

УДК 930:94(470.41)

АНТИКЛЕРИКАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ В ТАТАРОВЕДЧЕСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

Р.А. Набиев, А.А. Гафаров

Аннотация

Статья посвящена изучению антиклерикальных аспектов в научной литературе XX в. по истории татарского народа. Авторы пришли к выводу, что ранний этап проявления антиклерикализма (конец XIX – первая четверть XX в.) отразил тенденции процесса общей модернизации жизненного уклада и мировоззрения татар. Последующий рост антиклерикализма в советской и эмигрантской литературе в большей степени был связан с идеологическим давлением общественно-политической конъюнктуры, трансформация которой вызывала смену акцентов в антиклерикальных установках.

Ключевые слова: антиклерикализм, модернизация, борьба с традиционализмом, татароведческая литература, идеологическое давление, джадидизм, татарская общественно-политическая мысль.

Особая роль ислама как комплекса религиозно-нравственных представлений и общественных норм в традиционном мусульманском обществе предопределила важную роль мусульманского духовенства. Однако постепенная интеграция мировой общественно-политической системы (не в последнюю очередь связанная с колониальной политикой европейских государств) привела во второй половине XIX в. к существенному изменению традиционных исламских институтов и модернизации всего жизненного уклада мусульман. В наибольшей мере эти процессы затронули народы цивилизационного пограничья (прежде всего Турции и европейской части России). В результате антиклерикальные тенденции (в русле общей секуляризации общественно-политической, духовно-культурной жизни и сознания мусульман), усиленные в советский период политико-идеологическими причинами, оказали существенное влияние на характер развития татарской культуры в целом и татароведческой литературы в частности.

* * *

Ростки мусульманского антиклерикализма, отражавшие стремления и чаяния части модернистски настроенной мусульманской интеллигенции, значимо проявились в татарской публицистике ещё в начале 80-х годов XIX в. В трудах А. Девлет-Кильдеева и Мурзы Алима одной из причин кризиса, охватившего исламское общество, открыто называется засилье невежественных людей в духовенстве, препятствующее приобщению мусульман к достижениям европейской культуры [1, 2]. Утверждая безусловную незыблемость исламских ценностей,

они обращали внимание на исторически преходящий характер форм религиозной жизни. Критика культурного изоляционизма и всесторонняя ревизия основ традиционализма, успех школьной реформы и издательского дела подготовили в начале XX в. новую генерацию молодых интеллектуалов, получивших европейское образование (Ю. Акчура, Г. Исхаки, А.-З. Валиди, С. Максуди и др.), выступивших против монопольного права улемов¹ решать основополагающие вопросы жизни.

Бурное революционное движение как в России, так и в Турции, Иране способствовало стремительному падению авторитета традиционных ценностей и идеалов. Интересный пример эволюции своих взглядов приводит в «Воспоминаниях» А.-З. Валиди. Получив начальное образование в достаточно традиционной школе своего отца, он продолжил обучение в новометодном медресе дяди Хабибрахмана, ученика Марджани. Импульс свободомыслия подтолкнул молодого человека к бегству в Казань (несмотря на запреты родителя, мечтавшего о карьере сына на поприще муллы и мударриса²), где он начал знакомиться с научными трудами европейских учёных и обучаться у преподавателей Казанского университета. В этот период происходит радикальный, хотя и болезненный слом представлений о формально-нормативной стороне вероисповедания и вызванное им изменение отношения к духовенству. Несмотря на воспитание в духе традиций накшбандийского тариката³ (отец и дядя были шейхами этого духовного братства) и влияние Зайнуллы-ишана из Троицка, о котором он пишет с большим уважением, А.-З. Валиди спустя много лет признает: «К шейхам, казавшимся мне двуличными и лицемерными, я испытывал настоящую ненависть и отвращение» [3, с. 48–49].

Отрицательно к ишанизму⁴ относился также Г. Исхаки. После краткого опыта исполнения обязанностей муллы им была написана просветительская антиутопия «Ике йөз елдан соң инкыйраз» («Исчезновение через двести лет», 1904) [4]. Причину будущего вымирания болгар (татар) Г. Исхаки видит не только в бедности, культурной отсталости, падении нравов, но и в деятельности духовенства, выступающего, с его точки зрения, против европейского просвещения и обучения татарской молодёжи в русских учебных заведениях. Непреходящие исламские ценности в их (Г. Исхаки, А.-З. Валиди и др.) политизированном мировоззрении приобретают безусловно второстепенное значение по отношению к национально-этническим приоритетам. Относясь отрицательно к духовенству в целом как классу, они вместе с тем выделяют заслуги отдельных имамов, сыгравших огромную роль в просвещении народа и пробуждении его национального самосознания (см. [5–9]). Подводя итог мучительному поиску своего отношения к исламу, А.-З. Валиди пишет: «В результате таких исканий мы остались верными исламу, но понимали его основы по собственному разумению» [3, с. 103].

Несмотря на резкие выпады явных антиклерикалов (Г. Исхаки, А.-З. Валиди), в целом в исторической литературе первой четверти XX в. утверждается سبا-

¹ Улемы – знатоки мусульманского права, в широком смысле – мусульманское духовенство.

² Мударрис – преподаватель в мусульманской школе.

³ Накшбандийский тарикат – суфийское (духовно-мистическое) братство.

⁴ Ишан – почётное наименование суфийского наставника в Средней Азии, Поволжье и некоторых других мусульманских регионах.

лансированно позитивный подход к оценке общественной роли мусульманского духовенства. Признавая его особую роль как носителя многовековых духовных традиций, способствующего сохранению национально-культурной преемственности в условиях национального гнёта, участие духовенства в реформаторско-просветительском и национальном движении (Ш. Марджани, А. Баязитов, Р. Фахретдин, Х.-Г. Габаша, З. Расули, Г. Баруди, М. Биги и др.), историки тюркистского толка (Дж. Валиди, Г. Губайдуллин, Г. Ибрагимов и др.) (см. [10–15]) отмечали консерватизм части улемов (кадимистов¹), их откровенное противодействие прогрессивным инновациям и стремление сохранить религиозный характер социально-общественных институтов. Наиболее жёсткие оценки деятельности представителей духовенства принадлежат Г. Ибрагимову. Неудивительно, что на первый план в реформаторско-просветительском движении он выводит реформатора К. Насыри [15] – человека светского и далёкого от мусульманского духовенства. Ещё в 1922 г. под руководством Г. Ибрагимова был подготовлен сборник, посвященный изучению научной и педагогической деятельности К. Насыри.

В 20–30-е годы XX в. на учёных, как оставшихся в Советском Союзе, так и перебравшихся в Турцию (Г. Исхаки, А.-З. Валиди, Г. Баттал, С. Максуди и др.), сильное влияние оказывала общественно-политическая ситуация. Атеистические ориентиры большевиков, антиклерикализм кемалистского правительства² оказывали мощное идеологическое давление, подкреплённое административно-репрессивными мерами³. Такая обстановка способствовала изменению научных оценок в сторону более жёсткого антиклерикализма. Однако, несмотря на размах атеистической пропаганды, активность «Союза воинствующих безбожников», экспроприацию вакфов, закрытие мечетей и медресе, в СССР мусульманское духовенство сохраняло своё (хотя и подорванное) влияние. При этом руководство Центрального духовного управления мусульман старалось расширить связи с международными организациями. В 1926 г. Р. Фахретдин во время хаджа возглавил делегацию советских мусульман на I Всемирном мусульманском конгрессе в Саудовской Аравии, где был избран вице-председателем конгресса⁴. Следует отметить, что организация и проведение мероприятий подобного уровня свидетельствуют о сохранении исламистским движением значимых позиций на международной арене. М. Бигиев в «Обращении к Великому Национальному Собранию Турции», воззвании «К мусульманским нациям» (1923) и других произведениях неустанно разоблачал неокOLONиальную антимусульманскую сущность большевистского режима, призывая правоверных сплотиться на основе

¹ Кадимисты – татарские традиционалисты.

² Турецким правительством во главе с М. Кемалем была проведена религиозная (вернее, антирелигиозная) реформа в Турции. 3 марта 1924 г. Великое национальное собрание приняло закон о ликвидации халифата, а также законы об отделении церкви от государства, школы от церкви, о ликвидации суфийских орденов и т. д.

³ В СССР вследствие ужесточения политического режима были репрессированы Дж. Валиди, Г. Ибрагимов, Г. Губайдуллин, Ф. Сайфи и др. В Турции отступление от идеологически установленных норм было также небезопасно. Например, в 1932 г. «чрезмерный» материал о шейхе Баха ад-дине Накшбанде в лекции А.-З. Валиди о Тимуре (донос дошёл до самого Ататюрка) привёл к отстранению его от преподавания в Стамбульском университете [16, с. 9].

⁴ Советский Союз на I Всемирном мусульманском конгрессе представляли, кроме муфтия Р. Фахретдина, кадии (судьи) К. Тарджемани и М. Магкули, астраханский имам Г. Гомери, имам Ленинградской соборной мечети М. Бигиев, представители мусульманского духовенства из Крыма, Сибири, Туркестана.

религиозных принципов (халифата) в борьбе за освобождение [17]. Ещё больше усилил опасения советских властей II Всемирный мусульманский конгресс в Иерусалиме (1931). В качестве оперативной реакции на это событие можно рассматривать издание книги Л.И. Климовича «Мусульманам дают халифа» (1932) [18].

Национальным манифестом из числа произведений эмигрантской литературы стал очерк Г. Исхаки «Идель-Урал» (1933). Подчеркнутый модернизм Исхаки, ориентация на тюркизм и кемалистские реформы предопределили его антиклерикализм (несмотря на защиту религиозных прав мусульман в СССР), отрицательное отношение к религиозно-возрожденческим тенденциям, активно проявившимся в российском мусульманском движении. Он жёстко противопоставляет «новаторов» ишанам, с которыми, по его мнению, «новаторы» вступили «в ожесточённую борьбу» за возможность «усвоения европейской культуры». Воспринимая суфизм как сугубо фундаменталистское течение, Г. Исхаки не видит на этом пути перспектив развития, хотя и не отрицает определённого освободительного потенциала движения мусульманских братств. В этом смысле крах ваисовского движения, поддержавшего большевистскую власть, для него был вполне закономерен [19].

Политические процессы в Советском Союзе на рубеже 20–30-х годов XX в. привели к усилению идеологической нетерпимости, преследованию инакомыслия и искоренению национальных движений (в которых немаловажную роль играло духовенство). В результате в отечественное татароведение начиная с 30-х годов активно вносится атеистическая, антиклерикальная составляющая. Вместе с тем перед официальной историографией ставится задача развенчать теорию «единого потока», показать единую социально-классовую сущность общероссийских исторических процессов. Уже в работе Ф. Сайфи «Татары до февральской революции» (1930) была сделана попытка усилить картину растущего имущественного, социально-классового расслоения и антагонизма среди татарского населения [20]. В этом же духе выполнена работа А.С. Людмила «Контрреволюция в рясах и чалмах» в 1905 г. в Казанской губернии» (1931), где духовенство, в том числе мусульманское, представлено единой исключительно реакционной, черносотенной массой [21].

Исходя из положения о религии как орудии классовой борьбы Г. Касымов выдвигает тезис о «татарском исламе», который «носит совсем иной характер, чем тот, который исповедуют народы, стоящие на более низком экономическом, культурно-политическом уровне», так как он является религией, приспособленной «к условиям развёрнутого капитализма», идеологией «городской и деревенской буржуазии» [22, с. 3–5]. В духе разоблачительной антиклерикальной пропаганды написаны также работы Г.А. Ибрагимова. Несмотря на категоричный вывод о том, что оба лагеря духовенства (джадиды¹ и кадимы) «контрреволюционны и каждый по-своему служит интересам буржуазии и империализму», он всё же ещё называет джадидов «прогрессистами», старавшимися «приспособить ислам к условиям развития капитализма в России» [23, с. 74, 76]. По мере усиления антирелигиозной пропаганды все отчетливее проявляется интерес к разоблачению возрожденческого (фундаменталистского) течения

¹ Джадиды – представители мусульманского модернистского движения в России.

мусульманского реформаторства. М. Сагидуллин в брошюре «К истории ваисовского движения» (1930) обращает внимание на религиозно-обновленческую идеологию (сохранение ислама в его чистом виде) [24, с. 5] и характеризует это движение как религиозно-анархическое. Всячески подчёркивая социально-политическую протестную подоплёку, он, тем не менее, приходит к заранее определённым выводам: «по существу их учение, их «теория» была и осталась реакционной...» [24, с. 8, 12, 13].

Безусловно значимым явлением (на фоне откровенных идеолого-пропагандистских «агиток») стала монография Л. Климовича «Ислам в царской России» (1936). Однако он, как и предыдущие авторы, рассматривает мусульманское духовенство в качестве сугубо реакционной силы (активного союзника царизма). Исходя из этого общего посыла мусульманское сектантство, являющееся отражением социального протеста низов, прежде всего призвано затемнить классовое сознание народных масс. Реформаторство же (или джадидизм) как буржуазно-либеральное движение направлено на расширение капиталистических отношений в мусульманской среде. Специфика тематики исследования «Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья» (1941) позволила В.М. Горохову несколько дистанцироваться от идеологических аспектов и в большей степени сосредоточиться на религиозно-реформаторских и культурно-просветительских сторонах проблемы. Признавая, что «движение против русификационных мероприятий правительства в 70-е годы в большой степени возглавлялось муллами», он вместе с тем в своих выводах был достаточно осторожен: «мера оппозиционности мулл была весьма ограничена»; «при всех острых столкновениях татарского населения с царским правительством основная масса мулл оказывалась на стороне правительства» [25, с. 157, 158].

Необходимо признать, что антиклерикализм был направлен на укрепление основ утвердившегося политического строя. Однако в татароведческой литературе он был значительно усилен с целью дискредитации национального движения татар, объективно игравших ведущую роль среди отечественных мусульман. Татарское национальное движение с подачи московских историков признавалось основным источником идей панисламизма и пантюркизма и их проводником в Туркестан, Казахстан и другие мусульманские регионы [26, с. 178, 188, 244; 27, с. 537, 538, 607, 616]. Не случайно П.Г. Галузо называет туркестанских джадидов младотатарами и левым флангом панисламизма [28, с. 146, 151, 162].

В сентябрьском постановлении бюро Татарского ОК ВКП(б) 1948 г. (принятого в русле реализации постановления ЦК ВКП(б) от 9 августа 1944 г. [29]) было жёстко указано на недопустимость публикаций, идеализирующих жизнь мулл, богачей, торговцев и дающих необоснованно высокую оценку творчеству Утыз-Имени, Мавля Коляя, Г. Кондылая (суфийских поэтов. – *Р.Н., А.Г.*), джадидизму как явлению и т. д. В результате в конце 40-х – первой половине 50-х годов из научной литературы «исчезают» религиозные реформаторы, некоторые из них были причислены к просветителям, взгляды которых «формировались в жестокой борьбе не только с царскими русификаторами, но и сторонниками мусульманского мракобесия... среди самих татар» [30, с. 726]. Религиозные реформаторы «типа Курсави и Марджани» отравляли «народ “реформированной”, утончённой религией» и т. д. [31, с. 35, 17, 82]. Несмотря на то что проблемы,

связанные с религиозной тематикой (религиозно-реформаторские, религиозно-политические, суфийские аспекты), попали в негласный список закрытых тем, разработка их продолжалась в той или иной степени под прикрытием исследования отдельных проблем просветительства.

В результате по мере относительной демократизации общественной жизни (в 60–80-е годы) прогрессивные представители мусульманского духовенства (Курсави, Марджани, Фахретдин и др.) возвращались на страницы советской научной литературы в первую очередь в роли учёных и просветителей и лишь во вторую как лидеры религиозного, общественно-политического движений. Однако антиклерикализм просветителей в публикациях ученых этого периода вырастает до уровня доминирующего феномена (см. [32–35])¹. Исследователи пытаются «подтянуть» положительных героев до уровня необходимых идеологических требований. Например, А.Н. Хайруллин, характеризуя религиозно-философские взгляды Курсави, несколько поспешно называет его критиком «мистического течения суфизма» [36, с. 76]². В своём устремлении такие исследователи вольно или невольно передёргивают понятия веры, религии и суеверия, отождествляя антиклерикальную пропаганду с атеистической. Так, аргументация утверждения «мировоззрение Насыри развивалось в направлении полного разрыва с религией» тем, что он «не ходил в мечеть», «не исполнял религиозных обрядов», «критиковал представителей религии» [38, с. 193], выглядит по меньшей мере несерьёзной. Весьма любопытно в этом отношении звучит высказывание официально «канонизированного» просветителя Х. Фаизханова: «Если бы государь разрешил нам призывать чувашей к исламу, то мы затратили бы всего четверть тех усилий, которые тратят русские для христианизации чувашей, и они давно стали бы истинными мусульманами» [39, с. 46]. Не менее преувеличенным в научных работах обозначенного периода выглядит антиклерикализм «национальной демократии». «Антиклерикализм Тукая, его ненависть к духовенству, – по мнению Р.И. Нафигова, – поднимала его до отрицания всей религии». Он уже в 1905–1907 гг. стоял на стихийно-материалистических позициях [40, с. 173, 194]; в целом же «антиклерикализм татарской демократии... поднимался до атеизма, до стихийного материализма» [33, с. 331].

Важным направлением в этот период стала борьба за «очищение» татарской общественно-политической мысли от обвинения в панисламизме и пантюркизме. Р.И. Нафигов, допуская некоторое «культивирование панисламизма и пантюркизма представителями национальной буржуазии и духовенством» [33, с. 325, 38, 372], вместе с тем решительно выступил против утверждения о каком-либо существенном влиянии этих идеологий на общественные массы [33, с. 40–43]. В полемическом запале Р.И. Нафигов был готов признать, что «нарождающаяся татарская печать, литература скорее была национальной и националистической, но не панисламистской или пантюркистской». «Великая провокация, – по мнению исследователя, – организованная царским правительством

¹ Впрочем, в той или иной мере это было свойственно отечественным исследованиям вплоть до начала 90-х годов XX в.

² На наш взгляд, истинный смысл утверждения, что «Курсави обрушился на этих суфиев», называя их «невежественными, безбожниками, еретиками», заключается в том, что он, защищая суфизм, критиковал невежественных адептов, профанирующих данное учение (см. [37, с. 170–179]).

во всероссийском масштабе, нужна была ему для отвлечения масс от социальных проблем, от революции...» [33, с. 53]. Эту же позицию отстаивали М.А. Усманов и М.С. Магдеев: «поиски среди татар панисламизма были провокационным вымыслом царского самодержавия» [41, с. 127]¹. Позднее ее поддержал и И.Р. Тагиров: «Так называемый панисламизм во многом был надуманным и мог относиться в той или иной степени лишь к представителям господствующих классов» [43, с. 20]. Вне зависимости от субъективных убеждений авторов в этот период, на наш взгляд, была принята единственно верная и безошибочная стратегия, поскольку речь шла о развитии всей тематики.

С начала 70-х годов намечается осторожная «ревизия» границ исследования, подходов и интерпретаций, сформировавшихся в 40–50-е годы. Например, диссертация К.С. Давлетшина посвящена анализу творчества суфийского поэта Мавля Колыя. Оговаривая, что Колый «был сыном своего времени и своего народа», «руководствовался идеями суфизма, оставаясь в плену догм ислама», К.С. Давлетшин делает вывод, что поэт «высказывал передовые взгляды, критиковал отдельные явления современной ему действительности» [44]. Я.Г. Абдуллин, обращаясь к прогрессивным истокам татарской общественной мысли, в монографии «Татарская просветительская мысль» (1976) также высоко оценивает творчество суфийских поэтов М. Колыя (XIII в.), А. Каргалыя (1782 – после 1833), Х. Салихова (1794–1867), Ш. Заки-Суфи (1822–1865), утверждая, что «татарское духовенство как в социальном отношении, так и по своей идейной ориентации не составляло единого целого... Представителями мусульманского духовенства были Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави, Ш. Марджани, М. Акмулла и З. Бигиев». Долгие годы в медресе провели Х. Фаизханов, К. Насыри, Ф. Халиди и др. «Принадлежность большинства представителей татарского просветительства к духовной среде (либо по роду занятий, либо по происхождению и учёбе) являлась одной из его особенностей, предопределённой условиями социально-экономической и духовной жизни народа» [34, с. 50–51]. Что касается панисламизма, Я.Г. Абдуллин, в отличие от своих предшественников, отмечает прогрессивные черты этого явления. Основоположник исламизма аль-Афгани (1838–1897), по мнению автора, вёл «неутомимую борьбу против колонизаторов в Индии, Египте, Иране, России, облекая свои антиколониальные призывы в религиозные формы. Видя в исламе орудие освобождения Востока, прежде всего мусульманских народов, от колониального ига, он и его ближайший соратник Мухаммад Абдо (1849–1905) призывали мусульманские народы спланиваться на основе учения Корана. Идеи аль-Афгани о необходимости объединения народов в борьбе против колониализма сами по себе были исторически оправданы» [34, с. 93, 94]. Р.М. Амирханов, говоря о влиянии идей реформаторов ислама аль-Афгани и Абдо на татарскую интеллигенцию, также отмечает, что они «видели в религии высшую моральную санкцию нового общественного строя». По мнению автора, вплоть до 1917 г. социалистическая идеология не противопоставлялась религиозному мировоззрению (см. [36, с. 29–31]).

¹ «Долгие годы царская жандармерия, – писал по этому поводу И.Д. Кузнецов, – вела борьбу против «мусульманского движения», под которым подразумевала стремление татар к национальному освобождению, видя в этом их стремление объединить вокруг себя все национальные меньшинства Поволжья (и даже не только Поволжья) и направить против христианской Руси» (см. [42, с. 384]).

Как видим, отечественная историография 60–80-х годов XX в. успешно преодолела кризис 40–50-х годов: сумела выйти за жёстко установленные идеологические рамки и существенно расширить круг исследуемых вопросов. Антиклерикализм, связанный с революционной модернизацией общества, как общественно-политическая тенденция и часть государственной идеологии исчерпал себя к началу 90-х годов. В исторической литературе 90-х годов XX – начала XXI в. успешно преодолевается сугубо негативное восприятие религиозной тематики. Однако при этом в отношении к суфизму в ряде работ по-прежнему сохраняются инерционные стремления дистанцировать положительных героев от тасаввуфа. В данном случае весьма характерна категоричная позиция А.Н. Юзеева о том, что Курсави не смогли «обратить в число приверженцев суфизма» [45, с. 104], отстаиваемая им несмотря на то, что есть однозначные высказывания самого религиозного реформатора относительно этого вопроса [37, с. 170–179].

* * *

Совершенно очевидно, что жёсткий антиклерикализм неминуемо приводил к искажению представлений об основополагающих проблемах татароведческой историографии. Постепенное освобождение от неприятия культурно-религиозной тематики происходило по мере обновления методологического базиса, снижения диктата формационного подхода, а также интереса к революционной и социально-классовой тематике. Исследования 90-х годов XX – начала XXI в., хотя и сохранили отдельные стереотипы советского периода, вышли на уровень адекватной трактовки роли мусульманского духовенства в истории татарского народа.

Summary

R.A. Nabiev, A.A. Gafarov. Anticlerical Aspects in 20th Century Scientific Literature on the History of the Tatar People.

The article focuses on studying the anticlerical aspects of 20th century scientific literature on the history of the Tatar people. As a result of historiographical analysis performed the authors came to the conclusion that the early stage of the manifestation of anticlericalism (late 19th – first quarter of the 20th centuries) reflected the tendencies of the general modernization of the Tatars' lifestyle and worldview. The subsequent growth of anticlericalism in the Soviet and émigré literature was to a great extent the consequence of ideological pressure of the social and political situation, its transformation resulted in the change of accents in anticlerical attitudes.

Key words: anticlericalism, modernization, fight against traditionalism, scientific literature on the history of the Tatars, ideological pressure, Jadidism, Tatar social and political thought.

Литература

1. *Девлет-Кильдеев А.* Магомет как пророк. – СПб, 1881. – 35 с.
2. *Мурза Алим.* Ислам и магометанство // С.-Петербург. ведомости. – 1882. – № 180. – 6 июля.
3. *Валиди Тоган З.* Воспоминания. Кн. 1. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрок за национальное бытие и сохранение культуры – Уфа: Башкир. изд-во «Китап», 1994. – 384 с.
4. *Исхакый Г.* Ике йөз елдан соң инкыйраз (Исчезновение через двести лет). – Казан, 1904. – 96 б.

5. *Валиди Ә.-З.* Морад эфэнде «Тарихы» вә галлямәи Мәржани («История» Мурада-эфэнди и выдающийся учёный Марджани) // Идел. Хажитархан. – 1909. – 30 гыйнвар, 3 февраль. – № 124, 125.
6. *Валиди Ә.-З.* Шиһаб хәзрәтелең Урта Азия тарихына гаид бөек хезмәте (Выдающееся произведение Шихаба [Марджани] по истории Средней Азии) // Аң. – 1914. – № 4. – Б. 74–78.
7. *Валиди Ә.-З.* Мәржани (Марджани) // Шура. – 1914. – № 9. – Б. 208–209.
8. *Валиди Ә.-З.* Рус тарихи әдәбиятында Мәржани (Марджани в русской исторической литературе) // Мәржани. – Казан: Мәгариф, 1915. – Б. 468–484.
9. *Валидов А.З.* К столетию со дня рождения татарского ученого историка Шигабутдина Марджани. – Казань, 1915. – 3 с.
10. *Газиз Г.* Мәржани хатирәсе (Памяти Марджани) // Йолдыз. – 1914. – 15 апр.
11. *Газиз Г.* Мәржанинең тарихи хезмәтләре (Труды Марджани по истории) // Мәржани. – Казан: Мәгариф, 1915. – Б. 333–358.
12. *Губайдуллин Г.* Из истории татарской мысли // Вестн. просвещения. – 1921. – № 2. – С. 41–42.
13. *Валиди Дж.* Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). – М.; Пг., 1923. – 106 с.
14. *Ибраһимов Г.* Бөек остазымызның кайбер тәэлифләре (Некоторые работы великого учителя) // Аң. – 1915. – № 1. – Б. 7–19.
15. *Ибрагимов Г.* Татары в революции 1905 г. – Казань: Госиздат ТССР, 1926. – 262 с.
16. Валиди Туган А.-З., 1890–1990: Материалы к изучению жизни и творчества / Пер. с тур., предисл., примеч. и указ. Р.М. Булгакова. – Уфа, 1990. – 68 с.
17. Наследие Муса Джаруллаха Бигиева: в 3 ч. – Ч. 1: сб. документов и материалов / Сост. А.Г. Хайрутдинов. – Казань: Иман, 2000. – 73 с.
18. *Климович Л.* Мусульманам дают халифа. К панмусульманскому конгрессу в г. Иерусалиме в декабре 1931 г. – М.: ОГИЗ, Гос. антирелиг. изд-во, 1932. – 95 с.
19. *Исхаки Г.Г.* Идель-Урал. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1991. – 64 с.
20. *Сайфи Ф.* Татары до февральской революции. – Казань: Тат. науч.-исслед. ин-т, 1930. – 46 с.
21. *Людмилин А.С.* «Контрреволюция в рясах и чалмах» в 1905 г. в Казанской губернии. – Казань: Татиздат, 1931. – 47 с.
22. *Касымов Г.* Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. – Казань, 1932. – 56 с.
23. *Ибрагимов Г.А.* Ислам, его происхождение и его классовая сущность. – М.: ОГИЗ, Гос. антирелиг. изд-во, 1940. – 111 с.
24. *Сагидуллин М.* К истории ваисовского движения. – Казань: Тат. науч.-исслед. эконом. ин-т, 1930. – 33 с.
25. *Горохов В.М.* Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. – Казань: Татгосиздат, 1941. – 259 с.
26. *Климович Л.* Ислам в царской России. – М.: ОГИЗ, Гос. антирелиг. изд-во, 1936. – 407 с.
27. Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России: сб. ст. / Сост. А.М. Панкратова, А.Л. Сидоров. – М.: Госполитиздат, 1949. – 810 с.
28. *Галузо П.Г.* Туркестан-колония. – М.: Изд. Ком. ун-та трудящихся Востока, 1929. – 162 с.

29. О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации // Партийное строительство. – 1944. – август (№ 15–16). – С. 29–32.
30. Раимов Р.М. Революция в 1905–1907 гг. в Среднем Поволжье и Приуралье // Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России: сб. ст. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955. – С. 715–771.
31. Гайнуллин М. Каюм Насыров и просветительское движение среди татар. – Казань: Таткнигоиздат, 1955. – 95 с.
32. Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли (вторая половина XIX – начало XX века). – Казань: Таткнигоиздат, 1955. – 278 с.
33. Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли (Очерк истории 1895–1917 гг.). – Казань: Казан. гос. ун-т, 1964. – 444 с.
34. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль: Социальная природа и основные проблемы. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1976. – 319 с.
35. Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1980. – 223 с.
36. Из истории татарской общественной мысли / Науч. ред. Я.Г. Абдуллин. – Казань, 1979. – 169 с.
37. Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины. – Казань: Тат. кн. изд-во, 2005. – 269 с.
38. Гумеров Д.Т. Каюм Насыри – передовой мыслитель татарского народа XIX века // Вопр. философии. – 1950. – № 1 (9). – С. 188–199.
39. Фаизханов Х. Жизнь и наследие: ист.-докум. сб. / Сост. и отв. ред. Д.В. Мухетдинов. – Н. Новгород: Медина, 2008. – 151 с.
40. Нафигов Р.И. Влияние марксистско-ленинских идей на татарскую демократическую публицистику в период первой русской революции. Дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1954. – 340 с.
41. Госманов М., Мәһдиев М. XX йез башы татар әдәбияты һәм матбугат тарихының кайбер мәсьәләләре (Некоторые проблемы истории татарской литературы и печати начала XX века) // Казан утлары. – 1967. – № 7. – Б. 124–131.
42. Кузнецов И.Д. Очерки по истории чувашского крестьянства. – Чебоксары: Чуваш-госиздат, 1969. – 426 с.
43. Тагиров И.Р. Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале: Февраль – июль 1917. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1977. – 216 с.
44. Давлетишин К.С. Творчество татарского поэта XVII века Мавля Куляя: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1971. – 28 с.
45. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань: Тат. кн. изд-во, 2002. – 239 с.

Поступила в редакцию
28.10.09

Набиев Ринат Ахметгалиевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой политической истории Казанского (Приволжского) федерального университета.
E-mail: kafpolithistory@mail.ru

Гафаров Анвар Айратович – кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории Казанского (Приволжского) федерального университета.
E-mail: anvargafarov@mail.ru