

НАЦИОНАЛИЗЪМ, ИДЕНТИЧНОСТ И ПОЛИТИЧЕСКО РАЗВИТИЕ НА ВОЛЖКИТЕ ТАТАРИ В РУСКАТА ИМПЕРИЯ (XIX – 20-ТЕ ГОДИНИ НА XX ВЕК)*



Евлоги Станчев

Уводни думи

Волжките татари представляват общност, чиито история, национално, политическо и идентичностно развитие предизвикват безспорен интерес за хуманитарните науки, особено по линия на изследванията върху (пост)съветската проблематика. В известен смисъл, ако използваме терминологията на Бенедикт Андерсън, *въобразяването*¹ на волжките татари като национална общност далеч не притежава характеристиката на хомогенен и консеквентен социален процес. Кристализирането на различни форми

1 * Текстът е защитен във вид на дипломна работа на 15 юли 2014 г. в Катедра „Нова и съвременна история“, Исторически факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, магистърска програма „История на Евразия, Русия и Източна Европа“.

Андерсън, Б. *Въобразените общности*. С., 1998.

на татарската идентичност може да бъде поставено в контекста на имперското – *царско-съветско-постсъветско* – динамизиране на идентичностни категории в различни исторически периоди, без съмнение свързано със специфичния историко-културен контекст на руската държава. От тази гледна точка съм склонен да определя наличието на своеобразен континуитет в имперското конструиране на идентичности, изменяно от хетерогенния политически контекст (края на XVIII, 20-те години на XX, 90-те години на XX век и т.н.), но безусловна необходимост на Русия за съхраняването на своя полиетничен характер. В този смисъл проследяването на нациообразуващите процеси и оформянето на волжко-татарската общност в собствено национално тяло предполага разглеждането на две условия и взаимосвързани категории явления. **(1)** Имперски контекст, който стои в основата на развитието на всички общности в имперското пространство и в огромна степен влияе върху изграждането на тяхната идентичност. Наблюдаването на този процес е задължително, когато се прави оценка на всяка национална група, намираща се в руската или съветската мултинационална рамка. **(2)** Вътрешнообщностен контекст, динамизиран от мащабните явления в империята, оказали различно влияние при отделните групи. Авторът се интересува от процеса по изобретяване на различни форми на идентичност, предимно национална, сред волжките татари, разглеждани едновременно като регионална етноконфесионална общност и като група в по-широк имперски контекст.

В този смисъл развитието на татарската нация –

или *мезонация*, както я нарича Д. Горенбърг² – може да бъде поставено в контекста на сложния и нееднозначен дебат за национализма и националната идентичност. Разбира се, това са категории, зад които и до днес няма изградена ясна формулировка, което показва, че тяхната употреба в различен контекст е въпрос на интерпретация и подход, а не на строго определени дефиниции. Ясно е, че нацията може да бъде разглеждана като продукт на модерността, както я определят автори като Ърнест Гелнър³, ясно е също така, че в нейната основа могат да бъдат разглеждани предмодерни идентичностни елементи, както предлага Антъни Смит⁴. Тезата на Смит е революционна, тъй като допуска комплементарност между изобретени в контекста на модерността традиции и примордиални форми на колективност. Т.е. *нацията* е стриктен социално-инженерен проект, по същество въпрос на времево и контекстуално разбиране. Смятам за релевантно волжко-татарската *нация* – или *нация в проект(и)* – да бъде разглеждана като продукт на контекста на разбирането за *нация* през XIX и началото на XX век. На тази основа авторовият подход предлага определянето на татарските случаи – съзнателно

2 Под интерпретацията за татарска *мезонация* Горенбърг има предвид двойствеността в татарската идентичност, изразяваща се в едновременния стремеж на волжките татари да играят ролята на мюсюлмански център в руски – а дори и в международен – контекст, докато остават част от руската културна и политическа рамка. Вж. Gorenburg, D. Tatars as Meso-Nation. In: Matsuzato, K. (ed.) *Emerging Meso-Areas in the Former Socialist Countries: Histories Revived or Improvised?* Sapporo, 2005, pp. 83–89.

3 Гелнър, Ъ. *Нации и национализъм*. С., 1999.

4 Смит, А. *Националната идентичност*. С., 2000.

използвам множествено число – на *нацията* в рамките на дефиницията, която предлага Ернст Хаас. Той вижда *нацията* като „...социално мобилизирана общност от индивиди, които вярват, че са обединени от множество характеристики, диференциращи ги (в тяхното собствено съзнание) от външни индивиди, и които се стремят да създадат или да останат в своя собствена държава. Тези индивиди имат колективно съзнание заради своето чувство за различност или дори за уникалност, което е насърчено от споделянето от тяхна страна на основни символи на групата”⁵. Т.е. смятам, че проектите на волжко-татарската *нация* се осъществяват тогава, когато общността има характеристики на *социално мобилизирана общност от индивиди*. Сложността на проблема се засвидетелства от различните форми на социално мобилизиране, които можем да отнесем към една група, в конкретния случай волжките татари: мобилизиране в контекста на икономическия напредък през XIX век; в контекста на политическото представителство в началото на XX век; в контекста на реформирания ислям в края на XIX и началото на XX век; в контекста на съветските политики, например *коренизацията* (вкарване на кадри от титулните нации в местните административни, партийни и републикански структури), през 20-те години на XX век и т.н. Т.е. необходимо е да проследим в кой от всички случаи татарите имат най-ясно изразена форма на социална мобилизация – такава, каквато я вижда Хаас.

5 Haas, E. *Nationalism, Liberalism and Progress. Vol. 1. The Rise and Decline of Nationalism*. New York, 1997, p. 23.

Настоящото изложение има за цел да опише национализма, идентичността и политическото развитие на волжките татари в Руската империя в периода от XIX век до 20-те години на XX век, т.е. до края на първото десетилетие от съветския режим. Основен предмет на изследване са различните проекти за утвърждаване на татарска идентичност. В този контекст мога да обособя две категории: **(1) светски проекти**, които са продукт на секуларизираната мисъл – тюркски, тюрко-татарски, съветски проект; **(2) проекти, които в основната си форма са религиозна реакция** на съзнателно, манипулативно или културно предопределени изкривени интерпретации – ваисовски, неоваисовски, или необулгаристки проект. Текстът се опитва да обясни защо някои от проследените проекти са нереализирани (например тюркистият или турано-колониалният проект на Мирсаид Султан-Галиев), а други успяват (болшевишкият). Направен е опит да се обяснят основните причини за реализирането на съветския проект за *татарска социалистическа нация*. Авторът се стреми да балансира акцента на изложението между културните, социалните и политическите процеси, характерни за татарското общество през разглеждания период. Разбира се, текстът не може да претендира за максимална аналитичност и изчерпателност, тъй като форматът не позволява по-мощно разглеждане на проблема. Представените тези и изводи не се ръководят от презумпцията за абсолютна истинност, а по-скоро представят личното авторово гледище.

Текстът се стреми да предложи интердисциплинарен подход: своеобразно съчетаване на антропологични

проблеми с проблеми на политическата и културната история на татарската общност. В този смисъл проучването съдържа пет части, в които са предложени петте основни според автора проблема, свързани с изграждането на волжко-татарската *нация*. Първата част представлява историко-антропологичен поглед върху проблема за етничността и различните форми на идентичност (предимно религиозна) на татарите в руски контекст. В нея подробно е разгледана функцията, която изпълнява етнонационалният мит в общественото съзнание и неговата роля за кристализирането на различни форми на татарска идентичност. Втората част представлява контекстуално-теоретичен поглед върху характера на Русия като полиетнична империя и нейния сложен национален въпрос от средата на XIX век до 1917 г. Третата част проследява различните досъветски проекти за изграждане на татарска идентичност, формирани на базата на социалното и културното развитие на общността от края на XVIII и XIX век. Четвъртата част предлага описание на политическия контекст на татарското национално движение от неговото институционализиране чрез политическо представителство през 1905 г. до неговото разпадане вследствие на болшевишката идеологическа и политическа офанзива след 1918 г. Последната част проследява механизмите, по които е реализиран съветският проект за татарска нация. Представен е теоретичен поглед върху съветската етнонационална концепция, на базата на която през 20-те години националната идентичност на волжките татари се изпълва със социалистическо (в обращение през периода е категорията *пролетарско* – бел. Е. С.) съдържание.

Историографски преглед

Татарската проблематика, намираща се в по-широкия дискурс за отношението на руската/съветската държава към своята етноконфесионална периферия, е въпрос, който има подчертано различни оценки в историческата наука. В известен смисъл подходът към проблемите, свързани с националното развитие на различните народи в руската/съветската държава, зависи от историческия контекст и идеологическата окраска. В този смисъл смятам да разгледам три различни нива на историческа интерпретация в татарската наука: дореволюционни изследвания, съветски изследвания и постсъветски изследвания. Условно обособявам четвърто ниво, обхващащо чуждестранни проучвания по проблема, тъй като тези наблюдения предлагат алтернативен, външен поглед. Тук ще бъдат споменати само най-авторитетните имена като пример за основните насоки и виждания по този проблем, а също и такива, които са представителни в приложно-политически контекст.

Дореволюционни изследвания

Дореволюционната татарска историческа мисъл се развива предимно в две направления: (1) в контекста на религиозното, по същество джадидистко усещане за историята и нейните процеси; (2) в контекста на секуларизираното, *национализирано* мислене, характерно за началото на XX век и свързано с навлизането на (пан)тюркисткия дискурс и неговата предимно етническа конотация. Върху тези изследвания

влияят различни външни фактори, сред които могат да бъдат изброени руската цивилизационна експанзия, изострянето на руския национализъм, който кристализира като отговор на дисфункциите на имперската идеология особено след Революцията от 1905 – 1907 г. Като цяло *инородческият* дискурс много силно влияе както на руската, така и на местната историография. Подробен поглед върху отношението на някои от по-авторитетните татарски обществени и културни дейци до 1917 г. към историята на татарския народ ни предлага Айдар Юзеев в своето проучване върху татарската религиозно-реформаторска мисъл.⁶

Съветски изследвания

В съветски контекст московската, а оттам и регионалната историческа наука се придържат строго към господстващата идеология на марксизма-ленинизма. В основата е ситуирана теорията на историческия материализъм и нейните интерпретации за обществено развитие. През съветския период историческите процеси подлежат на цензура, одобрени за широката аудитория са предимно автори, които следват установената от болшевиките идеологическа рамка. След първоначално относително либералния период на НЕП (Новата икономическа политика) периодът на сталинизма се характеризира с още по-засилен идеологически догматизъм и праволинейност на историческото съдържание. Използвани са редица категории с идеологическо съдържание, сред които

6 Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*. Казань, 2012.

буржоазен национализъм, великодържавен шовинизъм и т.н. По отношение на татарския въпрос особено показателно в този период е доказването на класовата същност на татарите и дискредитирането на ролята на исляма в контекста на сталинската атеистична политика. Наблюдава се тенденция всеки аспект от човешката активност, която може да има религиозна значимост за един мюсюлманин, да бъде определян като предислямски.

От тази гледна точка интересно е изследването на Люциан Климович, автор на първата систематична и пълна история на исляма в периода на Руската империя.⁷ Тази монография изцяло отразява антирелигиозната парадигма, характерна за периода на ранния сталинизъм. В проучването авторът разкрива експлоататорската същност на исляма, неговата неизменна реакционност и контрареволуционност. Определя го като „оръдие на угнетителите в историята на феодална Русия“. Смята, че ислямът, особено след неговото институционализиране от Екатерина II през 1788 г., се превръща в своеобразна „агентура на руското самодържавие“ или по-точно на това, което Ленин нарича *руски военно-феодален империализъм*. В този смисъл Климович изобличава класовия характер на мюсюлманското духовенство (улема), причислява го към кулачеството и феодално-крепостническия строй, по същество експлоатираше трудещите се маси и не им позволявало да стигнат до революционните идеи. Тук е нужно да се отбележи, че *кулаците* в съветски контекст представляват изключително гъвкава категория, която позволява да се легитимира всякакъв партийен насилствен произвол, в

7 Климович, Л. *Ислам в Царской России*. М., 1936.

конкретния случай срещу исляма.

Аналогични са възгледите на Салих Батиев върху исляма – и в частност джадидизма – и неговата роля в татарското общество. Съветската парадигма първоначално фиксира прогресивния характер на това движение, но смята, че след 1905 г. то еволюира „надясно“ и става антиреволюционно. В своето проучване върху джадидизма Батиев представя движението като контрареволюционно, като течение, имащо „пантюрска и панислямистка окраска“⁸. Съветската риторика по отношение на джадидизма намира най-ясно изражение в определението, което дава И. Брагински. Той смята джадидизма за „...буржоазно-националистическа, пантюрска идеология, насочена към отдръпване на народните маси от революцията“⁹.

Това е период, в който повечето татарски общественици, особено религиозни мислители и реформатори, попадат в категорията *буржоазни*. Новоформираната в духа на историческия материализъм историческа школа в СССР предлага нова, различна интерпретация на събития и личности от татарската история. По този начин Габдулла Тукай¹⁰ става

8 Батиев, С. Г. Татарский джадидизм и его эволюция. *История СССР*, No. 4, 1964, с. 53–63.

9 Брагинский, И. С. О природе среднеазиатского джадидизма в свете литературной деятельности джадидов. *История СССР*, No. 6, 1965, с. 26–38.

10 Габдулла Тукай (1886 – 1913) е татарски поет, публицист и литературен критик. Добива изключителна популярност не само сред татарите в Поволжието и Приуралието, но и сред тюрко-татарската диаспора в Централна Азия, Финландия, Турция, Полша и т.н. През 1913 г. умира от туберкулоза. Днес е смятан

прогресивен, пролетарски поет. В тази насока Михаел Фридрих се опитва да покаже как е възможно образът и творчеството на поет като Тукай да бъдат инструментализирани в рамките на различни политико-идеологически светогледи.¹¹

След Втората световна война в историческата наука в СССР, в т.ч. нейните национални републикански клонове по линия на местните академии на науката, ръководеща идеологическа линия става концепцията за *дружбата на народите* (*дружба народов*). Известно разчупване на сталинската парадигма има едва през 60-те години в контекста на *десталинизацията* на съветското политическо и културно пространство. През този период се нарушава строгият идеологически догматизъм от времето на Сталин и отново се обръща внимание на националната идентичност в историческата наука.¹² Окончателното реабилитиране ролята на национализма в републиканската историография настъпва в контекста на либерализацията на общественото пространство в годините на *гласността* (1985 – 1991) при Михаил Горбачов.

Друг аспект на татарската историческа традиция през съветския период е наличието на изследвания в

за най-великия татарски поет. По-подробно вж. Фридрих, М. *Габдулла Тукай как объект идеологической борьбы*. Казань, 2011, с. 28–103.

11 Вж. Фридрих, М. *Цит. съч.*, с. 166–315.

12 По-подробно върху промените през този период в татарската историография вж. Lazzerini, E. *Tatarovedenie and the "New Historiography" in the Soviet Union: Revising the Interpretation of the Tatar-Russian Relationship*. *Slavic Review*, Vol. 40, No. 4, 1981, pp. 625–635.

емиграция. Емигрантската татарска историография възниква още през 20-те и 30-те години в контекста на Гражданската война и на сталинските репресии. Тази емигрантска историография се намира предимно в Германия и Турция. Нейният дискурс има основно националистическа и антисъветска, понякога дори антируска ориентация. В тази насока е важна дейността на татарския историк в емиграция Тамурбек Давлетшин. В своята монография *Съветски Татарстан. Теория и практика на ленинската национална политика* авторът съзнателно виктимизира татарите, изобличава сътресенията, които руското царско, а по-късно и съветско правителство е нанесло на татарския народ.¹³ Книгата на Давлетшин е подробна, фактологична, последователна и в нея са анализирани основните процеси и събития в историята на татарите, особено в периода около Октомврийската революция. Проучването му обаче се характеризира със сериозен исторически пропуск – авторът не дава информация за събитията в периода между Революцията от 1905 – 1907 г. и Февруарската революция през 1917 г., в който се случват множество промени в татарското национално движение. Характерната историческа риторика за татарската емиграция намира отражение при друг емигрант в Турция, Надир Девлет. В своята работа, освен чисто религиозните аспекти, той изтъква несъвместимата с болшевишката идеология значимост, която оказва национална идея на малцинствата в бившето имперско пространство, в конкретния случай на татари и башкири.¹⁴

13 Давлетшин, Т. *Советский Татарстан. Теория и практика ленинской национальной политики*. Казань, 2005.

14 Devlet, N. Islamic Revival in the Volga-Ural Region. *Cahiers du*

Постсъветски изследвания

Основна тенденция в постсъветските изследвания върху татарската история е разобличаването на идеологическите наслоявания от съветския период и преразглеждането на основни моменти от националната история. Проблемът за татарската нация е представен в контекста на исторически процес с период на огромен хиатус. Основното схващане е, че татарската нация е формирана още преди Октомврийската революция, в периода на съветския режим тя е сведена до категорията на обикновен етнос, а след разпадането на СССР през 1991 г. отново започва да се реформира като модерна политическа нация. Разбира се, тази интерпретация е подчертано условна, развива се в контекста на посттоталитарната историческа традиция и тенденция към демонизиране на комунистическото минало, което може да се наблюдава и в други бивши съветски републики.

В постсъветския период е преразгледано и мястото на исляма в татарското общество. От тази гледна точка представителни са възгледите на проф. Рафик Мухаметшин, ректор на Ислямския университет в Казан.¹⁵ Той абсолютизира ролята на исляма, неговата

Monde russe et soviétique, Vol. 32, No. 1, *En asie centrale soviétique: Ethnies, nations, états*, 1991, pp. 107–116.

15 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана)*. Казань, 2003; Джадидизм в Среднем Поволжье: некоторые методологические подходы изучения. В: Мухаметшин, Р. (науч. ред.) *Ислам в советском и постсоветском пространстве:*

първостепенна роля в нациообразуващия процес при волжките татари, отнася го като същностен елемент в характеристиките на татарския национализъм.¹⁶ По отношение на исляма и живота на мюсюлманите в съветска среда Мухаметшин говори за нравствено падение на татарите, за атрофиране на тяхната ислямска идентичност – последици, които трябва да бъдат преодоляни през постсъветския период.

Чуждестранни изследвания

В някакъв смисъл изследванията на чуждестранни историци и антрополози по отношение на проблеми, свързани с националните движения в рамките на руската/съветската държава, в частност татарското, предлагат особено интересна и алтернативна визия на външен наблюдател, който в повечето случаи е дистанциран от идеологическите обременявания на (анти)съветския дискурс. Прави впечатление, че специален интерес в чуждестранната историческа наука предизвиква джадидизмът сред мюсюлманите в Руската империя. Този частен случай е представян отвъд граница като интересна симбиоза между ислямски модернизъм и реформаторство.

Може да се каже, че особена роля в изследването на гореописаната проблематика има френската

история и методологические аспекты исследования. Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования» (Казань, май 2003 г.). Казань, 2004, с. 20–25.

¹⁶ Мухаметшин, Р. Религиозный оттенок татарского национализма. *Татарстан*, No. 12, 1997, с. 57–61.

съветология, русистика и ориенталистика. В тази насока могат да бъдат посочени няколко авторитетни автори, един от които е Елен Карер д'Анкос. Нейното име се свързва с една от най-подробните и аналитични истории на Руската (Евразийската) империя като мултиетническо пространство от XVI век до постсъветския период.¹⁷ В тази монография особена тежест има геополитиката. Авторката разглежда процесите около формирането, развитието и реструктурирането на руската, по-късно съветската държава основно на базата на геополитическата парадигма, в известна степен пренебрегвайки антропологичния подход. Друг значим френски съветолог, обръщащ внимание на националните и етническите процеси в Русия/СССР, е Жулиет Кадио. Тя предлага подчертано авангарден и иновативен метод – анализ на преброяванията на населението – с който се проследяват измененията в процеса по конструиране и оформяне на идентичности в имперски контекст. От тази гледна точка авторката отдава особено значение на ролята на руската, по-късно съветска етнографска наука.¹⁸

Етничност и идентичност на волжките татари в руски имперски контекст

Това призвание [мисията на културтрегери – бел. Р. Мухамметдинов] на волжките турки, датиращо още от времето на хазарската и българската държава,

¹⁷ Карер д'Анкос, Е. *Евразийската империя. История на руската империя от 1552 до наши дни*. С., 2007.

¹⁸ Кадио, Ж. *Лаборатория империи: Россия/СССР, 1890 – 1940*. М., 2010.

*продължава да се извършва и сега. Тази славна роля, която историята е възложила на волжките турки, действително е превърнала тези турки от Вътрешна Русия в народ-културтрегер.*¹⁹

Газиз Губайдуллин

Мит и етногенезис: случаят с волжките татари

Модерната епоха поставя множество проблеми в нов контекст, изпълва ги с ново съдържание и се опитва да ги обясни през призмата на новото познание, белязано от най-важните маркери на модерността и разрива с предмодерния период. В тази насока се поставя въпросът за етногенезиса, или процеса на формиране на дадена етническа общност, на нейното обособяване като отделен етнически компонент и разграничаването ѝ от един или повече други компоненти. Съвременността доказва, че етногенезисът е проблематична, подчертано динамична категория, която далеч не се ограничава само в полето на антропологията и другите социални и хуманитарни науки, а често попада в политически – и дори квазиполитически – дискурс. Възможно е етногенетичните изследвания да бъдат политизирани, както се случва в множество посткомунистически държави в Източна Европа. Това инструментализиране на етногенетичния процес, неговото приобщаване към концепции, излизащи от строгия академичен наратив, свидетелства за обвързаността му с възраждащите се след Студената война национализми, което неотдавна

¹⁹ Цит. по Мухамметдинов, Р. *Нация и революция (Трансформация национальной идеи в татарском обществе первой трети XX века)*. Казань, 2000, с. 100.

Патрик Гиъри класифицира като „дълбока криза на идентичността“²⁰. От тази гледна точка можем да поставим етногенетичния процес в контекста на една много по-мощна, стриктна и всеобхватна категория, характерна за модерната – и в не по-малка степен постмодерната – епоха, тази на *етноисторическия мит*.

Митът има ясно изразен символен контекст, играе много важна роля в колективната памет, като в тази насока Питър Бърк проследява мита в два смисъла. **(1)** Първият се отнася до фалшифициране на сюжети от миналото. В тази роля митът очевидно представлява драматична, метаисторична интерпретация. **(2)** Вторият смисъл на мита Бърк разглежда като по-буквален: „Митът е символична история, разказваща за герои, които са по-големи (или по-черни, или по-бели) от естественото; история с поука и по-специално история за миналото, която е разказвана, за да обясни или оправдае някакво сегашно състояние на нещата“²¹. В този смисъл етноисторическият – и в по-тесен смисъл етногенетичният – мит попада и в двете интерпретации на митологичния дискурс при Бърк.

Следвайки контекста може да се направи ясният извод, че етноисторическата митология с целия си съпътстващ инструментариум има стриктна, кохерентна социална и (квази)политическа функция. Това предполага отговор на въпроса „Какви са функциите на етноисторическия мит?“. Както отбелязва Антъни Смит, митът е ситуиран в специфично времево и обстоятелствено пространство, появява се, когато е налице политическа,

²⁰ Geary, P. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton, 2003, p. 3.

²¹ Бърк, П. *Ренесансът*. С., 2000, с. 7.

икономическа и социална промяна, културен сблъсък.²² В този си смисъл митът има функцията да легитимира конкретни политически задачи, например правото на една етническа общност върху дадена история и/или територия. Конкретно етногенетичният мит, по думите на Виктор Шнирелман, има важна компенсаторна функция на сплотяване на общността в критични моменти от нейната история.²³ Митът се опитва да (ре)конструира колективното минало като *славно* и *героично*, да изпълни с позитивно съдържание категории като *национално* и *родно*. С други думи, етноисторическата митология се характеризира като мощна социална реакция и това я прави уязвима на квазиполитическия дискурс, за което историята ни предлага множество примери, в това число контра(митологичните) сюжети в посттоталитарните общества – аксиоматичен е примерът със Северен Кавказ²⁴ – след края на биполярното идеологическо противопоставяне през Студената война.

Процесът на етногенезис е силно обвързан с *мита за автохтонността*, т.е. търсенето на онази общност – или общности – която е населявала най-отдавна конкретна територия. Нейното (пре)откриване от науката формулира няколко положения, на които е редно да

22 Smith, A. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford, 1999, p. 83.

23 Шнирелман В. А. Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика В: *Теоретические проблемы исторических исследований*, Вып. 2, 1999, с. 118–147.

24 Вж. Станчев, Е. *Мит и нация в севернокавказки контекст*. 2014. <http://www.viaevrasia.com/documents/E_Stanchev_Myth_and_Nation_in_North_Caucasian_context.pdf> (Посетено на 28-06-2014 г., 21:20 ч.).

се обърне известно внимание: **(1) легитимно право** на дадена група върху територия, т.е. най-старата общност има повече *историческо право* – с цялата обвързаност на това понятие с националистическия и контранаучния дискурс – върху конкретната земя в сравнение с по-късно дошлите пришълци. **(2) Изграждането на образ на висококултурно общество**, т.е. общност, която има явни културни качества и достойнства, за да демонстрира своето превъзходство над по-късните обитатели на същото пространство. В този смисъл функцията на доказване на висока култура се основава на стереотипизация. **(3) Историко-генетичната обвързаност на претендентите за това автохтонно наследство и тази въобразена древна култура**. Това е най-силно уязвимата сюжетна линия в инструментариума на автохтонния мит. Така съвременните македонци стават антични македонци²⁵, осетинци, ингуши, карачаевци и балкарци стават алани²⁶,

25 Вж. Graan, A. Counterfeiting the nation? Skopje 2014 and the Politics of Nation Branding in Macedonia. *Cultural Anthropology*, Vol. 28, No. 1, 2013, pp. 161–179; Vangelia, A. Nation-building ancient Macedonian style: the origins and the effects of the so-called antiquization in Macedonia. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, Volume 39, Issue 1, 2011, pp. 13–32.

26 Вж. Shnirelman V. Fostered primordialism: the identity and ancestry of the North Caucasian Turks in the Soviet and post-Soviet milieu. In: Hayashi, T. (ed.) *The Construction and Deconstruction of National Histories in Slavic Eurasia*. Sapporo, 2003, pp. 53–86; Shnirelman, V. The Politics of a Name: Between Consolidation and Separation in the Northern Caucasus. *Acta Slavica Iaponica*, Tomus 23, 2006, pp. 37–73; Шнирелман В. А. Борьба за аланское наследство (этнополитическая подоплека современных этногенетических мифов), *Восток*, № 5, 1996, с. 100–113.

лезгинците стават шумери²⁷, а румънците – наследници на древните римляни²⁸.

От гореописаното става ясно, че е много трудно етногенезисът да остане в рамките на строгия академичен дискурс. Той често попада в (не)съзнателни ненаучни историко-етнологични сюжети, характеризира се с това, което Владимир Кореняко нарича „историографска мегаломания“²⁹, а Александър Николов определя като „параистория“³⁰. Традицията в изграждането на подобни генетични връзки показва категорично, че една общност може да има повече от една етногенетична теория, като най-близкият пример за това е дебатът за произхода на българите. С други думи, етногенезисът е въпрос на интерпретация, невинаги научна, но винаги функционална. Намесата на политическия дискурс може да определи дадена етногенетична интерпретация като *по-правилна*, а друга даzakлейми като *неправилна*, свързана с пейоративни исторически линии. В тази насока често задаваните въпроси *Какви са нашите корени?, Откъде произлизаме?, Кой са нашите предци?* и др. трудно могат да бъдат конструктивни поради

27 Семенов, В. В. Этнические мусульмане и межнациональные отношения в Поволжье. В: Малащенко, А. В. (ред.) *Ислам в России: Взгляд из регионов*. М., 2007, с. 85–102.

28 Боя, Л. *История и мит в румънското съзнание*. С., 2010.

29 Кореняко, В. Этнонационализм, квазиисториография и академическая наука. В: Олкотт, М., А. Малащенко (ред.) *Аналитическая серия. Выпуск 3. Реальность этнических мифов*. М., 2000, с. 34–52.

30 Николов, А. Параисторията като феномен на прехода: „преоткриването“ на древните българи. 2011. <<http://www.academia.edu/4388505/paraistorija>> (Посетено на 20-11-2013, 15:00 ч.).

лесно манипулируемия си характер. Академичната добросъвестност изисква зачитането на етногенетичните изследвания като динамична и инконсеквентна категория, инкорпорираща в себе си много често повече от една интерпретация.

Етногенезисът кристализира като важен академичен въпрос особено ясно в съветски контекст. Процесът по образуване на една етническа група, нейното консолидиране в етнос е свързан с търсенето на най-старите етнически обитатели, населяващи конкретна територия. Това се свързва с дълбокото териториализиране на етничността в СССР, за което ще стане дума по-късно. Поради тази причина съветските етногенетични изследвания са подчертано примордиалистични. Особено ясно това е показано от Виктор Шнирелман в неговото изследване върху етногенезиса като политика в съветското и постсъветското пространство.³¹

От тази гледна точка релевантно спрямо настоящото изследване би било проследяването на етногенетичния процес – и по-конкретно основните теории върху него – на общността, която днес познаваме като волжки татари. Нужно е да се отбележи, че подобно на повечето други етногенетични дебати, този за етническия произход на волжките татари няма единна, общоприета позиция. Той се свързва с въпроса за културната идентичност на татарите в имперски контекст, тяхната териториална

31 Shnirelman, V. Politics of Ethnogenesis in the USSR and after. *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 30(1), 2005, pp. 93–119.

идентичност в съветски контекст и политическата им идентичност след разпадането на съветската държава.

Описването на етногенетичния процес на волжките татари предполага най-напред илюстриране на историческата етимология на етнонима *татари*. В тази насока също няма единно становище. Двете основни теории за произхода на татарския етноним са **(1) монголска** и **(2) тюркска**. Според монголската интерпретация етнонимът *татари* идва от китайската дума *Ta-Tan* – или *Da-Dan* – и се смята, че се отнася до група монголски племена, подчинени от Чингис хан през XIII век. По този начин етнонимът на татарите се отъждествява като синоним на *монголци*. Тюркската версия за произхода на татарския етноним се опира на сведение от XI век, в което се казва, че съществува татарски клон на тюркските езици, западно от р. Иртиш.³² Тази версия, по същество предмонголска, е инструментализирана в процеса по разграничаване на волжките татари от татаро-монголското наследство от времето на Чингис хан и завладяването на руските земи през XIII век.

Проблемът за произхода на волжките татари занимава историческата наука още от XIX век насам, кристализира в няколко различни теории, като тук ще бъде предложен техният аналитичен преглед. В този контекст са познати две основни линии на етногенезиса на волжките татари, които в общи линии се вписват в гореописаната при историята на татарската етнонимия хронологическа дихотомия *монголски-предмонголски*. Основните тези за татарския произход са две: **(1)**

32 Rorlich, A. *The Volga Tatars: a profile in national resilience*. Stanford, 1986.

кипчакска, която сочи татарите като преки наследници на татаро-монголското население на Златната Орда, т.е. отнася ги към XIII век, и **(2) българска**, която твърди, че татарите са наследници на тюркоезичното население на Волжка България, т.е. те са автохтонно население в Поволжието, предшествашо монголските нашественици от XIII век, които инкорпират българската държава в Златната Орда. Разбира се, има и теория, която не отрича съвместната акултурация между волжки българи и татаро-монголи. Според нея българският елемент е оказал сериозно влияние върху монголските пришълци, т.е. има процес на съвместна акултурация, в което се състои комплексността на етническия произход на волжките татари. В този ред на мисли е интересна визията на Газиз Губайдуллин³³, който смята, че етногенезисът на волжките татари се случва през XV-XVI век, когато наследниците на волжките българи и тюркизираните местни угро-фински групи са асимилирани от монголските нашественици, оказвайки сериозно влияние върху техния етнически облик.³⁴

Темата за татарския етногенезис е характерна и широко дискутирана от модерната татарска историческа наука, датираща още от XIX век. Това е времето, когато формирацията се местен елит (ре)конструира татарското минало и поставя незадавани досега въпроси за етническите корени на мюсюлманското население

33 Газиз Губайдуллин (1887 – 1937) е татарски историк. Може да се каже, че е първият марксистки представител в татарската историческа наука. Голяма част от неговите изследвания са посветени на проучването на произхода на волжките татари. Вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 184.

34 Rorlich, A. *Op. cit.*

в Поволжието. Шигабутдин Марджани³⁵, позовавайки се на множество етнографски и археологически източници, защитава концепцията за приемствеността на съвременните татари в Поволжието с волжките българи от предмонголския период. Той изгражда етническа верига на развитието на тюркоезичните етнически групи в региона по линията *хазари – българи – кипчаци – татари* и на тази основа стига до заключението, че това са етноними, които в различни епохи се отнасят за един и същ народ.³⁶ Интересна интерпретация предлага Юлай Шамилоглу, който разглежда творчеството на Марджани от гледна точка на теоретичната перспектива на Ерик Хобсбом.³⁷ Тази концепция е доразвита от Риза Фахретдин³⁸, който също се застъпва за историческата

35 Шигабутдин Марджани (1818 – 1889) е татарски богослов, философ и историк, един от основоположниците на татарската религиозна реформаторска мисъл. Застъпва се за идеята за очистване на консервативните религиозни наслоявания в исляма и завръщане към принципите на чистата религия от времето на Пророка. Неговите идеи намират широка популярност не само сред мюсюлманите в Руската империя, но и отвъд граница. В съветския период на Марджани е давана идеологическа оценка. Повече върху неговата биография и научни възгледи вж. Юзеев, А. Н. Научная биография Марджани. В: Алексеев, И. Л. (ред.). *Марджани о татарской элите (1789-1889)*. М., 2009, с. 15–35.

36 Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*, с. 143.

37 Шамиль, Ю. Формирование исторического сознания татар: Шигабуддин Марджани и образ Золотой Орды. *Татарстан*, No. 10, 1991, с. 21–29.

38 Риза Фахретдин (1859 – 1936) е татарски просветител, теолог и историк, своеобразен продължител на идеите на Марджани.

и етническа приемственост между Волжка България и образуваното след разпадането на Златната Орда през XV век Казанско ханство. Според него под названието *татари* се разбирало висшите слоеве в обществото на Златната Орда, а *монголи* се е отнасяло до обикновеното население. Фахретдин смята, че етническата категория на волжките българи не е хомогенна. Той твърди, че освен тюркски във формирането на българския етнос участват и местни угро-фински племена.³⁹ Необходимо е уточнението, че наследството на предмонголското тюркоезично население в Поволжието, т.е. на волжките българи, по-късно ще стане основа за формирането на т. нар. „булгарска идентичност“, за която ще стане въпрос по-късно, а също така и за научни и политически спорове – в контекста на етногенетичните дебати в СССР⁴⁰ – между местните народи за българското наследство.

От казаното дотук може да се направи изводът, че въпросът за етногенезиса на волжките татари не

Работи върху проблеми, свързани с татарския език и литература. Между 1908 и 1917 г. е редактор на авторитетния вестник *Вакыт* („Време“). Повече върху възгледите и творчеството на Р. Фахретдин вж. Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*, с. 159–195.

39 Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*, с. 176.

40 Академичният дебат в съветски контекст върху етногенетичния произход на етническите групи в Поволжието – тюркски и угро-фински – е подробно разгледан от Андреас Каппелер. Вж. Kappeler, A. L'ethnogénèse des peuples de la Moyenne-Volga (Tatars, Tchouvaches, Mordves, Maris, Oudmourtes) dans les recherches soviétiques. *Cahiers du monde russe et soviétique*. Vol. 17 No. 2-3. Avril-septembre, 1976. pp. 311–334.

подлежи на еднозначен отговор. Проблемът се усложнява драстично от обстоятелството, че самата категория *волжки татари* също е нестабилна и хетерогенна. Възможно е да се разграничат няколко волжкотатарски групи, около които съществува съмнение дали имат идентичен етнически облик. В тази насока можем да разграничим: **(1) казански татари**, т.е. тюркоезичното население, приблизително съвпадащо с територията на днешна Република Татарстан; **(2) мишари**, които сформират свой отделен диалект на татарския език и които в руски контекст са обособени в отделно военно съсловие, имащо особен статут; **(3) тептяри**, за които също по-скоро е коректно да се говори като съсловие, отколкото като етническа група. Тептярите се отнасят до части от поволжкото селско-военно население, което е от смесен произход, често причислявайки се към групата на татарите или башкирите. Все пак Алън Франк смята, че в известна степен успява да се оформи отделна тептярска идентичност, макар че е спорно доколко тя има етническа, а не съсловна конотация.⁴¹ **(4) Кръстени (кряшени) татари**, които са християнизирани след превземането на Казан от Иван IV Грозни през 1552 г. и за които ще стане въпрос по-късно. Разбира се, съществуват и по-малки локални татарски групи, сред които: **(5) касимовски татари** (в съвременна Рязанска област); **(6) нагайбаки** (в съвременна Челябинска област).

Необходимо е да отбележим, че татарската етнонимия е разпространена не само във Волго-Уралието. След разпадането на Златната Орда някои тюркоезични

41 Frank, A. *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden, 1998.

групи се разселват по цялото евразийско пространство и формират различни общности, които днес са известни като *татари* (кримски, астрахански, сибирски, полско-литовски и др.), но които трудно можем етнически да отъждествим с това, което познаваме като *волжки татари*. Въпреки общия тюркоезичен контекст се наблюдават различни диалектологични проявления и регионални етноконфесионални особености, като в тази насока може да се открие етногенезисът на т. нар. *кримски татари*, който е очевидно по-различен от този на татарите в Поволжието.⁴² Това служи като едно от възможните обяснения защо по-късно различните татарски групи не могат да се консолидират и да образуват една обща татарска нация. Сред другите причини може да се обособи различното отношение на руската (по-късно съветската) власт по отношение на волжките и кримските татари, последните от които предприемат няколко изселнически вълни през XIX век⁴³ и които са насилствено депортирани

42 Брайън Уилямс се застъпва за многокомпонентността на кримскотатарския етнос. Той смята, че етногенезисът на кримските татари е свързан с постепенното консолидиране на новодошлите по времето на Златната Орда ногайски номади в севернокримската степ с готското население от южнокримския планински масив и населението по южното кримско крайбрежие (гърци, арменци, турци и италиански търговци). Това води до формиране на общ ислямизиран етнически масив в Крим, който съхранява своите локални субетнически особености чак до съветския период, когато е създадена унифицирана, по същество съветска, кримскотатарска нация. Вж. Williams, B. G. *The Ethnogenesis of the Crimean Tatars. An Historical Reinterpretation. Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, Vol. 11, No. 3, 2001, pp. 329–348.*

43 По-подробно върху изселването на кримски татари от Русия

през 1944 г. в контекста на т. нар. „виновни народи“ от периода на Втората световна война.

Типология и характеристики на исляма в Русия

Въпреки своята изначална догматична универсалност ислямът в Русия не е хомогенно явление. В огромното руско – в този контекст е уместно използването на географското понятие *евразийско* – пространство мюсюлманската религия се проявява в множество различни локални версии, свързани с различни регионални, етнокултурни общности и параметри на социално развитие. От тази гледна точка Алексей Малашенко смята за по-коректно да не се използва широкозастъпената от някои автори концепция за *Руски ислям*, предполагаща някаква форма на унифицираност, а да се даде преимущество на изрази *Ислям в Русия*.⁴⁴ Може да се отбележи, че темата за исляма в Русия стана особено популярна в медийното и академичното пространство особено след разпадането на СССР и неговото преконфигуриране в независими и автономни републики, в някои от които мюсюлманските

основно към Османската империя и формирането на локални кримскотатарски общности в емиграция вж. Fisher, A. Emigration of Muslims from the Russian Empire in the Years After the Crimean War. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, Bd. 35, H. 3, 1987, pp. 356– 371; Williams, B. G. Hijra and Forced Migration from Nineteenth-Century Russia to the Ottoman Empire. A Critical Analysis of the Great Crimean Tatar Emigration of 1860-1861. – *Cahiers du Monde russe*, Vol. 41, No. 1, 2000, pp. 79–108.

44 Malashenko, A. Islam in Russia: Religion and Politics. In: Heinrich, H., L. Lobova, A. Malashenko. (eds.) *Will Russia Become a Muslim Society?* Frankfurt am Main, 2011, p. 13

общности са процентно доминиращи. Огромен тласък на научния интерес върху исляма в Русия/СССР дадоха събитията около двете чеченски войни (1994 – 1996; 1999 – 2000) и съпътстващите ги терористични атентати на руска територия. Това стартира дебата за характера на исляма по руските земи, неговите проявления, етапи на изменчивост, какви външни влияния се оказват върху него, заговори се за (ре)ислямизация на някои региони от Руската федерация. Следователно се стигна до процес на взаимна стереотипизация на относително високо ниво, каквато през съветския период е приглушена на институционално равнище поради общата рамка на унифицирания *съветски народ*. Т.е. в постсъветски контекст отново кристализира риториката от царския период, която противопоставя *Русия* – с неговия еквивалент *православието* – на *исляма*.

Ислямът навлиза в руското пространство още в VII век, макар че някои части от Русия са ислямизирани значително по-късно. По места ислямизационните процеси продължават до XIX век и се влияят силно от политическия и социалния контекст в руската държава. В тази насока е редно да се рамкират основните региони на ислямско влияние в руското/съветското пространство. Въпреки че мюсюлманите в Русия, особено в съветски контекст, живеят подчертано дисперсно, характеризират се с мобилност, има няколко региона, в които ислямът е компактен, в известна степен доминира над останалите религии: (1) Поволжието, където мюсюлманската религия е доминираща сред различни тюркски, а в някакъв смисъл и угро-фински етнически групи; (2) Кавказ, където ислямът навлиза изключително непоследователно, но успява лесно да се адаптира, което формира известна

форма на локална ислямска идентичност сред редица тюркски и кавказки народи. Към тази зона условно можем да присъединим и Кримския полуостров, където носители на мюсюлманската религия са вече споменатата група на кримските татари; (3) Средна Азия, в рамките на която съществуват множество общности, повлияни в различна степен от исляма. Разбира се, съществуват и други региони на руското имперско пространство, където живеят компактни ислямски общности – като например сибирските татари в Сибир, полско-литовските татари, които са лингвистично асимилирани и живеят на малки общности на съвременните територии на републиките Полша⁴⁵, Литва, Белорусия или малочислената татарска диаспора във Финландия.

Ислямът в различните от споменатите по-горе региони се проявява в множество форми, има специфични характеристики и рамкира различни традиции и обредност. В Поволжието например, а в известна степен и в Средна Азия, ислямът има функцията на устойчив културен маркер, което значително се дължи на наличието на градски центрове и образовани елити. Това е причината този вариант на исляма в Русия да се отъждествява като *висококултурен* (курсив мой – Е. С.), въпреки че тук ислямът все пак е канонизирал някои доислямски тюркски обичаи и обреди. Както смята Рафик Мухаметшин, универсализмът на исляма позволява да бъдат инкорпорирани някои местни традиции, при

45 По-подробно върху етноконфесионалните характеристики на татарската общност в Полша вж. Янкова, В. Татарите в Полша: въпроси на етноконфесионалната памет (част 1). *Annales Instituti Slavici Universitatis Debreceniensis Slavica*, XLI, Debrecen, 2012, pp. 1–21.

условие че не противоречат принципиално на основните канони на религията.⁴⁶ Тази лесна адаптивност на исляма в Поволжието в комбинация със силната локална – а впоследствие и регионална – идентичност ни дава основание да говорим за *татарски вариант на исляма*, за който ще стане въпрос по-късно.

От друга страна, в Кавказ ислямът има значително по-различни характеристики. Тук той навлиза изключително неравномерно, като най-рано се разпространява на територията на днешен Дагестан (първата половина на VII век), докато при други севернокавказки общности – като чеченци и ингуши – успява трайно да се адаптира едва в XVIII, дори в XIX век. В Северен Кавказ ислямът не формира *висококултурна* традиция поради липсата на градски центрове (изключение е единствено град Дербент в южен Дагестан и някои региони в Източен Кавказ, където разпространена форма на регионална идентичност *еджамаат*⁴⁷), а също така и поради наличието

46 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана)*. Казань, 2003, с. 11.

47 *Джамаат* в най-общ смисъл представлява стар арабски социален и етнически термин, означаващ „общност“. В юридическия апарат на мюсюлманските държавни структури *джамаат* се появява преди категорията *миллет*. В руски контекст реформираният *джамаат* представлява безсъсловна община и основен посредник между местното население и военните власти от руското наместничество. Вж. Бобровников, В. О. Что вышло из проектов создания в России *инородцев?* (ответ Джон Слокму из мусульманских окраин империи). В: *Понятия о России. К исторической семантике имперского периода*. Т. 2, М., 2012, с. 259–291.

на силни локални кланови традиции и обичайно право (*адат*), които остават доминиращ обществен регулатор до много късен период, в някои случаи дори и до днес. Мюсюлманската религия не успява да изкорени някои неканонични от ислямска гледна точка традиции, като например кръвната мъст, и в известна степен повлиява само формално на някои общности като например чеченците, при които доминираща остава клановата идентичност.⁴⁸ С други думи, ислямът в Северен Кавказ е силно етнизирани поради локализирания и хетерогенен етнолингвистичен характер на населението. В Южен Кавказ, където най-компактна мюсюлманска общност са азерите, ислямът е шиитски и също има множество регионални специфики, които възпрепятстват неговото отъждествяване с ислямската традиция от други региони на руското имперско пространство.

Сред възможните интерпретации на неустойчивия характер на ислямската идентичност в Северен Кавказ е неговият планински релеф. В тази насока Фернан Бродел описва планините като маргинално пространство с нестабилна цивилизация, по същество противопоставящо се на *висококултурната* цивилизация на равнината, като място на „религиозно дисидентство“, в случая ислям. От тази гледна точка той смята, че планината не може да има стабилна цивилизация и трябва да бъде завладявана отново и отново.⁴⁹ Разбира се, тази теория има своите

48 По-подробно върху социалната организация на чеченците вж. Чеснов Я. Быть чеченцем: личность и этнические идентификации народа В: Фурман, Д. (ред.) *Сборник статей: Чечня и Россия: общества и государства*. Выпуск 3, М., 1999. <http://old.sakharov-center.ru/chr/chrus04_1.htm> (Посетено на 20-11-2013, 12:15 ч.)

49 Бродел, Ф. Ролята на околната среда. В: Бонева, Т. (съст.)

основания, но интерес представлява и контратезата на Бродел, която ни предлага Кристоф Цюрхър, според когото „въпреки че планинският релеф не може да бъде изключен като фактор за повишаване на склонността към конфликти в някои случаи, той не може да бъде универсално обяснение за тях“⁵⁰.

Интерес представлява двойственият характер на ислямската традиция в Средна Азия (в досъветския период в основно обращение е топонимът *Туркестан*, който е премахнат в съветски контекст заради своята етническа конотация). От една страна, тук ислямът е проявен чрез някои градски центрове – Бухара, Хива, Самарканд (на територията на днешна Република Узбекистан) – които успяват да формират устойчива, писмена и висококултурна ислямска традиция, която в някакъв момент става притегателен център за различни мюсюлмани от евразийското пространство. От друга страна, много от туркестанските общности – предимно казахи (които в руски имперски контекст са известни като *киргизи*) – са номадски и при тях ислямът е инкорпориран към племенното и родово единство. Както отбелязва Галина Емелянова, при казахите, въпреки формалната им ислямизация още при хан Узбек (1313 – 1342), много от тях продължават да са повлияни от шаманизъм, анимизъм и тенгризъм, които са значително по-съответстващи на тяхната номадска социална организация в сравнение с исляма.⁵¹

Културна екология. С., 1997, с. 176–194.

50 Zürcher, C. The Post-Soviet Wars Rebellion. Rebellion, Ethnic Conflict, and Nationhood in the Caucasus. New York, 2007, p. 56.

51 Yemelianova, G. *Russia and Islam. A Historical Survey*. New York, 2002, p. 56.

Кафели Клей смята, че в някакъв смисъл Руската империя стабилизира исляма.⁵² Това се случва основно на две нива: (1) официално и (2) неофициално. Официалната линия протича чрез създаденото през 1788 г. от Екатерина II Духовно управление на мюсюлманите в Оренбург, за което ще стане дума по-късно. То институционализира исляма, признава го като субект във вътрешната политика на Русия и прокарва в известна степен последователна политика по отношение на ислямската конфесия. На неофициално ниво ислямът е стабилизирал чрез това, което остава известно като *селски, народен ислям* (курсив мой – Е. С.). Отсъствието на канонично образцово духовенство след завладяването на татарските ханства от Руската държава изтласква исляма в селска среда, където той формира устойчива локална идентичност и по този начин се стабилизира.

Ислямска традиция и идентичност на волжките татари

До края на XIX, а в някаква степен и до началото на XX век религиозната принадлежност с нейния конфесионим *мюсюлмани* е основно проявление на колективна идентичност при татарите. Това прави изследването на татарската ислямска идентичност много важно, тъй като на нейна основа стъпва цялостното политическо и културно развитие на волжките татари до съветския период, което е обект на настоящото изложение. Татарската общност има дълбока ислямска

52 Kefeli-Clay, A. L'islam populaire chez les Tatars chrétiens orthodoxes au XIXe siècle. *Cahiers du Monde russe*, Vol. 37, No. 4, 1996, pp. 409–428.

традиция, но тя в никакъв случай няма равномерно и последователно развитие. Оформянето на това, което днес наричаме *татарски вариант на исляма*, по мое мнение се дължи основно на три ключови обстоятелства: **(1)** многовековното съществуване на татарския ислям в чужда конфесионална среда, каквато е Руската империя (по-късно СССР); **(2)** географският фактор, който локализира татарите като най-северния форпост на исляма, в динамична контактна зона, каквато е Поволжието, която се намира на границата между ислямския и християнския свят, между тюркската и славянската цивилизации и която се характеризира с полиетничен и мултиконфесионален характер. Тук са налице множество локални вярвания и традиции, които в продължение на дългото съвместно съжителство оказват влияние върху културната и религиозната идентичност на волжките татари; **(3)** постоянната способност на татарския ислям да се регенерира, осъвременява и адаптира към външната, в повечето случаи враждебна среда (селския ислям в условията на агресивната православна политика; реформирания джадидистки ислям в условията на модернизирания се империя на Романови; битовия ислям в условията на атеистичната съветска държава – бел. Е. С.).

Ислямът навлиза в Поволжието през Средна Азия в X век, когато е ислямизирана територията на Волжка България. Голямо влияние за ислямизационния процес в региона оказват пътуващите суфии, за което ще стане дума по-късно. В този контекст Рафик Мухаметшин разглежда два основни фактора в разпространението на исляма във Волго-Уралието: **(1)** дейността на арабските мисионери и **(2)** трайно установените търговски,

културни и икономически взаимоотношения с Иран и Средна Азия, където вече е формирана устойчива ислямска цивилизация. Според Мухаметшин значително по-голямо влияние има вторият фактор.⁵³ По отношение на проникването на исляма в Поволжието съществува интересната легенда от XVIII век *Таварихы Болгария*, в която се говори, че ислямът навлиза в региона още по времето на пророка Мухаммад, който изпратил свои мисионери във Волжка България, за да донесат на местните учението на Корана и исляма.⁵⁴ Разбира се, тази история се смята, че не отговаря на историческата достоверност, и е разкритикувана още през XIX век, макар че и в по-късен период се срещат *булгаристи*, които адаптират легендата към своя дискурс в стремежа си да докажат пряката приемственост между исляма на Волжка България и първичния ислям от времето на Пророка.

Чрез ислямизирането на тюркските общности в Поволжието и Приуралието тюркският свят адаптира своите традиции към арабо-мюсюлманската цивилизация. Предислямските езически култове се съчетават с мюсюлманските канони, което формира специфична регионална ислямска идентичност, подчертано толерантна спрямо други конфесионални идентичности, което е основна характерологична особеност на това, което по-късно условно можем да наречем *татарски вариант на исляма*. Корените на тези специфики можем да открием още в периода на Волжка България (IX – XIII век), като по-късно са пренесени и в Златната Орда (XIII – XV век).

53 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке*, с. 11.

54 Пак там, с. 12.

Истинското укрепване на исляма на територията на Златната Орда според Мухаметшин се случва към средата на XIV век и кулминира след образуването на самостоятелни татарски ханства – Казанско, Кримско, Астраханско.⁵⁵ В Казанското ханство ислямът формира образовано мюсюлманско духовенство (улема), става устойчива норма на градската, писмена традиция. Тази теза има сериозни основания, но с уточнението, че укрепването на исляма е ограничено предимно до градските центрове. Според мен за голяма част от обикновеното мюсюлманско население, което няма съответната коранична подготовка, не чете арабски език, ислямът във формата му на градски феномен остава косвено познат за сметка на по-опростена форма на ислямска идентичност, която е адаптирана към локални етнокултурни белези.

Повратен момент за исляма във Волго-Уралието представлява включването на Казанското ханство в териториите на руската държава през 1552 г. В царската риторика Казан се свързва не само с ислямския свят, но и с татаро-монголските нашествия в руските земи от XIII век. Още повече че след падането на Константинопол под властта на османските турци (1453 г.) московската държава възприема концепцията за *Третия Рим*, която ангажира Русия с идеологическото наследство на последната правоверна и православна държава. От тази гледна точка падането на Казан има символно значение за православната идеология, свързва се с историческата мисия на *Света на православието (Pax Orthodoxa)* да победи *Света на неверниците (Pax Tatarica или Pax Islamica)*. Това обяснява последователната политика

55 Пак там, с. 14.

на руските власти в преследването на ислямското духовенство на територията на бившето Казанско ханство, прогонването на местния мюсюлмански елит и обръщането на част от него в християнската религия. Агресивната политика на царското правителство, с малки изключения, продължава повече от два века и е прекратена едва при Екатерина II и приложената от нея веротърпимост в Империята.

По този начин се прекъсва историческата традиция на *висококултурния* каноничен ислям по линията Волжка България – Златната Орда – Казанското ханство. Позовавайки се на твърдението на Марвин Харис, че религията е една от основните форми на адаптация⁵⁶, ислямът, в условия на отсъствието на образован духовен елит, се мести в селска среда, оцелява под формата на това, което можем да определим като *народен ислям*, т.е. смесва се с множество локални и етнически елементи и оттам става част от ежедневието на традиционната мюсюлманска община. В този контекст навлизат някои неортодоксални ислямски течения, които оказват трайно влияние върху религиозната идентичност на местното население. *Народният ислям* не е част от писмената традиция, той е устно предавана културна норма, т.е. намира се в опозиция на т. нар. *книжен ислям*, носители на който е коранично подготвената улема, която след падането на Казан е асимилирана или обърната в православието. Може да се каже, че този вариант на ислям в татарското общество осигурява известна форма на социална, културна и политическа стабилност в периода XVI – XVIII век. По това време

56 Харис, М. Религията като адаптация. В: Бонева, Т. (съст.) *Културна екология*. С., 1997, с. 98–102.

единствен досег до независима от православието ислямска риторика представляват религиозните институции в Бухара, но те са слабо достъпни за голяма част от татарското население. В известна степен тази провинциална форма на ислямската традиция остава преобладаваща в Поволжието до образуването на Оренбургското мюфтийство през 1788 г., когато ислямът отново става институционална категория, този път в руска политическа среда. Устойчивият характер на *народния ислям* може да се обясни с перманентния процес на религиозен синкретизъм, характерен за региона на Волга и Урал. Ислямът абсорбира различни културни норми и се самообновява в зависимост от моментните социални изисквания без наличието на догма, строгото спазване на Сунната и т.н. По отношение на устойчивостта на *народния ислям* в Поволжието Лилия Сагитова откроява ясно три фактора: **(1)** доминиращата позиция на традиционните общини след падането на Казан през 1552 г.; **(2)** унищожаването на казанския държавен и религиозен елит и липсата на градски центрове, което не позволява на исляма да се усъвършенства на институционално равнище; **(3)** защитната функция, която ислямът изпълнява, за да съхрани конфесионалната идентичност на местното ислямско население в обстановка на антимюсюлманското руско управление.⁵⁷

Много важна характеристика на *народния ислям* в периода от средата на XVI до края на XVIII век е неговото участие в социалната организация на традиционните

57 Сагитова, Л. В. *Этничность в современном Татарстане*. Казань, 1998, с. 121.

татарски селски общини.⁵⁸ По това време селската община – в основата на която е родо-териториалната категория *джиен* – е най-висша инстанция на местното самоуправление. Начело стои *абиз* (в буквален превод означаващ „старейшина“, „просветен“), често със суфийска принадлежност, който има статут на религиозен и в същото време политически водач, единствен посредник между селото и властта.⁵⁹ В продължителност на повече от два века тази традиционна родо-общинна селска организация представлява единственият досег на мюсюлманското население до исляма, ограничен като локална и етнизирана селска категория.

Свършено нов етап от религиозното развитие на татарската общност полага новият курс на конфесионалната политика на Екатерина II, белязан от приетия *Указ за веротърпимостта* (1773), който практически легитимира съществуването на неправославните конфесии в Руската империя и образуването на Оренбургското мюфтийство през 1788 г., което институционализира исляма и отново го превръща в компонент на вътрешната политика. Начело стои духовно лице, което е избрано от правителството, т.е. представлява царски служител и няма нищо общо с местната родова община. Това поражда активна съпротива на института на абизничеството, представител на селското самоуправление, което интерпретира мюфтийството като стремеж към разрушаване на

58 По-подробно за социалната и религиозната структура на традиционната татарска община вж. Derrick, M. Territory and the Changing Shape of Tatar Islam in Tsarist and Soviet Russia. *International Journal of Russian Studies*, No. 6 (1), 2013, pp. 1–17.

59 Yemelianova, G. *Op. cit.*, p. 40.

социалните и религиозните структури на татарите.⁶⁰ Какви функции изпълнява тази духовна институция, с каква цел е създадена? В отговора на този въпрос могат да се определят няколко опорни точки: **(1)** Екатерина II иска да установи траен контрол върху ислямското духовенство в Поволжието и по този начин върху татари, башкири и други мюсюлмански общности, които участват активно в мащабното въстание на Е. Пугачов, останало известно в историята като *Селската война* (1773 – 1775)⁶¹; **(2)** императрицата иска да използва татарския потенциал в ролята на посредник със сходните в конфесионално и лингвистично отношение общности в Средна Азия, която добива важен статут в руската политика.

Прокарваната от Екатерина II либерализация по отношение на неправославните конфесии има три много важни последствия за татарската общност, които оказват влияние и върху развитието на тяхната конфесионална идентичност. **(1)** Формалното признаване на мюсюлманската религия води до формиране на нова ислямска общност (умма). Започва процес, който можем условно да наречем ислямски ренесанс, вследствие на който се образува регионална идентичност. В тази насока Кристиан Ноак смята, че ислямският дискурс формира регионална ислямска идентичност, която до този момент е била локална и фрагментарна.⁶² Може да се каже, че

60 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке*, с. 17.

61 По-детайлно относно събитията около *Селската война* вж. Моряков, В. *История на Русия (IX – XVIII век)*. С., 2007, с. 296–299.

62 Noack, C. Russische Politik und muslimische Identität. Das Wolga-Ural-Gebiet im 19. Jahrhundert Christian Noack.

в това се състои основата за появата през XIX век на татарска реформаторска и модернизаторска мисъл и по-късно до кристализирането на национално движение. Втвърдяването на ислямската идентичност протича и по линия на изграждането на ислямска образователна мрежа чрез нарастващия след разрешението за строеж на джамии брой на *медресета* (средни и висши училища) и *мектеби* (начални училища). **(2)** Полагат се основите на икономическото развитие на татарите, което впоследствие ще отприщи силен модернизационен процес. Татарите се превръщат в най-силно развитите в икономическо отношение мюсюлмани в рамките на Руската империя. **(3)** Чрез нарастването на татарското икономическо влияние в Средна Азия се стига до процес на своеобразна *татаризация* на местните номадски и полуномадски общности чрез влиянието на татарската версия на ислям. **(4)** Консолидиране на мюсюлманската идентичност в период на активна руска цивилизационна експанзия.

Започналите по времето на Екатерина II процеси сред волжките татари водят до появата през XIX век на реформистки и модернизационни тенденции в татарския ислям. Това е периодът, когато в татарското общество се образува своеобразната религиозна дихотомия догматизъм-модернизъм. Характерна черта за това противопоставяне се наблюдава между консервативната и нереформирана образователна мрежа от бухарски тип и реформирания образователен метод, т. нар. *джадидизъм* – най-силното проявление на регионален

Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge, Bd. 47, H. 4, Themenschwerpunkt: Nicht-europäische Nationalitäten des Zarenreiches und der Sowjetunion, 1999, pp. 525–537.

модернистичен дискурс през XIX век, – който ще бъде разгледан по-подробно впоследствие в текста. До голяма степен можем да кажем, че именно този феномен оформя т. нар. *татарски ислям*, който днес е познат като един от най-толерантните варианти на ислямски дискурс, а волжките татари като може би най-светската мюсюлманска общност в евразийското пространство. Това е периодът, когато ислямът дава начален тласък в развитието на татарското национално движение, т.е. изпълва се със секуларно, национално съдържание.

Към момента на политическите промени в руската държава през 1917 г. може да се каже, че татарският ислям е успял да създаде реформирано духовенство, светски елит, успял е да се превърне в съставна част от модернизационните процеси при волжките татари. Разбира се, подобно при всички други конфесии в бившето имперско пространство, огромно влияние върху исляма оказва съветският проект чрез своята религиозна политика. Въпреки широко разпространената теза, че атеистичната политика на съветското ръководство унищожава ислямската идентичност, при много от мюсюлманските народи ислямът успява да се съхрани на битово обредно равнище. Това е период, в който татарският ислям, по думите на Рафик Мухаметшин, се „архаизира“, т.е. губи своите консеквентни модернистични тенденции, а също се „деинтелектуализира“, т.е. губи институционализираната през XIX и началото на XX век мрежа от теологично подготвени духовни лица.⁶³ Оцеляването на исляма при татарите в съветския период засвидетелства високата му способност да се адаптира към извънредни и кризисни обстоятелства. Интересен

63 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке*, с. 17.

паралел може да се направи с периода непосредствено след завладяването на Казанското ханство през 1552 г. от Иван Грозни, когато висококултурният ислям се мести в провинциалната периферия и съществува дълго време под формата на локална, извъндогматична традиция.

От казаното дотук следва да се направи изводът, че ислямската идентичност на волжките татари е силно устойчива, до голяма степен стои в основата на всички процеси, протичащи в общността през разглеждания период. Той е подчертано синкретичен, т.е. съществува в постоянен контакт с различни етнически, традиционни и други конфесионални категории, които оформят неговия специфичен характер. Дълго време – до 1788 г. – ислямът не следва строга религиозна догматичност, което му позволява да се превърне в основен елемент от колективната идентичност на местното мюсюлманско население, дори и това, което няма необходимото коранично познание. Също така, както беше показано, татарският ислям е високо адаптивен, оцелява при политическата динамика, която е характерна за Поволжието още от средновековния период. Той се съхранява поради своята естественост, народен характер и толерантност спрямо други общности.

Суфизъм и неортодоксален ислям в Поволжието

В категорията на вече споменатия *народен ислям* огромно влияние оказва суфизмът⁶⁴, проявен чрез

64 Суфизмът, най-общо казано, представлява ислямски мистицизъм. Това е философско и аскетично течение в сунизма, което се стреми към емоционално, лично общуване на вярващия с Бог. За по-подробен теоретичен поглед върху същността на суфийския

своите религиозни ордени, известни като *тарикати*⁶⁵. В известна степен суфийското течение в Поволжието⁶⁶ се характеризира със своята хетеродоксалност спрямо догмата в Корана. Това поставя сложния въпрос за същностните характеристики на ислямската хетеродоксия. В най-общ смисъл хетеродоксалността в мюсюлманската религия се отнася до онези течения, които се отклоняват от *Сунната*⁶⁷, считаща се за

ислям вж. Евстатиев, С. (съст.) *Ислямът. Кратък справочник*. С., 2007, с. 183–186; Граматикова, Н. *Неортодоксалният ислям в българските земи. Минало и съвременност*. С., 2011.

65 *Тарикатите* представляват един от интегралните елементи в суфизма. В известна степен това са братства, целящи мистичното съвършенство, сближаване и опознаване на вярващия с Бог. Името „тарīkāt” идва от арабската дума за „начин”. В ранния етап от историческото развитие на суфизма (IX век) под *тарикат* се има предвид „метод” за постигане на определено душевно състояние. Всяко братство се състои от *шайх* (наставник) и неговите *мюриди* (ученици). Съществуват различни терминологични категории по отношение на суфийските братства – *тарīkāt* – „път”, *силсила* – „верига”, *ихъат* – „братство”. По-детайлно вж. Евстатиев, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 183–186.

66 Повече за суфизма в татарските земи вж. Rorlich, A. Sufism in Tatarstan: Deep roots and new concerns. *Central Asian Survey*, Volume 2, Issue 4, 1983, pp. 37–44.

67 *Сунна* в буквален превод означава „прокаран път” и се отнася до строго придържане към установения от пророка Мухаммад теоретичен и практически „метод” за разбиране и приложение на проповядваната от него религия във всички области от живота. По същество това представлява колективно „подражание” на житейския път на Пророка, което в ортодоксалния ислям има идентична тежест със Свещения Коран. Вж. Евстатиев, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 180–183.

задължителна за всички правоверни мюсюлмани. В известна степен понякога е трудно да се очертаят ясни граници между ортодоксален и неортодоксален ислям, особено в силно синкретичен в конфесионално отношение регион като Поволжието. Най-популярната представа за ислямска хетеродоксия е взаимното обвинение между сунити и шиити в отклонение от истинския път на вярата. По отношение на Поволжието шиизмът не е силно представен – освен сред битовата обрядност на по-късно придошли азери в съветски контекст⁶⁸. Тук под неортодоксален ислям може да се има предвид суфийските практики и разбирания, силно съчетани с локални етнически, предислямски, езически и дори анимистки културни норми.

Може да се каже, че суфизмът прониква в Поволжието много рано, практически едновременно с исляма, основно през Средна Азия, където е установил силни традиции. В някакъв смисъл може да се твърди, че суфиите са онези посредници, които помагат за ислямизацията на селската среда след 1552 г., която е слабо повлияна, имайки предвид, че до завладяването от Иван Грозни ислямът в Поволжието е предимно градска традиция. От тази гледна точка в периода XVI – XVIII век суфизмът служи като консолидиращ елемент на локалната провинциална умма пред външната опасност, т.е. осигурява известна религиозна, социална и дори политическа стабилност. Както отбелязва Рафик Мухаметшин, „суфизмът частично запълва идеологическия, идейно-политически и социално-структурен вакуум, който се образува в татарското общество в периода след завладяването на

Казанското ханство”⁶⁹.

Суфиите имат огромна роля в организацията на традиционните мюсюлмански общини. Местните суфии участват в живота на вече споменатия родово-общинен институт на абизничеството. Т.е. суфизмът в Поволжието има и ясно изразени политически функции. Необходимо е да се отбележи, че политическата активност е особеност на суфийските течения, характерна не само за този регион. Местните суфии имат функцията да организират множество локални движения на предимно селско равнище срещу форми на политическо потисничество в Иран, Индонезия и другаде в различни исторически периоди.⁷⁰

С какво може да се обясни голямата популярност на суфийския ислям във Волго-Уралието? В общи линии суфизмът формира устойчива ислямска традиция в региона благодарение на своята харизматичност, лесна достъпност, простонародност и синкретизъм. Това е съставна част от описания по-горе народен ислямски дискурс. Привлекателността на пътуващите суфии може да се илюстрира с популярността на разпространяваните от тях на територията на цяла съвременна централна Русия средновековни тюркски приказки и сюжети, които се установяват трайно във фолклорната идентичност на населението в Поволжието – не само от мюсюлманско вероизповедание – и които в някаква степен играят ключва роля в процеса на реконверсия (*отпадение*) от

69 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке*, с. 18.

70 По-подробно върху политическите функции на суфизма в селска среда вж. Lapidus, I. *A History of Islamic Societies*. Cambridge, 2002, pp. 231–234.

68 Семенов, В. В. *Цит. съч.*

християнството в полза на исляма.⁷¹

Както подробно показва Кафели Клей, суфизмът е устна традиция, по същество неортодоксална, обяснява Корана и Сунната на Пророка извън строго установената догма, която е неразбираема за огромна част от местното население.⁷² Т.е. суфизмът предлага предимно фолклорна представа за исляма. Тезимистични движения на народния ислям предлагат алтернатива на хаотичния – в някаква степен дори апокалиптичен в традиционните народни представи – режим по всяко време и на всяко място. Те са близо до традиционните разбирания на населението. Поради тази причина суфизмът успява да се адаптира много ефективно и трайно към локалните традиции и оцелява като доминираща конфесионална форма до много късен период (в някаква степен суфийската форма на ислямска обредност е единствената, която не може да бъде изкоренена по-късно от съветския режим – бел. Е. С.). Това може да се обясни с перманентния процес на религиозен синкретизъм, засвидетелстван например чрез суфийското почитане на светци (бел. Е. С.). От тази гледна точка суфизмът абсорбира различни културни норми и се самообновява в зависимост от социалните изисквания без стриктното придържане към ислямската догматика.

Интересно е да се отбележи, че в даден момент, особено през XIX век, широка популярност започва да

71 Kefeli-Clay, A. The Tale of Joseph and Zulaykha on the Volga Frontier: The Struggle for Gender, Religious, and National Identity in Imperial and Postrevolutionary Russia. *Slavic Review*, Vol. 70, No. 2, 2011, pp. 373–398.

72 Kefeli-Clay, A. *L'islam populaire chez les Tatars chrétiens orthodoxes au XIXe siècle*.

добива едно суфийско течение, известно като *ишанизъм*, съчетаващо в себе си както суфийски, така и локални шаманистки вярвания. Айдар Юзеев обаче смята, че не е коректно да отъждествяваме консервативния *ишанизъм* с чистите народни суфийски разбирания, характерни за последователите на ордени като Накшибендийския тарикат например.⁷³ В някаква степен *ишанизмът* в Поволжието (разпространен е основно на територията на днешните републики Татарстан и Башкортостан) става синоним на консервативния религиозен пласт и това го прави обект на критика от страна на ислямския реформизъм и модернизъм през XIX век. Консервативността и схоластиката на *ишаните* са разобличени в яростната критика на Марджани.⁷⁴

Кръстени (кръшеные) татари – идентичност, нива на покръстване, апостазия

Завладяването на Казан през 1552 г. от Иван Грозни и руската политика спрямо земите и населението на бившето ханство стартират процес по деформиране на някои стари идентичности, трансформирането им в нови. В резултат от християнизацията на местното мюсюлманско и езическо население се появява нова общност, известна като *кръшеные* (кръстени) татари. Защо е интересно проследяването на тяхната общност и свързаните с нея процеси? **(1)** Това е аксиоматичен пример за конструирането на различни идентичностни категории в царски контекст, което е характерно за Руската империя и продължава до края на съществуването ѝ с

73 Юзеев, А. Н. *Научная биография Марджани...*, с. 24.

74 Пак там.

пълна сила, а също, макар и при различни политически и идеологически обстоятелства, в съветската система. Т.е. кръстените татари са продукт на царското идентичностно творчество, макар и крайният резултат да не е напълно отговарящ на очакванията на властта. **(2)** Етапите на християнизация на волжките татари и други местни общности свидетелства категорично за ръководената от православната риторика руска политика по отношение на неправославните конфесии и особено на исляма, който се възприема като най-опасна и враждебна на руската православна цивилизация религия. **(3)** Формирането на християнска общност от народите в Поволжието показва различните форми на адаптация сред тях към извънредна и динамична социално-политическа ситуация. Преминаването към православие е начин за индивидуално и колективно легитимиране, тъй като до Екатерина II ислямът не разполага със статут на официална религия.

В този контекст е необходимо да се проследят вълните на християнизация, които прилага царското правителство по отношение на различните неправославни етнически групи в Поволжието. Можем да разгледаме две основни вълни на християнизация: **първа вълна** (втората половина на XVI век), непосредствено след превземането на Казанското ханство, и **втора вълна** (средата на XVIII век) – до религиозната либерализация на Екатерина II.

Първата вълна на насилствена християнизация в Поволжието е част от политиката по унищожаване на мюсюлманския държавотворен елит на завладяната казанска държава. Този процес на християнизация е патронизиран от митрополит Гурий

и обхваща новоприсъединените земи още преди разпространяването на манастирската мрежа. През XVI век руското законодателство предприема необходимите мерки, за да попречи реконверсията на покръстените, забранявайки всички форми на връщане към исляма. Тази политика е закрепена с указ от цар Фьодор I Иванович през 1593 г. и предполага различни форми на наказания, предимно телесни, в случаи на връщане към исляма.⁷⁵ Покръстените в този период мюсюлмани – а също и анимисти – са известни като *старокръшени*, т.е. *старокръстени* или *чистопокръстени*. Властта изолира тяхната общност в отделни селища, групата живее отделно от руснаци и татари мюсюлмани, капсулира се, образува нова ендогамия. За да се предотврати евентуално ислямско влияние върху покръстените, властта изселва мюсюлманите от села с *кръшени*. Може да се каже, че при тази група християнската идентичност е по-стабилна в сравнение с покръстените при втората вълна на християнизация. Изолирането на общността води до създаването на предпоставки за формиране на нова, по същество комплементарна идентичност (татари по произход, християни по вероизповедание). Тези хора са с много силна локална идентичност, проявена чрез силен фолклорен пласт и устна традиция. В този смисъл групата е продукт на царската политика, те са едновременно създадени и маргинализирани от нея. Последвалата вълна на апостазия е опит за тяхната демаргинализация. Аналогичен процес на идентичностна маргинализация можем да наблюдаваме при помаците в Османската империя. Това е процес по създаване на

75 Kefeli-Clay, A. *L'islam populaire chez les Tatars chrétiens orthodoxes au XIXe siècle*.

локална, маргинална и подчертано синкретична култура, която съчетава в себе си различни културни пластове – етнически и конфесионални – и която при конкретни обстоятелства може да кристализира в обособяването на отделна национална група (показателен в това отношение е примерът с босненските мюсюлмани – бел. Е. С.).

Втората вълна на християнизация условно протича през XVIII век до религиозната либерализация, стартирана при Екатерина II. Ключов за този процес е приетият на 11 декември 1749 г. декрет за покръстването на неправославните конфесии в Поволжието, за което са впрегнати духовенство, функционери от канцелариите и дори редовна армия.⁷⁶ В Казан даже е създадена Новокряшенска кантора с цел да се извършват масови покръствания.⁷⁷ Обърнатите в християнство в този период са известни като *новокръшеные*, т.е. *новопокръстени*. Сред покръстените през XVIII век общности преобладават угро-финските групи – мариийци (известни в рускоезичните среди като *черемиси*) и мордва – в Поволжието и тюркоезичните чуваша. Малък брой татари мюсюлмани са покръстените в този период.⁷⁸ *Новокръшеные* се характеризират с няколко разлики спрямо *старокръшеные*. Тази общност рядко формира свои селища както *старокръшеные*, обикновено са малцинство, живеещо в мюсюлманска среда. Т.е. те съществуват в доминирано от исляма

пространство, което обяснява защо при тази група процесът на апостазия е по-силно изразен. Понякога дори се наблюдава тенденция властите да ги преместват в селища с предимно православно население, за да попаднат под тяхното културно влияние. По този начин идентичността им е ситуирана някъде по средата между исляма и православие, т.е. те са слабо повлияни от православната риторика.

Това е един от факторите през XIX век да стартира процес на масова апостазия/реконверсия, т.е. преминаване обратно в ислямската вяра (в царската терминология в обращение са термините *отпадение* или *отстъпничество*). Необходимо е да се отбележи, че през XIX век процесът на реконверсия представлява сериозно притеснение за имперската власт, което засилва мисионерската дейност сред тези общности. Интересна е тезата на Пол Верт по отношение на апостазията сред кръстените татари. Той обяснява процеса на връщане към исляма със слабата адаптация на християнството сред покръстените народи. Верт смята, че са покръстени или по принуда, т.е. насилствено, или с идеята за подобряване на социалното положение.⁷⁹ Преминаването им в християнството е стимулирано от различни материални придобивки, като липса на военна служба за определен период от време, данъчни облекчения (които падат предимно върху непокръстеното население).⁸⁰ Сред основните причини за апостазията Верт посочва: постоянните културни сходства между покръстени татари

76 Ivanov, A., M. Natalizi. Converting the Middle Volga Peoples in the 18th Century. In: Lévai, C., V. Vese. (eds.) *Tolerance and Intolerance in Historical Perspective*. Piza, 2003. pp. 171–188.

77 Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 101.

78 Ivanov, A., M. Natalizi. *Op. cit.*

79 Werth, P. The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of "Apostasy," 1840s-1905. *Russian Review*, Vol. 59, No. 4, 2000, pp. 493–511.

80 Ivanov, A., M. Natalizi. *Op. cit.*

и татари мюсюлмани; относителната липса на текстове и литургия на местен език; пътуващите суфии, които предлагат харизматична и опростена версия на народен ислям, които имат активен контакт с Османската империя; сходната космология на мюсюлмани и *кръшение*.⁸¹ Кафели-Клей представя още една интересна причина за реконверсията. Тя посочва като ключов фактор чумните епидемии в Казанския регион по това време, които засилват ислямския дискурс за края на света и за спасението на вярващите в исляма.⁸²

Разбира се, важни са и множество външнополитически фактори – като например Кримската война (1853 – 1856) и последствията от нея – и вътрешнополитически фактори, като в този контекст особено тласък в процеса по връщане към исляма дава конфесионалната либерализация в контекста на Руската революция (1905 – 1907) и по-конкретно приетият на 17 април 1905 г. указ *За укрепване на веротърпимостта*. Това е период, в който активната мисионерска дейност престава, неправославните конфесии добиват напълно легален статут, особено чрез представителство в Думата. Документите показват, че след този указ 38 000 *кръшение* преминават към исляма.⁸³ Цялостният брой на официално преминалите към исляма за периода 1905 – началото на 1909 г. възлиза на около 50 000 православни.⁸⁴

Проблемът за покръстените народи в Поволжието и политиката на руското правителство спрямо тях

81 Werth, P. *Op. cit.*

82 Kefeli-Clay, A. *L'islam populaire chez les Tatars chrétiens orthodoxes au XIXe siècle.*

83 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 63.

84 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 97.

непременно се свързва с мисионерската дейност на Николай Илмински⁸⁵. Той предлага да се спре с политиката на насилствена християнизация по отношение на неправославните народи и да им се наложи мирно приобщаване към християнството чрез въвеждането на образователна система на местните езици. Основната цел е утвърждаване на православната идентичност сред волжките общности и тяхното опазване от влиянието на татарите, които през втората половина на XIX век вече разполагат с развита мюсюлманска образователна мрежа и оказват силно влияние благодарение на бързо развиващата им се икономика. Този процес е подробно описан от биографа на Илмински, Пьотр Знаменски, също мисионер. Въпреки че неговата книга е субективна и едностранчива, тя представлява богат материал за изучаването на историята на татарския народ. Полезна е поради наличието на описателна етнография на татарите в Поволжието.⁸⁶

Образователната система на Илмински е узаконена от правителството чрез издаването на документа *За мерките на образованието на населяващите Русия чужденци* от 26 март 1870 г.⁸⁷ от министъра на народното образование Д. А. Толстой, който заявява, че „разбира се, целите на образованието на всички *инородци*... трябва да бъде

85 Николай Иванович Илмински (1822 – 1891) е руски православен мисионер и изтоковед. Един от основателите на православното мисионерско братство *Св. Гурий* през 1867 г. Преподавател в Казанския университет и Казанската духовна академия. Разработва метод за асимилиране на *инородците* в Поволжието.

86 Знаменский, П. *Казанские татары*. Казань, 1910.

87 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 63.

тяхното *обрусение* и сливане с руския народ [курсив мой – Е. С.]”⁸⁸. До голяма степен може да се твърди, че тази програма бележи нетрайни в перспектива резултати, основно поради динамичния исторически контекст. Както показва изследването на Мустафа Туна, програмата на Илмински може да се счита за ефективна за своята епоха (втората половина на XIX век до смъртта на мисионера през 1891 г.), но в началото на XX век ситуацията в Руската империя се е изменила коренно и методът не може да отговори на това предизвикателство.⁸⁹ В тази насока съм склонен да отлича два ключови фактора, които практически стопират системата на Илмински: **(1)** развитието на *джадидизма* и неговата реформа в ислямската образователна система и **(2)** събитията от 1905 – 1907 г., които либерализират националната и конфесионална политика на Руската империя.

В известна степен може да се твърди, че най-ефективният резултат от политиката на Илмински е по отношението на стабилизиране на регионалната идентичност в Поволжието. Както смята Андреас Каппелер, системата на Илмински, чрез развитието на образователна система на местните езици, *de facto* стимулира развитието на регионално самосъзнание и оттам се създават условия за възникване на националното движение на неруските народи.⁹⁰ В този контекст интересен паралел прави Изабел Крейндлер,

88 Каппелер, А. *Россия - многонациональная империя: Возникновение. История. Распад*. М., 2000, с. 194.

89 Tuna, M. Ö. Gaspıralı v. İl'minskii: Two identity projects for the Muslims of the Russian Empire. *Nationalities Papers*, Vol. 30, No. 2, 2002, pp. 265–289.

90 Каппелер, А. *Цит. съч.*, с.195.

която изтъква, че има множество прилики в идеите на Илмински и националната политика на Ленин, вероятно поради факта, че бащата на Ленин (Иля Улянов) е работил с Илмински.⁹¹ Специално по отношение на *кръшене* дейността на Илмински съществено допринася за утвърждаването на отделна идентичност, по същество православна, но отделна от руската. В този контекст усещането за отделна общност надделява предимно при покръстените още от първата вълна на християнизация, защото при тях православната принадлежност е по-устойчива и тяхното изолиране възпрепятства влиянието на ислямския прозелитизъм, който доминира при новопокръстените.

Процесът по стабилизиране на отделна *кръшенска* идентичност се превръща в политически проект в контекста на събитията от 1917 г. В съветската етнонационална рамка има опит за конструиране на отделна *кръшенска* национална общност.⁹² Процесът е неуспешен, като през 1923 г. комунистите сред покръстените народи

91 Kreindler, I. A Neglected Source of Lenin's Nationality Policy. *Slavic Review*, 36:1, 1977, pp. 86–100.

92 Идеята се развива основно по линия на в-к *Kriashen gazite* („Кръшенски вестник“), като в тази насока важна е дейността на неговия главен редактор Игнатий Алексеев. През май 1918 г. дори е свикан кръшенски конгрес. Впоследствие се създават кръшенски съвети и селски комитети. Проектът е отхвърлен под предлог, че отделна кръшенска идентичност не съществува и тя трябва да бъде прикрепена към вече признатите групи на татари, башкири и т.н. По-подробно върху този процес вж. Werth, P. From "Pagan" Muslims to "Baptized" Communists: Religious Conversion and Ethnic Particularity in Russia's Eastern Provinces. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 3, 2000, pp. 497–523.

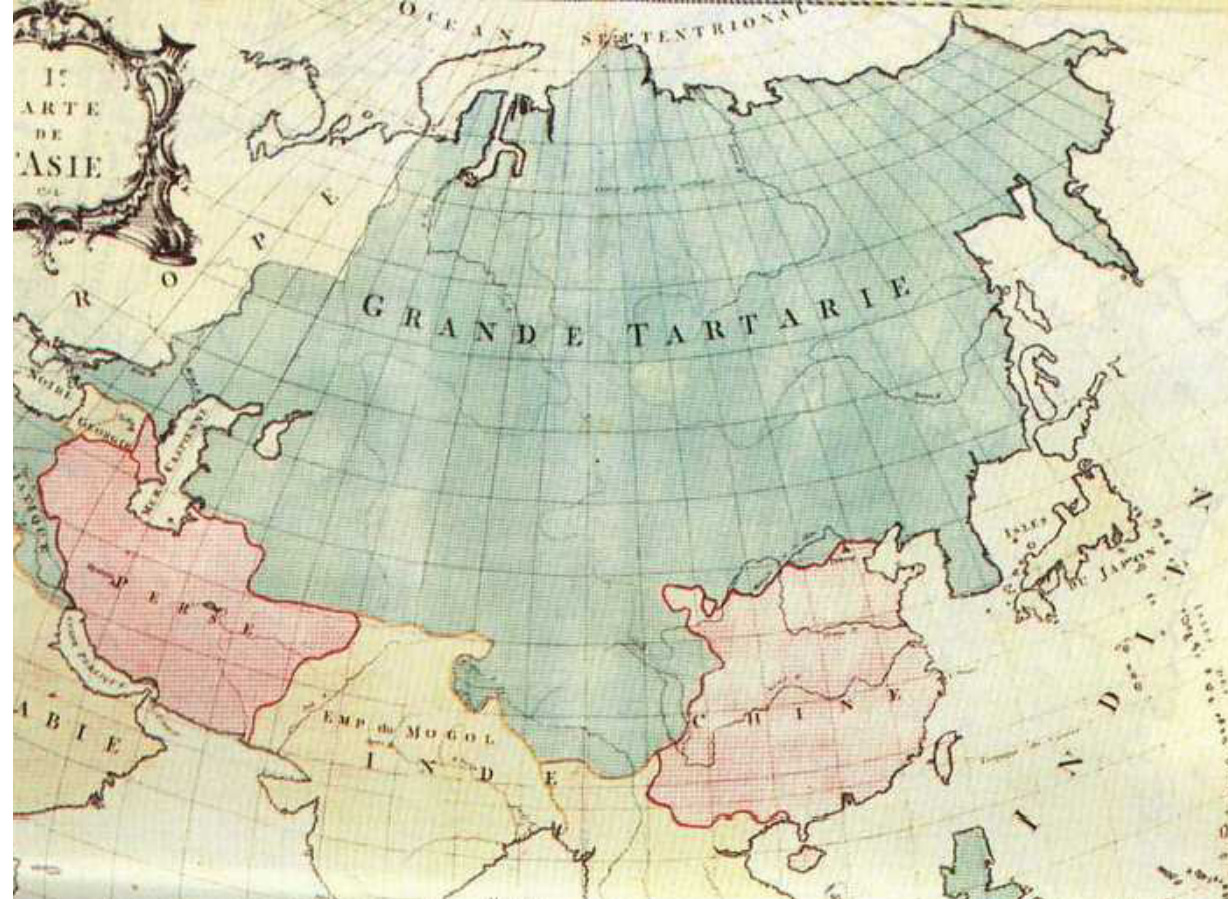
смятат, че такава етническа група не съществува и тя трябва да се инкорпорира с вече признатите групи в Поволжието.⁹³ Неуспехът на проекта за *кряшенска нация* може да се обясни с това, че основен белег на нейната идентичност е православната принадлежност, която не се вписва в контекста на съветската политика и с това, че евентуалният етноним за членовете ѝ *кряшеные* се свързва с царската терминология.

Символика на татарската идентичност в руски контекст

Мястото на категорията *татари* в руския имперски наратив може да се разглежда през призмата на интересната интерпретация, която предлага Лилия Сагитова. Тя говори за паралелното съществуване в исторически контекст на два „символни универсума“ – *руски* и *татарски*.⁹⁴ Разбира се, това са подчертано условни категории, с които не е необходимо да се съобразяваме, но са предложени в настоящия текст поради своята алтернативна визия за многократно изследвания проблем за взаимоотношенията между руснаци и татари. Според тази представа съвместното съществуване и корелация между тези два символни универсума определят отношението на руската риторика по отношение на татарския въпрос и обратно – на татарската периферия спрямо руския център. От тази гледна точка може да се направи уточнението, че има съществено разминаване между отношението на царската власт и това на обикновеното християнско

93 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 212–213.

94 Сагитова, Л. В. *Цит. съч.*, с. 41.



Фиг. 1. Френска карта от 1754 г., изобразяваща „Велика Тартария“

население спрямо мюсюлманския въпрос.

В тази насока е необходимо да проследим значението на категорията *татари* в руски контекст. Както вече беше споменато, етнонимът *татари* е проблематичен и нестабилен. Руският символен универсум го поставя в един много широк смисъл, което впоследствие води до известно объркване. Под общото понятие *татари* се има предвид всички *мюсюлмани* в Руската империя, дори всички *неправославни*. Т.е. има по-скоро идеологическа, отколкото етническа конотация. Това се потвърждава и от Кристиан Ноак, който отбелязва, че в руското ежедневие от XIX и началото на XX век терминът *татари*

се употребява по-скоро като синоним на определението *азиатци*, представляващо своеобразен квазирасистки стереотип.⁹⁵ Може да се твърди, че тази представа датира още от Средновековието, когато съществува абстрактното понятие Велика Тартария, т.е. всички онези непознати земи, обхващащи териториите от Средна Азия и Приуралието до Тихия океан. Велика Тартария е широко употребявано понятие в картографията до XVIII век (вж. Фиг. 1).

В руския символен универсум понятието *татари* се възприема през призмата на етническата стереотипия. Както казва Алексей Кальонски, „фолклорният „друг“ отразява съвкупност от различни белези на „чуждото“ в посока на религията, езика, външните черти (физически облик, облекло и пр.)“⁹⁶. Т.е. *другостта* в етнокултурен план е пречупена през ежедневно генерираната опозиция „ние – те“, която в руски контекст се наблюдава както на властово равнище, така и сред обикновеното население. По отношение на всички неруски поданици на Русия се използва имперската риторика, противопоставяща дихотомията *цивилизован – нецивилизован*⁹⁷, свързана

95 Ноак, К. Некоторые особенности социальной структуры поволжских татар в эпоху формирования наций (конец XIX – начало XX в.) *Отечественная История*, 1998, No. 5, с. 122–132.

96 Кальонски, А. Образът на „Другия“: Етнокултурни стереотипи. В: *Мрежа за интеркултурен диалог и образование: Турция – България*, Бурса, 2009, с. 279–289.

97 Вж. Рикарда, В. К семантике империи в России XVIII века: понятийное поле цивилизации. В: *Понятия о России. К исторической семантике имперского периода*. Т. 2, М., 2012, с. 50–70.

с постепенно кристализираното руско чувство на превъзходство. Царската идеология обвързва *татарите* с всички групи, попадащи в абстрактната категория *нецивилизовани*, с монголските завоевания от XIII век, което води до негативна стереотипия. Допълнителен фактор е и тяхната мюсюлманска принадлежност, която е враждебна на доминиращата в руската държава православна идея. Тези обстоятелства обясняват руската цивилизационна експанзия спрямо татарите чрез насилствени методи (принудителна християнизация) или чрез асимилационна политика (системата на Илмински). На битово равнище обаче все пак може да говорим за известна веротърпимост и толерантност сред обикновеното християнско и мюсюлманско население. Дори може да се наблюдава и процес на взаимна акултурация по отношение на фолклорното и визуалното.⁹⁸

Все пак поставената символна рамка предполага да отговорим на въпроса конфликтен ли е татарският символен универсум в руски контекст. Може да се каже, че и двата разглеждани символни универсума са в някакъв смисъл *висококултурни*, т.е. имат държавна и писмена традиция, макар и в руския случай доминираща, а в татарския изгубена. До втората половина на XIX век съдържанието на татарския символен универсум се ограничава в рамките на исляма. Затова в някакъв смисъл до този период той може да се определи като несъвместим с руския универсум, защото доминиращата

98 Вж. Yemeljanova, G. Volga Tatars, Russians and the Russian State at the Turn of the Nineteenth Century: Relationships and Perceptions. *The Slavonic and East European Review*, Vol. 77, No. 3, 1999, pp. 448–484.

православна идеология е силно антимюсюлманска. Културните и икономическите промени сред татарите през XIX век обаче преконфигурират параметрите на техния символен универсум, което се отразява трайно върху корелацията с руския център. Чрез руско влияние в татарското съзнание влизат секуларни, либерални и модернистични идеи, формира се светски елит, средна класа и икономическа прослойка, което е основа за възникването на национално движение в края на века. Т.е. татарският универсум се модернизирва вследствие на процесите в цялата империя, което позволява да твърдя, че той е по-малко конфликтен и е в известен смисъл комплементарен с руския. Една от основните причини е, че социално-политическият контекст на XIX век не маргинализира татарите. Лидерите на татарското реформистко и модернистично движение Марджани, Гаспрински и т.н. не са антируски и антисветски настроени. Притяхобразът на руския символен универсум се интерпретира не през теократична ислямска гледна точка, а по-скоро през модерната западна мисъл. Неоспоримо доказателство е, че Гаспрински категорично вижда съществуването на руските мюсюлмани в рамките на руската държава, като съвместното съществуване на мюсюлмани и руснаци той маркира със знаците на толерантност и равнопоставеност.⁹⁹

Интерпретацията на Сагитова всъщност ни позволява да стигнем още по-далеч. Този подход ни дава основание да твърдим, че всъщност в царското пространство съществуват множество символни универсуми – руски, татарски, кавказки, украински, полски, еврейски и т.н.

⁹⁹ Червонная, С. Идея национального согласия в сочинениях Исаила Гаспринского. *Отечественная история*, 2, 1992, с. 24–42.

Въпросът кой от тях е конфликтен, е строго контекстуален. Например украинският символен универсум – фиксиран в имперската риторика като *Малороссия* – съществува напълно хармонично с руския културен център. Докато галицийският универсум например, който е предимно частен проект, се характеризира с много по-силно изразена степен на конфликтност по отношение на Русия. Като причини за това можем да посочим обстоятелството, че Галиция винаги е била периферия, продукт на имперско (предимно австро-унгарско) творчество, динамичен културен контекст, който хронично преминава през етапи на маргинализация. Интересна съпоставка с вече описания татарски, по същество светски, универсум може да се направи с кавказкия символен универсум, който е стереотипно възприеман от Русия като традиционно, дори примордиално конфликтен.¹⁰⁰ За Имам Шамил¹⁰¹ например руският универсум е част от т. нар. *дом*

¹⁰⁰ Повече върху характеристиките на конфликтността в Северен Кавказ вж. Станчев, Е. *Конфликтност, преход и форми на адаптация в Северен Кавказ след разпадането на СССР*. 2013. <http://www.viaevrasia.com/documents/E_Stanchev_Conflict_Transition_and_Forms_of_Adaptation_in_Post_Soviet_North_Caucasus.pdf> (Посетено на 14-06-2014, 18:30 ч.)

¹⁰¹ Имам Шамил (1797 – 1871) е един от ръководителите на антируската съпротива по време на Кавказката война през XIX век. Той се опитва да обедини Северен Кавказ под формата на независим *имамат*, базиран на ислямското право, т. нар. *шариат*. В постсъветската идеологическа пропаганда в Северен Кавказ неговият образ е съществен фундамент от антируската и националистическа риторика, която обхваща региона. По-подробно за Имам Шамил вж. Larzillière, P. Chechnya: moving toward Islamic nationalism? In: Blom, A., L. Bucaille, L. Martinez. (eds.) *The Enigma of Islamic Violence*. London, 2007, pp. 89–104.

на войната (*дār ал-харб*)¹⁰² – разбиран като *свят на неверниците* – и подлежи на противопоставяне в името на исляма. Т.е. има предимно теократична визия по отношение на външния свят, каквато при татарите от XIX век насетне, с много малки сектантски изключения, не се среща. С други думи, руското имперско пространство е изпълнено с множество символни универсуми, конфликтни и неконфликтни, като тяхната степен на проблематичност е въпрос на исторически контекст.

Националният въпрос в късноимперска Русия като контекст на татарската идентичност (средата на XIX век – 1917 г.)

*Когда народ – Государь, то где же народ?*¹⁰³

Константин Аксаков¹⁰⁴

102 В ислямската риторика още от Средновековието съществува разделението на познатия свят на две устойчиви категории с много ясна граница между тях – *дār ал-ислām* (в превод „дом на исляма“), който се отнася до всички страни, където управлява мюсюлманска династия, основана на шариата, и *дār-ал-харб* (в превод „дом на войната“), който обхваща страните, където управляващият владетел не е мюсюлманин. Възможно е да се говори и за междинни категории – *дār ас-сулх* („дом на примирието“) или *дār ал-'ахд* („дом на договора“) – които се отнасят до немюсюлмански страни, управлявани от немюсюлмански владетели, но признали се за васали или данъкоплатци на мюсюлманска държава. По-подробно вж. Евстатиен, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 46–50.

103 „Когато народът е господар, къде е народът?“

104 Цит. по Тесля, А. А. *Первый русский национализм... и другие*. М., 2014, с. 63.

Характер на Русия като полиетнична империя

Изследването на националния въпрос в Руската империя, неговото възникване, развитие и множествени проявления предполага очертаване на нейните характеристики като полиетнична империя. Андреас Каппелер смята, че руската полиетнична империя възниква след завладяването на Казанското ханство през 1552 г. Основната аргументация авторът намира в обстоятелството, че за първи път относително хомогенната до този момент в етноконфесионално отношение московска държава инкорпорира в състава си суверенна, висококултурна и мюсюлманска държава, имаща свои държавни и културни традиции, ярко контрастираща на московското културно пространство.¹⁰⁵ От този момент нататък руската държава води политика на постоянна политическа и културна експанзия в Европа и Азия, обединяваща в своите предели огромно множество от различни култури, традиции, социални организации и етнически общности. В този контекст Елен Карер д'Анкос излага тезата, че Русия още от самото си начало е *Евразийска империя* – понятие, имащо значително повече геополитическа конотация, – което предопределя нейната двойствена съдба.¹⁰⁶ Съществуват много тези за този двойствен характер на Русия, като една от най-популярните е, че това е съвкупност от европейска култура и азиатска държавност. Разбира се, тази формулировка е условна, тъй като трудно можем да изпълним с конкретика съдържанието на абстрактни понятия като *европейска култура* – имащо

105 Каппелер, А. *Цит. съч.*, с. 17.

106 Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 8.

в най-голяма степен значението на висока християнска култура – и *азиатска държавност*. По своята същност това представляват стереотипни понятия, поради което трудно можем да възприемем тази формула за характера на Руската империя като еднозначна и неподлежаща на допълнителни размишления.

В донационалната епоха в Русия водещ маркер на колективна идентичност е не етническата или лингвистичната, а по-скоро съсловната, конфесионалната, регионалната и династическата принадлежност. Много автори обаче пропускат обстоятелството, че в определени условия човек може да има повече от една идентичност, което категорично затруднява последователния характер на царската политика, както показва историческият контекст. От тази гледна точка установяването на прецизна типология на руската полиетнична империя предполага нейната политика по отношение на: (1) религия; (2) език; (3) елити; (4) съсловие, тъй като това са категориите, които през XIX век започват да се изпълват с национално съдържание и формират вече споменатия национален въпрос в Царска Русия.

(1) Религия. Възможно е да се твърди, че основен компонент на руската държавност е нейната православна християнска идентичност. В тази насока ролята на църквата в Русия е изключително голяма. Това е не просто конфесионална структура, това е идеологическа опора – поради вече очертаната доктрина за Москва като Трети Рим – с много силно изразена политическа функция. Едва ли има по-подходящо и точно определение от това на Ричард Пайпс, който интерпретира православната църква

в Русия като своеобразна „служанка государства”¹⁰⁷. В някакъв смисъл до Революцията от 1905 – 1907 г., която изменя съществено ситуацията в Русия, между категориите на *Pax Orthodoxa* и *Pax Russica* (която е въведена като спомагателен термин от Карер д’Анкос за описване характера на Руската империя¹⁰⁸) има поставен знак за равенство. До голяма степен на пръв поглед в дореволюционна Русия религиозната е много над етническата принадлежност по своето значение. Може да се каже обаче, че конфесията има известна етническа конотация. Неправославното – особено мюсюлманското население след 1552 г. – получава квазиконфесионалния статут *иноверци*, който се използва като противоположност на православно и оттам руско население. Т.е. *иноверец* има известен етнически характер. Това е засвидетелствано от обстоятелството, че по-късно на тази основа се появява съсловната категория *инородци*¹⁰⁹, фиксирана с официален статут от Михаил Сперански¹¹⁰ през 1822 г. Както смята Кадио, *инородците* са единственото съсловие, определено на основата на изключително етнически критерии.¹¹¹ С други думи, в руското имперско пространство конфесионалната принадлежност става маркер за етничност, което се

107 Пайпс, Р. *Россия при старом режиме*. М., 2004.

108 Карер д’Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 83.

109 За еволюцията на категорията *инородци* в руски контекст вж. Бобровников, В. О. *Цит. съч.*

110 Михаил Сперански (1772 – 1839) е руски държавник, основател на руската юридическа наука. Създава конституционен проект по времето на Александър I. Определян е като един от основателите на руския либерализъм.

111 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 90.

засвидетелства от стереотипните връзки *православен – великорус, католик – поляк, протестант – немец, мюсюлманин – татарин, юдей – евреин* и т.н.

(2) Език. След религията друг основен фактор за идентичността е езикът. В този смисъл Каппелер разглежда два вида език в руски контекст. **(1)** Писмени езици, езиците на елита, за които може да се каже, че са носители на *висока култура*. Т.е. това са езици, които имат или са имали своя държавна структура, културна традиция, по всяка вероятност богослужебна литература. **(2)** Безписмени езици, които се използват от намиращи се под господство групи. Т.е. това са онези етнически общности, които са нямали своя държавност, нямат фиксирана писмена норма.¹¹² Тук можем да разгледаме големи диаспорални, номадски или други по-големи групи, а също и множество малки, локални племенни и кланови общности. Това лингвистично разделение, което ни предлага Каппелер, обяснява влиянието на едни групи (носители на писмен език) върху други (безписмени общности) на базата на сходни езикови особености. Това се вижда нагледно при полското влияние над предимно селското белоруско и украинско население, при татарското влияние над башкири, казахи и други номадски или полуномадски тюркски общности в Средна Азия. Именно това културно влияние чрез езика обуславя много ограничителни мерки – например върху полския език след въстанието от 1863 г. – от страна на царската власт по отношение на някои езици.

(3) Елити. Много от теоретиците на национализма и националната идентичност споделят мнението, че националният елит има ключови функции в процеса по

112 Каппелер, А. *Цит. съч.*, с. 113.

национализиране на съзнанието на масовото население. Жозеф Уитмейер обаче оспорва ролята на елитите в кристализирането на националистическа идеология, смята, че те не създават национализма, а по-скоро оказват влияние върху неговото изразяване.¹¹³ В Руската империя националните елити имат голямо значение по отношение на държавната политика в етническите периферии. В този смисъл основополагащ е принципът на централизация, т.е. лоялност към династията, към царя. Центърът търси сътрудничеството на местните елити, приобщавайки ги към властта, т.е. стига се дори до парадокса националните елити да имат значително повече привилегии от масовото руско население. Това показва, че за Царска Русия важна е не етническата идентичност на елита, а неговата лоялност към Петербург. В тази насока Алексей Милер смята, че имперската политика е склонна да утвърди такъв тип регионална идентичност, която да бъде съвместима с идеологията на Романови, без значение от нейната етническа рамка.¹¹⁴ Най-привилегировани в това отношение са местните елити във Великото княжество Финландия, в Прибалтика и в Полша (до 1863 г.).

(4) Съсловие. Стратификацията на дореволюционното руско общество разчита предимно на съсловната принадлежност. Както смята Кадио, това е една сложна и гъвкава форма на социална организация, която допуска известна мобилност, т.е. при конкретни обстоятелства един човек може да премине от едно

113 Whitmeyer, J. Elites and Popular Nationalism. *The British Journal of Sociology*, Vol. 53, No. 3, 2002, pp. 321–341.

114 Миллер, А. *Империя Романовых и национализм*. М., 2008, с. 88.

съсловие в друго, като това представлява по същество форма на преход в друга идентичност според имперската риторика.¹¹⁵ Може да се каже, че съсловният принцип в Руската империя има силно етнизирани нюанси, т.е. стига се до институционализация на конкретни етнически общини в качеството на отделни съсловия. Имперската политика е готова да трансформира някои етнически групи в съсловни категории, което гарантира техния автономен статут. Като пример можем да посочим военните съсловия на башкири, казахи, отчасти населението на Великото княжество Финландия. Интересен е случаят с башкирското население в Приуралието, който е едно от възможните обяснения за по-късно възникналите различия между башкири и татари в контекста на националното движение. Башкирите са номадско население, което след инкорпорирането си в рамките на руската държава е обособено като отделно съсловие с множество привилегии, включително правото да владее земя. Сформирана е автономна Башкирска войска, която в различни военни кампании се включва в рамките на руската армия (например в Отечествена война от 1812 г.). По линия на привилегироваността на башкирите тече процес на своеобразна *башкиризация*, т.е. много хора от различен етнически произход се включват в тяхната автономия.¹¹⁶ С този процес Пайпс обяснява, че постепенно башкирските номади изгубват своята етническа хомогенност.¹¹⁷

115 Кадиев, Ж. *Цит. съч.*, с. 81.

116 Frank, A. *Op. cit.*, p. 8.

117 Pipes, R. The First Experiment in Soviet National Policy: The Bashkir Republic, 1917-1920. *Russian Review*, Vol. 9, No. 4, 1950, pp. 303-319.

Друг пример за етнически обособени съсловия можем да разгледаме в Туркестан. Там имперската власт определя номадското население като *киргизи* (има се предвид *казахи* – бел. Е. С.), гражданите – *сарты* (етноним, под който се разбира уседнало узбекско и в някои случаи равнинно таджикско население, който впоследствие съветският контекст маргинализира и приобщава под общата категория на *узбеки*), а селяните и номадите – *узбеки*. По този начин Кадиев смята, че в основата на етническата и лингвистичната класификация на населението на Средна Азия стои етнизирани социална йерархия.¹¹⁸ Кадиев също така приравнява с асимилация в етнически смисъл прехода от една съсловна категория към друга – например от *инородец* към *селянин* или *мещанин* (по-нисш разред на градското население).¹¹⁹

От тази гледна точка може да се направи изводът, че руската имперска политика в някакъв смисъл конструира идентичностни категории на базата на различни маркери на принадлежност. Т.е. руското пространство се изпълва с множество етнически форми, които в най-голяма степен отразяват имперската административна съсловна йерархизация. Една от характерните особености за този период е допускането на преход от едно съсловие (или конфесия) в друго, с което се изменя и формалната етническа идентичност на индивида според имперската концепция. Тази идентичностна мобилност подчертано затруднява проследяването на идентичностната еволюция в различните региони на Руската империя. Едва в съветски контекст може да се каже, че населението получава една непроменлива и фиксирана идентичност

118 Кадиев, Ж. *Цит. съч.*, с. 84.

119 Пак там, с. 89.

на базата на националността, институционализирана през 30-те години чрез паспортната система.

XIX век донася големи промени в характера на Руската империя. Постепенно започват да навлизат нови западни влияния – романтизъм, модернизъм и най-вече национализъм. Може да се каже, че отправна точка на този мащабен процес, довел до радикални изменения в политическата и културната характеристика на Европа, носи Френската революция (1789 г.) и свързаните с нея идеи. В Руската империя тази промяна започва да се усеща още от времето на Екатерина II (1762 – 1796), която е известна със своите лични контакти със Запада, но кристализира ясно при управлението на нейния внук Александър I (1801 – 1825). Възпитан изцяло в либерална среда, той предлага една нова посока на развитие на руската държава, за което свидетелстват опитите му за конституционалност и основни реформи. Александър I използва като свой образец Джордж Вашингтон и американския либерален проект. Той има намерение да приложи именно този модел в руската държава, което ще разреши някои от най-сериозните проблеми в страната. Може да се каже, че именно тук Руската империя има своя най-голям шанс да се реформира и по този начин да гарантира една вътрешна етнонационална стабилност, каквато след управлението на Александър I в повечето случаи отсъства. Неговият неуспех да утвърди трайно западен модел в руската полиетнична империя води до радикализирането на националния въпрос, което се потвърждава в управлението на всички следващи руски

императори. От тук нататък всякакви опити за опозиция на самодържавието по отношение на националния въпрос водят до провал (например Кирило-Методиевото братство в Киев, което освен украинофилски настроения има идеи за трансформирането на Руската империя във федерация¹²⁰). В тази насока Ричард Пайпс смята, че втората половина от управлението на Александър I отбелязва началото на големия разрыв между руското самодържавие и западните идеи, което стартира мащабен процес по отдалечаване между власт и т. нар. *прогресивна интелигенция*, което кулминира в събитията от 1917 г. и в самия край на империята.¹²¹

Окончателният финал на периода на либерализация и възприемане на западно влияние по отношение на националния въпрос е отбелязан от управлението на Николай I (1825 – 1855). В този период основен приоритет остава съхраняването на самодържавната система. Наблюдава се осезаемо втвърдяване в националната политика поради въстанието на декабристите (1825), Ноемврийското въстание в Полша (1830 – 1831) и революциите от 1848 г., които оказват огромно влияние върху Европа. Това е времето, в което се възобновява ролята на православната църква в държавната политика. С огромно значение за по-нататъшното развитие на Руската империя и нейния национален въпрос от този период е изведената през 1833 г. от министъра на

120 За по-детайлизиран поглед върху организацията и нейните идеи вж. Георгиева, Т. *Славянската идея в Русия. 30-те – 50-те години на XIX век*. С., 2009, с. 229–281.

121 Pipes, R. *The formation of the Soviet Union: communism and nationalism, 1917-1923 : with a new preface*. Harvard, 1997.

просвещението граф Сергей Уваров¹²² формулировка *православие – самодържавие – народност*, която е своеобразна реакция на руската власт по отношение на полското и декабристкото въстание и остава доминираща в руското имперско пространство до 1917 г. Според Андрей Тесля идеологическата конструкция, предложена от Уваров, има една фундаментална слабост – тя принципно е насочена към ограничена и затворена аудитория.¹²³ Тази доктрина отбелязва началото на цивилизационна експанзия на Русия спрямо неруските народи, което предполага бъдещото сливане на всички народи в руския, имащ историческа, в някакъв смисъл месианска мисия.

Нация, националност и етничност в руски контекст

Анализирането на еволюцията на понятията *нация*, *националност* и *етничност* в руски контекст ще ни позволи да добием значително по-детайлна представа за имперското разбиране за националния въпрос, утвърдено в конкретен политически маниер. През XIX век тези понятия все още са неясни, нестабилни и слабо определени както в научен, така и в административен план в руската държава, т.е. наблюдава се цялостно терминологично изоставане на Руската империя в епоха, когато дебатът за нацията и националността става водещ в бързо реформираща се Европа. Това предлага едно

122 Сергей Уваров (1786 – 1855) е руски държавник и общественик. Министър на народното просвещение в периода 1833 – 1849 г. Автор на публикации по древногръцка литература и археология.

123 Тесля, А. А. *Цит. съч.*, с. 33.

от възможните обяснения за отказа от либерализация в националния въпрос от страна на царското правителство.

Понятието *нация* навлиза в Русия още от времето на Петър I вследствие на неговите активни контакти със Западна Европа, предимно от Полско-литовската държава. Към този период полското разбиране за *нацията* се разглежда в съответствие със съсловието на шляхтата и оттам в Русия се отъждествява с дворянската корпорация.¹²⁴ Впоследствие категорията изменя своята конотация в контекста на Френската и Американската революции, когато, както показва Ерик Хобсбом, нацията придобива предимно политически характер.¹²⁵ Тя има граждански смисъл, отъждествява се с *народ* (в политическия смисъл на понятието, като суверен и единствен източник на властта) и държава.¹²⁶ В това си значение понятията *нация* и *националност* навлизат в руското политическо пространство в началото на XIX век. При управлението на Александър I – което, както вече стана дума, бележи опит за реформиране на Руската империя по западен образец от горе надолу – тази терминология се интерпретира в духа на конституционализма, приравнява се с

124 По-подробно за историческата еволюция на понятието *нация* в руски контекст вж. Миллер, А. История понятия нации в России. В: *Понятия о России. К исторической семантике имперского периода*. Т. 2, М., 2012, с. 7–49; Miller, A. Natsiia, Narod, Narodnost' in Russia in the 19th Century: Some Introductory Remarks to the History of Concepts. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas Neue Folge*, Bd. 56, H. 3, 2008, pp. 379–390.

125 Хобсбом, Е. *Нации и национализъм от 1780 до днес. Програма, мит, реалност*. С., 1996, с. 24.

126 Тесля, А. А. *Цит. съч.*, с. 30.

категориите *свобода, конституция, представителство*. Тази понятийна трактовка обаче остава ограничена само до френскоезичната част от руския елит и е почти изцяло недостъпна за масовото руско население.¹²⁷ То продължава да разглежда себе си в конфесионални, съсловни и регионални категории и ще започне да утвърждава своята национална идентичност едва в началото на XX век и особено в контекста на съветската етнонационална политика, която ще бъде подробно разгледана впоследствие в текста.

Политическите промени след управлението на Александър I бележат и семантическо преразглеждане на понятието *нация*. В контекста на декабристкото и полското въстание, а също и разгледаната по-горе триадична формулировка на граф Уваров Александровото разбиране за *нацията* става опасно и нежелано в имперския дискурс, тъй като се свързва с конституционализма, който е несъвместим със самодържавието. Промяна в значението на понятието има едва при Александър II и Александър III, но в обратна на либералните и конституционни възгледи посока. Във втората половина на XIX век се наблюдава ясно дирижиран от висшите етажи на царската власт процес по своеобразна *национализация* на империята на Романови, т.е. кристализиране на имперския вариант на руски национализъм. Това е времето, в което се смята, че империята трябва да служи на *руската нация*, а не на династията, което бележи цивилизационна атака спрямо неруските националности и особено ясно това си личи по отношение на *белоруси* и *малоруси* (украинци), които

се разглеждат като съставна част от т. нар. *великоруска нация*.¹²⁸ Този сюжет показва не само че имперският дискурс отказва да признае *нацията* и *националността* като автономни субекти, имащи известни политически права, но и кристализирането на все по-консервативния характер на националния въпрос в Руската империя. Официалният наратив, възприет от формулата на Уваров, поставя знак за равенство между православието, самодържавието и народността, в общи линии имащи значението на едно и също – т. нар. *рускост*. По този начин са утвърдени доминиращият характер на руската нация в нейните етноконфесионални измерения, нейният държавнотворен статут и оттам на съвсем официално ниво е легитимирана цивилизационната ѝ експанзия във време, когато в Централна и Западна Европа се наблюдава противоположен процес по признаване правата на националните общности. Русия отказва да се реформира по образа на Австро-Унгария, което, както смятат много автори, е една от основните причини за революционния взрив през 1905 – 1907 г., а по-късно и през 1917 г.

Към края на XIX век – по-конкретно в подготовката на единственото преброяване на населението на територията на Руската империя от януари 1897 г. – администрацията се сблъсква с известни противоречия по отношение на терминологията. Става видимо, че *националност* в голяма степен се отнася към сферата на политиката, докато понятието *народност* има по-скоро етническа конотация. Самото преброяване среща доста трудности, тъй като много от хората не знаят коя

127 Миллер, А. *История понятия нации в России...*

128 Пак там.

е тяхната национална принадлежност.¹²⁹ Т.е. понятията *нация*, *националност* и *народност* остават дълбоко непознати за обикновеното население, което продължава да мисли за себе си в други категории. В контекста на това объркване известно отношение по определянето на националните и етническите характеристики на тази терминология взема науката в Руската империя. Интересна е формулировката на Н. М. Могилански¹³⁰, който въвежда определение на понятието *етнос*, под което разбира група индивиди с общи физически (т.е. антропологически) характеристики, историческа съдба и език, лежащи в основата на общия светоглед, националната психология и духовната култура.¹³¹ Това показва, че има процес по запълване на националните категории с етническо съдържание. С други думи, още от имперския период категорията на етноса е залегнала като основен фундамент в руската (по-късно съветската) етнографска наука. Впоследствие етнографията ще се превърне в ключово академично направление в съветски контекст, своеобразно отражение на политиката на болшевишкото ръководство в сферата на етнонационалната проблематика.

129 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 112.

130 Николай Михайлович Могилански (1871 – 1933) е украински етнограф, дипломат и държавник. В политическата си ориентация е на позицията на конституционните демократи (*кадети*). В периода май-септември 1918 г. заема поста заместник-държавен секретар на краткосъществуващата Украинска държава.

131 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 137.

Националният въпрос при управлението на Александър II (1855 – 1881) и Александър III (1881 – 1894)

Може да се каже, че втората половина на XIX век отбелязва прехода на националния въпрос в Русия от „Фаза А“ (период на научен интерес към език, история и култура на нацията) към „Фаза Б“ (период на националистическа агитация и разпространение на националната идея сред масовото съзнание) според класификацията на чешкия историк Мирослав Хрох (неговата теория е, че „Фаза В“ обхваща периода на подем в масовото национално движение, когато националното съзнание става грижа на широките маси от населението¹³², което в руски контекст можем да отнесем към периода преди или след Първата руска революция от 1905 – 1907 г., в зависимост от степента на национално развитие). Т.е. това е период, когато националната идея от една имажинерна, абстрактна и романтична представа в духа на Френската революция и ограничена само до националния елит и интелигенция, започва да се пренася сред масовото съзнание. Ако използваме терминологията на Андерсън, през втората половина на XIX век националистическата идеология започва да се *въобразява* в рамките на реалната политика, или това, което познаваме като *realpolitik*.

Това обаче също така е период по утвърждаване на самодържавната доминация по отношение на националния въпрос, на великоруската цивилизацияна – и в някакъв смисъл месианска – офанзива към

132 Hroch, M. *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*. Cambridge, 1985.

неруските народи в рамките на империята. Ключово събитие в този контекст е Януарското въстание в Полша от 1863 – 64 г. Реакцията на руската власт е жестока. Периодът след въстанието се характеризира с нарастваща полонофобия, което се отнася особено за западните губернии, където са предприети множество репресивни мерки по ограничаване полското влияние. Започва и паралелен процес, който Тесля нарича „отбранителен национализъм“, срещу полските стремежи за възстановяване на Жечпосполита и по този начин откъсване на територии, които имперският наратив интерпретира като *изконно руски*.¹³³ „Отбранителният национализъм“ е в хармонично взаимодействие с това, което по-горе формулирахме като *великоруски проект*. В този контекст започва и политика срещу униатите в западните губернии, тяхното обръщане в православието, което цели укрепване на руския елемент в тези територии, в противовес с католическото влияние. С други думи, започва процес на активна русификация – в този период в официалния дискурс в обращение е понятието *обрусение* (обрусьние).

Интересна интерпретация в тази насока ни предлага Алексей Милер. Той смята, че е по-правилно да не се говори за процес на *русификация*, а по-скоро за *русификации* в множествено число. Придържайки се към класификацията на Е. Тадън, Милер разграничава три типа русификация: **(1) русификация на елита**, отнасяща се за XVIII век, която той определя като спонтанна, т.е. отнася се до онази идентичностна мобилност от дореформената епоха, свързана с откритата възможност за материални придобивки и израстване в имперската

133 Тесля, А. А. *Цит. съч.*, с. 36.

йерархия; **(2) административна русификация** като част от политиката на административна централизация през втората половина на XVIII век; **(3) насилствена русификация** от XIX и началото на XX век, която Милер разглежда в контекста на стремежа за насаждане на православната религия и руския език във всички неруски в етноконфесионален състав имперски губернии.¹³⁴ В тази категория можем да разгледаме политиката на Илмински по отношение на *инородците*, антиполската политика в западните губернии, ограничителната политика по отношение на украинската езикова норма и др.

От тази гледна точка процесът по русификация(и) в имперското пространство може да се разглежда паралелно с нарастващия (велико)руски национализъм. Необходимо е обаче уточнението, че към втората половина на XIX век под категорията *руски национализъм* все още не се разбира масов етнонационалистически наратив с ксенофобски уклон сред обикновеното население, а се отнася по-скоро до националните разбирания на управляващата династия на Романови и обкръжаващите я управленски кръгове. В тази насока Андрей Тесля определя четири проблемни пункта за руския национализъм към края на XIX век¹³⁵:

(1) Полски въпрос. След Ноемврийското въстание от 1830 – 31 г. в руската интелигенция и общественост се наблюдават известни настроения към по-толерантно отношение на Петербург спрямо Полша по осигуряване на автономно културно-национално развитие на полския народ, което е видно от публицистичните трудове на

134 Милер, А. *Империя Романовых и национализм*, с. 55–56.

135 Тесля, А. А. *Цит. съч.*, с. 39–47.

Михаил Погодин¹³⁶ и Иван Аксаков¹³⁷. Както вече стана ясно, въстанието от 1863 – 64 г. представлява ключов поврат по отношение на полския въпрос, вследствие на което е унищожена всякаква форма на автономност на полските земи. От този момент нататък в руската политика Полша винаги представлява подозрително пространство, по същество не по-малко проблематично от мюсюлманската периферия (може да се каже, че католицизмът е еднакво приеман от православието като офанзивен и враждебен, както и ислямът). Донякъде тези руски опасения имат известно покритие, обясняващо се с антируската насоченост на полската национална – и месианска – концепция. Като пример бих посочил идеолога на полската национална идея Адам Мицкевич, който смята, че „няма по-голямо робство на земята от това в Руската империя“, определя полския народ като народ мъченик, оприличава го като богоизбран и сравнява неговото бъдещо възраждане с Христовото Възнесение.¹³⁸

(2) Украински въпрос. Както вече беше отбелязано, Украйна (*Малороссия*) е интерпретирана като съставна част от (велико)руския символен универсум. Още повече, зараждането на руската държавност се свързва с украинските земи, споменът за Киевска Рус представлява идеологическа опора на руската цивилизационна

136 Погодин, М. П. *Польский вопрос. Собрание рассуждений, записок и замечаний М. Погодина 1831-1867*. М., 1867, с. 49–60.

137 Китаев, В. А. *Польский вопрос в публицистике И. С. Аксакова. Вопросы экономической и социальнополитической истории России в 18-19 в.*, Горький, 1975, с. 70–80.

138 Мицкевич, А. *Книги народа польского и пилигримства польского*. Москва, 1917, с. 4–17.

експанзия спрямо украинските земи. Също така през втората половина на XIX век, в контекста на споменатата полонофобия, руската власт се стреми да ограничи влиянието на полската шляхта върху все още неясното по своята национална принадлежност предимно селско украинско население. Съгласно политиката на *обрусение* се наблюдават ограничителни мерки по отношение на украинския език.

(3) Балтийски (Остезейски) въпрос. Балтийският елит представлява един от най-привилегированите в руското имперско пространство. През втората половина на XIX век обаче нарастват подозренията на Петербург във връзка с немското влияние сред местния елит. Това се свързва най-вече с обединението на Германия през 1871 г., което променя изцяло политическия баланс в Европа и превръща Германската империя в потенциална заплаха за Русия. В този смисъл панславизмът е идеологически отговор на популярния по това време пангерманизъм. Трябва да се каже, че едва при Александър III можем да говорим за систематична политика на ограничения по отношение на Прибалтика. Още с възкачването си на трона през 1881 г. императорът не потвърждава прибалтийските привилегии.¹³⁹

(4) Славянски въпрос. За разлика от описаните по-горе три проблемни пункта на руския национализъм през втората половина на XIX век, които са вътрешнополитически, славянският въпрос е външнополитически проект. Той предполага използването на южнославянската солидарност на Балканите като дестабилизиращ фактор в Османската империя, а също така и като противовес на австроунгарската експанзия

139 Каппелер, А. *Цит. съч.*, с. 191.

на югоизток. От една страна, тази политика разчита на православната и славянска идентичност на сърби и българи за разрастване на руското културно влияние на Балканския полуостров. От друга страна, тази концепция предлага реакция на политиката на австрославизма, разработена от чешките либерали в рамките на Хабсбургската монархия в средата на XIX век.

Това е в общия контекст, в който, макар и с известно закъснение, възниква пета проблематична за империята зона – **мюсюлманския въпрос**. Макар и с друга скорост и динамика, той също напуска традиционния контекст на имперските политики и очаквания и започва да придобива модерни национални черти. Втората половина на XIX век е период, в който кримските и волжките татари се намират в процес на утвърждаване на своята ислямска и тюркска идентичност. По това време сред тях се наблюдава активно навлизане на идеите на просвещението и национализма, което в комбинация с бързия икономически растеж спомага за формирането на държавнотворен елемент в лицето на национален, светски елит и средна класа. Също така по това време Руската империя осъществява експанзия в мюсюлманските периферии в Кавказ и Средна Азия, където дълго време не може да установи своя контрол. Подчиняването на Кавказ продължава близо половин век (1817 – 1864), а в Средна Азия руската власт се сблъсква с културното и религиозното влияние на волжките татари. Това обуславя русификаторските стремежи на Центъра към Поволжието, проявени чрез образователната система на Илмински, за която вече стана дума.

От казаното дотук можем да направим заключението,

че русификаторските стремежи, първоначално преустановени за кратък период от Александър II, кристализират след Полското въстание от 1863 – 64 г. Поради тази причина образът на Александър II е подчертано двойствен. За много от неруските народи той не се възприема като освободител, а като угнетител. Този сюжет не се променя и при управлението на Александър III (1881 – 1894). При него може да говорим за пик на руския консерватизъм и руското националистическо движение. В тази насока Тесля разглежда три направления на руския консерватизъм в края на XIX век: **(1)** първото направление условно може да се нарече „бюрократически“ консерватизъм; **(2)** второто Тесля разглежда като „религиозен консерватизъм“; **(3)** третото той определя като „националистическо“ направление.¹⁴⁰

Характерен белег на управлението на Александър III е дискриминационният характер на политическата философия в Руската империя. Особено ясно това се вижда в сферата на езиковата политика, където са наложени ограничения на редица национални езици, а руският е определен като единствен език в държавното управление. Може да се каже, че русифициращият елемент в политиката на Александър III е резултат от неговото силно повлияване от обер-прокурора на синода Константин Победоносцев¹⁴¹, смятан за водещ

140 Тесля, А. А. *Цит. съч.*, с. 49.

141 Константин Петрович Победоносцев (1827 – 1907) е руски юрист, държавник и историк на Руската църква. В периода 1880 – 1905 г. заема поста обер-прокурор на синода. Преподава право на Александър III и Николай II. Вж. Полунов, А. Ю. Константин Петрович Победоносцев – човек и политик. *Отечественная история*, 1, 1998, с. 42–55.

представител на руския консерватизъм. Също така това е период на нарастващ страх от голямо обединение на национален принцип (краят на XIX век е период на разцвет на панидеологиите – бел. Е. С.). С това Кадио обяснява защо руският национализъм е толкова яростно насочен срещу „еврейския“, „полския“ и „мюсюлманския“ въпрос.¹⁴²

Националният въпрос по времето на Николай II и руските революции (1894 – 1917)

Промените от втората половина на XIX век оказват огромно влияние върху развитието на националното движение в имперската периферия. Както отбелязва Капелер, „освобождението на селяните, индустриализацията, урбанизацията, комерсиализацията на селското стопанство и развитието на образователната система придава нова динамика в процесите на развитие на Руската многонационална империя и променя нейния характер“¹⁴³. В допълнение с все по-консервативната национална политика на Романови – особено при Александър III – последният руски цар Николай II (1894 – 1917) заварва тежко наследство, което предполага спешни реформи в сферата на националния въпрос. Т.е. началото на XX век е време, в което Романови вече не могат да не зачитат националната проблематика като важна категория от вътрешната си политика, която трябва да се съобразяват. Самодържавието обаче не предлага адекватен отговор на ситуацията. Нещо повече, то изпуска възможността да

възприеме вече приложения през 1867 г. модел в Австро-Унгария като отговор на нарастващия национализъм, с което да се реформира и да даде шанс на Русия да остане полиетнична империя с признати национални, конфесионални и лингвистични права. Николай II поема по точно обратния курс, на продължаване на наследената от неговия предшественик политика на русификация и все по-силна централизация. Отказът от ограничаване на самодържавието в националния въпрос е една от причините по-късно болшевиките да предложат привлекателна алтернатива за националностите, което им спечелва тяхната подкрепа.

В този контекст двете събития, които водят до съществена промяна в живота на Руската империя, без съмнение са: **(1)** Руско-японската война (1904 – 1905), завършила с катастрофален резултат; **(2)** събитията около Революцията от 1905 – 07 г. Тези събития обнадяват националните движения. Особено силна е революционната активност в Полша и Украйна, където може да кажем, че националното движение е най-добре развито, т.е. там вече се наблюдава „Фаза В“ (масовизиране на националното движение) по Хрох. Народите от другите покрайнини, например във Волго-Уралието, са относително пасивни в тези събития, което свидетелства за тяхното по-слабо национално развитие в сравнение със Западните губернии. Както смята Хабутдинов, в Поволжието „Фаза В“ кристализира едва след 1905 г.¹⁴⁴ Социалният натиск спрямо самодържавието по време на революцията показва, че единственият вариант за самосъхранение на империята към този

142 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 28.

143 Капелер, А. *Цит. съч.*, с. 236.

144 Хабутдинов, А. Ю. Концепция «миллет» у татар на рубеже XIX–XX вв. *Религия и идентичность в России*, М, 2003, с. 240–248.

момент е спешното ѝ реформиране. Интересен паралел ни предлага Каппелер, който сравнява Руската 1905-а с Европейската 1848-а¹⁴⁵, макар че подобна съпоставка е много условна поради различния контекст, политическа система и национално развитие в Централна Европа и Руската империя.

Контекстът на Първата руска революция е важен за националните движения предимно с два документа. Първият е приетият на 17 април 1905 г. *Указ за религиозната веротърпимост*, който премахва дискриминационната политика на самодържавието спрямо неправославните конфесии. В резултат на този указ започват масови вълни на реконверсия, предимно в полза на исляма и католицизма. Вторият документ е т. нар. *Октомврийски манифест* (пълното име на документа е *Манифест за усъвършенстване на държавния ред*) от 17 октомври 1905 г., по силата на който се открива перспектива за създаване на изборен парламент. В резултат е установена конституционна монархия, въведена е многопартийна система. Също така Октомврийският манифест позволява легалното създаване на национални организации, в т.ч. партийни структури, печат и агитация.¹⁴⁶ На свой ред това води до разцвет на националната периодика, на културните и политическите организации на националните малцинства, които са легитимирани чрез представителството си в руския парламент. В Първата руска дума (1906 – 1907) е постигнат относителен баланс между руски (270) и неруски (220) депутати.¹⁴⁷ Т.е. привидно са създадени

145 Каппелер, А. *Цит. съч.*, с. 242.

146 Пак там, с. 246.

147 Пак там, с. 251.

условия за влияние на неруските националности във вътрешната политика на Романови.

Този относителен плурализъм обаче е несъвместим с принципите на самодържавието. Поради тази причина на 3 юни 1907 г. е разпусната Втората дума и е приет нов изборен закон, който ограничава квотата и правомощията на неруските депутати в парламента. Както е провъзгласено от царския манифест, новата Дума, „създадена за укрепването на Руската държавност“, „трябвало да бъде руска и по дух. Другите народности, влизащи в състава на Нашата Държава, трябва да имат в Държавната дума представители на своите нужди, но не трябва и няма да бъдат представени в числа, даващи им възможност да бъдат арбитри на чисто руските въпроси. В тези покрайнини на държавата, където населението не е достигнало достатъчно развитие на държавността, изборите в Държавната дума трябва да бъдат временно преустановени“¹⁴⁸. Този закон маргинализира неруските депутати, известна степен реабилитира самодържавието в качеството си на абсолютна власт в лицето на царя. Може да се каже, че от тук нататък, до самия край на конституционната монархия в Русия, парламентът е само формална институция, а статутът на неруските депутати в него има по-скоро декоративен характер. Например мюсюлманите от Туркестан изобщо губят възможността си да бъдат избирани по силата на условието в закона, че изборността се преустановява в региони с недостатъчно развита държавност на населението.

Успоредно с този процес се наблюдава и усиление влиянието на крайния руски национализъм – макар че според Тесля е по-правилно да се говори не за *руски*

148 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 101–102.

национализъм, а за руски национализми в множествено число – и в историческа последователност, и в синхрон.¹⁴⁹ Предложената от него формула ни кара да разглеждаме руския(те) национализъм(и) като постоянно изменящ се феномен, нееднороден и заемащ различно място в руското имперско пространство в зависимост от историческия контекст. Ако в началото на XIX век руският национализъм се е ограничавал до имперската власт и предложената триадична идеологическа конфигурация на Уваров, то в началото на XX век той е обект на все по-масови прояви сред цивилното руско население. Увеличава се ксенофобската и великоруска риторика, засвидетелствано с появата на монархически, националистически и дори антисемитски организации, в т.ч. *Съюз на руския народ*, *Съюз на Архангел Михаил* и др., под общото наименование *Черносотенци*. Т.е. крайният руски национализъм предлага една имагинерна алтернатива на политическата криза, силно дистанцирана от реалността. Тя идеализира монархията, династията на Романови, без да вижда нарастващата социална, политическа и национална криза, която ще доведе до събитията от 1917 г.

Засилва се и политиката по *обрусение* на считаните като компонент от великоруската нация украинци и белоруси. Тук може да се спомене конституционният националист Пьотр Струве¹⁵⁰, който е автор на програма

149 Тесля, А. А. *Цит. съч.*, с. 27.

150 Пьотр Бернгардович Струве (1870 – 1944) е руски общественик и политик. Участва в Конституционно-демократическата партия (*кадети*). След Октомврийския преврат застава на антиболшевишки позиции. Напуска Русия през 1920 г. и остава в емиграция до края на живота си.

за *Велика Русия*, съгласно която повечето националности в Русия трябва да бъдат асимилирани и приобщени към великоруската нация.¹⁵¹ Предложената от него парадигма е подчертано ретроградна, олицетворява абсолютния идеологически застой, в който се намира руският монархизъм. Подобен сюжет се наблюдава и с остарялата имперска риторика, която Русия използва в годините на Първата световна война. Контекстът е драматично променен и това води до катастрофалния за руската държава и монархическа идеология на Романови резултат от 1917 г.

В тази силно поляризирана и критична обстановка се случват Февруарската и Октомврийската революции през 1917 г., които водят до края на самодържавието, до практическото разпадане на Руската империя и до реализирането на съветския проект, който се оказва най-способен и адекватен спрямо моментната ситуация и затова оцелява. Временното правителство, образувано след Февруарската революция, също не може да отговори на социалните и националните искания. От тази гледна точка Карер д'Анкос посочва три причини за неговия провал: **(1)** разочарованието поради отказа от край на войната (правителството на Керенски не вади Русия от Първата световна война, въпреки мощния обществен натиск – бел. Е. С.); **(2)** разочарованието на селското население поради нерешения въпрос за земята; **(3)** разочарованието на националностите.¹⁵² Т.е. Февруарската революция, по същество социална, носи силно национален характер, засвидетелстван в комбинацията от социални и национални искания в

151 Каппелер, А. *Цит. съч.*, с. 254.

152 Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 156.

програмите на националните движения от периферията. В контекста на тези революционни събития смятам, че изследването на Капелер е релевантно, тъй като акцентира върху взаимовръзката между социалните и националните стремежи на покрайнините.¹⁵³

Изводът, който може да се направи за характера на националния въпрос в Русия в периода от края на XIX век до 1917 г., е красноречив. Наблюдава се цялостен отказ на самодържавието от реформа. В тази насока ще си позволя да дам напълно олицетворяващия имперската неспособност за ефективна промяна пример с Пьотр Столипин¹⁵⁴, министър на вътрешните работи (1906 – 1911), който не зачита съществуването на национален въпрос в Руската империя. Доказателство е неговият стремеж да реализира своята аграрна реформа, стимулирайки руската и украинската колонизация в Средна Азия, Сибир и Далечния Изток, без да осъзнава местните етнически структури и културни специфики, което създава множество проблеми, преодолени значително по-късно, едва в съветската епоха.¹⁵⁵ Т.е.

153 Капелер, А. *Цит. съч.*

154 Пьотр Аркадиевич Столипин (1862–1911) е руски държавник. В периода 1906 – 1911 г. заема постове председател на Съвета на министрите на Руската империя и министър на вътрешните работи. Един от инициаторите за промените в изборния закон от 3 юни 1907 г., за разпускането на Втората руска дума и за ограничението на автономията на Великото княжество Финландия. Вследствие на покушение умира в Киев през 1911 г.

155 Карер, д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 248.

в дореволюционния период империята отказва да се вслуша в исканията на малцинствата, не допуска признаването им на равноправен статут, за какъвто ратува полският езиковед Бодуен де Куртене¹⁵⁶ (взимайки за пример децентрализирания модел на САЩ), но няма чуваемост. Даже обратното, засилват се репресиите, русификацията и руският национализъм. Това радикализира националните движения, те спират да виждат в лицето на монархията потенциален съюзник и партньор в решаването на националния въпрос. В това се корени принципалната разлика между самодържавието и болшеvizма. Докато самодържавието отказва да използва националния въпрос, не зачита националните желаниа, болшевиките са изградили много ясна и последователна програма в това отношение – на което ще бъде подробно обърнато внимание по-късно – и в най-важния момент успяват да спечелят националностите на своя страна. Твърде възможно е тук да открием една от основните причини за успеха на болшевишкия проект и особено в победата през Гражданската война, която утвърждава съветската власт.

Идеология и нациообразуващи процеси при волжките татари (XIX век – 1917 г.)

156 Ян (Иван) Бодуен де Куртене (1845 – 1929) е полски езиковед и един от основателите на структурализма. Автор на редица съчинения, посветени на националния въпрос в Руската империя. Сред основните му публикации са монографията *Проект за основните насоки в решаването на полския въпрос* (1906), статията *Възможно ли е мирно строителство на различните народности в Русия?* (1915) и др. Вж. Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 130–132.

*Някои [от нашите съплеменници] считат за порок да се наричат татари, избягвайки това име и заявявайки, че ние не сме татари, а мюсюлмани... Бедняци!... Ако ти не си татарин или арабин, таджик, ногаец; и не си китаец, руснак, французин, прусак или немец, тогава кой си ти?*¹⁵⁷

Шигабутдин Марджани

Културно, социално и икономическо развитие на волжките татари

Историческият контекст показва, че волжките татари са най-силно развитият народ в региона на Поволжието и със сигурност сред мюсюлманските народи в рамките на Руската империя. Това се дължи на тяхното културно, социално и икономическо развитие, силно ускорено от края на XVIII век насетне, и което води през XIX век до началото на нациообразуващ процес – период, който Хабутдинов приравнява с „фаза А“ според формулировката на Хрох (Хабутдинов отнася „фаза Б“ в политическото развитие на татарите към периода 1900 – 1905 г., а „фаза В“ – към годините на революцията от 1905 – 1907 г.).¹⁵⁸ Може да се каже, че начален тласък на нациообразуващите процеси при волжките татари дават няколко фактора, повечето от които изненадващо идващи от руския център и със сигурност нямали първоначално идеята да допринесат за формирането на

¹⁵⁷ Цит. по Юзеев, А. Н. Научная биография Марджани. В: Алексеев, И. Л. (ред.). *Марджани о татарской элите (1789-1889)*. М., 2009, с. 34.

¹⁵⁸ Хабутдинов, А. Ю. *Цит. съч.*

татарски национален елит: (1) религиозна толерантност при Екатерина II; (2) политика на русификация; (3) индустриализация на Поволжието. Ще се опитам да рамкирам основните тенденции във всеки един от тези фактори.

(1) Религиозна толерантност при Екатерина II. Началото на този процес се свързва с три ключови събития: през 1767 г. татарите получават възможността за участие в сформиранията *Уложенная* (Законодателна) комисия, където имат възможността да излагат свои становища и оплаквания; приетия *Указ за веротърпимостта* (1773 г.), според който мюсюлманите в Руската империя получават религиозни свободи и право да строят свои храмове и религиозни училища.¹⁵⁹ По този начин се прекратява агресивната православна политика на руската държава спрямо мюсюлманската периферия. Непосредственият резултат от това е бум в изграждането на ислямски образователни заведения и религиозни институции в Имперска Русия. Те се финансират от частни лица, предимно от формиращия се регионален елит.¹⁶⁰ Третото ключово събития в този контекст е създаденото през 1788 г. Оренбургско мюфтийство, което по-късно е преместено в град Уфа. Тази структура е орган на царското правителство. Мюфтията се назначава както и обер-прокурора на Светия Синод – от властта. Главният

¹⁵⁹ Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 102.

¹⁶⁰ По-детайлизиран поглед върху ислямските религиозни институции в Царска Русия – и по-конкретно върху пространството, където минава съвременната граница между Русия и Казахстан – вж. Frank, A. *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780-1910*. Leiden, 2001.

стремеж на правителството е да приобщи мюсюлманската религия (втора по многочисленост в империята) под свой контрол. В този контекст Дерик смята, че *конфесионализацията* на обществото, осъществена при Екатерина II, по линия на Оренбургското мюфтийство и други религиозни институции помага на самодържавието да управлява религиозните общности в държавата със значително по-малко агресивни методи в сравнение с периода след Иван Грозни например.¹⁶¹

По този начин Екатерина на практика легитимира неправославните конфесии в държавата, в т.ч. исляма. Това води до много бързо развитие на татарската търговия.¹⁶² Основна линия на този процес е навлизането на татарското търговско влияние в Средна Азия – регион, който Екатерина иска да усвои, поради което използва татарския потенциал и неговата конфесионална и лингвистична близост до средноазиатските народи.¹⁶³ Това помага, от една страна, за икономическия възход на волжките татари, което ги прави на границата на XIX – XX век най-развития в икономическо отношение народ в Поволжието. От друга страна, по този начин татарите *de facto* оказват сериозно влияние върху Средна Азия. Както беше отбелязано, татарският вариант на исляма навлиза в степта и канонизира множество неустойчиви местни ислямски традиции, съществуващи в съчетание с предислямски и езически конфесионални норми. Може

161 Derrick, M. *Op. cit.*

162 Повече за професионалната и съсловна структура на волжките татари в периода от края на XIX до началото на XX век вж. Ноак, К. *Некоторые особенности социальной структуры поволжских татар...*

163 Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 103.

да се каже, че самодържавието институционализира татарите, за да ги използва в своята политика. Икономическото им развитие обаче води до началото на изграждане на национална идентичност, което не е сред желаните от Петербург резултати.

(2) Политика на русификация. По отношение на Поволжието основното проявление на тази политика е вече подробно очертаната система на Илмински. Тази руска цивилизационна офанзива има два основни резултата: първо, консолидира татарите и като цяло исляма, т.е. спомага за утвърждаването на религията в колективната идентичност като защитна реакция от православното мисионерство; второ, чрез метода на Илмински се формира регионална образователна система на местните езици, което създава систематично образован местен и в някакъв смисъл протонационален елит. Т.е. Петербург съвсем официално стимулира модерното образователно развитие на местните общности, чрез което се утвърждава регионална идентичност, по същество притежаваща достатъчен потенциал за трансформирането си в национална.

В този контекст интересно становище предлага Едуард Лацерини. Той смята, че основен фактор за оформянето на модерната идентичност на много от мюсюлманските народи в Руската империя е развитието на руската ориенталистика през XIX век. По тази линия се появяват няколко поколения русифицирани мюсюлмани, които полагат основите на модернистичния дискурс в своите общества (Ш. Марджани, К. Насири, И. Гаспрински и др.).¹⁶⁴ Започва систематичен интерес към миналото на

164 Lazzerini, E. Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation. In: Allworth,

източните народи, осъзнава се тяхната значимост като важна част от руското имперско пространство. В тази насока немалка част от разбиранията на образованата татарска интелигенция е формирана на базата на постиженията на руската наука.

(3) Индустриализация на Поволжието.

Постепенното индустриализиране на Русия през XIX век обхваща и региона на Волго-Уралието, който е особено важен със своите ресурси. Постепенно се създават специфични социални и икономически условия, които Ернст Хаас определя като *социална мобилизация* (в своето изследване Хаас предлага определения на понятия като *прогрес, модернизация, социална мобилизация*, като последното той смята, че се случва, „когато хората, които са модернизирани, стават способни да изпълняват нови социални роли (функции): работници във фабрики, войници, държавни служители, инженери и т.н.”¹⁶⁵, което в някакъв смисъл се отнася до волжките татари през разглеждания период). В резултат на икономическото си развитие татарската буржоазия укрепва. Започва да се формира нещо като средна класа. Т.е. създават се предпоставки за изграждане на модерна национална идентичност. Според Хаас „Националното строителство е форма на съзнателно рационализиране на обществото, преминаващо през период на модернизация”¹⁶⁶ (в тази насока е необходимо да отбележим, че разбирането

за *рационализация* при Хаас се доближава до това на Макс Вебер – бел. Е. С.). За съветската риторика това е периодът, в който започва да се формира татарски пролетариат. Нужно е обаче да направим важното уточнение, че дори към момента на Октомврийската революция работническата класа в Поволжието – както впрочем и в по-голямата част от бившата Руска империя – почти отсъства, татарското общество до късен период остава предимно селско, което впоследствие ще стане причина за множество спорове сред татарския комунистически елит по отношение на бъдещото развитие на Татарстан и татарския народ.

Гореописаните фактори водят до последователен резултат: повишаване степента на образованост на волжките татари. От една страна, сформиранията религиозна образователна система регенерира регионалната мюсюлманска идентичност, а от друга страна, икономическите промени при татарите водят до формирането на светски образован елит, по същество носител на модерните идеи, навлизащи от Запад, в т.ч. националната. Съществен импулс в процеса оказва създаденият през 1804 г. Казански университет. В този контекст показателна е идеята на Марджани и Х. Файезхани, които през XIX век изготвят проект за откриването на татарски университет по европейски образец, но нереализиран.¹⁶⁷ От тази гледна точка може да се каже, че през разглеждания период волжките татари имат най-висока степен на образованост в сравнение с другите неруски народи във Волго-Уралието. Кристализирането на образован елит върви паралелно с процеса по развитие на татарския език и литература.

E. (ed.) *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*. Köln, 1989, pp. 33–45.

165 Haas, E. *Nationalism, Liberalism and Progress. Vol. 2. The Dismal Fate of New Nations*. New York, 2000, p. 4.

166 Пак там.

167 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 56.

Още през 1778 г. се появява първата татарска азбука, дело на С. Халфин, написана едновременно на руски и татарски (с арабски букви) език и напечатана в типография на Московския университет.¹⁶⁸ По отношение на развитието на татарския език не може да не се спомене дейността на Каюм Насири¹⁶⁹, който предприема първата систематична разработка на книжовна татарска езикова норма, основана на казанския диалект.

Наличието на светски образована татарска интелигенция, навлизането на идеите на просвещението, модернизма, на националната идея и т.н., осъвременяването на татарския език, вкарването му в книжовни рамки води до развитие на татарското издателско дело. Без съмнение това се случва в контекста на формирането на европейски образована руска интелигенция през XIX век. Започва да се развива татарски периодичен печат. Разбира се, ключово събитие в тази насока е Революцията от 1905 – 1907 г., след което се утвърждава легитимното съществуване на печат сред националните малцинства в империята. Сред по-популярните татарски периодични издания през този период са: „Ак юл“, „Баянелъхак“, „Вакыт“, „Дин ва магишат“, „Идель“, „Кояш“, „Мектеб“, „Нур“, „Сибиря“,

168 Халфин, С. *Азбука татарского языка*. М., 1778.

169 Каюм Насири (1825 – 1902) е татарски просветител, етнограф и езиковед с основни заслуги в развитието на татарската литература и език. Автор е на първия проект за модернизиране на татарския език през XIX век. Защиства тезата, че татарският представлява самостоятелен език със свои специфики, на базата на казанската норма. По-подробно вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 58–61.

„Хокук ва хаят“, „Шура“, „Юлдуз“.¹⁷⁰ Във връзка с това подробна информация около развитието на татарската периодика и религиозна преса в годините преди и след Октомврийската революция ни дава Диляра Усманова.¹⁷¹

Процесът на развитие на систематична татарска периодика е активно следен от царската власт. Тенденциите в татарската преса са обект на анализ от руски специалисти, тъй като доминира схващането, че дълбокото познаване на всички социални, културни и икономически процеси в татарското общество е политически изискуем в борбата срещу разпространение на панислямистки тенденции. Свидетелство за това е създаденото по инициатива на МВД (*Министерство внутренних дел*) в началото на 10-те години на XX век сп. *Мир ислама* – първото руско ислямоведческо периодично издание. Неговата задача е следене развитието на мюсюлманските общности с цел съхраняване имперския контрол върху тях.¹⁷² За главен редактор на изданието е

170 Айнутдинов, Р. Татарская пресс как объект изучения российской печати в начале XX века. *Научный Татарстан*, 1, 2013, с. 20–25.

171 По-подробно върху историята на възникването и особеностите във функционирането на мюсюлманска религиозна преса във Волго-Уралието в първата трета на XX век вж. Усманова, Д. Мусульманская пресса Волго-Уральского региона в первой трети XX столетия. В: Мухаметшин, Р. (науч. ред.) *Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования. Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования» (Казань, май 2003 г.)*. Казань, 2004, с. 68–72.

172 Айнутдинов, Р. *Цит. съч.*

назначен ориенталистът Василий Бартолд¹⁷³.

Активните икономически и социални промени в татарското общество, започнали в края на XVIII и кулминирали през XIX век, стоят в основата на възникването на татарски елит и средна класа. Това е основополагащият пункт в нациообразуващия процес при волжките татари. В този случай имаме типичен процес на осъзнаване *от горе надолу*, т.е. от посока на образования в духа на руското (т.е. западно) просвещение и модерна европейска мисъл елит по посока на все още стереотипното традиционно мислещо татаро-мюсюлманско общество, разглеждащо себе си предимно във фолклорно-конфесионални категории. Татарският XIX век е период на реформа, на модернизиране на доминиращия досега традиционен обществен дискурс. Една от най-активно обсъжданите теми в рамките на общността става пътят на социално, културно и политическо развитие на татарите. Може да се каже, че модернизационният процес сред мюсюлманските народи в Русия е подчертано неравномерен, при някои от тях (например в Северен Кавказ и Средна Азия) той почти не намира отражение сред местните традиционни общности. В това се крие потенциалната роля на волжките татари като своеобразен *народ културтрегер* сред руските мюсюлмани поради по-високата си степен

173 Василий Владимирович Бартолд (1869 – 1930) е сред най-авторитетните руски изтоковеди, ориенталисти, арабисти и тюрколози. Един от авторите на проекта за налагане на кирилицата сред ислямските народи в Средна Азия.

на развитие.

Религиозен реформизъм, модернизъм и джадидизъм

Интересна е тезата на Ърнест Гелнър, който изтъква високата степен на адаптивност на исляма като религия. Според него ислямът е най-протестантската монотеистична религия и винаги е склонен към реформация.¹⁷⁴ Тази интерпретация в известна степен обясняващо ислямът успява да се съхрани като устойчив компонент на колективната идентичност в Поволжието в продължение на много дълъг период от време, въпреки съществуването си в подчертано враждебна антимюсюлманска среда. Модернизационните процеси при татарите през XIX век по същество представляват реформа на татарската общност отвътре. Това е етап на преход от традиционна и предимно конфесионална идентичност към модерна, повлияна от промените и идеите на европейския XIX век идентичност, в която религията заема много по-различно място. Ислямът в динамично променящото се татарско общество вече не изпълнява необходимия социален ангажимент, което изисква неговото адаптиране към новите условия. От тази гледна точка през периода се оформят две, по същество различни, но понякога и взаимнодопълващи се идейни течения: ислямският реформизъм и ислямският модернизъм.

В своето изследване Айра Лапидус прави ясно разграничение между двете категории, смятайки, че ислямският модернизъм представлява вкарването на

174 Гелнър, Е. *Цит. съч.*, с. 107.

исляма в модерна, продиктувана от западния дискурс рамка. Това е общ процес по адаптиране на исляма в модерен контекст, формира се като реакция на мощния консервативен пласт в регионалното духовенство. От своя страна, ислямският реформизъм представлява по-скоро реакция на вече съществуващата улема срещу това модерно влияние.¹⁷⁵ Макар и различни като методология, и двете тенденции имат ясна стратегия: да адаптират нереструирания ислям към съвременните обстоятелства. От тази гледна точка модернизационните и реформистки течения в мюсюлманската религия представляват значително по-мощно явление, излизащо далеч извън пределите на Русия, поради което е коректно да го поставим в широк световен контекст. Интересно в тази насока е изследването на Жак Ваарденбург, който проследява приликите и разликите между мюсюлманските модернизационни движения на територията на Руската империя и в Холандските Източни Индии (Индонезия).¹⁷⁶

Необходимо е да се каже, че в татарския случай ислямският реформизъм и модернизъм трябва да бъдат поставени в общ контекст. Новосформираната татарска интелигенция през XIX век активно поставя проблема за мястото на религията в обществото, обсъжда възможностите по нейното реструиране и приобщаване в рамките на новите социални условия. Разбира се, темата за татарската религиозно-реформаторска мисъл,

175 Lapidus, I. *A History of Islamic Societies*, pp. 453–468.

176 Waardenburg, J. Muslim Enlightenment and Revitalization. Movements of Modernization and Reform in Tsarist Russia (ca. 1850-1917) and the Dutch East Indies (ca. 1900-1942). *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 28, Nr. 1/4, 1988, pp. 569–584.

както всяко мащабно явление, подлежи на конкретна вътрешна периодизация. В този смисъл смятам за коректно да приемем тази, която предлага Юзеев в своето тематично изследване.¹⁷⁷ Там той подробно и аналитично проследява развитието на религиозно-реформаторските и просветителски концепции сред най-влиятелните имена в татарската интелигенция от XIX и началото на XX век: А Утиз-Имяни, А. Курсави, Ш. Марджани, Р. Фахретдин, М. Биги, З. Камали.

Трябва да отбележим, че Юзеев поставя татарското религиозно реформаторство от XIX век в контекста на Макс Вебер и неговата концепция за рационализация на социалното действие. От тази гледна точка татарските религиозни реформатори остро критикуват ирационалните елементи в традиционализма, който доминира татарската конфесионална идентичност до средата на XIX век. Основна концепция на течението през XIX век е своеобразното „очистване“ на исляма от по-късни наслоявания, които отклоняват вярващия от истинския път на религията.¹⁷⁸ Тези обстоятелства позволяват да се говори за *салафистки* или *уахабистки*¹⁷⁹

177 По-подробно вж. Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*.

178 Пак там, с. 52.

179 *Салафизмът* и *уахабизмът* са две конфесионално-обществени течения в исляма, тълкуването на които страда от обстоятелството, че към тях почти винаги, особено в по-ново време, се гледа от идеологическа гледна точка. В повечето случаи дори се поставя знак за равенство между двете понятия, което не е съвсем коректно от гледна точка на ислямската терминология. *Салафизмът* (от *салаф* – „предци“, „предшественици“) има множество конотации. Основната от тях се отнася до движение,

тенденции в татарската реформаторска мисъл от периода, което е спорно, отнася се в някакъв смисъл единствено до идеята за отричане на по-късните влияния и адаптации в исляма. В общи линии реформизмът изтъква необходимостта от непосредственото обръщение на вярващия към Корана, към Сунната на Пророка, отхвърляйки по-късните схоластични богословски книги и религиозни коментари. По този начин реформаторите настояват за възраждането на това, което се счита за „истинска“ религия. За Ш. Марджани например, който е видял от първо лице догматизма на мюсюлманското духовенство от периода, „очистването“ на исляма по същество представлява възраждане принципите на ранния ислям, т.е. връщане към основите на онази *позитивна* култура от времето на пророка Мухаммад.¹⁸⁰ Реформата на догматичните и схоластични религиозни възгледи поставя важната за татарската реформаторска мисъл концепция за *отваряне вратите на иджитхад*¹⁸¹,

призоваващо за завръщането към принципите на ранния ислям от времето на Пророка и за следване на примера на „праведните предци“ (ас-салаф ас-салих), отричайки всички нововъведения в религията. В този смисъл *уахабизмът* представлява консервативно направление вътре в салафисткото движение, имащо много повече политическа ориентация. По-подробно вж. Евстатиев, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 166–168.

180 Юзеев, А. Н. *Научная биография Марджани...*, с. 20.

181 *Иджитхад* (в превод: „усърдие“, „голямо старание“) представлява усилие на представител от мюсюлманското духовенство с цел предлагане на самостоятелни – неповлияни от догматизма – съждения по религиозно-правен проблем. Свързва се с идеите на ислямската доктрина за обновление (*таджид*). След като между VII и XI век ислямът изгражда своите теоретични

дебатите върху която представляват водеща тема в татарския периодичен печат през разглеждания период.¹⁸² По отношение на реформата в религията се появяват паралели между ислямския реформизъм и християнската реформация. Юзеев обаче не е склонен на подобна интерпретация, използвайки като аргумент различното отношение на двете явления спрямо догмата в религията. Реформаторството в исляма в повечето случаи не засяга догматиката за разлика от реформацията на Мартин Лутер.¹⁸³ Симеон Евстатиев допуска като единствено възможно сходство между двете течения общия призив за очистване на религията от вредните по-късни наслоения.¹⁸⁴

XIX век е период не само на религиозен реформизъм и модернизъм, но и на активна културно-просветителска дейност сред татарската интелигенция.¹⁸⁵ Този процес може да се свърже с все по-машабното *секуляризиране*

основи, през XI век следва т. нар. период на „затваряне вратите на иджитхад“ при абасидския халиф ал-Кадир. По-късната концепция за *отваряне вратите на иджитхад* се използва в смисъла на очистване, обновление на религията. Доктрината има изцяло символно значение и представлява съставна част от ислямския реформизъм и неговите стремежи за отстраняване на по-късните изкривявания в религията. По-подробно вж. Евстатиев, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 56, 186–188.

182 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке*, с. 71.

183 Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*, с. 59.

184 Евстатиев, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 188.

185 Вж. Хафизов, Г. Г. *Културно-просветителската дейност на татарската интелигенция (XIX – първата четвърт XX вв.)*. Казань, 2011.

на татарското общество през периода. Модернистичните влияния формират научен и изследователски интерес сред татарската интелигенция към миналото на своя народ. Както беше отбелязано по-рано, Марджани първи се обръща към проблема за етногенезиса на волжките татари, настоявайки за употребата на етнонима *татари*. Голяма част от своите възгледи той сформира поради личните си контакти с представители на руската култура.¹⁸⁶ Може да се каже, че паралелното навлизане на западноевропейските идеи през този период до голяма степен стои в основата на предимно либералния характер на оформилото се след 1905 г. политическо движение на волжките татари. От тази гледна точка Юзеев смята, че татарският либерализъм е подчертано синкретичен, той преплита в себе си либерални с теологически идеи.¹⁸⁷

В контекста на процеса по реформиране на религията в татарското общество през втората половина на XIX век особено място заема обновлението на религиозното образование. То е свързано с т. нар. „нов метод“, или *усул ал-джадид* (*ысулы жәдид*), а идейното направление се нарича *джадидизъм* (*жәдидчелек*). Много често джадидизмът получава идеологическа оценка, което възпрепятства неговото правилно разбиране в духа на общите промени в татарското общество през XIX век. Тук по-скоро ще се опитам да представя основните характеристики и особености на течението, тъй като те стоят в основата на: **(1)** специфичните особености на татарското политическо движение в началото на XX век; **(2)** формирането на татарски светски елит. Някои

186 Юзеев, А. Н. *Научная биография Марджани...*, с. 20.

187 Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*, с. 54.

историци обвързват джадидизма с т. нар. „евроислям“ в постсъветски Татарстан, което не е съвсем коректно, имайки предвид нарушената традиция на джадидисткото движение през съветския период.

Най-общо казано, джадидизмът представлява идейна реакция на онзи кръг от татарската интелигенция, който смята, че религиозното образование по модела на Бухара вече не съответства на обществените изисквания. Джадидистите предлагат реформа в образователната система на медресетата и мектебите, например фонетизация на четенето вместо помненето на арабски език, превод на Корана. Също така огромно място в техния метод заема въвеждането на изучаване на светски науки в училищната система наравно с религиозното образование.¹⁸⁸ В този контекст джадидизмът влиза в остро противоречие с консервативната улема – известна като *кадимисти* – която подкрепя стария образователен метод. Кадимистите упрекуват джадидистите в своята иновативност, която се интерпретира като несъвместима с традиционното ислямско образование.¹⁸⁹ Може да се каже, че кадимистите възприемат новия джадидистки метод като ерес и дори подкрепят самодържавието в борбата си с привържениците на образователната реформа. Стига се до абсурдни упреци спрямо джадидистите, като например оприличаването на новите черни дъски в мектебите с християнски икони.¹⁹⁰ Дебатът за новия метод представлява съществена

188 Yemelianova, G. *Russia and Islam*, pp. 76–87.

189 Например вж. Кемпер, М. Между Бухарой и Средной Волгой: Столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемата традиционалистатами. *Мир ислама*, No. 1/2, 1999, с. 163–174.

190 Yemelianova, G. *Russia and Islam*, p. 86.

ПЕРЕВОДЧИКЪ

ЕЖЕНЕДЕЛЬНАЯ
ГАЗЕТА

ЛИТЕРАТУРЫ, ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ИНОСТРАННОЙ ЖИЗНИ.

ОТЪ РЕДАКЦИИ

Редакция проситъ лицъ подписавшихъ на газету, выслать векорости съими деньгами, иначе высылка газеты быть приостановлена.

МѢСТНЫЯ ИЗВѢСТІЯ

распространеніи фальшивыхъ бумажекъ пяти-рублевого достоинства. Жителями представлено пять экз., полученныхъ въ размѣнъ при покупкѣ товара. Дѣло передано судебной власти.

29 Апрѣля въ вакуфномъ зданіи Ени-Джамы вспыхнулъ пожаръ, но немедленно потушенъ.

Условія подписки: за годъ съ пересылкой за полгода 2 р. 50 к. номеръ въ продажѣ. Объявленія для напеч. принимаются съ платою 4 к. отъ строки (4 квад.) на одной языкѣ и на двухъ языкахъ. Впереди текста плата двѣ

Вы пишете: «Увидѣшь, что ка-да, устремился мы къ свѣту, т-окутаній плсъ, разсѣется совет-Это хорошо; дай Богъ. Но-Вы говорите: «Если время буд-по насъ, постараемся принаре-къ нему».

Полагаемъ, что всегда лучше

Фиг. 2. Заглавная страница на в. Терджиман от 16 май 1883 г.

част от обществения дискурс на татарите през втората половина на XIX век¹⁹¹, но все пак остава ограничен само до образованата прослойка от обществото. На базата на тези характеристики Андреас Каппелер смята, че джадидизмът може да се разглежда като своеобразна „фаза А“ от класификацията на Хрох.¹⁹²

Може да се каже, че в идейно отношение джадидизмът

191 За по-детайлизиран поглед върху позициите, интерпретациите и споровете между джадидистите вж. Abdouline, Y., S. Dudoignon. Histoire et interprétations contemporaines du second réformisme musulman (Ou djadidisme) chez les Tatars de la Volga et de Crimée. *Cahiers du Monde russe*, Vol. 37, No. 1/2, Le réformisme musulman en asie centrale: Du "Premier renouveau" à la soviétisation, 1788-1937, 1996, pp. 65–82.

192 Каппелер, А. Цит. съч., с. 174.

е многокомпонентно явление, т.е. може да се разглежда не само през призмата на образователната реформа, а да се постави под общия контекст на цялостните процеси, протичащи в татарското общество в края на XIX и началото на XX век. От тази гледна точка Рафик Мухаметшин с основание смята, че джадидизмът, в зависимост от призмата, през която се интерпретира, може да бъде обусловен като: **(1)** реформа в мюсюлманската образователна система; **(2)** политически процес; **(3)** религиозно реформаторство.¹⁹³ Тази комплексност на

193 Мухаметшин, Р. Джадидизм в Среднем Поволжье: некоторые методологические подходы изучения. В: Мухаметшин, Р. (науч. ред.) Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования. Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском

явлението е безспорно доказателство, че в татарския случай религиозното реформаторство може да бъде смесено с модернизма.

Историческата наука посочва като един от основните идеолози на джадидизма Исмаил Гаспрински (Гаспирали)¹⁹⁴. Изработването и еволюцията на джадидистките идеи се извършва предимно на страниците на редактирания от него в. *Терджиман* („Преводач“), който за първи път се появява през 1883 г. в Бахчисарай и излиза до 1918 г. (вж. Фиг. 2). На страниците на това издание Гаспрински предлага концепцията за възприемане на общ тюркски език за всички турки в

пространстве: формы выживания и бытования» (Казань, май 2003 г.). Казань, 2004, с. 20–25.

194 Исмаил Гаспрински (1851 – 1914) е кримско-татарски политик, общественик и журналист, един от основните идеолози на джадидизма и реформата в мюсюлманското образование. Автор на множество литературни и педагогически издания. В периода 1871 – 1873 г. учи в Сорбоната. Приближен е на Михаил Катков и Иван Тургенев. Въз основа на неговите схващания за нуждата от езиково единство на турките – които разглежда като хомогенен етнос – е смятан за един от основоположниците на пантюркизма. По-подробно върху биографията и дейността на Гаспрински вж. Червонная, С. Идея национального согласия в сочинениях Исмаила Гаспринского. *Отечественная история*, 2, 1992, с. 24–42; Беннигсен, А. Исмаил бей Гаспринский (Гаспиралы) и происхождение джадидского движения в России В: *Гаспринский И. Россия и Восток. Сборник публицистических трудов*. Казань, 1993, с. 79–97; Куркчи, А. И. Исмаил-бей Гаспиринский. *Дружба народов*, № 12, 1991, с. 222–230; Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 64–65.

Русия (той дава преимущество на етнонима *тюрк* за сметка на локалните етноними – бел. Е. С.) на базата на езиковата норма на Османската империя.¹⁹⁵ Това дава основания по-късно историческата наука да го постави под знаменателя на пантюркисткото движение, което не допуска етнически партикуларизъм сред отделните тюркски народи. Нужно е да се отбележи, че запознаването на Гаспрински с либералните европейски идеи формира неговите интересни възгледи по отношение на тюркските народи – фиксирано чрез лозунга на *Терджиман* „Единство в мислите, думите и делата“. Той смята като основни характеристики на турките в Русия: **(1)** лоялността им към исляма; **(2)** принадлежността им към руската държава. В този смисъл Гаспрински счита за невъзможно и пагубно отделянето на тюркския масив от Русия. Както Светлана Червонная описва, той развива идеята за руско-мюсюлманско равенство в общата руска държава.¹⁹⁶ Гаспрински също така развива идеята за сформирането на световен ислямски конгрес, който да помогне за реформирането на ислямската цивилизация спрямо съвременните условия, но не успява да я реализира.¹⁹⁷

Популярността на джадидизма постепенно води до неговото разпространение сред други мюсюлмански

195 Yemelianova, G. *Russia and Islam*, p. 90.

196 Червонная, С. *Цит. съч.*

197 Първоначално идеята се появява на страниците на *Терджиман*, но впоследствие е доразвита в египетския в-к *ал-Нахда* („Възрождение“). Вж. Kuttner, T. *Russian Jadīdism and the Islamic World Ismail Gasprinskii in Cairo, 1908. A Call to the Arabs for the Rejuvenation of the Islamic World. Cahiers du Monde russe et soviétique*, Vol. 16, No. 3/4, 1975, pp. 383–424.

общности в рамките на Руската империя. В началото на XX век той успява да се установи в Бухара, възприемана като бастион на консервативната религиозна догматика. Джадидистките идеи успяват да стимулират процеса на своеобразно модернизиране отвътре в някои мюсюлмански общности в Русия, което е ключов момент във формирането на политическо съзнание и възприемането на различни политически програми. Разбира се, джадидизмът не успява там, където модернизационните процеси са възпрепятствани от множество местни специфики. Например той остава почти изцяло непознат в Северен Кавказ, което е онагледено от по-късната липса на последователно изградена политическа рамка, за сметка на познатите от по-рано концепции за теократична държава, организирана според шариата.

Тюркизъм, татаризъм, ислямизъм

В татарското политическо и идейно пространство в края на XIX и началото на XX век възниква сложно, по същество триадично идентичностно противопоставяне – между идеите на тюркизма, татаризма и ислямизма. В някакъв смисъл тези концепции могат да бъдат изпълнени с надрегионален смисъл и от тази гледна точка да бъдат поставени под широкия и абстрактен общ знаменател на панидеологиите. Така тюркизмът при татарите може да се разглежда във връзка с мащабния пантюркистки проект от края на XIX и началото на XX век¹⁹⁸, по-крайните форми на татаризъм могат да бъдат

198 По-подробно вж. Мухамметдинов, Р. *Зарождение и еволюция тюркизма (Из истории политической мысли и идеологии тюркских*

класифицирани като пантатаризъм, а ислямизмът може да изгради своя политическа програма и да се превърне в панислямизъм. В този контекст Хобсбом отрича националистическия характер на „панидеологиите“, определяйки ги като „наднационалистически“.¹⁹⁹ От своя страна, Антъни Смит вижда в същността на пандвиженията подчертано иредентистки проекти.²⁰⁰ Интересна е типологията, предложена от Свен Саалер, който разглежда четири типа пандвижения – първите три, идващи от европейското пространство, а четвъртия – от колониалните територии: **(1)** иредентистко пандвижение (панелинизма, сръбския панславизъм); **(2)** регионалистко пандвижение (чешкия панславизъм); **(3)** хегемонистично пандвижение (пангерманизма, руския панславизъм); **(4)** антиколониални пандвижения (панамериканизъм, панарабизъм, панислямизъм, панафриканизъм и др.).²⁰¹ Въпреки различните им концепции, основата на всички панидеологии може да се търси в европейския XIX век и огромните идейни промени, които носи той. Най-вече става въпрос за установения принцип сред населението да се *въобразява* в нови, надлокални категории, разбира се, в зависимост от степента на развитие.

Редно е да обърнем внимание на функциите, които изпълняват панидеологиите – **политически** и **културни**. Въпреки че се появяват в различни историко-географски

народов; Османская и Российская империя, Турция, СССР, СНГ. 70-е гг. XIX в. – 90-е гг. XX в.). Казань, 1995.

199 Хобсбом, Е. *Цит. съч.*, с. 149.

200 Смит, А. *Цит. съч.*, с. 114.

201 Saaler, S. *Pan-Asianism in Meiji and Taishô Japan – A Preliminary Framework.* Tokyo, 2002.

региони и носят различно, понякога противостоящо си една на друга съдържание, тези концепции имат някои общи характеристики. От политическа гледна точка, панидеологията се появява там и тогава, където и когато тя е необходима. Обикновено това се случва при империя или голяма държава с мащабни политически претенции или при сходни политически, етнически, културни или конфесионални общности, които целят обединение около някакво общо звено и по този начин променят своята културна или геополитическа тежест. От културна гледна точка, панидеологията има за цел да представи своеобразна форма на културна доминация – например доминиране на германския свят над славянския или обратното. Често се наблюдава и възникване на някои панидеологии като реакция на други, какъвто е примерът с пантюркизма от втората половина на XIX век, който кристализира като контрапункт на руския панславизъм. Докато при имперския случай панидеологията цели постигането на идеите за някаква *божественост* или *историческа съдба* (*мисия*) на имперския народ, които от *славното минало* се проектират в *настоящата мисия*, то при по-малките обединяващи се общности панидеологията винаги е ориентирана към миналото. Настоящите политически и културни интереси се легитимират чрез процес на т. нар. *автохтонизация* (курсив мой – Е. С.), който представя дадената *панообщност* като *по-древна* и *висококултурна* от другите. По този начин тюрките стават турани – за което ще стане въпрос по-късно – гърците стават елини и т.н.

Споменатото вече триадично противопоставяне между тюркизъм, татаризъм и ислямизъм се свързва

с въпроса за доминиращия идентичностен маркер на татарската общност, който по същество трябва да кристализира наименованието на нацията – тюркска, татарска, татаро-мюсюлманска или тюрко-татарска. Т.е. в татарското общество се установяват три предварителни проекта за бъдещето на общността: регионален татарски и надрегионален тюркски (които са светски) и ислямистки (несветски). До голяма степен тези проекти са резултат от идейната еволюция на татарската интелигенция през XIX век, от навлизането на идеите на национализма и просвещението, които ѝ оказват сериозно влияние. В тази насока е необходимо да се отбележи, че както показва историческият контекст, често е трудно да се изгради ясно разграничение между тюркизма, татаризма и ислямизма, тъй като и трите проекта обхващат аспекти от татарската идентичност и имат общи допирни точки.

В началото на XX век татарската интелигенция се разделя формално на две крила – *тюркисти* и *татаристи*. Те водят полемики по отношение на проблема на коя идентичност да се даде преимущество – на по-широка тюркска или на регионална татарска. В аналогичен сюжет се водят активни дебати на страниците на сп. *Шура* („Съвет“) през 1911 – 12 г.²⁰² От една страна, *тюркистите* виждат в етнонима *татари* пейоративен монголски контекст, своеобразен конструкт на имперската власт, докато тюркската идентичност предлага древна висока култура и надмогване на това тежко историческо наследство. От друга страна, *татаристите* смятат, че общата тюркска идентичност би довела до претопяване

202 По-подробно за дебатите между *тюркисти* и *татаристи* в татарската интелигенция от началото на XX век вж. Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция...*, с. 26–41.

на татарския народ, до неговото „потурчване“, до загуба на самобитността му и т.н. Във връзка с това пословично е изказването на Галимджан Ибрахимов на страниците на сп. *Шура* през 1911 г.: „Ние сме татари, всичко, което правим, е татарско и нашата бъдеща култура е татарска.“²⁰³ Също така споровете се водят около съдържанието на понятия като *кавем* (разбиран в контекста на *етнос* или *нация*) и *миллэт* (разбиран в контекста на *нация*), които стават неразделна част от риториката на националното движение. В някои случаи тези категории са представяни като синоними, а самото понятие *миллэт* търпи съществена характерологична еволюция.²⁰⁴ Свидетелство за това е неяснотата дали под категорията *миллэт* да се има предвид: **(1)** регионален волжко-татарски *миллэт*, **(2)** тюрко-татарският *миллэт* в Руската империя или **(3)** световният тюркски *миллэт*.²⁰⁵

203 Rorlich, A. One or More Tatar Nations? In: Allworth, E. (ed.) *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*. Köln, 1989, pp. 61–79.

204 Терминът *миллэт*, произлизащ от арабската дума *milla*, която пък вероятно е от арамейски произход, има различни конотации. Кораническата интерпретация на понятието е с конфесионално значение. По-късно, особено в османски контекст, значението на категорията се разширява и се отнася до религиозна общност, предимно ислямска. В края на XIX век, под влияние на националната идея в Европа, понятието започва да се изпълва с национално и етническо съдържание. Отъждествява се с „национален“. Вж. Люис, Б. *Възникване на съвременна Турция*. Пловдив, 2003, с. 388.

205 Вж. Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция.*; Хабутдинов, А. Ю. *Концепция «миллет» у татар...*

Т.е. концепцията за *миллэт* в татарски контекст свидетелства за недоразвитие на терминологията, а не за неразвитост на националната идея и разбиранията за нея. Влиянието на западните идеи и тези на джадидизма си личи в това, че въпреки неясните класификации на категорията *миллэт* понятието вече е секуларизирано, свързва се с етническата принадлежност, а не с конфесията. В крайна сметка между етнонимите *татари* и *тюрки* условно възниква компромисен двоен етноним *тюрко-татари*, който има едновременно регионална и етническа конотация.

Освен за името на нацията се водят спорове и по отношение на приемането на общ език. Гаспрински предлага въвеждането на единен език, базиран на османската норма, докато *татаристите* смятат, че е по-редно да се използват регионалните диалекти. Т.е. тюркизмът на Гаспрински, който е обект на активно проучване в историческата наука, е по-скоро културен, отколкото последователен политически проект. В крайна сметка е наложена своеобразна татаризация по езикова линия, тъй като нормата на казанските татари се опитва да бъде наложена над другите тюркски народи в Евразия, особено спрямо башкири и казахи. Множеството различни тюркски наречия пречи за възприемането на обща лингвистична рамка – нагледно доказателство за това е трудното разбиране между мюсюлманските депутати от различни региони на империята в Думата (бел Е. С.) – и това показва неспособността на тюркизма да се разпространи сред по-широк слой от населението, извън ограничените кръгове на интелигенцията.

В известен смисъл може да се каже, че от трите идентичностни проекта ислямизмът има най-стари

корени в татарското общество. Това може да се обясни с особено силната устойчивост на ислямската идентичност в селското пространство. Традиционната селска татарска община смята исляма като единствена възможност за съхранение на общността след 1552 г. и възприема конфесионима *мюсюлмани* като водещ обозначителен маркер до много късен период.²⁰⁶ Поставянето на татарския ислямизъм в началото на XX век в по-широк панислямистки контекст не се изразява в изработването на последователна политическа програма, а се отнася по-скоро до отделни прояви на ислямска солидарност с други мюсюлмански общности. Т.е. татарският ислямизъм по същество не е панислямизмът, който познаваме от други региони и в други исторически периоди. Той дори не може да бъде определен като систематична панидеология, а по-скоро представлява локална, недоктринална идентичност, характерна за предмодерната социална организация на татарското общество. Това е основната причина ислямизмът да бъде изместен от татаризма и тюркизма, които стават доминиращи сред татарския елит и интелигенция в края на XIX и началото на XX век поради контрастиращия си светски характер.

В регионален татарски контекст е възможно да се каже, че тюркизмът и татаризмът могат да се разглеждат като по-широк и по-тесен вариант на изразяване на тюркска идентичност във Волго-Уралието. От една страна, (пан)тюркизмът предполага обединяването на всички тюркски общности в единна *тюркска нация*, докато (пан)татаризмът споделя виждането, че всички

206 Юзеев, А. Н. Ислам и национальная идентичность казанских татар. *Религия и идентичность в России*, М., 2003, с. 153–176.

тюркски групи в Евразия – кримски, астрахански, сибирски татари и др. – могат да бъдат асимилирани в широка *татарска нация* около волжките татари. Това дава основание на Рафаел Мухамметдинов да смята, че татаризмът по същество също е вид тюркизъм, макар и не толкова мащабен.²⁰⁷ Идеята се свързва с *мисията на културтрегери* – която в други случаи кристализира като идея за месианство (бел. Е. С.) – и показва първоначалното разбиране за *татарската нация* в по-широк етнически смисъл. Все пак е необходимо да се отбележи, че съществуват разлики между татарския и османския вариант на тюркизма. Според Галина Емельянова волжият тюркизъм представлява опит на татарската интелигенция за етноконфесионална консолидация на руските турки около волжките татари, докато османският тюркизъм има значително по-силно изразен политически характер, за което ще стане въпрос по-късно.²⁰⁸

От тази гледна точка концепцията на тюркизма, разглеждана в руски и османски контекст, възниква в подчертано специфични условия и е редно да бъдат посочени културните и политическите причини за нейното кристализиране. От една страна, навлизането на националната идея и развитието на тюркологията – в общ европейски мащаб – позволяват на турките да (пре)открият своите етнически съплеменници, да започнат своето идентифициране с едно надрегионално етническо и лингвистическо семейство. От друга страна,

207 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 135–136.

208 Емельянова, Г. К. Вопросы национальной самоидентификации волжских татар в конце XIX – начале XX веков: татаризм, тюркизм и исламизм. *Мир ислама*, № 1/2, 1999, с. 113–126.

експанзията на панславизма и упадъкът на Османската империя през XIX век показват необходимостта от ново и ефективно консолидиращо звено.²⁰⁹ Трудната съчетаемост на *Pax Islamica* и *Pax Ottomanica* е напълно илюстрирана в османския сюжет, което води до необходимостта от формулиране на нова идеологическа схема.²¹⁰ В този контекст най-систематично в определяне идеите на туркизма е изложението на Юсуф Акчура²¹¹ в неговата работа *Три вида политика* (*Üç tarz-i Siyaset*). Публикацията е издадена за първи път като брошура в Кайро през 1904 г. В нея Акчура обръща внимание на три алтернативи пред бъдещето на османската държава: **(1)** османизъм; **(2)** панислямизъм; **(3)** туркизъм.²¹² Статията показва еволюцията от чисто културния и лингвистичен контекст на Гаспрински до систематична и консеквентна политическа програма. В текста Акчура прави интересна типология на национализма, определяйки го като два вида – демократически и империалистически, който по същество е агресивен.²¹³ Т.е. при Акчура се забелязва ясно

209 Люис, Б. *Цит. съч.*, с. 377.

210 Вж. Фадеева, И. Л. *Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи /османизм – панисламизм/*. М., 1985.

211 Юсуф Акчурин (1876 – 1935) е татарски журналист и историк. Един от идеолозите на съвременния турски национализъм. Участва в създаването на политическата партия Съюз на мюсюлманите. Професор в Истанбулския университет.

212 По-подробно върху публикацията *Три вида политика* вж. Люис, Б. *Цит. съч.*, с. 378–380; Landau, J. *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. London, 1995, pp. 13–14; Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 22–26.

213 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 22–26.

тенденцията етническото да представлява доминираща идентичностна категория. Аналогично е разбирането за национализъм на Садри Максуди²¹⁴. Той е един от застъпниците за компромисния вариант за наличието на *турко-татарска нация*, т.е. комбиниране между двете етнонимни алтернативи.²¹⁵ До голяма степен може да се каже, че Максуди формулира своите схващания от гледна точка на прагматичната политическа визия, която поставя татарите в общ тюркски контекст. Той смята, че между „белия“ (европейски) и „жълтия“ (азиатски) свят ще възникне своеобразен „тюркски“, в който Османската империя ще играе водещата роля, която например Япония изпълнява в „жълтия“. Този по същество квазирасистки стереотип поразително наподобява на възникналата по-късно като държавна политика в Япония т. нар. *паназианистка* теория, включваща противопоставянето на „жълтия“ (азиатски – разбира се, под доминацията на Япония) на „белия“ (западен, колониално-империалистически) свят, макар

214 Садретдин Низаметдинович Максудов, по-известен като Садри Максуди (1878 – 1957), е татарски обществено-политически деец. В началото на XX век учи право и философия в Сорбоната в Париж. Един от ръководителите на политическата партия Съюз на мюсюлманите. Лидер на мюсюлманската фракция в Третата руска дума. По националния въпрос възприема концепцията на австро-марксистите за национално-културната автономия. Председател на Националното събрание (*Миллет меджлисе*) на автономния проект Идел-Урал. След Октомврийската революция, през 1918 г., емигрира във Финландия, а после в Турция, където живее и работи до края на живота си. Вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 27–28.

215 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 63–68.

че то има значително по-силен расов отенък.²¹⁶

В края на XIX и особено в началото на XX век идеята за тюркска солидарност се превръща в последователно изграден културен проект с различна степен на политическо развитие в зависимост от контекста. Необходимо е да се каже, че политическата структура на пантюркизма до голяма степен използва образа на панславизма.²¹⁷ Влиянието на Гаспрински в Османската империя по линия на *Терджиман* води до създаването на множество тюркски издания и културно-просветителски организации. Сред тях могат да бъдат посочени *Türk Derneği* („Тюркско общество“)²¹⁸ и последвалото *Türk Yurdu* („Тюркска родина“), което е най-систематичният печатен орган на пантюркисткото движение.²¹⁹ В тези издания прави впечатление новото съдържание, с което е изпълнена категорията *тюрк* (*türk*). В досегашния османски контекст тя носи пренебрежителен характер и се отнася до номадското и селското население предимно в Мала Азия, като преимущество се дава на религиозната или наднационална османлийска (*osmanli*) идентичност.²²⁰

В контекста на пантюркизма е редно да се проследи

216 По-подробно върху идеологическите формулировки на *паназианизма* вж. Yoshikawa, Y. *Japan's Asianism, 1868-1945. Dilemmas of Japanese Modernization*. Washington, 2009.

217 Landau, J. *Op. cit.*, p. 8.

218 Вж. Люис, Б. *Цит. съч.*, с. 403–404.

219 По-подробно върху асоциацията *Тюрк Юрду* и нейните публикации вж. Dumont, P. La revue "Türk Yurdu" et les musulmans de l'Empire russe, 1911-1914. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Vol. 15, No. 3/4, 1974, pp. 315–331.

220 Люис, Б. *Цит. съч.*, с. 386.

и развитието на един частен, подчертано фиктивен проект, но имащ много по-всеобхватни граници – пантуранизма. Неговата доктрина е формулирана от унгарската историческа наука в първата половина на XIX век, но особено след събитията от 1848 г., които ускоряват национализирането на съзнанието на интелигенцията в Австрийската империя. Концепцията смята всички тюркски, угро-фински и монголски народи за единна и огромна историческа общност, водеща своето начало от общата родина Туран. Един от първите тюрколози, който формира тази идея, е унгарецът Арминиус Вамбери. Освен фиктивен туранизмът има и чисто политически характер, тъй като възниква като унгарски идеологически продукт, по линия на който може да се постигне сближаване между Османската империя и унгарските интереси в Австрия срещу общата опасност от панславизма.²²¹ Като цяло теорията остава доста маргинална, макар че все пак има известно влияние в османското общество, като ярък пример е поемата *Туран* на Зия Гьокалп от 1911 г., където се казва: „Страната на тюрките не е Турция, нито пък Туркестан, / Страната им е необятната и вечна земя Туран!“²²².

От казаното дотук може да направим извода, че единствената концепция от фиксираното по-горе триадично противопоставяне (тюркизъм, татаризъм и ислямизъм), която успява да преодолее фазата проект и да се установи като реална политическа доктрина,

221 Пак там, с. 401.

222 Пак там, с. 405.

е татаризмът. В татарското обществено пространство идеите на татаризма стават особено популярни след Октомврийския манифест (1905 г.), въз основа на който се създават условия за възникване на системен периодичен печат сред националните малцинства. Това е период, в който етнонимът *татари* – аналогично на етнонима *тюрки* в Османската империя – губи своя пейоративен смисъл и се превръща в социално мобилизиращ компонент, около който започва да се изгражда нова етническа идентичност. По този начин тюркизмът и ислямизмът се маргинализират и губят своята популярност поради отдалечеността си от реформираната, по същество *озападнена* и секуларизирана мисъл на татарската интелигенция. Политическият контекст между 1905 и 1917 г. ни дава основание да обясним защо няма устойчиво общомюсюлманско или общотюркско национално движение, а надделяват отделни етнически национални движения сред тюркските и мюсюлмански народи в Руската империя. Също така идеите на татарския тюркизъм са крайно непопулярни сред по-слаборазвитите групи (като башкири, казахи и др.), тъй като се свързва с тяхното вливане в по-мощен волжко-татарски проект. От тази гледна точка постепенно татаризмът губи своята първоначална пантатарска насоченост, предвиждаща по-широко етническо обединение около волжките татари, и остава фиксиран основно върху татарския етнос в проект за хомогенна нация. Този процес кристализира особено ясно в съветски контекст, когато болшевишката национална риторика стимулира етническата идентичност, но категорично застава срещу по-широки национални обединения, заклеявани в категории като *великоруски*, *великотатарски*,

великоузбекски и т.н. *шовинизъм*.

Защо тюркизмът не успява нито в османски, нито в руски контекст? Основната причина, която съм склонен да посоча, е, че и в двата случая доктрината остава само на ниво проект сред ограничен кръг от интелигенцията. Обикновеното население е незапознато с разбиранията на идеята за сметка на много по-стабилни, последователни и разбираеми схващания: в османския случай това е турският патриотизъм на Кемал Ататюрк²²³, който става доминиращ в новообразуваната след краха на Османската империя турска държава, докато в руския случай по-голяма популярност получават регионалните национални движения, базирани на местен диалект и етнически особености. Т.е. (пан)тюркизмът представлява фикция, около която не може да се генерира обща идентичност и оттам масово национално движение. Това е наднационална митология, която обаче трудно изпълнява социалния си ангажимент към различните по степен на развитие етнокултурни идентичности в руски контекст. Друга причина, която бих изтъкнал за провала на концепцията, се състои в това, че пантюркизмът никога не се превръща в обект на държавна политика, както се случва с панславизма в Руската империя, който дори постига известни успехи.

Булгаризъм и ваисовското движение

В настоящото изложение вече беше отбелязана ролята на теориите за етническия континуитет на Волжка България и народите в Поволжието, предимно татари и чуваш. В основата на тези интерпретации,

223 По-подробно вж. Люис, Б. *Цит. съч.*, с. 407–409.

които по-късно ще формират идеите на *булгаризма*, разбран в етнополитически контекст, стои обаче една латентна, подчертано традиционна и конфесионална идентичностна категория, която условно бихме могли да наречем *булгарска идентичност*. Най-общо казано, това представлява своеобразно изразяване на регионална идентичност сред мюсюлманите във Волго-Уралието, изтъкната от края на XVIII век и разпространена в различна степен до 20-те години на XX век. Тази локална и религиозна идентичност се появява по линията на булгарската историографска традиция. Тя представя историята на местната общност не в етнически или национални, а в ислямски категории. В тази насока правилно е становището на Томохико Уяма, който твърди, че „булгарската историография е част от предмодерната племенна и локална историография в Централна Евразия и е далеч от етническата история в модерния смисъл на понятието”²²⁴. Традицията се опира на локални генеалогии и сакрализирани текстове, носещи предимно легендарен характер. Тези генеалогии често отправят местната ислямска общност към Волжка България, разбрана като *висококултурна* ислямска цивилизация. По същество това е жанрът на селската история, добър източник за изследването на това, което Алън Франк нарича *разширена родствена идентичност* (kinship identity) сред волжките етнически групи.²²⁵

224 Uyama, T. From "Bulgharism" through "Marrism" to Nationalist Myths : Discourses on the Tatar, the Chuvash and the Bashkir Ethnogenesis. *Acta Slavica Iaponica*, 19, 2002, pp. 163–190.

225 По-подробно върху булгарската историографска традиция в региона вж. Frank, A. *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity...*

Булгарската историографска традиция впоследствие става обект на интерес от исторически образованата интелигенция през XIX век. На базата на религиозната идентификация на местните генеалогии с исляма от времето на Волжка България възниква схващането за етническа приемственост между волжките българи и групите във Волго-Уралието. Тази концепция първоначално кристализира в творчеството на Ш. Марджани и Р. Фахретдин. Близки до разбиранията на двамата е теорията на Гайнетдин Ахмеров, изложена в неговата история „Болгар тарихъ”.²²⁶ По тази линия постепенно се обособяват т. нар. „булгаризъм”, който може да се разглежда като отделен национален проект, но до съветския период не добива особена популярност. Тази *булгарска* версия за историята на волжките етнически групи е институционализирана на официално съветско ниво едва на конференция за историята на Татарстан в Москва през 1946 г.²²⁷ От тази гледна точка може да се твърди, че генерирането на *булгарска* идентичност, в етнонационален смисъл на думата, в Поволжието след Втората световна война е продукт на съветското академично ръководство.

Частен случай на изразяване на *булгарска* идентичност в руски контекст предлага ваисовското движение (по името на основателя на движението Багаутдин Ваисов). В най-общ смисъл, ваисизмът представлява бунт на едно малко суфийско братство на

226 Ахмеров, Г. *История на Волжка България*. С., 2002.

227 Uyama, T. *Op. cit.*

мюсюлмански пуританизъм срещу това, което те смятат като *неверници*. В тяхната идеология *неверниците* са много гъвкава категория – влизат всички извън сектата, включително и обикновени татари мюсюлмани. На практика това означава разкол с официалния ислям в Русия, прокарван по линия на Духовното управление на мюсюлманите. Протестът на ваисовците включва отказ от плащане на данъци, служба в армията и т.н. Т.е. това е не само антируска, но и подчертано антисветска реакция. В тази насока ваисовското движение представлява частен и мистичен проект, по същество несветски и оттам силно маргинализиран.

Първоначално ваисизмът е доктрина на пасивния *джихад*²²⁸, разбиран в своя мистичен контекст. Движението издава своя пропагандна литература – която не е възприемлива за широкото татарско мнозинство – формулира собствена митология, представяща мита за чистия ислям във Волжка България. По същество това представлява (пре)откриване на предмонголска *позитивна* идентичност, която преодолява непрестижното наследство на Златната Орда. Риториката на ваисовското

228 *Джихад*, в най-общ смисъл, представлява „върховно усилие“ в името на вярата. То може да бъде проявявано по различни начини. От една страна, понятието е разбирано като „свещена война“ на исляма срещу всички не-мюсюлмани с цел победата му в световен мащаб – т. нар. „малък джихад“. *Джихад* също така може да се интерпретира като „вътрешна борба“ на вярващия със себе си с цел духовно извисяване – т. нар. „голям джихад“. Съвременната употреба на понятието в риториката на някои екстремистки групи допринася за неговото неправилно разбиране и пейоративна конотация. По-подробно вж. Евстатиев, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 55–56.

движение говори за „разрушението на блестящото българско царство от неверните татари“²²⁹ и призовава за „очистването“ на исляма от вредните по-късни наслоения и завръщане към „българското“. Въз основа на тези характерологични особености възникват дебати около ухабистката ориентация на движението. Ю. Н. Гусева смята, че в първия период от съществуването на братството – характеризиращ се като чисто религиозен – то в известен смисъл има типологически сходства с идеите на ухабизма, но като цяло не може да се нарече ухабистко движение.²³⁰ Шантал Келкеже вижда влияние върху ваисизма на крайното руско сектантство, особено на *духоборите*, в някакъв смисъл представляващи своеобразно руско народно протестантство.²³¹

В историческото развитие на ваисовското движение могат да бъдат разглеждани три периода²³². **(1) Първи:** от 1862 г., когато в Казан Багаутдин Ваисов създава „Къщата на молитвите“, служеща като център на сектата, до 1884 г., когато полиция разгромява братството, затваря къщата, а „вождът Ваисов“ е настанен в психиатрична клиника, където умира. **(2) Втори:** от 1905 г., когато

229 Quelquejay, C. Le "Vaïsisme" à Kazan. Contribution à l'étude des confréries musulmanes chez les tatars de la Volga. *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 6, Issue 1/2, 1959, p. 96.

230 По-подробно вж. Гусева, Ю. Н. Ваисовское движение в Волжско-Уральском регионе в контексте исламской «реформации» конца XIX – первой трети XX вв. *Вестник РГГУ*, № 10, 2013, с. 43–57.

231 Quelquejay, C. *Op. cit.*

232 По-подробно върху историческото развитие на ваисовското движение вж. Гусева, Ю. Н. *Цит. съч.*; Yemeljanova, G. *Russia and Islam*, p. 83; Quelquejay, C. *Op. cit.*; Климович, Л. *Цит. съч.*

движението е възобновено от сина на Багаутдин, Гайнан Ваисов, до 1917 г.. **(3) Трети:** от 1917 г. до края на движението през 1923 г. Интересното в третия период от развитието на ваисовците е, че сектата се радикализира в контекста на Февруарската революция. В този период движението започва да се олевява, т.е. засилва своите социални искания – фиксирани на свикания в Казан конгрес на ваисовците като алтернатива на Втория общомюсюлмански конгрес в Русия – за сметка на мистицизма от първия период. Това дава основания на Климович да вижда в тях „революционност, прикрита под маската на религията“²³³. Това е времето, по което ваисовците започват активно да сътрудничат с болшевиките, дори в контекста на Гражданската война имат идея за организиране на собствени въоръжени сили (*Зелена армия*) на страната на болшевиките.²³⁴ Към 1921 г. обаче организацията вече е силно маргинализирана, изгубила своите първоначални пуритански ислямски възгледи и в голяма степен е разтворена в местните болшевишки структури, което формално означава и нейния край (официално настъпил през 1923 г.).

В по-късен период може да се говори и за неоваисовска концепция, чиито корени водят началото си от идеите на Мирхад Ваисов (син на Гайнан Ваисов). При неоваисовците българският етногенетичен мит взима осезаем превес. Наблюдава се почти пълно отсъствие на религиозен прозелитизъм, даже има изтъкване на тенгрианската религиозна принадлежност на древните българи.²³⁵ В този контекст може да се каже,

233 Климович, Л. *Цит. съч.*

234 Гусева, Ю. Н. *Цит. съч.*

235 По-подробно за неоваисизма вж. Шнирельман, В. А.

че неоваисовската версия на българската идентичност – прокарвана чрез Фаргат Нурутдинов²³⁶ – представлява аксиоматичен пример за описаните вече „параисторични“ сюжети.

Политическа активност и проекти за тюрко-татарска автономия (1905 – 1918)

*Националният въпрос представлява един от основните, възможно един от най-важните проблеми на съвременното. Народите, които са заинтересувани в своето съществуване, в науката, литературата и философията сериозно се интересуват от този проблем, неговата нарастваща мощ при всяка стъпка напомня за себе си и в такива практически сфери като право и икономика. Този въпрос, свързан с търсенето на истината в цялата духовна сфера и практически живот, у нас също така възниква исторически и в напълно естествен начин, тъй като само ние сме се изправили на пътя на пробуждането. Във всички сфери на живота – в научна и практическа – той вече изисква сериозно внимание.*²³⁷

От конфесионалното к етническому: българская идея в национальном самосознании казанских татар в XX в. *Вестник Евразии*, 1998, N 1-2, с. 131-152.

236 Фаргат Нурутдинов е основен идеолог на неоваисизма в Република Татарстан след разпадането на СССР. С негова дейност се свързват откритията в Казан през 1988 г. културно-исторически клуб *Булгар ал-Джадид* и оренбургският вестник *Болгар-Иле*. Вж. Шнирельман, В. А. *От конфесионалното к етническому...*

237 Аң (в превод: „Съзнание“; татарско литературно издание, излизащо в периода 1912 – 1918 г. Главен редактор е Ахметгарей Хасани. Активно участие в списанието вземат Габдулла Тукай,

Образуване на Съюз на мюсюлманите (Иттифак ал-мюслимин) и политическа активност между 1905 и 1917 г.

Събитията около Руската революция от 1905 – 1907 г. и произтичащите от нея събития радикално изменят политическия живот в Руската империя. Особено важни са последствията от Октомврийски манифест, приет на 17 октомври 1905 г., който легитимира правото на националните малцинства да създават свои културни и политически организации и дружества, периодичен печат и т.н. Това дава като резултат оформянето на различни национални движения и стратегии, развиващи се в рамките на различни по своята ориентация политически програми. Подобни отражения от революционните събития се наблюдават и при волжките татари, които вече са формирали своя национална интелигенция, макар и неединна по много проблеми, но като цяло развиваща се в контекста на либералните идеи, навлезли в Руската империя още през XIX век. Това е времето на своеобразен преход от традиционната ислямска концепция за *миллэт* като предимно конфесионална общност в полза на *миллэт*, схващана в западноевропейски контекст и имаща основно етнонационална конотация.²³⁸ Условно можем да причислим този идентичностен преход в

Фатих Амирхан и Галимджан Ибрахимов – бел. Е. С.), 1913, No. 21, бр. 368. Цит. по Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни в Татарстана)*, с. 57.

238 Вж. Хабутдинов, А. Ю. *Цит. съч.*



Фиг. 3. Делегатите от тюрко-мюсюлманската фракция в Руската дума

татарското национално движение към „фаза В“ според формулата на М. Хрох. След Октомврийския манифест се наблюдава разцвет на татарския периодичен печат. На неговите страници започват да се обсъждат понятия като *политическа партия, либерализъм, национализъм, класа* и т.н., които постепенно навлизат сред все по-широки слоеве от татарското население. Т.е. риториката на волжките татари непосредствено след 1905 г. започва да се политизира.

Основните последствия за татарското национално движение след революцията са доминиране на мюсюлманската фракция в Руската дума (вж. Фиг. 3) и активното участие в свиканите три общоруски мюсюлмански конгреса в периода 1905 – 1906 г. До тяхното провеждане татарската политическа активност

е аморфна, непоследователна, няма ясно изградена структура и общоприети принципи. Главната цел на тези конгреси е именно кристализирането на по-ясна политическа концепция в контекста на общоимперските събития от периода, около която да се структурира последователна програма. Необходимо е да се отбележи, че основният контингент от делегати на тези форуми се състои от волжки татари, което отразява тяхната най-висока степен на политическо развитие сред останалите мюсюлмански народи в Руската империя. Първият мюсюлмански конгрес се провежда нелегално в Нижни Новгород от 15 до 28 август 1905 г. на парахода Густав Струве. Делегатите обявяват своята подкрепа за политическите, икономическите и социалните реформи, изискани от революционните събития. Решенията на този форум (равенство между мюсюлмани и руснаци, свобода на пресата, религията и т.н.²³⁹) до голяма степен се развиват в контекста на идеите на либерализма. Вторият мюсюлмански конгрес е свикан отново нелегално, този път в столицата Санкт Петербург от 13 до 23 януари 1906 г. В резултат на този форум е създадена партията Съюз на мюсюлманите (Иттифак ел-мөслимин), която има либерална и прореформистка ориентация, заимствана до голяма степен от идеологията на руските конституционни демократи (*кадети*). Първоначално Съюзът доминира в татарското национално движение, но среща силна реакция от две посоки: **(1)** консервативно настроените слоеве в татарското общество, сред които и все още силното вселската периферия мюсюлманско духовенство,

239 За детайлен списък с решенията на Първия мюсюлмански конгрес в Нижни Новгород вж. Hunter, S. *Islam in Russia: the politics of identity and security*. New York, 2004.

и **(2)** повлияната от левите идеи интелигенция, която в контекста на революцията започва да се ориентира по-скоро към Партията на социалистите революционери (*СР-и, есери*).²⁴⁰ Слабостта на партията се състои в това, че обхваща основно представителите на мюсюлманския елит и няма по-сериозна подкрепа сред обикновеното население. Впоследствие е проведен, този път легално, Трети мюсюлмански конгрес в Нижни Новгород от 16 до 20 август 1906 г. На този форум делегатите се разделят на две идейни групи: **(1)** т. нар. „умерени“, стоящи зад либералните идеи (сред които И. Гаспрински и Ю. Акчура); **(2)** по-радикални и ляво ориентирани (сред които Гаяз (Аяз) Исхаки²⁴¹), възприемащи възгледите на есерите.²⁴²

Събитията от тези три конгреса показват, че либералните идеи, проповядвани от Съюза на мюсюлманите, срещат известна съпротива в татарската общественост. Т.е. още от самото си начало

240 Каппелер, А. *Цит. съч.*, с. 248.

241 Гаяз (Аяз) Исхаки (1878 – 1954) е татарски писател, журналист, обществено-политически деец и драматург. Той е един от първите татарски участници в революционното движение. Исхаки е редактор на вестниците *Тан* („Заря“) и *Тан юлдызы* („Зорница“), които имат социалистическо направление и позицията им е за сваляне на царизма. След Февруарската революция взема активно участие в татарското националистическо движение, подкрепя идеите на национално-културната автономия на мюсюлманските народи в Русия. След Октомврийската революция Исхаки емигрира в Япония, Франция, Германия и Турция, където продължава да развива публицистична дейност. Вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 84–85.

242 Каппелер, А. *Цит. съч.*, с. 248.

политическото движение на волжките татари не е хомогенно явление, не изповядва единни принципи. В контекста на революцията от 1905 – 1907 г. и особено на суспендирането на голяма част от националните привилегии през 1907 г. се наблюдава цялостен процес по олевяване сред татарската интелигенция. Необходимо е уточнението, че различните крила в татарското национално движение поставят на първо място национални искания. С други думи, дванадесетте години след 1905 г. се характеризират с все по-активното навлизане на политическия дискурс – в своите различни идейни проекции – сред големи слоеве от татарското общество, т.е. към 1917 г. вече се наблюдава в голяма степен масовизиране на волжкотатарската политическа мисъл.

В годините на руското участие в Първата световна война (1914 – 1917) волжките татари в огромната си част са лоялни на своята държава. Повечето мюсюлмански войници в руската армия участват в сраженията срещу Османската империя.²⁴³ В този смисъл ясно личи съвместимостта на татарската идентичност с руския символ универсум. „Родината“ е една, тя е „Русия“, което може да се открие в множество публикации в татарския печат от епохата. Солидарността с османските турци в контекста на пантюристката идеология има културна насоченост, но не съдържа призив за борба срещу руската армия и силите на Антантата.²⁴⁴

243 Лоялността към Русия е засвидетелствана сред татарските войници на фронта и в плен. По-подробно вж. Clauson, G. *Tatar Poets of the First Great War. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, 1969, pp. 151–160.

244 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 49.

Волжките татари между Февруарската и Октомврийската революции (1917 г.)

Събитията около Февруарската революция и свалянето на монархията през 1917 г. внасят огромно оживление сред всички национални движения в рамките на руската държава. Повечето малцинства възлагат огромни надежди на образуваното Временно правителство на Керенски и очакваните от него демократични реформи. Краят на самодържавието се възприема символно като край на политиката на русификация и руска и/или православна цивилизационна експанзия. Основно място в политическите дебати в националните покрайнини заема бъдещото държавно устройство на Русия и мястото на малцинствата в него. В аналогичен дух се отразяват динамичните политически промени в центъра спрямо националното движение на волжките татари. Веднага след революционните събития, на 7 март 1917 г., в Казан е създаден Мюсюлмански комитет, по-късно преименуван на Мюсюлмански съвет (*Милли шуро*). Неговата програма предвижда основно федеративно устройство на Русия и обезпечение на националните малцинства.²⁴⁵

Това е период, в който паралелно на тези събития протича и процес по активно навлизане на левите и революционни идеи в татарската общественост. На страниците на татарската преса все по-често се забелязват понятия като *класа*, *социализъм* и т.н., чието съдържание до този момент не е познато на огромна

245 По-подробно върху програмата на *Милли шуро* вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 75.

част от населението. В този дух на 7 април, само месец след образуването на Милли шуро, в Казан е създаден Мюсюлмански социалистически комитет (*Мөселман социалистлар комитети*) с председател Мулланур Вахитов²⁴⁶. Необходимо е да се отбележи обаче, че все още волжките татари в огромната си част са селско население, интелигенцията и търговската прослойка са относително малък процент, а активно татарско работническо движение отсъства. Комунистическата идея трудно може да намери естествени опори на идеологическите си разбирания сред татарите. Болшевишките принципи първоначално са съчетани със спецификата на татарското национално развитие, което води до появата на татарския националкомунизъм, известен още като *ислямски социализъм*, на което ще бъде обърнато внимание по-късно.

В тази обстановка на политическа либерализация депутатите от мюсюлманската фракция в Четвъртата дума взимат решение за свикването на Общоруски мюсюлмански конгрес. Във връзка с подготовката на този форум и изработването на неговата програма е създадено

246 Мулланур Вахитов (1885 – 1918) е татарски марксист и политически деец. След края на царизма предприема активна социалистическа дейност в Казан. През декември 1917 г. става член на Комунистическата партия. През януари 1918 г. е назначен за комисар в образувания Комисариат по мюсюлманските въпроси в рамките на Народния комисариат по националностите в Русия, а също и председател на Мюсюлманската военна колегия към Наркомвоенморе. Вахитов оглавява татарския батальон в защитата на Казан срещу чехословашкия корпус през август 1918 г. Взет е в плен и е разстрелян от чехословаците на 19 август 1918 г. Вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 157.

Временно централно бюро на руските мюсюлмани с председател Ахмед Цаликов²⁴⁷. Интересен е лозунгът на временното бюро, гласящ: „...граждани мюсюлмани, организирайте се! Ние, мюсюлманите, в мнозинството си сме представители на този среден обществен слой, който носи названието демокрация. При нас има нищожно количество представители на капитала и на едрите земевладелци; нашият пролетариат е просто формален. Класовата диференциация в мюсюлманска среда е слаба. В това е нашият плюс и нашият минус. Класовата диференциация води до интензивен политически живот и в това е нейният плюс, но тя отслабва общия напор на нацията – в това е нейният минус. Трябва да отслабим минусите и да засилим плюсовете“²⁴⁸.

Този лозунг показва категорично преимущество в мюсюлманското политическо ръководство на националните интереси в сравнение с класовите. По този начин може да се обясни пасивното подозрение, с което подхожда татарското национално движение по отношение на болшевишкия преврат. Също така може да се каже, че през този период Съюзът на мюсюлманите вече е загубил своята политическа популярност поради дискредитирането на либерализма в общоруски контекст. В контекста на свиканите два общомюсюлмански конгреса надделяват националистическите

247 Ахмед Цаликов (1882 – 1928) е осетински мюсюлмански политик. Участник в революционните събития във Владикавказ. Впоследствие става един от лидерите на меншевишката фракция в РСДРП. На Първия Общоруски мюсюлмански конгрес в Москва през 1917 г. изнася доклад, в който се застъпва за културната автономия на мюсюлманите в рамките на руската държава.

248 Цит. по Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 79.

програми, предвиждащи в различна степен право на самоопределение за съответните национални групи.

Първият Общоруски мюсюлмански конгрес се провежда в Москва и е открит на 1 май 1917 г. На този форум делегатите се разцепват на *унитаристи* (предимно азери и волжки татари), които са за единството на мюсюлманите в Русия под формата на национално-културна автономия, и на *федералисти*, които сепаративно за федеративно устройство на Русия на основата на териториалните автономии.²⁴⁹ Сред противниците на национално-културната автономия е лидерът на башкирските делегати Заки Валиди²⁵⁰. Той смята, че тази форма на държавно устройство е ориентирана към татарска доминация сред мюсюлманските народи в Русия, тъй като те живеят дисперсно в обширни територии на

249 По-подробно за дебатите между *унитаристи* и *федералисти* вж. Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 68–82.

250 Ахметзаки Валиди Тоган (1890 – 1970) е башкирски изтоковед-тюрколог, лидер на башкирското национално движение. Смята доктрините на ислямизма и тюркизма като неотговарящи на духа на времето. Противник е на теокрацията. В тази насока определя относително отрицателната роля на теокрацията в историята на мюсюлманските народи. Има лична комуникация с В. И. Ленин и със Зигмунд Фройд. Споделя социалистически идеи, след като се запознава с работите на Г. В. Плеханов. По-подробно върху биографията и възгледите на Заки Валиди вж. Исхаков, С. М. А. З. Валидов: пребывание у власти. *Отечественная история*, 6, 1997, с. 55–75; Насыров, И. Р. Запад и исламский мир в философии истории Заки Валиди Тогана: Проблема национальной и культурной идентичности в условиях глобализации. В: Эшотс, Я. (ред.) *Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 1*. М., 2010, с. 61–79.

държавата. В крайна сметка надделява концепцията на *федералистите*, което предизвиква ответна реакция на волжките татари и впоследствие води до свикването на нов общоруски мюсюлмански конгрес в Казан през август 1917 г., на който *унитаристите* се стремят да реализират свой проект за национална автономия.

Окончателното разцепление в политическото движение на руските мюсюлмани се случва на Втория общоруски мюсюлмански конгрес в Казан. По същество той не може да бъде категоризиран като общомюсюлмански, тъй като е бойкотиран от башкирските, севернокавказките, кримско-татарските и туркестанските депутати в знак на протест срещу татаро-азерската доминация на конгреса.²⁵¹ На този конгрес е провъзгласена *национално-културната автономия на мюсюлманите във вътрешна Русия и Сибир* и е взето решение за образуването на Национално правителство (*Миллет меджлисе*) и Национално управление (*Милли идаре*).²⁵² Паралелно с конгреса в Казан е проведен и Първи общоруски мюсюлмански военен конгрес, на който е създаден Общоруски централен военен съвет (*Харби шуру*).²⁵³ Събитията около Втория общоруски конгрес на мюсюлманите дават решителен тласък на процеса по автономизация на политическото пространство във Волго-Уралието на базата на национално-културната автономия и в този смисъл стоят в основата на идеята за проекта Идел-Урал, за който ще стане въпрос впоследствие.

В тази обстановка на доминираната от волжки

251 Yemelianova, G. *Russia and Islam*, p. 95.

252 Пак там.

253 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 142–147.

татари национална автономия башкирските, казашки, туркестански и др. депутати действат автономно от решенията на Втория общомюсюлмански конгрес в Казан, провеждат независими национални конгреси и провъзгласяват свои териториални автономии. Подобни конгреси по национален принцип се свикват и от т. нар. „малки народности“ в Поволжието (чуваши, марийци, мордва). Подробни сведения за тези политически форуми ни дава статията на М. Корбут. Въпреки подчертаната идеологизация, текстът е доста детайлен и справочен. В него авторът разглежда събитията около тези национални конгреси и приетите от тях решения.²⁵⁴

Интересен в този контекст е автономният проект на башкирите.²⁵⁵ Техният лидер Заки Валиди има собствена визия за развитието на националния въпрос, обявявайки се против волжко-татарската доминация в тюркския свят. Това е и една от основните причини по-късно татарската историческа наука да го обяви за отстъпник на мюсюлманското движение и един от основните виновници за политическото разцепление и нереализирането на автономния проект Идел-Урал. Несъвместимостта на башкирското национално движение с идеята за обща *тюрко-татарска* нация с широки етнически граници, *de facto* оглавена от волжките татари, обаче има своите дълбоки исторически, социални и културни причини.

254 Корбут, М. Национальное движение в Волжско-Камском крае в 1917 г. *Революционный восток*, No. 7, 1929, с. 168–210.

255 По-подробно за башкирското национално движение в периода от 1917 г. до образуването на Башкирската АССР през 1919 г. вж. Pipes, R. *The First Experiment in Soviet National Policy...*; Carr, E. Some Notes on Soviet Bashkiria. *Soviet Studies*, Vol. 8, No. 3, 1957, pp. 217–235.

В тази насока Рафаел Мухамметдинов посочва четири обективни фактора, които според него стоят в основата на противоречията между татари и башкири.²⁵⁶ **(1)** *Различният характер на въпроса за земята при татари и башкири.* След 1552 г. татарите губят своите земи, докато башкирите, както беше отбелязано, получават своя автономия под формата на съсловие с широки правомощия, включително владение на собствена земя с гарантирана ненамеса на царската власт. **(2)** *Различно географско разположение на татарските и башкирските земи.* Поволжието, където са татарските територии, по същество се намира във вътрешността на Русия и татарите нямат пряк достъп до външно малцинство. Башкирските територии в южното Приуралие граничат с казашките земи, което се възприема като увеличаване възможността от съюз между двете общности. **(3)** *Различие в характера на разселването на татари и башкири в Руската империя.* Татарите живеят дисперсно, не формират мнозинство в нито една руска губерния, докато башкирите са заселени значително по-компактно. В територията на т. нар. „Малка Башкирия“ те формират етническо мнозинство. **(4)** *Различия в културното и образователното ниво между татари и башкири.* Волжките татари имат високо образована интелигенция, търговски и икономически елит, които при башкирите отсъстват. Също така татарите представляват уседнало население още от много ранен период. От своя страна, башкирите до късно са съхранили своята номадска идентичност, в основата на която стои клановата организация. В южен Башкортостан (в близост до Казахстан) клановата

256 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 82–85.

идентичност е съхранена и до днес.²⁵⁷

В условията на описаната политическа динамика в Поволжието е необходимо да обърнем внимание и на мястото на болшевиките в региона. В периода между двете революции през 1917 г. практически няма доминирана от татари болшевишка организация в Казан (местните болшевики са предимно руснаци – бел. Е. С.). Едва след Октомврийската революция комунистическата идея започва да трупа популярност сред местното татарско население за сметка на татарските националисти. Основна линия на този процес е болшевишката пропаганда по отношение въпроса за земята и правото на национално самоопределение. Т.е., когато се анализират причините за неуспеха на татарското национално движение след октомври 1917 г., трябва да се има предвид липсата на масова популярност сред местното население, което избира по-последователния проект на болшевиките. В този контекст пропагандата на РСДРП(б) отделя огромно значение на Казан като център на националноосвободителното движение на източните народи. Казан е възприеман като потенциален трамплин за революционната идея сред мюсюлманските зони и поради това за болшевиките е от особена важност изграждането на свои структури в града. На 5 август 1917 г. казанската организация на болшевиките е включена в рамките на централната московска организация.²⁵⁸

Болшевишкият преврат и установяването на съветска

257 Frank, A. *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity...*, p. 8.

258 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 160.

власт в Русия са посрещнати с относителна пасивност от татарското национално движение. Националистите в Казан – които Давлетшин определя като втора, паралелна на болшевиките, власт в града и които изчакват реализирането на своя автономен проект – се отнасят относително неутрално към новото държавно ръководство. Първоначално Общоруският мюсюлмански военен съвет (*Харби шуру*) нито признава, нито отхвърля новата власт в града. В крайна сметка на 19 ноември 1917 г. съветът обявява болшевишкия преврат за незаконен и отказва да признае съветската власт и местните ѝ структури.²⁵⁹ Т.е. съществуването на *Харби шуру* става несъвместимо с новата комунистическа власт, която не е склонна да прояви никакъв компромис с организации, отказващи сътрудничество. Това обяснява последвалата саморазправа на болшевиките с представители на татарското (и други) национално движение. В контекста на Гражданската война някои функционери на татарското движение преминават на страната на комунистите, за да избегнат репресии, други емигрират зад граница. Интересно е участието на част от мюсюлманската либерална емиграция в международната антисъветска тюркска лига *Прометей*, която се намира във Варшава.²⁶⁰

От казаното дотук може да се допусне, че сред основните грешки на татарските националисти към момента на болшевишкия преврат е отказът им от предварителни действия до свикването на Учредителното събрание, в което виждат най-голямата

259 Пак там, с. 164.

260 По-подробно върху тази и други емигрантски мюсюлмански организации вж. Yemelianova, G. *Russia and Islam*, p.100.

си възможност за постигане на автономия по законен път. Политическата ситуация след октомврийските събития обаче е силно динамизирана, характеризира се с промяна в баланса на силите, категорично в полза на новата власт. Това е период, в който болшевишката идея започва да набира все по-голяма популярност сред волжките татари – както и сред други народи в Поволжието, – в които съветското ръководство вижда революционен потенциал и евентуален съюзник. В този смисъл силно влияние върху мюсюлманите оказват приетата *Декларация за правата на народите на Русия* от 15 (2) ноември 1917 г.²⁶¹ и особено обръщението на В. И. Ленин *Към трудещите се мюсюлмани в Русия и на Изток* от 24 ноември 1917 г., което гласи: „Мюсюлмани от Русия, татари от Поволжието и Крим, киргизи и сарти от Сибир, турки и татари от Закавказието, чеченци и планинци от Кавказ, всички вие, чиито джамии и молитвени домове биваха разрушавани, чиито вярвания и обичаи бяха потъпкани от царете и угнетителите на Русия [...] От днес нататък вашите вярвания и обичаи, вашите национални и културни учреждения се обявяват за свободни и неприкосновени. Устройвайте вашия национален живот свободно и безпрепятствено. Вие имате право на това!”²⁶².

Проектът Идел-Урал

Периодът непосредствено след Октомврийската революция може да се характеризира с динамизиране

261 За пълния текст на документа вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 168.

262 Цит. по Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 185.

на дейността на националните движения в различните региони на бившата Руска империя. В условията на разпадане на държавността всяка организация се стреми към преконфигуриране на пространството според своите идейни възгледи. В тази ситуация най-практични и ефективни се оказват болшевиките. Въпреки че Съветска Русия губи голяма част от западните си територии вследствие на Брест-Литовския договор (3 март 1918 г.) – Полша (чието възстановяване е отбелязано в прословутите 14 точки на американския президент Удроу Уилсън), Велико княжество Финландия, Прибалтика, големи части от Белорусия, Украйна и Кавказ – новата комунистическа власт успява да предотврати опасността от пълна фрагментация на държавата, а впоследствие дори да възстанови някои от загубените си територии на запад.

В този период на фрагментация на бившата империя на Романови своята програма по автономизация предприемат и волжките татари. Четири месеца след провъзгласяването на националната автономия на Втория общоруски мюсюлмански конгрес в Казан през август 1917 г., на 22 ноември (4 декември) 1917 г., в Уфа се открива предвиденото на конгреса Национално събрание (*Миллет меджлисе*).²⁶³ За негов председател е назначен Садретдин Низаметдинович Максудов, известен повече като Садри Максуди. Работата на събранието предвижда подготовката и образуването на териториалната автономия Идел-Урал (в превод от татарски: *Волга-Урал* – бел. Е. С.). Решено е националният субект в бъдещия проект да представлява една група под наименованието турко-татари, което отразява възгледите на татарите

263 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 185.

унитаристи, които виждат всички мюсюлмански народи в Русия под формата на единна нация.²⁶⁴

Събранието създава комисия за установяване бъдещия обхват на териториите на Идел-Урал. По този въпрос депутатите се разделят на две групи: поддръжници на териториалната автономия, известни като *туфракчылар*, и поддръжници на културно-националната автономия, известни като *төрөкчеләр*, т.е. тюркисти.²⁶⁵ След дебати по въпроса за границите надделява концепцията за териториална национална автономия и в крайна сметка предложените от комисията територии обхващат (вж. Фиг. 4): цяла Уфимска и Казанска губерния; западната част от Оренбургска губерния (части от Оренбургски уезд, части от Орски и Верхнеуралски уезд, намиращи се западно от р. Урал; западните части на Троицки и Челябински уезд); южните части на Шадрински, Красно-Уфимски и Осински уезд в Пермска губерния; от Вятска губерния влизат части от Сапарулски и Елабужски уезд, прилежащи към Мензеленски уезд; Малмижски уезд, южно от р. Вятка; части от Уржумски и Ярански уезд, прилежащи към Казанска губерния; от Симбирска губерния: Буински уезд, северозападната част на Симбирски уезд, Карсунски уезд на изток от р. Сури; от Самарска губерния: почти целия Бугулмински уезд, северните части на Самарски и Ставрополски уезд, източните части на Бугуруслански и Бузулукски уезд.²⁶⁶



Фиг. 4. Карта, показваща териториите, които се предполага, че ще обхваща автономията Идел-Урал, публикувана от Гаяз Исхаки в Париж през 1933 г. Цит. по Исхаки, Г. *Идель-Урал*. Набережние Челни, 1993.

В рамките на тези обширни територии, заемащи огромна част от Волго-Уралието, е включено население от 7 063 000 души, от които тюрко-мюсюлманите възлизат на 3 690 000 души, руснаците – 2 700 000, чувашите – 256 000, мариийци (черемиси) – 127 000, други етнически групи – 290 000 души.²⁶⁷ Необходимо е да се отбележи, че *Миллет меджлисе* разглежда проекта като териториална автономия в рамките на руската държава, но категорично не като независима от Русия държавна структура. Също така споменатият териториален обхват на автономния щат Идел-Урал стои в основата на изработения по-късно болшевишки проект за създаването на Татаро-башкирска съветска

264 Пак там, с. 188.

265 По-подробно вж. Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 80–81.

266 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 190.

267 Пак там, с. 191.

република, за която ще стане въпрос впоследствие.

В този контекст може да се каже, че преходът на татарските делегати в *Миллет меджлисе* от идеите за национално-културна автономия, които защитават активно на Първия и Втория общоруски мюсюлмански конгрес, към концепцията за териториална национална автономия по примера на федералистите, които бойкотират Националното събрание, е обусловен от измененията в политическия живот в Русия, преди всичко болшевишката експанзия. Във връзка с това образуването на автономния щат Идел-Урал е предвидено в пълно съответствие с *Декларация за правата на народите на Русия*. Събранието даже избира тричленна делегация, която да представлява Идел-Урал на бъдещата Версайска мирна конференция.²⁶⁸

Много скоро обаче проектът се оказва политическа илюзия, тъй като настъпва цялостна промяна в отношението на комунистическата власт по линия на *Декларацията за правата на трудещите се и експлоатирани народи*, публикувана на 12 (25) януари 1918 г., която предвижда утвърждаване на федерализма в държавата, но само в рамките на централизирана система.²⁶⁹ Т.е. документът се придържа към правото на самоопределение на по-ранната *Декларация за правата на народите на Русия*, но го признава само за поддръжниците на болшевишката власт. В общи линии отказът на Националното събрание от участие в изграждащата се съветска система на основата на федерализма го обрича на провал в месеците след януари 1918 г.

²⁶⁸ Пак там, с. 193.

²⁶⁹ Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 198–199.



Фиг. 5. Плакат, съобщаващ за провъзгласяването на автономията Идел-Урал от 1 март (н. с.) 1918 г.

Същинският процес по реализирането на Идел-Урал е задействан на 8 (21) януари 1918 г. в Казан, където е открит Вторият общоруски мюсюлмански военен конгрес. Неговата основна задача е осъществяването на териториалната автономия. Болшевиките имат своето представителство на конгреса, но след ожесточени спорове се оттеглят от форума. Интересен факт около събитието е, че на него присъстват още представители на чувашкото, марийското национално движение и на Украинската народна република. Главното решение на конгреса е образуването на национална армия, която да обезпечи създаването на автономния щат Идел-Урал, насрочено за 1 март 1918 г. (вж. Фиг. 5)²⁷⁰

Вследствие на това решение болшевишката власт обявява в цяла Казанска губерния военно положение. Военният конгрес е закрит и се пристъпва към арестуване на членовете на мюсюлманския военен съвет (*Харби шуро*). Тамурбек Давлетшин смята за основна грешка на татарските националисти в тези събития това, че не използват своя военен потенциал в региона – авторът изчислява армията им на 50 000 души, в което вижда тяхното превъзходство над болшевиките. На 1 март военните части на *Харби шуро* се оттеглят в татарската част на град Казан, където реализират проекта за автономия, останал известен в историческата наука като *Забулачная Республика*. От Петроград и Москва са изпратени войски на Червената армия, които окончателно ликвидират татарската автономия на 28 март 1918 г. Впоследствие съветската власт в Казанска губерния разпуска всички национални организации и на

тяхно място са установени съветски структури.²⁷¹

В някакъв смисъл може да се твърди, че причините за неуспеха на автономния щат Идел-Урал и неговата военна организация *Харби шуро* далеч не се ограничават само в изтъкваната от Давлетшин пасивност на татарските военни части. Склонен съм да разглеждам три основни фактора, които обезпечават реализирането на болшевишкия проект в Казан за сметка на националистическия. **(1)** Изключително мощната болшевишка пропаганда, която прокламира идеята за образуването на Татаро-Башкирска съветска република, формално даваща правото на самоопределение на татарската и башкирска нация. Това е причина много от участниците в армията на *Харби шуро* да не искат да вземат участие във военни действия срещу болшевишките подразделения, тъй като им е предложен директен проект за автономия, без използването на сила; **(2)** Болшевиките са значително по-организирани от татарските националисти. Те са професионални революционери още от началото на XX век, имат последователен печат, стройно изградени партийни структури и т.н. Татарите нямат толкова голям практически опит, техните действия остават предимно в сферата на теоретичните възгледи и дебати. **(3)** *Харби шуро* не се ползва с пълната подкрепа на всички мюсюлмани от Волго-Уралието. Показателен пример е башкирското национално движение, което не признава *Миллет меджлисе* и предприема свой проект по изграждане на отделна башкирска автономия.

В този смисъл Мухамметдинов прави много интересно сравнение между Садри Максуди и Ленин, което също може да обясни неустойчивостта на проекта Идел-

271 Пак там, с. 197.

270 Давлетшин, Т. Цит. съч., с. 195.

Урал. Авторът смята, че слабостта на Максуди се състои в неговата неготовност и нерешителност да си служи с жестоките „азиатски“ методи, които революцията изисква и на които е готов Ленин.²⁷²

Възможно е да се каже, че в някакъв смисъл Идел-Урал представлява кулминацията в татарското национално движение в контекста на следоктомврийския период. Въпреки провала си идеята за Идел-Урал продължава да съществува тайно сред ограничен кръг от татарски националисти до 1929 г., а също така и в емиграция (Садри Максуди емигрира във Финландия през 1918 г. – бел. Е. С.). Наследството на концепцията за образуване на независима тюркска държава по-късно е използвано от нацистката пропаганда във Втората световна война, засвидетелствано чрез образуването на доброволческия отряд от мюсюлмани СС „Идел-Урал“. В постсъветския период идеята за Идел-Урал е изкривена от по-крайния татарски национализъм (съзнателно се избягва описването на проекта като автономна част от руската държава – бел. Е. С.) и се възприема като нарушен национален идеал, имащ конкретни териториални измерения. От тази гледна точка идеята за независима тюркска република Идел-Урал съществува в съвременната Руска федерация, макар и сред много ограничен и маргинален кръг от радикални татарски националисти.

Кристализиране на „татарската социалистическа нация“ в контекста на съветската етнонационална политика (1918 – 20-те години на XX век)

272 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 92.

*Докато не рухне капиталистическата система, не се установи социалистически строй и капиталът не престане да бъде завесата на истината, аз не виждам никакъв смисъл в това да се считам мюсюлманин. Искам да кажа, че този, който е доволен от тази действителност, той не е правоверен и не е мюсюлманин, и не е човек.*²⁷³

Габдулла Тукай

Проектът за Татаро-башкирска съветска република

Паралелно с подготовката за изпращане на войски от Червената армия срещу провъзгласения от Мюсюлманския военен съвет (*Харби шуро*) автономен щат Идел-Урал съветското ръководство изработва контрапроект, предвиждащ образуването на Татаро-башкирска съветска република. Предвидените територии, които ще обхваща републиката, приблизително съвпадат с тези на Идел-Урал. Решението за образуването на републиката е обявено от народния комисар по националностите И. В. Сталин в т. нар. „Положение за Татаро-Башкирската Съветска Република“, предвиждащо свикването на Учредително събрание по създаване на републиката.²⁷⁴ Назначена е комисия по свикването на Учредително събрание, която е ръководена от Мулланур Вахитов.²⁷⁵ В общи линии идеята има ярък пропаганден характер

273 Тукай, Г. Избранное в 2-х т., Т. 2., Казань, 1961, с. 37–38. Цит. по Мухаметшин, Р. *Ислам в татарской общественной мысли начала XX века*. Казань, 2000, с. 49.

274 „О татаро-башкирской советской республике“, *Правда*, № 53, 23 март 1918 г.

275 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 200–202.

и цели да дестабилизира татарските националисти, като в голяма степен успява. Значителна част от татаро-башкирската интелигенция посреща с възторг решението за създаване на републиката, в която вижда постигането на своята желана автономия. Болшевишкият проект предлага автономизация по легален и безкръвен път, докато този на *Миллет меджлисе* предполага противопоставяне на централната власт. Склонен съм да твърдя, че това е сред основните причини за провала на татарските националисти и е аксиоматично свидетелство за ефективността на болшевишката пропаганда.

В контекста на Гражданската война обаче Поволжието е регион на активно военно противопоставяне. През юни 1918 г. голяма част от територията на предвидената Татаро-башкирска република е завладяна от Бялата армия на адмирал Александър Колчак²⁷⁶, а по-късно и от чехословашкия корпус, които разстрелват Мулланур Вахитов (след смъртта му ръководното място в местната партийна структура е заето от Мирсаид Султан-Галиев). Във връзка с това идеята за републиката отново се превръща в част от пропагандния инструментариум на болшевиките в стремежа им да мобилизират местното население в съпротива срещу белогвардейците. На 14 юни 1918 г. е направено обръщението *Към всички трудещи се мюсюлмани*, където Совнарком (Съвет на народните комисари) се обръща за помощ към мюсюлманите в републиката: „Руската Социалистическа Федерация на

276 Александър Колчак (1874 – 1920) е руски военен и учен океанограф. Участва в Руско-японската война, Първата световна война, командва Бялата армия по време на Гражданската война. Председател на белогвардейското Руско правителство (1918 – 1920). Арестуван и разстрелян от болшевиките през 1920 г.

нациите преживява опасни часове на изпитание. Руските черносотенци, поддържани от излъганите чехословаци, се опитват да задушат свободата на народите на Русия, в борбата за която паднаха много мъжествени и благородни бойци... Контареволуционните банди нахлуват на територията на Татаро-Башкирската съветска социалистическа република, носейки след себе си глад, разорение, насилие и оковите от времето на кървавия царизъм. Уважаеми другари, ако искате да бъдете свободни граждани в мъките в зараждащата се Татаро-Башкирска съветска република., то застанете под червените знамена на Мюсюлманската социалистическа армия. Нека... от всички краища на Русия потече огнената лава на победоносните войни мюсюлмани за защитата на работническата власт и бедното селячество...”²⁷⁷.

Впоследствие Червената армия успява да изтласка белогвардейците от Казанска губерния и да възобнови властта на болшевиките в региона. Тамурбек Давлетшин смята, че активно участие в съпротивата срещу белите взимат татари и башкири, които отчитат големи човешки загуби. В това обезкръвяване на двете общности Давлетшин споделя подчертано субективната причина за последвалото отклонение по реализирането на проекта за Татаро-башкирска република, което води до решението на Политбюро на ЦК на РКП (б) за отмяна на „Положението“ на Наркомнац от 22 март 1918 г. Разбира се, могат да бъдат посочени значително по-обективни причини за неосъществяването на дуалистична татаро-

277 Цит. по Исхаков, С. М. Октябрьская революция и борьба мусульманских лидеров за власть в Поволжье и на Урале (октябрь 1917 г. – лето 1918 г.). *Отечественная история*, No. 1, 1999, с. 47–63.

башкирската автономия. В тази насока според мен особено важна е липсата на подкрепа за проекта от страна на башкирското национално движение на Заки Валидов. Башкирите имат свой проект за автономия, не предвиждащ съвместно съществуване в една териториална структура с татари поради страха, че ще бъдат татаризирани, и след кратък тактически съюз с армията на Колчак се ориентират в посока на болшевиките. Друга обективна причина е несъвместимостта на по-голямо обединение на национален принцип със съветската етнонационална концепция. Дуалистичният републикански принцип е приложен единствено в Северен Кавказ, където са обединени титулни групи с различна етнолингвистична идентичност: кабардинци (черкезки народ) с балкарци (тюрки) и карачаевци (тюрки) с черкези. В случая с татарите и башкирите това са две големи тюркски общности, чието обединение се свързва с хроничния страх от тюркско национално обединение – или използвания от властта етикет *пантюркизъм*, – което ще обуслови по-късно негативното отношение на Сталин към проекта на Султан-Галиев за *Туранска република*. Ръководството в Москва е по-склонно да стимулира отделни етнически идентичности, които да бъдат обособени в свои автономни структури. По този начин се стига до решението за образуване на Башкирската АССР от 20 март 1919 г.²⁷⁸ Първичната реакция на това действие идва от страна на татарското комунистическо ръководство на чело със Султан-Галиев, което поставя въпроса за образуването на подобна татарска република, до което се стига през 1920 г.

По отношение на тези събития Давлетшин описва

278 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 211.

разочарованието на местното население от новата власт и дава сведения за избухналото през февруари 1920 г. в региона въстание, останало известно в историческата наука като въстанието „Черния орел“. Авторът илюстрира събитието като антикомунистическа реакция, приписва му национален характер. Историческият контекст обаче показва, че тази съпротива е предимно селска, обединява местното татаро-башкирско селячество по време на глада, обхванал Поволжието и кулминирал през 1921 – 22 г. в контекста на системата за държавни доставки на селскостопански продукти за фронта в Гражданската война, известна като *продразвёрстка*.²⁷⁹

Образуване на Татарската АССР

В хода на политическите събития от 1919 – 1920 г. става ясно, че политическото ръководство на новата съветска държава трябва да обезпечи своята национална периферия с териториални автономни структури, в които да бъдат гарантирани законово културно-национални привилегии за малцинствата, каквито не са имали през периода на царизма. След отказа от реализирането на общ дуалистичен татаро-башкирски републикански проект и решението за образуване на Башкирската АССР през 1919 г. на 4 май 1920 г. Политбюро на ЦК на РКП(б) и Совнарком създават комисия за разработването на проект за създаване на татарска автономна република и фиксирането на нейните граници.²⁸⁰ В края на месеца,

279 По-подробен контекст на събитията около въстанието „Черния орел“ вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 211–215.

280 За пълен списък на участващите в комисията вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 216.

В техните възгледи изграждането на социализма зависи от социалните, а не национални придобивки. **(2)** Втората група условно можем да наречем *десни* комунисти начело с Кашшаф Мутаров. Тяхната концепция предвижда постигането на социалистическа държавност чрез утвърдените национални автономии, т.е. те предвиждат разцвет на татарската национална култура в контекста на навлизането на съветското общество в комунистическия строй. Групата на *десните* комунисти доминира партийното ръководство на Татарстан в периода 1921 – 1924 г., след което властта преминава в ръцете на *левите*.²⁸⁵ Подробно описание и вътрешна периодизация на борбата за национални права в Татарската АССР между *леви* и *десни* татарски комунисти през 20-те години ни предлага Рушан Гиздатуллин в своята дисертационна работа.²⁸⁶

Доминацията на *левите* комунисти в партийното ръководство на Татарската АССР през втората половина на 20-те години се свързва с неосъществяването на много от националните интереси на татарската нация. Това дава основание на Рафик Мухаметшин да смята, че през разглеждания период – и особено след разгрома

Втория общоруски мюсюлмански военен конгрес. През септември 1920 г. е избран за председател на Съвета на народните комисари на Татарската АССР. От 1921 г. е председател на Съвета на народните комисари на Кримската АССР. По-късно работи в Москва и Саратов. Вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 172.

285 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 110–113.

286 Гиздатуллин, Р. *Идейно-политическая борьба в Татарстане за реализацию национальных интересов татарского народа :1920-е г.г.* Диссертация, Институт Татарской энциклопедии Академии наук Республики Татарстан, Казань, 2007.

на националкомунистите – произтича определена *денационализация* и *деинтелектуализация* на татарското общество като цяло. То не разполага с теологически подготвено ислямско духовенство и е инкорпорирано в универсализираната съветска система. Според автора „настойчиво внедряваните в общественото съзнание понятия *социалистически интернационализъм*, *съветски народ*, *социалистически начин на живот* безусловно атрофирали националното самосъзнание.“²⁸⁷.

Съветската етнонационална концепция и татарите

Съветската етнонационална концепция заема първостепенно място в изграждането на болшевишкия проект. Комунистическото ръководство, за разлика от самодържавието, осъзнава огромната важност на националния въпрос в Руската империя и се стреми да предложи ефективното му разрешаване в съответствие със своя проект за нова държава. Споменатата вече *Декларация за правата на трудещите се и експлоатирани народи* от 12 януари 1918 г. предвижда изграждането на бъдещата държава „на основата на свободен съюз от свободни нации, като федерация от национални съветски републики“.²⁸⁸ Това показва, че категорията *нация* представлява същностен компонент от болшевишката риторика и обяснява нейното по-късно институционализиране чрез серия от механизми и мерки.

В своята първоначална класическа версия марксизмът няма ясно изградена визия по отношение

287 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке*, с. 29.

288 Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 198.

на национализма и националната идентичност. Маркс и Енгелс, а по-късно и Роза Люксембург отричат съществуването на национален въпрос, отнасяйки нацията и националната държава към историческия период на капитализма. Т.е. с неговото отмиране и навлизане в епохата на социализма национализмите ще изгубят своето значение и ще бъдат трансформирани в интернационализъм.²⁸⁹ Възможното обяснение за маловажността на националния въпрос за идеолозите на марксистката идеология е изключително прагматично: те идват от относително хомогенен в етнонационално отношение регион – какъвто са германските земи – не са били част от имперско пространство, обединяващо множество култури, традиции и разбирания в една държавна структура.

В този смисъл огромно значение има навлизането на марксистките идеи на територията на Хабсбургската монархия, където, особено след революциите от 1848 г., има ясно изразен национален въпрос. От тази гледна точка идеологията се адаптира към регионалните условия и инкорпорира категориите *нация*, *национализъм* и *национална идентичност* в своя теоретически инструментариум. Това е времето, когато се формира концепцията на т. нар. „австро-марксизъм“, която има особено отношение към кристализирането по-късно на болшевишката етнонационална доктрина. Едни от важните представители на австро-марксисткото

течение, Карл Ренер²⁹⁰ и Отто Бауер²⁹¹, предлагат адекватно решение на националния въпрос, съгласно което се възприема принципа на екстериториалната автономия.²⁹² Може да се каже, че в своята същност този проект представлява компромис между марксизма и социалистическите идеи от хомогенна Западна Европа и национализма и националните движения, характерни за Източна Европа след 1848 г. В този смисъл, както отбелязва Карер д'Анкос, контекстът на австро-марксисткият проект вижда пролетарския интернационализъм, по същество носител на социалистическата идеология, като хармонично съжителство между вече оформените в Австро-Унгария национални идентичности.²⁹³

Идеите на австро-марксистите постепенно навлизат в руските партийни кръгове, в т.ч. в революционното движение. От тази гледна точка отношението към националния въпрос разделя РСДРП на две идейни групи, които условно можем да наречем *леви*, които подкрепят Роза Люксембург и нейното отричане на важността на националния въпрос, и *десни*, които инкорпорират в своите възгледи проекта на австро-марксистите. В тази

290 Карл Ренер (1870 – 1950) е австрийски социал-демократ. Президент на Австрия в периода 1945 – 1950 г. Двукратен канцлер на Австрия в периода 1918 – 1920 г. и 1945 – 1950 г. Един от създателите на теорията за национално-културната автономия.

291 Отто Бауер (1881 – 1938) е австрийски политик, един от първите теоретици на австро-марксизма. Сред основните му трудове са *Социал-демократията и националният въпрос* (1907), *Болшеvizъм или социал-демократия?* (1920), *Новият курс на Съветска Русия* (1921), *Австрийската революция* (1923) и др.

292 Pipes, R. *The formation of the Soviet Union*, p. 27.

293 Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 140.

289 Pipes, R. *The formation of the Soviet Union*, p. 22.

насока Ленин, който вече се е запознал с трудовете на Отто Бауер (и критиката към тях, която предлага Карл Кауцки), се опитва да балансира между двете течения в социалдемократическата партия и успява да формира свои собствени възгледи. Ленин смята, че не може да не се зачете наличието на национален въпрос в Руската империя, както твърдят *левите*, макар и не толкова ясно оформен както в Австро-Унгария. Той вижда в националните движения революционен потенциал, смята, че незачитането им не може да обедини работническото движение. Огромна роля за кристализирането на тази концепция у Ленин изиграва Революцията от 1905 – 1907 г., която динамизира националните искания в руската (особено западна) периферия.²⁹⁴

Същностните характеристики на болшевишкото разбиране за националния въпрос представлява написаната по поръка на Ленин от Сталин (който в периода 1917 – 1923 г. е народен комисар по националностите в РСФСР – бел. Е. С.) статия *Марксизмът и националният въпрос*²⁹⁵ през 1913 г. В този контекст Сталин предлага следната формулировка на това какво представлява нацията: „Нацията представлява исторически оформила се общностност от хора, образувана въз основа на четири основни признака, а именно: на базата на общ език, обща територия, общ икономически живот и обща психологическа нагласа, проявяваща се в

294 По-подробно за етапите в идейните възгледи на Ленин върху националния въпрос вж. Pipes, R. *The formation of the Soviet Union*, p. 35.

295 Сталин, И. В. Марксизм и национальный вопрос. *Просвещение*, № 3–5, март – май 1913. <http://www.marxists.org/russkij/stalin/t2/marxism_nationalism.htm> (Посетено на 26-06-2014, 12:30 ч.).

специфичните особености на националната култура”²⁹⁶. Тази интерпретация ще стане водеща в болшевишката етнонационална теория, приложена на практика след Октомврийската революция през 1917 г. в процеса по изграждане на съветската система.

Етнонационалната политика на съветското ръководство предвижда оформянето на новата държава на основата на съюз от различни по своите привилегии територии, изградени на базата на строго определена национална йерархия.²⁹⁷ Основен принцип в териториалните образувания е правото на т. нар. *титулна нация*, т.е. етническата група, чието име е фиксирано в наименованието на конкретната територия. В този смисъл сталинското етноинженерство формулира своеобразна национална йерархия, сочеща три категории етнонационална идентификация: **(1)** „първа категория” условно можем да наречем *съюзни* и *автономни нации*, т.е. които имат титулен статут в съюзна или автономна република (Украинска ССР, Белоруска ССР, Татарска АССР и т.н.); **(2)** „втора категория” се отнася до онези национални групи, известни в съветската терминология като *народности*, т.е. нямащи титулен статут и населяващи автономни области и национални окръзи; **(3)** „трета категория” представляват т. нар. *национални групи*, т.е. живеещи дисперсно, формиращи диаспора, но нямащи своя автономна структура. По-късно, в контекста на сталинизма, е конструирана и

296 Сталин, И. В. Национальный вопрос и ленинизм. Ответ товарищам Мешкову, Ковальчуку и другим. В: *В. И. Ленин, И. В. Сталин о национальном вопросе*. М., 2013, с. 139.

297 Вж. Tishkov, V. *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and After the Soviet Union*. London, 1997, pp. 24–43.

(4) „четвърта категория“ в съветската национална йерархия, наречена *етнографска група*, състояща се от неконсолидирани етнически групи, които според официалната риторика в бъдеще са обречени на асимилация и изчезване.²⁹⁸ В този смисъл може да се каже, че предложената йерархизация на националните категории в СССР отразява болшевишкото разбиране за отделните групи и се характеризира с подчертано топографическо разбиране за националността.

По този начин съветската етнонационална политика *регистрира* своите национални субекти чрез включването им в своеобразен списък, изработен от съветските етнографи и възлизащ на общо 196 официални народа.²⁹⁹ По-късно, през 30-те години, в контекста на индустриализацията на съветското пространство и драстичните промени, свързани с него, има съкращаване на списъка, което пропагандата обяснява с огромните постижения и изменения в съветското общество. Влизането в официалния списък по същество легитимира дадена етническа група и гарантира нейното съществуване, защитено от съветското законодателство. Отпадането или невключването в списъка означава изчезването на определена култура, история, език и т.н. То може да се случи по линия на ликвидирането на дадена автономна структура (например Кримската АССР, Чечено-Ингушка АССР и т.н.) или чрез асоциация на етнонимията с царската терминология, както вече беше отбелязано по отношение на *сартите*, които са регистрирани като *узбеки*.

Сталинското етноинженерство предлага проект,

298 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 260–261.

299 Пак там, с. 208.

който обхваща групи на територията на бившата Руска империя, които не мислят за себе си в национални, а в регионални, конфесионални и др. категории и където, както казва Кадио, все още доминират „племенни“ и „родови“ структури и „феодализъм“³⁰⁰. Това означава, че новата власт трябва да *етнизира* идентичността на тези групи, т.е. да стимулира *националното* осъзнаване (обективна идентичност) на дадена група от хора, които до този момент се *въобразяват* в *субективни*, от съветска гледна точка, идентичностни категории (*планинец, мюсюлманин, християнин, дагестанец* и др.). Наблюдават се дори случаи на използването на методологията на физическата антропология за установяването на конкретна етническа идентичност. Това, разбира се, създава множество проблеми, тъй като често външни расови белези имат стереотипна конотация по отношение на дадена етническа група, но много трудно могат да покажат действителната етническа принадлежност на конкретен индивид.

Непосредственият резултат от болшевишкия проект е това, което Роджърс Брубейкър нарича *институционализирана мултинационалност*.³⁰¹ Т.е. съветското пространство обединява, а донякъде и модернизират и универсализират множество групи, чиято национална идентичност е фиксирана чрез конкретни институционални и законови съображения. В този смисъл Кадио нагледно показва, че в много региони на СССР населението относително бързо се адаптира към нововъведените национални категории.

300 Пак там, с. 149.

301 Брубейкър, Р. *Национализъмът в нови рамки. Националната общностност и националният въпрос в Нова Европа*. С., 2004.

Тя описва региони, където хората все още нямат ясно оформена национална идентичност, като нагледен пример представлява Средна Азия (бивш Туркестан), където бързо, в контекста на НЕП и съпровождащата я гъвкава национална политика, се появява мобилизация на национален принцип, свързана със стремеж към придобивки и подобряване на жизнения стандарт. Адаптирането на националната идентичност се случва и по линия на т. нар. *коренизация*, която предвижда изграждането на партийни и републикански структури от местни национални кадри. За целта се въвеждат регионални научни дисциплини (*краеведение*) например изследване на местен национален език, история, фолклор.³⁰² В някакъв смисъл обаче Кадио смята, че истинското закрепване на националната идентичност в съветски контекст настъпва при процеса на *паспортизация* през 30-те години, при който всеки индивид се сдобива с фиксирана национална идентичност в своя паспорт (т. нар. *пети пункт*).³⁰³ Т.е. преустановява се многовековният процес по идентичностна мобилност, характерен за периода на Царска Русия.

В контекста на етнонационалната политика особено важна е ролята на науката, по същество обслужваща държавата и нейната тоталитарна идеология. Основна значимост в процеса имат историята, етнографията и лингвистиката. Още през 20-те години се формира

302 По-подробно върху *коренизацията* и *етнизирането* на идентичностите в съветски контекст чрез насърчаване на местните езици вж. Slezkine, Y. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism. *Slavic Review*, Vol. 53, No. 2, 1994, pp. 414–452.

303 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 228–229.

нова историческа школа, свързана с името на Михаил Покровски³⁰⁴. През този период руската история е окончателно преразгледана, бившата Руска империя се трансформира в *тюрьма народов* („затвор за народите“), въведена е категорията *великоруски шовинизъм*. В този смисъл Покровски се застъпва за тезата, че Царска Русия още от своя московски период води политика на агресивна експанзия спрямо неруските народи, изтъква се потисническата роля на самодържавието спрямо тях.³⁰⁵ Изхождайки от това разбиране, съветското ръководство предприема редица мерки в духа на т. нар. *позитивна дискриминация* (*positive action*), която е насочена към подпомагане развитието на бившите угнетени от самодържавието народи.³⁰⁶ По-късно при Сталин тази риторика е заменена от т. нар. *съветски патриотизъм* и реабилитиране руската роля в съветската история, особено в контекста на Великата Отечествена война.

Във връзка със съчиненията на Ленин и Сталин за националния въпрос и дебатите, съпровождащи изработването на ясна формула на въпроса за *народността*, в ядрото на съветската наука огромно място заема еволюционистката теория, съгласно която развитието на човечеството води до постепенното

304 Михаил Николаевич Покровски (1868 – 1932) е съветски историк, лидер на марксистката историческа школа в СССР през 20-те години. Поставя социално-икономическите изменения в центъра на историческия процес. По-късно неговите научни публикации са забранени в контекста на сталинизма.

305 Шнирельман В. А. Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика. *Этнографическое обозрение*, No. 3, 1993, с. 52–68.

306 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 151.

изчезване на малките групи и интеграцията им в по-големи общности.³⁰⁷ На тази основа по-късно, през 60-те и 70-те години на XX век, възниква доктрината за единния *съветски народ* (*советский народ*). Според официалната риторика това представлява нова историческа общност, но както отбелязва Брубейкър, по същество е наднационална, свързана с характерологията на съветския универсализъм или това, което Карер д'Анкос вижда в категорията *Homo Sovieticus*³⁰⁸, а не представлява национален идентичностен проект.³⁰⁹

Еволюционистката теория за развитието на човечеството стои в основата на лингвистичната парадигма на кавказоведа Николай Марр³¹⁰. Той развива т. нар. *яфетическа теория*, с която доказва класовата същност на езиците, т.е. всички езици в света са подобни един на друг и тези сходства нямат етническа, а класова конотация. Неговата теория доминира в съветската лингвистична наука до епохата на сталинизма и силно

307 Пак там, с. 205.

308 Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 227.

309 Brubaker, R. Nationhood and the national question in the Soviet Union and Post-Soviet Eurasia: An institutionalist account. *Theory and Society*, 23, 1994, pp. 47–78.

310 Николай Яковлевич Марр (1864 – 1934) е съветски филолог, кавказовед, истоковед и етнограф. Основател на т. нар. *яфетическа теория* за историята на езика и неговата класова същност, която се ползва с правителствена поддръжка в СССР от края на 20-те до 1950 г. Разкрива семитския произход на някои кавказки езици, например арменски и грузински. Неговата школа – известна като *мариизъм* – е разгромена от Сталин през 1950 г. Вж. Slezkine, Y. N. Ia. Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenetics. *Slavic Review*, Vol. 55, No. 4, 1996, pp. 826–862.

повлиява етногенетичните изследвания в СССР. На базата на лингвистичната теория на Марр и историческата школа на Покровски от 20-те години етничността и развитието на етносите – разбирани в примордиалния контекст на общности с дълбоки корени върху конкретна територия – се разглеждат като перманентен процес на социално-икономически фактори – парадигма, която оказва трайно влияние върху съветската етнография.

Във връзка с еволюционистката теория се смята, че някои етнически групи нямат достатъчно висока степен на развитие. От тази гледна точка лингвистът – и част от школата на Н. Марр до 1950 г. – Николай Яковлев³¹¹ смята, че Центърът трябва да окаже икономическа и културна помощ на малцинствата по отношение осъзнаването на тяхната идентичност и интегрирането им в съветския универсум.³¹² Това обаче води на много места до борба на съветското ръководство с предмодерни обичаи, които са изключително устойчиви и които пречат на унифицирането на съветското пространство. Аксиоматичен пример за подобен процес е принудителната урбанизация и седентаризация на номадското пространство в Средна Азия по време на колективизацията през 30-те години.³¹³

311 Николай Феофанович Яковлев (1892 – 1974) е съветски лингвист и кавказовед. През 30-те години споделя идеите на мариизма. Публикува редица лингвистични проучвания върху някои кавказки езици.

312 Кадио, Ж. *Цит. съч.*, с. 181.

313 Вж. Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 248.

Голяма част от описаните по-горе теории и концепции са отхвърлени или съществено преразгледани под натиск на Центъра в периода на 1929 – 1932 г., който бележи свършено нов етап от съветската история – край на НЕП и свързаната с нея относително либерална етнонационална атмосфера и начало на индустриализацията. Започва процес по *съветизация* (курсив мой – Е. С.) на науката и особено на историята и етнографията. В Академията на науките на СССР се вливат кадри на създадената през 1918 г. Комунистическа академия (до 1924 г. се нарича Социалистическа академия), обучени изцяло в духа на историческия материализъм. Този период се свързва и с реабилитирането на *руската нация* като основна и *държавотворна* в съветското семейство на народите.

Ислямският социализъм и Мирсаид Султан-Галиев

Паралелно с оформянето на татарско националистическо движение в началото на XX век в татарското общество постепенно навлизат левите политически идеи. Първоначално те циркулират само сред ограничен кръг от образованата интелигенция, която е имала достъп до класическата марксистка литература. В този контекст се наблюдава интересен процес по адаптиране на левите социалистически идеи към ислямската риторика. Постепенно се оформя специфичен тип татарски комунизъм, който може да се разглежда в духа на т. нар. *ислямски социализъм*. Това е недоктринална идеология, няма ясно изградена консеквентна политическа програма, интерпретира базисни разбирания в мюсюлманската религия – особено един от петте стълба в исляма *закат* (задължителна

милостиня)³¹⁴ – в контекста на социалистическата риторика. За основоположник на тези разбирания се смята Джамал ад-Дин ал-Афгани (1838 – 1897).³¹⁵ Ислямският социализъм при татарите може да бъде разглеждан в контекста на националкомунизма, който поставя акцента върху национално-културното, а не класовото самоопределение на народите.

Ранни основи на ислямския социализъм могат да бъдат открити във възгледите на Фатих Карими³¹⁶. Той е един от първите татарски общественици, който обвързва някои от основните концепции в исляма със социалистическите идеи. В този контекст той смята, че „...за мюсюлманите, ако те осмислено наблюдават

314 *Закāt* (задължителната милостиня) представлява един от петте стълба в исляма. Всеки пълнолетен и пълноценен мюсюлманин е длъжен да отдаде веднъж годишно 1/40 от своето имущество в помощ на изпадналите в нужда. Смята се, че помощта за бедните е фактор за укрепване на общността (умма) и солидарността между нейните членове. В този контекст Пророкът казва, че „Аллах лишава от покровителство тази общност, в която дори един човек гладува“. *Закāt* има функцията да очисти правоверния мюсюлманин от греховете, кара го да издигне духовното над материалното, което в ислямската риторика е приравнено с греховно. Редом със задължителната милостиня ислямът подтиква и към доброволна милостиня, наречена *сабака*. Вж. Евстатиен, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 174–175.

315 Вж. Евстатиен, С. (съст.) *Цит. съч.*, с. 76–78.

316 Фатих Карими (1870 – 1937) е татарски журналист и общественик. През 1906 г. става редактор на популярния сред мюсюлманите в Русия в. *Вақыт* („Време“). След Февруарската революция участва в татарското национално движение. След Октомврийската революция преподава турски език в Института по изтоковедство в Москва. Вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 93–94.

основите на своята религия, няма опасност в това, че социализмът реално прониква в тяхна среда. Защото такива основополагащи принципи на исляма, като равенство, справедливост, милосърдие, се явяват основни принципи на социализма и демократизма”.³¹⁷ Сходна визия за комплементарността на базисни ислямски принципи със социалистическа идеология са изтъкнати в размишленията на З. Камали в началото на 20-те години на XX век.³¹⁸

Разбира се, идеите за съчетаване на исляма с комунистическите идеи срещат сериозна съпротива сред немалка част от татарската интелигенция. Интересна е критиката на татарския богослов Муса Бигиев³¹⁹, който през 1920 г., в противовес на книгата *Азбука на комунизма* (1919 г.) на Евгени Преображенски и Николай Бухарин, пише своята книга *Азбука на исляма* (издадена през 1923 г. в Берлин), вследствие на която е арестуван. В този труд Бигиев излага своето становище, че комунизмът

317 Кәрим, Ф. Социализм вә ислам. *Вақыт*, No. 31, 1 юни, 1906. Цит. по Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке*, с. 39.

318 Вж. Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*, с. 235–267.

319 Муса Бигиев (1873 – 1949) е татарски общественик, богослов и джадидист. Привърженик на идеята за очистване на религията от по-късните наслоявания. Противник на догматизма във философската мисъл. Участник в ЦК на Съюза на мюсюлманите. По-подробно върху неговите реформаторски, философски и теологични възгледи вж. Хайрутдинов, А. *Последний татарский богослов (Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева)*. Казань, 1999; Хайрутдинов, А. Муса Бигиев об универсальности Божьей милости. *Мир ислама*, No. 1/2, 1999, с. 175–190; Юзеев, А. Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*, с. 195–235.

и ислямът са несъвместими както в социално, така и в национално отношение. Той се обявява срещу капитализма, но в същото време е против изменението в обществения строй чрез ликвидирането на частната собственост, въвеждането диктатура на пролетариата и ограничаването на личните свободи. Авторът смята, че реорганизацията на обществото трябва да се състои на базата на хуманни икономически, социални и нравствени норми, които се съдържат в Корана и шариата и които се разминават с крайностите на социалистическата идеология.³²⁰

Основното проявление на ислямски социализъм в татарското (и съветско) общество се свързва с името на Мирсаид Султан-Галиев³²¹, с неговите специфични възгледи за бъдещото развитие на източните и мюсюлмански народи, възгледи, които срещат

320 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 105–109.

321 Мирсаид Хайдаргалиевич Султан-Галиев (1892 – 1940) е татарски комунист. До свалянето на царизма се занимава с литературна и журналистическа дейност. След Февруарската революция участва в Първия Общоруски мюсюлмански конгрес в Москва. През юли 1917 г. се присъединява към Мюсюлманския социалистически комитет на М. Вахитов. През ноември 1917 г. става член на Комунистическата партия. Той е един от първите лидери, репресирани поради обвинения в национализъм. Заради своята теория за освобождението на източните народи от колониална зависимост е изключен от РКП(б), срещу него е започнат процес и през 1940 г. е разстрелян. По-подробно върху идеите и биографията на Султан-Галиев вж. Сагадеев, А. В. Мирсаид Султан-Галиев и его идеи. *Большевизм, ислам и национальный вопрос. Россия и современный мир*, № 3 (20), Москва, 1998.

съпротивата на партийното ръководство в Москва начело със Сталин. До голяма степен може да се каже, че идеите, предложени от Султан-Галиев – които Галина Емелянова определя като своеобразна симбиоза между платформата на болшевиките и възгледите на ляво ориентирания джадидизъм³²² – от самото си начало са несъчетаеми с московския болшеvizъм и прокарваната от него силно централизирана политика. Основа за базисното разминаване между двете концепции е твърдението на Султан-Галиев, че теорията за класовата борба и диктатурата на пролетариата са неприложими при мюсюлманите и в частност татарите. Това негово становище се дължи на безспорното обстоятелство, че към момента на Октомврийската революция класовата диференциация е слабо развита в татарското общество, което е предимно селско, почти няма татарски пролетариат. От тази гледна точка Султан-Галиев поставя в центъра на общественения дебат не *класовото*, а *колониалното*, разбрано в национален контекст, смятайки, че за колониалните народи в бившата Руска империя борбата за изграждане на комунистическо общество минава през първостепенното национално осъзнаване. Т.е. според него – което е базисна концепция в риториката на националкомунизма (бел. Е. С.) – социализмът не може да бъде постигнат без национално самоопределение. Във връзка с това Султан-Галиев смята, че ако колониалните (в т.ч. и тюркските) народи не се обединят, те ще бъдат асимилирани или от руснаците на запад, или от китайците и индийците на изток и юг. Оттук идва и неговият извод за „създаване на *Туранска Федеративна Съветска Социалистическа Република* в системата на

322 Yemelianova, G. *Russia and Islam*, p. 103.

СССР и необходимостта от нейното пълно отделяне от Русия в случай на поражение на революцията”³²³. Азаде-Айши Рорлих твърди, че Султан-Галиев жертва регионалистичния татаризъм в полза на по-широката концепция на туранизма, смятайки волжките татари като потенциални лидери на революцията на Изток.³²⁴ Мястото на исляма в концепцията на Султан-Галиев – който е атеист – има функцията да допринесе за консолидирането на източните народи, обединени в Туранската република. Поради тези схващания т. нар. *султангалиевщина* по-късно е заклеймена от сталинското ръководство като синоним на пантюркизъм.

Една от основните политически концепции на Султан-Галиев се изразява в идеята му за създаване на мюсюлманска комунистическа партия, която да бъде автономна от централната московска организация. Във връзка с това през 1918 г. той основава Мюсюлманска партия на социалистите комунисти, която по-късно прераства в автономна Руска партия на комунистите (болшевики) мюсюлмани, независима от структурите на РКП(б).³²⁵ Подобни тенденции се наблюдават и на други места от мюсюлманската периферия на бившето имперско пространство, особено в Туркестан, където местната комунистическа партия се обявява за независима от Москва и на своя Трети конгрес през юни 1919 г. обявява създаването на Туркестанска република (във връзка

323 Цит. по Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 128.

324 Rorlich, A. *One or More Tatar Nations?*

325 Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 212.

с тези събития Туркестан е преименуван на имащото значително по-малка етническа конотация географско понятие *Средна Азия*, което според Москва ликвидира опасността от пантюристко обединение).³²⁶ Това кара болшевишкото ръководство да види реалната опасност от евентуална фрагментаризация на комунистическото движение на отделни национални структури и по този начин предприема политика по усилване на централизма. Туркестанският случай категорично показва, че изтъкваният от Султан-Галиев революционен потенциал в колониалното пространство е несъвместим с визията на болшевиките, която сочи като единствен източник на революция Москва. Възгледите на Султан-Галиев стават враждебни на московския болшевизъм и постепенно неговите идеи са дискредитирани като отклоняващи се от основните принципи, прокарвани от ръководството на Комунистическата партия.

Първият открит сблъсък между Сталин и Султан-Галиев се състои на XII Конгрес на РКП(б) през април 1923 г. На форума Султан-Галиев предлага федералистична структура на съветската държава в опозиция на унитаристката програма на Сталин. В резултат лидерът на мюсюлманските комунисти е обвинен в *буржоазен национализъм* – едно от най-честите заклеявания в хода на налагането на комунистическата власт в националната периферия (бел. Е. С.) – и е изключен от Комунистическата партия. Срещу него започва съдебен процес, в който е обвинен в множество контрареволуционни дейности, включително таен съюз с башкирски и кримски националисти. През 1939 г. е обвинен в държавна измяна и на следващата година е

326 Пак там, с. 215–216.

екзекутиран.³²⁷ Съветската риторика обявява всички отклонения от праволинейната пропаганда на Москва през 20-те и 30-те години в националните периферии за *султангалиевщина*, в която комунистическата власт вижда опасност за държавата и която изкоренява чрез серия от репресивни мерки. Политиката срещу *султангалиевщината* е съпроводена от все по-силно настъпление на партията по линия на ОГПУ-НКВД, с което се характеризира целият период на сталинизма в СССР.

Татаризация и съветизация на татарската идентичност (1920 – 1929)

Изграждането на съветската държава се свързва с възприемането на определено разбиране за културно и национално развитие. Възниква схващането, че в СССР няма място за друга култура освен съветската, което по същество стартира процес по *съветизиране* на всички идентичности, участващи в новата държава. В този контекст основополагащо значение има изказването на И. В. Сталин: „Ние градим пролетарска култура. Ала пролетарската култура, социалистическа по съдържание, възприема различни форми и използва различни изразни средства у народите, участващи в социалистическото строителство, според разните езици и условия на живот. Пролетарска по съдържание, национална по форма: такава е общочовешката култура, към която крачи социализмът [...]. Пролетарската култура не премахва националната култура, а ѝ придава съдържание. Националната култура не премахва пролетарската,

327 Yemelianova, G. *Russia and Islam*, p. 113.

а ѝ придава форма”³²⁸. Формулата „пролетарска по съдържание, национална по форма” трябвало да бъде приложена за всяка култура.

Тази идеологическа рамка предполага насърчаване на всеки народ да развие свои, по същество *национални* език и култура. Така започват да се измислят нови културни норми, което по същество е част от вече описания съветски проект по изобретяване на национални идентичности там, където досега не са съществували. По този начин множество анимистки и езически етнически групи добиват статут на национални общности, а техният фолклор се превръща в национална култура.³²⁹ Насърчаването на местните неруски идентичности се свързва с политиката на *коренизация*, която най-ясно отговаря на сталинската формула „пролетарска по съдържание, национална по форма” култура. Основната цел на *коренизацията* е да образува изостаналата периферия, да вкара в регионалните партийни и републикански структури достатъчно подготвени кадри от титулната общност, да институционализира местните език и култура. Насърчаването на местни езици и култури, което Юрий Слезкин с основание нарича „хронична етнофилия”³³⁰, е особено ярко проявено в Поволжието и Приуралието, където татари, башкири, чуваша и угро-финските групи се сдобиват със свои административни и културни привилегии. Това възпрепятства каквото и да било хипотетично обединение около някаква по-широка идентичност, което обяснява и провала на татаризма, надхвърлящ границите на

волжко-татарската етническа общност. Проведените чистки в периферните партийни структури, навсякъде, където има подозрения за националистически уклон (в контекста на *султангалиевщината*), свидетелстват за категоричната безкомпромисност на Центъра при съмнение за непридържане към „пролетарската по съдържание, национална по форма” култура.³³¹

В известен смисъл *коренизацията* е процесът, който образува нациите в съветски контекст. Показателни примери в тази насока са Украйна и Беларусия. Фактически до 20-те години институционализирани украинска и белоруска нация не съществуват. Съветската политика е тази, която дава преимущество на местните езикови норми за сметка на великоруската. По този начин, по настояване на Центъра, украинците се *украинизират*, белорусите – *белорусифицират*, татарите – *татаризират* и т.н. Тези обстоятелства несъмнено оказват влияние върху идентичността на тези народи и трябва да се отчитат при историко-политическите анализи на (пост) съветската проблематика.

В Татарската АССР политиката на *коренизация* с основание може да се нарече *татаризация*. През 20-те години в местната партийна структура и администрация постепенно навлизат все повече етнически татари. Започва процес по образуване на т. нар. „татарска социалистическа нация” по линия на титулната група. В периода на *коренизацията* са създадени повечето татарски организации, културни и научни учреждения. В този контекст особено важно обстоятелство е

328 Цит. по Карер д’Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 227–228.

329 Пак там, с. 229–231.

330 Slezkine, Y. *The USSR as a Communal Apartment...*

331 По-подробен поглед върху чистките в националните партийни структури в СССР вж. Карер д’Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 223–225.

латинизацията на татарската азбука (до 1928 г. волжките татари използват арабската писменост за своя език – бел. Е. С.). Известна съпротива на това предложение е оказана на конгреса по тюркология в Баку през 1926 г. Основната цел на латинизацията е татарският език да бъде приобщен с езика на революцията (латиницата се възприема като международна писмена норма – бел. Е. С.), да се скъса с ислямското наследство, възприемано в арабската писменост.³³² По-късно, в контекста на сталинското реабилитиране на първостепенната роля на руския народ – и оттам на руския език – в съветската история, през 1939 г. е въведена – с изключение за грузинци и арменци – кирилизация на всички азбуки, в т.ч. и татарската. В тази политика по отношение на азбуката Давлетшин вижда опит на съветското ръководство да русифицира и деислямизира татарската култура чрез откъсването ѝ от писмеността на Корана.³³³

В първите години на Татарската АССР, в контекста на либералната национална политика в първите години на НЕП, конфесионалната политика на съветското ръководство е относително толерантна. Властта е склонна на отстъпки по отношение на исляма и на мюсюлманското религиозно образование.³³⁴ По това време има легална

332 Идентични лингвистични мерки са приложени и спрямо други писмености на територията на съветската държава. Така например е премахната монголската вертикална писменост и е заменена с кирилица. По-подробно върху процеса по подмяна на азбуки вж. Карер д'Анкос, Е. *Цит. съч.*, с. 223–225.

333 Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 238.

334 Миннуллин, И. Судьба мусульманского образования в Советском Татарстане: Мухаметшин, Р. (науч. ред.) *Ислам в советском и постсоветском пространстве: история*

ислямска периодика – списанията *Ислам маджалласы* (1924 – 1928) и *Дианат* (1926 – 1928).³³⁵ В този контекст е важна борбата на местната татарска улема за религиозни права.³³⁶ Огромна промяна в отношението на комунистическата власт към исляма настъпва през 1928 г., когато се наблюдава цялостен обрат във вътрешната политика по отношение на националните малцинства. Мюсюлманското духовенство е разгромено, то не може да се адаптира към нововъведения латински шрифт. Множество от привилегиите за мюсюлманската умма в СССР са ликвидирани, в т.ч. и периодиката. Започва да излиза пропагандна литература с атеистичен характер, например списанията *Фэн хэм дин* („Наука и религия“) и *Дахри* („Безбожник“).³³⁷

Сред основните защитници на татарската култура в съветски контекст е един от водещите обществени дейци в Татарстан през 20-те години Галимджан

и методологические аспекты исследования. Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования» (Казань, май 2003 г.). Казань, 2004, с. 73–79.

335 Вж. Усманова, Д. *Мусульманская пресса Волго-Уральского...*

336 По-подробно върху дейността на мюсюлманското духовенство в ТАССР в годините на Гражданската война вж. Хабутдинов, А. Роль мусульманской элиты в татарском обществе в 1917-1920-х гг. В: Мухаметшин, Р. (науч. ред.) *Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования. Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования» (Казань, май 2003 г.). Казань, 2004, с. 59–67.*

337 Мухаметшин, Р. *Татары и ислам в XX веке*, с. 28.

Ибрахимов³³⁸. За разлика от Султан-Галиев Ибрахимов зачита важността на класовата борба и смята, че в татарския народ се наблюдава развита класова диференциация. Той вижда бъдещето на татарите в съветски контекст, което му осигурява съществуване сред културния републикански елит до много късен период. Ибрахимов е лидер на делегацията на ТАССР на проведения Първи Общосъюзен тюркологичен конгрес в Баку (26 февруари – 6 март 1926 г.), където се изказва против латинизирането на татарската азбука. Неговото разочарование от болшевишката политика става причина за появата на публикацията му *По кой път да поеме татарската култура?* (1927). В текста той предвижда две алтернативи за бъдещето на татарската култура в съветски контекст: русификация или оцеляване, по същество *татаризация*. Категорията *татаризация* авторът разглежда многоаспектно: по отношение на език, партиен апарат, интелигенция.³³⁹ Съдбата на Ибрахимов е значително по-различна от тази на Султан-Галиев, тъй като неговите идеи не предвиждат излизането на татарите от съветската орбита. Въпреки това Ибрахимов

338 Галимджан Ибрахимов (1887 – 1938) е татарски комунист. През 1917 г. става ляв есер, а през 1920 г. става член на Комунистическата партия. В периода 1920 – 1924 г. е сътрудник на Издателското отделение на Централното бюро на Комитета на Източните народи при ЦК на РКП(б). Преподавател в Комунистическия университет в Казан. Арестуван е през 1937 г. и умира в затвора през 1938 г. Вж. Давлетшин, Т. *Цит. съч.*, с. 121–122.

339 Rorlich, A. "Which Way Will Tatar Culture Go?" A Controversial Essay by Galimdzhan Ibragimov. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Vol. 15, No. 3/4, 1974, pp. 363–371.

също е сполетян от сталинския репресивен апарат през 1937 г., когато е арестуван, а неговите публикации са забранени и иззети от библиотеките, въпреки отсъствието на съдебен процес срещу писателя.

По отношение на казаното дотук интересна е тезата на Р. Мухамметдинов, който вижда в 20-те години от историята на татарите период на поетапно изкореняване на идеите на национализма, в частност тюркизма, от обществената мисъл и вкарването на татарската нация в универсализирания съветски универсум.³⁴⁰ Прокарваната с помощта на пропагандата идеологическа офанзива на съветското ръководство се стреми към трайни изменения в татарската идентичност, в нейното отношение към своята история, култура, води до утвърждаването на проекта за „татарска социалистическа нация“. В тази насока официалната татарска история, регенерирана в обществото чрез училищната система, е променена в съответствие с доминиращия идеологически наратив.

В известен смисъл 20-те и 30-те години в историята на Татарската АССР донасят динамични промени в множество аспекти от общественото развитие на републиката. Започва процес по своеобразна *пролетаризация* на обществото – по линия на *Пролеткулт* – а също и активна индустриализация и урбанизация. До голяма степен се подобрява жизненият стандарт на населението, ликвидира се липсата на грамотност. Активно се развиват газодобивът, нефтопреработвателната индустрия, машиностроенето. През 1969 г. във втория по големина

340 Мухамметдинов, Р. Ф. *Нация и революция*, с. 8.

град в републиката, Набережние Челни, е създаден заводът КАМАЗ (Камский автомобильный завод), който снабдява с тежки машини СССР и целия Източен блок. По този начин през съветския период Татарстан се утвърждава като интегрална индустриална част на съветското пространство. В това се крие основата за стратегическата и икономическата важност на Република Татарстан за федералния център в постсъветския период.

Заклучение

Предложеното изложение предполага няколко основни извода. Историческите събития показват категорично, че татарската нация, разбрана като последователно изграждан социален конструкт, по същество масов, се оформя в пълна степен едва с налагането на съветската система в Татарската АССР след 1920 г. В този смисъл масовизирането на национална идея, изпълването с национално съдържание на етнонима *татари* сред обикновеното татарско население, което в предишния период представя себе си предимно в конфесионални или други категории, се случва едва при политиката на *коренизация*, която институционализира политическите правомощия на националните групи в съветската държава. Може да се каже, че в дореволюционния период политическият контекст на татарската нация е реализиран само сред образованата интелигенция и местни политически функционери. Нейните различни проекти – в по-широк (тюркски) или по-тесен (татарски) етнически контекст – не се реализират поради две основни причини: **(1)** липсата на масова подкрепа сред населението, което в известен

смисъл дава приоритет на социалните над националните искания; **(2)** привлекателността на предложеното от болшевиките. *Декретът за мира, Декретът за земята* и правото на нациите на самоопределение са основните пропагандни ходове, които гарантират подкрепата за болшевиките от страна на националните малцинства.

Тези обстоятелства предполагат основното заключение, което се отнася не само за татарския, но и за други случаи, че в крайна сметка се реализират светски и прагматични проекти, какъвто е болшевишкият. Нито тюркизмът, нито татаризмът – разбран като националистическа практика – а още по-малко татарското проявление на либерализма предлагат адекватни решения спрямо динамичната и бързо променяща се ситуация след 1905 г. и кулминирала в кризисните години след Октомврийската революция. Невъзможността тези проекти да бъдат реализирани в политическа реалност може да обясни защо впоследствие те се оказват неустойчиви компоненти в татарската идентичност. От тази гледна точка може да се стигне до извода, че различни събития и процеси национализират идентичността на волжките татари, но едва болшевиките успяват първи, според теорията на Брубейкър, да отнесат *нацията* при татарите до категорията на практиката.³⁴¹ В този смисъл изключително интересно е становището на Едуард Понарин от Европейския университет в Санкт Петербург, който смята, че всеки следващ период в татарското национално развитие е все по-националистически и все по-малко религиозен, давайки за пример последователността *джадидизъм* –

341 Брубейкър, Р. *Национализъмът в нови рамки...*, с. 24.

пантюркизъм – националкомунизъм.³⁴²

В заключителните думи на настоящия текст смятам за необходимо да се обърне внимание на наследството, което оставя съветският период за татарската идентичност. В тази насока няколко обстоятелства оформят устойчивия образ на съветската система сред съвременното население на Република Татарстан, които надхвърлят стандартното за бившите комунистически държави обяснение за *соцносталгията*. На първо място, през 1920 г. татарите се сдобиват със своя териториална структура за първи път от 1552 г. В нейните рамки те имат законово фиксирани национални права, не са инкорпорирани в неясни и носещи пейоративен и дори квазирасистки смисъл категории като *инородци*, характерни за царския период. Съветският контекст също така в огромна степен се свързва с урбанизирането и индустриализирането на републиката, повишава значително жизнения стандарт и нивото на образование. Т.е. обликът на съвременен Татарстан в голямата си част е оформен в съветски контекст, което обяснява липсата на силно изразена антикомунистическа истерия на републиканско равнище, характерна за други бивши съюзни и автономни републики. За множество волжки татари СССР има статут на „общата родина“, което се проектира в постсъветската лоялност към Москва.

В политическия и обществен живот на постсъветски Татарстан се полагат основите за реализиране на т. нар. *Татарстански модел*.³⁴³ В същността си това

342 Ponarin, E. Islam and Nationalism: the Case of Tatarstan. A Description of the Context. <<http://www.policy.hu/ponarin/Ponarin%20Policy%202.pdf>> (Посетено на 24-06-2014, 21:50 ч.)

343 По-подробно върху *Татарстанския модел* вж. Михайлов, В.

представлява политически модел, който условно можем да съпоставим с този в Швейцария. От тази гледна точка концепцията предвижда съществуването на *татарстанска нация*, виждана в своя граждански, а не етнически контекст. Също така се допуска самостоятелно участие на Татарстан в международната търговия, без да се предвижда политическа независимост от федералния център. Концепцията на *татарстанизма* свидетелства за относително стабилното съществуване на републиката в рамките на Руската федерация. В този смисъл Фарит Мухаметшин³⁴⁴ твърди, че „политическата стабилност, гражданският мир и националното съгласие представляват визитната картичка на Татарстан“³⁴⁵. Цялостният поглед върху събитията в някои кризисни региони от бившето съветско пространство ни кара да стигнем до убеждението, че *татарстанизмът* определено е перспективен обществен и политически модел.

Разпадането на съветската тоталитарна система полага основите за запълване на образувания вакуум с нови културни норми. Особено важно е новото ситуиране на исляма в обществения живот на Република Татарстан след над 70 години атеистично отношение към религията. Годишите след 1991 г. дават основания в общественото пространство да се заговори за своеобразен татарски

В. Република Татарстан: Демократия или суверенитет? М., 2004, с. 398–402.

344 Фарит Мухаметшин (р. 1947) е татарски политик и дипломат. В периода 1995 – 1999 г. е заместник премиер-министър на Република Татарстан и пълномощен представител на републиката при президента на Руската федерация. От 2012 г. е извънреден и пълномощен посланик на Русия в Молдова.

345 Цит. по Михайлов, В. В. *Цит. съч.*, с. 398.

евроислям, т.е. комбинация от всички аспекти на татарския модел ислямска идентичност, предполагащ толерантност и веротърпимост. В някои среди явлението е наречено *неоджадидизъм*, но според Айдар Юзеев тази формулировка не е съвсем коректна, тъй като джадидизмът е продукт на определена епоха и не е съпоставим със съвременното.³⁴⁶ *Евроислямът*, толерантното възприемане на другите конфесии и символни универсуми и неспособността на по-радикални ислямистки течения да се адаптират в Татарстан говорят за устойчивостта на категорично светския характер, типичен за волжко-татарската идентичност в исторически план.

Nationalism, identity and political development of the Volga Tatars in the Russian Empire (19th century – 1920's)³⁴⁷

Evlogi Stanchev

This article explores the nationalism, dynamics of identity and political development of the Volga Tatars in the Russian Empire in the period from the 19th century to the 1920's, i.e. to the end of the first decade of the Soviet regime. The paper focuses mainly on the various projects to affirm the Tatar national identity. In this context, I distinguish between two categories: **(1) secular projects**, competing with each other, which are the product of secularized thought – the Turkic, Turk-Tatar, and Soviet projects; **(2) projects which are by their very nature a religious reaction** to conscious, manipulative or culturally predetermined distorted interpretations – the Vaisist, Neovaisist or Neobulghar projects. The article looks at the reasons why some of the projects under discussion remain unrealized (i.e. the Turkic or the Turan-colonial project of Mirsaid Sultan-Galiev), while others were successful (the Bolshevik project). The article sets out to explain the main reasons for the implementation of the Soviet project for a *Tatar socialist nation*. The author seeks to offer a balanced view of the cultural, social and political processes typical of the Tatar society in the period under discussion.

346 Юзеев, А. Н. *Ислам и национальная идентичность казанских татар*.

347 This is the text of a master's thesis defended on July 15, 2014 in the Department of Modern and Contemporary History, Faculty of History of Sofia University St Kliment Ohridski, MA Programme in History of Eurasia, Russia and Eastern Europe.