительно, предприимчивость белозерьевцев была известна за пределами села: среди жителей соседних сел и города сложилось определение их как «спекулянтов». Такую «славу» жители получили благодаря торговле семенами подсолнечника. Ее объемы и включенность практически каждой семьи позволяют характеризовать ее как уникальное явление для советского сельского социума.

Сложно точно определить, когда этот вид заработков стал распространяться в Белозерье. Сами жители иногда отмечают, что выращивание подсолнечника было характерно еще до революции. Большинство мнений сходится на том, что это явление появилось после войны, когда продажа собственной продукции была единственным способом выжить. Интересно, что в 1950-е гг. выращиванием подсолнечника занимался и колхоз, но в 1960-е гг.

прекратил это делать, как в целом и везде по Мордовии. Это было связано с технологическими трудностями его обработки и отсутствием техники [14].

Развитие этого вида частного предпринимательства шло в последующем постепенно. Сначала под подсолнечник отводилась часть личного приусадебного участка, затем он использовался практически полностью. Высушенные семена жарились и продавались на рынках Саранска и других близлежащих городов. В основном, в продажу семечек были вовлечены женшины.

Малоземелье не позволяло превратить это дело в основной источник дохода. Постепенно больший доход стало приносить не выращивание, а переработка семян подсолнечника, выращенного за пределами села. Основная часть мужчин села была занята на сезонных работах, в основном, на строительстве в различных регионах России. При этом за «шабашку» рабочие часто брали не деньгами, а натуральной оплатой — семечками. Они привозились в село и после переработки (чистка, жарка) продавались. В некоторых случаях семечки закупались по государственным ценам в колхозах и совхозах соседних областей.

Этот бизнес затронул большинство семей Белозерья, каждая из которых имела собственную налаженную экономическую систему с точки зрения того, где купить сырье, как обойти советские законы о спекуляции и т.д. География деловых поездок жителей Белозерья очень разнообразна, она включала Оренбургскую, Куйбышевскую (ныне Самарскую), Астраханскую области и др. Также у каждой семьи существовали свои ареалы сбыта товара: от близлежащих городов и рынков до постепенного охвата практически всей России.

Возможно, что участие населения в этом бизнесе стало массовым в 1980-е гг., когда кризисные явления в государственной экономике возросли. Работа в колхозе была низкооплачиваемой, а торговля позволяла иметь твердый доход. К концу «брежневской» эпохи уже достаточно большая часть трудоспособного населения оставалась вне колхоза. Статистика показывает, что число трудоспособных колхозников, не выработавших в колхозе ни одного дня, резко возросло. Если в 1965 г. эта категория составляла всего 175 человек, то к 1980 г. она увеличилась до 524, а к 1985 г. – до 767 [41, л.49–72; 42, л.290–337; 44, л.41–80]. Это были именно те жители, которые числились колхозниками, но фактически не работали в колхозе, а занимались продажей семечек.

Считается, что достаточно много белозерьевцев было привлечено к ответственности за спекуляцию. Хотя какую-либо судебную статистику выявить не удалось. В то же время многим удавалось обходить закон: использовались подкуп милиции, справки сельсовета, грамотно составленные договоры.

Важно отметить, что этот бизнес резко выделил благосостояние жителей Белозерья в отличие от других сел. В конце 1970-х — начале 1980-х гг. здесь прошел бум индивидуального жилищного строительства, сменивший деревянный облик села на кирпичную архитектуру.

Социальные проблемы

Ситуация с динамичным развитием частной экономики в ущерб государственной показывает, что как местная, так и республиканская власть практически не регулировали жизнь сельского общества в Белозерье. Существование колхоза было скорее номинальным, и для власти было очевидно, что причина его развала в том, что колхозники не участвуют в общественных работах, а заняты «спекуляцией» [18]. На фоне благосостояния семей социальная инфраструктура Белозерья на протяжении практически всего советского времени оставалась на низком уровне: не было больницы, клуба, детского сада, школа не вмещала всех детей. Нормальная дорога до села появилась только в 1990-е гг. Программы социально-экономического развития села не выполнялись 1.

Причины такого невнимания власти к Белозерью еще требуют дополнительных исследований. Само население указывает на национальный фактор: в Ромодановском районе татарскому меньшинству (из 50 сел только три татарских — Алтары², Белозерье, Иняты) не уделялось особого внимания. Но необходимо отметить, что и само сельское сообщество изолировалось и не пускало в свой мир «чужих». В СМИ и в разговорах с населением часто встречается мнение о закрытом характере и образе жизни населения Белозерья, живущего по своим законам. С точки зрения ведения бизнеса такая изоляция была положительной, т.к. его секреты оставались внутри села и семей. Это может, например, объяснять предположение, что жители Белозерья практически не вступали в брак с жителями других сел.

С другой стороны, это стало причиной появления социальных проблем села, обнажившихся в «брежневскую» эпоху и получивших развитие в постсоветский период. Одним из негативных социальных явлений в Белозерье было похищение девушек. Считается, что оно возникло в советское время, в 1960-е гг., и к 1980—1990-м гг. приобрело серьезные масштабы [20, с.180]. Статьи в СМИ 1990—2000-х гг. сделали похищение девушек «визитной карточкой» Белозерья, при этом акцентировав внимание только на его самой грубой форме — похищение с целью изнасилования и насильственного брака.

Но это явление многосложно и отражает различные социальные факторы развития села. Например, похищение было частью традиционных особенностей и могло проводиться «добровольно» — по обоюдному желанию молодых людей (если родители против) или по желанию их родителей (например, если у мужчины нет средств для калыма). Кроме этого, здесь мог отражаться и половой дисбаланс. Если после войны в Белозерье значительно преобладало женское население, то к середине 1970-х гг. половой состав

 $^{^{1}}$ В 1980-е гг. осталась нереализованной идея строительства в Белозерье трикотажной фабрики.

² Об особом положении Алтар уже было сказано ранее.

выровнялся, а затем начал расти в пользу мужского населения [42, л.290–337; 44, л.41–80; 48, л.34; 49, л.26; 54, л.22; 55, л.7; 56, л.1].

Среди социальных проблем важной была ситуация с образованием. Анализ статистических данных показал, что если в 1960-е гг. были единицы не учащихся в возрасте 7–15 лет, то уже к 1974 г. этот показатель значительно увеличился: не учились в школе 219 мальчиков и 212 девочек (учились около 1000 детей) [49, л.26]. По этому показателю Белозерьевский сельсовет также опережал другие села. Одной из причин создавшегося положения была экономическая: дети помогали родителям на приусадебных хозяйствах, в торговле, из-за чего у них не было возможности учиться. Но нельзя исключать и причину, встречающуюся в публикациях СМИ: девочки старших классов не учились в школе потому, что родители опасались их похищения и насильственного брака.

Исламская идентичность

В этих условиях сохранялась и исламская идентичность населения. После войны ислам в Белозерье не получил официального статуса. В 1940-е гг. власть вынужденно пошла на уступки верующим, и многие татарские села Мордовии, в основном Лямбирского района, подавали ходатайства о регистрации общин и открытии мечетей. Но жители Белозерья остались в стороне от этой кампании, очевидно, понимая ее безнадежность 1.

В целом, в Белозерье в послевоенный период проходили процессы, характерные и для других мусульманских территорий РСФСР. Отсутствие мечети и официального муллы не мешало его населению проводить религиозные обряды. Власть не предпринимала каких-либо активных действий против этого. Научно-атеистические лекции среди населения, как правило, были формальны, а гражданские обряды не стали заменой обрядам, проводившимся по мусульманским канонам — «никах», «исем кушу», похороны, обрезание мальчиков.

Приверженность традиции ярко проявлялась во время религиозных праздников — «Ураза байрам», «Курбан байрам». До 1960-х гг. в документах контролирующих органов отмечается, что в эти дни мусульмане прекращали работы, а сельская власть не могла остановить этот процесс и шла на компромисс: колхозникам предоставлялась возможность отработать это время в другие дни. Также в тот период указывается на большое количество молодежи, принимающей участие в празднике, и учащихся, не посещающих в праздник школу.

¹ В документах Совета по делам религиозных культов при СНК СССР сохранилась его переписка с Уполномоченным по Мордовской АССР за 1945—1948 гг., в которой отмечалось упорное нежелание пойти навстречу мусульманам со стороны председателя Лямбирского райисполкома, якобы заявлявшего, что «он в своем районе ни одной мечети не откроет» [6, л.2–5а].

В 1960-х гг. в архивных источниках практически нет подобных фактов. С этого времени участие населения в праздниках приобрело более «спокойные» формы. В фондах районных исполкомов сохранились отдельные документы за 1960–1970-е гг., в которых отмечалось прохождение мусульманских праздников. Как правило, до праздников проводилось чтение Корана в двух-трех частных домах. Непосредственно же в день праздника практически все население собиралось на территории кладбища для совершения коллективной молитвы. Часть населения собиралась в домах и на пятничный намаз.

Вообще Уполномоченные Совета по делам религиозных культов (СДРК) при СНК СССР по Мордовской АССР не выделяли Белозерье из общей массы татарских сел района и Мордовии. Это частично связано с тем, что информация собиралась, прежде всего, по зарегистрированным обществам, в то время как остальные общины представлены в документах очень фрагментарно. Например, Уполномоченный СДРК в 1940–1950-е гг. Манеров практически не выезжал в Белозерье и не считал село религиозным. Отсутствие контроля над селом, в том числе и со стороны Уполномоченного СДРК, также способствовало изоляции сельской общины и сохранению, в том числе, исламских практик.

Несмотря на отсутствие официального религиозного общества, Белозерье, возможно, было единственным в Мордовии татарским селом, где на протяжении всего советского периода сохранялась преемственность религиозных знаний от людей, имевших религиозное образование. В советский период здесь были те, кто учился в медресе до революции, как Хамзя Айзатуллин, или в неофициальном медресе Алтар в 1920-е гг. Эти люди выполняли роли неофициальных религиозных лидеров. В отчете за 1954 г. Уполномоченный СДРК сообщил, что кроме Алтар ни в одном селе не было муллы с религиозным образованием. Как пример приводилось зарегистрированное общество Пензятки, где мулла был выбран из сельских жителей без какого-либо религиозного образования [7, л. 5].

Однако известно, что после войны неофициальным муллой в Белозерье стал уже упоминавшийся мулла Хамзя Айзатуллин. Вплоть до 1970-х гг. он оставался самым авторитетным религиозным деятелем и сыграл важную роль в сохранении ислама. Кроме него в архивных источниках упоминаются и другие неофициальные имамы в 1960-е гг.: Хамзя Абдулов (1900 г.р.), Ибрагим Миняев (1891 г.р.), получившие образование в медресе Алтар [47]. После смерти Миняева в 1969 г., Айзатуллина и Абдулова в 1973 г., единственным неофициальным имамом остался ученик Айзатуллина — Хусаин Абдрашитов (умер в 1986 г.). Устные источники упоминают имена и других религиозных деятелей позднего советского периода, например, Исмаил Кадиев (он имел большую семью, 13 детей, которых обучал читать Коран), Ибрагим Салихов и др., которых также можно назвать учениками Айзатуллина. Такая преемственность в передаче религиозной традиции способствовала сохранению приверженности населения к исламским обрядам на протяжении длительного времени.

Консолидация сельского сообщества в период перестройки

Все обозначенные явления советского периода характеризуют изолированное, закрытое развитие Белозерья, когда власть не хотела или не могла вмешиваться в жизнь сельского сообщества. Село не было затронуто ни урбанизационными переворотами, особенно характерными для двух последних десятилетий советской эпохи, ни миграцией с целью смены места жительства. На фоне развала колхоза и развития семейного предпринимательства это способствовало формированию уникального замкнутого сельского сообщества, развивавшегося в рамках собственной экономической и социальной модели, автономной от государства.

Социально-экономические последствия перестройки не могли не усилить самостоятельность общины. Индивидуальное предпринимательство приобрело настолько большой размах, что власть уже совершенно не контролировала ситуацию. В 1987 г. в газете «Советская Мордовия» вышла статья «Есть ли управа на спекулянта?», специально посвященная ситуации в Белозерье, где журналист показал бессилие власти, когда правоохранительные органы не могли найти признаки спекуляции [18]. В этой же статье описывается и сложившаяся ситуация с образованием, которая подтверждается и устными источниками. Типичная картина села того времени – полупустые классы школы.

Другим маркером, свидетельствующим об усилении автономности сельского общества в 1980-е гг., стала кампания по строительству мечети. Благосостояние, независимость и приверженность религиозным обрядам на протяжении всего советского периода — эти факторы позволили бросить вызов советской власти. Первое обращение по этому вопросу поступило в Ромодановский райисполком еще в 1983 г. Он оставил этот вопрос на усмотрение колхоза, и в июне 1983 г. общее собрание колхозников решило выделить землю для мечети [10, л.81]. Однако районная власть, которая закрывала глаза на многие социально-экономические явления в Белозерье, показала, что не допустит ослабления контроля в общественно-политической сфере. Отказ райисполкома четко следовал «генеральной линии» о религиозной ситуации в республике: Уполномоченный СДРК в справке от 1 июня 1983 г. отмечал, что в ряде сел действуют небольшие группы мусульман, но они не ставят вопрос о регистрации обществ [8, л.73].

Новая кампания началась уже после перестройки. В июле 1987 г. та же инициативная группа обратилась с просьбой в Совет по делам религий и к его Уполномоченному по Мордовской АССР. Однако вопрос был вновь отправлен на рассмотрение в райисполком, где был отклонен [9, л.26].

После этого обращения усилилось давление на активистов, которых заставляли отказываться от своих подписей. Нажим был и со стороны прессы. В той же статье в газете «Советская Мордовия» задача корреспондента была в том, чтобы показать связь между экономической и общественно-политической ситуацией: «Председатель колхоза Р.А. Салихов ума

не приложит, как укрепить трудовую дисциплину в хозяйстве, как сделать его высокорентабельным, а группа бездельников заболела идеей: построить мечеть в селе» [18].

Позиция власти не остановила верующих и в течение 1988 г. жители дважды обратились в различные ведомства [10, л.79–80]. Лишь после этого Совет Министров Мордовской АССР удовлетворил просьбу верующих. В 1989 г. на средства жителей была построена первая в советской Мордовии мечеть. Двухэтажная, кирпичная мечеть стала называться «Центральная».

Конец советской власти и усиление роли ислама

Начало постсоветского периода было ознаменовано изменением экономических отношений в России. В большинстве случаев колхозы остались в рамках новой рыночной системы и в структуре администрации сел, что позволяло сохранять прежние социально-экономические связи. Но в случае с Белозерьем произошел окончательный переход от колхозной системы к автономному существованию общины. В начале 1990-х гг. колхоз «40 лет Октября» распался, а деятельность создававшихся в селе в разное время частных акционерных обществ не была успешной. Разрушение государственного аграрного сектора не оказало особого негативного влияния на положение жителей села. Большинство населения было по-прежнему включено в предпринимательство. Таким образом, экономический переход был лишь формальным признанием сложившихся в советском Белозерье особенностей.

Однако в общественной жизни села произошли серьезные изменения. В целом, в Мордовии в конце 1980-х — начале 1990-х гг. в этноконфессиональной сфере проходили аналогичные общероссийским процессы «исламского возрождения». Однако в Белозерье они не ограничились лишь внешней институционализацией: постепенно ислам стал основой регулирования общественной жизни села.

Основную массу верующих составляло старшее поколение, которое инициировало строительство первой мечети в Белозерье. Власть характеризовала этих лиц как не работающих в колхозе и судимых за спекуляцию [18]. Но анализ списка подписавшихся 49 человек показал, что они не работали в колхозе, потому что все были пенсионерами. Именно эти люди стали основой «исламского возрождения» конца 1980-х — начала 1990-х гг. Среди них, например, можно выделить религиозного деятеля Исмаила Кадиева и сына уже упоминавшегося имама Хамзи Айзатуллина — Абдулкарима, который, несмотря на отсутствие религиозного образования, также считался одним из авторитетных знатоков ислама, получившим знания от отца, и был избран имамом Центральной мечети.

Эта мечеть долгое время оставалась единственной в селе. В середине 1990-х гг. возник вопрос о строительстве новой мечети. При этом он стал отражением начавшегося раскола общества. Инициатором ее строительст-

ва выступил выходец из семьи Кадиевых, сын Исмаила Кадиева – Абдулхак (1936 г.р.)¹. Не найдя поддержки в лице имама Абдулкарима, который не видел необходимости в новом здании, Абдулхак в 1994 г. организовал строительство небольшой мечети на улице Рабочей (впоследствии мечеть «Аль-Раджаб»), где сам стал имамом.

Сначала мечеть посещали, в основном, многочисленные родственники из большой семьи Кадиевых. Но, несмотря на один возраст с Абдулкаримом Айзатуллиным и факт, что обоих можно считать учениками Хамзы Айзатуллина, Абдулхаку Кадиеву удалось привлечь на занятия в мечети много верующей молодежи. Постепенно сложилась ситуация, когда Центральная мечеть стала центром для старшего поколения, а во второй мечети, в основном, собирались люди среднего и молодого возраста.

Такое разделение на «старых» («традиционных») и «молодых» («новых») мусульман очень условно. Это явление многосложно и отражает влияние различных факторов. Очевидно, например, что при строительстве новой мечети играли роль личные амбиции сторон (религиозных деятелей, предпринимателей). Также, кроме возраста, значение имели родственные связи, авторитет имамов, территориальная близость мечети.

Одним из важных факторов, конечно, были разногласия по обрядовой стороне ислама. Современные исследователи полагают, что «возникновение второй группы мусульман было связано с активной деятельностью молодых мусульман, получивших образование в медресе и обусловивших новое направление ислама с опорой на теологию Ближнего Востока» [29, с.199].

Достаточно много жителей Белозерья в 1990-е гг. обучались в медресе, а затем стали имамами в мечетях или возглавили высшие мусульманские структуры Мордовии. Тем самым они оказали непосредственное влияние на развитие ислама. Например, в начале 1990-х гг. в медресе при Закабанной мечети в Казани учился Касим Кадиев (один из сыновей Исмаила Кадиева). В середине 1990-х гг. новая волна шакирдов была более многочисленной. Кроме Казани, эти шакирды учились в медресе «Йолдыз» г. Набережные Челны (Татарстан), «Аль-Фуркан» г. Бугуруслана (Оренбургская область), в Саудовской Аравии [17]. Среди них, например, были Камиль Бадретдинов (в последующем – заместитель муфтия), Наиль Кадиев (сын Касима Кадиева) и оба муфтия Духовного управления мусульман Республики Мордовия (ДУМ РМ) — Рашит Халиков (медресе «Аль-Фуркан», 1995–1999 гг.) и Абдулкарим Абдрашитов (медресе «Мухаммадия» (г. Казань, 1996–1998 гг.), Российский исламский университет (г. Казань, с 1998 г.)).

Молодежь повлияла на формирование новой группы верующих, которые активно читали религиозную литературу, в том числе и на арабском языке, и противопоставляли себя по уровню знаний поколению советских верующих. В отличие от пожилых людей, знания которых сводились, в

 $^{^1}$ В 1993 г. он стал первым хаджи из Мордовии.

основном, к обрядовой стороне ислама, представители нового поколения мусульман могли разъяснять населению и более сложные вопросы. На этом фоне появились религиозные дискуссии под влиянием первых выпускников медресе, не принявших некоторые религиозные обряды, исполняемые старшим поколением [26, с.300]. Среди них можно отметить, например, отношение к поминанию умерших. «Молодые» мусульмане не принимали и осуждали обязательность поминок. Резкой критике подвергался так называемый «скат» – обряд, когда ритуальной многократной передачей из рук в руки некоей суммы денег как бы компенсируются все несовершенные намазы и посты покойника – имевший место во многих селах Мордовии, хотя в Белозерье не практикуемый.

Эти дискуссии, например, открыто проявились при посещении села муфтием Талгатом Таджутдином в мае 1998 г. Отвечая на вопросы жителей, он объяснил нелепость «ската», но высказался за то, что традиция поминок не противоречит Корану. Также, отвечая на вопрос «Почему во время пятничного намаза Карим и его приверженцы совершают так много ракаатов?», он пояснил, что пятничный намаз заменяет полуденный намаз, а не присоединяется к нему, и что те ракааты, которые не являются обязательными, можно совершить как в мечети, так и дома [3].

К концу 1990-х гг. конфликт в мусульманской общине углубился. Со стороны «старых» мусульман начали звучать обвинения в «ваххабизме» по отношению к «молодым». Длинная борода, отсутствие усов, закрученные штанины и др. — все это стало олицетворять «ваххабитов» в Белозерье. Использовались и более яркие маркеры: говорилось о якобы выносе покойников в окно, сжигании фотографий, отсутствии мебели в доме и др. Это не всегда отражало действительность, но сознательно использовалось для противопоставления «другим».

Радикальный ислам

Еще больший раскол в мусульманской общине произошел с появлением в Белозерье третьего направления ислама. Оно было связано с деятельностью радикально настроенной молодежи под руководством некоего Олега Марушкина, приехавшего из Астраханской области.

Его появление стало следствием, с одной стороны, продолжающегося процесса усиления роли ислама, с другой — спецификой социально-экономического развития села в конце 1990-х гг. Деловые связи белозерьевцев распространялись на большую часть России и на юге выходили на Астраханскую область. Там состоялось знакомство некоторых бизнесменов из Белозерья с деятельностью так называемого джамаата Айюба Омарова (Астраханского)¹. Привлеченные проповедями Айюба белозерьевцы приг-

¹ Мусульманская община Айюба Омарова была создана в 1990 г. В результате активных действий государства и ряда религиозных организаций против ее деятельности, признанной «экстремистской» («ваххабитской»), в 1999–2000 гг. она перестала существовать [31, с.436].

ласили в село в июле 1997 г. одного из его «эмиссаров» – Олега Марушкина, русского по национальности, принявшего имя Абузар.

Поселившись в Белозерье, Абузар занялся проповеднической деятельностью. Он собрал вокруг себя несколько верующих, призвал их выйти из общины и не ходить в мечеть, т.к. она построена на «грязные» деньги. Постепенно круг его сторонников увеличился, и в деятельность группы была вовлечена значительная часть сельской молодежи, около 30–40 семей. К нему присоединились мусульмане не только Белозерья, но и из соседних татарских сел Аксеново и Инят.

Новая община состояла. в основном, из молодых людей. «Эмиссар» требовал беспрекословного подчинения всех членов группы — «джамаата». Абузар проповедовал аскетизм, в «джамаате» практиковалось братство и взаимопомощь. Религиозные обряды члены общины проводили в частном доме, где не было мебели, бытовой техники. По отношению к другим мусульманам практиковались крайние формы ненависти, вплоть до такфира, заявлялось о необходимости разрушить старые мечети как «грязные».

Говоря о причинах «успеха» Абузара, необходимо отметить, что исследование его деятельности затруднено крайней ограниченностью источников. В ходе полевого исследования в Белозерье не было выявлено каких-либо релевантных документальных источников, а также не удалось выявить бывших членов «джамаата». Однако, сопоставление некоторых интервью с очевидцами событий и ряда публикаций [4; 20; 29, с.199; 37; 57] позволяет говорить о социальном контексте этого явления.

На развитие общины оказала влияние та ситуация, которая сложилась в новых условиях. Как было указано ранее, в селе было большое количество религиозных людей, знания которых сводились лишь к обрядовой стороне ислама. Для неискушенных религиозной догматикой жителей лидер «джамаата», свободно цитировавший аяты и хадисы, выглядел привлекательнее, чем престарелые имамы. К тому времени не было и своих молодых имамов, которые еще только учились в медресе. Большую роль играли общие социально-экономические условия. Кроме того, необходимо учитывать слабость местной администрации и невмешательство на этом этапе республиканской власти. Также нельзя исключать и влияние зарубежного фактора. По данным СМИ, Абузар имел постоянные контакты с различными организациями Ближнего Востока, откуда и поступали для его общины средства [37].

В то же время деятельность «джамаата» вызвала негативную реакцию со стороны большинства населения Белозерья. Недовольство выражали «традиционные» мусульмане, которые были обеспокоены как усилившимся влиянием «молодых» верующих, так и радикализацией части села. В основном, они апеллировали к власти и собирали подписи с требованием выселить Абузара из села. С другой стороны, к «борьбе» подключились и учащиеся медресе. Приезжающие на каникулы шакирды и иногда их учителя из медресе объясняли населению несостоятельность взглядов пропо-

ведника, ошибки в применении норм ислама. После такого нажима населения, а затем и подключившихся правоохранительных органов, «эмиссар» с его наиболее близкими соратниками уехал в апреле 1998 г., а «джамаат» распался.

В целом, нет единого мнения о влиянии этой радикальной группы на религиозную ситуацию в Белозерье. Устные материалы показывают, что часть населения, особенно старшее поколение мусульман, отождествляют последователей Абузара и представителей нового поколения мусульман, называя всех «ваххабитами». Очевидно, что этого же придерживаются некоторые исследователи. Например, Н. Шилов отмечает, что распространение «ваххабизма» не завершилось с отъездом Абузара. Он насчитал около 200 последователей, которые селятся на одной улице, ведут агитацию среди мусульман, соблюдают здоровый образа жизни, читают религиозную литературу [57, с.10–12]. Наблюдения, очевидно, основаны на материалах республиканских СМИ.

Попытка дистанцироваться от определения «ваххабизм» в отношении взглядов Абузара и, в целом, в отношении конфессиональной ситуации в Мордовии, была предпринята лишь в конце «нулевых» годов представителями ДУМ РМ. Так, М. Салимов охарактеризовал последователей Абузара как секту последователей такфира, близкой по своей идеологии к хариджитам [29, с.199].

Углубление раскола

Несмотря на эпизодичность радикального направления ислама в Белозерье, оно все же имело свое влияние на последующее развитие села. Разобщенность мусульман была еще более усугублена. Разделение вновь проявилось при организации религиозных обществ. В течение 1998—1999 гг. в Белозерье были построены три мечети. Если в обществе мечети «Шабан» был найден компромисс между «старыми» и «молодыми», то в двух других мечетях конфликт обернулся созданием параллельных общин.

Так, мечеть на улице Советской была построена на общие средства местных жителей. Однако определение имама вызвало серьезные споры. Здесь по-прежнему играли роль те же факторы, что и при организации общества «Аль-Раджаб» в 1994 г. Непримиримость сторон привела к образованию двух религиозных обществ – «Салават» и «Рамазан» при одной мечети, которую общины поделили по этажам. При этом на разных этажах оказываются представители одной семьи. Также два общества находятся в мечети на улице Молодежная – «Дуслык» и «Аль-Фуркан», хотя здесь конфликт проявился позже и был связан с личным конфликтом двух имамов одного общества, один из которых образовал свою общину. В 2000-е гг. разделение мусульман на две группы сохранялось, но оно не выливалось в публичное противостояние. Религиозные споры постепенно прекратились, и существование двух общин в одной мечети уже воспринималось жителями спокойно,

хотя все признают, что, например, проводить пятничный намаз раздельно – это неправильно.

После создания духовных управлений мусульман Мордовии раскол в Белозерье принял более организационную форму. Вопрос о необходимости создания муфтията поднимался общественностью республики еще с начала 1990-х гг., но попытки учредить единый институт натолкнулись на разногласия, связанные с вопросом об ориентации на разные центры — Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) или Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР).

В мае 1998 г. состоялся первый визит муфтия Талгата Таджутдина в Мордовию при поддержке республиканской власти. Очевидно, что кроме решения вопроса о создании муфтията, его приезд планировался с целью стабилизировать обстановку в Белозерье, в том числе, и после деятельности уже покинувшего село Абузара. Однако представители Таджутдина только в ноябре 2000 г. провели в Белозерье учредительный съезд Регионального Духовного управления мусульман Республики Мордовия (РДУМ РМ). Муфтием был избран сын имама Абдулкарима — Заки Айзатуллин (1964 г.р.). В Белозерье находится и постоянно действующий орган РДУМ РМ — Совет муфтия. Практически одновременно, в ноябре 2000 г., был создан еще один муфтият — ДУМ РМ под управлением ДУМЕР. В 2001—2011 гг. его возглавлял также выходец из Белозерья — Рашит Халиков (1968 г.р.). С этого времени религиозные общества Белозерья входят в разные муфтияты¹.

В одной из своих статей М.Салимов, представляющий точку зрения ДУМ РМ, указал, что опорой двух муфтиятов являются разные социальные слои. По его мнению, основой РДУМ РМ являются традиционные мусульманские общины постсоветского периода, объединяющиеся вокруг имамов-старейшин. Особенностью же общин, входящих в ДУМ РМ, стала их религиозная и социальная активность, обусловленная более разнообразным составом их руководителей, включающих в себя шакирдов (студентов) и выпускников российских и зарубежных медресе; пенсионеров, как правило, имеющих большой опыт административной или хозяйственной деятельности (бывших профсоюзных лидеров, работников торговли, и т.п.); а также частных предпринимателей [26, с.298–301].

Несмотря на то, что он высказался в целом о ситуации в Мордовии, его характеристика применима и для Белозерья. В состав РДУМ РМ входят 3 «традиционных» религиозных общества села – Центральная мечеть,

¹ В 1996–1997 гг. существовало первое Духовное управление мусульман («Саранский муфтият»), относящееся к ЦДУМ. Однако его регистрация была отменена из-за нарушений в подготовке документации к регистрации. В 2008 г. был создан третий муфтият Мордовии. Однако его опорой пока считаются лишь несколько общин, что не позволяет говорить о каком-либо серьезном влиянии на ситуацию в республике.

«Салават», «Дуслык», в то время как ДУМ РМ объединяет 6 других обществ Белозерья – «Аль-Раджаб», «Рамазан», «Аль-Фуркан», «Шабан», «Мухаррам» (2001), «Тауба» (2003).

2000-е гг.: к мусульманской общине?

В 2000-е гг. процессы усиления роли ислама в общественной жизни Белозерья продолжились. Тогда появился ряд информационных материалов, представляющих Белозерье «исламским государством» [19; 21; 37]. Но если отбросить наиболее крайние сюжеты, в целом публикации показывают степень, которую ислам играл в повседневной жизни: закрытая одежда женщин, большое количество молящихся в мечетях, отсутствие алкоголя. О влиянии исламских этических норм говорит факт преодоления некоторых социальных проблем. В начале 2000-х гг. повторились случаи похищений девушек, которые перестали ходить в школу [19; 21]. Большинство населения осудило этот обычай как проявление религиозного невежества, а муфтияты подписали в 2002 г. совместное заявление, запрещающее проводить никах, если над девушкой совершалось насилие [13, с.146].

Белозерье на протяжении двух последних десятилетий отличалось постоянным демографическим ростом. К 2009 г. его население достигло почти 3000 человек, а ежегодный прирост составляет 30–40 человек [1].

Основу экономической независимости Белозерья по-прежнему составляет предпринимательство. В селе несколько предприятий (семейных) по переработке семечек, в которых работают как местные жители, так и наемные рабочие из других сел; представлены и другие виды малого бизнеса: бензоколонки, автомойки, автосервисы, колбасный цех и др. Все это позволяет населению самостоятельно поддерживать коммунальную инфраструктуру села (дороги, газ, вода). Кроме этого, жители финансируют и некоторые социальные проекты. Например, построены два ледовых катка (в районе их всего пять), где кроме детей тренируется взрослая хоккейная команда — единственная сельская команда, играющая в чемпионате Мордовии.

Внешние маркеры позволяют четко определить исламский образ жизни села. Большинство жителей выполняют пятикратный намаз, соблюдают пост, предписания в отношении еды. В селе отсутствует торговля спиртными напитками. Большое значение придается мусульманским праздникам. При этом светские праздники практически игнорируются. Например, в селе не проводится праздник Сабантуй, распространенный в других татарских селах Мордовии. Характерно, что в информации Мордовского обкома о ходе выполнения постановления ЦК КПСС «Об усилении борьбы с влиянием ислама» именно возрождение и широкое распространение праздника Сабантуй в татарских селах Мордовии являлось одним из инструментов антирелигиозной политики. В Белозерье часто проводятся религиозные мероприятия (конкурсы, молодежные лагеря и др.) как в обществах при мечетях, так и республиканского масштаба. Все это позволяет говорить о складывании в Белозерье собственной модели сель-

ской общины, построенной на принципах ислама и автономности от государства. В том числе и исламские лидеры Мордовии продвигают этот образ села через СМИ, одновременно пытаясь развенчать миф о «ваххабитском» Белозерье [38].

Однако этот образ нельзя абсолютизировать. Например, автономность общины от государства относительна. Несмотря на то, что усиление религиозного фактора привело к перестановке в социальных иерархиях, очевидно, что существует определенный баланс между исламской и светской властями. Сельский совет обслуживает бюджетные сферы (образование, медицина). Конечно, муниципалитет ограничен низкими поступлениями в бюджет и дотируется республикой. Из-за этого многие социальные проблемы Белозерья остаются по-прежнему нерешенными: маленькая школа, отсутствие детского сада (при наличии более 500 школьников и 370 детей дошкольного возраста) и больницы. Однако, религиозные лидеры видят решение этих проблем только при участии государства [38].

Сотрудничество с властью позволяет избегать слишком частых обвинений в исламском радикализме. Это стало актуально с середины 2000-х гг. после скандалов, связанных с причастием ДУМ РМ к исламской библиотеке медресе «Аль-Фуркан» в Бугуруслане, закрытого в 2004 г. на волне борьбы с «ваххабизмом». В 2008 г. запрещенная «экстремистская» литература была изъята и в Белозерье, в религиозных обществах «Аль-Раджаб», «Тауба» и «Шабан» [33]. Таким образом, государство обозначает свое присутствие в религиозной сфере. Представители республиканских силовых структур не раз отмечали, что контроль над селом усилился после 1990-х гг., когда в селе действовала своя власть, игнорирующая российские законы, а сейчас ситуация контролируется [32; 35].

Конечно, роль религиозных лидеров в Белозерье значительно выросла. В основном, их влияние осуществляется на уровне муфтиев, авторитет которых в селе очень высок. Но на уровне отдельных обществ трансформация иерархий не так заметна. Имамы еще не выполняют функции религиозных лидеров в своих общинах: в обществах РДУМ РМ это пожилые люди 60–70 лет, без религиозного образования; в обществах ДУМ РМ, наоборот, имамами являются молодые люди, некоторые из которых еще не закончили учебу в медресе. В этом контексте очевидна нехватка учреждений мусульманского образования. Из-за несогласованности в этом вопросе между муфтиятами и республиканской властью все проекты создания медресе в Белозерье и, в целом, в Мордовии не были реализованы [13].

Заключение

Исламское возрождение в Белозерье было обусловлено разными, но взаимосвязанными факторами. Не исключая сохранение ислама в советское время и роль внешних воздействий в постсоветский период, необходимо отметить влияние социально-экономических условий и, в то же время, их связь с первыми двумя факторами.

Особенность социально-экономического развития Белозерья по сравнению с другими селами сложилась в советский период. Поразительна изоляция села от процессов советской модернизации. В 1920–1950-е гг. Белозерье формально было частью процессов советского строительства. Институты мусульманской общины были уничтожены, их заменили сельская администрация и коллективное хозяйство. Однако установление новых форм политической и экономической администрации были лишь внешним проявлением «советизации». Очевидно, что фактически это мало затронуло сложившиеся общественные отношения.

В следующий период, в 1960–1980-е гг., Белозерье окончательно выпало из проекта модернизации. Небольшой колхоз постепенно приходил в упадок и не играл серьезной роли в развитии села. Одновременно в селе складывались формы частного предпринимательства, которые позволили нивелировать последствия падения государственной экономики. Также с 1960-х гг. история села характеризуется постоянным демографическим ростом и отсутствием миграционных процессов. Все это способствовало формированию собственной социально-экономической модели, основанной на приоритете семейно-родственных отношений и автономности от государства. Характерным признаком изоляции этого периода был ряд негативных социальных явлений, которые практически не контролировались государственной властью.

В этих же условиях сохранялись религиозные практики населения. Относительная автономия и отсутствие строгого государственного контроля способствовали сохранению исламской идентичности, а в конце советского периода — выходу ее в общественное пространство. Начало постсоветского периода характеризуется, в основном, преемственностью многих советских явлений: отсутствие государственного регулирования экономики и слабость местной власти, развитый семейный бизнес и самостоятельное решение социальных вопросов. Эти факторы, в свою очередь, способствовали дальнейшему распространению исламских идей и практик в общественной жизни.

В то же самое время на исламское возрождение постсоветского периода оказали влияние и внешние факторы. Коммерческая сеть сельских предпринимателей способствовала расширению контактов с мусульманами из других регионов, в том числе, через образовательные каналы. Студенты, обучавшееся в различных медресе России и зарубежья, обусловили формирование нового поколения мусульман и укрепление роли ислама. Однако те же обстоятельства способствовали появлению в Белозерье небольшой радикальной группы. Многие указанные явления (пост)советского периодов сохранялись и в 2000-е гг. Все это привело к формированию в Белозерье особой модели социально-экономических отношений, в большой степени основанной на исламских ценностях и частичной автономности от государства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Архив Белозерьевского сельского совета. Информация по территории Белозерьевского сельского поселения. 2009 г.
- 2. Асабин И.Ю. Общественно-политическое, экономическое и социокультурное развитие Мордовии середины 1960-х первой половины 1980-х гг.: Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Самара, 2009.
 - 3. Биккинин И. Внезапный визит // Татарская газета. 1998, 28 июня.
- 4. Биккинин И. Исламский фундаментализм в Мордовии? // Татарская газета. 1998, 27 мая.
- 5. Браславский Л.Ю. Ислам в Чувашии. Чебоксары: Издательство «Чувашия», 1997. 159 с.
- 6. Государственный архив Российской Федерации (далее ГАРФ). Ф. Р–6991 (Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР). Оп. 3. Д. 572 (Материалы о работе Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Мордовской АССР, 1946–1948 гг.).
- 7. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 3. Д. 575 (Материалы о работе Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Мордовской АССР, 1955 г.).
- 8. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2551 (Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Мордовской АССР, 1983 г.).
- 9. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 3455 (Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Мордовской и Северо-Осетинской АССР, 1987 г.).
- 10. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 3705 (Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Марийской, Мордовской, Нахичеванской АССР, 1988 г.).
 - 11. Гусева Ю.Н. Ислам в Самарской области. Москва: Логос, 2007. 112 с.
- 12. Гусева Ю.Н. История татарских сельских общин Нижегородской области в XX веке (1901–1985 гг.). Нижний Новгород: Издательство ННГУ, 2003. 256 с.
- 13. Девятаев А.С. Ислам в Республике Мордовия в 1990-е гг. начале 2000-х гг. (социокультурный и этнополитический аспекты развития): Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Саранск, 2010.
- 14. Задкова Т.Ю. Колхозная деревня Мордовии в середине 1950-х первой половине 1960-х гг.: Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Саранск, 2005.
- 15. Кильдюшкина И.Г. Социально-экономическое развитие Мордовии (вторая половина 1980-х середина 1990-х гг.): Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Саранск, 2004.
- 16. Королева Л.А., Королев А.А. Мусульманские общины Пензенской области во второй половине 1940–1980-е гг. // Общество и личность: историко-правовые аспекты взаимодействия. Пенза: ПФ МОСУ, 2004. С. 69–74.
- 17. Косач Г.Г. Оренбургская область: региональный аспект постсоветского развития российского мусульманского сообщества // Pax Islamica. 2009. № 1. С. 162–198.

- 18. Лукин В. Есть ли управа на спекулянта? // Советская Мордовия. 1987, 1 сентября.
- 19. Мамедова М. Белозерские пленницы. URL: www.trud.ru/article/14-06–2002/41853 belozerskie plennitsy.html (дата обращения: 4.03.2012).
- 20. Мартыненко А.В. Село Белозерье как социокультурный феномен // Власть и крестьянский социум Среднего Поволжья в исторической ретроспективе: межвузовский сборник научных статей / Под ред. Надькина Т.Д. Саранск, 2009. С. 179–184.
- 21. Мухамедьярова Л. Дети подсолнуха. URL: www.novayagazeta.ru/society /15879.html. (дата обращения: 4.03.2012).
- 22. Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: Издательство «Фэн», 2003. 303 с.
- 23. Надькин Т.Д. Сталинская аграрная революция и крестьянство (на материалах Мордовии). Саранск: Издательский дом «Курьер-С», 2006.
- 24. Надькин Т.Д., Юсупов Р.Р. Коллективизация татар-мишарей Мордовии в начале 1930-х гг. // Власть и крестьянский социум Среднего Поволжья в исторической ретроспективе: межвузовский сборник научных статей / Под ред. Надькина Т.Д. Саранск, 2009. С. 108–112.
- 25. Сагитова Л.В. Региональные и локальные аспекты ислама в Поволжье: социальные основания различия // Конфессиональный фактор в развитии татар. Казань, 2009. С. 125–162.
- 26. Салимов М.Ш. Процесс формирования централизованных мусульманских организаций в Республике Мордовия // Социально-демографические проблемы Поволжья в этническом измерении. Саранск, 2007. С. 293–301.
- 27. Салимов М.Ш., Макаров Д. Алтары // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энциклопедический словарь. М.: Издательский дом «Медина», 2009. С. 18.
- 28. Салимов М.Ш., Макаров Д. Белозерье // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энциклопедический словарь. М.: Издательский дом «Медина», 2009. С. 44.
- 29. Салимов М.Ш., Макаров Д. Мусульманская община Мордовии в XX в. // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энциклопедический словарь. М.: Издательский дом «Медина», 2009. С. 198–200.
 - 30. Семенов В.В. Ислам в Саратовской области. М.: Логос, 2007. 113 с.
- 31. Силантьев Р. Новейшая история ислама в России. М.: Алгоритм, 2007. 576 с.
 - 32. Столица С. 2007, 18 декабря.
 - 33. Столица С. 2008, 22 мая.
 - 34. Столица С. 2008, 7 июля.
 - 35. Столица С. 2008, 27 октября.
 - 36. Столица С. 2011, 11 августа.
- 37. Телин И. В Мордовии есть свои ваххабиты. URL: www.pravda.ru /news/world/03-07-2000/908626-0/ (дата обращения: 4.03.2012).
- 38. Халиков Р. Белозерье пример для подражания // Ислам в Мордовии. 2010, 3 декабря.
- 39. Центральный государственный архив Республики Мордовия (далее ЦГАРМ). Ф. 76-П (Ромодановский райком партии). Оп. 1. Д. 11 (Протоколы и

- выписки из протоколов бюро РК ВКП (б), докладные записки о состоянии партийной работы, о ходе коллективизации в районе, 1929–1933 гг.).
- 40. ЦГАРМ. Ф. Р–234 (Президиум Верховного Совета Мордовской АССР). Оп. 4. Д. 216 (Проект Указа Президиума Верховного Совета Мордовской АССР о закрытии мечети в селе Белозерье Лямбирского района, 14–19 декабря 1940 г.).
- 41. ЦГАРМ. Ф. Р–662 (Мордовское республиканское управление статистики). Оп. 27. Д. 2804 (Годовые отчеты колхозов, 1965 г.).
 - 42. ЦГАРМ. Ф. Р-662. Оп. 37. Д. 2439 (Годовые отчеты колхозов, 1980 г.).
- 43. ЦГАРМ. Ф. Р–662. Оп. 37. Д. 2821 (Списки населенных пунктов МАССР на 1 января 1980 г.).
 - 44. ЦГАРМ. Ф. Р-662. Оп. 38. Д. 49 (Годовые отчеты колхозов, 1985 г.).
- 45. ЦГАРМ. Ф. Р–662. Оп. 38. Д. 968 (Списки населенных пунктов МАССР на 1 января 1985 г.).
- 46. ЦГАРМ. Ф. Р–662. Оп. 40. Д. 2373 (Единовременный отчет о половом и возрастном составе сельского населения, 1990 г.).
- 47. ЦГАРМ. Ф. Р–1055 (Ромодановский Совет депутатов и исполком). Оп. 1. Д. 416. Материалы по вопросам религиозных культов, 1964–1971 гг.
- 48. ЦГАРМ. Ф. Р–1233 (Инспектура государственной статистики Ромодановского района). Оп. 1. Д. 152 (Годовые отчеты о половом и возрастном составе сельского населения, 1964 г.).
- 49. ЦГАРМ. Ф. Р–1233. Оп. 1. Д. 267 (Годовые отчеты о половом и возрастном составе сельского населения, 1973 г.).
- 50. ЦГАРМ. Ф. Р–1594 (Лямбирский районный Совет депутатов). Оп. 1. Д. 18 (Документы о ходе коллективизации и раскулачивании крестьянских хозяйств в районе, 1935 г.).
- 51. ЦГАРМ. Ф. Р–1594. Оп. 1. Д. 36 (Документы по вопросам религиозных культов, 1936 г.).
- 52. ЦГАРМ. Ф. Р–1594. Оп. 1. Д. 56 (Списки населенных пунктов района с указанием численности населения и хозяйств (материалы предварительного учета населения, подготовленные ко Всесоюзной переписи населения 1939 г.), 1938 г.).
- 53. ЦГАРМ. Ф. Р–1594. Оп. 1. Д. 81 (Документы о закрытии мечети в с. Белозерье и Черемишево, 1940 г.).
- 54. ЦГАРМ. Ф. Р–1597 (Лямбирская районная инспектура народно-хозяйственного учета при Лямбирском исполкоме). Оп. 1. Д. 11 (Единовременный отчет о возрастном и половом составе сельского населения, 1947 г.).
- 55. ЦГАРМ. Ф. Р–1597. Оп. 1. Д. 39 (Единовременные отчеты сельсоветов о возрастном и половом составе сельского населения Лямбирского района, 1954 г.).
- 56. ЦГАРМ. Ф. Р–2488 (Колхоз «Янга Турмыш»). Оп. 1. Д. 8 (Годовой отчет колхоза. 1950 г.).
- 57. Шилов Н. Село Белозерье как этноконфессиональный феномен // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2001, 16–31 мая. С. 10–12.
 - 58. Якупов В. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань: Иман, 2005. 144 с.
 - 59. Юмаева Г. Изге көшеләр // Татарская газета. 1999, 4 августа.
- 60. Minnullin I. Sun Flower and Moon Crescent: Soviet and Post-Soviet Islamic Revival in a Tatar Village of Mordova // Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s) / Stephane A. Dudoignon, Christian Noack (eds). ISLAM-

KUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN BAND 314. Berlin: Klaus Schwarz, 2014 P. 421–453.

61. Sagitova L. Traditionalism, Modernism and Globalisation among the Volga Muslims: The Case of Sredniaia Eliuzan // Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s) / Stephane A. Dudoignon, Christian Noack (eds). – ISLAM-KUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN BAND 314. Berlin: Klaus Schwarz, 2014. P. 454–493.

Сведения об авторе: Миннуллин Ильнур Рафаэлевич – кандидат исторических наук, заместитель директора Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); i.minnullin@gmail.com.

SOVIET AND POST-SOVIET ISLAMIC REVIVAL IN A TATAR VILLAGE IN MORDOVA

I.R. Minnullin

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Kazan, Russian Federation i.minnullin@gmail.com

The author of this article examines the contemporary Islamization of the Tatar village Belozer'e in Mordova in the context of the village's particular socioeconomic development. While Mordova as a whole was characterized by a massive emigration from rural areas in the late Soviet period, the Tatar population of Belozer'e continued to grow. Although the kolkhoz declined, regional authorities displayed a surprising lack of concern for Belozer'e, which allowed the "shadow" economy to flourish. At the same time, Islam was developing locally without much attempt at institution building.

Nonetheless, the case demonstrates that social differentiation in the wake of private entrepreneurship, and that continued ethnic and confessional isolation and of the non-interference of Soviet authorities left palpable imprints on the course of re-Islamisation after the collapse of the Soviet regime. In the village there are several religious societies, each of which is tied to a muftiate. Also Belozer'e has introduced Islamic non-conformism, however, limited only at the end of the 1990s.

Keywords: Belozer'e, kolkhoz, Islam, Islamic revival, Mordova, private economy, re-Islamisation, Soviet period, post-Soviet period, Tatars

REFERENCES

- 1. Arkhiv Belozer'evskogo sel'skogo soveta [The Archive of Belozer'e's Village Council]. Informatsiya po territorii Belozer'evskogo sel'skogo poseleniya (2009 g.) [Information on the Territory of Belozer'e Rural Settlement (2009)].
- 2. Asabin I.Yu. *Obshchestvenno-politicheskoe, ekonomicheskoe i sotsiokul'turnoe razvitie Mordovii serediny 1960-kh pervoy poloviny 1980-kh gg.* [The Sociopolitical,

Economic and Sociocultural Development of Mordova from the mid–1960s to the early 1980s]. Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Dissertation for Scientific Degree of Candidate of Historical Science]. Samara, 2009.

- 3. Bikkinin I. Vnezapnyy vizit [The Sudden Visit]. *Tatarskaya gazeta Tatar Gazette*. 1998, June 28.
- 4. Bikkinin I. Islamskiy fundamentalizm v Mordovii? [Islamic Fundamentalism in Mordova?]. *Tatarskaya gazeta Tatar Gazette*. 1998, May 27.
- 5. Braslavskiy L.Yu. *Islam v Chuvashii* [Islam in Chuvashia]. Cheboksary, Chuvashia Publ., 1997. 159 p.
- 6. Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii (GARF) [State Archive of Russian Federation]. F. R–6991 (Sovet po delam religioznykh kul'tov pri Sovete Ministrov SSSR) [The Council for the Affairs of Religious Cults Under the Council of Ministers of the USSR]. Op. 3. D. 572 (Materialy o rabote Upolnomochennogo Soveta po delam religioznykh kul'tov pri Sovete Ministrov SSSR po Mordovskoy ASSR, 1946–1948 gg.) [Materials of the Commissioner of the Council for the Affairs of Religious Cults Under the Council of Ministers of the USSR for the Mordovan ASSR, 1946–1948].
- 7. GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 575 (Materialy o rabote Upolnomochennogo Soveta po delam religioznykh kul'tov pri Sovete Ministrov SSSR po Mordovskoy ASSR, 1955 g.) [Materials of the Commissioner of the Council for the Affairs of Religious Cults Under the Council of Ministers of the USSR for the Mordovan ASSR, 1955].
- 8. GARF. F. R–6991. Op. 6. D. 2551 (Otchety, spravki, informatsii i perepiska s upolnomochennymi Soveta po voprosam deyatel'nosti religioznykh organizatsiy v Mordovskoy ASSR, 1983 g.) [Reports, Certificates, Information and Correspondence with Commissioners of the Council on the Activities of Religious Organizations in the Mordovan ASSR, 1983].
- 9. GARF. F. R–6991. Op. 6. D. 3455 (Otchety, spravki, informatsii i perepiska s upolnomochennymi Soveta po voprosam deyatel'nosti religioznykh organizatsiy v Mordovskoy i Severo-Osetinskoy ASSR, 1987 g.) [Reports, Certificates, Information and Correspondence with Commissioners of the Council on the Activities of Religious Organizations in the Mordovan and North Osetian ASSR, 1987].
- 10. GARF. F. R–6991. Op. 6. D. 3705 (Otchety, spravki, informatsii i perepiska s upolnomochennymi Soveta po voprosam deyatel'nosti religioznykh organizatsiy v Mariyskoy, Mordovskoy, Nakhichevanskoy ASSR, 1988 g.) [Reports, Certificates, Information and Correspondence with Commissioners of the Council on the Activities of Religious Organizations in the Mari, Mordovan and Nakhichevan ASSR, 1988].
- 11. Guseva Yu.N. *Islam v Samarskoy oblasti* [Islam in the Samara Oblast']. Moscow, Logos Publ., 2007. 112 p.
- 12. Guseva Yu.N. *Istoriya tatarskikh sel'skikh obshchin Nizhegorodskoy oblasti v XX veke (1901–1985 gg.)* [History of Tatar Rural Communities in Nizhny Novgorod Oblast in the Twentieth Century (1901–1985)]. Nizhny Novgorod, NNGU Publ., 2003. 256 p.
- 13. Devyataev A.S. *Islam v Respublike Mordoviya v 1990-e gg. nachale 2000-kh gg. (sotsiokul'turnyy i etnopoliticheskiy aspekty razvitiya)* [Islam in the Republic of Mordova from the 1990s to beginning 2000s (Sociocultural and Ethnopolitical Aspects of Development]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Dissertation Abstract for the Degree of Candidate of Historical Science]. Saransk, 2010.

- 14. Zadkova T.Yu. *Kolkhoznaya derevnya Mordovii v seredine 1950-kh pervoy polovine 1960-kh gg.* [The Kolkhoz Village of Mordova from the mid–1950s to the First Half of the 1960s]. Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Dissertation for Scientific Degree of Candidate of Historical Science]. Saransk, 2005.
- 15. Kil'dyushkina I.G. *Sotsial'no-ekonomicheskoe razvitie Mordovii (vtoraya polovina 1980-kh seredina 1990-kh gg.)* [Socioeconomic Development of Mordova (Second Half of the 1980s to the mid–1990s)]. Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Dissertation for Scientific Degree of Candidate of Historical Science]. Saransk, 2004.
- 16. Koroleva L.A., Korolev A.A. Musul'manskie obshchiny Penzenskoy oblasti vo vtoroy polovine 1940–1980-e gg. [Muslim Communities of Penza Oblast from the Second Half of the 1940s 1980s]. *Obshchestvo i lichnost': istoriko-pravovye aspekty vzaimodeystviya* [Society and Personality: Historical and Legal Aspects of Interaction]. Penza, PF MOSU Publ., 2004, pp. 69–74.
- 17. Kosach G.G. Orenburgskaya oblast': regional'nyy aspekt postsovetskogo razvitiya rossiyskogo musul'manskogo soobshchestva [Orenburg Oblast: The Regional Aspect of the Development of Russian Muslim Society], *Pax Islamica*, 2009, № 1, pp. 162–198.
- 18. Lukin V. Est' li uprava na spekulyanta? [Is There Justice for the Speculator?]. *Sovetskaya Mordoviya* [Sovet Mordova]. 1987, September 1.
- 19. Mamedova M. *Belozerskie plennitsy* [Belozer'e Prisoners]. Available at: www.trud.ru/article/14-06–2002/41853 belozerskie plennitsy.html (accessed: 4.03.2012).
- 20. Martynenko A.V. Selo Belozer'e kak sotsiokul'turnyy fenomen Belozer'e Village as a Sociocultural Phenomenon]. *Vlast' i krest'yanskiy sotsium Srednego Povolzh'ya v istoricheskoy retrospektive: mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh statey.* Pod. red. Nad'kina T.D. [Power and Peasant Society in the Middle Volga Region in Historical Perspective: Inter-University Collection of Scientific Articles. Ed. by T.D. Nad'kin]. Saransk, 2009, pp. 179–184.
- 21. Mukhamed'yarova L. Deti podsolnukha [Sunflower Children]. Available at: www.novayagazeta.ru/society/15879.html (accessed: 4.03.2012).
- 22. Mukhametshin R.M. *Tatary i islam v XX veke (Islam v obshchestvennoy i politicheskoy zhizni tatar i Tatarstana)* [Tatars and Islam in the Twentieth Century (Islam in the Social and Political Life of Tatars and Tatarstan)]. Kazan, Fen Publ., 2003.
- 23. Nad'kin T.D. *Stalinskaya agrarnaya revolyutsiya i krest'yanstvo (na materialakh Mordovii)* [Stalin's Agrarian Revolution and the Peasantry (in Mordovan Materials)]. Saransk, Kur'er-S Publ., 2006. 303 p.
- 24. Nad'kin T.D., Yusupov R.R. Kollektivizatsiya tatar-misharey Mordovii v nachale 1930-kh gg. [Collectivization of the Mishar Tatars of Mordova in the Beginning of the 1930s]. *Vlast' i krest'yanskiy sotsium Srednego Povolzh'ya v istoricheskoy retrospektive: mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh statey.* Pod. red. Nad'kina T.D. [Power and Peasant Society in the Middle Volga Region in Historical Perspective: Inter-University Collection of Scientific Articles. Ed. by T.D. Nad'kin]. Saransk, 2009, pp. 108–112.
- 25. Sagitova L.V. Regional'nye i lokal'nye aspekty islama v Povolzh'e: sotsial'nye osnovaniya razlichiya [Regional and Local Aspects of Islam in the Volga Region: Social Bases for Difference]. *Konfessional'nyy faktor v razvitii tatar* [The Confessional Factor in the Development of Tatars]. Kazan, 2009, pp. 125–162.

- 26. Salimov M.Sh. Protsess formirovaniya tsentralizovannykh musul'manskikh organizatsiy v Respublike Mordoviya [The Process of Formation of Centralized Muslim Organizations in the Republic of Mordova]. *Sotsial'no-demograficheskie problemy Povolzh'ya v etnicheskom izmerenii* [Sociodemographic Problems of the Volga Region in the Ethnic dimension]. Saransk, 2007, pp. 293–301.
- 27. Salimov M.Sh., Makarov D. Altary [Altary Village]. *Islam v Tsentral'no-Evropeyskoy chasti Rossii: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam in the Central European Part of Russia: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Medina Publ., 2009, p. 18.
- 28. Salimov M.Sh., Makarov D. Belozer'e [Belozer'e Village]. *Islam v Tsentral'no-Evropeyskoy chasti Rossii: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam in the Central European part of Russia: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Medina Publ., 2009, p. 44.
- 29. Salimov M.Sh., Makarov D. Musul'manskaya obshchina Mordovii v XX v. [The Muslim Community in Mordova in the Twentieth Century]. *Islam v Tsentral'no-Evropeyskoy chasti Rossii: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam in the Central European Part of Russia: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Medina Publ., 2009, pp. 198–200.
- 30. Semenov V.V. *Islam v Saratovskoy oblasti* [Islam in the Saratov Oblast']. Moscow, Logos Publ., 2007. 113 p.
- 31. Silant'ev R. *Noveyshaya istoriya islama v Rossii* [The Latest History of Islam in Russia]. Moscow, Algoritm Publ., 2007. 576 p.
 - 32. Stolitsa S. 2007, December 18.
 - 33. Stolitsa S. 2008, May 22.
 - 34. Stolitsa S. 2008, July 7.
 - 35. Stolitsa S. 2008, October 27.
 - 36. Stolitsa S. 2011, August 11.
- 37. Telin I. V Mordovii est' svoi vakhkhabity [Mordova has its Wahhabis]. Available at: www.pravda.ru/news/world/03-07-2000/908626-0/ (accessed: 4.03.2012).
- 38. Khalikov R. Belozer'e primer dlya podrazhaniya [Belozer'e an Example to Follow]. *Islam v Mordovii Islam in Mordova*. 2010, December 3.
- 39. Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Mordoviya (TsGARM) [Central State Archive of the Republic of Mordova]. F. 76-P (Romodanovskiy raykom partii) [[Romodanovo District Party Committee]. Op. 1. D. 11 (Protokoly i vypiski iz protokolov byuro RK VKP (b), dokladnye zapiski o sostoyanii partiynoy raboty, o khode kollektivizatsii v rayone, 1929–1933 gg.) [Protocols and Extracts from the Protocols of the District Committee Bureau of the CPSU (b), Reports on the State of Party Work, the Progress of Collectivization in the District].
- 40. TsGARM. F. R–234 (Prezidium Verkhovnogo Soveta Mordovskoy ASSR) [Presidium of the Supreme Council of the Mordovan ASSR]. Op. 4. D. 216 (Proekt Ukaza Prezidiuma Verkhovnogo Soveta Mordovskoy ASSR o zakrytii mecheti v sele Belozer'e Lyambirskogo rayona, 14–19 dekabrya 1940 g.) [[Draft Decree of the Presidium of the Supreme Council of the Mordovan ASSR to Close the mosque in Belozer'e in the Lyambir' District, December 14–19, 1940].
- 41. TsGARM. F. R–662 (Mordovskoe respublikanskoe upravlenie statistiki) [Mordova Republican Statistical Office]. Op. 27. D. 2804 (Godovye otchety kolkhozov, 1965 g.) [Annual Reports of the Kolkhozes, 1965].
- 42. TsGARM. F. R-662. Op. 37. D. 2439 (Godovye otchety kolkhozov, 1980 g.) [Annual Reports of the Kolkhozes, 1980].

- 43. TsGARM. F. R–662. Op. 37. D. 2821 (Spiski naselennykh punktov MASSR na 1 yanvarya 1980 g.) [Lists of Settlements in the Mordovan ASSR January 1, 1980].
- 44. TsGARM. F. R–662. Op. 38. D. 49 (Godovye otchety kolkhozov, 1985 g.) [Annual Reports of the Kolkhozes, 1985].
- 45. TsGARM. F. R–662. Op. 38. D. 968 (Spiski naselennykh punktov MASSR na 1 yanvarya 1985 g.) [Lists of settlements of the Mordovan ASSR January 1, 1985].
- 46. TsGARM. F. R–662. Op. 40. D. 2373 (Edinovrementy otchet o polovom i vozrastnom sostave sel'skogo naseleniya, 1990 g.) [One-Time Report on the Sex and Age Composition of the Rural Population, 1990].
- 47. TsGARM. F. R–1055 (Romodanovskiy Sovet deputatov i ispolkom) [Romodanovo Council of Deputies and Executive Committee]. Op. 1. D. 416 (Materialy po voprosam religioznykh kul'tov, 1964–1971 gg.) [Materials on the Question of Religious Cults, 1964–1971].
- 48. TsGARM. F. R-1233 (Inspektura gosudarstvennoy statistiki Romodanovskogo rayona) [Inspection of the State Statistics of Romodanovo district]. Op. 1. D. 152 (Godovye otchety o polovom i vozrastnom sostave sel'skogo naseleniya, 1964 g.) [Annual Reports on the Sex and Age Composition of the Rural Population, 1964].
- 49. TsGARM. F. R–1233. Op. 1. D. 267 (Godovye otchety o polovom i vozrastnom sostave sel'skogo naseleniya, 1973 g.) [Annual Reports on the Sex and Age Composition of the Rural Population, 1973].
- 50. TsGARM. F. R–1594 (Lyambirskiy rayonnyy Sovet deputatov) [Lyambir' District Council of Deputies]. Op. 1. D. 18 (Dokumenty o khode kollektivizatsii i raskulachivanii krest'yanskikh khozyaystv v rayone, 1935 g.) [Documents on the Progress of Collectivization and the Dispossession of Farms in the District, 1935].
- 51. TsGARM. F. R–1594. Op. 1. D. 36 (Dokumenty po voprosam religioznykh kul'tov, 1936 g.) [Documents on the Question of Religious Cults, 1936].
- 52. TsGARM. F. R–1594. Op. 1. D. 56 (Spiski naselennykh punktov rayona s ukazaniem chislennosti naseleniya i khozyaystv (materialy predvaritel'nogo ucheta naseleniya, podgotovlennye ko Vsesoyuznoy perepisi naseleniya 1939 g.), 1938 g.) [Lists of Settlements in the District Indicating Population and Households (Materials of Preliminary Population Count in Preparation for the All-Union Census in 1939), 1938].
- 53. TsGARM. F. R–1594. Op. 1. D. 81 (Dokumenty o zakrytii mecheti v s. Belozer'e i Cheremishevo, 1940 g.) [Documents about Closing the Mosques in Belozer'e and Cheremishevo, 1940].
- 54. TsGARM. F. R–1597 (Lyambirskaya rayonnaya inspektura narodno-khozyaystvennogo ucheta pri Lyambirskom ispolkome) [Lyambir' District Inspection of the National Economic Accounts Under the Lambir Executive Committee]. Op. 1. D. 11 (Edinovremennyy otchet o vozrastnom i polovom sostave sel'skogo naseleniya, 1947 g.) [One-Time Report on the Sex and Age Composition of the Rural Population, 1947].
- 55. TsGARM. F. R–1597. Op. 1. D. 39 (Edinovremennye otchety sel'sovetov o vozrastnom i polovom sostave sel'skogo naseleniya Lyambirskogo rayona, 1954 g.) [One-Time Reports of the Village Soviet on the Sex and Age Composition of Lambir District, 1954].
- 56. TsGARM. F. R–2488 (Kolkhoz «Yanga Turmysh») [New Life Kolkhoz]. Op. 1. D. 8 (Godovoy otchet kolkhoza, 1950 g.) [Annual Report of the Kolkhoz, 1950].
- 57. Shilov N. Selo Belozer'e kak etnokonfessional'nyy fenomen [Belozer'e Village as an Ethno-Confessional Phenomenon]. *Byulleten' Seti etnologicheskogo mo-*

nitoringa i rannego preduprezhdeniya konfliktov [Bulletin of the Network for Ethnic Monitoring and Early Warning]. 2001, May 16–31, pp. 10–12.

- 58. Yakupov V. *Islam v Tatarstane v 1990-e gody* [Islam in Tatarstan in the 1990s]. Kazan, Iman Publ., 2005. 144 p.
- 59. Yumaeva G. Izge koshelər [Holy People]. *Tatarskaya gazeta Tatar Gazette*. 1999, August 4.
- 60. Minnullin I. Sun Flower and Moon Crescent: Soviet and Post-Soviet Islamic Revival in a Tatar Village of Mordova. *Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s) / Stephane A. Dudoignon, Christian Noack (eds).* ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN BAND 314. Berlin: Klaus Schwarz, 2014, pp. 421–453.
- 61. Sagitova L. Traditionalism, Modernism and Globalization Among the Volga Muslims: The Case of Sredniaia Eliuzan. *Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinization, Privatization and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s) / Stephane A. Dudoignon, Christian Noack (eds).* ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN BAND 314. Berlin: Klaus Schwarz, 2014, pp. 454–493.

About the author: Ilnur R. Minnullin – Candidate of Science (History), Deputy Director, Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); i.minnullin@gmail.com

Национальное образование

УДК 37.013

ТАТАР ЭТНОПЕДАГОГИКАСЫ ҺӘМ АНА ТЕЛЕ

Г.Т. Хәйруллин

«Туран» университеты Алматы, Казакъстан Республикасы griftim@mail.ru

Нәр халық үзенең тарихи үсеше барышында билгеле бер тәрбия системасын булдыра. Халық тәрбиясенең тарихы һәм теориясе турындагы фәнне этнопедагогика дип атыйлар. Халық тәрбиясенең төп максаты билгеле бер шәхси сыйфатларга ия булган камил кеше тәрбияләүдән гыйбарәт. Бу сыйфатлар шулай уқ дөнья диннәрендә дә карала. Халық тәрбиясе туган телдән башқа мөмкин түгел. Һәр халықның теле – бар кешелекнең мәдәни қазанышы һәм аерым халықның яшәеше өчен мәжбүри булган төп шартларның иң әһәмиятлесе.

Төп төшенчэлэр: халык, халык тэрбиясе, этнопедагогика, камил шэхес, туган тел

Кешелек дөньясының барлыкка килүе hәм алдагы үсеше, беренче чиратта, тупланган тормыш тәжрибәсен киләсе буыннарга житкерү белән бәйле. Үзенең тарихи үсеш юлында hәрбер халык гасырлар буенча тикшерелгән кыйммәтләрен саклый, камилләштерә hәм яңа буыннарга тапшыра. Мондый кыйммәтләр системасына шушы халыкның матди, рухи hәм социаль эшчәнлеге барышында тупланган, дөреслеге тәжрибә нәтижәләре белән дәлилләнгән фактик мәгълүматлар керә. Әгәр мәдәниятне «табигать булмаган бөтен нәрсә,... инсаниятның эшчәнлеге нәтижәсе» [5, б. 198] формасында кабул итсәк, әйтелгән кыйммәтләр системасын шушы халыкның мәдәнияте компоненты дип танырга була.

Халыкның рухи мәдәниятендә төп урынны тәрбия тәжрибәсе, ягъни нәкъ шушы халыкка хас булган, шушы халык туплаган тәрбия алымнары һәм ысуллары биләп тора. Шулай итеп, халыкның рухи мәдәнияте нигезен халык тәрбиясе тәшкил итә. «Һәрбер халыкның да мәдәнияте чиксез һәм уникаль. Һәрбер этнос мохитендә меңәр еллар дәвамында үзенчәлекле дөньяга караш, традицион шөгыльләр, тормыш тәртибе, этика һәм әхлак нормалары, сәнгать, милли ашлар һәм халык медицинасы формалашкан. [...] Тарихтан безгә билгеле булган катаклизмнарда хәзерге халыклар исән

¹ Әлеге мәкалә кысаларында «халык» һәм «милләт» сүзләре синоним буларак кулланыла; милләт сүзе этник мәгънәдә генә кулланыла.

калган икән, биредә акыллы халык тәрбиясенең дә тәэсире, һич-шиксез,булган дияргә мөмкин»[2, б. 12]. Бу исә һәрбер халыкның да үз педагогикасы — халык педагогикасы бар, дигән сүз (татар халык педагогикасы, рус халык педагогикасы, казакъ халык педагогикасы h.б.). Халык педагогикасы нәкъ шушы халыкның әхлакый кануннарында һәм гореф-гадәтләрендә чагыла, аның үзе кабул иткән традицияләрен ныгыта. Халык педагогикасы байлыклары буыннан-буынга тапшырыла, тормышта куллану барышында камилләштерелә. Әлбәттә, халык тәрбиясе таләпләренә шушы халыкның этнопсихологик үзенчәлекләре дә тәэсир итә.

Халыкның тәрбия өлкәсендә тупланган тәжрибәсен, гаилә һәм милли кыйммәтләр хакындагы әхлакый һәм нәфасәти (эстетик) карашларын өйрәнүче гыйлем тармагын этнопедагогика (этник педагогика) дип атау кабул ителгән. Этнопедагогика билгеле кысаларда социаль процессларга анализ ясый, халык тәрбиясенең эчтәлеген һәм ысулларын, аның милли-мәдәни традицияләр белән бәйләнешен өйрәнә, халыкның укыту-тәрбия тәжрибәсен бүгенге шартларда куллану юлларын ачыклый һ.б.ш. «Гомумән һәм тулаем алганда, этнопедагогиканы халык тәрбиясенең (табигый, көндәлек, формаль булмаган, мәктәптән тыш, традицион тәрбиянең) тарихы һәм теориясе дип күзалларга булыр иде» [3, б. 5]. Башкачарак әйткәндә, этнопедагогика – халыкның тәрбия мәдәнияте турындагы фән ул.

Һәрбер халыкның тәрбия мәдәнияте (этнопедагогик мәдәният) шушы халыкның яшәеше һәм эшчәнлеге тәжрибәсенә нигезләнә, рухи һәм матди мәдәниятенең балаларга бәйләнеше булган иң мөһим компонентларында — балалар бәйрәмнәрендә, уенчыкларында, жырларында, уеннарында, фольклорында һ.б.ш. чагыла. Этнопедагогик мәдәният шушы халыкның тарихи үсеш юлына, аның ана теленә игътибарны һәм ихтирамны күз алдында тота. Билгеле ки, халык үзенең тарихына никадәр игътибарлы булса, аның мәдәнияте дә шулкадәр югарырак була. «Үткәннәргә ихтирам — укымышлылыкны кыргыйлыктан аерып торучы сызык менә шуннан гыйбарәт» (А.С. Пушкин).

Шунысын да әйтергә кирәк, халык педагогикасы, этнопедагогика төшенчәләренең үзара нисбәте хакында башкача карашлар да бар. Мисал өчен, милли педагогика дигән төшенчә карала, ул — «тормышта, тәрбия барышында сыналган, буыннан-буынга күчеп камилләшкән, милләт тарафыннан киң кулланылган тәжрибәгә нигезләнгән укыту-тәрбия турындагы эмпирик гыйлемнәр жыелмасы. Анда милләтнең даими кулланган тәрбия алымнары, чаралары, ысуллары, чыганаклары, тәрбияви карашлары, идеал һәм максатлары барысы бергә туплана» [7, б. 6]. Бу очракта халык педагогикасы һәм этник педагогика синонимнар буларак кабул ителәләр. «Буыннан-буынга килгән һәм баетылган тәрбия процессында кулланылган ысуллар, нәтижәле алымнар, гомуми кабул ителгән һәм гадәткә кергән таләпләр, гореф-гадәтләр, гыйлем, күнекмәләр, педагогик карашлар һәм бәяләр жыелмасы, тәрбия максаты, идеалы, халыкның авыз ижаты халык

педагогикасын тәшкил итә. Аны, кыска гына итеп, этник педагогика дип тә атыйлар» [7, б. 15–16].

Бу мәкалә кысаларында кулланылган төшенчәләрне үзара чагыштыру, аларның эчтәлегенә чагыштырмалы анализ ясау максаты куелмады. Шуның өчен файдаланылган төшенчәләрнең эчтәлегенә карата башка төрле фикерләрнең дә булганлыгын күрсәтү белән чикләнәбез.

Халык тәрбиясе мәдәниятенең үзәгендә камил шәхес образы – шушы халыкның күмәк тәжрибәсе нигезендә төзелгән, һәрбер кеше дә шуңа омтылырга тиешле булган эталон, үрнәк ята. Тәрбиянең максаты итеп шундый шәхесне формалаштыру күз алдында тотыла ки, ул камилләшкән, яки идеаль шәхескә (идеалга) куела торган барлык таләпләргә дә жавап бирергә тиеш. Монда «идеаль» дигән суз менә шушы халыкның нәкъ хэзерге яшэеш дэверендэге күз карашларына туры килэ, дигэнне аңлата. Һәрбер халыкның да шәхесне формалаштыру, аны камилләштеру өлкәсендә үзенчәлекле тәрбия мәдәнияте бар. «Камил кеше формалаштыру – халык тәрбиясенең лейтмотивы... Камиллек төшенчәсе үзе кешелек прогрессы белән бергә тарихи эволюциягә дучар булды... Шәхеснең аһәңле камиллеге идеясе кешенең үзенең табигатендә һәм аның эшчәнлеге характерында урын алган»[3, б 48]. Шулай итеп, камил шәхескә – идеаль кешегә хас булган төп сыйфатлар системасы дәверләр үзгәрү белән үзгәрешләр кичерә, ләкин бу үзгәрешләр шактый акрын, сизелер-сизелмәс кенә бара. Мисал өчен, кыргый жәнлекләрне эзәрлекли белу, кулга төшеру – борынгы заманнардан алып гасырлар дәвамында камил кешенең төп сыйфатларының берсе саналған. Хәзерге заманда исә камил шәхескә мондый талэплэр куелмый.

Әлбәттә, камил шәхеснең сыйфатлары системасының акрынлап үзгәрә баруы, беренче нәүбәттә, хезмәт төрләренең үзгәрүе һәм катлаулануына бәйле. Хезмәт төрләренең катлаулануы белән бергә кеше үзе дә үзгәрергә, яңа шартларга жавап бирерлек дәрәжәдә үсеш алырга, камилләшергә мәжбүр була: элегрәк оста, камилләшкән кешенең генә кулыннан килә торган эш бүген гадәти бер шөгыльгә әйләнә бит. Димәк, уңышлы хезмәт итәр өчен, хәзерге заман кешеләре белән нәтижәле аралашу һәм хезмәттәшлекне оештыру өчен башка төрле сыйфатлар зарур була. Шуңа күрә, камил шәхес — ул фикер йөртә белүче кеше, инициативалы һәм үзенең үсеше өстендә эшли белүче кеше. Үзен-үзе камилләштерүгә сәләт — кешенең иң зур рухи байлыкларына карый. Халык авыз ижатына мөрәжәгать итсәк, анда тасвирланған камил кешенең һәрвакытта яңа шартларны исәпкә ала белүче, таныш булмаган очракларда да уңышлы алымнарны таба алучы, куелган максатына ирешер өчен көрәшергә сәләтле булуын күрербез.

Камил кешенең шәхси сыйфатлары тупламын шартлы рәвештә өч төркемгә бүлеп карау урынлы булыр. Хәзерге заман халыкларының иң зур күпчелегенә хас булган сыйфатларны гомумкешелек кыйммәтләре дип атарга була. Камил шәхеснең мондый сыйфатларына чибәрлек,

сәламәтлек, ихтыяр көче, кыенлыкларны жиңеп чыга алу сәләте, сабырлык, чыдамлылык, үз илеңне һәм халкыңны сөю һ.б.ш. сыйфатлар керә. Кайбер сыйфатлар аерым халыклар төркемендә киң танылган. Мисал өчен, Урта Азия халыкларында өч хәерле сыйфат мактала: яхшы ният, мәрхәмәтле сүз, игелекле хәрәкәт; тау яки дала кешеләре исә камил кеше сыйфатлары арасында беренче урынга кунакчыллыкны куялар.

Кайбер сыйфатлар системасы тик бер генә халыкның камил кешегә куя торган таләпләренә карый. Яшәеш һәм хезмәт шартларының төрле булуы, географик һәм табигать шартларының, шулай ук тарихи үсеш процессының күптөрле булуы нәтижәсендә һәрбер халык та камил шәхеснең төп сыйфатларына үзенең таләпләрен формалаштырган. Теге яки бу таләпләрнең үзенчәлекле булуы шушы халыкның алдынгы яки артта калган икәнен дәлилләми. Һәр халык нәкъ үзенең тарихи юлын үткән, бу юл яхшырак та, начаррак та түгел, тик башка юл. Шуңа күрә камил шәхес сыйфатларында да, тәрбия эшләрендә дә һәр халыкның башкалардан аермалы яклары, үзенчәлекләре чагылыш таба. «Тарихи һәм тарихи булмаган халыклар, шулай ук педагогик ижатка сәләтле һәм сәләтсез халыклар юк. Камил шәхесне тәрбияләүне аңлы рәвештә кайгырту барлык халыкларга да хас — зурларына да, кечкенәләренә дә» [3, б. 52].

Шулай итеп, һәрбер халыкның да үзенә генә хас камил кеше образы бар, менә шул образ халык тәрбиясенең нигезендә ята. Мисал өчен, бурят халык тәрбиясендә камил ир кешедән тугыз төрле гыйлем таләп ителә: аучы — эзләүче осталыгы, төз ата белү, жәя бавын киерә белү, сигезле камчыны үрү осталыгы, тиредән ат тышавын әзерләү осталыгы, металл белән эшләү һөнәренә ия булу, милли көрәштә осталык, чабыш атын тәрбияли белү, сөякне бер сугуда сындыра белү. Казакъ халык тәрбиясендә камил ир заты (чын егет) бөркет кебек елгыр, лачын кебек горур, арыслан кебек дәһшәтле, юлбарыс кебек көчле, бүре кебек кыю, каплан кебек куркыныч, дөя кебек чыдамлы, ат кебек сизгер, поши кебек куәтле һ.б.ш. сыйфатларга ия булырга тиеш. Чын егет игътибарлы, оста, кыю, көчле, хәрәкәтчән була, аның күркәм сыйфатларына намуслылык, гаделлек, хаклык керә [8, б. 35–36].

Татар халык педагогикасында да камил шәхес (чын кеше, ир егет) тәрбияләү мәсьәләсе үзәк урынны биләп тора. «Һәр милләтнең, шул исәптән татарларның да, иң изге, мәңгелек педагогик хыялы – һәрьяктан камил шәхес тәрбияләү» [7, б. 17]. Чын татар кешесе дөреслеккә омтыла һәм аны таный ала; кыю була; туган иленә, халкына, үзенең сүзләренә турылыклы була; ул үзенең хаталарын таный белә һәм аларны төзәтергә сәләтле; үзенең бурычын вакытында һәм кирәкле сыйфатта үтәргә булдыклы; гадел, намуслы һәм чыдамлы; ышанычлы, тапкыр һәм кыю һ.б.ш. Камил татар кешесенә ят булган сыйфатлар арасына кансызлық, вәхшилек, комсызлык, тупаслық, булдыксызлык һ.б.ш. сыйфатлар бар. Халык авыз ижатында (дастаннарда, риваятьләрдә, әкиятләрдә, мәкальләрдә, әйтемнәрдә, жырларда, бәетләрдә, такмакларда һ.б.) камил кешене

характерлый торган, яки аңа ят булган сыйфатлар ачылган һәм аларга тиешле бәя бирелгән.

Камил татар кешесенә хас булган иң мөһим сыйфатларның берсе хезмәткә мөнәсәбәтне чагылдыра. Чын кеше хезмәт сөюче, оста һөнәр иясе булырга тиеш. Бу фикер байтак әкиятләрдә, күп санлы халык мәкальләрендә дә чагылыш таба. «Егет кешегә житмеш төрле һөнәр дә аз», «Эшләгәнең кеше өчен, өйрәнгәнең үзең өчен», «һөнәрле кол үлмәс», «Идел кичми ил булмас, эш белмәгән ир булмас» һ.б.ш. мәкальләрдә эшкә өйрәнү алга куелса, башка мәкальләрдә хезмәт белән бәйле икенче сыйфатларга игътибар ителә: «Тырышкан табар — ташка кадак кагар», «Агач жимеше белән, адәм эше белән», «Бер яхшы эш мең яхшы сүздән артыграк», «Иренмәгән иртәгәге эшен бүген бетергән» һ.б.

Халык авыз ижатында урын алган «Иренгән ике эшләр» хикәятендә ялкаулык тәнкыйть ителә. Ата кеше һәм улы юлларында бер дагага тап булалар. Малай арбадан төшеп даганы алырга иренә. Атасы иренми, даганы ала, аны базарда сата, шуның акчасына алма сатып ала. Кире кайтканда ата кеше бер алманы юлга ташлый. Алмага бик кызыккан малай арбадан төшә дә, алманы алып ашый. Әтисе шул рәвешле малайны кабат-кабат йөгертә. Арбадан бер тапкыр төшеп, даганы алырга иренгән малайга берничә мәртәбә төшәргә туры килә. Шулай итеп, «Иренгән ике эшләр» дигән мәкальнең мәгънәсе ачыла, ялкаулыкка кире бәя бирелә.

Камил татар кешесе хатын-кызга, анага чиксез ихтирам белән карый. «Оҗмах аналарның аяк астында», «Ана арыслан баласы өчен утка кергән», «Ханнан бала олы, баладан ана олы», «Анаң өчен уч төбендә тәбә куырсаң да бурычыңны кайтара алмассың» дип юкка гына әйтмәгән бит халык. Чын татар кешесе атасын да олылый белә: «Ата аркасы – кала аркасы», «Атаң кебек кешегә тел озайтма», «Атаңа ни кылсаң, алдыңа шул килер» һ.б.

Камил кешенең сыйфатлары системасында танылган кагыйдәләргә буйсынуга, башка кешеләр арасында үзеңне тота белүгә, башкаларга ихтирамлы булуга, кешеләр белән дөрес аралашуға карата ачык таләпләр куела. Чын кеше башкаларны тыңлый һәм аңлый, киңәшләшә белергә, үзара аралашу кагыйдәләренә һичшиксез буйсынырға сәләтле булырға тиеш. «Сыйлаганда су эч», «Аз сөйлә, күп тыңла», «Киңәшле эш таркалмас», «Таш белән атканга да аш белән ат», «Яхшылыкка яхшылык – һәр кешенең эшедер, яманлыкка яхшылык – ир кешенең эшедер» ди татар халкы.

Чын татар кешесе гыйлемгэ омтыла. Татар халык экиятлэренең төп герое үзенең белеменэ таянып барлык киртэлэрне уңышлы үтә, дошманнарын жиңә. Мәкальләрдә кешенең белемлелеге югары куела, белемгә омтылу күркәм сыйфат итеп бәяләнә: «Көчле кеше берне егар, белемле кеше меңне егар», «Белем һәр куркынычны жиңәр», «Гыйлем дәрәжәсе иң югары дәрәжә», «Жирнең нуры – кояш, кешенең нуры – гыйлем». Кайбер мәкальләр турыдан-туры белем алырга өнди: «Жиде йортның телен бел, жиде төрле белем бел», «Бәхетне юлдан эзләмә, белемнән эзлә», «Галим булсан, галәм синеке» һ.б.

Камил татар кешесенә куелган таләпларнең байтагы ислам диненең таләпләренә туры килә. Белем алуга, гыйлемгә өндәү, мисал өчен, хәдисләрдә китерелгән түбәндәге сүзләрдә ачык күренә: «Галим бул, галим булалмасаң, галимнең укучысы бул, белемле кешеләрне күбрәк тыңла», «Белем алыр өчен кирәк булса, ерак Кытайга кадәр бар, чөнки белем алу мөселманга фарыз», «Бәхетле булуга бердәнбер чара – укымышлы булу» h.б.

Ислам дине мөселманнарны шәфкатьле булырга, рәхимлелеккә, ұзара килешеп яшәргә, башкаларга ихтирамлы булырга, кичерә белергә, сабырлыкка өнди. Ислам террор һәм көчләүгә каршы чыга, кемне дә булса ирексезләп ислам динен кабул итүгә мәжбүрләү катгый тыела. Кешеләрне рәнжетмәскә, ялган ант итмәскә, гайбәт таратмаска, яхшы ниятләр, изге фикерләр, таза күңел белән яшәргә, ұзеңнең эшләрең өчен жаваплы булырга – болар барысы да чын мөселман кешесеннән таләп ителә. Явызлық, мактанчыклық, әдәпсезлек һ.б.ш. тискәре сыйфатлар мөселманнарда булмаска тиеш. Өлкәннәргә һәм бигрәк тә ата-анага ихтирамсыз булу мөселман динендәге кеше өчен иң зур гөнаһлардан исәпләнә. Мөхәммәд Пәйгамбәр күрсәткәнчә, әгәр кем дә булса ялган сөйли, биргән вәгъдәсен ұтәми, ұзенә ышанган кешегә хыянәт итә икән, ул кешенең, гәрчә ураза тотса да, гыйбадәт кылса да, өлкән хаж яки кече хаж кылса да, ұзен мөселман дип әйтүе ялган булыр [6, б. 215].

Мөселманнарга карата куелган шушы таләпләр камил татар шәхесенә куелган таләпләр системасында да урын алган.

Шуны да әйтергә кирәк, камил шәхеснең байтак сыйфатлары исламда гына түгел, христиан динендә дә, буддизмда да чагыла. Моңа мисал итеп «Кеше үтермә», «Урлашма», «Хыянәт итмә» кебек таләпләрне китерергә мөмкин. Мөхәммәд Пәйгамбәр, Христос, Будда һәм башка Пәйгамбәрләр кешеләрне намуслы һәм әдәпле булырга өнди, шулай булмаганда Ходай исеменнән куркыныч җәза белән яный.

Халык тәрбиясе, камил шәхесне формалаштыру, тәрбиянең халыкчанлыгы – болар барысы да ана теленә барып тоташа. Бөек рус педагогы К.Д. Ушинский (1824–1870) әйткәнчә, «Халыкның теле югала икән – халык үзе юк инде». Ана теленә ихтирам белән карау, аны саклау һәм үстерү – һәр милләт вәкиленең изге бурычы, милләтнең дә ұзаңы үсеше дәрәжәсен күрсәтүче мөһим критерий. «Тел – милләтнең тарихи, ижтимагый, сәяси үзгәрешләр басымы астында югалмыйча сакланып калуын күрсәткән төп факторларның берсе» [6, б. 75]. Димәк, татар халык тәрбиясе, татар этнопедагогикасы турында уйлыйбыз икән, беренче чиратта татар телен саклау мәсьәләсен хәл итәргә кирәк. Шулай булмаганда, татар халкының да, аның бай матди һәм рухи мирасының да тарихта эзе генә калачак.

Россия империясендә рус булмаган һәм бигрәк тә славян булмаган халыклар күп гасырлар дәвамында милли тигезсезлек басымы астында гомер кичерделәр. Дәүләтнең рәсми тарихында бу хәл бик ачык күренә. Шул искиткеч зур территориядә бөск мәдәният ияләре булып тик Киев кенәзлеге,

Мәскәү кенәзлеге һәм аларның варислары гына исәпләнә иде. Бу тезис мәңгелек тарихи дөреслек итеп кабул ителде, шуңа күрә аның турында шөбһәләнү мөмкин түгел иде. Славян булмаган халыклар корган дәүләтләр искә алынса, алар тик тискәре яктан гына тасвирланды, алдынгы тыныч рус дәүләтенең мәкерле дошманнары итеп күрсәтелде. Тыныч кына яшәгән күршеләренә каршы Россиянең канлы яулап алу сугышлары тарихи гаделлек, прогрессив процесс дип кабул ителде. Башка халыкларның ролен түбәнәйтү хисабына славян элементының тарихи ролен чиксез күпертү — бөекрус шовинизмын ныгыту факторына әйләнде. Әлбәттә, мәсьәлә бу бөек халыкның теге яки бу яхшы яки тискәре сыйфатларында түгел.

Күптән узган тарихи вакыйгаларга тискәре караш борынгы халыкларның бүгенге варисларына күчерелде. Бу жәһәттән бигрәк тә татарларга кыен туры килде. Тарихи әдәбият, бөтенләй диярлек, шул «кыргый халык-ка» карата каргышка тулган. Бу әдәбият киң таратыла торды, мәктәпләрдә өйрәнелде. Болар барысы да рус булмаган халыкларның ана телен кимсетүгә китерде. Россия, СССРның күп кенә халык вәкилләренең аңында үзенең туган теленә, тарихына, диненә карата тискәре мөнәсәбәт тәрбияләнде.

Советлар хакимлегенең беренче ике дистә ел дәвамындагы гомере татарлар өчен аларның уку-яза белуен юкка чыгару белән бәйләнгән. Чынлап та, 20 нче елларда гарэп графикасыннан латин язуына күчү – бөтен халыкны укый да, яза да белмәгән шәхесләр көтүенә әйләндерде. Латин хәрефләрен белгән яшүсмерләр буынын үстереп бетерүгә, тагын яңа «революция» килеп чыкты – кириллицага күчү башланды. Бу хэл тагын тулысынча наданлык, китапларны юкка чыгару һ.б.ш. юлдаш күренешләрне алып килде. Шул ук елларда киң колач жәйгән дингә каршы көрәш гарәп графикасы нигезендә язылган, анда-монда калган китапларның да башына житте. Татар теленен кулланыш даирэсе кимегэннэн-кими барды. Идел буе, Себер өлкәләрендәге татар мәктәпләре, техникумнары ябыла башлады, Татарстанның авыл жирләрендә дә укыту эшен русчага күчерә башладылар. «Тарихи бердәмлек – бөек совет халкы» өчен рус булмаган милләтләрнең ана телләренең бертөрле әһәмияте дә юк иде; туған телләрне куллану мәйданы көннән-көн тарая килде. «Бөек совет халкы» бары тик бөек телдә – рус телендә генә сөйләшергә тиеш булгандыр.

Яна Россиянен беренче елларында Татарстан житэкчелэре hәм татар әдипләре татар телен торгызу, саклау hәм үстерү өлкәсендә байтак уңышларга ирештеләр. Татар язучылары, шагыйрыләре ана телендәге әсәрләре белән укучыларны куандырдылар. Танылган татар жырчылары халыкның жыр сәнгатен саклау hәм үстерүгә үз өлешләрен керттеләр. Бөтен дөньяга таралып яшәгән татарларны берләштерүгә кирәкле игътибар бирелде. Бу өлкәдә Бөтендөнья татар конгрессы да зур роль уйнады.

Ләкин хәзергесе көндә татар теле яңа кысуларга дучар булып, кызганыч хәлгә кала башлады. Ана теле бүгенгесе көндә нигездә авылларда гына калып бара, монысы да вакытлыча гына, чөнки татар авыллары

мәктәпләрендә дә укыту рус теленә күчерелә бара. Россия мәктәпләрендә дәүләт имтиханнарын бары тик рус телендә генә тапшыру таләбе куелу татар мәктәпләренең саны кимегәннән-кими баруга, татар телендә югары белем алу мөмкинлеге юкка чыгуга китерде. Шулай итеп, балаларны ана телендә укыту даирәсе елдан-ел тарая бара. Татарстаннан читтә яшәүче биш миллион татар өчен бер генә телеканал эшли (ТНВ-Планета), аның да материаллары соңгы вакытта яртылаш диярлек рус теленә күчерелде. Татар теле һич бер дәлилсез чүпләндерелә, бу телнең үз сүзләре башка тел сүзләре белән бер нигезсез кысырыклап чыгарыла. Татарларның шактый өлеше бүгенге көндә үзенең туган телен белми. Шулай итеп, ана теленең эреп бетү процессы һәм, димәк, милләтнең югалу куркынычы алга килеп басты.

Республика хакимиятендә проблеманың нидәрәжәдә житди икәнлеген аңласалар да, кирәкле чаралар күрелми, чөнки бу өлкәгә караган тәкъдимнәр Россия Федерациясе хөкүмәте тарафыннан читкә кагыла. Дөрес, Россия Федерациясе Президенты В.В. Путин 2002 елда Бөтендөнья татар конгрессы делегатлары белән очрашканда бу мәсьәләгә үзенең карашын ачык аңлаткан иде: «Әгәр күпмилләтле илдә кем булса да туган телне тыя икән, яки шуңа киртә куя икән, бу тулысынча тинтәклек һәм саташу. Бу бөтенләй мөмкин хәл түгел һәм тулаем алганда илгә зыянлы. Россия — шундый милли, мәдәни һәм тел байлыгының тупланмасы ки, мондый байлык дөньяда башка бер жирдә дә юк. Безнең мәмләкәтнең көче нәкъ менә шунда». Ләкин бу сүзләр түрәләргә барып житмәде.

Әйтергә кирәк, хәзерге замандагы зур мәмләкәтләр күпмилләтле һәм аларда милләтара мөнәсәбәтләр мәсьәләсен хәл итү өчен нигезле дәүләт сәясәте юлга салынган. Милли мәнфәгатьләрне канәгатьләндерү төрле юллар белән хәл ителә. Мисал өчен, Австриядә милли азчылык эшләре буенча федераль министрлык эшли, Даниядә — Гренландия буенча министрлык, Италиядә регионнар хезмәте, Финляндиядә — саамнар эше буенча Совет, чегәннәр буенча Совет оештырылган h.б.

Халыкларның милли мәнфәгатьләрен канәгатьләндерү юлында туган телләрне саклауга зур игътибар бирелә, милли телләргә хәстәрле караш кабул ителгән. Әйтик, Швейцариядә дүрт дәүләт теле кулланыла, кечкенә генә Сингапурда исә дәүләт телләре саны бишкә житә. Нинди дә булса милләт вәкилләре берәр өлкәдә тупланып яшәсә, байтак илләрдә аларның туган теле мәктәпләрдә мәжбүри өйрәтелә. Финляндия судларында гражданнар туган телләрендә эш йөртергә хокуклы, судья фин һәм швед телләрен белергә тиеш (монда халыкның алты процентын шведлар тәшкил итә).

Росиянең жан күршесе, казакъларның тарихи ватаны булган Казакъстан Республикасын алыйк. Монда 130 дан артык миллэт вәкиле көн күрә, аларың этномәдәни мәнфәгатьләрен канәгатьләндерүгә игътибар ителә. Казакъстан Президенты Н.А. Назарбаев төрле халыкларның телләрен, мәдәниятен саклау хакында түбәндәгеләрне ассызыклап әйтә: «Менә шуны онытырга ярамый: Казакъстан — чын мәгънәсендә күпмилләтле дәүләт... безнең өчен иң мөһим мәсьәлә — Казакъстанда яшәүче бөтен

халыкларның да, алар никадәр генә «кечкенә» яки «зур» булса да, миллимәдәни кыйммәтләрен саклау. Аларның һәрберсенең дә үз тамырлары, үзләренең бөек ата-бабалары, бай тарихлары бар, без боларның кадерен белергә тиешбез» [4, б. 262]. Аннан соң: «Халыкларны унификацияләүгә, ассимиляцияләүгә һәм бер халыкны башка халыклар тарафыннан бастырырга маташуга, милли кыйммәтләргә һәм телләргә ихтирамсыз булуга киләчәктә урын юк» [4, б. 370–371]. Шулай итеп, Казакъстан жирлегенә берничә гасыр элек кенә килеп утырган халыкларның телләренә, милли мәдәниятләренә ихтирам күрсәтелә.

Туган телләргә булган мөнәсәбәт, һичшиксез, милли тәрбиягә дә йогынты ясый. Чөнки һәр кеше, бигрәк тә бала, башкалар тарафыннан үзенең ана теленә булган карашны тоя, һәм бу тойгы аның үз милләтенә, аның тарихына, кыйммәтләренә һ.б. мөнәсәбәте формалашуға тәэсир итә. Татарларның тарихи ватаны булган регионда шушы халыкның ана теленә карата ихтирам нинди дәрәҗәдә икәнлеген Татарстан мисалында карыйк. Бу төбәктә татар теленә карата мөнәсәбәт географик атамалардан үк күренеп тора, монда татар атамаларына мыскыллы караш һәр адымда чагыла. Билгеле булуынча, мондый атамалар тәржемә ителергә тиеш тугел, бары тик сузләрнең әйтелеше генә башка телләрнең фонетикасына якынлаштырыла. Мисал өчен, Тувадагы Кызыл шәһәре рус язмаларында Красное (Красновск, Красино h.б.ш.) формасында бирелуе мөмкин дә тугел. Америкадагы Нью-Йорк шәһәрен дә Новый Йорк дип язмыйлар. Әмма Татарстанда Югары, Иске h.б.ш. сузлэрне тэржемэ иту практикага кергэн. Шуның нәтижәсендә яртылаш татарчага охшаш, яртылаш русча яна атамалар барлыкка килә. Берничә мисал гына китерик: Олы Елга авылы Татарстанда – Большие Елги, Югары Байлар – Верхний Байлар, Иске Кадермэт – Старое Кадерметьево, Юеш Курнәле – Мокрые Курнали, Яна Мусабай – Новый Мусабай, Кыр Шынталысы – Степная Шентала, Чируле Шонталы – Служилая Шентала, Базарлы Матак – Базарные Матаки, Урманасты Үтәмеш – Подлесный Утямыш, Югары Чәке – Верхнее Чекурское һ.б.ш. Мондый ясалма руслаштырылуны берничек тә аңлатып булмый, чөнки монда экономия дә юк (атамаларның татарча язылуы бу яктан караганна файдалырак); Олы, Иске, Яна, Тубэн, Югары кебек сузлерне де рус теле фонетикасына якынлаштырып әйтеп була. Ике сүздән гыйбарәт булган авыл исемнәрен тулысынча рус теленә тәрҗемә иткән очраклар да бар бит әле: Новое Дрожжаное (Яна Чупрәле), Черное Озеро (Кара Кул) h.б.

Экономиягә килсәк, нигездә татар атамасын калдырганда да, ясалма русчалаштыруның файдасын табу кыен. Әйтик, авыл исеме булган Таулар сүзе рус теленең фонетикасына туры килә, аны ни өчен Тавларово дип атау кирәк булганлыгы аңлашылмый. Шундый ук атамалар исәбенә Балтач – Балтаси, Кармыш – Карамышево, Кайбыч – Кайбицы, Иштирәк – Иштиряково, Ишки – Ишкеево, Шахмай – Шахмайкино сүзләрен дә h.б.ш. кушарга була.

Кайбер очракта татарча исемнең тәржемәсе төп исемгә якын да килми. Мисал өчен, Жәйләү – Евлеево, Чыпчык – Чепчуги, Колын – Колуново, Муллаиле – Молвино. Мондый мисалларның саны да житәрлек.

Гаделлек өчен шуны да өстәргә кирәк. Кайбер очракларда географик атамаларның рус телендә язылуы бөтен дөньяда килешенгән тәртипләр нигезендә хәл ителгән. Мондый сүзләрдә татар теле дә, бу сүзнең төп чыгышы да дөрес чагыла: Узяк (Үзәк), Таллы Буляк (Таллы Бүләк), Иске Юрт (Иске Йорт), Суюндук (Сөендек), Тиган Буляк (Тигән Бүләк), Ак Чишма (Ак Чишмә), Таллы-Куль (Таллы Күл), Суык-Чишма (Суык Чишмә), Яшельча (Яшелчә). Алай гына да түгел, аерым атамалар һич үзгәртелмичә рус телендә кулланыла: Акбаш, Якты Юл, Кызыл Ялан, Карамалы, Наратлык, Каенлык, Камышлы, Чиялетау. Болай булгач, татар теленә зыян китермичә дә, аның гүзәллеген сакларга омтылып та географик атамаларны кулланырга була икән. Шушы телгә ихтирамлы мөнәсәбәт беркемгә дә зыян китерми, эштә, ұзара аралашуда кыенлык та өстәми икән.

Димәк, татар телен ихтирам итү, аны саклау мәсьәләсе татарларның үзләренә, аларның ана теленә карата булган мөнәсәбәтләренә бәйле икән. Халык үзе туган теленә битараф карагач, бу очракта ана телен саклап калу мөмкинчелегенә өметләнү нигезсездер. Халык үзе дә ихтирам итмәгән телне башка халыклар да сакламый икән, моңа аптырарга кирәкми.

Казакъ халкының бөекулы Абай Кунанбаев (1845–1904) кайчандыр татарларның үз динен, гореф-гадәтләрен саклауларына, тырышлыгына соклануын түбәндәге сүзләр белән аңлаткан иде: «Татарларга карасам, солдат хезмәтенә дә чыдый, ярлылыкка да түзә, бәла-казага да бирешми; муллаларны, мәктәпләрне саклап, динне дә тота. Эшләп мал табуның да жаен шулар белә, зиннәт, купшылык та шуларда [...] Алар бер-берсе белән ызгышып хурланмастан, хужалык белән шөгыльләнә, һөнәргә өйрәнеп, мал таба белә – менә шуларның нәтижәсе ул» [1, б. 142]. Димәк, татарлар ул вакытларда үзенең татарлыгын да, телен дә, гореф-гадәтләрен дә саклый белгән икән ләбаса.

Галимнәрнең раславынча, дөньяда алты меңнән артык тел исәпләнсә, һәр айда ике тел юкка чыгып бара икән. Россия халыкларының 177 теленнән тик берсенә – рус теленә генә дәүләт законы тарафыннан саклану гарантиясе бирелгән. «Гарантиясез» калган телләр арасында татар теле дә бар. Димәк, татар теленең саклану-сакланмавы, беренче нәубәттә, татарларның үз кулларында. Киләчәктә милләтем яшәсен, дигән татар ана телен саклауның хәстәрен күрергә бурычлы, бүгенгесе көндә ана теле халыкның кичектергесез ярдәменә мохтаж.

Йомгаклап әйткәндә, татар халык тәрбиясе – буыннан-буынга тапшырылып килгән милли байлык, ә татар этнопедагогикасы – педагогика фәннәренең билгеле бер тармагы. Боларның киләчәге дә, татар халкының узенең киләчәге дә, аның саклануы да ана теленең язмышына бәйле.

ТRИ**З**GДG

- 1. Абай. Кара сөз. Поэмалар. Книга слов. Поэмы. Алматы, 1993. 272 с.
- 2. Ахияров К.Ш. Народная педагогика и современная школа. Уфа, 2000. 328 с.
 - 3. Волков Г.Н. Этнопедагогика. М., 1999. 168 с.
- 4. Назарбаев Н.А. Сборник докладов на 1–10 сессиях Ассамблеи народов Казахстана. Астана, 2005. 439 с.
 - 5. Набок И.Л. Педагогика межнационального общения. М., 2010. 304 с.
- 6. Түрік тілді халықтар тарихындағы Ғабдолла Тоқайдың орны: халықаралық ғылыми-тәжірибелік көнференция материалдары. Орал (Уральск), 2013.
- 7. Шәймәрданов Р.Х., Хуҗиәхмәтов Ә.Н. Татар милли педагогикасы. Казан, 2007. 399 б.
 - 8. Этнопедагогика народов Казахстана. Алматы, 2001. 305 с.

Автор турында белешмә: Хәйруллин Гриф Тимерзаһит улы – педагогика фәннәре докторы, профессор, «Туран» университеты (050013, Сатпаев ур., 16–18, Алматы шәһәре, Қазакъстан Республикасы); griftim@mail.ru

ТАТАРСКАЯ ЭТНОПЕДАГОГИКА И РОДНОЙ ЯЗЫК

Г.Т. Хайруллин

Университет «Туран» Алматы, Республика Казахстан griftim@mail.ru

Каждый народ в процессе своего исторического развития создает определенную систему народного воспитания. Науку об истории и теории народного воспитания называют этнопедагогикой. Центральная идея народного воспитания — формирование совершенного человека, обладающего системой определенных личностных качеств. Подобные качества рассматриваются также и в мировых религиях. Народное воспитание невозможно без родного языка. Язык любого народа — это культурное достояние всего человечества и необходимое условие существования самого народа.

Ключевые слова: народ, народное воспитание, этнопедагогика, совершенная личность, родной язык

Сведения об авторе: Хайруллин Гриф Тимурзагитович – доктор педагогических наук, профессор, Университет «Туран» (050013, ул. Сатпаева, 16–18, Алматы, Республика Казахстан); griftim@mail.ru

TATAR ETHNOPEDAGOGY AND NATIVE LANGUAGE

G.T. Khayrullin

«Turan» University Almaty, Republic of Kazakhstan griftim@mail.ru

Every nation in the process of historical development creates a certain system of national education. The study of the history and theory of national education is called ethnopedagogy. The central idea of national education is the formation of the ideal human personality within a system of certain personal characteristics. This article discusses the characteristics of the ideal person in Tatar ethnopedagogy. These characteristics are compared to similar ideal images of the human personality with morals prevalent in Islam and other world religions.

National education is impossible without use of native languages. The language of any nation represents all humankind's cultural heritage and a necessary condition for the existence of the nation for whom it is considered native. The author considers the ideal human personality as manifested in Tatar language, folklore, and literature. He also examines the role of the Tatar language in the development of national education and the importance of native languages for education. He analyzes the language policies of several multinational states, including the Russian Federation and Kazakhstan, with regards to preserving of minority languages.

Keywords: ethnopedagogy, ideal human personality, national education, native language, Tatars

REFERENCES

- 1. Abay. Kara soz. *Poemalar. Kniga slov. Poemy* [The Book of Words. Poems]. Almaty, 1993. 272 p.
- 2. Akhiyarov K.Sh. *Narodnaya pedagogika i sovremennaya shkola* [National Pedagogy and the Contemporary School]. Ufa, 2000. 328 p.
 - 3. Volkov G.N. Etnopedagogika [Ethnopedagogy]. Moscow, 1999. 168 p.
- 4. Nazarbaev N.A. Sbornik dokladov na 1–10 sessiyakh Assamblei narodov Kazakhstana [A Collection of Reports at Sessions 1–10 of the Assembly of Peoples of Kazakhstan]. Astana, 2005. 439 p.
- 5. Nabok I.L. *Pedagogika mezhnatsional'nogo obshcheniya* [The Pedagogy of Inter-Ethnic Communication]. Moscow, 2010. 304 p.
- 6. Turik tildi halyktar tarihyndagy Gabdolla Tokajdyn orny: halykaralyk gylymitazhiribelik konferencija materialdary [Gabdulla Tukay's Place in the History of the Turkic-Speaking Peoples: Materials from an International Scientific Practical Conference]. Oral (Ural'sk), 2013.
- 7. Shajmardanov R.H., Khuziakhmetov A.N. *Tatar milli pedagogikasy* [Tatar National Pedagogy]. Kazan, 2007. 399 p.
- 8. Etnopedagogika narodov Kazakhstana [Ethnopedagogy of the Peoples of Kazakhstan]. Almaty, 2001. 305 p.

About the author: Grif T. Khayrullin – Doctor of Science (Pedagogy), Professor, «Turan» University (16–18, Satpayev st., Almaty 050013, Republic of Kazakhstan); griftim@mail.ru

ХАЛЫК ПЕДАГОГИКАСЫ – МИЛЛИ ҮЗАҢ ТӘРБИЯЛӘҮ ЧАРАСЫ

Л.И. Яруллина

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация liysan-jarullina@mail.ru

Мәкаләдә халык педагогикасының милли тәрбия бирүдәге роле анализлана. Хезмәттә галимнәрнең «этнопедагогика», «халык педагогикасы», «милли тәрбия», «милли үзаң» төшенчәләренә булган карашлары тикшерелә, бу юнәлештәге эзләнү-тикшеренүләрнең әһәмиятле булуына басым ясала. Автор, бу күренешләрнең күпкырлы һәм күпаспектлы булуын истә тоткан хәлдә, милли үзаңны формалаштыруда катнашучы төп факторлар буларак фольклорны, акыл, рухи, эстетик, хезмәт, физик һәм дини тәрбияне күрсәтә, һәрьяклап үсешкә ирешкән шәхесне тәрбияләүдә комплекслы якын килергә кирәклекне ассызыклый.

Төп төшенчэлэр: халык педагогикасы, этнопедагогика, милли үзаң, рухи кыйммэтлэр, халык авыз ижаты (фольклор), рухи, акыл, дини, хезмэт, милли тэрбия, эмпирик белемнэр, тэжрибэ.

Глобализация шартларында милли узаңны саклап, миллэтнең алгарышын тээмин итүче, рухи-эхлакый мирасны буыннан-буынга тапшырылу юллары һәм ысуллары бүгенге педагогиканың иң актуаль мәсьәләләренең берсе дип әйтергә мөмкин. Бу табигый да, чөнки милләтнең заман таләпләренә жавап биреп, тиз үзгәрә торган дөньяда үз урынын табу сәләтенә ирешү халыкның гасырлар буе тупланып, камилләшеп килгән тәрбия ысулларыннан башка күз алдына китерү авыр. Шул исәптән, халык педагогикасы, милли тәрбия кешедә милли үзаң формалашу мөмкинлеген бирүче көчле корал булып санала.

Әлеге проблемага бәйле рәвештә, бүгенге көн педагогикасында «этнопедагогика», «халык педагогикасы», «милли тәрбия» кебек төшенчәләр торган саен актуальрәк яңгыраш ала. Бу юнәлештә күренекле педагог-галимнәрдән Я.И. Ханбиков, Ә.Н. Хужиәхмәтов, Ш.Ш. Жәләлиев, Д.И. Латышина, В.А. Николаев, И.П. Малютин, А.Ф. Хинтибидзе, Г.Н. Волков, А.Ш. Гашимов, В.Ф. Афанасьев, Г.Н. Филонов, А.Э. Измайлов, И. Сенигов һәм башкалар житди тикшеренүләр алып бара.

Тәрбия – зур hәм киң төшенчә, ул акыл, физик, рухи, дини, хезмәт hәм башка аспектларны үз эченә ала. Яшьләр өлкән буын тарафыннан тупланган белем-тәжрибәне, рухи кыйммәтләрне нәкъ менә тәрбия аша үзләштерә. Бу нисбәттән, баланы тәрбияләудә, аның шәхес буларак

күпкырлы үсешендә милли тәрбиянең, халык педагогикасының роле әйтеп бетергесез зур.

«Халык педагогикасы» терминын педагогикага руслардан беренче булып К.Д. Ушинский кертеп жибәрә. Ул тәрбиянең көчен нәкъ менә аның халыкныкы булуында күрә [12, б. 252]. Ш.Ш. Жәләлиев фикеренчә, «халык педагогикасы ул – тәрбия өлкәсендә халыкта яшәп килгән карашлар, аның тәжрибәгә нигезләнгән тәрбияләү, укыту алымнары һәм чаралары, буыннан-буынга күчеп камилләшкән педагогик белемнәре, халык өйрәтүләре, кыскасы, аның тәрбия тәжрибәсе. Ул тәрбиянең халык ихтыяжларына туры килердәй иң гуманлы һәм демократик идеалларын алга сөрә» [3, б. 5]. Р.Х. Шәймәрдәнов, Ә.Н. Хужиәхмәтовлар милли педагогикага «тормышта, тәрбия процессында сыналған, буыннан-буынға күчеп камилләшкән, милләт тарафыннан киң кулланылған тәжрибәгә нигезләнгән укыту-тәрбия турындагы эмпирик гыйлемнәр жыелмасы» дигән билгеләмә бирэлэр. Авторлар карашынча, анда миллэтнен даими кулланган тэрбия алымнары, чаралары, ысуллары, чыганаклары, тәрбия карашлары, идеал һәм максатлары барысы бергә туплана [17, б. 6]. Г.Н. Волков халык педагогикасын халык авыз ижатында, гореф-гадэт, йолаларда, балалар уеннарында, уенчыкларда сакланып калган педагогик мәгълүматлар һәм тәрбияви тәжрибәнең бергәлеге рәвешендә құзаллый [2, б. 7]. А.Э. Измайлов халык педагогикасын тупланган һәм тикшерелгән эмпирик белемнәр жыелмасы, буыннан-буынга, нигездә, телдән тапшырылучы белем һәм күнекмәләр, халык массаларының тарихи һәм ижтимагый тәжрибәсе продукты дип билгели [5, б. 76]. Я.И.Ханбиков та халык педагогикасын эмпирик педагогик белемнәр һәм халык массаларының тәжрибә өлкәсе рәвешендә характерлый [15, б. 16]. Халыкның тәжрибә традицияләре, ди Г.Н. Волков, «фэнни аргументлар həм раслаулар белән тугел, ә эшхәрәкәт, эшчәнлек логикасы, тәрбияләнүчеләрнең психикасына тәэсир итү нәтижәләре һәм мең еллар дәвамында сайлап алынган һәм шомартылган эзер фикерләре белән кыйммәтле. Халык педагогикасының көче авторитетлы исемнәрдә һәм уңышлы теорияләрдә түгел, ә авторитетлы фикерләрдә һәм уңышлы нәтиҗәләрдә» [2, б. 7]. В.Ф. Афанасьев карашынча, халык педагогикасының асылын халыкның тормыш-көнкүреше өчен кирэк булган, практикада сыналган-тикшерелгэн белемнэр суммасы тәшкил итә [1, б. 101].

«Халык педагогикасы» терминыннан тыш, педагогикада «этнопедагогика» төшенчәсе дә актив кулланылышта йөри. Этнопедагогика беренче тапкыр Г.Н. Волков тарафыннан 1960 нчы елларда кертелә һәм тиз арада популярлашып китә. Г.Н. Волков карашынча, «этнопедагогика» термины — тикшеренүләрдә этнографик материалның киң кулланылышын күрсәтүдә бик отышлы атама һәм ул әлеге фәннең асылын да яхшырак, төгәлрәк чагылдыра. «Этнопедагогика — халык массаларының үсеп килүче буынны тәрбияләүдәге тәжрибәсе, аларның педагогик күзаллаулары, тормышкөнкүреш, гаилә, ыру, кабилә, халык, милләт педагогикасы хакындагы

фән. Этнопедагогика тарихи шартлар тәэсирендә формалашкан, милли тәрбия системасы аркасында сакланып калган, эволюция кичерүче милли характердагы үзенчәлекләрне өйрәнә» [2, б. 30–31].

Фэндэ этнопедагогиканың өйрәнү объекты буенча да фикер төрлелеге күзәтелә. Мисал өчен, Э.Р. Хәкимов этнопедагогика фәненең өйрәнү объекты буларак махсус юнәлтелгән һәм стихияле баручы этнопедагогик белем бирү процессын күрсәтсә [13, б. 39–52], Г.В. Нездемковская этнопедагогиканың өйрәнү предметы буларак бары халыкның традицион тәрбиясен киң ижтимагый-педагогик мәгънәдә күрсәтүне генә дөрес дип таба [10, б. 186]. Г.Н. Волков хезмәтләрендә әлеге категория тагын да күләмле, гомуми яңгыраш ала. Аның уйлавынча, этнопедагогиканың объекты – тормыш-чынбарлыкта реаль яшәеш алган халык мәдәнияте һәм халык педагогикасы [2, б. 13].

Халык педагогикасының концептуаль мәсьәләләре Ш.А. Мирзоев тарафыннан да өйрәнелә. Автор хезмәтләрендә халык тәрбиясенең иң мөһим факторы буларак туган телгә басым ясый [8, б. 58].

Ф.Г. Ялалов белем бирүне этнопедагогикалаштыру дигәндә, халыкның белем һәм тәрбия бирүдәге уңай тәжрибәсен тирәнтен өйрәнү һәм аны хәзерге шартларда ижади куллану процессын күздә тота [19, б. 10].

Шул рәвешчә, этнопедагогика тарихи шартлар тәэсирендә формалашкан милли үзенчәлекләрне өйрәнә, ул — теоретик фикерләү өлкәсе, фән тармагы. Халык педагогикасы исә, халык тәрбиясендәге идеяләр һәм чаралар, тәрбия тәжрибәсе кебек төшенчәләрне үз эченә ала. Халык педагогикасы халыкның тормыш-көнкүрешендәге тәрбия традицияләрендә урын ала. Ягъни бу термин белән халыкның буыннан-буынга, чордан-чорга тапшырылып килүче тәрбия ысуллары һәм чаралары атала. Этнопедагогикага исә, фән тармагы буларак, гомумиләштерү, системалаштыру кебек сыйфатлар хас. Ул — халыкның тәрбия өлкәсендәге эмпирик белемнәр жыелмасын, тәжрибәсен системага салып, теоретик яктан өйрәнүче фән.

Милли үзаң орлыгы балага бишектэ ятканда ук салына. Бала белән туган телдә сөйләшү, беренче бишек жырлары, шигырьләр – болар барысы да әлеге орлыкның шытып үсүенә һәм формалаша башлавына китерә. Алга таба әлеге үсентенең никадәр көчле, тамырларының никадәр нык булуы, иң беренче чиратта, гаиләдәге милли тәрбиянең куелышы белән бәйле, әлбәттә. Өлкән буын үзенә йөкләнгән бу жаваплылыкны аңларга, ачык тоярга һәм бу процесста халык педагогикасы һәм милли тәрбиянең төп, һәлиткеч чара булуын яхшы күзалларга тиеш.

Милли үзаң формалашу кешедә гомер буена бара торган процесс, чөнки инсанның дөньяны танып-белү, акыл һәм гыйлем туплау эшчәнлегендә милли үзаң төрле төсмерләр белән байый, тагын да тирәнәя төшә. Шуңа күрә «милли үзаң» күпкырлы, киңаспектлы катлаулы төшенчә буларак күзаллана. Ул «кешенең кайсы милләт вәкиле, ул нинди милләт, аның үзенчәлекләре, психологиясе, менталитеты, тарихы, кыйбла (ыруг, кабилә, дин) бәйләнешләре, гореф-гадәт, йолалары, дине, теле, матди һәм

рухи мәдәниятен, көнкүрешне оештыру тәртибен, халык авыз ижатын, азык-төлеген, кием-салымын һ.б.ларны үз эченә ала» [17, б. 13].

Халык педагогикасы тәжрибәгә нигезләнә. Әле язу — әлифба уйлап табылганчы ук халыкның үз тәрбия тәжрибәсе, үзенчәлекле әхлак тәртипләре, рухи-мәдәни хәзинәләре туплана башлый. Кеше тормышын матурлый, аны тәрбияле, шәфкатьле итә торган йолалар арта, традицияләр ныгый. Рухи тормышның нигезе, аның башы хезмәттә, табигатьтә, рухи талантта, табигыйлектә һәм кешелеклектә икәнлеге күренә [3, б. 7].

Билгеле ки, кешедә милли үзаң тәрбияләү, беренче чиратта, аның туган теле нигезендә барырга тиеш. Адәм баласы үзенең нинди кавемнән, нинди милләттән булуы, үзенең кемлеге хакында мәгълүматны туган телендә алганда аны калебенә һәм йөрәгенә сеңдерә алу сәләтенә ия. Бары туган телендә сөйләшкән, милли телен белгән инсан гына милләтенең дәвамчысы була ала.

Милли үзаңга нигез гаиләдә салына: «Ягъни үзенең кайсы кавем баласы, аның тарихы каян килә, кыйбласы кай тарафта, тугандаш кавемнәр кемнәр дигән сорауларга кешедә тәгаен-төгәл күзалланган жавап булырга тиеш» [17, б. 10]. Моны бары тик милли традицияләре булган, милли гореф-гадәтләрне саклаган, ана телендә сөйләшкән, өлкән буын белән тыгыз бәйләнештә торган, нәсел жебе нык булган гаилә генә тәэмин итә ала. Гаиләдә алган тәрбияне милли тәрбиягә нигезләнгән балалар бакчаларында һәм мәктәпләрдә көчәйтеп тулысынча формалаштырып кына була. Димәк, мәктәпләрдә милли педагогикага зур игътибар бирелү сорала һәм белем бирүнең федераль стандартлары бүген моңа мөмкинлек бирә.

Әйткәнебезчә, халык педагогикасы киңкырлы төшенчә буларак, үз эченә бик күп элементларны берләштерә. Болар — милли тәрбия процессы ысуллары, алымнары, гореф-гадәтләр, төрле күнекмәләр, халыкның педагогик карашлары, халык авыз ижаты h.б. Болар барысы да, теге яки бу күләмдә, яшь буында милли үзаң формалаштыруга хезмәт итә.

Татар халкының милли педагогикасында алар барысы да үз урынын алганнар: акыл, әхлак, зәвык, хезмәт, физик һәм дини тәрбия – болар барысы да яшь буында милли узаңны тәрбияләугә хезмәт итәләр. Татар халкы элек-электән хезмәт сөючәнлекне, әхлаклыкны, йөгерек акылны, тырышлыкны өстен күргән. Бала тугач та, ата-анасы, әби-бабайлары, өлкән кардәш-туганнары аны акрынлап әдәп-әхлакка, туган теленә, бераз үсә төшкәч, хезмәткә өйрәтә башлыйлар, гыйлемгә омтылыш тәрбиялиләр. Шунысын да ассызыклау мөһим: әлеге тәрбияләрне тормышка ашыруда халык авыз ижаты әсәрләре (фольлор) аерым бер урында тора. Бу нисбэттэн, элеге өлкәдә эзләнүләр алып барган барлык педагоглар да халык педагогикасының, милли тәрбиянең нигезендә халык авыз ижаты ята, дигән уртак фикергә киләләр (К.Д. Ушинский, Г.Тукай, А.З. Измайлов, Я.И. Ханбиков, Х.Ш. Мәхмутов, Ф.С. Баязитова, Р.К. Уразманова, Р.А. Низамов, Ж.Г. Нигъмотов h.б.). Жырлар, тизойткечлор, ойтемнор, дастаннар, легендалар, эпослар, бәетләр, экиятләр, мәкальләр, табышмаклар,

уеннар, мөнәҗәтләр, риваятьләр – болар барысы да фольклор жанрының эчтэлеген хасыйл итуче, зур тэрбияви көчкэ ия берэмлеклэр. Татар халык авыз ижаты урнәкләре милләтебезнең гасырлар буена жыелып-тупланып килгән тормыш тәжрибәсен, зирәклеген, акылын, халыкның рухи-әхлакый идеалларын үзләрендә чагылдыралар. К.Д. Ушинский экиятләрне халыкның педагогик даһилыгын чагылдыручы буларак бәяләсә, Г.Тукай татар халык жырларына искиткеч зур бэя биреп: «... халык жырлары – безнең бабаларымыз тарафыннан калдырылган иң кадерле вә иң бәһале бер мирастыр. ... Халык жырлары халкымыз күңеленен hич тә тутыкмас вә күгәрмәс саф вә раушан көзгеседер», – дип яза. [11, б. 29]. Халык жырлары халыкның жанын, уй-хыялларын, милли рухын чагылдыручы буларак, зур тәрбияви көчкә ия. Аларда туган туфракка мәхәббәт тә, адәм баласын яшэтүче һәм көч бирүче өмет-хыяллар да, ата-анага зур хөрмәт тә, эхлакый кыйммэтлэр дэ – барысы да сыйган (Мэсэлэн: «Бик еракта идек без...», «Зиләйлүк», «Герман көе», «Ай былбылым», «Авыл көе», «Челтәр элдем читәнгә» h.б.).

Халык жырлары арасында «иң беренчел педагогик әсәр» [17, б. 25] буларак характерланган бишек жырлары ананың балага биргән беренче тәрбияви сабагы булып тора. Нәкъ менә бишек жырлары аша бала туган теленең моңы, көе белән таныша, үзенә аталган иң беренче изге теләкләрне ишетә, ананың чиксез мәхәббәтен тоя.

Халык авыз ижатының мәржәннәре саналучы мәкаль-әйтемнәрдә теге яки бу халыкның яшәү мәсләге, аның төп кануннары, рухи-әхлакый йөзе чагыла. Бу уңайдан, татар халык мәкальләрен туплаган-барлаган Н. Исәнбәт тә мәкальләрнең, авыз ижаты буларак, аталар сүзе яки халык хикмәте икэнлегенэ, тәрбияви көче гаять зур булуга басым ясап, аларның тормышның һәртөрле жил-давыллары эчендә, безне аталарча кайгырткан өлкән һәм борынгы киңәшче; дөньяның әчесен-төчесен күп татыган, безгә дә аны ничек танырга өйрәткән өлкән ага; безгә үзебезне һәм кешеләрне ничек сынарга өйрәткән сынаучы; безне хатага төшүдән алдан кисәтүче күрэзә; хатага төшсәң, ачы, туры иттереп, ләкин шул ук вакытта гадел һәм жылы рәвештә шелтә бирә белүче остаз; көнкүрештә һәртөрле мөнәсәбәтләрдә безгә булышчы иптәш; юлда ышанычлы юлдаш; безне эшкә, көрәшкә, актив булырга, ничек уңышка ирешергә чакырып торучы тәжрибәле хәким; киңәшен, белем-тәжрибәсен һич түләүсез чын күңелдән гүзэл мисаллар һәм матур тел белән әйтүче хикмәтле шагыйрь; безне дә узе кебек дөньядан алданмыйча, озак һәм сәламәт яшәргә, ничек бәхетморатка ирешергә, үзе кебек яши белергә чакырган безнең күп гомерле һәм кара акылга бай карт; кыскасы, мәкальнең киң җәмәгатьчелек фикере, гомумхалык карашы, уртак акыл икәнлеген кат-кат ассызыклый. «Ул дэлил булып та, хөкем булып та, кэфил булып, кисэтүче яки гыйбрэт булып та, типик бер мисал булып та тормышның һәр ягына катышып, дөрес һәм гадел якны табарга, уртак мәслихәткә килергә, безне тоткарлыктан чыгарырга тырыша» [6, б. 226–227]. Автор фикеренчэ, мәкальләр мәңге

яшь hәм тирән тормышлы халыкның үз йөрәгеннән, аның тел очыннан атылып чыккан шигъри хикмәтле, афористик әсәрләр булганга, туган телнең матурлыгын, тирән мәгънәләрне юраучанлык сәләтен балаларга сиздерү, йоктыру өчен балаларны мәкальләр белән дә тәрбия итәргә кирәк. Мәкальләр ата-баба мирасына хөрмәт белән карарга өйрәтә. Барлык шул нәрсәләр баланың үз акылы-фикере үсүдә үзенә генә бурычлы булмыйча, халыкның бүгенге hәм үткән тәжрибәләренә, тел культураларына бурычлы булуын тойдырып, шулар аркылы аңарда илгә, Ватанга, халыкка мәхәббәт тойгылары тәрбия ителә

Татар халкы мәкальләре кеше тормышының күптөрле аспектларын колачлый: ата-ана, аларга хөрмәт; баланың холкы, аны тәрбияләп үстерү; сөйләү әдәбе; белем-гыйлемгә хөрмәт; кеше, аның рухи йөзе, әхлакы h.б.: Инсафлының теле саф. Аз сөйлә дә күп эшлә. Адәмне адәм иткән әдәп. Кеше күңеле пыяла, нык кагылсаң уала h.б.

Балаларның фикерләү сәләтен, тапкырлыгын үстерүдә татар халкының табышмаклары, сынамышлары да зур урын алган: баланың күзәтүчәнлеген үстерергә, табигатькә сакчыл караш тәрбияләргә ярдәм иткән.

Халык экиятләре дә — яшь буынга белем һәм тәрбия бирүдә гаять эһәмиятле үрнәк-өлге булып тора. Каюм Насыйри халык экиятләренең, бала тәрбияләүдәге роле ягыннан, хәтта балалар өчен махсус язылган башка әсәрләрдән югары торганлыгын ассызыклый, үзенең мәгърифәтчелек эшчәнлегендә алардан киң файдалана [9]. Әкият — бала өчен иң тәэсирле, иң кызыклы фольклор жанры. Чөнки ул бала белергә һәм өйрәнергә тиешле әдәп-әхлак кагыйдәләрен, кешелекнең рухи-мәдәни кыйммәтләрен тылсымлы мавыктыргыч сюжет кысаларына «төреп» бирә. Әкият нигезендә яткан үгет-нәсихәтне бала үзе дә сизмичә калебенә сендерә бара. «Татар халык әкиятләрен педагогик күзлектән тикшереп карау халкыбызның әле бик борынгы дәверләрдә үк бала тәрбияләү мәсьәләсенә житди игътибар бирүен күрсәтә. Халык фикеренчә, тәрбиянең төп максаты — хезмәт сөюче, бернинди явыз көчләрдән курыкмаучы, аларга каршы көрәшергә әзер торучы, бөтен яктан да камил үсешкә ирешкән көчле шәхес тәрбияләү» [17, б. 27].

Тылсымлы әкиятләрдән аермалы буларак тормыш-көнкүреш әкиятләренең сюжеты гадилеге белән аерылып тора. Алар нигезендә – көндәлек, гадәти вакыйгалар ята. Халык әнә шул гадәти тормыш-көнкүреш хәлләре аша үзен борчыган проблемаларны күтәрә, үзенең хыяллары белән уртаклаша, яшь буынга үгет-нәсихәтен житкерә. «Мужик белән алпавыт», «Шомбай», «Көтүче Зариф» кебек әкиятләрдә, халыкның гаделлек хакындагы идеаллары алга сөрелә, ижтимагый-сәяси проблемалар күтәрелә. «Калак та, таба да табылды», «Буразнада балык», «Мосафир», «Өч капчык сүз» кебек әкиятләрдә исә, гаилә, ир белән хатын мөнәсәбәтләре яктыртыла, акыллылык, зирәклек, шаянлык кебек сыйфатлар мактала, наданлык, ахмаклык, ялкаулык кискен тәнкыйтыләнә, алар көлкегә алына.

Мондый экиятләрдә шулай ук өлкән буынга хөрмәт, аларны акыл һәм зирәклек чишмәсе итеп карау («Зирәк карт», «Агай казны ничек бүлгән», «Карт белән ялкау егет»); ялкаулық, саранлық сыйфатларын тәнкыйтьләү («Ике ялкау, «Комагай»); хатын-кызларга хөрмәтне («Ярлы килен», «Акыллы килен», «Чибәр кыз Хәдичә»), баланың ата-ана алдында бурычы, ата-ана васыятен тоту һ.б. бик күп проблемалар урын ала.

Аталар hәм балалар мөнәсәбәте татар әкиятләрендә шактый зур урын алып тора. Тылсымлы әкиятләрдә ата-ана образы бик зур жылылык hәм тирән хөрмәт белән тасвир ителә. Бу ихтирам — милләтебезнең асыл сыйфатларының берсе дәрәжәсенә күтәрелә.

Әлеге әкиятләрдә халыкның идеал образы булып батыр егет сүрәтләнә, бу образ үрнәгендә яшь буынны, бигрәк тә ир балаларны, ятимнәрне яклаучы, мохтажларга ярдәм кулын сузучы, явыз жаннар белән көрәшүче, ил терәге булардай итеп тәрбияләгәннәр.

Бик еш кына гади халык арасыннан чыккан бу батыр егетләр үзләренең батырлыклары, кешелекле һәм акыллы булулары аркасында әкият ахырында зур дәрәҗәләргә ирешәләр, бәхетле гомер итәләр. «Халык әкиятләрендәге батырлар — элек-электән халкыбызның иң югары һәм иң гадел әхлак нормаларын бергә туплаган, тәрбия идеалын чагылдырган образлар алар. Халык аларны үзенең иң яхшы әдәп кагыйдәләренә нигезләнеп тудырган» [17, б. 30].

Әкиятләрдә балаларга дуслык, татулык, гаделлек, тугрылык хакында сөйли, үзеңдә яхшы сыйфатлар тәрбияләргә, авырлыклар алдында югалып калмаска өйрәтә («Өч күгәрчен», «Ак бүре», «Көнгә күренмәс Көмеш-Сылу» h.б.). Гомумән, әкиятләрдә халыкның киләчәк хакында, гаделлек, бәхет хакындагы өмет-хыяллары чагыла, тормыш-яшәеш кануннары турындагы фикерләре, һәръяктан камил инсан хакындагы уйлары урын ала. Халык яшь буынга үгет-нәсихәтен, тормыш тәжрибәсен матур образлар, үтемле сүзләр, мавыктыргыч, тылсымлы сюжетлар аша мөмкин кадәр тәэсирле итеп житкерергә тырыша. Шул рәвешчә, халык авыз ижаты әсәрләре яшь буынга рухи-әхлакый тәрбия бирүдә, аның ментальпсихологик дөньясын баетуда төп чараларның берсе булып тора.

Татар халык педагогикасының әһәмиятле состав өлешләренең берсе – гыйлем һәм мәгърифәткә хөрмәт тәрбияләү. Ш.Ш. Жәләлиев моны «акыл хезмәте мәдәнияте тәрбияләү» дип атый [3, б. 6] Гыйлемлелек һәм тәрбиялелек татар халкында элек-электән идеаль инсан образының аерылгысыз сыйфатлары саналган: Белемдә көч. Дөньяда иң зур байлык – белем. Жиде йортның телен бел, Жиде төрле белем бел. Гыйлем дәрәжәсе – дәрәжәләрнең иң олысы. Шуңа күрә хәтта бишек жырлары көйләгәндә дә аналар балаларына «Әлли-бәлли итәр бу, Мәдрәсәгә китәр бу, анда галим булыр бу...» дип теләкләр теләгәннәр. Шулай итеп, бишек жырларында ук балаларга белемгә мәхәббәт сеңдергән, балага үзенә күрә тормыш программасы салынган. Мәдрәсәдә укып чыккан яисә укучы өлкән туганнары кечкенәләргә үрнәк булган. Гыйлемлелек дөньясына беренче адымнарын ясаган балага

акрынлап, белемле булуның никадәр әһәмиятле икәнен мәкальләр аша төшендергәннәр: Ата белеге белән адәм адәм булмас, әгәр үзе белмәсә.

Халкыбызның хезмәт тәрбиясе тәжрибәсе һәм хезмәт традицияләре, традицион hөнәрләре – милли узаң тәрбияләудә зур әһәмияткә ия факторларның берсе: «Чөнки аның тәрбия тәжрибәсе борынгыдан ук әдәпэхлакка корылган тормышына, хезмәт белән гадел көн күрүенә, бай педагогикасына нигезләнгән. Шуңа күрә халкыбыз үзе дә әхлаклы, шәфкатьлемәрхәмәтле, хезмәт итә белә торган булуы белән танылған. Ул тәрбия асылын *«хэрэкэттэ – бэрэкэт»* кебек тирэн мэгьнэле процесста курэ. *Хезмэт* төбе сары алтын, Эше барның – ашы бар» [3, б. 6]. Йөзләрчә ел дәвамында хезмәт тәрбиясе гаиләдә баланы тәрбияләүнең иң төп формаларының берсе булган. Ягъни хезмәт тәрбиясе рухи-әхлакый тәрбиянең нигезендә яткан. Татар халык педагогикасында хезмәтне ярату, тырышлык материаль гына түгел, э бэлки рухи байлыкның да чыганагы буларак каралган [4, б. 67]. Хезмәт тәрбиясендә өлкән буын үрнәк, тәжрибә, уртак хезмэт кебек ысулларны актив файдаланган. Бу тәрбияне тагын да нәтижәлерәк итәргә мөмкинлек биргән. Мисал өчен, кыз балалар кечкенәрәк вакытта, әниләренең, әбиләренең яисә апаларының төрле күл эше белән шөгыльләнгәннәрен күзәтәләр. Бераздан аларга да, кул һөнәрләренә өйрэтү максаты белән, яшьләренә туры китереп, орчык, каба h.б. шундый кораллар ясап бирәләр, тегү-чигү, йон эрләү, туку кебек һөнәрләргә өйрэтергэ керешэлэр. Энилэр кызларына кечкенэдэн ук аш-су серлэрен төшендерә башлыйлар. Башта өлкәннәрнең өй эшләрен күзәткән бала, бераздан соң бу эшләрне әнисе яисә апасы, әбисе белән бергә эшли башлый. Уртак хезмэт процессында баланың хезмэт тәжрибәсе байый, күнекмәләр формалаша, баланың теге як бу эшне үтәве шомара, тизләшә. Бераздан, элеге эшлэрне баланың үзенә генә башкарырга мөмкинлек бирэлэр. Бу, бер яктан, зур жаваплылык булса, икенче яктан, шәхси тәжрибәне баетуда, камилләштерүдә, мөстәкыйль фикер йөртә һәм ситуатив карарлар кабул итә белүдә зур адым була. Ир-балалар да, шул рәвешчә, өлкән буыннан хезмәт тәрбиясе ала. Балалар үсә барган саен, аларга йөкләнгән эшләрнең дә арта баруы күренә. Татар халкында баланы кече яшьтән әдәп-әхлакка, хезмәткә өйрәтергә кирәк, дигән караш яши: Яшьлегеңдә өйрәнмәсәң, картлыгыңда үкенерсең. Яңа чагында киемеңне сакла, Яшь чагында исеменне сакла. Ана сөте белән кергән онытылмый. Алтыдагы (холык) алтмышка. Ана баланы ике кат тудыра: Бер кат – тән биреп! Икенче кат – тел биреп! Атадан күреп ул үсә, Анадан күреп кыз үсә.

Татар халык педагогикасы ислам тэгълиматы белән дә тыгыз керешеп-үрелеп килә. Ислам дине – рухи-әхлакый тәрбиянең нигезе, анда гомумкешелек кыйммәтләренең чагылышы, дини йолалар һәм өйрәтүләр, аларның халык тәрбиясендәге роле – татар халык педагогикасының гаять әһәмиятле элементы булып тора. Ислам халыкның тормыш-көнкүрешен билгеле бер кысаларда алып баруны, кешеләрнең ұзара аңлашып, аралашып, фикер алышып яшәвен тәэмин итә. Исламдагы мәдәни, рухи-

эхлакый кыйммэтлэр татар халык педагогикасын, ягъни аның тэрбия тэжрибәсен баетуга зур өлеш кертә [3, б. 6–11]. Халык тэрбия тэжрибәсендә һәм исламда бик үтемле, күпкырлы бай рухи мирас тупланган. Хэзерге яшьләрне эхлакый сау-сәламәт итеп үстерү өчен әлеге мирас бетмәс-төкәнмәс чыганак булып тора. Тик ул кыйммәтләрне дөрес һәм урынлы итеп, хәзерге яшәешне истә тотып, аңлатмалар белән тулыландырып файдалана белергә генә кирәк [14, б. 81].

Шул рәвешчә, халык педагогикасы яшь буында милли үзаң тәрбияләүнең төп чарасы булып тора. Бары тәрбиядәге халыкчанлык элементлары гына баланы яшьтән үк милли мөхиттә, милли тирәлектә тәрбияләү мөмкинлеге бирәләр. Халык педагогикасын тәрбия һәм белем бирүдә кулланып, без балаларда милли үзаң формалаштыру өчен табигый тирәлек тудырабыз. Бу, үз чиратында, буынныр арасында тәрбияви дәвамчанлыкны, милли педагогиканың иң яхшы традицияләрен сакларга, мөмкинлек бирә.

Гомумән, татар халкы элек-электән яшь буынның рухи-әхлакый, физик, хезмәт, гыйльми тәрбиясенә бик житди игътибар иткән. Безнен атабабаларыбыз милләтне, рухи кыйммәтләрне бары милли узаңы булган, формалашкан буын саклап калачагын яхшы аңлаган. Шул рәвешчә, халык педагогикасы нигезендә яткан гореф-гадәтләр, идеаллар, яшәу рәвеше, халыкның дөньяга карашы гасырлар дәвамында формалашып, жыептупланып килгэн. Ул – халыкның рухи-менталь табигатен чагылдыручы көзге. Халык педагогикасы «ижтимагый аңның бик әһәмиятле һәм затлы чагылышы... анда халыкның зур тарихы, гыйбрәтле язмышы, үзенчәлекле психологиясе, узенә генә хас сыйфатлары урын алган» [17, б. 6–7]. Шунысын да истә тоту мөһим: шәхес тәрбияләүдә халык педагогикасының барлык элементларыннан да урынлы һәм белеп файдаланырга, бу процесска комплекслы якын килергә кирәк. Бары шул чагында гына милли тәрбия көтелгән нәтижәне бирәчәк, бала күпкырлы үсешкә ирешкән, милли ұзаңы булган гармоник шәхес буларак формалашачак. Бу эш өчен гаилә дә, уку йортлары да, тулаем жәмгыять тә жаваплы. Яшь буынга милли тәрбия биру, аларда милли узаңның ныклы платформасын булдыру – бөтен жәмгыятьнең күмәк хезмәте. Тәрбия процессында халыкның психологиясен, аның табигый үзенчәлекләрен белмәү, алар белән исәпләшмәү бары тик тискәре нәтижәләргә китерә ала. Бүген без жәмгыятьтә үз тамырларына, милли гореф-гадэтлэргэ кире кайту омтылышларын ачык күзэтэбез.

Мәнгелек универсаль кыйммәтләргә нигезләнгән татар милләтенең тәрбияви мирасы бу омтылышларга жавап бирерлек көч булып тора. Шулай ук ул балаларны гармоник үсешкә ирешкән шәхес буларак та тәрбияләү өчен кирәкле алымнар, карашларны да тәэмин итә ала. Бу байлыкны милләт тәррәкыяте өчен лаеклы, рухи һәм физик яткан сәламәт алмаш әзерләүдә дөрес һәм урынлы куллану көн кадагында торган актуаль проблемаларның берсе булып кала.

ТRИЗGДG

- 1. Афанасьев В.Ф. Этнопедагогика нерусских народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск: Якутское книжное издательство, 1979. 180 с.
- 2. Волков Г.Н. Этнопедагогика. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1974. 376 с.
- 3. Жәләлиев Ш.Ш. Милли тәрбия нигезләре: татар урта гомуми белем бирү мәктәпләре, педагогия колледжлары, училищелары өчен уку ярдәмлеге. Казан: Мәгариф, 2003. 149 б.
- 4. Зайдуллина Н.Н. Фольклорные традиции в трудовом воспитании // Вестник Университета Российской академии образования. М., 2007. № 3 (37). С. 66–67
- 5. Измайлов А.Э. Народная педагогика: Педагогические воззрения народов Средней Азии и Казахстана. М.: Педагогика, 1991. 256 с.
- 6. Исәнбәт Н. Татар халык мәкальләре. 3 томда, 1 т. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1959. 916 б.
- 7. Латышина, Д.И., Хайруллин Р.З. Этнопедагогика: учебник для академического бакалавриата. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт, 2014. 532 с.
- 8. Мирзоев Ш.А. Народная педагогика. Махачкала: Дагестанское учебнопедагогическое государственное издательство, 1984. 112 с.
- 9. Насыйри К. Сайланма әсәрләр. 4 томда, 3 т. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2005. 384 б.
- 10. Нездемковская Г.В. Становление этнопедагогики в России // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2009. № 326. С. 186–193.
- 11. Тукай Γ . Халык әдәбияты. Казан: Татарское государственное издательство, 1946. 100 б.
- 12. Ушинский К.Д. Педагогические сочинения. В 6 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1988. 416 с.
- 13. Хакимов Р.Э. Этнопедагогика как наука: предмет, функции, основные категории // Вестник Удмуртского государственного университета. 2007. № 9. С. 39–52.
- 14. Халиков И.Ю. Татар халкының педагогик фикере үсешендә ислам кыйммәтләре. Казан: ТФА Ш.Мәрҗани ис. Тарих институты, 2010. 124 б.
- 15. Ханбиков Я.И. Из истории педагогической мысли татарского народа. Казань: Татарское книжное издательство, 1967. 157 с.
- 16. Чапаев Н.К. Народная педагогика как интеллектуально-духовная основа научной педагогики // Этнопедагогические традиции формирования культуры межнациональных отношений. Казань: КГПУ, 2000. 216 с.
- 17. Шәймәрдәнов Р.Х., Хужиәхмәтов Ә.Н. Татар милли педагогикасы. Казан: Мәгариф, 2007. 399 б.
- 18. Шаймарданов Р.Х., Сибгатуллин Р.Г. Татарская народная педагогика. Казань: Дом печати, 2000. 392 с.
- 19. Ялалов Ф.Г. Этнодидактика. М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2002. 151 с.

Автор турында белешмэ: Яруллина Лэйсэн Илсур кызы – филология фэннэре кандидаты, ТР ФА Ш.Мэржани ис. Тарих институтының Милли мэгариф тарихы һәм теориясе үзәге өлкән фәнни хезмәткәре (420014, Кремль, 5 нче подъезд, Казан, Россия Федерациясе); liysan-jarullina@mail.ru

НАРОДНАЯ ПЕДАГОГИКА – ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ НАПИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

Л.И. Яруллина

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация liysan-jarullina@mail.ru

В статье анализируется роль народной педагогики в формировании национального самосознания. В работе рассматриваются взгляды ученых по определению таких понятий, как «этнопедагогика», «народная педагогика», «национальное воспитание», «национальное самосознание», отмечается актуальность исследований в данных направлениях. Автор, принимая во внимание многогранность и многоаспектность данных явлений, в качестве основных видов формирования национального самосознания выделяет фольклор, умственное, духовное, эстетическое, трудовое, физическое, религиозное воспитание. Подчеркивает необходимость комплексного подхода для воспитания гармоничной многогранной личности.

Ключевые слова: народная педагогика, этнопедагогика, национальное самосознание, духовные ценности, фольклор, духовное, умственное, религиозное, трудовое, национальное воспитание, эмпирические знания, опыт

Сведения об авторе: Яруллина Ляйсан Ильсуровна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Центра истории и теории национального образования Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); liysanjarullina@mail.ru

FOLK PEDAGOGY – A MEANS OF INSTILLING NATIONAL CONSCIOUSNESS

L.I. Yarullina

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Kazan, Russian Federation liysan-jarullina@mail.ru

The article is devoted to the analysis of the role of folk pedagogy in the formation of national identity. It examines the views of scholars regarding how to define terms such as "pedagogy", "folk pedagogy", "national education", and "national identity",

likewise emphasizing the importance of conducting research in these areas. By taking into account the complexity and multidimensional nature of these phenomena, the author highlights folklore and work ethic, as well as mental, spiritual, aesthetic, physical and religious upbringing as the main influences on the formation of national identity. Stress is placed on the need for an integrated approach to the education of the harmoniously developed personality.

Keywords: education, empirical knowledge, ethnopedagogy, experience, family education, folk pedagogy, folklore, moral upbringing, national identity, spiritual values

REFERENCES

- 1. Afanas'ev V.F. *Etnopedagogika nerusskikh narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Ethnopedagogy of the Non-Russian Peoples of Siberia and the Far East]. Yakutsk, Yakut book publishing house, 1979. 180 p.
- 2. Volkov G.N. *Etnopedagogika*. [Ethnopedagogy]. Cheboksary, Chuvash book publishing house, 1974. 376 p.
- 3. Жələliev Sh.Sh. *Milli tərbiya nigezləre: tatar urta gomumi belem biry məktəpləre, pedagogiya kolledzhlary, uchilishchelary ochen uku yardəmlege* [The Foundations of National Education: The Textbook for Tatar Secondary Schools and Pedagogical Colleges]. Kazan, Məgarif Publ., 2003. 149 p.
- 4. Zaydullina N.N. Fol'klornye traditsii v trudovom vospitanii [Folklore Traditions in Labor Education]. *Vestnik Universiteta Rossiyskoy akademii obrazovaniya The Bulletin of the University of the Russian Academy of Education*. Moscow, 2007, no.3 (37), pp. 66–67.
- 5. Izmaylov A.E. *Narodnaya pedagogika: Pedagogicheskie vozzreniya narodov Sredney Azii i Kazakhstana* [National Pedagogy: Pedagogical Views of the Peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow, Pedagogika Publ., 1991. 256 p.
- 6. Isənbət N. *Tatar khalyk məkal'ləre* [The Tatar National Proverbs]. Kazan, Tatar book publishing house, 1959, vol. 1. 916 p.
- 7. Latyshina D.I., Khayrullin R.Z. *Etnopedagogika: uchebnik dlya akade-micheskogo bakalavriata* [Ethnopedagogy: Textbook for the Bachelor's Degree]. Moscow, Yurayt Publ., 2014. 532 p.
- 8. Mirzoev Sh.A. *Narodnaya pedagogika* [National Pedagogy]. Makhachkala, Dagestan Educational-Pedagogical State Publishing House, 1984. 112 p.
- 9. Nasyyri K. *Saylanma əsərlər* [Selected Works]. Kazan, Tatar Book Publishing House, 2005, vol. 3. 384 p.
- 10. Nezdemkovskaya G.V. Stanovlenie etnopedagogiki v Rossii [The Formation of Ethnopedagogy in Russia]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta The Bulletin of Tomsk State University*. Tomsk, 2009, no. 326, pp. 186–193.
- 11. Tukay G. *Khalyk ədəbiyaty* [The People's Literature]. Kazan, Tatar State Publishing House, 1946. 100 p.
- 12. Ushinskiy K.D. *Pedagogicheskie sochineniya* [Pedagogical Essays]. Moscow, Pedagogika Publ., 1988, vol. 1, 416 p.
- 13. Khakimov R.E. Etnopedagogika kak nauka: predmet, funktsii, osnovnye kategorii. [Ethnopedagogics as a science: subject, functions, main categories]. *Vestnik Udmurtskogo gosudarstvennogo universiteta The Bulletin of Udmurt State University*, 2007, no. 9, pp. 39–52.

- 14. Khalikov I.Yu. *Tatar khalkynyң pedagogic fikere yseshendə islam kyymmətləre* [Islamic Values in the Tatar People's Pedagogical Ideas]. Kazan, Sh.Marjani Institute of History Publ., 2010. 124 p.
- 15. KhanbikovYa.I. *Iz istorii pedagogicheskoy mysli tatarskogo naroda* [From the History of Pedagogical Thought of the Tatar People]. Kazan, Tatar book publishing house, 1967. 157 p.
- 16. Chapaev N.K. Narodnaya pedagogika kak intellektual'no-dukhovnaya osnova nauchnoy pedagogiki [National Pedagogy as an Intellectual and Spiritual Foundation for Scientific pedagogy]. *Etnopedagogicheskie traditsii formirovaniya kul'tury mezhnatsional'nykh otnosheniy* [Ethnopedagogical Traditions in the Formation of Culture in Interethnic Relations]. Kazan, Kazan State Pedagogical University, 2000. 216 p.
- 17. Shəymərdənov R.Kh., Khuҗiəkhmətov Ә.N. *Tatar milli pedagogikasy* [Tatar National Pedagogy]. Kazan, Məgarif Publ., 2007. 399 р.
- 18. Shaymardanov R.Kh., Sibgatullin R.G. *Tatarskaya narodnaya pedagogika* [Tatar National Pedagogy]. Kazan, Publishing house, 2000. 392 p.
- 19. Yalalov F.G. *Etnodidaktika* [Ethnodidactics]. Moscow, Humanitarian Publishing Center VLADOS Publ., 2002. 151 p.

About the author: Lyaysan I. Yarullina – Candidate of Science (Philology), Senior Research Fellow, Center of History and Theory of National Education, Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); liysan-jarullina@mail.ru

ДОКУМЕНТЫ

УДК 94(470.41)

БОРЬБА С ПРАЗДНОВАНИЕМ ДЖИЕНА В ТАТАРСКИХ СЕЛЕНИЯХ ЗАКАЗАНЬЯ В 80-Е ГГ. XIX В.

А.И. Ногманов, Х.З. Багаутдинова

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация подтапоу а@mail.ru, halida12 61@mail.ru

Публикуемые архивные документы содержат сведения о празднике Джиен, отмечавшемся татарами по окончании весенних полевых работ. Во второй половине XIX в. основным местом его проведения был Казанский уезд Казанской губернии. Джиен нес в себе древнетюркские традиции самоуправления и не соответствовал нормам шариата, что вызвало неприятие к нему со стороны официальных властей и мусульманского духовенства. В публикации показана борьба с джиенами в 1880-е гг., период ужесточения внутренней политики Российского государства, отражено участие в ней религиозно настроенных татарских общественных деятелей. Представленные документы впервые вводятся в научный оборот и дают представление о малоизвестных страницах истории татарского народа, его традициях и обычаях.

Ключевые слова: Джиен, Казанский уезд Казанской губернии, губернатор, власть, шариат, Оренбургское магометанское духовное собрание

29 апреля 1884 г. крестьянин д.Миндель Ковалинской волости Казанского уезда (ныне с.Мемдель Высокогорского района РТ) Хасан Галеев обратился к казанскому губернатору Л.И.Черкасову с просьбой принять меры «к прекращению» праздника джиен, распространенного в татарских селениях Алатской, Ковалинской, Никольской и Студёно-Ключинской волостей [1; л.1–3]. В обоснование своего прошения он указал на материальные издержки, которые несли крестьяне из-за расходов на празднества, продолжавшиеся несколько недель и отвлекавшие множество людей от сельскохозяйственных работ в разгар летней страды. Губернские власти всерьез отнеслись к заявлению Галеева, поскольку под угрозой оказался сбор государственных налогов, и дали ход делу. В результате разбирательства сложился комплекс документов, представленный в настоящей публикации. Они знакомят читателя с одним из примечательных явлений в жизни татар Заказанья второй половины XIX столетия — праздником

джиен – доставшимся им в наследство от далеких предков и вызывавшим стойкое неприятие официальной власти и мусульманского духовенства.

В качестве справки укажем, что понятие джиен у древних тюрок обозначало общественно-территориальную единицу с определенными социально-историческими и культурно-бытовыми функциями, аналог родовой общины [3]. В Волжской Булгарии и Казанском ханстве существовали джиенные округа, объединявшие несколько соседних селений. Они именовались по названию головного села, в котором проводились все общественно-значимые мероприятия: сходы (собрания), советы старейшин, совместные празднества. От 3 до 20 джиенных округов составляли более крупные объединения, известные в научной литературе под названием «конфедерации джиенных округов». Их отличала территориальная целостность, основанная на кровнородственных отношениях и тесных экономических связях. Большинство центров джиенных конфедераций совпадали с центрами феодальных округов. По мере изживания феодальной раздробленности, ускорившегося с падением Казанского ханства, а также быстрого развития товарно-денежных отношений, социально-организаторская функция джиенов постепенно утрачивалась, однако культурно-бытовая роль не только сохранялась, но и возрастала. В условиях дореволюционной российской действительности они выполняли своеобразную компенсаторную функцию, предоставляя татарскому населению отдушину от тягот повседневной жизни.

Существовали различные локальные варианты проведения джиенов, связанные с особенностями расселения татар, их взаимодействия с другими этносами, влиянием христианизации и т.д. Классический сценарий джиенного праздника сложился в Заказанье, где джиен существовал с глубокой древности и значительно дольше сохранялись родственно-общинные отношения. Проводился он в весенне-летний период, с конца посевных работ до начала сенокоса. Деревни одного округа праздновали джиен в определенной очерёдности. В течение 3–5 дней устраивались семейные торжества с приёмом гостей из соседних деревень, молодёжные гулянья и вечерние игрища. Большая часть головных сёл джиенных округов и конфедераций, куда ежегодно в определенные дни стекались народные массы для праздничного увеселения, превращалась также в центры ярмарочной торговли. К празднику приурочивали свадебные церемонии и другие события, значимые для татарского населения.

Документы, предлагаемые читателю, подразделяются на две группы. К первой относятся материалы, связанные с упомянутым прошением Х.Галеева и охватывающие период с апреля 1884 г. по март 1885 г. Документы второй группы, датированные февралем – июлем 1887 г., появились вследствие инициативы купцов А.Я. Сайдашева и М.И. Галеева, предложивших Казанскому уездному земскому собранию ходатайствовать перед министром внутренних дел Д.А. Толстым об «искоренении» джиена [2; л.1]. Несмотря на разность происхождения, документы обеих групп имеют истори-

ческую преемственность, много общего в содержательном плане, и объединены одинаково негативной оценкой джиенов. Подобная позиция вполне объяснима, так все публикуемые источники вышли из одного лагеря. К нему относились не только податели прошений, но чиновники различных подразделений губернской администрации, представители Казанской земской управы, а также руководство Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) в лице муфтиев Г.Сулейманова и С.Тевкелева.

Мотивы неприятия джиена у упомянутых лиц и органов власти формально одинаковы — беспокойство за материальное положение татарских крестьян, несших существенные расходы по его проведению. Однако знакомство с публикуемыми документами позволяет обнаружить и другие побудительные причины. Так, для казанского губернского начальства большое значение имел фактор общественной безопасности. Следствием покушения 1 марта 1881 г. на императора Александра II стало ужесточение охранительных мер по всей России. В этих условиях джиены, ежегодно собиравшие без санкции властей сотни и тысячи участников, безусловно, вызывали настороженность и опасения со стороны официальных кругов.

Руководство ОМДС и мусульманскую общественность в лице X. Галеева, А.Я. Сайдашева и М.И. Галеева более заботили массовые нарушения предписаний шариата, имевшие место в ходе многодневных празднеств. Они выражались в употреблении спиртных напитков, драках, ругани, большей, нежели в обычные дни, свободе поведения, в том числе в отношениях полов и т.д. Это, как считали противники джиенов, негативно сказывалось на нравственности татарского населения, подрывало позиции ислама и авторитет мусульманских священнослужителей, не способных повлиять на своих прихожан.

Озабоченность проблемой джиенов проявилась у руководства ОМДС задолго до 1884 г. По инициативе муфтия Г.Сулейманова еще в феврале 1859 г. в Духовном собрании было открыто дело о ликвидации данного обычая [1; л.18]. Результатом обращения муфтия к казанскому губернатору П.Ф. Козлянинову стал циркуляр от 5 сентября 1861 г., предписавший должностным лицам Казанской губернии пресекать проведение джиенов на местах. В рапорте Чистопольского уездного исправника от 14 января 1885 г. суть циркуляра излагалась следующим образом: «предписать всем становым приставам принять зависящие меры к удержанию татар от празднования Зиена, как вредного для них» [1; л.29 об.].

Конкретизировать эти меры не представляется возможным, поскольку дело 1861 г. полицейского отделения 2 стола Казанского губернского правления под №266 «О прекращении в Казанской губернии вредного магометанской религии татарского праздника «Зиина» было уничтожено 26 ноября 1870 г. в числе других бумаг с истекшим сроком хранения [1; л.13]. Запросы губернаторов Л.И. Черкасова и сменившего его Н.Е. Андриевского в уездные правления и ОМДС о предоставлении копии циркуляра не дали результатов. В рапорте казанского уездного исправника от 23 октяб-

ря 1884 г. сообщалось, что в 1875 г. все дела по 1865 г. были проданы с торгов по предписанию Казанского губернского правления [1; л.16]. В Тетюшском уезде дела и книги местного полицейского управления за 1861 г. были проданы с аукционного торга в 1881 г. [1; л.23]. В Цивильском уезде это случилось в 1879 г. [1; л. 30]. Аналогичная ситуация наблюдалась в Мамадышском [1; л.31], Чебоксарском [1; л. 32] и Спасском [1; л.34] уездах. В отношении оренбургского муфтия С.Тевкелева от 18 декабря 1884 г. указывалось, что дело «по сему предмету» было сдано в архив, но «за смертью архивариуса» не было там обнаружено [1; л.18].

Подобное прохладное отношение к циркуляру от 5 сентября 1861 г., вероятно, обуславливалось человеческим фактором. В августе 1862 г. умер муфтий Г.Сулейманов, ровно через год, в августе 1863 г., покинул свой пост губернатор П.Ф. Козлянинов. В связи с этим проблема с джиенами потеряла бюрократическую актуальность, переписка по данному вопросу была уничтожена [1; л.9], а к 1884 г. о «вредном мусульманском празднике» все забыли. Преемник Г.Сулейманова на посту муфтия С.Тевкелев не проявлял рвения в данном вопросе. На письмо казанского губернатора Л.И. Черкасова от 8 мая 1884 г. с просьбой о содействии в борьбе с джиенами Тевкелев ответил, что повлиять на участников празднеств может лишь через «слово убеждения» духовных лиц, однако тут же выразил сомнение в эффективности словесных увещеваний «когда для прекращения сего требуются строгие административные меры» [1; л.6–6 об.].

В итоге, чиновникам Казанской губернской канцелярии пришлось с «нуля» и исключительно своими силами разбираться в ситуации. Значительную часть документов, представленных в деле №6030, возбужденном по заявлению Х.Галеева, составляет переписка с ОМДС и другими инстанциями с целью выяснения сути народного праздника и содержания нормативных документов, связанных с ним [1; л.7, 8, 10–11, 12–12об., 15–15об., 17-17об.]. Рапорты чиновников с мест позволяют в некоторой степени локализировать ареал распространения джиена. Так, в донесениях исправников Козьмодемьянского и Ядринского уездов указывалось, что в 1861 г. циркуляр от 5 сентября местные суды лишь приняли к сведению, объяснив это «неимением» в уездах татарского населения. Тогда же распоряжения становым приставам о недопущении татар к празднованию «Зиена» были отданы в Цивильском [1; л.26] и Чистопольском уездах [1; л.29]. В Царёвококшайском уезде соответствующие указания получил пристав 2 стана, в котором имелись мусульманские селения [1; л.28]. 16 февраля 1885 г. лаишевский уездный исправник рапортовал казанскому губернатору Н.Е. Андриевскому – «в настоящее мусульманского праздника «Зиен» в вверенном мне уезде вовсе не существует» [1; л.35]. Рапорт аналогичного содержания представил свияжский уездный исправник [1; л.36].

К сожалению, в деле №6030 отсутствует информация о ситуации с джиенами в середине 1880-х гг. в Мамадышском, Тетюшском, Спасском и Чистопольском уездах Казанской губернии. Циркулярное предписание

казанского губернатора 14 марта 1885 г., подведшее итог разбирательству по заявлению Х.Галеева и предписывавшее «строго наблюдать за неисполнением магометанами праздника «Зиин», адресовалось полицейским властям всех уездов губернии [1; л. 41]. Тем не менее, можно с уверенностью утверждать, что в последней четверти XIX столетия основным местом бытования джиенов являлся Казанский уезд. На это указывает и дело №7233, заведенное в 1887 г. Канцелярией казанского губернатора по ходатайству председателя Казанской земской управы П.Перцова [2]. Документы, представленные в нем, связаны исключительно с Заказаньем.

В указанном деле следует особо выделить следующие моменты. Вопервых, в отличие от ситуации 1884–1885 гг., инициаторы обращения П.Перцова гласные Казанской городской думы А.Я. Сайдашев и М.И. Галеев пытались вынести проблему с джиенами на всероссийский уровень, добиваясь их запрета Министерством внутренних дел [2; л.1]. Это предложение не было поддержано руководством Казанской губернии, вероятно, из-за локальности проблемы и нежелания выносить сор из избы. Вовторых, циркуляр 14 марта 1885 г., в отличие от циркуляра от 5 сентября 1861 г., принес реальные плоды. В рапорте 26 мая 1887 г. казанского уездного исправника губернатору Н.Е. Андриевскому констатировалось уменьшение на 2/3 масштабов празднования джиена, а также сокрашение сроков его проведения до 3 дней вместо прежних нескольких недель [2; л. 8 об.]. Такие существенные результаты объяснялись активной разъяснительной работой сельских старост и мулл о вредном влиянии длительных праздников на благосостояние крестьянских хозяйств и нравственность населения [2; л.8]. Наконец, обращает на себя внимание прагматизм уездных полицейских властей, выступавших против чрезмерного давления на мусульман. По мнению казанского уездного исправника, джиен «установленный изстари предками» невозможно остановить в один-два года, со временем же его празднование «будет оставлено само собою без всяких принудительных мер» [2; л.9-9 об.]. Подобный рационализм местных чиновников объясняется их большей близостью к татарскому населению и лучшим знанием реальной ситуации.

Не исключено также, что негативные экономические последствия проведения джиенов были изначально намеренно преувеличены. В противном случае государство гораздо раньше обратило бы внимание на данную проблему. Если допустить, что уже к 1859 г., когда впервые возник вопрос о ликвидации джиенов, атериальное положение татарских крестьян было подорвано, то к середине 1880-х гг. они должны были потерять всяческую платежеспособность и полностью разориться. Этого не произошло, несмотря на то, что джиены в Заказанье проводились с незапамятных времен. Отсюда следует вывод: местные жители все же соизмеряли свои расходы с доходами, а упорное следование традициям предков имело для них не только материальное измерение.

Историческая этнология. 2016. Том 1, № 1

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф.1. Оп. 3 Д. 6030.
- 2. НА РТ. Ф.1. Оп. 3. Д.7233.
- 3. Татарская энциклопедия. Т.2. Казань, 2005. С.276.

ПРИЛОЖЕНИЯ

No 1

1884 г. апреля 29. Заявление крестьянина д. Мемдель Х.Галеева казанскому губернатору Л.И.Черкасову о прекращении празднования джиена в татарских селениях Казанского уезда.

№522

Его превосходительству господину начальнику Казанской губернии крестьянина Казанского уезда Ковалинской волости деревни Миндилей Хасана Галеева, жительствующего в деревне Миндилях в своем доме.

Заявление

Имею честь заявить Вашему превосходительству о том, что дознано мною относительно бедствия нашего мусульманского населения Казанского уезда в четырех волостях, а именно: в 1-й Никольской, 2-й) Алатской, 3-й) Студёно-Ключищинской и 4-й) Ковалинской; в вышеупомянутых волостях есть мусульманский обычай, который не относящийся «к Шариаду». Этот обычай, называемый «Зиен», т.е. народное гуляние, бывает почти в продолжение пяти недель, во время страдовой работы, во время паровой, сенокосу и жатвы хлеба. Приблизительно начинается «Зиен» с 15 июня и продолжают по 15-е июля каждого года. Первый «Зиен» должен начаться в нынешнем году в Никольской волости, называемый «Упса» с 22 июня, т.е. народное гуляние, 2-й, Алатской волости с 29 июня, называемый «Куш-капка», 3-е, Студено-Ключинской волости, 6 июля называемый «Биик-таф» и 4-й, Ковалинской волости с 13 июля, называемый «Кабак». К этому народному гулянию все мусульмане приготовляются ранее за неделю и начинают ездить в гости из одной волости в другую понедельно, где производят пировство. А на этот предмет гулянья употребляют последние свои средства, а у которых нет денежных средств, закладывают свои вещи и берут провизию за дорогую цену с тем, чтобы уплачивать этот долг по урожаю хлеба, и долги платят хлебом за ничтожную цену, или же сеном тоже за самую ничтожную цену. В случае же недостачи на уплату долгов хлебом или сеном, то в таком случае продают своих домашних животных, или же отдают в аренду свою землю другим лицам, более состоятельным мусульманам, а сами остаются без земли. В таком случае все эти мусульмане делаются неимущими, и не в состоянии уплачивать государственных повинностей. Еще некоторые берут продукты за дорогую цену и обязуются уплачивать своими заработками во время полевой работы, когда поспевает жать хлеб, то он должен прежде заработать свой долг, а свой хлеб остается на корню, который от ветров и зрелости зерна осыпается, то уже ему приходиться жать колос, в котором зерна бывает много неполным.

В таком случае почти все мусульмане начинают бедствовать и не имеют возможности приобретать для пропитания своих семейств; по моему мнению, я считаю, что народ бедствует чрез свои лишние расходы, а именно: вышеупомянутые для народного гуляния, чрез что и не могут уплачивать государственные повинности, а также и пропитывать свои семейство.

Вследствие всего вышеизложенного имею честь заявить Вашему превосходительству и покорнейше прошу обратить внимание на вредное для общества мусульманского гуляние, примите меры об уничтожении оного гуляния, чрез кого следует, так как это гуляние есть не обязательное по нашему «Шериату», без которого можно обойтись. Апреля 29 дня 1884 г. по-татарски подписал Хасан Галеев (подпись по-татарски).

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.1-3.

No2

1884 г. мая 8. Отношение казанского губернатора Л.И.Черкасова оренбургскому муфтию С. Тевкелеву о содействии в уничтожении джиена.

№1643

Милостивый государь Шангарей Салимгареевич*!

До сведения моего дошло, что в среде мусульманского населения Казанского уезда, волостей: Никольской, Алатской, Студено-Ключищинской и Ковалинской существует праздник, не относящийся к установленным по «Шариаду», называемый «Зиен», в который мусульмане в продолжение пяти недель пируют, причем мусульмане тратят последние средства на угощение гостей, а кто не имеет денег, тот продает свое имущество и скот за ничтожную цену. Когда же придет время уплаты податей и других повинностей, то у крестьян не бывает ни денег, ни имущества и подати остаются не уплаченными.

Сообщая о сем Вашему превосходительству, имею честь покорнейше просить не отказать в вашем распоряжении о содействии к уничтожению такого обычая, который при неурожайных годах совершенно разоряет крестьянмагометан и ... сельское благосостояние.

Подписал: губернатор Черкасов

Скрепил: правитель канцелярии Орлов

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.4-5.

* В тексте перепутаны имя и отчество Тевкелева. Должно быть: Салимгарей Шангареевич.

No3

1884 г. июня 4. Отношение оренбургского муфтия С.Тевкелева исполняющему должность казанского губернатора К.Н.Хитрово о принятии административных мер для прекращения празднования джиена.

№1505

Господину исправляющему должность казанского губернатора.

Его превосходительство бывший губернатор Черкасов сообщил мне, что до его сведения дошло, что в среде мусульманского населения Казанского уезда, волостей Никольской, Алатской, Студено-Ключищенской и Ковалин-

ской существует праздник, не относящийся к установленным по шаригату, называемый «Зиин», в который мусульмане в продолжении пяти недель пируют, при чем мусульмане тратят последние средства на угощение гостей, а кто не имеет денег, тот продает свое имущество и скот за ничтожную сумму, когда же придет время уплаты податей и других повинностей, то у крестьян не бывает ни денег, ни имущества и подати остаются не уплаченными, почему и просил моего содействия к уничтожению такого обычая.

Вполне разделяя мнение его превосходительства г. Черкасова и имея в виду $1^{\rm e}$, что об уничтожении празднества Зиина между мусульман Казанской губернии как вредного в нравственном отношении и разорительного в благосостоянии крестьян в особенности при неурожаях, Магометанское духовное собрание уже ходатайствовало у Казанского губернского начальства и $2^{\rm e}$, что мое содействие в этом случае может быть только чрез духовных лиц в слове убеждения, что не может в этом иметь успеха, когда для прекращения сего требуются строгие административные меры.

В виду всего этого, я имею честь покорнейше просить Ваше превосходительство сделать распоряжение к прекращению введенного между мусульман в обычай такого вредного для них празднества в административном порядке как будут признано удобным по всей Казанской губернии и о последующем меня уведомить.

Оренбургский муфтий С.Тевкелев

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.6-6 об.

No4

1884 г. июня 14. Отношение казанского вице-губернатора К.Н. Хитрово оренбургскому муфтию С.Тевкелеву о предоставлении сведений о ходатайстве ОМДС по поводу упразднения джиена в Казанской губернии.

№2046

В дополнение к отношению за №1505, имею честь покорнейше просить Ваше превосходительство неотложно доставить сведение, когда именно и за каким № воспоследовало к казанскому губернскому начальству упоминаемое в нашем обращении ходатайство Магометанского духовного собрания об упразднении исполняемаго мусульманским населением Казанской губернии празднества «Зиен».

Подписал: и.о. губернатора вице-губернатор Хитрово

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.7-7 об.

№5

1884 г. сентября 4. Отношение оренбургского муфтия С.Тевкелева казанскому губернатору Н.Е.Андриевскому о невозможности представить сведения о прежнем ходатайстве ОМДС по поводу упразднения у мусульман джиена.

№2386

На отношение Вашего превосходительства от 18 августа сего года за №2783 имею честь уведомить, что, как мне известно, о прекращении у му-

сульман празднества Зеина было возбуждено ходатайство при бывшем муфтии Сулейманове, за смертью которого и за уничтожением многих переписок в настоящее время переписки по означенному предмету не найдено.

Оренбургский муфтий С.Тевкелев

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.9.

№6

 $1884\ г.\$ сентября $12.\$ Отношение правителя канцелярии казанского губернатора в $1^{\ e}$ отделение Казанского губернского правления о предоставлении данных о переписке с муфтием $\Gamma.$ Сулеймановым.

№3087

Оренбургский муфтий за №1505 уведомил его превосходительство г. губернатора, что предшественником Сулеймановым было возбуждено ходатайство пред губернским начальством относительно упразднения мусульманским населением Казанской губернии празднества «Зиен», но когда именно воспоследовало такое ходатайство за смертию Сулейманова и за уничтожением переписок в настоящее время указать не может.

... сего, канцелярия губернатора по приказанию его превосходительства имеет честь покорнейше просить 1-е отделение губернского правления навести справки в делах правления или в архивах оного, не окажется ли упоминаемая выше переписка и в утвердительном ответе прислать таковую в канцелярию.

Правитель канцелярии (подпись)

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.10-11.

№7

1884 г. октября 5. Отношение первого отделения Казанского губернского правления в Канцелярию казанского губернатора об уничтожении дела 1861 г. о прекращении в Казанской губернии праздника «джиен».

№5762

На отношение от 12 минувшего сентября за №3087, первое отделение губернского правления с разрешения г. вице-губернатора имеет честь уведомить Канцелярию его превосходительства, что дело полицейского отделения 2 стола Губернского правления 1861 года под №266 о прекращении в Казанской губернии вредного магометанской религии татарского праздника «Зиина» уничтожено 26 ноября 1870 года, но из настольного реестра делам помянутого стола видно, что по означенному делу губернским правлением было предписано городским и земским полициям и Оренбургскому магометанскому духовному собранию 5 сентября 1861 года за №6142.

За советника, губернский медицинский инспектор (подпись).

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.13.

No8

1884 г. октября 23. Рапорт казанского уездного исправника казанскому губернатору Н.Е.Андриевскому о невозможности представить сведения о предписании губернского правления от 5 сентября 1861 г.

Во исполнение предписания от 10 октября за №3491, имею честь донести Вашему превосходительству, что все дела казанского исправника по 1865 год, согласно предписания Казанского губернского правления от 8 июля 1875 года за №597, проданы с торгов, почему сведения о сделанном распоряжении по предписанию губернского правления от 5 сентября 1861 года — доставить представляется не возможным.

Полпись

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.16.

No9

1884 г. декабря 18. Отношение оренбургского муфтия С.Тевкелева казанскому губернатору Н.Е.Андриевскому о невозможности представить копию отношения Казанского губернского правления от 5 сентября 1861 г.

No3168

На предложение от 9-го прошлого октября за №3481 Магометанское духовное собрание имеет честь уведомить Ваше превосходительство, что требуемую тем предложением копию с отношения Казанского губернского правления от 5 го сентября 1861 года за №6142, по делу о прекращении в Казанской губернии вредного для мусульманской религии мусульманского праздника «Зиен», Магометанское духовное собрание выслать не может, так как дела по сему предмету, начавшегося 7-го февраля 1859 года, бывше сданного в архив, за смертью архивариуса, в архиве не оказалось.

Оренбургский муфтий С.Тевкелев.

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.18.

№10

1884 декабря 31. Циркулярное распоряжение казанского губернатора Н.Е.Андриевского уездным исправникам Казанской губернии.

Циркулярно

Г.г. уездным исправникам Казанской губернии

Предписываю Вашему высокоблагородию немедленно донести: какое было сделано распоряжение по циркулярному предписанию губернского правления от 5 сентября 1861 года по делу о прекращении в Казанской губернии вредного магометанской религии мусульманского праздника «Зиен».

Подписал: губернатор Н.Андреевский Скрепил: правитель канцелярии Орлов

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.20.

№11

1885 г. января 9. Рапорт Тетюшского уездного исправника казанскому губернатору Н.Е. Андриевскому о невозможности представить сведения о предписании губернского правления от 5 сентября 1861 г.

Его превосходительству господину казанскому губернатору Тетюшского уездного исправника

Рапорт

На предписание от 31 минувшего декабря за №80, имею честь донести Вашему превосходительству, что все дела и книги вверенного мне уездного полицейского управления за 1861 год, вследствие разрешения Казанского губернского правления от 1 августа 1881 года за №5429, проданы в 1881 году с аукционного торга, кроме дел, поименованных в приложении к параграфу 6 сборника циркуляров МВД 1854 года том 1-й, а потому навести справку о том: какое было сделано распоряжение по циркулярному предписанию Губернского правления от 5 сентября 1861 года по делу о прекращении в Казанской губернии вредного магометанской религии мусульманского праздника «Зиен», по неимению дел в период означенного времени невозможно.

Уездный исправник.

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.23-23 об.

№12

1885 г. января 11. Рапорт Козмодемьянского уездного исправника казанскому губернатору Н.Е. Андриевскому о не праздновании в Козмодемьянском уезде джиена.

Его превосходительству господину казанскому губернатору Козьмодемьянского уездного исправника

Рапорт

На предписание от 31 минувшего декабря за №80 имею честь донести Вашему превосходительству, что предписание Казанского губернского правления от 5 сентября 1861 г. за №6142, полученное в бывшем Козьмодемьянском земском суде 19 того же сентября, было принято судом только к сведению и никакого исполнения или распоряжения по означенному предписанию сделано не было, так как в Козмодемьянском уезде татар не находится и мусульманского праздника «Зиен» никто не празднует.

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.24.

№13

1885 г. января 11. Рапорт Цивильского уездного исправника казанскому губернатору Н.Е. Андриевскому.

На предписание от 31 минувшего декабря за №80 имею честь донести, что по указу Казанского губернского правления от 5 сентября 1861 года за №6142, последовавшему в бывший Цивильский земский суд по делу о пре-

кращении мусульманского праздника «Зиен», предписано было земским судом 25 того сентября за №4529 и 4530 становым приставам об исполнении сказанного указа как в отношении недопущения татар к празднованию «Зиена», так и о принятии полицейских мер в случае неповиновения татар.

Уездный исправник

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.26.

No 14

1885 г. января 12. Рапорт Царевокошайского уездного исправника казанскому губернатору Н.Е. Андриевскому.

Во исполнение предписания от 31 минувшего декабря за №80 имею честь донести Вашему превосходительству, что по циркулярному предписанию Казанского губернского правления от 5 сентября 1861 года за №6142 по делу о прекращении в Казанской губернии вредного магометанской религии мусульманского праздника «Зиен», было предписано приставу 2 стана 28 сентября 1861 г. за №5228, по нахождению во 2 стане магометанских населений, о наблюдении чтобы магометанами не производился праздник «Зиен».

Уездный исправник

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.28.

№15

1885 г. января 19. Рапорт Цивильского уездного исправника казанскому губернатору Н.Е. Андриевскому.

На отношение от 16 января за №198, имею честь уведомить канцелярию Его превосходительства, что согласно предписания Казанского губернского правления от 23 июля 1879 года за №568, все дела и собрания бывшего Цивильского земского суда за 1861 год, за исключением только книг и денежных документов, проданы полицейским управлением в сентябре месяце того года с аукционного торга, почему и копии с предписания Казанского губернского правления от 5 сент. 1861 года за №6142, по делу магометанского праздника «Зиен» не прилагается.

Уездный исправник

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.30.

№16

1885 г. марта 14. Циркулярное предписание казанского губернатора Н.Е.Андриевского уездным исправникам Казанской губернии о наблюдении за не празднованием мусульманами джиена.

№16

Циркулярно

Гг. исправникам Казанской губернии

Указом Казанского губернского правления от 5-го сентября 1861 г. за №6142 было предписано всем полицейским управлениям прекратить существовавший в Казанской губернии вредный магометанской религии мусульманский праздник «Зиен». Между тем из отношения оренбургского муфтия за №1505 видно, что сказанный праздник исполняется многими татарами и по

настоящее время. Праздник этот продолжается пять недель, во все это время мусульмане пируют, тратят последние средства на угощение гостей: кто не имеет денег, тот продает свое имущество и скот за ничтожную сумму.

Находя таковое празднество вредным в нравственном отношении и разорительным в благосостоянии крестьян, я, согласно ходатайства Магометанского духовного собрания, подтверждаю Вашему высокоблагородию иметь строгое наблюдение за неисполнением магометанами вверенного вам уезда не установленного шаригатом праздника «Зиен» и виновных в нарушении сего распоряжения подвергать законной ответственности.

Губернатор Н.Андреевский

НА РТ, ф.1, оп.3, д.6030, л.41.

No17

1887 г. февраля 19. Отношение председателя Казанской земской управы П.Перцова к казанскому губернатору Н.Е.Андриевскому по ходатайству Казанского уездного земства об уничтожении праздника «Джиен».

№841

Господину казанскому губернатору

Гласные магометане Казанского уездного земского собрания, представители от г. Казани купцы А.Я.Сайдашев и М.И.Галеев, в минувшую XXII очередную сессию Земского собрания внесли предложение о ходатайстве пред г. Министром внутренних дел относительно искоренения мусульманского празднования «джиина», оказывающего весьма вредное влияние на экономическое положение магометанского населения и строго воспрещаемого законом шаригата. Уездное земское собрание, в котором из числа всех 52 гласных участвовали 16 представителей мусульманского населения уезда, в заседание 29 октября истекшего года означенное предложение гласных Сайдашева и Галеева приняло и постановило: возбудить ходатайство об уничтожении путем правительственных мер мусульманского обычая «джиина». Гласные Сайдашев и Галеев о праздновании «джиина» изложили следующее: «Джиин» древний татарский и финский обычай. Празднование его начинается приблизительно с первых чисел июня и продолжается до конца июля. К этому народному празднику крестьяне приготовляются за неделю, в ожидании приезжих гостей. С первых чисел июня и приблизительно до 27 июня «джиин» справляется в Казанском уезде по трем волостям Мамсинской, Больше-Менгерской и Больше-Атнинской, а с первых чисел июля и до конца этого месяца в Алатской, Студено-Ключинской, Ковалинской и Кукморской волостях. Название этих гуляний по разным местностям различно: Кушкапка, Опса, Биктау и Кабан. В каждом «джиине» участвуют от 15 до 20 селений, которые, справивши праздник в одном месте, отправляются в другое, где еще предстоит «джиин». Таким образом, в праздновании его устанавливается очередь между селениями нескольких волостей. Гулянье начинается после обеда в пятницу и кончается последующими пятницами.

Определивши место и время «джиина» в Казанском уезде, гласные Сайдашев и Галеев констатируют громадный вред этого народного мусульманского обычая. Крестьяне, проживающие в городе, преимущественно самые бедные из мастеровых и поденщиков, во что бы то ни стало стараются заработать или, если нет заработка, заложить что-либо с целью присоединиться к общему гулянью. Деревенские же крестьяне точно также приготовляются к приему ожидаемых гостей. Но так как «джиин» совпадает с самым безденежным временем у крестьян, когда за зиму истощаются все запасы хлеба и жизненных продуктов, которых и взять уже не откуда, между тем на гулянье и угощение гостей по установившему обычаю необходимо что-либо приготовить, то крестьяне продают или овец, или телят, или последнюю корову и лошадь, если же нет скота, то даже одежду. При недостатке того и другого запродается земля, хлеб на корню, трава, запасы дров, даже последние земледельческие орудия.

В день, назначенный для праздника крестьяне, как взрослые, так и дети, толпами собираются на поля, составляется нечто вроде ярмарки, время проводится в разных увеселениях. Шум, крик, песни, драки, всевозможные безобразия и разврат, на соблазн молодым людям. После гулянья на полях, все расходятся по деревням, где всю ночь продолжается пьянство, песни и драки, что строго воспрещается шариатом. Нередки несчастные случаи. Молодые люди, подлежащие призыву к воинской повинности, даже после «джиина» продолжают гулять и пьянствовать до самого призыва, с ними гуляют и другие молодые ребята. Не говоря о тех затратах, которые делаются на приготовление к празднеству и во время «джиина», полевые работы вследствие гулянья производятся плохо и небрежно: концы полос не допахиваются, скошенная трава гниет под дождем, ржаной хлеб убирается кое-как, яровой же не успевают собирать, который нередко и гибнет под снегом, под рожь земли не удобряют, пашут один раз и т.д. И этому всему причиной празднование «джиина». Крестьянину, продавшему все, на что едва может существовать, не остается ни чего больше, как идти в работники за весьма ничтожную плату, которая и забирается обыкновенно вперед. Подходит время уплаты долгов, податей, недоимок, а взять средств на это негде. Вследствие этого продается с торгов движимое и недвижимое имущество крестьян. А раз уже крестьянин лишится самого необходимого в своем хозяйстве, заранее можно предрешить его полное разорение. Особенно вредно празднование «джиина» отзывается на молодом поколении, которое, отвыкая от работы, пристращается к праздности и лени.

Параллельно с «джиином» идут вечерние гулянья, под названием «Таганастый» (Таган асты — Б.Х.), на которых собираются исключительно молодые люди обоего пола, проводя время в безнравственных увеселениях, что также строго воспрещается шаригатом.

Изложенное в настоящее отношении ходатайство XXII очередного уездного земского собрания Управа имеет честь просить Ваше превосходительство представить Его сиятельству господину министру внутренних дел на предмет принятия запретительных мер празднования «джиина».

Председатель управы П.Перцов Секретарь (подпись)

НА РТ, ф.1, оп.3, д.7233, л.1-3.

No18

1887 г. февраля 24. Отношение казанского губернатора Н.Е.Андриевского в Казанскую уездную земскую управу о мерах, предпринятых для прекращения в Казанской губернии празника джиен.

№801

На представление за №841 уведомляю земскую управу, что согласно ходатайства Оренбургского магометанского духовного собрания о прекращении в Казанской губернии неустановленного шаригатом магометанского праздника Зиен или Джиен, Казанским губернским правлением 5 сентября 1861 года за №6142 было предписано всем уездным исправникам Казанской губернии, и как пред сего Оренбургский муфтий вновь сообщил, что в некоторых селениях сказанный праздник исполняется и по настоящее время, 14 марта 1885 года за №16 циркулярно подтверждено уездным полицейским властям иметь строгое наблюдение за неисполнением магометанами упоминаемого праздника с тем, чтобы виновных в нарушении сего распоряжения подвергать законной ответственности.

Усматривая из заявления гласных XXII очередного земского собрания, что в Казанском уезде магометане продолжают нарушать упоминаемое распоряжение и исполняют праздник с ущербом для себя и государственных интересов, я с сим велел потребовать от Казанского исправника объяснение о причинах неисполнения циркуляра за №16.

НА РТ, ф.1, оп.3, д.7233, л.4-4об.

No19

1887 г. февраля 27. Предписание казанского губернатора Н.Е.Андриевского казанскому уездному исправнику предоставить сведения о мерах, принятых для исполнения циркулярного предписания N 16 от 14 марта 1885 г.

№800

14 марта 1885 года за №16 было предписано всем исправникам в Казанской губернии, в том числе и Вашему высокоблагородию иметь строгое наблюдение за неисполнением магометанами неустановленного шаригатом праздника Зиен с тем чтобы виновных в нарушении сего распоряжения подвергать законной ответственности.

Ныне Казанская уездная земская управа отношением от 19 февраля за №841 уведомила, что гласные магометане заявили XXII очередному земскому собранию, что исполняемый в настоящее время праздник Зиен или Джиин имеет весьма вредное влияние на экономическое положение магометанского населения. Праздник этот начинается приблизительно... [так в тексте. — А.Н.] шаригатом.

Давая о сем знать предписываю Вашему высокоблагородию доставить сведение какие были принимаемы меры по исполнению циркуляра за №16 и на сколько справедливо заявление гласных Галеева и Сайдашева относительно продолжения во вверенном вам уезде праздника Джиена и по настоящее время.

Подписал: губернатор Андриевский.

Скрепил: управляющий канцелярией Орлов

НА РТ, ф.1, оп.3, д.7233, л.4об.-5об.

Историческая этнология. 2016. Том 1, № 1

No20

1887 г. февраля 26 Отношение председателя Казанской земской управы П.Перцова казанскому губернатору Н.Е.Андриевскому.

№926

Господину казанскому губернатору

Вследствие отношения от 24 февраля за №801 уездная управа имеет честь покорнейше просить Ваше превосходительство уведомить управу, представлено ли Вашим превосходительством господину Министру внутренних дел ходатайство Казанского уездного земского собрания о прекращении мусульманского праздника «джиина». Если означенное ходатайство еще не представлено, то управа испрашивает разрешения Вашего превосходительства доложить экстренному уездному земскому собранию, созываемому на 3^е марта, о распоряжении Вашего превосходительства, изложенного в отношении от 24 февраля за №801-м.

Председатель управы П.Перцов.

Секретарь (подпись)

НА РТ, ф.1, оп.3, д.7233, л.6.

№21

1887 г. февраля 27. Отношение казанского губернатора Н.Е.Андриевского в Казанскую уездную земскую управу.

№833

На представление от 26 сего февраля за №926, уведомляю Земскую управу, что на основании данных, изложенных в моем отношении от 24 сего февраля за №801, ходатайство Казанского уездного земского собрания о прекращении мусульманского праздника «джиина» не представлено господину Министру внутренних дел. И при этом присовокупляю, что разрешается доложить экстренному Уездному земскому собранию, созываемому на 3 марта о моем распоряжении, изложенном в отношении за №801.

Подписал: губернатор Андриевский

Скрепил: управляющий канцелярией Орлов

НА РТ, ф.1, оп.3, д.7233, л.7-7об.

№22

1887 г. мая 26. Рапорт Казанского уездного исправника казанскому губернатору Н.Е. Андриевскому об уменьшении масштабов празднования джиена в Казанском уезде.

Во исполнение предписания за №801, имею честь донести Вашему превосходительству, что согласно циркуляра от 14 марта 1885 года за № 16, магометанам вверенного мне уезда было разъяснено и разъясняется чрез местных мулл и сельских старост о крайне вредном влиянии празднования «Зиена» на благосостояние их хозяйств и нравственность и затем предлагалось и предлагается в виду этого оставить празднование «Зиена». После этого многие магометане, убежденные в справедливости разъясненного им, остановили празднование и праздник «Зиен», хотя и справлялся в некоторых селениях, но не в таких размерах, в каких ранее праздновался и в каких празднование его обрисовано гласными

уездного земства: стечение народа было незначительное, никаких драк, шума, пьянства и несчастных случаев, о которые заявляют гласные не было, празднование продолжалось не более трех дней, а в весьма многих селениях только по одному дню, в праздновании принимали участие лишь люди зажиточные, бедные же вовсе не исправляли, вообще празднование магометанами «Зиен» сократилось приблизительно на 2/3. В 1885 году празднование «Зина» было только в двух волостях Ковалинской и Больше-Менгерской и в одном селении Кукморской, в 1886 году праздник этот исправлялся в указанных трех волостях и в Больше-Атнинской, Студено-Ключинской и Алатской, но празднование происходит, как выше сказано, в весьма ограниченных размерах; в Мамсинской же волости, на которую указывают гласные праздник этот ни в 1885, не в 1886 году не исправлялся по случаю поста (уразы). Что же касается до привлечения в ответственности магометан празднующих «Зиен» несмотря на запрещение, то при исполнении этой части циркуляра мною встречено недоразумение о том: на основание какого закона они должны быть привлечены к ответственности, а потому имею честь покорнейше просить Ваше превосходительство дать мне знать, в разрешение встреченного мною недоразумения, о том законе, согласно которого следует возбуждать преследование против магометан, справляющих праздник «Зиен» вопреки запрещения. При чем позволяю себе доложить Вашему Превосходительству, что праздник «Зиен», установленный изстари предками и празднуется с незапамятных времен, а потому остановить празднование его в одиндва года не представляется возможным; со временем же празднование «зиена» будет оставлено само собою без всяких принудительных мер, так как и теперь весьма многие магометане, вполне сознавая приносимый праздник «Зиеном» вред, или вовсе прекратили празднование его или же хотя и исправляют, но в ограниченных размерах, так что празднование на благосостояние магометан почти вовсе не оказывает ни какого влияния.

Уездный исправник.

НА РТ, ф.1, оп.3, д.7233, л.8-9об.

№23

1887 г. июля 13. Разъяснение казанского губернатора Н.Е.Андриевского казанскому уездному исправнику на основании каких законов преследовать виновных в праздновании джиена.

№2225

На рапорт за №450, в котором высказывается недоумение: на основании какого закона должны быть привлекаемы к ответственности магометане, справляющие праздник «Зиен», даю знать Вашему высокоблагородию, что сходбища для празднования «Зиена» должны быть воспрещаемы полицией на основании №157 и 170 статей XIV тома «Устава о предупреждении и пресечении преступлений» и при неисполнение сего распоряжения виновные подвергается ответственности по 29 и 30 статьям «Устава о наказаниях», налагаемых мировыми судьями.

Подписал: губернатор Андриевский

Скрепил: управляющий канцелярией Орлов

НА РТ, ф.1, оп.3, д.7233, л.10-10об.

Сведения об авторах: Ногманов Айдар Ильсурович – кандидат исторических наук, заведующий отделом историко-культурного наследия народов РТ Института истории им. Ш.Марджани АН РТ (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); nogmanov_a@mail.ru

Багаутдинова Халида Зиннатовна — научный сотрудник отдела историкокультурного наследия народов РТ Института истории им. III.Марджани АН РТ (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); halida12_61@mail.ru

THE FIGHT AGAINST THE CELEBRATION OF DZHIYEN IN TATAR SETTLEMENTS AROUND KAZAN IN THE 1880s

A.I. Nogmanov, Kh.Z. Bagautdinova

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Kazan, Russian Federation nogmanov a@mail.ru, halida12 61@mail.ru

Published archival documents contain information about the holiday Dzhiyen, which was celebrated by Tatars at the end of the spring planting. In the second half of the nineteenth century the main region for the celebrations was the Kazan District of Kazan Province. Dzhiyen carried on the ancient Turkic traditions of self-government and did not conform to the norms of shariah, which caused it to be rejected by the official authorities and the Muslim clergy. This article explores the battle against Dzhiyens in 1880s, during the tightening of the Russian state's domestic policy, which reflected in part the state's religious-minded Tatar public figures. This marks the first introduction of documents on Dzhiyen into scientific circulation, which provide knowledge about a little-known microhistory of the Tatar people, their traditions, and customs.

Keywords: authority, Dzhiyen, governor, Kazan district of Kazan Province, Orenburg Muslim Spiritual Assembly, shariah

REFERENCES

- 1. Natsionalnyy archive Respubliki Tatarstan (NA RT) [The National Archives of the Republic of Tatarstan]. F.1. Op. 3. D. 6030.
 - 2. NA RT. F.1. Op. 3. D. 7233.
- 3. Tatarskaya entsiklopediya [Tatar encyclopedia]: V 6 t. Gl. red. M.Kh. Khasanov, otv. red. G.S. Sabirzyanov. T. 2: G-Y. Kazan, Institut Tatarskoy entsiklopedii AN RT Publ., 2005. 656 p.

About the authors: Aydar I. Nogmanov – Candidate of Science (History), Head of the Department of Historical and Cultural Heritage of the People of Tatarstan, Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); nogmanov_a@mail.ru

Khalida Z. Bagautdinova – Research Fellow, Department of Historical and Cultural Heritage of the People of Tatarstan, Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); halida12_61@mail. ru.

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

УДК 304.2

О НЕКОТОРЫХ РЕЗУЛЬТАТАХ ЭКСПЕДИЦИИ В РЕСПУБЛИКУ АЛТАЙ

Г.Ф. Габдрахманова

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация medi54375@mail.ru

В 2016 г. группой ученых Института истории им. Ш.Марджани АН РТ была осуществлена экспедиция в Республику Алтай. Ее целью стало выявление состояния и содержания древнетюрских родовых (племенных) идентичностей среди алтайцев, живущих на территории данного региона. Первичный анализ собранных материалов позволил сделать некоторые выводы. Родовые идентичности среди алтайцев — устойчивое явление, выполняющее функцию демографической безопасности данной этнической группы. В ходе исторического развития многие тюркские народы, вышедшие с Алтая, их утратили, т.к. в условиях смещения с разными этносами у них отсутствовала угроза генетического вымирания. У татар устремленность к объединению по принципу принадлежности к кровному сообществу сохраняется на ментальном и, отчасти, на поведенческом уровне.

Семиотика сёоков (родов) у алтайцев свидетельствует о развитии некоторых исторических процессов в тюркском мире. Так, присутствие в названиях сёоков таких терминов как *кадыбас* (кузнец) и *комурчи* (угольщик) подтверждают наличие развитой экономики добычи железа и технологии плавки высококачественной стали на Алтае в период возвышения Тюркского каганата. Легенды о происхождении родов показывают основы духовно-религиозного мира тюрков и его эволюцию. Культ волчицы — один из архаичных элементов мировоззрения тюркских народов. Данное животное — прародительница. По мере того, как менялась жизнь тюрков, по мере того, как они откочевывали все дальше на запад и выходили изпод китайской культуры, попадали под влияние ислама, представления о ней подвергались трансформации. У каждого тюркского народа формировались свои представления о ее местонахождении и ее окраске.

Ключевые слова: Алтай, тюрки, идентичность, сёок, структура, семантика, культ волка

В июне 2016 г. группой ученых Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан была осуществлена экспедиция в Республику Алтай. Ее целью стало выявление состояния и содержания древнетюркских родовых (племенных) идентичностей среди алтайцев, живущих на территории данного региона. Проект был реализован в рам-

ках Государственной Программы Республики Татарстан «Сохранение национальной идентичности татарского народа» и при поддержке Научно-исследовательского Института алтаистики им. С.С. Суразакова (г.Горно-Алтайск). Участники экспедиции со стороны Института истории им. III.Марджани АН РТ – Г.Ф. Габдрахманова, З.А. Махмутов, Э.А. Сагдиева, Института алтаистики – А.А. Конунов, Э.В. Енчинов.

Во время работы были посещены четыре района Республики Алтай – Кош-Агачинский, Улуганский, Усть-Канский, Онгудайский. Основными методами исследования стали свободные интервью с носителями родовых идентичностей, полуформализованные – с экспертами, а также наблюдение. Во время экспедиции осуществлялась фотофиксация традиционной культуры алтайцев.

Алтай — родина тюркского мира. Его изучение дает ответы на некоторые сложные вопросы этногенеза и современных идентичностей различных тюркских народов. У одних из них до сих пор сохранились такие древние этнонимы как кыпчак, майман/найман, меркит, чагал и т.д. (кыргызы, казахи, узбеки, башкиры и др.). У других (татар) они давно утрачены, но устремленность к родовым объединениям проявляет себя на ментальном и поведенческом уровне. Достаточно вспомнить традицию *шеджере* (в буквальном смысле — «дерево». Это графическое изображение родословных связей в виде дерева, на котором наглядно показано, как от общего основателя — самого древнего известного представителя рода, восходят последующие поколения — его потомки) и стремительный рост землячеств у татар Волго-Уральского региона, наблюдаемый в последние годы.

Проблема родо-племенной структуры алтайцев неплохо разработана в отечественной этнологии. Среди новейших работ в этой области следует отметить публикации Н.В. Екеева, который путем анализа фольклорноэтнографического материала В. Вербицкого, Г. Потанина, Е. Ямаевой и И. Шинжина и собственных полевых исследований раскрыл сложную многоступенчатую структуру алтайцев, подробно проанализировал историю появления отдельных родов и племен, их объединений и вхождений в состав крупных родовых объединений. Структура коренного населения Алтая состояла из следующих компонентов: 1) улус/аймак (этнотерриториальная группа), 2) оток (административно-этническая единица, т.е. часть улуса), 3) сёок (этническая общность, которая составляла оток или часть отока), 4) бёлюк/кезек (подразделение сёока), 5) оду/уйа (патронимия/клан в составе бёлюка или сёока). Ступени от второй до пятой этнической иерархии в алтай-улусе имели семь сёоков: тодош, кипчак, мундус, иркит, тёлёс и майман; в чуй-улусе – два (тёлёс и кёбёк) и в Јыш-улусе – четыре общности (тиргеш, комдош, кюзен и юс) [8, с.122].

Н.В. Екеев отмечает, что в данной этнической иерархии сёок занимал ключевое место. Сёок — это «кость», поскольку считается, что кости ребенку дает отец, а плоть и волосы — мать [1, с.116]. Это понятие имело двоякое значение. Так, например, у этнической общности майман термин

«сёок» применялся в отношении всей общности и двух ее подразделений. Иными словами, носитель этого этнонима мог сказать: «Я из сёока майман» и/или «Я из сёока кара (кёгёл) майман». Автор отмечает, что традиционное воспитание у алтайцев строилось на знании этнической структуры народа. Благодаря этому у них сложилось гармоничное многоступенчатое этническое самосознание, формировавшееся на протяжении многих столетий [8, с.122]. Оно сохранилось до сих пор.

Во время экспедиции наши беседы с информаторами начинались с вопроса о том, знают ли они свой сёок. Все без труда его называли. И это были не только взрослые люди. Даже дети, к которым мы обращались, без паузы проговаривали свою родовую принадлежность. Эксперты и некоторые информаторы объясняли устойчивость этих знаний тем, что алтайцам в силу их невысокой численности для самосохранения необходимо избегать кровно-родственных смешений. При соблюдении экзогамных правил обеспечивается здоровое потомство, увеличивается его численность, родовое древо становится ветвистым, о чем в народе с одобрением говорят: «угы-този калын улус» (люди многочисленной родословной) [10]. Функцию контроля выполняли специальные, всеми уважаемые старейшины, которые держали в голове «схемы» родовых связей. К ним «за консультациями» обращались люди, когда намеривались заключить семейный союз. Они выясняли – не создавались ли с предками потенциального партнера семьи, рождались ли в них дети. Если такие связи были, то старейшина мог сообщить, в каком поколении они имели место. Благодаря этой информации принималось решение о заключении союза, либо об его отклонении. Старейшина перед смертью передавал свои знания более молодому. Так обеспечивалась преемственность устной истории родовых связей. К началу постсоветского периода ее носителей у альтайцев почти не осталось. Лишь иногда, когда мы входили в дома или айылы (дощатое летнее жилище) наших информаторов, которым от 80 лет и старше, они, выяснив сёок наших сопровождающих (алтайцев), начинали вспоминать представителей этого рода и находили общих знакомых, связанных между собой родственными связями. Правда, это были лишь живущие или умершие их сверстники, их родители, но не представители более древних поколений. Информаторы среднего возраста, молодежь такие связи не выясняли. Хотя все без исключения, с кем удалось пообщаться во время экспедиции, обязательно спрашивали о родовой принадлежности наших сопровождающих, а иногда – и нас.

В последние годы в Республике Алтай наблюдается всплеск интереса к сёокам. Выбираются зайсаны (родовые старосты в отдельных регионах и главный в республике). Они ведут работу среди тех, кто принадлежит к курируемому роду — оказывают различную поддержку малоимущим, молодежи, уехавшей учиться в город в ссузах, вузах и т.д. В краеведческих музеях формируются экспозиции, демонстрирующие родовую структуру алтайцев, ее исторические и культурные особенности. При поддержке ор-

ганов власти и управления Республики Алтай, муниципальных районов организуют родовые праздники, соревнования родов. Региональная власть поддерживает процесс актуализации родовых идентичностей. На республиканском празднике Эл Ойын, на котором нам удалось побывать, во время озвучивания фамилий артистов из числа алтайцев по заранее утвержденной программе, обязательно проговаривалось, из кого они сёока. Попрежнему, род выясняется не только при заключении семейных браков, но и даже на этапе знакомств молодых людей. Девушка или парень, узнав о том, что они из одного рода, расстаются, так как хорошо понимают, что из-за кровного смешения у них могут родиться нездоровые дети.

Во время экспедиции была собрана интересная информация о разнообразии и компонентном наполнении современных родовых идентичностей у алтайцев. В.В. Радловым во второй половине XIX в. на Алтае было зафиксировано 74 рода и свыше 90 их подразделений среди всех этнических групп региона [7, с.156]. По оценкам экспертов, сегодня в Республике Алтай сохранилось лишь около 30 родовых объединений. Некоторые сёоки очень многочисленны (кебек, кипчак, майман, телес и т.д.), другие же насчитывают лишь несколько человек (моол, ябак и т.д.) и постепенно исчезают. Они растворяются в крупных родах, так как принадлежность детей определяется по отцу, преобладание же женщин приводит к сокращению численности носителей некоторых родовых идентичностей. Возможно, в процессе укрупнения родовой структуры алтайцев в пользу отдельных сёоков играет роль и высокая статусность некоторых из них, определяющая ориентации на заключение семейных союзов с представителями наиболее уважаемых сообществ. В числе причин этого – численность отдельных сёоков, которая влияет на то, что альтайцы «предпочтительно берут жен из многолюдных соок'ов. Соок'и малочисленные, а особенно вымирающие избегаются» [10].

Каждый сёок у алтайцев делится на подроды. По оценкам специалистов, при их наименованиях наиболее распространенным является использование названий цветов. По мнению Н.В. Екеева, эта традиция уходит своими корнями в глубокую древность. Например, в этнонимах XVII в. -«белые, черные и желтые калмыки» или «белые и черные киргизы» (енисейские) – цветовая символика имела социально-политическое и конфессиональное значение [9, с.116]. Среди названий подразделений сёоков с цветовыми обозначениями наиболее частыми являются кара (черный), сары (жёлтый) и ак (белый). Подрод кёгёл (синий) используется только в одном случае (в сёоке майман). Названия некоторых подродов образовались по видам занятий: сыгынчи/согончи (охотник), саргайчы (собиратель сараны), киштинер (соболятник), палан (собиратель калины). Присутствие таких названий как кадыбас (кузнец) и комурчи (угольщик) [7, с.147] подтверждают наличие развитой экономики: добычи железа и технологий плавки высококачественной стали на Алтае в период возвышения Тюркского каганата. Специалистами отмечается деление племен на правое и левое крыло (например, на пиршествах они получали мясо с определенной части трапезной туши). Таковыми можно считать подразделения *јалчи* (получившие гриву), *моинчи* (получившие шею), встречающиеся только в сёоке кыпчак. Наконец, значительную группу составляют подразделения, связанные названиями племен и народов: *кыдат, туба, юс, котон, тумат, кымак, тарга (таргат), могол, тас, казак*. Крупные алтайские сёоки (например, тодош, кыпчак, тёёлёс, мундус, кёбёк, комдош) имели сложный состав. Так, в частности, сёок тодош состоял из шести подразделений: кара, кытат, манји, туба, юс, сары. Следует иметь в виду, что согласно алтайской традиции наименование подрода употребляется, как правило, вместе с названием сёока. Например, кара-тодош, котон-кыпчак, ак-кёбёк и т.п. [7, с.147]. Данные этнонимы употребляются и сегодня.

В ходе экспедиции были зафиксированы подроды, в названиях которых используются цвета (кара майман, кара тодош, ак кыпчак, кызыл кыпчак, кара иркит, кёгёл майман), виды занятий (согончи), наименования племен и народов (могол, тас и др.). За каждым из данных этнонимов стоит собственная семиотическая система, то есть система знаков, символов и легенд/мифов о происхождении конкретного сёока и/или его подрода. Некоторые информаторы проговаривали о священных горах, перевалах, озерах и других природных объектах и их хозяинах (ару тос), которые «принадлежат» данному сёоку. Число тос довольно велико [2, с.366]. Многие говорили о птицах и животных, которые символизируют их род. Так, представители рода «телес» называли марала, кедр и лиственницу; «кара тодош» — зайца; «кипчак» — синего волка и беркута и т.п. Иногда проговаривались дразнилки в отношении какого-то рода.

Сакральные природные места для алтайцев — это объект особого почитания, к ним обращаются с просьбой даровать здоровье, благополучие и потомство. Их берегут, стараются без необходимости не тревожить и всячески выражают им свое уважение. Посещения строго регламентированы: во время полнолуния соблюдается строгий запрет на визиты, а в другое время все стремятся придерживаться определенных норм поведения и ритуальных действий. Во время движения по перевалам путешественники не разговаривают (чтобы не потревожить духа горы), на их самой высокой точке выходят из автомобилей и кладут камни, либо завязывают белые куски ткани на деревьях и кустарниках (в зависимости от фазы луны). В священных для алтаек местах, «дарующих детей», оставляются детские игрушки (куклы, машины), украшения (бусы, кольца), иногда кладутся и продукты питания (чаще сырчики — самодельный сыр).

Каждый сёок имеет собственный родовой знак — тамгу. Их разнообразие на рубеже XIX—XX вв. подробно изложено в книге «Горный Алтай и его население» [3]. По мнению Н.В. Екеева среди алтайцев имелось примерно 20 основных тамг и столько же их вариантов [7, с.363]. Знак рода выдалбливался на коновязах, выжигался на крупе лошадей как символ собственности, им помечали предметы быта. Этот способ отметки лоша-

дей использовался и в советских колхозах и совхозах, позволявший идентифицировать принадлежность коня. Сегодня он так же популярен, как в фермерских, так и в личных подсобных хозяйствах. Иногда тамга вышивается на современных, стилизованных костюмах алтайцев, используемых на массовых этнокультурных мероприятиях. Но большинство наших информаторов не смогло назвать графическое изображение символа их рода. Лишь лица преклонного возраста проговаривали это. Представители рода «телес» назвали тамгу в виде рога барана, «кара иркит» — луну с хвостиком вниз, «кара тодош» — кувшин с хвостиком, «тымат кипчак» — крест, «алмат» — изображение бесконечности.

Наконец, интересной была информация, содержащая легенды о происхождении родов. Был услышан, зафиксированный и ранее другими исследователями миф о предках сёока «алмат», который гласит, что этот род произошел по матери от алмыски (женщины-оборотня), а по отцу – от человека рода «кёбёк». Весьма распространенной оказалась и легенда о волке (или волчице) – синем, белом, желтом или черном. Различия в половой принадлежности волка связаны с историей происхождения правящих (княжеских, каганских) родов объединений теле и тукюе (тюрков). Н.В. Екеев, проанализировавший китайские династические хроники, пришел к заключению о том, что мистический волк выступает прародителем княжеского рода теле, а волчица – прародительницей тукюе (ханского рода тюрков). Автор подчеркивает, что «еще Н.Я. Бичурин отметил, что, хотя в легендарных сказаниях есть различия, но во всех род тюрков (тукюе) происходил по материнской линии от волчицы» [7, с.313]. В мифах многих тюркских народов именно волчица представляется не только как прародительница, но и как кормилица и воспитательница их первопредка (чуваши, татары, турки) [6, с.68–83]. «Для тюрок волк – священное животное, волк – родоначальник тюрок, их предок. Вот – изначальная тотемическая легенда, сохраненная китайцами о тукью. У тукью жил рассказ о волчице, которая вскормила брошенного мальчика; когда он подрос, у него родились дети, и у потомков на память о предке на знамени была голова волка. Ежегодно тукью совершали в пещере жертвоприношение волку» [3, с.328]. Данные представления возникли, скорее всего, в хуннский период и сохранялись в раннетюркское время [7, с.316]. По мере того, как менялась жизнь тюрков, по мере того, как они откочевывали все дальше на запад и выходили из-под китайской культуры, попадали под влияние ислама, представления о прародительнице подвергались эволюции.

В период средневековья культ волка усложняется, наполняется новыми представлениями о нем. В частности, «уточняется» место обитания волка. У якутов и алтайцев складывается представление о том, что волк господствует в среднем, то есть земном мире. Появляются цветовые обозначения волка, связанные с определенными культами. Г.Давлетшин отмечает, что главным тотемом огузов-кипчаков в X—XII вв. стал сивый волк [5]. В каждый цвет вносились свои представления о происхождении дан-

ного животного. У татар, якутов, бурят волк стал белым и ассоциировался со светлыми земными божествами. У кыргызов – желтый – воспринимался через культ Матери-Земли (ее чревом). В фольклоре татар сохранилась сказка «Ак буре» («Белый волк»).

Наряду с культом волка в ходе экспедиции были выявлены и другие элементы духовной и материальной культуры алтайцев, близкие и даже совпадающие с культурой татар и всего тюркского мира. В их числе культ коня, пищевые и кулинарные традиции; семейные отношения и т.д. Достаточно сильные у алтайцев и представления и почитание великого божества неба Тенгри — широко распространенный культ у кочевых народов скифского времени.

Материалы экспедиции показали, что значительная часть устной истории, связанная с родовой структурой коренного населения Республики Алтай, безвозвратно утеряна. В числе негативных факторов, оказавших влияние на данную ситуацию, следует выделить демографическую катастрофу 50-60 гг. XVIII в., реформы начала XX в., способствовавшие ликвидации родовой системы управления алтайцев, гражданскую войну, в результате которой произошло существенное снижение численности коренного населения Алтая, советские репрессии и советскую экономическую политику, направленную на размывание экологической культуры и естественных границ сёоков, представители которых проживали в условиях традиционного хозяйствования. Опрошенные эксперты отмечают и некоторую неадекватность современной устной информации о родах, привнесение в нее фантазий и домыслов самими информаторами. Предварительный анализ опубликованных работ с материалами экспедиции подтвердил некоторое несоответствие между представлениями современных алтайцев и теми, что зафиксированы среди коренного населения Алтая в конце XIX – начале XX вв. Тем не менее, как показало исследование, изучение данного региона, истории и культуры его коренного населения позволяет понять некоторые особенности современных идентификационных процессов тюркских народов, основа которых была заложена еще на этапах их формирования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редколл. Н.В. Екеев (отв. ред.), Н.М. Екеева, Э.В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2014. 464 с.
- 2. Бельчекова М.С. Основы вероучения // Религиозные деноминации в Республике Алтай / Редколл.: к.и.н. Н.В. Екеев, к.и.н. Н.О. Тадышева (отв. ред.), к.полит.н. Г.Б. Эшматова; БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2015. С.355–375.
- 3. Гордлевский В.А. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве») // Известия АН СССР. 1947. Т. VI. Вып. 4. С. 317–337.

- 4. Горный Алтай и его население. Т.1. Кочевники Бийского уезда. Выпуск 1. Сост. С.П. Швецов. Барнаул, 1900. 56 с.
- 5. Давлетшин Г. Культ животных у древних тюрков // Татарский мир. Татар дөньясы. 2007. №1. URL: http://tatworld.ru/article.shtml?article=765 (дата обращения: 20.08.2016).
- 6. Квилинкова Е.Н. Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. Кишинев, 2014. 472 с.
- 7. Екеев Н.В. Алтай: История и культура (избранные труды) / БНУ РА «научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2015. 472 с.
- 8. Екеев Н.В. Алтайская этногония (состав, типология, этимология, стратиграфия) // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2002. Вып. 8. С.120–136.
- 9. Екеев Н.В. Об этнонимах «белые и черные калмаки» (К этнической истории алтайцев XVII–XVIII веков) // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий. Горно-Алтайск,1992. С.114–119.
- 10. Тадина Н.А. О трех линиях родства у алтайцев. URL: http://new.hist.asu.ru/naltai/ualtairodstvo.html (дата обращения: 19.08.2016).

Сведения об авторе: Габдрахманова Гульнара Фаатовна – доктор социологических наук, заведующая отделом этнологических исследований Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); medi54375@mail.ru

CONCERNING SOME RESULTS OF AN EXPEDITION TO THE REPUBLIC OF ALTAI

G.F. Gabdrakhmanova

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Kazan, Russian Federation medi54375@mail.ru

In 2016, a group of scientists from the Sh. Marjani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan made an expedition to the Altai Republic. Its purpose was to identify the status and content of the ancient Turkic Clan identities among Altai people living in the region. The primary analysis of the collected data allows us to draw the following conclusions: Tribal identity among the people of Altai is a sustainable phenomenon, performing the function of demographic security for the ethnic group. Many Turkic peoples who came from the Altai Region lost their tribal identities because in conditions with different ethnic groups they did not have the threat of genetic extinction. Tatars' aspirations to unite on the basis of belonging to a single community is preserved mentally and behaviorally.

Semiotic study of the Altai language testifies to the development of certain historical processes. Thus, the presence of terms such as kadybas (smith) and kömÿrchi (collier) confirm the presence of a developed economy of iron mining and smelting technology of high-quality steel in the Altai Region during the rise of the Turk Khanate. Legends about the origins of Turks reveal fundamental commonalities and a certain evolution of the spiritual and religious world. The cult of the wolf is one of the elements

of the archaic world of Turkic-speaking peoples. With this animal is considered the ancestor. Once the life of Turks became varied, as they migrated farther to the west, and away from Chinese culture, and came under the influence of Islam, their ideas about themselves underwent transformation. Each Turkic people formed their own ideas about their places of origin and their world.

Keywords: Altai, identity, Seok, structure, semantics, Turks, wolf cult

REFERENCES

- 1. Altaytsy: Etnicheskaya istoriya. Traditsionnaya kul'tura. Sovremennoe razvitie / redkoll. N.V. Ekeev (otv. red.), N.M. Ekeeva, E.V. Enchinov [Altaians: Ethnic History. Traditional culture. Modern development / the editorial board N.V Ekeev, N.M Ekeev, E.V Enchinov]. Gorno-Altaysk, S.S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaic Studies Publ., 2014. 464 p.
- 2. Bel'chekova M.S. Osnovy veroucheniya [Fundamentals of Faith]. *Religioznye denominatsii v Respublike Altay* [The religious denominations in the Republic of Altai]. The editorial board N.V. Ekeev, N.O. Tadysheva, G.B. Eshmatova. Gorno-Altaysk, Gorno-Altayskaya tipografiya Publ., 2015, pp. 355–375.
- 3. Gordlevskiy V.A. Chto takoe «bosyy volk»? (K tolkovaniyu «Slova o polku Igoreve») [What is a «barefoot wolf»? (For interpretation of the «Slovo o polku Igoreve»)]. *Izvestiya AN SSSR Proceedings of the USSR Academy of Sciences*, 1947, t.VI. vol. 4, pp. 317–337.
- 4. Gornyy Altay i ego naselenie. T.1. Kochevniki Biyskogo uezda. Vypusk 1 [Altai Mountains and its people. V.1. Nomads Bijskogo County. Issue 1]. Former by S.P. Shvetsov. Barnaul, 1900. 56 p.
- 5. Davletshin G. Kul't zhivotnykh u drevnikh tyurkov [The cult of animals in ancient Turks]. *Tatarskiy mir Tatar world*, 2007, no. 1. URL: http://tatworld.ru/article.shtml?article=765 (accessed: 20.08.2016).
- 6. Kvilinkova E.N. *Kul't volka u gagauzov skvoz' prizmu etnokul'turnykh simvolov* [The cult of the wolf in the light of the Gagauz ethnic and cultural symbols]. Kishinev, 2014. 472 p.
- 7. Ekeev N.V. *Altay: Istoriya i kul'tura (izbrannye trudy)* [Altai: History and Culture (selected works)]. Gorno-Altaysk, Gorno-Altayskaya tipografiya Publ., 2015. 472 p.
- 8. Ekeev N.V. Altayskaya etnogoniya (sostav, tipologiya, etimologiya, stratigrafiya) [Altai etnogoniya (composition, typology, etymology, stratigraphy)]. *Drevnosti Altaya Antiquities of the Altai*. Gorno-Altaysk, 2002, vol. 8, pp. 120–136.
- 9. Ekeev N.V. Ob etnonimakh «belye i chernye kalmaki» (K etnicheskoy istorii altaytsev XVII–XVIII vekov) [On the ethnonyms «white and black Kalmaki» (Ethnic history of Altai XVII XVIII centuries)]. *Problemy izucheniya istorii i kul'tury Altaya i sopredel'nykh territoriy* [Problems of studying the history and culture of Altai and neighboring territories]. Gorno-Altaysk, 1992, pp. 114–119.
- 10. Tadina N.A. O trekh liniyakh rodstva u altaytsev [The three lines of kinship in Altai]. URL: http://new.hist.asu.ru/naltai/ualtairodstvo.html (accessed: 19.08.2016).

About the author: Gulnara F. Gabdrakhmanova – Doctor of Science (Sociology), Head of the Department of Ethnological Research, Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); medi54375@mail.ru

Новые книги

УДК 930.2

ОБ ИСТОРИИ ТАТАР И КОНЦЕПЦИИ СЕМИТОМНОГО ТРУДА «ИСТОРИЯ ТАТАР С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН»

Р.С. Хакимов

Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан Казань, Российская Федерация history@tataroved.ru

«История татар с древнейших времен» – первая академическая работа, начинающая описание истории татар с 3 тысячелетия до н.э. Анонс данного фундаментального научного труда сопровождается анализом предшествующих исследований в области истории татарского народа. Существовавшие ограничения в отношении татарских историков до последнего времени были связаны с рядом довольно жестких объективных и субъективных условий. Факторами, позволившими сформировать новую историю татарского народа, стали демократизация рубежа 1980–1990-х гг. и открывшаяся в связи с ней возможность перестройки исследовательской работы с идеологических рельсов на научные и открытия мировой науки, а также политические процессы в Татарстане, объявившем суверенитет, который позволил переосмыслить место республики и татар в обновляющейся России.

Формирование новой исторической концепции татар сопровождалось пересмотром сложившейся в советской науке синонимичности категорий татары и монголы, рассмотрением татар в контексте тюркской цивилизации в целом и их взаимодействия со славянским, финно-угорским миром, включением культурного стержня (ислама, особенностей правовой культуры и опыта государственного строительства, форм хозяйствования, этнических особенностей развития капиталистических отношений, образования). Каждый из семи томов труда «История татар с древнейших времен» — это принципиально новый период в истории татар.

Ключевые слова: история, татары, концепция, тюркский мир, культура, взаимолействия

Татары – один из тех немногих народов, о которых легенды и откровенная ложь известны гораздо в большей степени, нежели правда.

История татар в официальном изложении и до и после революции 1917 г. была на редкость идеологизированной и необъективной. Даже самые выдающиеся русские историки «татарский вопрос» излагали предвзято или же в лучшем случае избегали его. Михаил Худяков в своей известной работе «Очерки по истории Казанского ханства» писал: «Русских историков исто-

рия Казанского ханства интересовала лишь как материал для изучения продвижения русского племени на восток. При этом надо отметить, что они преимущественно уделяли внимание последнему моменту борьбы – завоеванию края, в особенности победоносной осаде Казани, но оставили почти без внимания те постепенные стадии, которые проходил процесс поглошения одного государства другим» [8, с.536]. Выдающийся русский историк С.М. Соловьев в предисловии к своей многотомной «Истории России с древнейших времен» отмечал: «Историк не имеет права с половины XIII в. прерывать естественную нить событий – именно постепенный переход родовых княжеских отношений в государственные – и вставлять татарский период, выдвигать на первый план татар, татарские отношения, вследствие чего необходимо закрываются главные явления, главные причины этих явлений» [10, с.54]. Таким образом, период в три столетия, история татарских государств (Золотой Орды, Казанского и других ханств), повлиявших на мировые процессы, а не только судьбу русских, выпадала из цепи событий становления российской государственности.

Другой выдающийся русский историк В.О. Ключевский делил историю России на периоды в соответствии с логикой колонизации. «История России, – писал он, – есть история страны, которая колонизуется. Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной ее территорией». «...Колонизация страны была основным фактом нашей истории, с которым в близкой или отдаленной связи стояли все другие ее факты» [4, с.50]. Главными предметами исследования В.О. Ключевского стали, как он сам писал, государство и народность, при этом государство было Российским, а народ – русским. Для татар и их государственности места не оставалось.

Советский период в отношении татарской истории не отличался какими-либо принципиально новыми подходами. Более того, ЦК ВКП (б) своим постановлением «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации» от 1944 г. просто запретил изучение истории Золотой Орды (Улуса Джучи), Казанского ханства, исключив таким образом татарский период из истории российской государственности.

В результате таких подходов о татарах сложился образ страшного и дикого племени, угнетавшего не только русских, но и чуть ли не полмира. О какой-либо позитивной татарской истории, татарской цивилизации не могло быть и речи. Изначально считалось, что татары и цивилизация – вещи несовместимые.

Сегодня каждый народ начинает писать свою историю самостоятельно. Научные центры в идеологическом плане стали более независимы, их трудно контролировать и сложнее на них оказывать давление.

XXI в. неизбежно внесет существенные коррективы не только в историю народов России, но и в историю самих русских, а также в историю российской государственности.

Позиции современных российских историков претерпевают определенные изменения. Например, трехтомная история России, вышедшая под

эгидой Института Российской истории Российской Академии наук и рекомендованная в качестве учебного пособия для студентов вузов, дает немало сведений о нерусских народах, живших на территории нынешней России. В ней есть характеристики Тюркского, Хазарского каганатов, Волжской Булгарии, более спокойно излагается эпоха татаро-монгольского нашествия и период Казанского ханства, но это тем не менее русская история, которая никак не может заменить или вобрать в себя татарскую.

Татарские историки в своих исследованиях до последнего времени были ограничены рядом довольно жестких объективных и субъективных условий. До революции, будучи гражданами Российской империи, они работали, исходя из задач этнического возрождения. После революции период свободы оказался слишком коротким, чтобы успеть написать полноценную историю. Идеологическая борьба сильно влияла на их позицию, но, пожалуй, в большей степени сказались репрессии 1937 г. Контроль со стороны ЦК КПСС за работой историков подорвал саму возможность выработки научного подхода к истории, подчинив все задачам классовой борьбы и победы диктатуры пролетариата.

Демократизация советского и российского общества позволила заново пересмотреть многие страницы истории, а главное всю исследовательскую работу переставить с идеологических рельсов на научные. Стало возможным использовать опыт зарубежных ученых, открылся доступ к новым источникам и музейным запасникам.

Вместе с общей демократизацией возникла новая политическая ситуация в Татарстане, который объявил суверенитет, причем от имени всего полиэтничного народа республики. Параллельно шли довольно бурные процессы в татарском мире. В 1992 г. собрался I Всемирный Конгресс татар, на котором проблема объективного исследования истории татар была определена как ключевая политическая задача. Все это потребовало переосмысления места республики и татар в обновляющейся России. Возникла потребность по-новому взглянуть на методологические и теоретические основы исторической дисциплины, связанной с изучением истории татар.

«История татар» является относительно самостоятельной дисциплиной, поскольку существующая российская история не может ее заменить или исчерпать.

Методологические проблемы исследования истории татар ставились учеными, которые работали над обобщающими трудами. Шигабутдин Марджани в работе «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар» («Сведения, привлеченные для истории Казани и Булгара») писал: «Историки мусульманского мира, желая выполнить долг предоставления полной информации о различных эпохах и объяснения смысла человеческого общества, собрали многие сведения о столицах, халифах, царях, ученых, суфиях, разных социальных слоях, путях и направлениях мысли древних мудрецов, прошлой природе и повседневной жизни, науке и ремеслах, войнах и восстаниях». И далее он отмечал, что «историческая наука вбирает в себя судьбы всех наций и племен, проверяет научные направления и

дискуссии» [7, с.42]. При этом он не выделял методологию исследования собственно татарской истории, хотя в контексте его произведений она проглядывается достаточно ясно. Он рассматривал этнические корни татар, их государственность, правление ханов, экономику, культуру, религию, а также положение татарского народа в составе Российской империи.

В советское время идеологические клише требовали использования марксистской методологии. Газиз Губайдуллин писал следующее: «Если рассматривать путь, пройденный татарами, то можно увидеть, что он слагается из смены одних экономических формаций другими, из взаимодействия классов, рожденных экономическими условиями» [1, с.20]. Это была дань требованиям времени. Само изложение истории у него было гораздо шире обозначенной позиции.

Все последующие историки советского периода находились под жестким идеологическим прессом и методологию сводили к работам классиков марксизма-ленинизма. Тем не менее во многих трудах Газиза Губайдуллина, Михаила Худякова и других прорывался иной, не официозный подход к истории. Монография Магомета Сафаргалеева «Распад Золотой Орды», работы Германа Федорова-Давыдова, несмотря на неизбежные цензурные ограничения, самим фактом появления оказали сильное влияние на последующие исследования. Работы Миркасима Усманова, Альфреда Халикова, Яхъи Абдуллина, Азгара Мухамадиева, Дамира Исхакова и многих других вносили элемент альтернативности в существующую трактовку истории, заставляя глубже вникать в этническую историю.

Из зарубежных историков, изучавших татар, наиболее известны Заки Валиди Тоган и Акдес Нигмат Курат. Заки Валиди специально занимался методологическими проблемами истории, однако его больше интересовали методы, цели и задачи исторической науки вообще в отличие от других наук, а также подходы к написанию общетюркской истории. В то же время в его книгах можно увидеть специфические методы исследования татарской истории. Прежде всего, следует отметить, что он описывал тюркотатарскую историю, не выделяя из нее собственно татарскую. Причем это касалось не только древнего общетюркского периода, но и последующих эпох. Он в равной степени рассматривает личность Чингиз-хана, его детей, Тамерлана, различные ханства – Крымское, Казанское, Ногайское и Астраханское, называя все это тюркским миром. Безусловно, есть свои причины для такого подхода. Этноним «татары» зачастую понимался весьма широко и включал практически не только тюрков, но даже монголов. В то же время история многих тюркских народов в средние века, прежде всего в рамках Улуса Джучи, была единой. Поэтому термин «тюрко-татарская история» применительно к тюркскому населению Джучиева Улуса позволяет историку избежать многих трудностей в изложении событий.

Другие иностранные историки (Эдвард Кинан, Айша Рорлих, Ярослав Пеленский, Юлай Шамильоглу, Надир Девлет, Тамурбек Давлетшин и др.) хотя и не ставили своей целью найти общие подходы к истории татар, тем не менее внесли весьма существенные концептуальные представления в

исследование различных периодов. Они компенсировали пробелы в трудах татарских историков советского времени.

Этнический компонент – один из важнейших при изучении истории. До появления государственности история татар во многом сводится к этногенезу. В равной степени и потеря государственности на первый план выводит изучение этнических процессов. Существование государства хотя и отодвигает на второй план этнический фактор, тем не менее сохраняет его относительную самостоятельность как предмета исторического исследования, более того, порой именно этнос выступает государствообразующим фактором и, следовательно, решающим образом отражается на ходе истории.

У татарского народа нет единого этнического корня. Среди его предков были гунны, булгары, кипчаки, ногайцы и другие народы, которые сами формировались в древнейшие времена, как видно из первого тома данного издания, на базе культуры различных скифских и других племен и народов.

На формирование современных татар оказали определенное влияние финно-угры и славяне. Пытаться искать этническую чистоту в лице булгар или какого-то древнего татарского народа ненаучно. Предки современных татар никогда не жили в изоляции, напротив, они активно передвигались, перемешиваясь с различными тюркскими и нетюркскими племенами. С другой стороны, государственные структуры, вырабатывая официальный язык и культуру, способствовали активному смешению племен и народов. Это тем более верно, что государство во все времена играло функцию важнейшего этнообразующего фактора. А ведь Булгарское государство, Золотая Орда, Казанское, Астраханское и другие ханства существовали многие столетия — срок достаточный, чтобы сформировать новые этнические компоненты. Не менее сильным фактором смешения этносов была религия. Если православие в России делало многие крестившиеся народы русскими, то в средние века ислам таким же образом превращал многих в тюрко-татар.

Спор с так называемыми «булгаристами», призывающими переименовать татар в булгар и сводящие всю нашу историю к истории одного этноса носит в основном политический характер, а потому его следует изучать в рамках политологии, а не истории. В то же время на появление такого направления общественной мысли оказали воздействие слабая разработанность методологических основ истории татар, влияние идеологизированных подходов к изложению истории, в том числе стремление исключить из истории «татарский период».

В последние десятилетия среди ученых наблюдалось увлечение поиском языковых, этнографических и других особенностей в татарском народе. Малейшие особенности языка тут же объявлялись диалектом, на базе языковых и этнографических нюансов выделялись отдельные группы, претендующие сегодня на роль самостоятельных народов. Конечно, существуют особенности в использовании татарского языка у мишар, астраханских и сибирских татар. Существуют этнографические особенности татар, проживающих на различных территориях. Но это именно использование

единого татарского литературного языка с региональными особенностями, нюансы единой татарской культуры. Было бы опрометчиво на таких основаниях говорить о диалектах языка и тем более выделять самостоятельные народы (сибирских и др. татар). Если следовать логике некоторых наших ученых, литовских татар, которые говорят по-польски, вовсе нельзя отнести к татарскому народу.

Историю народа нельзя сводить к перипетиям этнонима. Нелегко проследить связь этнонима «татары», упоминаемого в китайских, арабских и других источниках с современными татарами. Тем более неверно видеть прямую антропологическую и культурную связь современных татар с древними и средневековыми племенами. Некоторые специалисты полагают, что истинные татары были монголоязычны (см. например: [5, с.29]), хотя существуют и другие точки зрения. Было время, когда этнонимом «татары» обозначались татаро-монгольские наролы. «Из-за их чрезвычайного величия и почетного положения, – писал Рашид ад-дин, – другие тюркские роды при всем различии их разрядов и названий стали известны под их именем, и все назывались татарами. И те различные роды полагали свое величие и достоинство в том, что себя относили к ним и стали известны под их именем, вроде того как в настоящее время, вследствие благоденствия Чингиз-хана и его рода, поскольку они суть монголы - разные тюркские племена, подобно джалаирам, татарам, он-гутам, кереитам, найманам, тангутам и прочим, из которых каждое имело определенное имя и специальное прозвище, - все они из-за самовосхваления называют себя тоже монголами, несмотря на то, что в древности они не признавали этого имени. Их теперешние потомки, таким образом, воображают, что они уже издревле относятся к имени монголов и именуются этим именем, – а это не так, ибо в древности монголы были лишь одним племенем из всей совокупности тюркских степных племен» [9, с.102–103].

В различные периоды истории под названием «татары» имелись в виду разные народы. Нередко это зависело от национальной принадлежности авторов летописей. Так, монах Юлиан, посол венгерского короля Белы IV к половцам в XIII в. связывал этноним «татары» с греческим «Tartaros» – «ад», «преисподняя». Некоторыми европейскими историками этноним «татар» использовался в том же смысле, как греки пользовались словом «варвар». Например, на некоторых европейских картах Московия обозначена как «Московская Тартария» или «Европейская Тартария», в отличие от Китайской или Независимой Тартарии. Далеко не простой была история бытования этнонима «татар» в последующие эпохи, в частности, в XVI-XIX вв. [3]. Дамир Исхаков пишет: «В татарских ханствах, образовавшихся после распада Золотой Орды, «татарами» традиционно называли представителей военно-служилого сословия... Они и сыграли ключевую роль в распространении этнонима «татары» на обширной территории бывшей Золотой Орды. После падения ханств этот термин был перенесен в среду простонародья. Но одновременно среди народа функционировало множество локальных самоназваний и конфессионим «мусульмане». Преодоление их и окончательное закрепление этнонима «татары» как общенационального самоназвания — явление относительно позднее и связано с национальной консолидацией» [2, с.231]. В этих рассуждениях содержится немалая доля истины, хотя было бы ошибочным абсолютизировать какую-либо грань термина «татары». Очевидно, этноним «татары» был и остается предметом научных дискуссий. Бесспорно то, что до революции 1917 г. татарами называли не только поволжских, крымских и литовских татар, но и азербайджанцев, а также ряд тюркских народов Северного Кавказа, Южной Сибири, но в конце концов этноним «татары» закрепился только за поволжскими и крымскими татарами.

Весьма спорным и болезненным для татар является термин «татаромонголы». Идеологи сделали немало для того, чтобы представить татар и монгол варварами, дикарями. В ответ ряд ученых используют термин «тюрко-монголы» или просто «монголы», щадя самолюбие поволжских татар. Но по сути дела история не нуждается в оправдании. Ни один народ не может похвалиться своим мирным и гуманным характером в прошлом, потому что тот, кто не умел воевать, не мог выжить и был сам завоеван, а часто и ассимилирован. Крестовые походы европейцев или инквизиция были не менее жестокими, чем нашествие «татаро-монголов». Вся разница в том, что европейцы и русские взяли инициативу в трактовке этого вопроса в свои руки и предложили выгодную для себя версию и оценки исторических событий.

Термин «татаро-монголы» нуждается в тщательном анализе с тем, чтобы выяснить обоснованность сочетания названий «татары» и «монголы». Монголы опирались на тюркские племена в своей экспансии. Тюркская культура в сильнейшей степени повлияла на формирование империи Чингиз-хана и тем более Улуса Джучи. Так уж сложилась историография, что и монголов, и тюрок зачастую называли просто «татарами». Это было и верно и неверно. Верно, поскольку собственно монголов было относительно немного, а тюркская культура (язык, письменность, военный строй и т.д.) постепенно стала общей нормой для многих народов. Неверно в силу того, что татары и монголы – два разных народа. Более того, современные татары не могут быть отождествлены не только с монголами, но даже со средневековыми центральноазиатскими татарами. Вместе с тем, они преемники культуры народов VII-XII вв., живших на Волге и в Приуралье, народа и государства Золотой Орды, Казанского ханства, и было бы ошибкой говорить, что они не имеют никакого отношения к татарам, жившим в Восточном Туркестане и Монголии. Даже монгольский элемент, который сегодня минимален в татарской культуре, оказал влияние на формирование истории татар. В конце концов, похороненные в Казанском Кремле ханы были чингизидами и с этим невозможно не считаться [6]. История не бывает простой и прямолинейной.

При изложении истории татар оказывается весьма сложным отделить ее от общетюркской основы. Следует, прежде всего, отметить некоторые терминологические сложности при изучении общетюркской истории. Если

Тюркский каганат вполне однозначно трактуется как общетюркское наследие, то Монгольская империя и в особенности Золотая Орда более сложные с этнической точки зрения образования. В самом деле, Улус Джучи принято считать татарским государством, понимая под этим этнонимом все те народы, которые жили в нем, т.е. тюрко-татар. Но согласятся ли сегодняшние казахи, киргизы, узбеки и другие, формировавшиеся в Золотой Орде, признать в качестве своих средневековых предков татар? Конечно, нет. Ведь очевидно, что никто особенно не будет задумываться над различиями в употреблении этого этнонима в средние века и в настоящее время. Сегодня в общественном сознании этноним «татары» однозначно ассоциируется с современными поволжскими или крымскими татарами. Следовательно, методологически предпочтительнее, вслед за Заки Валиди, использовать термин «тюрко-татарская история», что позволяет развести историю сегодняшних татар и других тюркских народов.

Использование этого термина несет и иную нагрузку. Существует проблема соотнесения истории общетюркской с национальной. В какие-то периоды (например, Тюркский каганат) трудно выделить из общей истории отдельные части. В эпоху Золотой Орды вполне можно исследовать, наряду с общей историей, отдельные регионы, которые впоследствии выделились в самостоятельные ханства. Конечно, татары взаимодействовали и с уйгурами, и с Турцией, и с мамлюками Египта, но эти связи не были столь органичными, как с Центральной Азией. Поэтому трудно найти единый подход к соотношению общетюркской и татарской истории — он в разные эпохи и с различными странами оказывается различным. Поэтому в данном труде будут использованы как термин тюрко-татарская история (применительно к более поздним временам).

«История татар» как относительно самостоятельная дисциплина существует постольку, поскольку есть объект исследования, который можно проследить с древнейших времен по настоящий день. Чем же обеспечивается непрерывность этой истории, что может подтвердить преемственность событий? Ведь за многие столетия одни этносы сменялись другими, государства появлялись и исчезали, народы объединялись и делились, формировались новые языки взамен уходящих.

Объектом исследования историка в самой обобщенной форме выступает общество, наследующее предыдущую культуру и передающее ее следующему поколению. При этом общество может выступать в виде государства или этноса. А в годы гонений на татар со второй половины XVI в. отдельные этнические группы, мало связанные между собой, стали основными хранителями культурных традиций. Религиозная община всегда играет значительную роль в историческом развитии, выступая критерием отнесения общества к той или иной цивилизации. Мечети и медресе, начиная с X в. и вплоть до 20-х гг. XX в., были важнейшим институтом объединения татарского мира. Все они — государство, этнос и религиозная

община – содействовали преемственности татарской культуры, а значит обеспечивали непрерывность исторического развития.

Понятие культуры имеет самый широкий смысл, под которым понимают все достижения и нормы общества, будь то хозяйство (например, агрокультура), искусство управления государством, военное дело, письменность, литература, социальные нормы и т.д. Исследование культуры в целом дает возможность понять логику исторического развития и определить место данного общества в самом широком контексте. Именно непрерывность сохранения и развития культуры позволяет говорить о непрерывности татарской истории и ее особенностях.

Всякая периодизация истории условна, поэтому, в принципе, она может строиться на самых разных основаниях, и различные ее варианты могут быть в равной степени верными — все зависит от задачи, которая поставлена перед исследователем. При изучении истории государственности будет одно основание для выделения периодов, при исследовании развития этносов — другое. А если изучать историю, например, жилища или костюма, то их периодизация и вовсе может иметь специфические основания. У каждого конкретного объекта исследования, наряду с общеметодологическими установками, существует и собственная логика развития. Даже удобство изложения (например, в учебнике) может стать основанием специфической периодизации.

При выделении основных вех в истории народа в нашем издании критерием будет выступать логика развития культуры. Культура — важнейший социальный регулятор. Через термин «культура» можно объяснить как падение, так и взлет государств, исчезновение и появление цивилизаций. Культура определяет общественные ценности, создает преимущества для существования тех или иных народов, формирует стимулы труда и индивидуальные качества личности, определяет открытость общества и возможности для общения народов. Через культуру можно понять место общества в мировой истории.

Татарскую историю с ее сложными поворотами судьбы непросто представить в виде цельной картины, так как взлеты сменялись катастрофическим регрессом, вплоть до необходимости физического выживания и сохранения элементарных основ культуры и даже языка.

Исходная база формирования татарской или точнее будет сказать тюрко-татарской цивилизации — степная культура, определившая облик Евразии с древнейших времен вплоть до раннего средневековья. Скотоводство и конь определяли основной характер хозяйства и образ жизни, жилище и одежду, обеспечивали военные успехи. Изобретение седла, кривой сабли, мощного лука, тактики ведения войны, своеобразной идеологии в виде тенгрианства и другие достижения оказали огромное влияние на мировую культуру. Без степной цивилизации невозможно было бы освоение огромных пространств Евразии, именно в этом заключается ее историческая заслуга.

Принятие ислама в 922 г. и освоение Великого Волжского пути стали поворотными вехами в истории татар. Благодаря исламу предки татар оказались включенными в самый передовой для своего времени мусульманский мир, что определило будущее народа и его цивилизационные признаки. А сам исламский мир благодаря булгарам продвинулся на самую северную широту, что до сегодняшнего дня является важным фактором.

Предки татар, перешедшие от кочевой к оседлой жизни и городской цивилизации, искали новые пути сообщения с другими народами. Степь осталась южнее, и конь не мог выполнять универсальные функции в новых условиях оседлой жизни. Он был лишь вспомогательным орудием в хозяйстве. То, что связывало Булгарское государство с другими странами и народами, были реки Волга и Кама. В более поздние времена путь по Волге, Каме и Каспию был дополнен выходом к Черному морю через Крым, что стало одним из важнейших факторов экономического процветания Золотой Орды. Волжский путь играл ключевую роль и в Казанском ханстве. Не случайно экспансия Московии на восток началась с учреждения Нижегородской ярмарки, что ослабило экономику Казани. Развитие евразийского пространства в средние века нельзя понять и объяснить без роли волжско-камского бассейна как средства коммуникации. Волга и сегодня выполняет функцию экономического и культурного стержня европейской части России.

Возникновение Улуса Джучи как части Монгольской суперимперии, а затем самостоятельного государства — величайшее достижение в истории татар. В эпоху чингизидов татарская история стала поистине всемирной, задев интересы Востока и Европы. Бесспорным является вклад татар в военное искусство, что выразилось в усовершенствовании оружия и военной тактики. Достигла совершенства система государственного управления, почтовая (ямская) служба, унаследованная Россией, великолепная финансовая система, литература и градостроительство Золотой Орды — в средние века мало было городов, равных Сараю по размерам и масштабам торговли. Благодаря интенсивной торговле с Европой Золотая Орда непосредственно соприкоснулась с европейской культурой. Огромный потенциал к воспроизводству татарской культуры был заложен именно в эпоху Золотой Орды. Казанское ханство продолжало этот путь большей частью по инерции.

Культурный стержень татарской истории после взятия Казани в 1552 г. сохранялся прежде всего благодаря исламу. Он стал формой выживания культуры, знаменем борьбы против христианизации и ассимиляции татар.

В истории татар были три поворотные вехи, связанные с исламом. Они решающим образом повлияли на последующие события: 1) принятие в 922 г. ислама в качестве официальной религии Волжской Булгарией, что означало признание со стороны Багдада молодого независимого (от Хазарского каганата) государства; 2) исламская «революция» Узбек хана, который вопреки «Ясе» («Своду законов») Чингиз-хана о равенстве рели-

гий, ввел одну государственную религию¹ – ислам, что во многом предопределило процесс консолидации общества и формирование (золотоордынского) тюрко-татарского народа; 3) реформа ислама во второй половине XIX в., получившая название джадидизма (от арабского ал-джадид – новое, обновление).

Возрождение татарского народа в новейшее время начинается именно с реформы ислама. Джадидизм обозначил несколько важных фактов: вопервых, способность татарской культуры противостоять насильственной христианизации; во-вторых, подтверждение принадлежности татар к исламскому миру, причем, с претензией на авангардную роль в ней; в-третьих, вступление ислама в конкуренцию с православием в его же собственном государстве. Джадидизм стал существенным вкладом татар в современную мировую культуру, демонстрацией способности ислама к модернизации.

К началу XX в. татары сумели создать многие общественные структуры: систему образования, периодическую печать, политические партии, собственную («мусульманскую») фракцию в Государственной Думе, экономические структуры, прежде всего торговый капитал и т.д. К революции 1917 г. у татар созрели идеи восстановления государственности.

Первая попытка воссоздания государственности татарами относится к 1918 г., когда был провозглашен Штат «Идель-Урал». Большевики сумели упредить реализацию этого грандиозного проекта. Тем не менее прямым следствием самого политического акта стало принятие Декрета о создании Татаро-Башкирской республики. Сложные перипетии политической и идеологической борьбы завершились принятием в 1920 г. Декрета ЦИК о создании «Татарской Автономной Советской Социалистической Республики». Эта форма была очень далека от формулы Штата «Идель-Урал», но это был, несомненно, позитивный шаг, без которого не было бы Декларации о государственном суверенитете Республики Татарстан 1990 г.

Новый статус Татарстана после объявления государственного суверенитета поставил на повестку дня вопрос выбора принципиального пути развития, определения места Татарстана в Российской Федерации, в тюркском и исламском мире.

Историки России и Татарстана стоят перед серьезным испытанием. XX столетие стало эпохой крушения сначала российской, а затем советской империи и изменения политической картины мира. Российская Федерация стала другой страной, и она вынуждена по-новому взглянуть на пройденный путь. Она стоит перед необходимостью найти идейные опор-

¹ Это не коснулось русских княжеств, где доминирование православия не только сохранилось, но и получило дальнейшее развитие. В 1313 г. Узбек хан выдал митрополиту Руси Петру ярлык, в котором были следующие слова: «Если кто-либо будет поносить христианство, плохо отзовется о церквах, монастырях и часовнях, тот человек будет подвергнут смертной казни» (цит. по: [11, с.94]). Кстати, сам Узбек хан выдал свою дочь за московского князя и разрешил ей принять христианство.

ные точки для развития в новом тысячелетии. Во многом от историков будет зависеть понимание глубинных процессов, происходящих в стране, формирование у нерусских народов образа России как «своего» или «чужого» государства.

Российской науке придется считаться с появлением множества независимых исследовательских центров, имеющих свои взгляды на возникающие проблемы. Поэтому трудно будет писать историю России только из Москвы, ее должны писать различные исследовательские коллективы с учетом истории всех коренных народов страны.

* * *

Семитомный труд под названием «История татар с древнейших времен» издан под грифом Института истории Академии наук Татарстана, тем не менее он является совместным трудом ученых Татарстана, российских и зарубежных исследователей. Этот коллективный труд опирается на целую серию научных конференций, прошедших в Казани, Москве, Петербурге. Работа носит академический характер и поэтому рассчитана прежде всего на ученых и специалистов. Мы не ставили перед собой цели сделать ее популярной и легкой для восприятия. Наша задача состояла в том, чтобы представить максимально объективную картину исторических событий. Тем не менее и преподаватели, и те, кто просто интересуется историей, найдут здесь для себя много интересных сюжетов.

Данный труд — первая академическая работа, начинающая описание истории татар с 3 тыс. до н.э. Древнейший период не всегда можно представить в виде событий, порой он существует лишь в археологических материалах, однако мы посчитали нужным дать такое изложение. Многое из того, что читатель увидит в этой работе, является предметом споров, требует дальнейшего исследования. Это не энциклопедия, где даются лишь устоявшиеся сведения. Для нас важно было зафиксировать существующий уровень знаний в этой сфере науки, предложить новые методологические подходы, когда история татар предстает в широком контексте мировых процессов, охватывает судьбы многих народов, а не только татар, заострить внимание на ряде проблемных вопросов и тем самым стимулировать научную мысль.

Каждый том освещает принципиально новый период в истории татар. Редакция посчитала необходимым кроме авторских текстов дать в качестве приложения иллюстративный материал, карты, а также отрывки из наиболее важных источников.

 $\mathit{Прим. ped.}$: см. семитомное академическое издание «История татар с древнейших времен»:

История татар. Том І. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. 552 с.; 40 с. ил.

История татар. Том II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань, 2006. 960 с.; 120 с. ил.

История татар. Том III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII — середина XV в. Казань, 2009. 1056 с.; 56 с. ил.

История татар. Том IV. Татарские государства XV–XVIII вв. Казань, 2014. 1080 с.: 32 с. ил.

История татар. Том V. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI – XVIII вв.) Казань, 2014. 1032 с.; 80 с. ил.

История татар. Том VI. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. Казань, 2013. 1172 с.; 64 с. ил.

История татар. Том VII. Татары и Татарстан в XX – начале XXI в. Казань, 2013. 1008 с.; 64 с. ил.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. Губайдуллин Г.С. История татар. М., 1994.
- 2. Исхаков Д.М. Проблемы становления и трансформации татарской нации. Казань, 1997.
 - 3. Каримуллин А. Татары: этнос и этноним. Казань, 1988.
 - 4. Ключевский В.О. Сочинения: в девяти томах. Т.1. М., 1987.
- 5. Кычанов Е.И. Жизнь Темучина, думавшего покорить мир. Чингисхан: личность и эпоха. М., 1995.
- 6. Мавзолеи Казанского Кремля (Опыт историко-антропологического анализа) / Шеф-ред. Р.С.Хакимов. Казань, 1997. 158 с.
- 7. Мәржани Шиһабетдин. Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланган хәбәрләр). Казан, 1989.
 - 8. На стыке континентов и цивилизаций. М., 1996.
- 9. Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1 / Пер. с перс. Л.А. Хетагурова. М.-Л.: Академия наук СССР, 1952. 219 с.
 - 10. Соловьев С.М. Сочинения. Кн. І. Т.1–2. М., 1988.
 - 11. Фахретдин Р. Ханы Золотой Орды. Казань, 1996.

Сведения об авторе: Рафаэль Сибгатович Хакимов – доктор исторических наук, директор Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан, вице-президент АН РТ, академик АН РТ (420014, Кремль, подъезд 5, Казань, Российская Федерация); history@tataroved.ru

ON THE HISTORY OF TATARS AND THE CONCEPT OF THE MULTI-VOLUME WORK THE HISTORY OF TATARS FROM ANCIENT TIMES

R.S. Khakimov

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Kazan, Russian Federation history@tataroved.ru

The History of Tatars from Ancient Times is the first academic work to begin describing the history of the Tatars from 3000 BC. The announcement of this fundamental scientific work is accompanied by an analysis of previous investments in the history of the Tatar people. The restrictions on Tatar historians have until recently have associated with a number of subconscious, difficult objective and subjective conditions. The factors that allow for the creation of a new history of the Tatar people began the democratization

movement of 1980–1990. In connection to this the possibility of a perestroika of research was revealed, no longer based ideology but on science, opening to global research, and also the political processes in Tatarstan, the appearance of sovereignity, which allowed for the rethinking of the place of the republic and Tatars in the new Russia.

The formation of a new historical conceptualization of Tatars was accompanied by a review of the usage in Soviet scholarship of the categories Tatars and Mongols as synonymous, a consideration of the Tatars in the context Turkic civilization in general, and their interactions with the Slavic and Finno-Ugric world, and the incorporation of their cultural core (Islam, the particularities of Tatar legal culture and the experience of state construction, management forms, ethnic characteristics in the development of capitalism, education). Each of the seven volumes of *The History of Tatars from Ancient Times* covers a new period in the history of the Tatars.

Keywords: culture, history, mutually interacting, Tatars, the concept of the Turkic world

REFERENCES

- 1. Gubaydullin G.S. Istoriya tatar [History of Tatars]. Moscow, 1994.
- 2. Iskhakov D.M. *Problemy stanovleniya i transformatsii tatarskoy natsii* [Problems of Formation and Transformation of the Tatar nation]. Kazan, 1997.
- 3. Karimullin A. *Tatary: etnos i etnonim* [Tatars: Ethnicity and Ethnonym]. Kazan, 1988.
- 4. Klyuchevskiy V.O. *Sochineniya: v devyati tomakh* [Proceedings: in Nine Volumes]. Vol.1. Moscow, 1987.
- 5. Kychanov E.I. *Zhizn' Temuchina, dumavshego pokorit' mir. Chingis-khan: lichnost' i epokha* [Life of Temujin, who think to conquer the world. Genghis Khan: the identity and epoch]. Moscow, 1995.
- 6. Mavzolei Kazanskogo Kremlya (Opyt istoriko-antropologicheskogo analiza) [Mausoleums of the Kazan Kremlin (Experience the Historical and Anthropological Analysis)]. Editor in Chief R.S.Khakimov. Kazan, 1997. 158 p.
- 7. Mərжani Shihabetdin. Məstəfadel-əkhbar fi əkhvali Kazan və Bolgar (Kazan həm Bolgar khəlləre turynda faydalangan khəbərlər). Kazan, 1989.
- 8. *Na styke kontinentov i tsivilizatsiy* [At the Crossroads of Continents and Civilizations]. Moscow, 1996.
- 9. Rashid ad-din. *Sbornik letopisey. T. 1. Kn. 1* [Collection of Histories. Vol. 1. Book 1]. Translation from Persian L.A. Khetagurov. Moscow-Leningrad: Akademiya nauk SSSR Publ., 1952. 219 p.
- 10. Solov'ev S.M. *Sochineniya. Kn. I. T.1–2* [Proceedings. Book I. Vol. 1–2]. Moscow, 1988.
- 11. Fakhretdin R. *Khany Zolotoy Ordy* [Khans of the Golden Horde]. Kazan, 1996.

About the author: Rafael S. Khakimov – Doctor of Science (History), Director of the Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (TAS), Vice-President of TAS and Academician of TAS (Entrance 5, Kremlin, Kazan 420014, Russian Federation); history@tataroved.ru

ЧЕЛОВЕК В РЕВОЛЮЦИИ: КАЗАНСКАЯ ГУБЕРНИЯ. 1905–1907 гг. ЭКСКУРС В НОВУЮ КНИГУ

Л.Р. Габдрафикова

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

В статье представлен краткий обзор коллективной монографии «Человек в революции: Казанская губерния. 1905-1907 гг.» (см.: Человек в революции: Казанская губерния: в 2-х томах. Т.1. 1905–1907 гг. / под ред. Л.Р. Габдрафиковой. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2016. 360 с. + 24 с. вкл.). Исследование проводилось в 2015 г. и приурочено к 110-летию Первой русской революции. Казанская губерния – полиэтничный и поликонфессиональный регион Российской империи. Поэтому экстремальные условия революции в этой губернии представляли собой не только общественно-политические эксперименты и социально-экономические трудности, но и этнокультурные проблемы. Кроме того, в Казани были сосредоточены военные, административные, промышленные силы Поволжья. Казань являлась центром огромного Казанского военного округа, а также Казанского учебного округа. Центром либеральной мысли был Казанский университет. В историко-антропологическом исследовании эпоха революции анализируется через мотивы и потребности, модели поведения различных социальнопрофессиональных и этноконфессиональных групп. Авторы приходят к выводу о том, что революция 1905-1907 гг. привела в регионе к росту национального самосознания отдельных групп и созданию городских культур на этнической основе. В исследовании большое внимание уделено изучению татарской-мусульманской, марийской, кряшенской культур.

Ключевые слова: первая русская революция, 1905—1907 гг., Казанская губерния, историческая антропология, казанское дворянство, крестьяне, рабочие, студенческое движение, татары-мусульмане, «панисламизм», кряшены, марийцы

В 2015 г. исполнилось 110 лет со дня революционных событий 1905 г. и выхода царского манифеста «об усовершенствовании гражданского порядка». Эти эпохальные события сыграли определяющую роль в консолидации народов Казанской губернии, развития у них этнического самосознания, стремления к свободе, равноправию, межконфессиональному согласию и социальному прогрессу. Именно в 1905 г. у татар начались бурные общественные процессы, способствовавшие формированию гражданских институтов: периодической печати, политических партий и движений, культурно-просветительских обществ и других организаций. Как писал Г. Тукай в своем знаменитом стихотворении «Аң»: «После 1905

года мы проснулись...». Новый этап переживает социокультурная сфера русского населения края, отличавшаяся ярким интеллектуальным поиском, политической активностью и разноголосицей мнений. Аналогичные явления происходили в общественной жизни чуваш, марийцев, татар-кряшен, старообрядцев, а также других этноконфессиональных общностей Казанской губернии.

Сегодня важно с новых научно-методических позиций дать объективную оценку революции 1905 г. как уникальному фактору, позволившему пережить острые социальные противоречия, сохранить стабильность и государственность, создать условия для поступательного экономического развития многонациональной Российской империи.

Коллективное научное исследование «Казанская губерния в 1905—1907 гг.: историко-антропологический анализ» проводилось в 2015—2016 гг. в рамках государственной программы «Реализация государственной национальной политики в Республике Татарстан на 2014—2020 гг.». Проект объединил исследователей из разных городов Поволжья и открыл новые возможности для изучения этого периода истории с необычного ракурса.

В 1905 г. каждый человек мечтал о достойной жизни, где было бы место свободе слова и совести, а честный труд вознаграждался должным образом, и оставалось время для отдыха. В данном исследовании мы представляем Первую русскую революцию не как коллективное движение масс с абстрактными требованиями в виде различных петиций и проектов, а как мысли, чаяния, действия отдельно взятого человека (рабочего, буржуа, интеллигента, мусульманина, кряшена и т.д.) в революционной суете 1905–1907 гг.

Опыт изучения революционного времени начала XX столетия в историко-антропологическом измерении имеет свою небольшую историю. Но еще многие моменты остаются невыясненными. Например, практически нет отдельных работ, посвященных так называемым людям власти в условиях революции. В советской литературе чиновники различных ведомств, полицейские и военные представлены лишь как бездушные враги и каратели взбунтовавшихся масс. Между тем, они отличались от той же массы лишь тем, что зависели от своей должности, поскольку не имели других источников дохода. С одной стороны, они были частью государственного аппарата управления и соблюдали некие корпоративные нормы поведения, с другой, - им не были чужды общечеловеческие ценности, страхи и сомнения. Но бюрократическое гниение Российской империи нельзя объяснять лишь запоздалыми управленческими решениями императора и его окружения. Очевидно, что это ментальная проблема России, обусловленная множеством факторов историко-культурного характера. Поэтому изучение данной категории населения в революционном контексте представляется актуальной научной задачей.

Собственно, с нравственными противоречиями общества (отсутствием национальной идеи, способной заменить пошатнувшиеся религиозные идеалы) связана следующая актуальная историко-антропологическая проблема – это вопросы воспитания подрастающего поколения. Именно недостатки в данной сфере, в конечном итоге, привели молодых революционеров к трагедии их юношеского максимализма как в годы реакции, так и позднее – после 1917 г. В этой связи даже незначительные, казалось бы, детали (например, революционеры и мода) указывают на эти размышления. Например, для чего эсдеки и эсеры имели одинаковый стиль одежды? Неужели для решения глобальных задач социального равенства так важны одинаковые шляпы или рубашки-косоворотки? Судя по всему, молодежь остро нуждалась в объединяющей и вдохновляющей идее, отличавшей их от аморфной массы не только внутренне, но лаже внешне. То есть, налицо признаки субкультуры – явления чаще всего молодежного, изживаемого с наступлением определенной зрелости мышления. Революция 1905 г. для части молодежи стала неудачным жизненным опытом. Как писал Г. Ибрагимов, в годы реакции многие из них потеряли свой революционный дух, лишь немногие остались верны идеалам юности и не ушли в бытовые проблемы.

Память о Первой русской революции является еще одной актуальной научной задачей. При этом она усложнена многослойностью данной исторической памяти. События начала XX в. на фоне революций 1917 г. воспринимались уже менее остро. Тем не менее, внимательный анализ огромного массива документов 1920–1930-х гг. (автобиографий и воспоминаний участников, стенограмм встреч старых революционеров и т.п.) может стать основой для любопытных исследований в этой области и откроет новые грани прошлого. Таким образом, в изучении проблем 1905–1907 гг. имеется множество перспективных направлений.

Мы надеемся, что представленный научный труд станет определенной базой для новых исследований по событиям 1905—1907 гг. в Поволжье. Важной особенностью данной работы является то, что мы ориентировались не на современное административное деление, а на историческую область — Казанскую губернию. Для этого были консолидированы ученые силы различных поволжских научных центров, что дало возможность представить наиболее развернутую историческую картину. Концепция данной работы была построена, в первую очередь, с учетом многонационального состава Казанской губернии. Известные вопросы революционной эпохи имели в крае ряд особенностей. Так, если русское дворянство губернии и татарская буржуазия вместе с мусульманским духовенством представляли собой два совершенно разных полюса, то бедные слои населения (крестьянство и рабочие) оказались больше заинтересованы в разрешении материальных проблем, нежели вопросов национальной культуры и прогресса.

Поскольку де-факто сословные рамки не играли существенной (объединяющей) роли, мы придерживались социально-профессиональной, возрастной и этноконфессиональной стратификации губернского общества. В

основе большинства революционных требований — «уважение к личности», но эта просьба в каждой группе приобретала собственные очертания в зависимости от ее материальных и духовых потребностей.

Земледельческие баталии в Казанской губернии с разных точек зрения представили два молодых исследователя — Рустем Батыршин и Елена Миронова. Эти проблемы достаточно детально они изучают уже давно: Р.Р. Батыршин успешно защитил кандидатскую диссертацию по вопросам реформирования крестьянского землевладения в Казанской губернии начала XX в., а Е.В. Миронова — по истории казанского дворянства. Авторы акцентируют внимание не только на конкретных действиях дворян и крестьян, но и на их традиционных представлениях и ожиданиях, на ментальных характеристиках.

Были далеки от земледельческих распрей татарские предприниматели и богатое мусульманское духовенство, для них первостепенным являлось признание гражданских прав мусульман, создание культурной автономии. Эту проблематику раскрыл в своей статье крупнейший специалист по истории татарской буржуазии — Радик Салихов. Продолжением данной темы являются его статьи в других разделах монографии. Именно влиянием богатого татарского предпринимательства определялся характер реформирования системы мусульманского образования в Волго-Уралье (параграф о борьбе «кадимизма и джадизма»), однако общественная активность татарских деятелей вскоре вызвала необоснованные подозрения в панисламизме («поиск революционной опасности...»). Но все эти жандармские преследования не помешали развитию татарской светской культуры.

Революционные события традиционно связывались с общественной активностью рабочих. Насколько трудящиеся Казанской губернии были вовлечены в революционную смуту, условия их жизни и труда, взаимоотношения в коллективе — раскрывается в статье Лилии Габдрафиковой. Основная «фокус-группа» исследования — трудовой коллектив алафузовских предприятий в Казани.

Помимо множества проблем экономического, политического, культурного характера, всегда существовал довольно избитый вопрос «отцов и детей». В Российской империи, где десятилетиями практиковались жесткие методы управления, распространяемые во все сферы жизни, этот вопрос стал настолько болезненным, что превратился в некий нарыв, готовый лопнуть в любую секунду. Каждое новое поколение привносило свое понимание свободы, и эта разница в мировосприятии порождала очередные конфликты. Поэтому в монографии особое внимание уделено проблемам учащейся молодежи, их взаимодействиям с учителями и наставниками. Открывает раздел статья Ирины Крапоткиной – специалиста по истории управления Казанским учебным округом (КУО). Подробный анализ биографий попечителей и их служебных обязанностей дает возможность оценить те или иные действия, управленческие решения руководителя КУО с социальнопсихологической точки зрения. Представления и роль в революционных

событиях «отцов» – казанских профессоров – предмет исследования Людмилы Бушуевой. В область ее научных интересов входит, в первую очередь, повседневность университетских профессоров Казани XIX – начала XX в., поэтому революционный период в представленной статье анализируется с учетом вопросов частной жизни и ментальных проблем. В фокусе исследования не только преподаватели, но и студенты. Как показывает автор, в университетской жизни профессора и их ученики не всегда являлись оппонентами, в некоторые моменты взгляды интеллигенции (независимо от возраста) были схожими. В отличие от либеральной профессуры, преподаватели и, особенно, руководство средних учебных заведений демонстрировало более традиционные воззрения. Программным установкам и революционной практике казанских гимназистов, реалистов и семинаристов, а также учащихся других учебных заведений города посвящена статья Е.В. Мироновой. Примечательно, что автор использует не только делопроизводственные записи того времени, но и обращается к воспоминаниям участников событий. Пожалуй, основной приметой этих лет было все большее распространение различных социалистических идей в образовательной среде. Проблемы в системе мусульманского обучения, в том числе повседневности татарских медресе, анализируются в следующих параграфах данного раздела (Р.Р. Салихов, Л.Р. Габдрафикова).

Общество и власть – тема третьей главы монографии. В условиях революции, с одной стороны, власти пытались мобилизовать все силы, с другой – были несколько растеряны и не всегда знали, как действовать в создавшейся ситуации. Так называемая «Казанская республика» в октябре 1905 г. – апогей событий революции в губернии. Статьи Л.Р. Габдрафиковой показывают настроения разных лагерей: общества и «людей власти». Революционный хаос породил еще и третью силу: агрессивные, хулиганствующие группировки, которые не подчинялись властям и были далеки от основной массы населения.

Органы политической полиции в постреволюционные годы были заняты поисками «внутренних шпионов». В Казанской губернии, половину населения которой составляли мусульмане, основной революционной угрозой был избран «панисламизм». Поиску его агентов были брошены лучшие силы жандармерии. Однако реальная картина жизни мусульман Поволжья сильно отличалась от анонимных доносов тайных агентов. Установке личностей доносчиков и раскрытию внутренних интриг мусульманской общины посвящено исследование Р.Р. Салихова.

Раскол общества (в том числе искусственный, инициированный властями), отсутствие объединяющей идеологии и единых культурных доминант порождало множество различных культур, стержнем которых стала этноконфессиональная идентичность. Рост национального самосознания, развитие национальных культур был связан и с переходом государства от сословных к буржуазным ориентирам. В этой связи стоит отметить такие исторические документы как «Высочайше утвержденные 17 апреля 1905 г.

Положения Комитета министров об усилении начал веротерпимости», манифест «Об усовершенствовании государственного порядка» (Манифест 17 октября), «Временные правила об обществах и союзах» от 4 марта 1906 г., направленные на укрепление гражданских прав. Нормативноправовые акты революционной поры дали возможность для раскрытия культурного потенциала различных этноконфессиональных групп.

Феномену «рождения культур» посвящена четвертая глава монографии. Для татар-мусульман, как показывают Л.Р. Габдрафикова и Р.Р. Салихов, данное явление было скорее переформатированием уже сложившихся тюрко-мусульманских традиций с учетом общеевропейского опыта. В то же время именно с этого периода начинается кристаллизация татарской светской культуры на базе народного (некнижного) языка, фольклорных образцов (литературы и музыки), вычленение казанско-татарской культуры из общетюркского контекста.

Схожие процессы происходили в других этноконфессиональных группах Поволжья. Развитию кряшенской культуры и поискам идентичности в этой среде в условиях революции и постреволюционные годы посвящена статья Радика Исхакова — известного специалиста в области кряшеноведения и по истории православного миссионерства в Волго-Уральском регионе. Именно в условиях веротерпимости стало возможно свободное самоопределение татар-кряшен.

Для марийского народа был актуальным не вопрос веры, а развитие национальной культуры. История революционной борьбы в Марийском крае и развитие марийской культуры в этот период – предмет исследования Алексея Ошаева, специалиста по общественно-политической ситуации в марийских уездах Казанской губернии в 1905—1907 гг. В его статье дается картина жизни марийского крестьянства, поднимается вопрос о ментальных особенностях мари, раскрываются сюжеты о национальной интеллигенции, первых образцах марийской литературы и прессы.

Безусловно, в одной монографии трудно представить всю историкоантропологическую картину революционной эпохи, и авторы не претендуют на всеохватность. Вместе с тем книга отражает основные тенденции развития губернского общества в 1905–1907 гг. и самое главное, народное многоголосие.

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

THE MAN IN THE REVOLUTION: KAZAN GUBERNIYA. 1905–1907. THE EXCURSION VIA A NEW BOOK

L.R. Gabdrafikova

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

This article provides a brief overview the monograph *The Man in the Revolution*: Kazan Guberniya, 1905–1907 (see: Chelovek v revolvutsii: Kazanskaya guberniya: v 2kh tomakh. T.1. 1905–1907 gg. / pod red. L.R. Gabdrafikovov. Kazan': Institut istorii im. Sh.Mardzhani AN RT, 2016. 360 s. +24 s. vkl). The research for the book was conducted in 2015 and inspired by the 110 year anniversary of the First Russian Revolution. The Kazan Gubernia was multiethnic and polyconfessional region in the Russian Empire. The extreme conditions of the revolution in this province were represented not only in public and political experiments and socioeconomic complications, but also in ethnic and cultural problems. Moreover, the military and administrative authorities of the Volga Region and industrial forces were concentrated in Kazan. Kazan was the center of the huge Kazan Military District and of the similarly large Kazan education district. Kazan University was the center of the city's liberal forces, i.e, students and professors. The historical and anthropological study of this epoch of revolution is analyzed according to the motives, needs, and behaviors of various social, professional, ethnic and religious groups. The authors conclude that the revolution of 1905-1907 contributed to the growth of national consciousness among some groups in the region and the creation of ethnic, urban cultures. In the research project, attention is paid to the study of the cultures of Muslim and Christian (Kryashen) Tatars and Maris.

Keywords: 1905 Revolution, first Russian revolution of 1905–1907, historical anthropology, Kazan Guberniya, Kazan nobility, Kryashens, Mari, «Pan-Islamism», peasants, student movement, Tatar Muslims, workers

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

Публикации на английском языке

УДК 904

ON IRON METALLURGY AND RELATED QUESTIONS IN ANCIENT XINJIANG DURING THE XIONG-NU AND TURKS PERIODS

Wensuo Liu

Sun Yat-sen University Guangzhou, China liuwensuo@126.com

Xinjiang, China is an important region for the history of ancient metallurgy in Inner Eurasia. In this article, the author discusses iron metallurgy in ancient Xinjiang from the Han to Tang Periods, from the third century BCE to the tenth century CE, i.e., the Xiongnu and Turks periods. Some records in Chinese historical documents and among archaeological discoveries indicate that the Xiong-nu made great efforts to control the Tarim Basin, especially the Qiuzi, taxing resources, including iron. The historical record and archaeological discoveries also indicate that the early Turks originated in the south Altay Mountains and developed into a powerful regime by relying on the local iron reserves.

Keywords: Altay Mountains, iron metallurgy, Kucha, Tarim Basin, Tianshan Mountains, Turks, Qiuzi, Xinjiang, Xiong-nu

The mountains of Tianshan, Altay and Kunlun in Xinjiang are rich in iron ore reserves. According to archaeological discoveries, local people in the oasis along the Tianshan Mountains have used the ironware as their implements since the early years of the 1st millennium BCE. These are the finds of iron objects in the tombs in the Yanbulak Cemetery, near Hami, a region of eastern Tianshan [3, p.325–362]. More discoveries of iron objects and iron-making sites dating to middle to late periods of the 1st millennium BCE have been reported [8, p.42-49]. Some historical records concerning iron and iron metallurgy in ancient Xinjiang, called the Western Regions (西域) in Chinese, reveal the source of iron ore and technology and possible cultural exchange. As we know from history, for nomadic tribes or states in the Iron Age, iron was one of the most important resources. From this perspective, it is interesting to discuss the question of iron metallurgy in ancient Xinjiang, and how the Xiong-nu and the Turks took advantage of iron reserves in Xinjiang for their own development. As background, these two strong powers in the Eurasian Steppes, the Xiong-nu and the Turks, appeared precisely at the same period in history.

I. The Relevant Records in Chinese Historical Documents and the Research Questions

1. The Xiong-nu, the Turks and Ancient Xinjiang

(1) The Xiong-nu

According to the history of the Xiong-nu 匈奴列传 in Shiji 史记, the records of the Grand Historian, it was Mok-duk Chanyu 冒顿单于 who in 176 BCE defeated the Yue-shi 月氏, also read Rou-zhi in ancient Chinese; and during the reign of his son Laoshang Chanyu 老上单于, Yueshi was defeated again. The Xiong-nu started to control the Loulan 楼兰, i.e., Croraina, and the Wusun 乌孙, the Hujie 呼揭, or Wujie 乌揭, and the nearby thirty-six states, in ancient Xinjiang [14, p.2889–2890, 2896; 15, p.3161–3162].

The Han Dynasty, 206 BCE to 220 CE, developed into the Tarim Basin from the time of the reign of the Emperor Wudi 武帝, which was during 140–87 BCE. In 60 BCE, the protectorate general of the Western Regions 西域都护府 was set up in Xinjiang [21, p.57].

During that period in Xinjiang, the border between the Han and the Xiongnu was generally along the Tianshan Mountains. The struggle for the control of power over the Tarim Basin between the Han and the Xiong-nu was unceasing and resulted in wars. The last war recorded in Houhanshu 后汉书, the historical records of the later Han Dynasty, happened in 151 CE.

The key place that the Xiong-nu did its utmost to control in the Tarim Basin was the Qiuzi 龟兹, today's Kucha, on the northern margin of the basin.

(2) The Turks

According to the history of the Turks 突厥传 in Zhoushu 周书, the historical records of the Northern Zhou Dynasty, the Turks were the vassal of the Ruru, i.e., the Rouran Khanate 柔然, and lived in south or southeast of the Golden Mountain 金山之阳. They were the ironworkers of the Ruru. In 552 CE, Bumïn qayan defeated the Ruru and established the Turk Khanate. which controlled the four tribes living in the southwestern Altay Mountains and ten tribes in the Tianshan Mountain valleys from Hami to Yanqi 焉耆, Agni [7, p.907–912].

Around 556 CE, Yabgu Istemi 莫贺咄叶护室点密, the brother of Bumïn qayan, captured the Tarim Basin and settled his ordu in the Yuldus Valley north of Kucha. In 648 CE, the Western Turk Khanate was conquered by Tang Dynasty and southern Xinjiang was administrated by the Anxi Protectorate General 安西都护府 [13, p6055–6060; 21, p.143–152].

2. The records Concerning to Iron and Iron Metallurgy in Xinjiang

In the history of the Western Regions 西域传 in Hanshu 汉书, the records of the former Han Dynasty, it was recorded that:

• the pastoral tribe Ruoqiang 婼羌 held a mine in mountains and smelted ore to manufacture weapons;

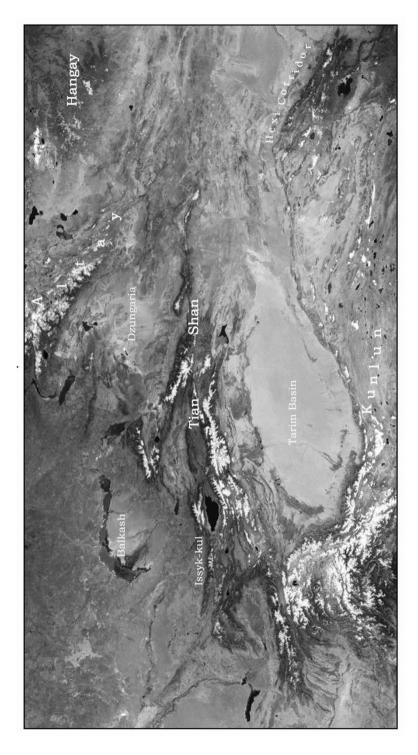


Figure 1: The Topographic Map of Xinjiang and Its Surroundings

- in the kingdom of Shache 莎车 there were ferrous mountains;
- the kingdom Gumo 姑墨 had the capacity to produce copper, iron, and auripigment;
 - the kingdom of Qiuzi had the capacity to smelt and cast metal;
- the kingdom of Moshan 山国 produced ironware in the mountains (Figure 2) [1, p.3875, 3897, 3910, 3911, 3921].

In the book Shishi Xiyu Ji释氏西域记, which are Buddhist records of the Western Regions, written in the mid—4th century CE, it is recorded that: there is a mountain 200 li to the north of Qiuzi, where there is flame in the night and smoke in the day. People take the coal and smelt this mountain's iron to be usable by the thirty-six states» [6, p.38–39].

In the history of the Western Region in Suishu 隋书, the records of the Sui Dynasty, it recorded that Qiuzi is rich in copper, iron, and lead. The land of Sule 疏勒, i.e., Kashgar, is plentiful with copper and iron, and every year it makes contributions of them to the Turks [19, p.1852].

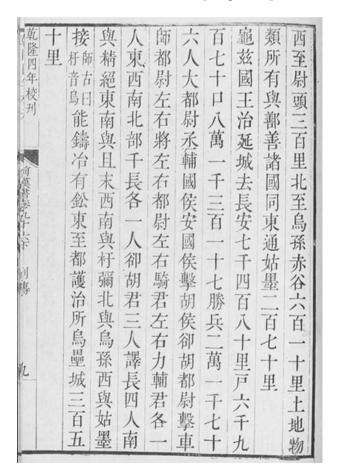


Figure 2: Page of *Hanshu* about Qiuzi, Printed in 1740

In Datang Xiyu Ji大唐西域记, The Great Tang's Records of the Western Regions, Qiuzi is noted to be productive in gold, copper, iron, lead and tin [20, p.54].

Some Chinese documents unearthed from the ancient city of Croraina of the Wei and Jin Dynasties (LA.VI.ii.186, LA.III.i.x) also referred to a kind of «Hu's iron» 胡铁, i.e., not Chinese iron [2, p.168; 12, p.161], which was probably the local iron in Croraina.

3. The Questions Proposed

Based on the historical records mentioned above relating to iron reserves in the mountains around the Tarim Basin and ferrous metallurgy of the tribes or states in the oasis during the periods of 2nd century BCE to 7th century CE, we can propose such two questions:

- (1) what was the state of iron metallurgy in ancient Xinjiang during the periods of Qin and Han Dynasties (= Xiong-nu period) and of Sui and Tang Dynasties (= Turks period)?
- (2) how did the Xiong-nu Empire and the Turks Khanate, especially the Western Turks Khanate took advantages of the reserves of iron ore and iron metallurgy of the Western Regions?

We know that the Xiong-nu fought with the Han Dynasty for the power to control the Tarim Basin and the Lop-nur for a long time. But it is worth noting that the most important locations where they fought were Loulan, then Shanshan, and Qiuzi [21, p.52–57]. The former was located in the portal between China's inland with the Western Regions and the Silk Road's traffic, and the latter was powerful and rich in iron reserves in the Tarim Basin. Thus, one could speculate that the Tarim Basin and especially Qiuzi was the region from which the Xiong-nu acquired iron. As circumstantial evidence, a record in the history of the Western Regions 西域传 in Hanshu 汉书 notes that the Rizhu Wang (日逐王 Rizhu King) of the western territory of Xiong-nu had appointed an official named Tongpu Duwei僮仆都尉, the Commandant of the Servants, to govern the Western Regions, and he frequently stationed himself in a place between the Agni, Weixu 危须 and Yuli 尉犁, i.e., between Loulan and Qiuzi, and was in charge of collecting taxes from the states in the Tarim Basin [1, p.3872].

II. Archaeological Findings of Iron Metallurgy in Xinjiang

1. Iron Metallurgical Sites

(1) Ferrous metallurgical sites along the upper Kucha Valley

A site situated in an area 120 km north of the Kucha County town center, probably dating from the time of the Hans, 206 BCE to 220 CE, was first discovered in 1958. Nearby is an iron mine. Some metallurgical instruments and pottery shards from the jar were found in situ [16, p.22–31].

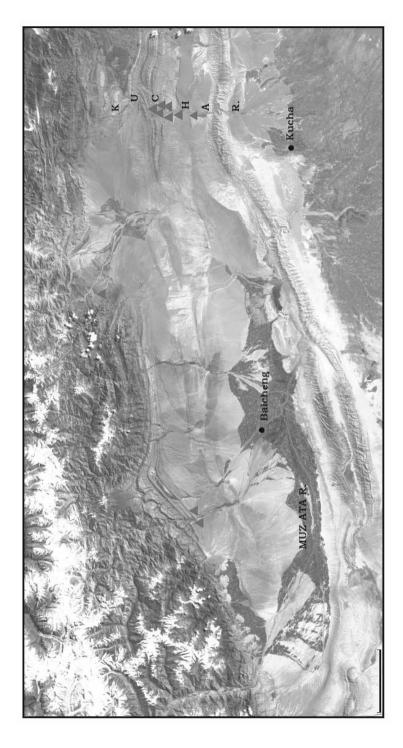


Figure 3: The Distribution of Iron Metallurgical Sites in Kucha Valley and Baicheng Basin

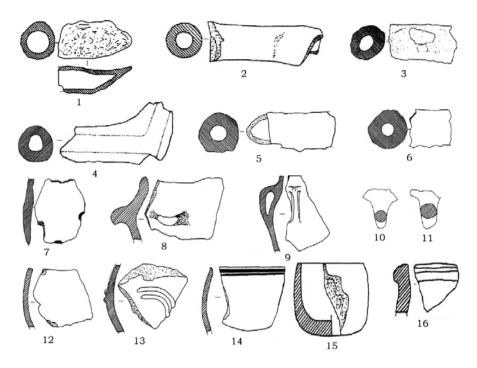


Figure 4: Objects Found in Sites Along the Upper Kucha Valley.

1–6 terra-cotta air-pipe; 7 stone hammer; 8–16 pottery shard
(source: «A Survey and Study to the Metallurgical Sites in Ancient Qiuzi Land»)

In 2001, an archaeological survey for ancient metallurgical remains was specifically carried out in Aksu, Kucha and Baicheng, i.e., the land of ancient Qiuzi, and 13 iron metallurgical sites were discovered, together with 21 copper metallurgical sites. The sites are concentrated along the upper Kucha Valley and Baicheng Basin. Ferrous ore is very plentiful in the mountain near the sites and this was a center of iron smelting during 1950s to 1960s. There is one site called Mazar-jilga where a furnace remains. Many ancient artifacts such as terracotta pipes, iron-making slags, grinding stones, stone hammers, and pottery shards are commonly found in the sites. The date of the sites is suggested to be around the Han period, i.e., Xiong-nu period [10, p.75–91] (Figure 3, 4).

(2) Ferrous metallurgical assemblies in the Baicheng Basin

A group of sites in Baicheng Basin is near the group Kucha Valley. Three sites have been reported [10, p.75–91] (Figure 3).

(3) Site on Achik Mountain, Luopu County

Found in 1958, this site is situated on the slope of the Achik Mountain, a branch of the Kunlun Mountains. Near the site was found ferrous ore. A number of ancient artifacts, including pipes and iron-making slags and many stone chisels and hammers covered in ferrous ore powder were discovered hidden in a nearby cave [10, p.75–91].

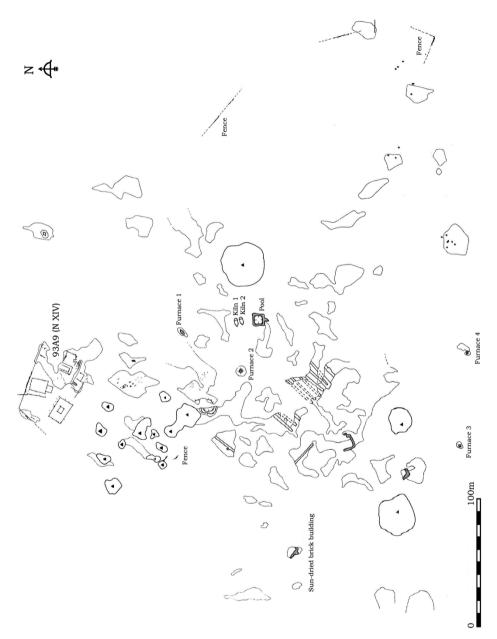
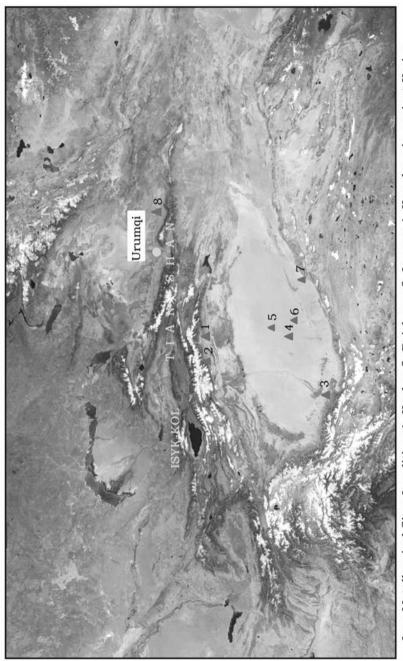


Figure 5: Plan of Manufactory in the southern part of the Niya Site (source: The Report of Sino-Japanese Joint Academic Survey of the Niya Site, Vol. 2 [4, p.Pl.17])



Iron Metallurgical Sites Localities: 1. Kucha; 2. Baicheng; 3. Luopu; 4. Karadong in ancient Keriya Valley; 5. Dzumlak-kum in ancient Keriya Valley; 6. Niya; 7. Qiemo; 8. Jimusar.

Figure 6: The Distribution of the Iron Metallurgical Sites Found in Xinjiang

(4) The Karadon Site

It was reported in 1990 that there was an iron-making site with remains of a building and slag and ironwares at the Karadon Site in ancient delta of the Keriya River [22, p.333–334].

(5) The Dzunmlak-kum Site

This is situated on another ancient delta of the Keriya River and dates 2000 to 2500 BP. Fourteen samples of ironware were found in 1996 and have been analyzed. It is concluded that they are mainly evidence of the casting of pig iron nearby, and this metallurgical technique, i.e., casting pig iron, is different from the others found in Xinjiang [5, p.1–11].

(6) The Niya Site

There are 17 manufactory sites found in the Niya Site [17, p.3–4], among which several are regarded as iron-making ones (Figure 5).

(7) The Iron-Making Site in Qiemo County

It was reported that the site was found in 1983 near a coal mine, and some pipes and slags remained [18, p.179–180].

(8) The Iron-Making Sites in Jimusar County

According to a survey, three sites were discovered in Jimusar County, in the north of the Tianshan Mountains, dating from Han to Tang periods, i.e., 206 BC to 907 AD [11, p.56].

2. The Iron Artifacts Discovered

Some varieties of iron artifacts, including horse equipment like stirrups and helmets, knives and farm implements, such as ploughs and sickles, were unearthed from tombs or collected from sites dating to around the 3rd century BCE to 9th century CE. The weapons and farm implements perhaps were made locally. An archaeological study indicates that the iron ploughs were made in the inner lands of the Han Dynasty (Figure 7).



Figure 7: The Iron Artifacts Found in Xinjiang

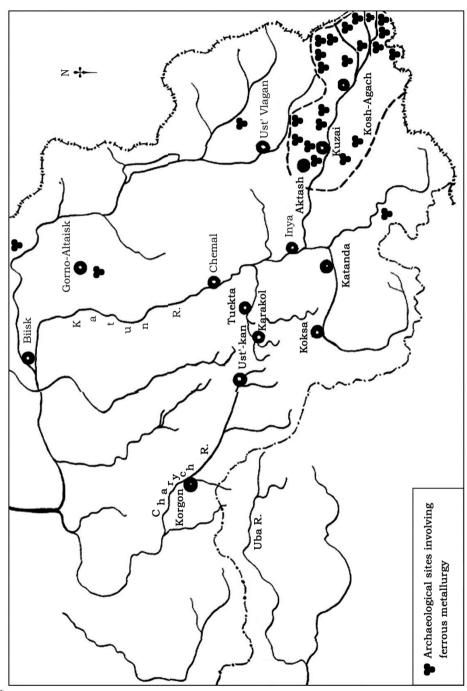


Figure 8: Ferrous Mining and Metallurgical Areas in the Altay Region (source: «Ferrous Metallurgy and Blacksmith Production of the Altay Turks in the Sixth to Tenth Centuries A.D.»)

III. The Turks and Their Ferrous Metallurgy in the Altay Region

It is worth referring to the Chinese historical records on the history of Turks in Zhoushu 周书, Suisu 隋书, Beishi 北史, and Xin Tangshu 新唐书. These purport that, in earlier times, the Turks lived south or southeast of the Golden Mountain and were the vassals and ironworkers of the Ruru, i.e., the Rouran Khanate. The Golden Mountain was shaped like a helmet. The following questions could be proposed:

- 1. What were the possibilities and the conditions for the early Turkic tribes to be ironworkers on the Golden Mountain?
 - 2. Where is the so-called Golden Mountain in the shape of a helmet?

First, we believe that the so-called Golden Mountain 金山 in Chinese historical annals is the Altun Mountain, i.e., the Altay Mountains in Turkic and in Mongolian languages. It worth remarking that iron reserves are very rich around the southeastern, western and northeastern Altay Moutains. Many ancient sites where ferrous metallurgy was practiced have been discovered in the southeastern Altay Mountains. According to Nikolai M. Ziniakov:

The distribution and character of the deposits show that those most accessible in antiquity for exploitation were in the southeastern region of the Altay. As a result of a special exploitation by the author, more than 30 ferrous metallurgical sites have been discovered. Almost all were concentrated in southeast Altay.

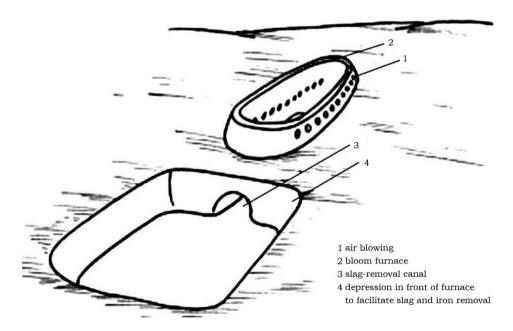


Figure 9: Illustration of An Ancient Furnace in Altay Displaying Its Installations for Metal Production (source: «Ferrous Metallurgy and Blacksmith Production of the Altay Turks in the Sixth to Tenth Centuries A.D.»)

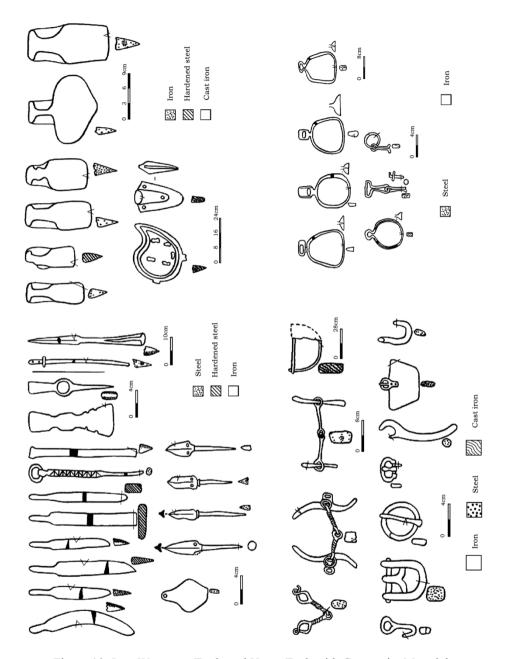


Figure 10: Iron Weapons, Tools and Horse Tack with Composite Materials (source: «Ferrous Metallurgy and Blacksmith Production of the Altay Turks in the Sixth to Tenth Centuries A.D.»)

Associating iron deposits with ferrous metallurgical sites permits delineation of a large Chuiya-Kuray Region of mining and metallurgy. [Located on

the uppermost branches of the Ob' adjacent to Mongolia at an elevation of 1500–1800 m above sea level, this region included the Kuray, Chuiya, and Sailyugem Steppes, an area of about 500 km²]» [23, p.84–100] (Figure 8–10).

The iron reserves and archaeological remains of the ferrous metallurgy in the Altay Mountains are significant for understanding the statements in Chinese historical records about the early Turks as iron makers and the geographical location of the so-called the Golden Mountain, and furthermore the question about the earlier habitat of the Turks. Although remains of ferrous metallurgy have not yet been discovered in the Altay Mountains in Xinjiang, it can be proposed that the southeastern Altay Region with the Irtish Valley as the center was the Turks' core area before they defeated the Ruru and became an empire in 552 CE; and for the Turks it was by using the local rich reserves of iron that they had access to that they achieved rapid development and became powerful.

Another related question is the fact that history books state that the Golden Mountain was in the shape of a helmet. It is suggested that the Golden Mountain was a sacred hill and the holy place worshiped by the early Turkic people, who maintained a belief system of nature worship of heaven and earth, as well as ancestor worship, and worship of the peculiar mountain and the lake which was the source of rivers, similar to other nomadic groups in the Eurasian Steppes at the time [9, p.25–29]. In southeastern Altay, where the main source of the Irtish River is, we know that there is a hill locally called the Holy Bell Hill神钟山 that is in the shape of a helmet, near hot springs and a rock cave. If we consider this together with the early habitat of the Turks in southeastern Altay, we could postulate that the Golden Mountain could be this Holy Bell Hill and the source of the Irtish Valley, which was regarded by early Turks as a holy place related to their ancestral lan. Then afterwards the name Altun, Altay, was expanded to encompass all the mountains in the region (Figure 11).



Figure 11: The Holy Bell Hill at the Source of the Irtish River

IV. Conclusion

- 1. Chinese historical records and archaeological discoveries suggest that the Xiong-nu's struggle with the Han Dynasty for control over the Tarim Basin concerned obtaining taxes, including tributes of iron, iron being particularly important to the ancient nomadic powers. Among ferrous metallurgical places, Qiuzi was the most important and developed and would have been considered by the Xiong-nu as their key source of iron. This could explain why the Han Dynasty settled the headquarters of the Protectorate General of the Western Regions at Wulei 乌垒, a location very near Qiuzi.
- 2. In earlier times, the Turks lived in the upper Irtish Valley and took advantage of iron reserves in the southeastern Altay Mountains to develop into a strong tribe and finally a great khanate. The source of the Irtish River, rich in iron reserves, was then regarded by them as their holy place and ancestral land. During the Western Turk Khanate period, tribes like the Sule in Tarim Basin were also forced to contribute iron to the khanate until the Tang Dynasty's conquest in 648 CE.

REFERENCES

- 1. Ban, Gu, Hanshu (汉书), Vol.12, Beijing, Zhonghua Book Company, 1964. 405 p.
- 2. Chavannes, Édouard, Les Documents Chinois Découverts par Aurel Stein dans les Sables du Turkestan Oriental. Oxford, Imprimerie de l'Université, 1913. 404 p.
- 3. Cultural Relics Office, Culture Department, Xinjiang Uygur Autonomous Region et al., «The Yanbulake Cemetery in Hami, Xinjiang», Kaogu Xuebao (考古学报 Acta Archaeologica Sinica), No.3, 1989. 122 p.
- 4. Exploration Team of the Sino-Japanese Joint Research of Niya Site. The Report of the Sino-Japanese Joint Academic Survey of the Niya Site (中日共同尼雅遗迹学术调查报告书), Volume 2 Text (in Chinese), Kyoto, 1999, Vol. 2 Plates.
- 5. Institute of Metallurgical and Material History of Beijing Science and Technology University, and Xinjiang Research Institute of Archaeology and Cultural Relics. The Metallurgical Analysis of the Metal Objects from Keriya Valley, Xinjiang (新疆克里雅河流域出土金属遗物的冶金学研究), Xiyu Yanjiu (西域研究) [The Western Regions Studies], No. 4, 2000, 116 p.
- 6. Li, Daoyuan, and Chen, Qiaoyi, correction, Shuijing Zhu *Jiaozheng* (水经注校证) [Correction of the Notes to the Classic of Rivers], Chapter 2. *The Rivers*. Beijing, Zhonghua Book Company, 2007. 988 p.
- 7. Linghu, Defen, et al., *Zhoushu* (周书), Chapter 50 [History of the Turks] (突厥传). Beijing, Zhonghua Book Company, 1971. 323 p.
- 8. Ling, Yong, and Mei, Jianjun, «Some Thoughts about Metal Technique of 1st Millennium BC in Xinjiang», *Xiyu Yanjiu* (西域研究) [The Western Regions Studies], No.4, 2008. 120 p.
- 9. Liu, Wensuo, The Site of Ütükän Mountain and Its Worship and Sacrifices: From the Perspective of Nomadic Eco-archaeology, in Teligen and Li, Jinxiu, ed., *Pro-*

ceedings of the International Conference on History and Culture of Central Eurasia, Huhe-haote, Inner Mongolia Peoples Press, 2015. 307 p.

- 10. Li, Xiao, A Survey and Study to the Metallurgical Sites in Ancient Qiuzi Land (古代龟兹地区矿冶遗址的考察与研究), in Jia, Yingyi, and Huo, Xuchu, ed., *Qiuzixue Yanjiu* (龟兹学研究) [Qiuzi Studies], Vol. 1, Urumqi, Xinjiang University Press, 2006. 379 p.
- 11. Materials of General Survey to Cultural Relics in Changji Prefecture, *Xinjiang Wenwu* [Cultural Relics of Xinjiang] 新疆文物, No. 3, 1989. 124 p.
- 12. Meng, Fanren, *Loulan Shanshan Jiandu Niandaixue Yanjiu* (楼兰鄯善简牍年代学研究) [The Chronological Studies of the Wooden Tablets from Loulan and Shanshan]. Urumqi, Xinjiang People's Publishing House, 1995, 566 p.
- 13. Ouyang, Xiu, and Song, Qi, Xin *Tangshu* (新唐书), Chapter 215 [History of the Turks] (突厥传). Beijing, Zhonghua Book Company, 1975. 319 p.
- 14. Shima, Qian, *Shiji* (史记), Beijing, Zhonghua Book Company, 1963, Vol. 9, Chapter 110 [History of the Xiong-nu] (匈奴列传). 326 p.
- 15. Shima, Qian, *Shiji* (史记), Beijing, Zhonghua Book Company, 1963, Vol. 10, Chapter 123 [History of the Dawan] (大宛列传), 307 p.
- 16. Shi, Shuqing, A Survey to the Cultural Relics in Xinjiang (新疆文物调查随笔), Wenwu (文物 Cultural Relics), No. 6 1960. 75 p.
- 17. Sino-Japanese Joint Expedition to Niya Site, Brief Report of Archaeological Surveys during 1988 to 1997 in Niya Site, Xinjiang Wenwu (新疆文物), No. 3–4, 2014. 145 p.
- 18. Sun, Binggen, The Ancient Coal Mine and Smelting Site in Qiemo County, in *Zhongguo Kaoguxue Nianjian* (中国考古学年鉴) [Annals of Chinese Archaeology], Beijing, Cultural Relics Press, 1984. 370 p.
- 19. Wei, Zheng, and Linghu, Defen, Suishu (隋书), Vol.6, Chapter 83, Beijing, Zhonghua Book Company, 1973. 335 p.
- 20. Xuan, Zhang, and Bian, Ji, Xianlin Ji, et al. annotation by Datang Xiyu Ji *Jiaozhu* (大唐西域记校注) [Annotation of The Great Tang's Records on the Western Regions], Chapter 1, Beijing, Zhonghua Book Company, 1985. 1116 p.
- 21. Yu, Taishan, ed., *Xiyu Tongshi* (西域通史) [A Complete History of the Western Regions], Zhengzhou, Zhongzhou Guji Chubanshe, 2003. 513 p.
- 22. Zhongguo Kaoguxue Nianjian 中国考古学年鉴 [Annals of Chinese Archaeology], Beijing, Cultural Relics Press, 1991. 541 p.
- 23. Ziniakov, Nikolai M., Ferrous Metallurgy and Blacksmith Production of the Altay Turks in the Sixth to Tenth Centuries A.D., *Arctic Anthropology*, Vol.25, No.2 (1988). 170 p.

About the author: Wensuo Liu – PhD, Professor and Vice-Director of the Department of Anthropology, Sun Yat-sen University (No.135 Xingang Xilu Road, Guangzhou, China, Postal Code 510275); liuwensuo@126.com

ЖЕЛЕЗНАЯ МЕТАЛЛУРГИЯ И СМЕЖНЫЕ ВОПРОСЫ В ДРЕВНЕМ СИНЬЦЗЯНЕ В ПЕРИОДЫ ХУННУ И ТЮРКОВ

В. Лиу

Университет Сунь Ят-сена Гуанчжоу, Китай liuwensuo@126.com

Синьцзян (Китай) был важным регионом в истории древней металлургии во Внутренней Евразии. Автор рассмотрел развитие железной металлургии в древнем Синьцзяне во время Хань периода Тан, 3-й г. до н.э. до 10 в. н.э., то есть в периоды Сюн-ну и Тюрков. Некоторые связанные записи в китайских исторических документах и археологические открытия показывают, что Сюн-ну приложили большие усилия по контролю над Таримской впадиной, особенно Qiuzi, для налогообложения, включая железо в качестве ресурса развития. Исторические записи и археологические открытия выявили, что ранние Тюрки проникли с юга Алтая и превратились в мощный режим, опираясь на местные ресурсы железа.

Ключевые слова: железная металлургия, Синьцзян, Сюн-ну, Тюрки, Тянь-Шань, Алтайские горы

Сведения об авторе: Венсуо Лиу – PhD, профессор и заместитель директора Департамента антропологии, Университет Сунь Ят-сена (510275, №135, Хинганг Хилу, Гуанчжоу, Китай); liuwensuo@126.com

Издание подготовлено и осуществлено в рамках Распоряжения Кабинета Министров Республики Татарстан № 2561-р от 12.11.2015 г.

This publication has been prepared and carried out according to the decree № 2561 on November 12, 2015 of the Cabinet of Ministers of Republic of Tatarstan

Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ является правообладателем исключительных имущественных прав на свои издания. Любое использование материала данного издания (размещение в Интернете, перепечатка, переиздание и т.д.), полностью или частично, без разрешения правообладателя запрещается.

Sh.Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences is a holder of exclusive property rights of its own publications. Any use of the material of this publication (publishing online, reprint, republish, etc.), in whole or in part, without permission of the rights holder is prohibited.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОЛОГИЯ. 2016. Tom 1, № 1 HISTORICAL ETHNOLOGY. 2016. Vol. 1, no. 1

Компьютерная верстка — Л.М. Зигангареева Корректор — P.M. Мухаметзянова

Оригинал-макет подготовлен в Институте истории АН РТ 420014, г. Казань, Кремль, подъезд 5 Подписано в печать 20.10.2016 г. Формат $70\times100^{-1}/_{16}$ Усл. печ. л. 14,75 Тираж 500 экз. Свободная цена

Отпечатано с готового оригинал-макета Издательство «Центр инновационных технологий» 420108, г. Казань, ул. Портовая, 25а Тел./факс: (843) 231–05–46, 231–08–71 E-mail: citlogos@mail.ru www.logos-press.ru



Татаровед.рф