

рельсы. Местные джаиды с большим уважением относились к русской культуре, которую пропагандировали среди своих соотечественников, и у которой многому учились. Они понимали, что глубокое осмысление гуманистической и демократической составляющей этой культуры, может помочь народам региона быстрее интегрироваться в мировое культурное пространство и облегчить процесс изучения лучших достижений человеческой мысли. Вместе с тем они видели, что российское завоевание принципиально не улучшило жизнь коренного населения, а скорее наоборот – привело к утрате им политико-экономической независимости и серьезной духовно-нравственной дезориентации значительных его слоев [12].

Выход из создавшегося положения джаиды (как и многие их единомышленники в других частях мусульманского мира) видели, прежде всего, в просвещении и необходимости освоения современных знаний. Джаидская практика модернизации традиционного мусульманского общества с самого начала была направлена на реализацию этой ключевой задачи. В целях пропаганды современных знаний и новой системы образования, реформаторы выступили инициаторами создания т.н. новометодных школ для местных мусульманских детей. Эти школы, во многом благодаря поддержке поволжских и крымских татар [6], стали появляться в крае с конца XIX в. Обучение в них осуществлялось на основе звуковой системы, позволяющей за короткий срок научиться читать и писать, что по-старому буквослагательному методу традиционных конфессиональных школ требовало более длительного времени. В джаидских школах началось преподавание (наряду с историей Ислама и других религиозных предметов) многих новых светских дисциплин. Изменения коснулись и самого внешнего вида национальных учебных заведений. Они теперь часто размещались в более светлых и удобных помещениях. За счет средств самих джаидов и некоторых местных предпринимателей школы стали оснащаться партами, глобусами, картами и т.п.

Просветительская деятельность реформаторов этим не ограничивалась. В этот период они сосредоточили особое внимание и на издании газет и журналов. В июне 1906 г. вышел первый номер джаидской газеты «Тараккий» («Прогресс»). В Ташкенте и в других городах Центральной Азии стали издаваться национальные газеты и журналы «Хуршид», «Шухрат», «Туджор», «Осие», «Самарканд», «Ойна», «Турон», «Садои – Туркистон», «Садои – Фаргона», «Улуг Туркистон», «Хуррият», «Кенгаш» и др. В их издании серьёзную помощь оказывали поволжские и крымские татары [6]. Так, одним из редакторов первой джаидской газеты «Тараккий» был известный татарский прогрессист Исмаил Габитов. Многие местные реформаторы были активными читателями газет и журналов, получаемых из Поволжья, Крыма и Кавказа. В частности, таких изданий как «Вакт», «Юлдуз», «Тарджиман», «Молла Насреддин» и др. Материалы, печатавшиеся в них, затрагивали широкий спектр актуальных социально-экономических, политических и культурологических тем, которые в те

дни волновали туркестанскую общественность [10]. Данные публикации должны были как можно более полно информировать население о важнейших событиях в стране и мире, стимулировать рост политико-правовой культуры местных мусульман.

Среди важнейших задач, которые стояли перед национальной прессой были, разумеется, и вопросы, связанные с осмыслением современного состояния туркестанского общества. Его анализ приводил некоторых интеллектуалов к неутешительным выводам. По их мнению, традиционное общество в крае уже многие десятилетия находилось в состоянии стагнации и глубочайшего кризиса. Джадиды, как и их единомышленники из других частей мусульманского мира [15], выступали против косности и невежества некоторых представителей мусульманского духовенства, неправильно толкующих нормы шариата и не редко искажающих смысл важнейших религиозных положений. Касаясь злободневной темы возрождения, во многом забытых или часто игнорируемых национальных и духовных ценностей, реформаторы обращали особое внимание своих соотечественников на необходимость неукоснительного следования нравственным нормам. Они полагали, что путь к социальному прогрессу может лежать лишь через морально-нравственное совершенствование людей и общества, и были искренними сторонниками очищения Ислама от вредных наслоений, искажений, суеверий и догматических постулатов.

Бухарский джадид, один из идеологов младобухарского движения – Абдурауф Фитрат, в своем известном труде «Рассказы индийского путешественника (Бухара, как она есть)» [13], оценивая деятельность некоторых мусульманских ученых – уламо, с горечью писал в те дни: «... около двухсот лет уже прошло, ... как бухарские ученые стали заниматься только чтением написанных на полях книг объяснений (значений) слов..., они дошли в этих бесполезных занятиях до того, что совершенно забыли о названиях полезных наук. Прочие туркестанцы, получившие свое образование тоже в Бухаре, совместно с бухарцами упали в бездну глупости и нерадения. Следствием этого было то, что светлая звезда небес цивилизации, блестящая страница книги человечества, то есть Туркестан, очутился в таком положении, о котором стыдно беседовать не только с друзьями, но и недругами. Эти люди, которые ныне не имеют понятия об истинных науках, 20 лет учатся сами, 20 следующих лет учат других и только после этого достигают должности муфтия... Эта публика толкует стихи Корана в том смысле, как ей захочется..., они совершают преступления, всякого рода притеснения и проступки и всегда готовы подвести под наказание несчастного простолюдина, назвав его за незначительную вину «кафиром» (неверным)» [13]. Особую ответственность за кризисное состояние мусульманского общества в Бухаре и Туркестане Фитрат возлагал на представителей местной правящей элиты, погрязшей в коррупции и «болоте невежества». Он был убежден в том, что «Все эти милые люди никогда не видали школы, никогда не слышали о законах управления. Они не знако-

мы с правилами и обычаями отдачи приказаний! Как прогрессирует нация? Как управляется их область? Как пополняется государственная казна? Все это им совершенно неинтересно! Какие обязанности управителя по отношению к населению? Какая у жителей перед правителем? Положительно, ни о чем подобном они не слыхали!» [13, с. 13]. Ученый, как и многие другие джаиды, часто подчеркивал мысль о насущной необходимости культивирования современных знаний и занятия наукой. В одной популярной работе Фитрата «Мунозара» («Спор») [14], написанной автором во время его пребывания в Стамбуле (Константинополе), о значении науки говорилось следующее: «Наука – причина процветания государства. Наука – причина прогресса народа. Наука – это то могучее средство, наличие которого довело диких американцев до настоящего величия, отсутствие которого... ввергло персов в состояние приниженности и посрамления. Наука – то средство, которое... англичан сделало властителями Индии, Египта, Белуджистана и части Аравии... Если вы будете изучать современные науки, вы так же будете в состоянии проводить телеграфы, строить железные дороги... уразуметь тайный смысл Корана... и поставить Ислам на прежнюю высоту» [5, с. 211–212]. Похожие мысли можно найти в некоторых работах Мунавара-кари, Махмуд-ходжи Бехбуди и других видных национальных общественных деятелей Центральной Азии начала прошлого века [8].

Джаиды считали, что одним из важнейших факторов, определяющих духовное состояние нации, является уровень исторического сознания общества. Лидеры национального движения серьезно интересовались историей человечества и были хорошо осведомлены о прошлом своего края. Говоря об огромном значении истории упомянутый Махмуд-ходжа Бехбуди писал: «Надо изучать историю, чтобы знать о народах отсталых и прогрессивных, о государствах – завоевателях и об исчезнувших правительствах, чтобы быть уведомленным о причинах исчезнувших и побежденных пророков, религий и народов. Надо изучать историю, чтобы знать – каким образом развивалось и росло мусульманство и почему ныне мусульмане пришли в упадок? И что составляет возможности и средства для самоутверждения и прогресса?» [1, с. 35].

Джаиды понимали, что просветительская деятельность, освоение современных знаний, формирование исторического сознания и развитие духовных ценностей народа – это лишь первый шаг на трудном, тернистом пути прогресса и выхода из состояния стагнации и кризиса. Нужны были дополнительные, мощные усилия для мобилизации наиболее образованных и политизированных слоев местного населения, направленных не только на решения просветительских и культурологических задач, но и на развитие политической активности местных мусульман. К началу XX в. заметно усиливается политическая деятельность джаидов. Большое содействие в этом деле оказывают поволжские татары.

Социально-политические инициативы татар в Центральной Азии начинают серьезно беспокоить администрацию Туркестанского генерал-губернаторства. Все это сопровождалось существенным увеличением татарской диаспоры в крае. Так, если в русской части Ташкента в 1871 г. проживало всего 98 татар, то в 1897 г. их было уже 2313 человек. К концу XIX в. самая многочисленная татарская диаспора (6670 человек) проживала в Намангане. На территории Туркестанского края татары были представлены в офицерском корпусе, служили солдатами и переводчиками. Кроме военных и чиновников, среди них были служители мечетей, приказчики, купцы, ремесленники и т.д. [6, с. 136; 4, с. 71].

Туркестанская администрация считала, что деятельность поволжских татар в крае представляет угрозу интересам государства. Надо полагать, что именно в этой связи в 1910 г. было создано специальное «Особое совещание для выработки мер по противодействию татаро-мусульманскому влиянию» [6, с. 187]. По мнению современного российского исследователя Т.В. Котюковой, «Совещание видело одной из самых насущных задач русского государственного строительства противодействие религиозной и национальной сплоченности мусульман, а также вредному влиянию панисламистских и пантюркистских агитаторов» [6, с. 187].

В начале XX в. агенты Туркестанского охранного отделения полиции обратили особое внимание властей на широкое распространение в Туркестанском крае учения о тюркском и мусульманском единстве. Филеры туркестанской «охранки» сообщали своему начальству о том, что его распространителями являются преимущественно выходцы из Турции, Кавказа и Поволжья. Эти сведения заставляли власти зорко следить за «эmissарами» из данных мест. Однако, невзирая на различные запретительные меры на въезд в Туркестанский край «подозрительных лиц», многим все же удавалось не только приехать, но и встретиться с представителями политизированных слоев мусульманского населения.

Одним из тех, кому довелось в указанный период посетить города Туркестанского генерал-губернаторства, был известный татарский общественный и политический деятель, депутат Государственной Думы второго и третьего созывов, выпускник юридического факультета Сорбонны Садри Максудов. В сентябре 1910 г. он совершил поездку в Бухару, Самарканд, Коканд, Ташкент, где, встречаясь с джадидами и образованной частью населения, делился своими мыслями о необходимости объединения мусульман России для защиты своих интересов [18, с. 538]. Основная часть мусульман Центральной Азии была, несомненно, солидарна с Максудовым и его единомышленниками. Необходимо отметить, что, начиная с 1905 г., российские мусульмане все чаще стали выступать с коллективными политическими требованиями. Они приветствовали царский Манифест от 17 октября 1905 г., который открывал возможности для некоторой либерализации политико-идеологической жизни и способствовал началу предвыборной кампании в I-ю Государственную Думу. Российским му-

сульманам этот орган представлялся как конституционный демократический институт, который должен обеспечить народам свободу, равенство и справедливость.

В 1905–1906 гг. в Нижнем Новгороде и Санкт-Петербурге впервые в истории империи состоялись Всероссийские мусульманские съезды. На них было принято решение о создании общероссийской мусульманской партии «Иттифак-аль-Муслимин». Решения съездов, пронизанные призывами к общеисламскому единению, самым непосредственным образом влияли на развитие национального движения, которое становилось все более политизированным и адаптированным к историческим реалиям того времени.

Решения Всероссийских мусульманских съездов, а также деятельность мусульманской фракции Государственной Думы (особенно второй) вызывали особое беспокойство официальной власти, представители которой почти в каждом образованном мусульманине видели сепаратиста, пантюркиста и панисламиста. По ее мнению, ближайшей целью джадидов было «сплочение всех сознательных мусульман для политической борьбы с существующим в империи государственным строем, который является в глазах панисламистов главной препоной к национальному самоопределению магометан» [5, с. 226]. Председатель Совета министров Российской империи П.А. Столыпин, обращая внимание на угрозу, которая, как он считал, исходила от учения, проповедовавшего духовную и этнокультурную общность мусульманских народов, отмечал: «Для народа христианского столкновение с мусульманским миром знаменует не религиозную борьбу, а борьбу государственную, культурную. Этим объясняется тот успех, который получила за последнее время панисламская пропаганда, успех которой у нас в России имеет важное значение... Нельзя не иметь в виду, что почти вся многомиллионная масса русского мусульманства охватывает многочисленные народности, принадлежащие, за немногими исключениями, одному тюркскому племени, говорящему хотя и на разных наречиях, но на одном языке. Нельзя даже упустить из виду, что наше пятнадцатимиллионное мусульманство населяет, живя почти в одном месте, огромные пространства, имеющие свои, далеко не забытые, исторические и культурные традиции... Очевидно, что при таком положении мусульманский вопрос в России, не может не считаться грозным...» [5, с. 226].

Накануне и в годы Первой мировой войны по инициативе туркестанских джадидов в крае создаются общества и союзы прогрессистов «Умид», «Нашри – Маориф», «Гайрат», «Тараккипарвар», которые позднее (после Февральской революции 1917 г.) трансформируются в национальные политические организации «Шурои – Исломия» («Совет Ислама» или «Мусульманский совет»), «Иттифок» («Союз»), «Турк одами марказият фиркаси» («Партия туркестанских федералистов») и др. Члены данных организаций в целях дальнейшего развития национального движения выдвигали идею единства и общенародной консолидации во имя прогресса и достойной жизни.

Тесные связи с членами этих организаций поддерживал Ахмет-Заки Валиди – один из крупнейших востоковедов XX в. и лидеров национального движения мусульманских народов России [17, с. 182–227]. Он был не только активным участником реформаторского и национального движения в Поволжье, но и сыграл значительную роль в развитии общественно-политических взглядов прогрессистов Туркестана и Казахстана. После Февральской революции 1917 г. Ахмет-Заки Валиди стал последовательным сторонником идеи федеративного государственного устройства демократической России [17, с. 225]. Он отстаивал идею реализации национально-территориальной автономии в Башкортостане, Казахстане и Туркестане. Пытаясь осмыслить особенности и противоречия национального движения в Центральной Азии, Валиди отмечал, что в успешном противостоянии с колониальной администрацией туркестанцам не хватает согласия и взаимопонимания [9, с. 21–22]. Эта идея в трудные и противоречивые годы начала XX в. представлялась крайне злободневной. Дело в том, что лидеры национального движения в процессе практической реализации своих программных установок постоянно наталкивались на проявления непонимания и даже откровенной вражды со стороны некоторых местных традиционалистов, защищавших интересы консервативного духовенства. Последние обвиняли джадидов в стремлении навязать мусульманам чуждые им ценности и принципы общественной жизни. Они считали, что джадиды пытаются реформировать мусульманское общество строго по западному образцу, что эти реформаторы слишком увлечены европейской культурой, которая, как им казалось, противоречит основным положениям традиционного мировоззрения туркестанцев [16].

Идейные оппоненты джадидов были противниками любых новшеств, способных поколебать устои веками сложившейся традиционной культуры или нанести вред религиозным представлениям местного населения. Между тем, реформаторы никогда и не помышляли выступать против мусульманской религии и ее важнейших постулатов. Они лишь предлагали в изменившихся исторических условиях пересмотреть те стороны социально-экономической, политической, культурной и духовной жизни традиционного общества, которые не укладывались в современные представления о цивилизованном обществе [13].

Политико-мировоззренческое противостояние между джадидами и традиционалистами продолжалось не один год и в значительной мере повлияло на характер национального движения в центрально-азиатском регионе, серьезно ослабляя позиции искренних сторонников модернизации традиционного общества. Вместе с тем эта идеологическая борьба, безусловно, способствовала росту национального и политического самосознания туркестанцев. Истоки противоречий, раздиравших это общество изнутри (джадиды – с одной стороны, традиционалисты – с другой), в чем-то напоминали борьбу между западниками и славянофилами в России. Здесь необходимо помнить, что первые вели свои идеологические сражения в

условиях российского колониализма, и это определяло характер и специфику их взаимоотношений. Но подобные параллели представляются вполне обоснованными, и мы вправе подчеркнуть между ними ряд общих или близких мировоззренческих качеств.

Центрально-азиатские джадиды, если и не стремились столь темпераментно, как российские западники, отрывать от народа и не обладали достаточно мощным интеллектуальным потенциалом, но они сумели открыть для себя и принять идею о необходимости модернизации традиционного общества. Они лелеяли в себе, как и западники России, искреннюю и острую восприимчивость к наиболее существенным новациям в европейском обществе. Однако, по мнению реформаторов, это не должно было означать бездумного внедрения в местную среду любых элементов западной цивилизации. В свою очередь, традиционалисты, подобно славянофилам, мечтавшим об идеальной допетровской Руси, грезили былым могуществом Родины, не замечая кардинальных исторических изменений. Отрицая Запад и христианский мир, традиционалисты видели в нем лишь преимущественно злую разрушительную силу, способную уничтожить достижения мусульманской цивилизации и ее самобытность [11].

Невзирая на серьезные противодействия со стороны традиционалистов, джадиды обосновывали необходимость проведения глубоких структурных, политико-идеологических и социально-экономических реформ, без которых мусульманскому миру суждено будет прозябать на задворках человеческой цивилизации [22]. Они отмечали, что переход к новому прогрессивному состоянию общества должен произойти не только посредством освоения современных светских знаний, но и через восстановление разумных принципов мусульманской религии, регламентирующих развитие [13].

Джадидам не удалось реализовать многие важнейшие положения программы, за которую боролись созданные ими политические организации. После октябрьских событий 1917 г. им и их соратникам пришлось столкнуться с новой мощной и враждебной силой, у которой было свое видение дальнейшей модернизации туркестанского (центрально-азиатского) общества. Тем не менее, следует отметить, что в конце XIX – начале XX вв. просветители и реформаторы Центральной Азии и других регионов Российской империи приложили серьёзные усилия для модернизации традиционного мусульманского общества. Титаническая работа, проделанная ими, несомненно, способствовала развитию национального и политического самосознания местных народов. Представители национальной интеллектуальной элиты, первоначально занимавшиеся преимущественно просветительскими изысканиями, постепенно пришли к пониманию необходимости трансформации джадидизма в политическую силу.

Центрально-азиатский джадидизм был частью мощного реформаторского движения, которое в этот период поступательно набирало силу и развивалось и в других частях мусульманского мира. Он включал просветительские, культурологические, духовно-мировоззренческие и социаль-

но-политические инициативы, и имел локальные особенности, которые были связаны с разным уровнем политико-экономического, социального и культурного развития традиционных обществ мусульманского мира. Кроме того, Поволжье, Крым и Кавказ, в отличие от Центральной Азии, территориально ближе к европейской части России и, соответственно, были более тесно вовлечены в европейское и российское культурное пространство. Вместе с тем реформаторское движение в этих частях Российской империи многое объединяло. Общими целями джаидов были стремления к современным знаниям, просвещению, преодолению отсталости, модернизации традиционного общества, достижению гражданских прав и политических свобод. В начале XX в. значительная часть реформаторов и прогрессистов стала активными участниками национального движения, которое, невзирая на существующие внутри движения некоторые идеологические разногласия, сыграло важную роль в новейшей политической истории местных народов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алимова Д., Рашидова Д. Махмуд-ходжа Бехбуди и его исторические воззрения. Ташкент: Маънавият, 1998. 40 с.
2. Бехбудий М. Баени хакикат // Улуг Туркистон (Священный Туркестан). 1917, 12 июнь.
3. Гайсина Л.Р. Этнический состав населения «новых частей» городов Русского Туркестана // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 354. С. 71–73.
4. Климович Л. Ислам в царской России. М.: Гаиз, 1936. 225 с.
5. Котюкова Т.В. Окраина на особом положении... Туркестан в преддверии драмы. М.: НПК, 2016. 391 с.
6. Мараш И. Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). Казань: Иман, 2005. 199 с.
7. Абдурашидхонов Мунавваркори. Танланган асарлар. Тошкент: Маънавият, 2003. 304 б.
8. Тугон З.В. Уюшмаган миллат инкирозга махкум // Турон тарихи. Тошкент, 1992. № 1. С. 21–22.
9. Туркестанский голос. 1917, 15 января.
10. Улуг Туркистон (Великий Туркестан). 1917, 25 апреля.
11. Фитрат А. Мухторият // Хуррият (Свобода). 1917, 5 декабря.
12. Фитрат А. Рассказы индийского путешественника (Бухара, как она есть). Ташкент, 2007. 95 с.
13. Фитрат А. Спор бухарского мударриса с европейцем в Индии о новометодных школах («Истинный результат обмена мыслей»). Самарканд, 1913. 101 с.
14. Хакимов Р. Традиционный ислам у татар. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. 188 с.
15. Центральный Государственный Архив Республики Узбекистан. Ф. 39. Оп. 1. Д. 11 Л. 8.

16. Шигабдинов Р.Н. Ахметзаки Валиди Тоган: между Россией и Туркестаном (Политическая деятельность учёного) // III востоковедческие чтения памяти Н.П. Остроумова. Ташкент. 2011. С. 182–227.

17. Шигабдинов Р.Н. Депутат Государственной Думы России С.Н. Максудов и его поездка в Бухарский эмират в 1910 г. // Российско-узбекистанские связи в контексте многовековой исторической ретроспективы. Ташкент, 2013.

18. Эркаев А. Духовность – энергия независимости. Ташкент: Маънавият, 1998. 180 с.

19. Юзеев А.Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX – нач. XX вв.). Казань: Таткнигоиздат, 2014. 416 с.

20. Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. Казань: Таткнигоиздат, 1981. 230 с.

21. Khalid A. The politics of muslim cultural reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1999. 400 p.

Сведения об авторе: Абдуллаев Ровшан Маджидович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института истории Академии наук Республики Узбекистан (100060, проезд Шахрисабзский, 5, Ташкент, Республика Узбекистан); ravshan56@mail.ru

REFORMING MOVEMENT IN THE VOLGA REGION AND THE CENTRAL ASIA IN LATE 19th – EARLY 20th CENTURIES

R.M. Abdullaev

*Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan
Tashkent, Republic of Uzbekistan
ravshan56@mail.ru*

The article examines the most important aspects of worldview, cultural and political life of the people of Central Asia in late 19th – early 20th centuries. The author states that many ideological concepts, which were forming at that time, were intended not only to preserve spiritual values, but also to realise the tasks of cultural emancipation, the modernization of traditional society, and the speedy elimination of the political, social and economic backwardness of the Muslim world. The article indicates that during this period renowned advocates of reformist ideas in Central Asia and other Muslim regions of the Russian Empire were famous educators and jadids (Sh. Mardzhany, S. Maksudy, A.Z. Validy, I. Gasprinskiy, M. Behbudiy, A. Fitrat etc.). At that time, in cooperation with like-minded people, they purposefully defended the vitally important interests of their nations.

Keywords: reforming movement, jadidizm, traditional society, the Muslim world, modernization, enlightenment, political life

For citation: Abdullaev R.M. Reforming movement in the Volga Region and the Central Asia in late 19th – early 20th centuries. *Istoricheskaya etnologiya – Historical Ethnology*, 2020, vol. 5, no. 1, pp. 27–41. DOI: 10.22378/he.2020-5-1.27–41

REFERENCES

1. Alimova D., Rashidova D. *Mahmudhodzha Bekhbudiy i ego istoricheskie vozzreniya* [Makhmudkhodzha Bekhbudi and his historical views]. Tashkent, Magnaviyat Publ., 1998. 40 p. (In Russian)
2. Bekhbudiy M. Baeni hakikat [Telling the truth]. *Ulug Turkiston – The Great Turkestan*. 1917, June 12. (In Uzbek)
3. Gajsina L.R. Etnicheskij sostav naseleniya «novyh chastej» gorodov Russkogo Turkestana [The ethnic composition of population of “new parts” of cities of Russian Turkestan]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Bulletin of Tomsk State University*. 2012, no. 354, pp. 71–73. (In Russian)
4. Klimovich L. *Islam v carskoj Rossii* [Islam in tsarist Russia]. Moscow, Gaiz Publ., 1936. 225 p. (In Russian)
5. Kotyukova T. V. *Okraina na osobom polozhenii... Turkestan v preddverii dramy* [The outskirts in special conditions...Turkestan on the eve of tragedy]. Moscow, NPK Publ., 2016. 391 p. (In Russian)
6. Marash I. *Religioznoe obnovenie v tyurkskom mire (1850–1917)* [Religious renewal in the Turkic world]. Kazan, Iman Publ., 2005. 199 p. (In Russian)
7. Abdurashidhanov Munavvarkori. *Tanlangan asarlar* [Selected works]. Toshkent: Magnaviyat Publ., 2003. 304 p. (In Uzbek)
8. Tugon Z.V. Uyushmagan millat inkirozga mahkum [The crisis is inevitable for a disorganized nation]. *Turon tarihi – History of Turon*. Toshkent, 1992, no. 1, pp. 21–22. (In Uzbek)
9. *Turkestanskij golos – The voice of Turkestan*. 1917, January 15. (In Russian)
10. *Ulug Turkiston – The great Turkestan*. 1917, April 25. (In Uzbek)
11. Fitrat A. Muhtoriyat [The Autonomy]. *Hurriyat – Liberty*. 1917, December 5. (In Uzbek)
12. Fitrat A. *Rasskazy indijskogo puteshestvennika (Buhara, kak ona est')* [Stories of an Indian traveler (Bukhara as it is)]. Tashkent, 2007. 95 p. (In Russian)
13. Fitrat A. *Spor buharskogo mudarrisa s evropejcem v Indii o novometodnyh shkolah («Istinnyj rezul'tat obmena myslej»)*. [The dispute of a student from Bukhara with European in India about new method schools (The true result of changing views)]. Samarkand, 1913. 101 p. (In Russian)
14. Khakimov R.S. *Tradicionnyj islam u tatar* [Traditional Islam of the Tatars]. Kazan, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Publ., 2015. 188 p. (In Russian)
15. Central'nyj Gosudarstvennyj Arhiv Respubliki Uzbekistan [The Central State Archive of Uzbekistan]. F. 39. Op. 1. D. 11. L. 8.
16. Shigabdinov R.N. Ahmetzaki Validi Togan: mezhdru Rossiej i Turkestanom (Politicheskaya deyatel'nost' uchyonogo) [Ahmetzaki Validi Togan: Between Russia and Turkestan (Political activities of the scholar). *III vostokovedcheskie chteniya pamyati N.P. Ostroumova* [The 3rd Oriental Studies Readings in memory of N.P. Ostroumov]. Tashkent, 2011, pp. 182–227. (In Russian)

17. Shigabdinov R.N. Deputat Gosudarstvennoj Dumy Rossii S.N. Maksudov i ego poezdka v Buharskiy emirat v 1910 godu [Member of the Russian State Duma S.N. Maksudov and his trip to Bukhara Emirate in 1910]. *Rossiysko-uzbekistanskije svyazi v kontekste mnogovekovoј istoricheskoy retrospektivy* [The Russian-Uzbek relations in the context of centuries of historical retrospectives]. Tashkent, 2013. (In Russian)
18. Erkaev A. *Duhovnost' – energiya nezavisimosti* [Spirituality is a power of independence]. Tashkent, Magnaviyat Publ., 1998. 180 p. (In Russian)
19. Yuzeev A.N. *Prosvetitel'skaya mysl' tatarskogo naroda (XIX – nach. XX vv.)* [Enlightenment thoughts of Tatar people (the 19th – early 20th centuries)]. Kazan, Tatar Book Publ. House, 2014. 416 p. (In Russian)
20. Yusupov M.H. *Shigabutdin Mardzhani kak istorik* [Shigabutdin Marjani as a historian], Kazan, Tatar Book Publ. House, 1981. 230 p. (In Russian)
21. Khalid A. *The politics of muslim cultural reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1999. 400 p.

About the author: Rovshan M. Abdullaev is a Doctor of Science (History), Chief Research Fellow of the Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (5, Shahrizabz road, Tashkent 100060, Republic of Uzbekistan); ravshan56@mail.ru

ГАБДУЛЛА ТУКАЙ И НИКОЛАЙ ТРУБЕЦКОЙ: К ПРОБЛЕМЕ «ТУКАЙ И ЕВРАЗИЙСТВО»*

М.И. Ибрагимов

*Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан
Казань, Российская Федерация
mibragimov1000@mail.ru*

В статье устанавливается созвучие взглядов на множественность языков и культур одного из деятелей евразийства Н.С. Трубецкого и творчества татарского поэта Габдуллы Тукая. Поликультурная среда Уральска, в которой формировалось творчество Г. Тукая, оказала влияние на его национальное самосознание, основывающееся на диалогическом восприятии своей (татарской) и других (русской, казахской, европейской, восточной) культур. Национализм Тукая, основывающийся на идеях служения нации, ее прогресса, приобщения к ценностям европейской и русской культур резонирует с представлениями Трубецкого об истинном национализме (противопоставляемом национализму ложному), который противостоит идее обезличенной общечеловеческой культуры, исходит из самобытности национальных культур и их множественности.

Ключевые слова: Габдулла Тукай, Николай Трубецкой, Уральск, евразийство, множественность языков

Для цитирования: Ибрагимов М.И. Габдулла Тукай и Николай Трубецкой: к проблеме «Тукай и евразийство» // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 1. С. 42–49. DOI: 10.22378/he.2020-5-1.42-49

На протяжении XX в. жизнь и творчество татарского поэта Габдуллы Тукая были в центре внимания ученых, писателей, критиков, деятелей культуры, многочисленных российских и зарубежных читателей.

В прошлом столетии Тукай становился предметом самых различных, зачастую – полярных – оценок и интерпретаций. Множественность восприятий Тукая имела разные основания: с одной стороны, это субъективное видение творчества поэта критиками, писателями, литературоведами; с другой – борьба идеологий, каждая из которых стремилась утвердить и навязать свое представление о личности поэта [6].

В нынешнем столетии истоки множественности рецепции творчества Тукая видятся в другом. Современный читатель не может быть ограничен

* Статья написана при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Татарстан в рамках научного проекта № 18-412-160012.

рамками одной идеологии, его литературная и культурная идентичности формируются на пересечении литератур, культур, языков. Для него Тукай – открытый текст, обладающий потенциальной множественностью смыслов.

В данной статье предметом размышления является тема «Тукай и евразийство». Она была актуализирована на рубеже 1990–2000-х гг. в трудах казахстанских ученых, инициировавших проведение (совместно с Академией наук Республики Татарстан) ряда научных конференций¹. Значительный вклад в развитие этой темы внес Разак Абдрахманович Абузяров, организовавший в 1995 г. в Уральске Уральский центр Габдуллы Тукая, переименованный в 2007 г. в Евразийский центр Габдуллы Тукая. Деятельность этого центра трудно переоценить: она не ограничивается усилиями, направленными на сохранение материальных объектов, связанных с жизнью Тукая в Уральске (в первую очередь, реставрации дома Тухватуллинных, в котором в 2007 г. был открыт музей поэта), включает в себя работу по сохранению и развитию идентичности татар, проживающих в Западном Казахстане (рядом с музеем расположен татарский культурный центр), научно-организационную и методическую работу по изучению творчества классика татарской литературы, а также преподаванию национальных языков в Казахстане.

Материалы конференций, состоявшихся в разные годы в Казахстане и Казани, свидетельствуют о том, что концепт «евразийство» в контексте темы «Тукай и евразийство» понимается широко, без привязки к разнообразным концепциям евразийства, представленным в трудах Н. Трубецкого, П. Савицкого, Г. Флоровского, Л. Гумилева. «Тукай, – пишет Г.Т. Хайруллин, – не занимался специально проблемами евразийства. Однако влияние его творчества на литературу других народов было такое, что это само объективно способствовало глубокому пониманию общности судеб народов Евразии» [7, с. 8]. Ученый из Кыргызстана Л.А. Шейман в качестве основ широкого (многоаспектного) понимания евразийства указывает на «признание типологической созвучности и генетического родства высокозначимых ценностей в цивилизациях Европы и Азии; утверждение плодотворности и перспективности их дальнейшего сближения и конструктивного взаимодействия; активную деятельность... по гармонизации коллизий, возникающих при встречах культур, по формированию сопряженного, синтетического мировосприятия у представителей контактирующих этносов...» [8, с. 61]. «Хотя термин «евразийство» и его основные идеи были сформулированы в 20-е годы нашего (т.е. XX – прим. авт.) века, – пишет Р.А. Абузяров, – людьми евразийского мышления можно назвать,

¹ См.: К истокам евразийской культуры. Межрегиональная научно-практическая конференция, посвященная Габдулле Тукаю (Уральск, 14–17 мая 1997 г.). Казань, 1998; Творчество Тукая в контексте евразийской культуры: Материалы конференции. Казань: Фикер, 2002. 176 с.; Проблемы формирования евразийского мышления (паритетного евразийства): Сборник материалов 5-ой Международной научно-практической конференции / Под ред. Р.А. Абузярова. Уральск, 2008. 220 с.

на наш взгляд, Пушкина, Лермонтова, Даля, Бестужева-Марлинского и других лучших представителей 19-го в.» [1, с. 29].

Приведенные высказывания во многом определяют векторы исследования темы «Тукай и евразийство»:

- синтез цивилизационных и культурных кодов в творчестве Г. Тукая;
- рецепция творчества Г. Тукая в евразийском культурном пространстве;
- роль Уральска в формировании литературной идентичности Г. Тукая.

Поэзия Г. Тукая изначально формировалась на основе диалога культур, и поликультурное пространство Уральска во многом способствовало ее открытости межлитературным диалогам. С литературой Востока Тукайзнакомился в годы учебы в уральском медресе «Мутыгия». Мударрис – Мутыгулла-хазрет Тухватуллин – давал ему уроки по арузу – арабскому стихосложению; сын Мутыгуллы-хазрета – Камиль Тухватуллин (как и Мутыгулла-хазрет, он учился в знаменитом каирском университете «Аль-Азхар») – обучал будущего поэта методам рецитации Корана, знакомил с восточными газетами и журналами, привлекал к деятельности организованного им в отцовском медресе литературного кружка «Гыйльми мэджлис» («Ученое собрание»), а впоследствии – издаваемых в Уральске татарских журналов («Аль-гасруль-джадид», «Уклар») и газеты «Фикер». С турецкой поэзией Тукайзнакомил молодой турецкий поэт Габделвали Амрулла, некоторое время проживший в Уральске; развитию интереса к восточным языкам и литературам способствовали и издаваемая в Крыму И. Гаспринским газета «Тарджеман» («Толкователь») и выписываемые М. Тухватуллиным газеты «Шаркый рус» («Русский восток») и «Тараблис» («Триполи»).

Вместе с тем в Уральске Г. Тукай приобщается к ценностям русской литературы. Этому способствовала не только учеба в русском классе у выпускника Оренбургской учительской школы Ахметши Сиразетдинова, но и сама культурная жизнь Уральска-города, в котором в разное время бывали А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, Л.Н. Толстой, В.Г. Короленко, жили баснописец И.А. Крылов и В.И. Даль [9]. Работая в уральских газетах и журналах, Г. Тукай не мог дистанцироваться от происходящих в городе событий. В частности, он вместе с К. Тухватуллиным был среди участников состоявшегося в Уральске 4 декабря 1905 г. съезда 5 областей Степного края, на котором была предпринята попытка создания Казахской конституционно-демократической партии (организаторами съезда выступили А. Букейханов, Б. Каратаев, Т. Бердиев, М. Бахытгиреев, Х. Досмухамедов, Н. Айтмухамедов и др. Программа партии была опубликована на страницах газеты «Фикер», возглавляемой К. Тухватуллиным и Г. Тукаем. В уральский период жизни и творчества Тукай интересовался не только ближневосточной и русской поэзией: известно, что в круг его чтения входил издаваемый в Тифлисе Джалилом Мамедкулизаде сатирический журнал «Молла Насретдин», произведения казахского поэта Абая (Ибрагима Кунанбаева).

Все эти и другие установленные тукаеводами разных лет факты дают основание утверждать, что художественное творчество Г. Тукая формировалось в пространстве культурных и литературных диалогов, в орбиту которых были включены самые разнообразные (в культурном и цивилизационном отношении) национальные языки, литературы, культуры.

Общеизвестно, что идея множественности культур и языков была одной из основ евразийства. Эта идея отстаивалась будущими евразийцами еще в начале XX в., в первую очередь – в трудах Н.С. Трубецкого. В своей известной работе «Вавилонская башня и смешение языков» Н.С. Трубецкой выступает против языкового и культурного единообразия, считая, что «единая, общечеловеческая, лишенная всякого индивидуального, национального признака культура чрезвычайно односторонняя: при громадном развитии науки и техники (на что указывает самая возможность замысла стройки!) полная духовная бессодержательность и нравственное одичание» [5]. Отрицая идею общечеловеческой культуры и утверждая идеал культуры национальной («только в пределах такой культуры могут возникать морально положительные, духовно возвышающие человека ценности»), Н.С. Трубецкой вместе с тем полагает, что «национальное дробление» должно иметь определенный предел – в противном случае это приводит к измельчанию самих национальных культур.

Творчество Г. Тукая во многом соответствовало понимаемому таким образом идеалу многообразия культур. Уже в стихах уральского периода («Милләткә» / «Нации», «Ләззәт вә тәм нәрсәдә»? / «В чем сладость?») поэт в качестве жизненного идеала утверждает служение нации, использует этнический маркер самоидентификации – татарин:

*Татар бәхте өчен мин җәң атармын
Татар бит мин, үзем дә чын татармын.
(«Үз-үзем»)*

Я душу отдам за счастье татар:
Ведь я татарин, истинный татарин.
(«Самому себе»)²

Но одновременно с этим в ранних стихотворениях Тукая звучат идеи прогресса нации, который видится как приобщение к ценностям европейской культуры (стихотворения «В саду знаний», «Слово друзьям», «Ради любви Аллаха», «О нынешнем положении», «О перо!» и др.). Уже в раннем творчестве поэт пробует себя в вольных переводах: переводит басни И.А. Крылова, стихотворения А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, А.В. Кольцова. Все это свидетельствует о том, что значимая для евразийства идея множественности культур была основой для становления Тукая как национального поэта.

Есть еще один момент, который сближает взгляды Н.С. Трубецкого и творчество Г. Тукая. В статье «Об истинном и ложном национализме»,

² Здесь и далее подстрочный перевод наш – М.И.