

ヴォルガ・ウラル地域の新しいタタール知識人 —第一次ロシア革命後の民族(МИЛЛӘТ^①)に関する言説を中心に—

長 縄 宣 博

序

2002年の国勢調査は、ロシア連邦にすむタタール人にとって、自らが何者なのかを改めて問い直す契機となった。タタールスタン共和国大統領政治顧問のハキーモフは、地元紙に「お前は誰だ、タタール人か」なる連載を発表したが、それは大きな反響を呼んだ^②。その際、彼が常に参照したのは、20世紀初頭のジャディードたちによる自民族の説明であった。それは偶然ではない。ソ連の公式史観で「ブルジョワ民族主義者」の代名詞であったジャディードに属する知識人の名とその言説は、ソ連崩壊後、急速にタタールスタン共和国における公式史観を構築するに至ったからだ。本稿の目的は、このジャディードと分類される人々による「民族」の言説が、それが語られていた時代にどのような意味を持っていたのかを考察しようとするものである。それは、過去十年で「正統派」の位置を獲得した「ジャディディズム」をもう一度見直す可能性を開くだろう。

そこでまず行なわなければならないのは、この「ジャディード」なる知識人の分類の見直しである。なぜなら、今日「正統派」とされている「民族」の言説は、すべてのジャディードが語っていたわけではないからだ。従来は、ムスリムの学校に新方式(ысул жәдит)を採用することに始まり、社会全般の改革を志向する者をジャディード、それに反対する保守的な宗教者をカディームと呼んで知識人を分類することが一般的だった。しかしこのような見方では、ジャディードの中にも多様な立場があったことが見えにくくなる。カディームの場合は、単に一様化されるだけでなく、ジャディードと対立した「悪」としてその評価が固定化してしまうのである。そこで本稿では、20世紀初頭、とりわけ第一次革命後に実際に使われていた別の用語で知識人を分類したい。つまり、「宗教者(руханилар)」と「若者たち(яшьләр)」「知識人(зыялылар)」との対比である。

宗教者は、特定のマスジドに属し、ムッラーやイマームとも呼ばれた。マスジドを単位とする共同体(マハッラ)における彼らの日常の任務は、宗教儀礼を執り行い、そのマクタブやマドラサで子供たちをムスリムとして教育することにあった。新方式の導入は、宗教者と彼らを選出していたマハッラの意志に直接関わっていた。ロシア帝国において宗教者は、聖職者管理局(Духовное Правление)と知事の監督下に置かれていた。それは、彼らが国家の法と制度に不可分に生きていたことを意味する。第一次革命後の「反動の時代」におい

1 現在タタールスタン共和国ではラテン文字化の動きがあるが、本論文での原語の転写はキリル文字による現代タタール語表記に従う。また、オスマン・トルコ語は現代トルコ語表記に従う。

2 連載後、冊子となった。Хаким Р. Кто ты, татарин? Казань, 2002.

て、保守派の宗教者が、改革派の宗教者を「革命家」、「パン・イスラム主義者」として当局に密告していた事実はよく知られている。しかし、改革派の宗教者も国家制度に無関心ではなかった。とくに第一次革命期以降、彼らは聖職者管理局の改革を焦眉の課題として認識していた。また、国会にムスリム・フラクションが結成されると、それに対してマハッラの宗教上の要求を取りまとめて請願するのも、保守派、改革派を問わず、宗教者の役割だった。

これに対して「若者たち」は、新方式学校や官立学校で教育を受け、イスラム諸学よりも西欧の学問に通じた。彼らが「宗教者」とは区別して「知識人」と呼ばれるのもそのためである。彼らが最も感化されたのは、社会主義と民族主義（миллэтчелек）であった。第一次革命期に彼らは、改革派の宗教者をも批判する社会主義者として台頭した。その後、彼らはムスリムの学校等で教師（мөгаллим）として働く一方、タタール語の出版界で熱弁を振るった。のちにムスリム・コムニストと呼ばれる人々も、彼らの中から現れる。実は、今日「正統派」とされる「民族」の言説の基礎になっているのも、この若い知識人たちが第一次革命後に語っていた言説なのである。本稿では、この知識人たちを「新しい知識人」と名付けたい。そして彼らが、西欧から学んだ「民族」の概念を用いて、いかに自らの「民族」を説明しようとしたのかを分析することにしたい。

当然、ジャディードの時代を専門とするタタール人研究者は多い。中でも、今日のジャディード理解に理論的指針を与えているのはイスハーコフである³⁾。彼は、この時代を「民族形成」の観点から考察することを提唱する。彼は、とくにE.ゲルナーの「高文化」の概念を利用しながら、まさにジャディードの登場こそが、宗教的な意識しか持たなかった「ムスリム民族（мусульманская нация）」に、世俗的な文化の普及を促したと理解する。そしてその結果、第一次革命を機に、文化的自治を求める政治的民族（политическая нация）が出現したというのである。

ハブドディーノフは、こうした「民族形成」という枠組みに加えて、18世紀末から20世紀初頭をタタール人社会の「近代」として捉えて、極めて詳細な通史を著した⁴⁾。しかし、19世紀以前については国家制度とタタール人社会との関連がよく考察されている反面、20世紀初頭の記述は、ジャディードの中でも世俗的な知識人の言動にほぼ占められる。それに基づいて彼は、タタール人社会において、第一次革命を機に高揚した自由主義的な「全ロシア・ムスリム」を標榜する運動はその後衰退し、「タタール主義」を掲げる若者に社会主義への共感が広まると論じる⁵⁾。そしてそれが、「タタール人」という民族の形成過程と並行していたと理解するのである。

以上からすればジャディードは、タタール人社会が「近代」に適合するための世俗化を促し、彼らの率いる民族運動は、タタール人という民族の形成に貢献した、ということになる。しかしこのような世俗的な知識人を軸にした「民族運動史観」では、宗教者の思想の意味や社会的役割が軽視されるだけでなく、ムスリムとして生きていたタタール人社会その

3 Исхаков Д. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997; *Его же*. Проблемы становления и трансформации татарской нации. Казань, 1997.

4 Хабутдинов А.Ю. Миллет Оренбургского Духовного Собрания в конце XVIII- XIX веках. Казань, 2000; *Его же*. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII - начале XX веков. Казань, 2001.

5 この点はベニグセンと一致する。A. Bennigsen & C. Lemerrier-Quelquejay, *Les mouvements Nationaux chez les musulmans de Russie: le sultangalievisme au Tatarstan* (Paris et La Haye, 1960), p.62.

ものが見逃されてしまうのである。ところでムスリム社会と「近代」という問題設定をした場合、「近代」は単純な世俗化だけではなく、意識的に信仰の原点に立ち戻る動きをも促すことは、イスラム研究者によって指摘されてきた⁶⁾。タタル人研究者に不足しているのはこのイスラムの専門家なのである。

確かに、ムハメットシンはタタル人社会におけるイスラムの役割に着目する専門家ではある。しかし彼は、本稿で言う新しい知識人の見地からタタル人社会におけるイスラムの在り方を論じるのである。よって彼もまた、タタル人社会の世俗化と宗教の影響の弱化におけるジャディードの役割を評価するにとどまる。確かに彼は、ジャディード内部の新しい知識人の存在には気付いている。しかし彼は、改革派の宗教者が「現代のタクリード（模倣）」と呼んだ西欧賛美の批判から新しい知識人が免れていることを強調するのである。その意味で、彼の議論はジャディードの一体性を前提に進められている⁷⁾。

欧米では、ベニグセン、ゼンコフスキーを先駆者とする民族運動史や民族革命史に代わって⁸⁾、この地域のムスリム特有の意識や社会の在り方に関心が向いている。従来の研究がソ連を視野に入れていたのに対して、今日の研究がロシア帝国へと時代を遡る傾向にあることは偶然ではない。ムスリムの意識に関して言えば、18世紀末から19世紀前半に形成された「ブルガール」意識に関する研究は、前述のイスハーコフの発言を促した⁹⁾。

知識人の言動に閉ざされた民族運動史観への批判は、ムスリム社会にあった経済の論理や、国家制度のムスリム社会への作用を論じることから行なわれている。デュドゥワニオンは、19世紀後半のムスリム社会における資本の蓄積とザカート（喜捨）の概念に着目し、社会における資本の配分こそが、ジャディードとカディームとの対立も含む、各地域特有の様々な問題の根本にあったことを明らかにした¹⁰⁾。ところで近年ではタタル人研究者の中でも、ムスリム社会の資本の蓄積に貢献したタタル・ブルジョワジーの役割が注目されている。とくにサリホフは、ブルジョワジーが「ムスリム社会」の代弁者として、大改革後の地方自治体を積極的に利用していた姿を描き、民族運動史観と一線を画す¹¹⁾。

国家制度の観点からムスリム・アイデンティティの形成を論じるのはノアクである¹²⁾。本

6 大塚和夫『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会、2000年。

7 Мухаметшин Р.М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань, 2000. С. 60-81, 85-86, 119-122, 128-129.

8 Bennigsen & Lemerrier-Quelquejay, *Les mouvements Nationaux*; S.A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, (Cambridge, 1960).

9 A. Frank, *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia* (Leiden-Boston-Köln, 1998); Исхаков Д. Об идентичности волга-уральских татар в XVIII в. // Панорама-форум. 1997. №12. спец. вып. Ислам в татарском мире: история и современность. С.22-33.

10 Дюдуаньон С. А. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII - нач. XX вв.) // Панорама-форум. 1997. №12. спец. вып. С.57-69; S.A. Dudoignon, "Status, Strategies and Discourses of a Muslim 'Clergy' under a Christian Law: Polemics about the Collection of the *Zakât* in Late Imperial Russia," in S.A. Dudoignon & H. Komatsu, eds., *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Nineteenth to Late Twentieth Century)* (London and N.Y., 2001), pp.43-73.

11 Салихов Р.Р. Татарская буржуазия Казани и национальные реформы второй половины XIX-начало XX в. Казань, 2000.

12 Ch. Noack, "Muslimische Nationsbildung und muslimische Nationalbewegung im Wolgo-Ural-Gebiet." (Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, 1999); Ch. Noack, "State Policy and Its Impact on the Formation of a Muslim Identity in the

稿での「民族」の言説へのアプローチは、彼の手法に拠っている。しかし、第一次革命後に関して言えば、この時期のムスリム意識が何によって維持されていたのかを彼が十分に論じたとは言えない。その意味で、ウスマーノヴァが特に信仰の自由に関わる国会のムスリム・フラクションの活動に着目し、それを当時のロシア・ムスリムにおける政治文化の中核として捉えたことは評価できる⁽⁴³⁾。しかし彼女は、この政治文化と新しい知識人の「民族」の言説との関係には言及していない。

本稿の大半は、知識人の書いたテキストの分析に当てられるが、この点では日本における先行研究の手法を採用している。しかし、分析態度はこれまでとは異なる。90年代初頭までの欧米の研究と同様、山内、小松の仕事には、ソ連の公式史観を批判し、民族知識人を「名誉回復」する意義があった⁽⁴⁴⁾。確かに本稿で取り上げる新しい知識人たちも、後に亡命するか30年代の大テロルの犠牲となる人々ではある。しかし、今日彼らの思想は「名誉回復」されるばかりか、「正統派」の位置を獲得しているのである。本稿の目的がこの「正統派」の思想を批判的に考察することにあるとすれば、従来の議論の基礎にあったソ連という価値基準を、一旦議論から切り離すことが必要だろう。確かに、最近の宇山のように、「民族」の言説がたどってきた系譜に注目するのも一つの方法である⁽⁴⁵⁾。しかし本稿では、今日の「正統派」の思想を、それが語られていた第一次革命後という時代に位置付けて考察するという方法を探ることしたい。

以上を踏まえて本稿では、第一次革命後の国家制度をコンテキストに新しい知識人の「民族」に関する言説を分析するという作業が行なわれる。その際まず、聖職者管理局の改革論とカザンにおける休日問題を切り口に、国会のムスリム・フラクションの言動とムスリム民衆の行動様式を考察したい。なぜなら、信仰を実践するための制度や権利を要求するムスリム民衆の動きと、その政治文化の中心に位置したムスリム・フラクションの活動こそが、新しい知識人の「民族」に関する発言を促していたと考えるからである。

新しい知識人の言説に関しては、1910年末から12年にかけてオレンブルグの『シューラー(Шура評議会)』誌に掲載された、「我々はトルコ人か、タタール人か」という問いをめぐる論争を取り上げたい。それは当時から今日に至るまで人々の関心を集めてきたが⁽⁴⁶⁾、本稿ではこの論争を、既存の国家制度の中でいかに自らの「民族」を位置付けるか、をめぐる新

Volga-Urals,” in S. A. Dudoignon & H. Komatsu, eds., *Islam in Politics*, pp.3-26. 帝国のムスリム統治にたいする関心は近年モスクワで高く、今後注目しなければならない。例えば以下の史料集。Аранов Д.Ю. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Москва, 2001.

13 Усманова Д. Мусульманская фракция и проблемы “свободы совести” в Государственной Думе России (1906-1917). Казань, 1999.

14 山内昌之『スルタンガリエフの夢』東京大学出版会、1986年；同『神軍 緑軍 赤軍』ちくま学術文庫、1996年；小松久男「フィトラトの『問答』について：近代中央アジアの改革思想」『バルカン・小アジア研究』第7号、1981年、53-69頁；小松久男『革命の中央アジア』東京大学出版会、1996年。宇山のドゥラトフへの関心もその延長線上にあるだろう。宇山智彦「20世紀初頭におけるカザフ知識人の世界観：M. ドゥラトフ『めざめよ、カザフ!』を中心に」『スラヴ研究』第44号、1997年、1-33頁。

15 T. Uyama, “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.

16 同時代としては、無名氏の「ロシアにおけるパン・トルコ主義」があげられる。Мир ислама. 1913. №1. С.13-30. それによれば、パン・トルコ主義がオスマン帝国よりも、ロシアにおいて急速に、熱烈な支持者を獲得しており、それが「民族主義や民族自決の問題を強く提起した。」ゼンコフスキーも、オスマン帝国との関係やパン・トルコ主義から論争を説明する。S.A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, pp.105-

しい知識人の間での対立する立場の表れとして解釈したい。そしてその後で、論争におけるそれぞれの立場を代表する二つの「民族論」を取り上げ、争点をより明確にしたい。民族名の「トルコ人」を唱える論としては、ガズィズ・グバイドゥーリン（1887-1937）の『民族主義の若干の基礎』⁽¹⁷⁾、「タタール人」を唱える論としてはジャマレディン・ヴァリドフ（1887-1932）の『民族と民族性』を取り上げる⁽¹⁸⁾。

1. 第一次革命後における「ムスリム」の運動の登場

1905年4月17日の「信仰の寛容」に関する法と「10月17日詔書」の結果、タタール人を中心とする帝国のムスリムは二つの大きな成果を得た。第一に、ムスリムの国政への参加を象徴する「ロシア・ムスリム同盟（Русия мөселманнары иттифагы）」の創設と、国会におけるムスリム・フラクションの結成である。第二に、帝国のムスリム統治の要であった聖職者管理局の改革がムスリム自身によって積極的に議論されるようになったことである。その背景には、法による信仰の保障がムスリムに自らの信仰への関心を高めさせたことがあった。管理局の改革は革命後も主要な課題であり続け、1914年6月15日から25日にペテルブルグで事実上第四回目の全ロシア・ムスリム大会が開催された⁽¹⁹⁾。

法の上で帝国のムスリム聖職者は、クリミアと西部諸県では、1831年にシンフェローポリに置かれた聖職者管理局（Таврическое Магометанское Духовное Правление）に従い、ザカフカスでは1872年にチフリスに置かれたスンナ派、シーア派それぞれの管理局に従うこととされていた。これに対して、1788年に置かれたオレンブルグの聖職者協議会（Оренбургское Магометанское Духовное Собрание）は⁽²⁰⁾、前述の地域と西シベリアの一部ムスリムを除く、全県、全州という極めて広い管轄を有していた⁽²¹⁾。これらの機関は、ムフティーを筆頭として数人のカーディーが核を成し、内務省と所在地の知事や総督の監督下に

122. 最近では同時期のタタール人社会の分析も踏まえた、Noack, “Muslimische Nationsbildung,” pp.455-466; Noack, “State Policy and Its Impact,” pp.24-25. 論争における「民族」の内容が、宗教的アイデンティティーからエスニックなそれに移行していることを指摘する点は賛同できる。しかし、彼はこの論争をあくまでもこの地域のムスリムを「タタール人」と「トルコ人」のどちらで呼ぶかという問題として理解し、論争内部の対立点に着目せず、宗教的意識とエスニックな意識はより合わさっていたと指摘するにとどまる。

17 *Валидов Жамалетдин*. Милләт вә миллият. Оренбург, 1914.

18 *Гобәйдуллин Газиз*. Милләтчелекнең бәгъзе әсаслары. Казан, 1918.

19 *Рыбоков С.Г.* Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Петроград, 1917 // *Аранов*. Ислам в Российской империи. С. 290-313; D. Usmanova, “L’Assemblée Spirituelle musulmane au début du XXe siècle. Les projets de réforme face au pouvoir politique russe,” in S.A. Dudoignon, D. Ishaqov, R. Möhämätshin, eds., *L’Islam de Russie* (Maison neuve et Larose, 1997), pp.175-191. ウスマーノヴァ論文には1914年のムスリム大会の記述はない。

20 「オレンブルグの」と通常呼ばれるが実際にはウファに設置されていた。その経緯については、D.D. Azamatov, “Russian Administration and Islam in Bashkiria (18th-19th centuries),” in A. Kügelgen, M. Kemper, D. Yermakov, eds., *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Vol.1 (Berlin, 1996), pp.102-103, 107. 同じ著者による以下の研究書は現在最も包括的にこの機関についての知識を与えてくれる。*Азаматов Д.Д.* Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII-XIX вв. Уфа, 1999.

21 *Свод законов Российской империи*. Т.11. Ч.1. Свод Учреждений и Уставов Управления Духовных Дел Иностранных Исповеданий Христианских и Иноверных. 1896. この第6章がムスリムの統治に関する規程である。

あった。その重要な任務は、聖職者になるための試験を行なうこと、管轄地域の聖職者を監督すること、ムスリムの戸籍を管理すること、宗教儀礼を執り行うこと、シャリーア（イスラム法）に基づいて婚姻、遺産相続の問題を処理することにあった。

19世紀前半には、ムフティーはムスリム社会から選出されると規定されていたものの、選挙制度を整える試みは、60年代初頭の一時を除き創設以来行なわれず、1896年時点では、内務大臣が推挙すると明記されている⁽²²⁾。加えて、1865年以降、ムフティーには宗教上の権威者ではなく、世俗の官吏が任命されるようになっていた。これらはムスリム社会には大きな不満であった。なぜなら地域社会では、その合意に基づいてムッラーが職務を遂行するという伝統が根付いていたからである。そしてそれは、正教の宣教師からムスリム社会が強固に見えた一つの大きな理由であった⁽²³⁾。

帝国の拡大に伴ってカザフ草原とトルキスタンのムスリムの管理も問題となった。特に、カザフ草原は1867-68年の「臨時統治規程」によって帝国の統治機構が導入され、宗教問題に関してウファの聖職者協議会の管轄から外れた。これは、エカチェリーナ2世の掲げていた、タタール人を通じてカザフ人を教化するという政策が事実上放棄されたことを意味する。現地のカザフ人は、ビーから構成される民衆判事（народный судья, билек）に委ねられ、そこではシャリーアよりもカザフ人の慣習（гадәт）が重視された。司法省や内務省はこの次元に介入しない立場を取っていたが、地方当局は行政が介入する必要性を感じていた。しかし20世紀初頭には、カザフ人社会から改革を求める声が上がリ、シャリーアの執行とその最高機関としての聖職者管理局への帰属が要求された。他方、タタール語紙は、カザフ人がウファの協議会に帰属すべきだという見解で一致していた⁽²⁴⁾。

聖職者管理局の改革がいかに帝国のムスリム社会の根幹に関わっていたかは、1906年の第三回ムスリム大会で宗教委員会によって提起された改革案第1項からもうかがえる。

宗教者階層の改革は、イスラム法による判断の中核に位置する聖職者協議会（Sobraniya）の改革から始まる。宗教者の制度やあらゆるムスリムの宗教上の問題を改革することは、ただ協議会を根本的に改革してこそ可能である⁽²⁵⁾。

22 以下の1236条を見よ。Свод законов Российской империи. Т.11. Ч.1. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. 1857. Азаматов. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание. С.56-57. 以下の1422条を見よ。Свод Учреждений и Уставов Управления Духовных Дел.

23 小松久男「ブハラとカザン」護雅夫編『内陸アジア・西アジアの社会と文化』山川出版社、1983年、492頁。宣教師の詳細な観察は、Коблов Я.Д. О магометанских муллах. Казань, 1998 (1907).

24 Материалы по истории политического строя Казахстана. Т.1. Алма-Ата, 1960. С.298-300, 339-340, 394-395, 409-411. 高橋一彦『『帝国』の司法秩序：1864年11月20日法の施行過程』『神戸市外国語大学外国学研究所研究年報』第37号、2000年、92-98頁。また、カザフ人と親交のあったタタール人がこの問題を論じたオレンブルグの『ワクト（時）』紙上の連載「クルグズ-カザフ・トルコ人」も参照。Вақыт. 1914. 7 май. С.2; 8 май. С.1-2; 17 май. С.2; 31 май. С.1-2; 9 июнь. С.1-2; 14 июнь. С.1-2; 22 июнь. С.2. トゥルガイ州アクチュベ郡のあるカザフ人郷アフンドは、ムスリムである限りシャリーアに反する慣習を守る必要はない、として民衆判事のビーたちを批判している。Вақыт. 1914. 29 май. С.1. また、カザフ知識人の見解は、宇山智彦「20世紀初頭におけるカザフ知識人の世界観：М.ドゥラトフ『めざめよ、カザフ!』を中心に」、10-11、14-15頁。

25 以下、改革案については、1906 *sene* 16-21 *Avgustta İctima Etmiş Rusya Müslümanlarının Nedvesi* (Kazan, 1906), pp.101-103.

改革案によれば、聖職者管理局 (İdare-i ruhaniye) はイスラム法廷 (Mahkeme-i İslâmiye) と改称され、クリミア、オレンブルグに加えて、北カフカスも含めたカフカス、カザフ草原、トルキスタンに設置される。そのムフティーは、イスラム諸学に通曉し、時代の条件に自覚的であることを条件に、5年間シェイヒュル・イスラーム (Şeyhülislam) の称号を帯びる。イスラム法廷は、各県郡にアフンド、ムダッリス、イマームから成る諮問委員会 (Meclis) を置く。この機関は、すでにザカフカスにあったものを帝国規模で採用したものである⁽²⁶⁾。シェイヒュル・イスラームは、年に一度、宗教共同体 (millet) の必要を審議するために、ウラマーや知識人を集めて評議会を開催する。さらに5人のシェイヒュル・イスラームの上に、ウラマー長 (Reis ul-ülama) とその官房を置き、彼は年に一度、シェイヒュル・イスラームを召集して、重要問題についてファトワーを出すこととされた。また彼は宗教共同体の代表者としてツァーリに直接請願できるはずであった。当然、マハッラの聖職者からウラマー長に至るまで、ムスリムの選挙に基づかねばならなかった。

シェイヒュル・イスラームとウラマー長にたいする高い宗教知識の要求は、ムフティーに世俗の者が就くことへの批判と同時に、民衆における宗教意識の高まりとそれに伴う聖職者協議会への期待の増大を反映している。民衆は、10月17日詔書はじめ第一次革命期に出た諸法令がイスラムの実践を保障しているものと考え、信仰への関心を高めていた。そしてそれが協議会の判断とその権限拡大を要求する素地となっていたのである。例えば、ムスリムの祭日を規定する基準となる新月の定義が、マハッラ間 (さらにはロシア・ムスリム間) で異なることが問題とされた時には、協議会が模範となるカレンダーを出すことが要求された⁽²⁷⁾。また、カザンのハリトノフ出版所から出たクルアーンに誤りが見つかった際には、協議会が聖典の出版を一手に引き受けるか、監督するかが要求された⁽²⁸⁾。1888年7月16日の法によって⁽²⁹⁾、マハッラの聖職者に至るまでロシア語の知識が要求されるようになったことは、マドラサにおけるロシア語クラスや新方式学校の普及を促したと考えられるが、それは当然、ロシア語や母語、その他の一般科目を教える教師 (мөгаллим) の数も増大させた。こうした教師の認証もまた、協議会が行なうべきだとされた⁽³⁰⁾。

高まる宗教的要求に応えるべく協議会を改革することは、必然的に問題を政治化させた。その意味で、第四回ムスリム大会が、内務省の許可を得て開催された意義は小さくない。第三回大会の許可がムスリムの名望家個人の力によるところが大きかったのに対して、今回はムスリム国会議員の働きであったことは強調しておいてよい。確かに大会の開催形態をめぐって、代表者が住民の選挙ではなく招待という形で35人に限られたことや、非公開で記者が出席できなかったことなど、議員への非難は上がった。しかし、シベリア、カフカス、

26 以下の1511-1525条、1626-1640条を見よ。Свод законов Российской империи. Т.11. Ч.1. Свод Учреждений и Уставов Управления Духовных Дел Иностранных Исповеданий Христианских и Иноверных. 1896.

27 例えばマウリドに際して、Кояш. 1914. 5 январь. С.2; Йолдыз. 1914. 23 январь. С.3. Рамаданъ月に際して、Вақыт. 1914. 21 июнь. С.1; Дин вә мәгыйшәт. 1914. №31. С.493.

28 Милләт. 1914. №3. (p)С.7. このムスリム・フラクションの機関紙は、ロシア語とタタル語の紙面から構成されていた。以下参照した面を、(p)(т)と示す。

29 Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. Т.8. 1888 г. СПб., 1890. №5419.

30 Милләт. 1914. №7. (p)(т)С.2-3. ムスリム・フラクションが、当時のムスリム紙上で大きく取り上げられていた諸問題を的確に自身の課題として捉えようとしていたことにも注目せよ。

クリミア、トルキスタン、カザフ草原からも代表者が集まって、全ロシア規模で宗教機関の改革が議論されたのは、第一次革命後はじめてであった⁽³¹⁾。

中心的な課題は、ムスリムの統治に関わる既存の法の見直しと、新設も含めた聖職者管理局の改革法案の作成であった。第三回大会の案との主な違いは、今回の議論がザカフカスで現実に機能していた機構をモデルに議論が進んだことである。例えば、シェイヒュル・イスラームを束ねるウラマー長の構想は却下され、スンナ派の長がムフティー、シーア派の長がシェイヒュル・イスラームを名乗ることとされた。宗教管理局の設置に関しては、トルキスタンと北カフカスに新たに設置し、カザフ草原諸州はオレンブルグの聖職者協議会の管轄に入ることとされた⁽³²⁾。

ここで言及すべきは、宗教機関の改革という点で、宗教者と新しい知識人が一致団結したことである。保守的な宗教者は大会前に、宗教者や富者（байлар）がそこに招かれず、「民族派（милләтче）」の知識人だけが招かれるのではないかと懸念した。その際彼らは、「民族」を「ムスリム（мөселманлык）」として捉えるべきであり、ロシア・ムスリムのあらゆる階層や派閥の声を聴かなければならないと主張した。また改革派の新聞も、宗教者と知識人が相互補完的でなければならないと説いた。しかし結果としては、以前のムスリム大会よりもムスリムとしての一体性があったとの評価があるほどである⁽³³⁾。

さて、「ロシア・ムスリム」としての一体感を意識させたもう一つの機関は、国会のムスリム・フラクションである。その数の少なさ、政治的経験のなさ、ブルジョワジーのみを代表しているといった観点から、それが存在していた当時から現在に至るまでその役割は過小に評価されてきた⁽³⁴⁾。しかしその存在は、革命以前とは全く異質な大衆の政治文化を担ったという意味で無視できない。確かに、18世紀後半にオレンブルグ近郊のカルガルとカザンに設置されたラトウシャ、19世紀後半の大改革で生まれたゼムストヴォと市会は、帝国の東部地域に「帝国市民」という枠組みを導入したとある程度言える⁽³⁵⁾。しかし、その代表者は選挙制度上、都市の大商人に限られた。農奴解放に伴う国有地農民の改革は、その多くが国有地農民だったタートル人農民にも多大な負担を課すことになったが、そのはげ口は騷擾

31 Аң. 1914. №13. С.250-252. Фракцион議長 Т.Г. Төфәлефが内務省から得た開催の条件は、Милләт. 1914. №11. (p)(r)С.1.

32 議事の進行の概略は、Милләт. 1914. №13. (p)С.5-8. カザフ人が協議会の管轄に入ることに関する、ウラリスクから来たカザフ人代表カラタエフの演説、大会への提言は、Вақыт. 1914. 27 июнь. С.2; 1 июль. С.1-2.

33 保守派の懸念は、Дин вә мәғыйшәт. 1914. №20. С.317-318. 改革派の見解は、Вақыт. 1914. 21 май. С.1. ムスリムの一体性への評価は、Аришаруни А. и Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1933. С.45-48.

34 例外は、Аришаруни и Габидуллин. Очерки панисламизма. パン・イスラム主義の起源を暴露するという政治的意図を持った著作ではあるが、ムスリム議員の活動に一章を設けている。その中で、第4回ムスリム大会にも言及している。

35 この「帝国市民」という考え方については、D.Yaroshevski, “Empire and Citizenship,” in D. Brower & E.J.Lazzerini, eds., *Russia's Orient Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917* (Bloomington and Indianapolis, 1997), pp.58-77. カザンのラトウシャについては、R. Khäyruḍḍinov, “The Tatar *Ratusha* of Kazan: National Self-Administration in Autocratic Russia, 1781-1855,” in Dudoignon & Komatsu, eds., *Islam in Politics*, pp.27-42. 市会、ゼムストヴォとムスリムについては、R. Salikhov, “L'implication des Tatars musulmans dans les institutions électorales d'autoadministration de la ville de Qazan, au tournant des XIXe et XXe siècles,” in Dudoignon, Ishaqov, Möhämätshin, eds., *L'Islam de Russie*, pp.155-174.

であった³⁶。つまり、ムスリム・フラクションは、ムスリム住民に自らの声を合法的に中央に届ける可能性を開いたのである。

第一次革命を機に、地方のムスリムの間には「ムスリム」として自らの権利を主張できるという気運が広まった³⁷。当時、急速に普及し始めたムスリム自身の定期刊行物もそれを促しただろう。その際、地方のムスリムがその要求を中央政府に伝えようとするれば、国会のムスリム・フラクションを頼る以外に術はなかった。確かに、全ロシア規模でのムスリムの政党を階級闘争の立場から批判したタンチラルの一人、フアド・トゥクターロフ (1880-1938) は、全ロシア・ムスリムの統合を掲げるフラクションを手厳しく非難する立場を取った。しかし彼は、各地のムスリム代表団がフラクションを訪問する様を肯定的に見ていた³⁸。こうしたムスリムの政治意識の登場を考える上で、カザンの休日問題は極めて興味深い事例である。

非ムスリムの統治領域である「戦争の家」に属するロシア帝国において、特に都市のムスリムは、日曜日とその他のキリスト教の祭日に休まざるをえず、宗教上の義務、慣習の実行が妨げられていた。商業の中心地であり、ムスリムの多くが商業に従事したカザンでは、第一次革命前後、商店従業員の労働運動と結びついて大きな展開を見せた³⁹。

1906年11月15日に従業員の休日に関する法令(翌年9月12日修正)が出た後、市会はそれに沿ってムスリムに有利な条例を可決していたが、知事、内務省、元老院の圧力で修正せざるをえなくなった。市会は修正に応じないなど抵抗を見せるものの、1914年5月に、ムスリム市会議員の反対を押し切ってムスリムに不利な条例案を可決し、知事の承認を得て施行した。しかし、カザンのムスリム商人は、首都のムスリム議員らを動かして、市会に条例を停止させる命令を内務省から得ることに成功するのである。これに対して、市会は内務大臣の措置を元老院に訴える決定をする⁴⁰。ここには、1892年の都市法以降その権限が厳しく制約されてきた市会の地方自治を固守しようとする姿勢とともに、第一次革命後、直接中央に働きかけられるようになったムスリムの政治力が見て取れよう。

市会の議論も革命前後でその様相を変える。革命前では、休日問題が経営者と従業員の問題として考えられていたのに対して、革命後にはロシア人とムスリムとの対立が中心的な問

36 1878-79年のカザン県におけるタタール人農民の騒擾については、Смыков Ю. И. Крестьянское движение в Казанской губернии в 1878-1879 годах. Казань, 1959. 第一次革命までのタタール人の農民運動の概略は、Сайфи Ф. Татары до февральской революции. Казань, 1930. С.10-14.

37 国会議員選出の過程で「ムスリム」が独特な利益を主張する政治的な集団として地方当局から認識されるようになるウファの事例は、Ch. Steinwedel, "The 1905 Revolution in Ufa: Mass Politics, Elections, and Nationality," *The Russian Review* 59 (October 2000), pp.571-576. ちなみにムスリム議員を最も多く選出したのは、ムスリムの貴族(мирза)の多いウファ県だった。以下の巻末の表2を参照。Усманова. Мусульманская фракция.

38 拙稿「第一次ロシア革命とヴォルガ・ウラル地域のタタール人：第三回全ロシア・ムスリム大会を中心に」『年報 地域文化研究』第3号、1999年、253-268頁；Усал М. Ф. Беренче, икенче вә өченче Думада мөселман депутатлары һәм аларның кылган эшләре. Казан. С.62-63, 77. 「ウサル」はトゥクターロフの偽名である。Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 года. Казань, 1926. С.203. Усмар-Новаは、出版時期を1909年1月から2月としている。Усманова. Мусульманская фракция. С.15-16.

39 1897年の統計によれば、カザンでロシア人は74%、タタール人は21.9%。カザンの商人身分では、ロシア人は78.3%、タタール人は15%。カザンの就業人口のうち、商業関係の従事者は10.9%。うちロシア人は68.5%、タタール人は30.2%。なお、民族は母語を指標としている。Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Т.14. Казанская губерния. 1904. С.VI, 178-179, 204-205, 260.

40 Журналы Казанской городской думы и доклады Управы за 1914. Казань, 1914.

題となった。1902年に市会でこの問題が取り上げられた際に、ムスリムの商店経営者の代表が請願書を提出しているが、そこでは金曜日の午後二時までの休息で十分としていた⁽⁴¹⁾。つまり、週一日の休日を要求する従業員と異なる見解を出していたのである。ところが革命後にはムスリム従業員とともに、ムスリムの要求として金曜日終日休むことを請願するのである。変化は従業員自身にも生じた。革命期には、ムスリムはロシア人と共に労働組合「商業従業員協会」を結成してストライキを行っていた⁽⁴²⁾。しかし、1914年1月8日の市会の審議を控えて開かれたのは、ムスリムの従業員集会であり、その議長はムスリムの経営者集会にも参加した⁽⁴³⁾。ムスリム市会議員は、ムスリムとしての要求を貫き、ロシア人議員と対立した。

このような「ムスリム」としての凝集への志向は、ムスリム紙上に如実に表現された。ムスリム従業員の中で、ロシア人従業員と共に労働組合の集会への参加を主張する者は、「未熟な社会主義者の若造」として、金曜日やムスリムの祭日に店を開いたムスリム経営者は、名指しで「民族の背信者」として厳しく非難された⁽⁴⁴⁾。

ムスリム従業員の意識の変化については、ムスリム従業員自身が語る興味深い冊子がある⁽⁴⁵⁾。かつて商業従業員協会の幹部でもあったにもかかわらず、著者は「宗教や民族の別なく(дин вә милләт аермаынча)」という社会主義の運動形態に対して違和感を表明する。なぜなら、協会の全体集会がキリスト教の祭日に行なわれるとムスリムが参加できないし、ムスリム従業員はロシア語を解さないからである。よって彼は、「民族とイスラム(миллият вә исламият)」に基づく従業員の協会を別に設けることを提起した。また、ロシア・ムスリム同盟に関しては、労働者、農民の必要に役立っていないと批判しながらも、この党に参加することでその綱領を変える努力をすべきことを説いた。

首都のムスリム・フラクシオンもまた、革命後生じたムスリムの政治意識の変容とそこから生じる課題を敏感に感じ取っていた。議員たちは、その経歴からすれば、新しい知識人に分類される人々ではあった。しかし、彼らは西欧的な意味での「民族」よりもむしろ、帝国各地で現れていた「ムスリム」の運動を代表しようとした。例えば、パリで法学を修め、第二、第三ドゥーマで議員を務めたサドリ・マクスデー(1879-1957)は、1914年のカザン市会における休日問題の議論で市会議員として、この問題が全ロシア・ムスリムに関わっていると主張した。また、第四回ムスリム大会の議論を方向付けた16項目の宗教機関の改革案を大会前に提起したのも彼であった⁽⁴⁶⁾。

フラクシオンの機関紙『ミット』第一号に掲載された記事、「我々の状況への一考察」には以下のようにある。

41 Журналы и протоколы заседаний Казанской городской думы за 1903. Казань, 1906. С.41.

42 Ибрагимов. Татары в революции. С.194-195, 199-200.

43 この協力に関してカザンのロシア語紙も注目している。Камско-вожская речь. 1914. 8 январь.

44 例えば、Кояш. 1914. 2 январь. С.2; 5 январь. С.2; 9 январь. С.1-2; 17 январь. С.2.

45 Әхмәди Ишмөхәмәдәв. Сәүдә хезмәткәрләренең мәгыйшәте вә аларның истикьбәле. Казан, 1907. ガリムジャン・イブラギモフも第一次革命論の中でこの史料を用いている。Ибрагимов. Татары в революции. С.194-202.

46 市会での発言は、Йолдыз. 1914. 10 январь. С.3-4. 16項目の提案とその彼自身の解説は、Йолдыз. 1914. 4 май. С.1-2; 18 май. С.2-3; 23 май. С.2-4.

ムスリムは自身を一個の民族 (милләт) と感じている。民族性による感情的紐帯は強い。民族性を保つべきことも知っている。それを自身の民族の問題と言っている。(中略) 民族の思想、民族の情熱が行動に移って民族の事業が成し遂げられていくために、共通の制度や構想を練らなければならぬはずだった。だが我々は、この必要性を正しく理解できていないか、我々にはそれほどの力はまだない⁽⁴⁷⁾。

この論説では、新たに出現した「ムスリム」としての政治意識を組織化し、ムスリムの要求を具体化していく必要性が説かれた。その際、協議会 (киңеш мәҗлесе) の開催を提起したが、それが1914年6月に実現したことは先に述べた。議員たちの「ミット」の理解は、西欧的な意味での「民族」ではないとしても、「ロシア・ムスリム」を政治の主体と捉える彼らは明らかに民族主義の思想を踏まえている。政府も、当時のムスリムの民族主義を西欧における「種族的なもの (племенный)」とは異なる「宗教的なもの」として捉えていた⁽⁴⁸⁾。以上からすれば、彼らの「ミット」の理解も「民族」と解釈することが可能だろう。

議員たちは、1906年の第三回ムスリム大会によって結成されたロシア・ムスリム同盟が、党としての体を成さなくなっている現実を受けて、ムスリム・フラクションと民族紙 (милли газеталар) が一体となって、ロシア・ムスリム同盟の政治路線 (сәяси мәсләк) を継承して民族 (милләт) を導くべきだと考えていた。出版物は民衆 (халык) と自らとの仲介者となるはずであった⁽⁴⁹⁾。同様の態度は出版物の側にもあった⁽⁵⁰⁾。『ミット』紙の主張に直接応えたカザンの『コヤシュ (太陽)』紙は、そうした一体性に基づいて行動することは今日の義務であると述べ、民衆にもフラクションにも叱咤激励する存在としての出版物の在り方を強調した⁽⁵¹⁾。また定期刊行物では、一地方で生じた問題が「ロシア・ムスリム」に共通の問題として提起されることは少なくなかった⁽⁵²⁾。

ここで強調すべきは、ムスリム・フラクションも、休日問題におけるカザンのムスリムも、国家基本法、法令、さらに根本的には10月17日詔書の精神をその言動の基礎に据えようとしていたことである。1914年始めに首都でロシア・ムスリム同盟に対抗する「スラト・ミュスタキム」という団体が、当地のムッラー、サファー・バヤジートフ⁽⁵³⁾を中心に結成された時、フラクションはこれをロシア人同盟に相当する右翼団体として非難した。つまり、この団体が自民族に関わる課題のみの実現を目指しているのに対して、フラクションは、「詔書」に基づく法体制を通じてのみ民族の課題は達成されるという、全ロシアを視野に入れた自身の政治姿勢を強調したのである⁽⁵⁴⁾。

47 Милләт. 1913. №1. (т)С.3.

48 Аршауни А. Из истории национальной политики царизма // Красный архив. 1929. №35. С.112, 116.

49 Милләт. 1914. №6. (т)С.3-5.

50 Мир ислама. 1913. №2. С.101-109.

51 Кояш. 1914. 24 март. С.1.

52 例えばカザンの休日問題に関して、Йолдыз. 1914. 6 февраль. С.1.

53 彼は1915年から17年までオレンブルグのムフティエを務めるが、その就任に対してはムスリム社会から激しい反発が起こった。Аң. 1915. №14. С.256.

54 Милләт. 1914. №3. (п)С.2-5. 過去の全ロシア・ムスリム大会の指導者アリーマルダン・トパチバシとイスマイール・ガスプリンスキーからの非難は、Йолдыз. 1914. 20 февраль. С.1.

ウスマーノヴァも指摘するように、ムスリム議員の存在は、帝国各地のムスリム住民に「ロシア・ムスリム」に共通の問題への意識を高め、その権利を擁護し、それを主張する可能性を与えた⁽⁵⁵⁾。地方レベルでも、第一次革命期に顕著だったムスリム内部の「階級闘争」よりも、「ムスリム」の利益が優先するという運動のパターンが生まれた。その背後には、革命後形成されたムスリム社会の国家への見方があった。ムスリム社会は一方で、信仰上の問題やムスリム共同体の秩序に関して、聖職者管理局の積極的な介入を望んだ。他方、その要望に沿う管理局の改革、また信仰を実践するための権利の獲得には、国会のムスリム・フラクションを必要としたのだった。その際ムスリム社会は、第一次革命後に現れた国家制度を最大限に利用しようとした。こうして、それまでとは全く異質な「ムスリム」の政治運動が出現したのである。しかしながら、6月3日体制下のムスリム議員の実質的な活動に閉塞感を覚える新しい知識人の間で、革命によって引き出されたムスリム社会の政治意識をいかに導くのか、ということが問題になっていったのもまた事実であった。

2. 新しい知識人とイスラム

新しい知識人の大部分は、第一次革命後には20才代から30才代であった。つまり、彼らは1870年代から80年代の生まれである。この時期には後年の彼らを特徴付ける重要な変化の兆候が二つ認められる。第一に、トルキスタンの征服に伴って、かつてこの地域に独占的な影響力を持っていたタタール・ブルジョワジーは、帝国内部の交易システムに組み込まれることになった。このことは、彼らにロシア語を始めとする普通教育の必要性を自覚させ、新方式の受容と援助を促すことになる。また、宗教の知識の源泉であったブハラ⁽⁵⁶⁾から、近代化のモデルとしてのイスタンブル、カイロへと知的な志向も変化し始める。第二に、1870年の「異族人教育規則」⁽⁵⁷⁾に伴って、ロシア・タタール人学校やマドラサのロシア語クラスの教師を養成すべく、1876年にタタール師範学校がカザンに設置された。しかし学校は、次第に政府の意図を越え始める。世紀転換期にはいくつかの政治サークルが出現し、多くの新しい知識人を輩出するようになるからだ。1907年に入学したスルタンガリエフは、ここで社会主義の最初の授業を受けたと振り返っている⁽⁵⁸⁾。つまり、世俗的な知識人を必要とし、またそれを生み出す環境が生まれつつあったのである。

本稿で言及する知識人を具体的に見てみよう。世紀転換期の師範学校には、後の国会議員サドリ・マクスデーの他、第一次革命期にエスエルの流れを汲むタンチラルを結成したガヤズ・イスハキー(1878-1954)とトゥクターロフ⁽⁵⁹⁾らがいた。カザン大学の卒業者は、19世紀には特殊な軍事身分としての「バシキール」の子弟にほぼ限られていたが⁽⁶⁰⁾、20世紀初頭には民族知識人の重要な源泉となる。トゥクターロフは法学部を、ガズィズ・グバイ

55 Усманова. Мусульманская фракция. С.123-124.

56 これに関する先駆的な論考は、小松久男「ブハラとカザン」。

57 この背景については、奥村庸一「19世紀ロシア民衆教育改革の性格について：対東方民族『異族人教育規則』(1870)の検討」『日本の教育史学』第39号、1996年、230-248頁。

58 山内昌之『スルタンガリエフの夢と現実』東京大学出版会、1998年、100、103-104頁。

59 Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы тагар. Казань (Москва и Петроград), 1998 (1923). С.121-122.

60 Хабутдинов. Формирование нации. С.142.

ドゥーリンは、法学部から歴史哲学学部に移りそこを修了した。

地理的にも知的志向が変化する中で最も傑出した才能を発揮したのは、ユースフ・アクチュラ (1876-1935) である⁶¹⁾。イスタンブルに学び、その後パリに留学した彼は、1904年にトルコ・ナショナリズムのマニフェストとも言うべき「三つの政治路線 (Üç Tarz-1 Siyaset)」を故郷のシムビルスク郊外で著し、カイロの『トルコ人』紙に掲載した。その内容は、オスマン帝国の将来あるべき政治理念としてのトルコ主義を説いたものだが、「ロシア・ムスリム」の将来を考える同時代のタタル知識人にも重大な影響を及ぼした。第一次革命前後にはロシアで活動していたが、1908年の「青年トルコ人」革命後はイスタンブルにその活動拠点を移した。

20世紀初頭の先進的な新方式のマドラサは、宗教者よりも世俗的な教師 (меғаллим) を養成するようになった。これらのマドラサは、知的志向の変化を反映した若い世代の宗教者の手にあった。ウファのガリイエを創設したズィヤウッディーン・ケマリ (1873-1942) はメディナとカイロ、ヴァトカ県サラプル郡のボビエを運営したアブドゥッラー・ボビ (1871-1922) はイスタンブルで学び、「エジプトの改革思想の弟子、宣伝者」となっていた。彼らのマドラサでは、オスマン・トルコ語で授業が講じられたという⁶²⁾。こうしたマドラサの出身者に、ガリムジャン・イブラギモフ (1887-1938) とジャマレッディン・ヴァリドフがいる。イブラギモフはガリイエ修了後、母校に勤めたが、ヴァリドフは、帝政末期のムスリムの学校への抑圧を象徴する事件である1911年のボビエ廃校⁶³⁾を受けて、オレンブルグのマドラサ、フサイニエで勤めることになった。このマドラサは、当地の大商人フサイノフ家が交易環境の変化に適応する実務家を育成すべく1891年に開設したもので、宗教よりも一般教育を重んじた⁶⁴⁾。

新しい知識人の登場を印象付ける事件は、第一次革命期のイスラフ運動であった。この運動は、新方式をカザンに最初に導入したガリムジャン・バルディー (1857-1921) のマドラサ、ムハンメディエに端を発し、周辺地域の主要なマドラサにも波及した。新方式が普及するには、ブルジョワジーの支援と共に彼のようなブハラに留学した世代の宗教者の支持が不可欠だったが、さらにその改革派の宗教者を批判する若者 (яшьләр) が台頭したことにこの運動の特徴がある。自身も参加者であったガリムジャン・イブラギモフは、新たに台頭してきた知識人の運動を以下のように要約した。

すべての運動は、その歴史的意義から言えば、タタル知識人が形成されていた基礎を破壊し、それをヨーロッパの文化が育った基礎に取り替えようとしたのだ。タタル人シャキルドのヨーロッパ人知識人への変容、これこそが運動の根幹を成す意味である⁶⁵⁾。

61 F. Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc Yusuf Akçura (1876-1935)* (Paris, 1980); 新井政美『『青年トルコ』革命以前におけるナショナリストの動向』『史学雑誌』89-11、1980年、74-89頁。

62 Валидов. Очерк истории образованности. С. 96-102.

63 ボビエをパン・イスラム主義の温床として廃校にした当局の説明は、*Аришаруни и Габидуллин. Очерки панисламизма и пантюркизма*. С.111-113.

64 Валидов. Очерк истории образованности. С.86-88.

65 Ибрагимов. Татары в революции. С.193. シャキルドは学生の意。

この「ヨーロッパ人知識人」の革命後の思想を知る上で最も重要な雑誌は、1912年から1918年初頭までカザンで月2回発行されていた雑誌『アング (Аң 意識)』である。この雑誌は主に小説、詩、評論を掲載した文芸雑誌であるが、それ自体が新しい知識人の性格を反映している。つまり、宗教的というよりも「科学的な (фәнни)」知識を身につけ、それを教授する教師の姿である。イブラギモフによれば新しい知識人は、イスラムそれ自体を理念にするイスラムの改革者 (ислам реформаторлары) とは異なり、「自身が信ずるものによって民衆を説得し、民衆を進歩の道に入れることがより容易であるように、イスラムを文明的な方法で武器にし、それを別の目的のための媒介 (васита) とするためだけにイスラムに言及する⁽⁶⁶⁾。」では「別の目的」とは何か。それを知るのに有益なのは、ジャマレッディン・ヴァリドフが著した「東から西へ (Шәрыктан гарыпка)」という新しい知識人の立つ状況が象徴的に題された論文である。『アング』誌の1916年2, 3, 4号に連載されたが、ここでは彼のイスラム理解が最も明確に表明されている第2号の記事を取り上げたい。

ヴァリドフは、宗教 (дин) が文明 (мәдәният) の基礎であり、文明へと上昇するための一つの段階だと捉える。よってイスラム世界においては、その文明の基礎であるイスラムこそがヨーロッパの新しい文明の受容を可能にすると断じる。彼によれば、この新しい文明こそが民族 (милләт) を死から救うのだった。ではいかにして受容が可能か。ヴァリドフは、イスラムを信仰 (игътикад)、法 (хокук)、倫理 (әхлякъ) の側面に分けて考察する。彼によれば、信仰の問題は従来から哲学に付すことが禁じられてきたために、理性 (гакыл) から科学的に論じられない。他方、イスラム法の問題は現在、真の危機にある。それを今日の条件に適合させる努力にもかかわらず、シャリーアはその大部分を失い、人々がそれに基づいて判断することは全くなくなるだろう。つまりこの二つの側面には、「新たな知的、実践的な力として登場する可能性はない。」

ヴァリドフが可能性を見出すのは、倫理体系、そして聖なる制度 (мөәссиса) としてのイスラムの性格である。彼によれば、民衆において多くが迷信と結びついた倫理は、その根本的な価値を維持する形で、強力な頭脳を持つ知識人が、文明世界 (мәдәният дөнъясы) の知と一致させることができるはずであった。倫理を知識人が規定できるとすれば、ヴァリドフが実質的に宗教から求めるのは、その聖なる媒介 (васиталык) としての役割だけである。よって宗教は、民衆が民族 (милләт) となるための形 (шәкел) を提供すると同時に、知識人がその理性で判別した倫理を伝える媒体でなければならないのである。そしてその調和こそが、ヴァリドフの考える理想的な宗教であった⁽⁶⁷⁾。

彼の議論は明らかに、同時期に進行していた「ムスリム」の大衆運動の論理と異なる。なぜなら「ムスリム」は、ヴァリドフが「文明」の観点から切り捨てた、正しい信仰の実践とそのためのシャリーアの厳密な適用を求めていたからだ。先にも見たように、それは第一次革命を機にムスリムが得た法や制度に裏打ちされており、「実践的な力」を発揮していたのである。新しい知識人は、イスラムという行動原理から離れ、「自らが信じるもの」に基づいて運動を始めたのである。以下では、彼らが信じるに至った西欧の「民族」の概念を彼らがいかに利用していたのかを見ていきたい。

66 Шура. 1911. №22. С. 681.

67 Аң. 1916. №2. С.35-38.

3. 民族名論争 「タタール人」か「トルコ人」か

オレンブルグの『シューラー』誌上において、西欧的な「民族」の理解を持つに至った新しい知識人の間で生じたこの論争が、「タタール語ではなくトルコ語」という言語の名前をめぐる記事から始まったことは偶然ではあるまい⁽⁶⁸⁾。この記事の著者は自身を、それ以前に同誌に連載されていた「言語コンテスト (Тел ярышы)」の寄稿者だと説明している。このコンテストは、母語の発展と普及を切望する読者や作家たちに応えるために、「異質な単語を一語も混ぜない明瞭で純粋な (халис вә саф) トルコ語で」書くことを競った⁽⁶⁹⁾。このことから、民族名論争の直接の背景として、当時の言語状況を確認しておく必要がある。

19世紀末以前に知識人が用いていた文章語はアラビア語とならんで、「トルコ語 (Төрки тел)」と呼ばれたチャガタイ語に近い言語であった。しかし、19世紀後半にイスタンブルへと知的志向が変化し、1883年にガスプリンスキーによって当時唯一のムスリム紙『テルジュマン』がオスマン語を簡略化した共通トルコ語で出版されるに至って、状況は変わり始める。主に世紀転換期に教育を受け、文筆活動を始めた新しい知識人の作品には、文学の形式だけでなく、言語においてもオスマン語の影響が顕著になるのである⁽⁷⁰⁾。しかし、それは彼らがパン・トルコ主義に傾倒し始めたことを意味しない。彼らは母語による活動を志向したのである⁽⁷¹⁾。

第一次革命期に定期刊行物が大量に普及し始めたことは、文章語の整備を加速化した。しかしこの時期ですら、「純粋な」タタール語とオスマン語を両極端に、両者様々な程度で混交させるのが普通であった⁽⁷²⁾。さらに、オスマン語が抽象的、科学的、行政的な用語にアラビア語やペルシア語の語彙を用いるのに対して、タタール語にはロシア語の語彙が顕著だった⁽⁷³⁾。文章語の整備は、改革派の宗教者にも新しい知識人にも焦眉の課題であった。なぜならそれは、誰に向けて自らの思想を語るのか、という問題を突きつけることになったからである。立場は大きく分けて二つあった。第一に、ガスプリンスキーが提起した共通トルコ語を用いて、全ロシア・ムスリムを視野に入れる立場、第二にカザン方言に基づいたタタール語によってヴォルガ・ウラル地域のムスリムを対象とする立場である。そしてここにこそ、改革派の宗教者と新しい知識人の政治的立場が反映したのである。

「言語コンテスト」に話を戻そう。このコンテストの作品うち72編は、『シューラー』誌の編集長であったリザエッディン・ファフレッディン (1859-1936) によって、『『シューラー』

68 以下の表紙裏。Шура. 1910. №23. この記事に言及する先行研究はない。

69 Фәхретдин Р. (ред.) “Шура”ның тел ярышы. Оренбург, 1910. С.22.

70 Ибрагимов. Татары в революции. С.231.

71 例えばガヤズ・イスマキーについては、拙稿「第一次ロシア革命とヴォルガ・ウラル地域のタタール人」、255-256頁。彼は、タタール人が過去十数年間で母語による「民族文学 (milli edebiyat)」を生み出してきたことと比較して、オスマン・トルコ文学とそのオスマン語を批判さえした。A. İshakî, “Lisan meselesi,” *Sirat-ı Müstakim* cilt 2: aded 46 1327(1911); A. İshakî, “Lisan meselesine dair,” *Sirat-ı Müstakim* cilt 2: aded 50 1327(1911); A. İshakî, “Rusya Müslümanlar: Tatarlar,” *Sirat-ı Müstakim* cilt 3: aded 56 1327 (1911).

72 Валидов. Очерк истории образованности. С.84-85, 153-158.

73 Алисов Г. Мусульманский вопрос в России // Русская мысль. 1909. №7. С.51-52.

の言語コンテスト』の名で1910年に出版された。彼は、新方式のマドラサ、ポビエやガリエの宗教者よりも慎重に、また真剣に信仰の問題に取り組んだ宗教思想家であった。1906年に聖職者協議会のカーディー職を辞し、オレンブルグで『ワクト』紙と『シューラー』誌に協力したことは、彼が深い宗教の知識とすぐれた文才を併せ持っていたことと関係する。初期のタタール語定期行物は、まさにこのような才能を必要としたのである⁽⁷⁴⁾。ここでは、彼が上の作品集に寄せた序文から、彼の「母語」の理解を見てみよう。

ファフレディンにとって最初のトルコ語の改革者は、15世紀ティムール朝でチャガタイ・トルコ文学に貢献した最大の詩人アリー・シール・ナヴァーイーであり、第二の改革者はガスプリンスキーであった⁽⁷⁵⁾。ここで当時の新しい知識人なら、まずカユーム・ナースィリー(1825-1902)を挙げたことだろう⁽⁷⁶⁾。しかし、ファフレディンが「母語」という時、それはタタール語ではなく、過去にチャガタイ文学、現在に共通トルコ語を持つ「ロシア・トルコ人(Русия төрекләре)」の母語を意味していた。

ところで、改革派の宗教者もまた国家の法と制度に不可分に生きていた。例えばファフレディンは、カーディー職にあった時から聖職者協議会を介した国家とムスリム社会との法的な関係に関心を持っていた⁽⁷⁷⁾。彼と同じタイプの思想家で、その著作をアラビア語とオスマン語で行なったムーサー・ビギ(1875-1949)は、すべての全ロシア・ムスリム大会に出席し、国会のムスリム・フラクシヨンの「宗教顧問」ともいえる役割を担った⁽⁷⁸⁾。彼らは、国政の主体として「ロシア・ムスリム」を想定していたからこそ、その母語を「トルコ語」と考えたのであろう。今後は、改革派の宗教者を宗教学者としてだけではなく、「国家論者」としても考察を深めなければならない。

さて、ファフレディンは母語の維持を「すべての人の神聖な義務」と位置付けた。そして、新方式による初等教育、特に将来の母親となる女子の教育、知識人の文学活動こそが、最も遠い祖先から受け継いだ唯一の遺産たることばを保持し、民族(милләт)を絶滅から守るのだと主張した。しかしながら、彼によれば、これまで母語が育てられなかったためにすでにその三分の二が損なわれてしまい、極めて多くの異質な単語(ят сүзләр)が入り込んで、知識人にも民衆にも自分の言葉のように使われてしまっているのだ。まさにそのためにこそ、「言語コンテスト」が必要だったのである⁽⁷⁹⁾。

コンテストに寄せられた文章の中にも、言語問題そのものを扱った記事は少なくない。例えば、ある者はオスマン・トルコ語への接近を主張し、またある者は、カザン、クリミア、カフカス、トルキスタン、オスマン帝国における語彙を収集して、新たなトルコ語に統一さ

74 Валидов. Очерк истории образованности. С.103-106.

75 Фәхретдин. “Шура” ның тел ярышы. С.8-10.

76 イスハキーによれば、「彼の『タタール語辞典』は我々の文学の中で最良のものであることは疑いない」A. İshakî, “Tatar Edebiyatının Tarihçesi,” *Türk Dergisi*, 5. sayı, 1911, p.158. ヴァリドフによれば、彼は「当時の知識人社会で全く軽蔑されていたタタール語を文章語として彫琢するという最初の試みを行なった。」Валидов. Очерк истории образованности. С.63. イブラギモフによれば、1905年革命は、民衆に理解できるタタール文章語、つまりナースィリーの試みの勝利を助けた。Ибрагимов. Татары в революции. С.231.

77 例えば、Фәхретдин Р. Исламнар хакында хөкүмәт тәдбирләре. Оренбург, 1907.

78 ムスリム・フラクシヨンの機関紙『ミレット』に彼が寄稿した以下の記事を見よ。Милләт. 1914. №5. (p)С.3-5; №12. (т)С.7-9.

79 Фәхретдин. “Шура” ның тел ярышы. С.11-13.

せることを主張した⁽⁸⁰⁾。コンテストの理念である「純化」は時として極端に進み、8世紀のオルホン碑文やウイグル語、12世紀のキプチャク語まで持ち出す者まで現れた⁽⁸¹⁾。このような姿勢は、ペルシア語の長い伝統を持つトルキスタン出身の作家から批判を招いた⁽⁸²⁾。ここには、後の民族名論争で現れる一面がすでに見られる。つまり、「純化」が遠い過去にあったトルコ語を蘇らせたように、「正しい」民族名を求める試みもトルコ民族史を紐解くことになるからである。

前述のように、民族名論争は「タタール語ではなくトルコ語」という言語の呼称にかんして提起された。自らを「トルコ人の息子 (Төрөк угылы)」と名乗る筆者によれば、「最近の作家の多くが、自分をタタールだとし、その言葉をタタール語 (Татарча) だとしている。彼らは、ロシアに住む2000万人のムスリムをタタール人 (Татар милләте) だと呼んでいる。」言語コンテストの中でも論文をタタール語で書いたと言う者がいたが、自分はいくまでもトルコ語 (Төрөкчә) で書いた、と彼は主張した⁽⁸³⁾。これは、ファフレッディンの「ロシア・トルコ人」の母語という考え方と通じる。つまりこの記事の筆者には、母語を「タタール語」ということが、この理念への挑戦として映ったのである。

これに対して今度は「タタール人の息子 (Татар угылы)」と名乗る者が「我々は何者か (Без кем?) 」という記事を寄せた。彼によれば、すでに五年から十年前にもタタールという呼称に対する反発があり、農民たちはそれをイスラムへの侮辱だと考え、知識人は自分たちがブルガールであると称して混乱を助長した⁽⁸⁴⁾。しかし、社会変革の時代を迎えた今日では、タタール民族 (Татар милләте) をトルコ人 (Төрөк) に加える必要はもはやなくなった、というのである⁽⁸⁵⁾。

ここで両者の「民族」の想定範囲に注目したい。前者が「トルコ人」と重なるはずの「ロシア・ムスリム」の民族名を問い正しているのに対して、後者は「タタール人」を「トルコ人」に加える必要はないと言っているのだ。こうして文章語の整備をめぐる立場の違いは、「民族」の内容をめぐる論争へと発展した。

1911年の『シューラー』誌4号には、双方の主張が同時に掲載された⁽⁸⁶⁾。「タタール人の息子」氏は、イスラムを奉じる諸民族 (халыклар) に、クルグズ人、サルト人、タタール人、トルコ人、アラブ人といった様々な名を持つ人々があり、彼らの言語も固有なのだ、と述べる。そして我々もまた歴史上タタールの名で呼ばれてきたのだから、これを恥じることは全くよくない、と説いた。彼は、『シューラー』誌が新しく若いタタール文学に多くの場所を提供すべきだと記事を締めくくった。

「トルコ人の息子」氏は以下のように述べた。

80 Там же. С.26-27, 35-37.

81 Там же. С.70-72.

82 Там же. С.183.

83 以下の表紙裏。Шура. 1910. №23.

84 例えば、イスハキエの小説『二百年後の消滅』でも「ブルガール」が使われた。拙稿「第一次ロシア革命とヴォルガ・ウラル地域のタタール人」、255-256頁。

85 以下の表紙裏。Шура. 1911. №2.

86 以下の表紙裏。Шура. 1911. №4.

我々の学問上の歴史は、三つから四つに分けられる。最新の時代は、基本的に1900年から始まっている。古い時代が終わりこの最新の時代が始まって以来、我々の民族の歴史、つまりトルコ人の歴史について様々な言葉が語られ、真新しい考えに基づいて、民族の新聞や雑誌では味のある議論が書かれた。この点において特に『テルジュマン』紙と『シューラー』誌で書かれた議論は、古い時代にかぶせられた誤りのヴェールを引き裂き、迷信の眠りから目覚めさせ、多くの人の目を開かせた。

注目すべきは、トルコ語への注目と「トルコ人の歴史」への関心が軌を一にしていることである。実際、第一次革命後には「科学的な」トルコ民族史が流行した⁽⁸⁷⁾。同時代の民衆の政治意識が、「民族 (милләт)」を「ムスリム」や「ロシア・ムスリム」と捉えていたのに対して、新しい知識人は、イスラム化以前のトルコ人にも関心を寄せるようになったのである。

論争は、ガリムジャン・イブラギモフの関心を引かずにはおかなかった。彼はウファのガリエに学びながら、革命後は、自身も含む新しい知識人を題材とした作品で知られるようになっていた。また1911年には『タタール語文法 (Татар сарфы)』を著している⁽⁸⁸⁾。「我々はタタール人である」と名付けた記事で彼は、古い人々 (искечәлек) だけでなく、20世紀式に (егерменчә) 進歩している新しい人々 (яңалар) までもがタタールを避けている、と指摘する。彼もまた、自分たちが全世界から数世紀にわたって、タタールと呼ばれ続けている事実を強調し、たとえタタールの妥当性が歴史学の検証で疑われようとも、それを取り替えることは全く不可能であると主張した。

確かに彼は、トルコ人を偉大な一つの民族 (кавем) と認める。しかし、トルコ人とタタール人との関係は、スラヴ人とロシア人との関係と同じと述べる。そして、仮に自分たちに固有の名前を捨ててトルコ人と呼ばれ始めるならば、他のトルコ人たちと見分けがつかなくなる、と忠告した。イブラギモフはその主張を以下のように締めくくった。

我々は自らの活動をタタール人の活動と呼ぶ。我々はタタール人であり、我々の言語はタタール語である。我々の文学はタタール文学であり、我々のなすことすべてがタタールの文化である。将来生まれる我々の文化は、タタール文化となるであろう⁽⁸⁹⁾。

これに対して「トルコ人の息子」氏は、トルコ民族史を利用しながら反論を試みる。彼は、紀元前からチングス・ハンの時代までをたどり、歴史上にタタールの名は存在せず、いかにトルコ人が一体としての民族 (милләт) を形成していたかを論証しようとした⁽⁹⁰⁾。ここでは同時代の歴史記述の特徴から彼の主張の背景を探りたい。

近年のケムベルやフランクの研究が明らかにしているように、19世紀前半にはすでにヴォルガ・ウラル地域のムスリムの間に、彼らの地域意識を形作るような歴史記述が普及してい

87 Инородческое обозрение. 1916. II/2-3. С.207-226.

88 Шура. 1912. №9. С.266.

89 Шура. 1911. №8. С.236-238.

90 Там же. С.238-241; Шура. 1911. №11. С.327-329. 彼は「タタール人の息子」氏とイブラギモフが歴史学的検証を軽視していると批判する。Шура. 1912. №1. С.19-21.

た⁹¹⁾。それらに共通するモチーフは、かつてのブルガールがムハムマドの教友から直接、つまりすでに7世紀にイスラムを受容した、というものである。宗教説話とも言えるこのような歴史書は20世紀初頭でも版を重ねるほど読まれたという。

こうした歴史書に科学的な批判を最初に試み、「タタール人」の歴史を書いたのがシハーベッディン・メルジャーニー(1818-1889)であった。ただし、もともと改革派の宗教思想家だった彼をそのような歴史家として評価し始めたのも、実は新しい知識人たちであった⁹²⁾。例えばガズィズ・グバイドゥーリンは、メルジャーニーがその主要著作『カザンとブルガールとに関する情報の集成』第一巻の序文において「熱烈な言葉で我々がタタール人であることを強調して以来、タタール人(Татарлык)が生まれた」と述べた⁹³⁾。

宗教説話的な歴史書やメルジャーニーの著作には民族主義の表現があるわけではないが、第一次革命後におけるトルコ民族史の著作群の基礎となった。こうした著作の現れる背景には、タタール人における普通教育への関心の高まりと、新しい知識人との間の科学的な歴史への志向があった。同時代のロシア人は以下のように述べている。

カザン・タタール人はかつてあった預言者に関する宗教的な伝承にもはや満足していない。彼らは自身の民族の過去を解明し、他の諸民族の中で消えてしまわずに、自身の自立性を保持する目的で、将来のための道標を据えようとしているのだ⁹⁴⁾。

「トルコ民族史」の代表的なものは、アフマド・ザキ・ヴァリドフ(1890-1970)の『トルコ・タタール史』である⁹⁵⁾。ヴァリドフは、古代トルコ人からトルコ人のイスラム化、チンギス・ハンの帝国を扱ったあと、キプチャク・ハン国とカザン・ハン国を論じるというように、トルコ人世界の分裂に重点を置く記述をした。これを批判したのが、ユースフ・アクチュラである。すでに活動拠点をイスタンブルに移していた彼は、自身が主宰していた『トルコ人の母国(Türk Yurdu)』誌上で批判を展開した⁹⁶⁾。アクチュラは、チンギス・ハンをトルコ人世界の統合者として位置付けた上で、その帝国が分裂し、局地化し、今日外国人の支配にあるとしても、トルコ人としての一体性は保たれている、と主張した。

ここには、在地の知識人と在外の知識人との間にあった「トルコ人」理解の差が現れている。ヴァリドフの著作をはじめ、当時トルコ民族史の関心の中心がブルガールやカザン・ハン国といったヴォルガ・ウラル地域にあったのに対して、アクチュラは、オスマン帝国を視野にいたトルコ人世界の統合を構想していたからだ。ただし、「トルコ人の息子」氏の主張にもあるように、トルコ民族史は「ロシア・トルコ人」が歴史的な共通性を持っていることも同時に明らかにしたのである。つまり、在地の知識人には、ヴォルガ・ウラル地域のトルコ人とロシア・トルコ人への関心という二重の発想があったと言えよう。

91 M. Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889 Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft* (Berlin, 1998); A. Frank, *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity*.

92 20世紀初頭の知識人における、メルジャーニーの意味付けの違いに関しては、Хабутдинов. Миллет Оренбургского Духовного Собрания. С.93-98.

93 Гобәйдуллин. Милләтчелекнең бәгъзе әсаслары. С.5.

94 引用を含めこの段落は、Инородческое обозрение. 1916. II/2-3. С.208-210.

95 Вәлиди Әхмәдзәки. Төрөк вә татар тарихы. Казан, 1912.

96 Türk Yurdu, 1328(1912), pp.557-560, 592-598.

1912年の『シューラー』誌第1号では、オレンブルグのフサイニエ・マドラサのタタール語教師ジャマレディン・ヴァリドフが論争に参加した⁹⁷⁾。彼は、19世紀末から20世紀初頭にかけての覚醒(интибaх)の中で、ムッラーとは異なる新しい層(яңа сыйныф)がмилләтの語を新しい意味で用いるようになった、と述べる。そして従来あったイスラム共同体としての意味が消え、「トルコ人」か「タタール人」を指すようになった、と論争の背景を説明した。彼によれば、歴史家の多くは「トルコ人」を、文学者は「タタール人」を支持していた。確かに、論争からもその傾向は見られる。ここでヴァリドフは、自身も含む新しい知識人の出現と新しい「民族」の理解との関係を明確にしたのである。

論争に関して彼はイブラギモフの見解を支持し、自身はそれを発展させて、タタール人がいかなる集団から構成されるのかを論じる。彼は、民族(милләт)を分けるものを言語の違いに見る。しかし、「どの子音が違うと言い、いくつかの接辞が異なることによって言葉や民族を作るとすれば、世界には文章語も、文学を持つ民族も決して現れまい。」こうして彼は、ミシャルやバシュコルトもタタール人であり、さらにはクルグズ(当時はカザフ人を指す)の言葉までもが共通のタタール文学を成すことができると断言した⁹⁸⁾。

彼はこの立場を補強するために、前年11月末に創刊したばかりのイスタンブルの『トルコ人の母国』誌から、その巻頭論文をタタール語訳で引用した。この雑誌には、アクチュラを始めとするロシアのムスリム知識人とオスマン・トルコ知識人が協力しており、トルコ人の民族的統合を求める側面とオスマン帝国の政治的統合を希求する側面が並存していた⁹⁹⁾。ヴァリドフは、雑誌におけるトルコ人統合の思想をこの地域の「タタール人」の一体性の根拠として利用したのである。

ここには、カザン方言に基づく共通の文章語を志向する新しい知識人の立場が打ち出されているのだが、それは彼らの出自とも関係する。例えばイスハキーはミシャルだった。ウファ県ステルリタマク郡に生まれたイブラギモフの作品には、カザン方言を基礎にバシキール語や東部地域のタタール語が混然一体となっていた¹⁰⁰⁾。つまり、多様な出自を持つ者たちが、カザンを中心に「タタール文学」を生み出そうとしていたのである。イブラギモフはその広がり「タタールスタン」と呼んだ¹⁰¹⁾。

「トルコ人の息子」氏は、続く『シューラー』の1912年第2号、第3号でイブラギモフへの反論を再び試みた。第2号で彼はニコライ・イリミンスキー(1822-91)の活動を批判する。彼によれば、個々の「異族人」に母語による学校と出版物を与えるイリミンスキーの方法こそが、トルコ人を分断したのであった。したがって、前年の国会で初等教育が議論された際に、教育の言語が母語とされたことは「我々の将来にとって健全ではなく」、トルコ語こそが必要なのだ、と訴えた¹⁰²⁾。

97 Шура. 1912. №1. С.8-12.

98 ヴァリドフは後年、第一次革命以前の「タタール文学」の詩におけるカザフ人の貢献を書いている。Валидов. Очерк истории образованности. С.137-140.

99 新井政美 「『テュルク・ユルドゥ』研究序説」『オリエント』28/1、1985年、1-23頁。なお、11頁に創刊号の巻頭論文の要約がある。

100 Валидов. Очерк истории образованности. С.135.

101 Аң. 1916. №5. С.87-90. この論説でイブラギモフは、ヴァリドフと異なり、カザフ文学の地域を「カザフスタン」として認めている。

102 Шура. 1912. №2. С.55-56.

第3号は反論というよりも呼びかけであった。彼は、カザフ人もウズベク人もバシュコルト人も共通の祖先の子孫であること、また自分たちがロシアという共通の家に生きている事実を強調する。そして彼によれば、一つの言語、一つの文化の下に集うという事業は、「タタル人」の名の下ではなく、ただ「トルコ人」の名の下によってのみ成し遂げられるのである。彼は、ドゥーマのムスリム議員たちが自分たちの間でロシア語を使わざるをえなかったのは重大な警告と捉える⁽¹⁰³⁾。ゆえに子供たちには、「トルコ語」の名で文章語を教えなければならないのである⁽¹⁰⁴⁾。

最後にきてようやく「トルコ人の息子」氏のこれまでの議論と現実の政治状況との関係が浮かび上がる。つまりここには、ムスリム議員を核とする「ロシア・ムスリム」の運動への批判が明確に打ち出されているのだ。ドゥーマで他の民族フラクションとともに母語教育に賛成するということは、イスラムのみを紐帯としている「ロシア・ムスリム」という一つの「民族」を解体することになりかねないのである。

実は、母語による教育という理念が、「ロシア・ムスリム」の運動を掘り崩す可能性というのは第三回ムスリム大会でもすでに現れていた⁽¹⁰⁵⁾。しかし第一次革命後は、信仰を実践する権利を求める政治運動が進行する中で、「ロシア・ムスリム」に共通の要求がムスリム社会で強く意識されるようになる時期でもあった。このことは、ムスリム・フラクションだけでなく、新しい知識人のある者たちをも、「ロシア・ムスリム」の枠組みを現実的なものとして捉えさせるように導いたにちがいない。こうして彼らは、西欧の「民族」の概念を意識しながら、言語の共通性と「科学的な」歴史記述によって「ロシア・ムスリム」という「民族 (милләт)」を定義しなおして、「ロシア・トルコ人」の一体性を語るようになったのである。彼らの目には、第一次革命期に在外の知識人によって提起された思想が、革命後に現実的な形を取り始めたかのように映っていたであろう。

4. 二つの民族論

民族名論争の分析は、文章語の整備という問題に、新しい知識人の間にあった「民族」の理解の相違が如実に反映していたことを明らかにした。ヴォルガ・ウラル地域におけるムスリムの統合を志向する者は、カザン方言に基づいた文章語を共有する「タタル人」を「民族」と呼んだ。他方、第一次革命後の「ロシア・ムスリム」の運動の高まりを意識する者は、「共通トルコ語」に基づく「ロシア・トルコ人」の一体性を主張した。

以下では、このそれぞれの立場に立つ「民族論」を取り上げて、論争の中で断片的に表明された見解をより具体化してみたい。分析する文献は、ジャマレディン・ヴァリドフの

103 ロシア人観察者の指摘は、Алисов. Мусульманский вопрос в России. С.39. しかし、トルキスタン出身者などロシア語を解さない議員もいた。各ムスリム議員のロシア語レベルについては、トクターロフが彼らの経歴と共に記している。Усал. Беренче, икенче вә өченче Думада мөселман депутатлары. С.90-211.

104 Шура. 1912. №3. С.79-80. 第四回ムスリム大会でもロシア語が基本となった。Кояш. 1914. 24 июнь. С.2. 『ワクト』紙は、地方語 (мәхәлли шивә) に重要性を付与してきた『コヤシュ』紙が、大会の開催に際して「トルコ諸民族 (әквәм-ы Төркия) すべてのために共通の文章語が必要」と説いたことを高く評価した。Кояш. 1914. 15 июнь. С.2; Вакыт. 1914. 22 июнь. С.3.

105 拙稿「第一次ロシア革命とヴォルガ・ウラル地域のタタル人」、262-265頁。

『民族と民族性』とガズィズ・グバイドゥーリンの『民族主義の若干の基礎』である。着目する論点は、彼らの民族の定義、宗教の理解、「民族史」観に加え、彼らが「民族」とロシア帝国との関係をどう理解していたのかということにある。

グバイドゥーリンの著作には史料としての説明が必要である。この著作は、カザンの文芸誌『アング』に1913年から1917年にかけて彼が断続的に発表した論説に基づいているが、1917年末から1918年初頭に、「ロシア・トルコ人」への連邦制導入の議論を踏まえて大幅に書き加えられたと考えられる。また同時期に出た別の冊子は、民族議会（Милләт мәҗлесе）における「内ロシアのムスリム（Урта Русия мөселманнары）はトルコ人か、タタール人か」という問題提起をうけて、歴史上「タタール人」が存在しないことを証明するために書かれたという⁽¹⁰⁶⁾。十月革命後の布告「ロシアの諸民族の権利宣言」を契機に、「内ロシアのムスリム」の領域的自治構想たる「イデル・ウラル国家構想」を議論していたのが、このウファで開かれていた民族議会であった。このため、彼の著作を1914年のヴァリドフの著作と同時代的に比較することは困難である。しかし、十月革命後の領域的自治論の基礎にあるそれ以前の「民族」の思想を読み取ることは可能だと考える。

では、両者の民族の定義から見てみたい。まずグバイドゥーリンは、милләтの語がイスラムと共にもたらされた時には宗教的な意味を帯びていたが、今日、西欧人がいう nation の意味で使われ始めていることを指摘する⁽¹⁰⁷⁾。これは、ヴァリドフが民族名論争の背景を説明した時にも言及されていた。ところで同時代のロシア語誌は、ムスリムの著者が申し合わせたように нацияの意味で кавем を用いて、милләт を専ら宗教共同体として理解していると説明している⁽¹⁰⁸⁾。つまりこれが一般的な用法だったとすれば、ヴァリドフもグバイドゥーリンも明らかに新しい用法を試みていたのである。

グバイドゥーリンは、この「民族」がロシア・ムスリムの世界ではパン・イスラム主義者、ブルガール主義者あるいはタタール主義者、トルコ主義者の理解があるとそれぞれを説明する。その後で彼は、ユースフ・アクチュラの「三つの政治路線」を意識しながら、トルコこそが「民族」を成すことを以下で証明しようとする⁽¹⁰⁹⁾。

しかし両者には明確な違いもある。鍵となるのは「人種 (ırk, ырығ)」の概念である。「三つの政治路線」でアクチュラは、「人種に基づくトルコ民族政策 (ırk üzerine müstenid bir Türk milliyeti siyasiyesi)」をオスマン帝国が将来取るべき道と唱えていた⁽¹¹⁰⁾。その際、現時点でトルコ人の統合を促すものがない中で、イスラムこそがトルコ人の民族性 (milliyet) を形成すると考えていた。つまり、宗教は人種と一体になり人種に奉仕することで、政治的、社会的な重要性を保てると考えたのである⁽¹¹¹⁾。

これに対してグバイドゥーリンは、言語こそが人種を分けるのであって、人種と民族が対応することが理想だとする。この観点からすれば、「今日では共通の言葉を話しているが、

106 Гобәйдуллин Г. Төрөкме, Татармы. Казан, 1918.

107 Гобәйдуллин. Милләтчелекнең бәгъзе әсаһлары. С.3.

108 Мир ислама. 1912. №1. С.615.

109 Гобәйдуллин. Милләтчелекнең бәгъзе әсаһлары. С.4-6.

110 Y. Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (İstanbul, 1327(1911/1912), p.3.

111 Ibid., pp.29-30. なお、彼は第三回全ロシア・ムスリム大会でも、「ロシア・ムスリム」を一個の民族と考え、その言語としての共通語を支持した。拙稿「第一次ロシア革命とヴォルガ・ウラル地域のタタール人」、261-264頁。

元来は別の民族 (милләт) と数えられていた人々 (халыклар) を統合することは望ましいと考える。」彼は、ハンガリーのトルコ学者ヴァンベリーの著作を引きながら、共通の言語、歴史、慣習を共有するトルコ諸集団 (кавемнәр) はすでに一個の民族 (милләт) として統合されているので、「パン・トルコ主義」といった運動さえ不要だと言うのであった⁽¹¹²⁾。

ジェマレッディン・ヴァリドフは、グバイドゥーリン同様、言語を宗教よりも重要な民族の要素だと見ている⁽¹¹³⁾。しかし彼は、統合ではなく分裂することで民族 (милләт) が生まれると考える。これは彼が、土地 (ваган) を民族の要件に加えていることと無関係ではない。彼は、帝国内部に少数者としてムスリムが生きる土地を、諸民族が互いに影響を及ぼしあい、民族の根幹さえ失いかねない民族闘争 (миллият сугышы) の場として捉える⁽¹¹⁴⁾。つまり、民族は実生活に基づくべきだ、という考えが彼にはあったのである。この観点から彼は「トルコ人」統合の思想を批判する⁽¹¹⁵⁾。

彼は、当時のトルコ人世界は分離と統合が同時に進んでいると見た。当然、世界各地に広がり、各々が政治的あるいは自然の境界で分けられ、生活さらには言語においてさえも遠く隔たったトルコ系諸民族 (әкъвам-ы Төркия) が、一つの民族 (милләт) として統合することは全く不可能である。かといって、血の親近性、宗教の一体性、言語の類似性によって結びついたこの偉大な民族 (кавем) が互いを全く忘れてしまう可能性もない。しかしながら、民族性 (миллият) が無益な夢や感情、学問的なものから成っているのではなく、実生活において機能する社会的な要素だとすれば、民族 (милләт) としての分離は不可避である。この点で彼はガスプリンスキーを理想主義者として批判する。ヴァリドフがトルコ人世界の統合を見るのは、ただ知識人の文化的な関係だけである⁽¹¹⁶⁾。

ここでも彼は「タタル人」の範囲に言及するが、それは民族名論争での主張と同じである。ところで、オレンブルグで実際にカザフ人を教育する立場にあった彼は、カザフ語を独自に発展させようとしていたカザフ知識人を快く思っていなかった。「なぜなら、我々の同胞であるクルグズ人は今日、初等教育を必要としているのに、タタル語を通じてそれを必要な程度に普及させることがより困難になるからである⁽¹¹⁷⁾。」

次に宗教観に着目してみたい。言語を民族の根幹と捉えるグバイドゥーリンからすれば、たとえ一つの宗教を信仰しているとしても、様々な人種 (ырут) や民族文化の下に発展した人々が一個の民族を成さないのは当然である。彼によれば、全人類のためにあった宗教がある民族のなかに入ると、その精神状態に合致する側面だけが受容されて、宗教は民族化

112 Гобәйдуллин. Милләтчелекнең бәгъзе әсаслары. С.9-12. 1913年の論説では、彼は歴史意識の共有によって民族を定義していた。Аң. 1913. №8. С.137-138.

113 Вәлидов. Милләт вә миллият. С.17.

114 Там же. С.13-15. この「闘争」で劣勢に立っている例として彼は、ポーランドに住むタタル人とタムボフのミシャルを挙げる。

115 Эмериано-Вааは、ヴァリドフの「パン・トルコ主義」を批判するロシア語誌の書評に基づいて彼をトルコ主義者と考えたが、誤りである。G.M. Yémelianova, "The National Identity of the Volga Tatars at the Turn of the 19th Century: Tatarism, Turkism and Islam," *Central Asian Survey* 16:4 (1997), pp.547, 551; *Историческое обозрение*. 1915. №12. С.999-1003.

116 Вәлидов. Милләт вә миллият. С.33-34. 別のところで彼は、同じ観点から「パン・イスラム主義」を批判する。Аң. 1916. №2. С.34-35. この部分のドイツ語訳は、G. von Mende, *Der national Kampf der Rußlandtürken: ein Beitrag zur nationalen Frage in der Sowjetunion* (Berlin, 1936), pp.83-84.

117 Вәлидов. Милләт вә миллият. С.34-35. この当時「クルグズ」は「カザフ」を指す。

(миллиләшмэк) する。彼は、アフマド・ヤサヴィーやバハー・アッディーン・ナクシュバンドを「民族的な聖者たち (милли әулия)」と呼び、彼らは馬肉や馬乳酒を禁じるどころか奨励した、というのである⁽¹¹⁸⁾。

ヴァリドフの宗教観は、新しい知識人のイスラム理解を例証するものとしてすでに見た。ここでは彼は、民族がその知、思想、文化において発展するにつれて信仰 (игътикад) の持つ凝集力は弱まり、その代わりに歴史の中で形成された宗教的な組織、文学、教育といった社会的な力 (ижтимагыи куәт) が担うようになる、と述べる。この文脈で彼は、民族論執筆時の1914年に議論的であった聖職者協議会の改革を論じる⁽¹¹⁹⁾。しかし彼は、この議論の背後にあったムスリム社会における信仰への関心の高まりには言及せず、「被支配民族」タタール人を凝集する「社会的な力」としての協議会の役割に期待した。

二人の「民族」の理解が対照的であるので、その歴史をいかに理解するかにも大きな差がある。グバイドゥーリンの議論は、すでに民族名論争で見たトルコ民族史観に沿って展開される。彼によれば、5、6世紀以降に出現した大トルコ帝国 (Бөек Төрөк Дәүләте)、チンギス・ハンとチムールの登場、その後の諸ハン国の時代、ロシアの征服からドゥーマ開催までの歴史が、「ロシア・トルコ人を途切れることのない一つの紐で結びつけている⁽¹²⁰⁾。」

その一方で彼は、ヴォルガ・トルコ人 (Волга Төрөкләре) の歴史上の使命とその文明的な義務を論じる。彼によれば、彼らの祖先であるブルガールやハザールは独自の文明を作り出すというよりもむしろ、文明間を繋ぐ役割を果たしていた。ゆえに今日のヴォルガ・トルコ人も、トルコ民族 (милләт) の先頭に立って、東方・トルコ人世界 (Шарык-Төрөк галәме) をヨーロッパに近づける義務を負わなければならないのであった。こうしてグバイドゥーリンは、北のトルコ・タタール人 (Шимал Төрөк-Татар милләте) には独立した一つの「民族」として生きる権利がある、と主張した⁽¹²¹⁾。

これに対してヴァリドフはトルコ民族史観を明確に否定する。「我々の歴史家たちは、民族愛 (мәхәббәт-е миллия) にかかれて我々に極めて偉大なトルコ文明があったことを示そうとしているが、そのような文明社会がいつどこにあったのかは確認できない⁽¹²²⁾。」彼は「民族」の起源をトルコ人の歴史ではなく、新方式の登場に見出した。

ヨーロッパの中世を引き合いに彼は、宗教が民族性を抑圧すると述べる。思想、科学、技術の発展こそが、民族の基礎を強化するのであった。もちろんこれはムスリムにもあてはまる。よって、「無秩序がアッラーへの信仰によってタタール人の精神に根付いていることを考慮すると、新方式の貢献と義務が決して低いものではないことが自ずと理解されるにちがいない。」彼によれば、民族性のためにはまず全体的な覚醒 (гомуми бер интибах) が、民族意識 (милли аң) が生じるためにはまず共通の意識 (гомуми бер аң) が必要なのであり、新方式はまさにここに貢献したのである⁽¹²³⁾。

注目すべきは、ヴァリドフが1905年の革命を「歴史の始まり (мөбтәда-ы тарих)」と位

118 Гобәйдуллин. Милләтчелекнең бәгъзе әсаслары. С.12-16; Аң. 1913. №23. С.408-409.

119 Вәлидов. Милләт вә миллият. С.11-12, 38-40.

120 Гобәйдуллин. Милләтчелекнең бәгъзе әсаслары. С.16-17.

121 Там же. С.19-21.

122 Вәлидов. Милләт вә миллият. С.25.

123 Там же. С.28-29.

置付けたことである。まさに第一次革命において「共通の意識」が生じ、精神が高揚し、思想が開かれ、その後は民族的な道 (милли юл) に沿って運動が進んでいる、と彼は見たのだ。その背後には、第一次革命期の政治運動の反省があった。

多くの場合、若者 (яшьләр) はロシア人をトルドヴィキ、カデット、オクチャプリストというような政党の状態でのみ見ていた。そのためにタタル人もそのように分けたがった。経済的な必要を我々の民族的な必要から切り離して優先させる者や、ありもしないタタル人の資本主義に対して闘争する者もいた。つまり我々は当時、ロシア人であった運動のすべてに従っていたのである⁽¹²⁴⁾。

第一次革命期には、ムスリム社会にも階級の存在を認め、全ロシア・ムスリムの政党を結成することは不可能であり、文化的なレベルでのみ協力は可能と考えるタンチラルという新しい知識人の集団がいた⁽¹²⁵⁾。彼らは、国会議員には選出されなかったが、第二ドゥーマにおけるムスリム・フラクションの分裂、つまりカデットに協力する多数派と袂を分かちトルドヴィキと協力する「ムスリム勤労派 (Мөселман хезмәт фиркасы)」の結成に深く関与した⁽¹²⁶⁾。

ファド・トゥクターロフはその「ムスリム議員論」のなかで、確かにこの工作が時期尚早だったことを認めている。しかし、彼によれば「ロシア・ムスリム」という「民族 (милләт)」自体もまた歴史的段階において熟していなかった。まずこの「民族」は、ゆっくりとその根本たる文化を取り込んでいって、政治勢力としての自立 (истикъяль) に備えなければならぬのだ。ゆえに現状では、ドゥーマにおける各ムスリムは、自身の階級的利益 (классовый интерес) を考慮して協力すべき政党を選び、ロシア人や他の諸民族とともに運動すべきだ、と彼は主張した⁽¹²⁷⁾。革命後も彼は自身の立場を崩さなかったのである⁽¹²⁸⁾。

確かにタンチラルの主張は、革命期には大衆運動の性格を反映したのだろう。ところが第一次革命後には、当時の国家制度に条件付けられる形で、階級の差よりも「ムスリム」の一体性を前面に出す大衆運動が出現したのである。まさにこれを捉えて、ヴァリドフは1905年を「民族」史の始まりと位置付けたと考えられる。そしてそれは、革命時に一個の「民族」として団結した活動ができなかったことへの反省とともに、革命後の変化を捉えずに相変わらず階級闘争を主張する同世代の知識人への批判にもなっただろう⁽¹²⁹⁾。このことからすれば、ヴァリドフが第一次革命とそれがもたらした結果を極めて正確に認知していたことがわかる。しかし、彼はそうした事態を「ムスリム」の運動としてではなく、彼の提起する

124 Там же. С.29-30.

125 拙稿「第一次ロシア革命とヴォルガ・ウラル地域のタタル人」、259-262頁。

126 Ибрагимов. Татары в революции. С.219-220.

127 Усал. Беренче, икенче вә өченче Думада мөселман депутатлары. С.54-57.

128 イスハキーもイスタンブルで発表した論説で、タタル人社会を階級から見なければならぬと説いた。İshakî, “Rusya Müslümanları: Tatarlar.”

129 イスハキーとトゥクターロフは、第四回ムスリム大会についてロシア・ムスリムの一体性を歓迎する立場を取った。この「社会主義者」の思想転換は、30年代に格好の非難の材料となった。Аришаруни и Габидуллин. Очерки панисламизма и пантюркизма. С.47. 事実彼らは以降、「全ロシア・ムスリム」の運動に積極的に参画するようになる。ハブドディーノフは、第一次革命後、「ロシア・ムスリム」の運動は衰退し、若い世代の中で社会主義への共感が広がるという立場を取るために、この事情を説明できていない。以下の第3章第1節を見よ。Хабутдинов. Формирование нации.

新しい「民族」、「タタール人」の運動として説明した。

「民族」とロシア帝国の関係に関してグバイドゥーリンは、民族文明 (милли мәдәният) を発展させる領域を確保するという目的で「連邦制」を、「我々の祖国ロシア (ватанамыз Русия)」のために「人民共和国 (халык жәмһүрияте)」を提言している⁽¹³⁰⁾。先にも述べたように、ここには十月革命後の政治状況が反映している。当然、別の考察が必要ではあるが、革命以前のトルコ主義が「領域的自治論」と結びつく点は注目しておいてよいだろう。

これに対して、ヴァリドフの立場は「文化的自治論」と言える。彼は自分たちがロシア文明 (рус мәдәнияте) の支配下にあることを認め、自身の道を保つためには、この文明にしがみつぐ力を我々は得なければならないと述べる。ここで彼は、民族性 (миллият) を維持することとロシア帝国の市民であること (гражданлык) との両立を説く。そのために彼は、政府がこの両立を目指した教育プログラムを作るべきだと考える。しかし、ロシア人の民族性に依拠したロシア帝国においては、異族人 (инородец) の願望は考慮されていないのが現状である。よって我々は、国家の法の範囲内で、文明化を促す民族的で社会的な運動に自ら着手しなければならない、と彼は訴えた⁽¹³¹⁾。

第一次革命後、政府の「異族人」教育への対応は一変する。1870年の「異族人教育規則」には、教育がムスリムをロシア社会に順応させるはずだという期待があった。しかし1910年のストルイピンの特別協議会は、近代化されたムスリムの学校を脅威とみなし、そのロシア語教育すら禁止して、それを宗教的な領域に押し留めようとした⁽¹³²⁾。ヴァリドフが学んだポビエ・マドラサが廃校になったのもそのためである。これに対して、世俗的な教師 (мәгаллим) でもあった新しい知識人は、1870年の「規則」に沿ってマドラサにロシア語クラスを設置することを求めた。また、マクタブやマドラサが公的な学校網に組み込まれることが、それらに法的な権利や財源の確保をもたらすと期待した。その意味で新しい知識人と、特にウファ県のゼムストヴォは見解が一致した。郡ごとに差こそあれ、基本的にウファ県のゼムストヴォは、その支援によって世俗化したムスリムの学校こそが、ムスリムの啓蒙を促し、将来的にロシア人の学校と同等の資格を持ちうると考えていたからだ。新しい知識人は新聞を通じてゼムストヴォの有用性を民衆に説いた。地方の自治制度との協力が、新方式に次ぐ時代の到来として捉えられていたのである⁽¹³³⁾。

130 Гобәйдуллин. Милләтчелекнең бәгъзе әсаһлары. С.6-8, 24.

131 Вәлидов. Милләт вә миллият. С.36-38.

132 R. Geraci, "Russian Orientalism at Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam," in D. Brower & E.J. Lazzarini, eds., *Russia's Orient*, pp.138-161. 特別協議会については、Аришаруни А. Из истории национальной политики царизма // Красный архив. 1929. №35. С.107-127, №36. С.61-83. 「異族人」の概念が、「同化」の対象から「同化」しえない対象へと内容を変える様は、J. W. Slocum, "Who, and Where, Were the Inododetsy: The Evolution of the Category of "Aliens" in Imperial Russia," *The Russian Review* 57:2 (1998), pp.173-190.

133 Инородческое обозрение. 1915. №11. С.889-897; Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. Казань, 1916. С.73-80; Тормыш. 1914. 24 август. С. 2-3; Обухов М.И. Мектебы Уфимской губернии. (Статистический очерк татарских и башкирских низших школ (мектебов) Уфимской губернии по данным исследования Уфимской губернской земской управы). Уфа, 1915. С.40; Тормыш. 1914. 15 июнь. С.1; 29 июнь. С.2-3.

おわりに

本稿では、第一次革命後の国家制度とムスリム社会の政治意識から、新しい知識人の「民族」の言説を解釈してきた。新しい知識人は、第一次革命後の自らの社会に階級を越える「民族」の存在を認めた。彼らの中には、国会のムスリム・フラクションを核とする「ロシア・ムスリム」という「民族」を「ロシア・トルコ人」として捉える者がいた。また他方で、カザンを中心とする文学の広がりや「タタールスタン」と呼ぶ者もいた。彼らは、その住民たる「タタール人」が民族性を維持し、なおかつ帝国の市民となるために、ゼムストヴォの活動に希望を見出すことができた。確かにヴァリドフが述べたように、彼らの民族論の根本が、帝国の中心部に位置することで「民族の根幹を失いかねない」という危機意識にあったとすれば、西欧の「民族」の概念を用いながらそれに合致するように「民族の根幹」を整理することは、「民族運動」を行なう上で不可欠だった。しかしまさにそのことによって彼らは、当時の国家制度に条件付けられていた、信仰を实践する権利と制度の獲得を目指すムスリム民衆の動きを「実践的な力」として評価できなかったのである。

現代のタタール知識人は、新しい知識人の「民族」の言説に欧米の「民族形成」の理論を接木している。さらに、「ヨーロッパ化したイスラム (евроислам)」がジャディディズム最良の遺産だと主張している。今日の「正統派」の思想が含まざるをえない限界と20世紀初頭の新しい知識人による「民族」の言説が示すそれとの間に、共通性は見出せないだろうか。

**Татарская интеллигенция нового типа в Поволжье и Приуралье:
ее рассуждение о понятии «нация», миллэт после
Первой российской революции.**

НАГАНОВА Норихиро

Эта статья представляет собой одну из попыток пересмотреть «джадидистское» понимание «нации», которое использует в настоящее время татарская интеллигенция для обоснования подхода к изучению своей нации. После распада Советского Союза в Татарстане «джадидизм» при трактовке истории татарского народа Нового времени стал ортодоксальной идеологией, применяя западную теорию «национального строительства», историки пытаются доказать решающую роль «джадидистов» в формировании татарской нации по европейскому образцу. Однако в западной историографии интерес к «джадидизму» и «национальному движению», который был ассоциирован с советским режимом, уступает место интересу к структуре мусульманского общества и его взаимосвязям с государством в царский период. Этот подход показывает, что в Новое время происходило не только формирование нации, но и усиление тенденции к сохранению мусульманского образа жизни и самосознания, что повлекло, тем самым, пересмотр роли «джадидистов».

В этой статье особое внимание уделяется характеристике тех интеллигентов из «джадидистов», которые употребляли слово *миллэт* в европейском понимании «нации». Именно на их представление о понятии «нация» опирается сегодняшняя интеллигенция. В мусульманской журналистике после Первой российской революции они, в отличие от духовенства, *руханилар*, назывались «молодыми людьми», *яшьләр* и «интеллигентами», *зяялылар*. Они, родившись в 1870–80 гг. и участь в новометодных медресах или в государственных училищах, находились под сильным влиянием социализма и национализма. Первая революция дала им возможность показать их собственную позицию; они начали подвергать жесткой критике духовенство, в том числе стремившееся к реформам.

Выделяя этих интеллигентов как интеллигенцию нового типа, мы проанализируем их понятие «нации». Как пример, ярко отражающий разногласия среди интеллигенции, мы приведем сначала полемику по поводу названия «нации», т.е. «мы — турки или татары?», которая помещена в оренбургском журнале «Шура» в 1911–1912 гг. Далее мы проанализируем две книги на татарском языке, каждая из которых поддерживает свою позицию в полемике: Джамалетдина Валидова *Нация и Национальность*. (Оренбург, 1914) и Газиза Губайдуллина *Некоторые основы национализма*. (Казань, 1918). При этом мы исследуем два характерных для 1907г. и 1917г. обстоятельства, в которых интеллигенция формировала свою мысль: обсуждение реформы Магометанских Духовных Правлений и деятельность мусульманской фракции Государственной думы. Через эти моменты мы отметим отношение мусульманского общества к государству, которое сформировалось после Первой революции.

В результате Закона о веротерпимости 17 апреля и Манифеста 17 Октября в 1905 г., которое обеспечило свободу верований и гражданские права, в мусульманском обществе возрос интерес как к соблюдению мусульманского образа жизни, так и к требованию прав на его осуществление. Ввиду этого, после Первой революции ради правильной жизни по мусульманскому закону, т.е. по шариату, мусульмане России, с одной стороны, рассчитывали на активное вмешательство Духовных Правлений в свои приходы,

махалла, а с другой стороны, для того чтобы приобрести права политическим путем, они пытались использовать мусульманскую фракцию Государственной думы.

Реформа Духовных Правлений была на повестке дня не только на Третьем всероссийском съезде мусульман и на других собраниях во время революции, но и в послереволюционной журналистике. В данном плане нельзя недооценивать тот факт, что с 15 по 25 июня 1914г. в Петербурге был проведен Четвертый всероссийский съезд мусульман с разрешения Министерства внутренних дел. Заслуга в его проведении при надлежит мусульманской фракции. Кроме того, в ходе разработки законопроекта по реформе Духовных Правлений было заметно согласие духовенства и интеллигентов, взаимоотношения между которыми после революции были напряженными.

Хорошим примером взаимосвязей между фракцией и обществом служит вопрос о выходных днях в Казани. В 1914г. ходатайство мусульманского купца от имени казанских мусульман способствовало переговорам фракции и МВД, что привело к распоряжению последнего об отмене обязательных постановлений, которые были приняты в Городской думе и уже действовали с разрешения губернатора. Это событие показывает, что мусульманское движение приобретало большую политическую силу по сравнению с Городской думой, чьи права были по закону строго ограничены.

Мусульманская фракция в столице, внимательно наблюдая за появлением «мусульманских» движений в стране, старалась превратить их в организованное движение «всероссийских мусульман». Ее понимание слова *миллэт*, под названием которого она выпускала свой печатный орган, отличается от западного понятия «нации», но она представляла собой рупор «религиозного национализма» мусульманских граждан империи. К тому же мусульманская журналистика часто обращала внимание на роль фракции в защите общих интересов российских мусульман.

Однако деятельность фракции в условиях Третьеиюньского избирательного закона не удовлетворила интеллигенцию нового типа, которая стремилась мобилизовать массы по новому принципу. Так как она была образована по-европейски, то у нее было представление об исламе, отличавшееся от остальных масс. Последние, опираясь на Манифест 17 Октября и законы, изданные во время революции, мечтали о реализации прав и системы, обеспечивающих их жизнь по шариату. В данном плане у них слово *миллэт* означало религиозную общину, или «российских мусульман» в том случае, когда с помощью журналистов была возможна польза от мусульманской фракции. А интеллигенция, с точки зрения сближения исламской цивилизации с западной, не признавала веру и закон ислама реальной общественной силой. Она считала возможным использовать для своей цели два момента; во-первых, она как просветитель народа, опираясь на разум и западную науку, могла бы оказать серьезное влияние на этическую систему ислама; во-вторых, на ее взгляд, она функционирует как средство объединения общества и, следовательно, сплочения «нации».

Интеллигенция нового типа, обосновывая употребление слова *миллэт* в западном понимании «нации», находила самым значимым элементом *миллэта* общность языка. После появления мусульманской журналистики стал актуальным вопрос о том, как обработать литературный язык. И в этом плане внутри нее возникло разногласие в отношении «национального движения». Те, кто стремился к движению, базирующемуся на волжско-уральском регионе, настаивали на разработке «татарского языка» из казанского наречия и, следовательно, на единстве «татарской нации». А те, кто рассчитывал на современный подъем политического сознания «российских мусульман», требовали объединения российских мусульман на основе «общего тюркского языка», т.е. настаивали на единстве «российских тюрков». Столкновение двух позиций было обнаружено в полемике о названии «нации» на страницах журнала «Шура».

Прямой причиной полемики явился конкурс по языку, *Тел ярышы*, проведенный

в том же журнале в 1909-1910. Здесь соревновались в чистоте и природности «тюркского языка», который Р. Фахретдин, редактор журнала, считал родным языком «российских тюрков». Такое же мнение разделяли и другие участники. Тем не менее оказалось, что среди них были такие, кто называл своим родным языком татарский. Именно против них написал статью некий «Сын тюрка», с которой началась полемика.

По мнению его оппонентов, т.е. защитников «татарского языка» — «Сына татар» и Г. Ибрагимова — название «татары» не требовало доказательства историческими фактами. Однако «Сын тюрка» пытался доказывать единство «российских тюрков», опираясь на научное изучение истории тюркских народов, книги по которой пользовались после революции большой популярностью. Правда, авторы этих работ, также оказавшиеся по-европейски образованными интеллигентами, интересовались предками волжско-уральского региона, однако они обсновывали теорию единства «российских тюрков». Таким образом, некоторые новые интеллигенты, определяя «нацию» на основе общности языка и истории, видели в послереволюционном мусульманском движении возможность воплощения идей, предложенных И. Гаспринским и Ю. Акчуриным во время Первой российской революции.

Книги Дж. Валидова и Г. Губайдуллина помогают углубить представление новой интеллигенции о понятии «нация». Г. Губайдуллин находил, что совпадение расы и языковой общности на основе общей истории обеспечивает объединение тюркских народов в одну нацию. В отличие от него, Дж. Валидов видел в современном тюркском мире процесс как разделения, так и объединения. Критикуя И. Гаспринского за его идеализм, он полагал, что реальная общественная жизнь в регионе, где живет тюркский народ, неизбежно приведет к его превращению в отдельную нацию. Место для объединения осталось только в культурных кругах интеллигенции. Дж. Валидов включает в состав «татарской нации» мишар и башкир и, на его взгляд, даже казахский язык может составлять часть татарской литературы. При этом он проявлял симпатию к деятельности «пан-тюркистов» в Истанбуле, в том числе Ю. Акчурина.

Губайдуллин, как «Сын тюрка», в своей книге изображал неделимое целое «российских тюрков», сохраняемое в течение веков, тогда как Валидов откровенно отказался от этой мысли. Он обнаружил начало «национальной истории» в Первой российской революции. На его взгляд, именно во время революции решающую роль в пробуждении общего сознания «нации» сыграл «новый метод». С этой точки зрения, он подверг критике классовый подход в политике, на котором настаивали во время революции и в течение нескольких лет после нее такие интеллигенты нового типа, как Г. Исхаки и Ф. Туктаров. Отсюда следует, что Валидов, с одной стороны, точно определил изменение политического сознания в обществе, но с другой стороны, он объяснил его возникновением не «мусульманского», а «национального движения».

Что касается взаимосвязей Российского государства с той или иной «нацией», то на мнение Губайдуллина о федерализме явно повлияли политические события 1917г., что требовало другого подхода к вопросу. Валидов считал согласованность между национальностью и гражданством необходимым условием для выживания нации. Несмотря на современные тяжелые условия, когда была отброшена пореформенная политика введения гражданства среди инородцев и усилилось их отчуждение от него, он заявлял, что прогресс нации и ее цивилизованность будут приобретены законным движением по ее собственной инициативе. В этом плане взгляды интеллигенции и земств совпадают, после Первой революции особенно большой интерес к просвещению мусульманского населения проявило Уфимское губернское земство.

В заключение можно указать на то, что, хотя мышление интеллигенции обуславливалось политическим сознанием мусульманского общества, попытка объяснить его западным понятием «нация» не позволяла признать его своеобразную логику, появив-

шуюся в условиях государственной системы после Первой революции. Поскольку сегодня татарская интеллигенция формирует свою мысль на основе «джадидистского» понимания «нации», нам представляется, что она неизбежно включает в себя то же самое ограничение, которое видно во взглядах интеллигенции нового типа в начале XX века.