

**АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ  
ТАДЖИКИСТАН**

Институт истории, археологии и  
этнографии им. А. Дониша

**АКАДЕМИЯИ ИЛМҲОИ ҶУМҲУРИИ  
ТОҶИКИСТОН**

Институти таърих, бостоншиносӣ ва  
мардумшиносии ба номи А. Дониш

**АХМАД ДОНИШ И ОБЩЕСТВЕННО-  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ НАРОДОВ  
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ  
XIX- НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ**

**АҲМАДИ ДОНИШ ВА АҲКОРИ  
ҶАМЪИЯТИВУ СИЁСИИ ОСИЁИ МАРКАЗӢ ДАР  
НИМАИ ДУВВУМИ АСРИ XIX – ИБТИДОИ  
АСРИ XX**

*(Посвящается 190 летию А. Дониша)*

*(Ба муносибати 190 солагии А. Дониши)*

*Ред. коллегия: Раҳими Ф.Қ., Абдурахмон М., Акрами  
З.И., Раҳматуллозода С., Махмадҷонова М. Т.,  
Саидмуродов Л.Х., Гафуров А.М.*

*Ҳайати таҳририя: Раҳими Ф.Қ., Абдурахмон М.,  
Акрами З.И., Раҳматуллозода С., Муҳаммадҷонова М.,  
Саидмуродов Л.Х., Гафуров А.М.*

**Ответственный редактор:** к.и.н А. Гафуров.

**Мухаррири масъул:** н.и.т А. Гафуров.

**ISBN 978-99975-55-53-3**

**СОДЕРЖАНИЕ**  
**МУНДАРИЧА**

**ИСТОРИЯ**

<b>Хотамов Н.</b> <i>Ахмад Дониш и бухарские джадиды.....</i>	6
<b>Асанканов А.</b> <i>Развитие этнического самосознания в произведениях акынов- заманистов (вторая половина XIX начало XX веков.....</i>	22
<b>Вохидов Ш.</b> <i>Ученик и последователь Ахмада Даниша - домулло Икромча муфти Бухори (1847 – 1925).....</i>	30
<b>Гафаров Н..</b> <i>О влиянии Ахмада Дониша на формирование воззрений джадидов.....</i>	48
<b>Додхудоева Л.Н.</b> <i>Культурный код эпохи Ахмада Дониша.....</i>	54
<b>Норкулов Х..</b> <i>Ахмад Дониш как просветитель таджикского народа.....</i>	64
<b>Саидов И.М., Хаитов Ш.А., Саидова Р.И.</b> <i>Исследователи Бухары о жизни и деятельности Ахмада Дониша.....</i>	75
<b>Мамадалиев И., Махмудова Н.</b> <i>Традиционное общество во взглядах С.Айни.....</i>	84
<b>Койчуманова Ч.</b> <i>Место и роль образования в Кыргызстане в XIX и XXвв.....</i>	88
<b>Мухамедов Ш.Б.</b> <i>Ахмад Дониш –гениальный учитель и наставник прогрессистов Благородной Бухары.....</i>	96
<b>Володькин А.</b> <i>Участие известных выходцев из Беларуси в процессах изучения и освоения Российской империей Центральной Азии.....</i>	103
<b>Кубатова А.</b> <i>Джадидизм в Кыргызстане и его особенности.....</i>	112
<b>Мамадалиев И.</b> <i>Средняя Азия в орбите Российской империи (историографический аспект).....</i>	125
<b>Мухамедов Ш.Б.</b> <i>О некоторых исламских и доисламских обычаях и обрядах женщин «Благородной» Бухары.....</i>	136
<b>Додхудоева Л.</b> <i>Последние мангиты в «Тā'рих-и хумāйун» Гульшани: легитимация или обличение?.....</i>	143
<b>Алтымышова З.</b> <i>Завоевание южного Кыргызстана: присоединение алайских кыргызов к Российской империи.....</i>	157

<b>Арзыбаев Т.</b> <i>Эпос о взаимоотношениях кыргызов с таджиками</i> .....	167
<b>Сафаров Р.</b> <i>Вовлеченность карлуков в общественно-политических процессах Средней Азии II-ой половины XVIII – начале XX вв.</i> .....	174
<b>Сангинов К.</b> <i>Общественно – политическая и геополитическая значимость присоединения Средней Азии к России (вторая половина XIX и начало XX вв.)</i> .....	195
<b>Хуррамзод Б.</b> <i>Таҷассуми симои шахсиятҳои маорифпарвар дар сахнаи театри тоҷик</i> .....	204
<b>Азимов Ю., Қўлдошев Р.</b> <i>Таълими “Наводир-ул-вақоеъ” дар мактабҳои олии</i> .....	213
<b>Умунов З.</b> <i>Таълими «Наводир-ул-вақоеъ» дар мактабҳои миёнаи тоҷикӣ</i> .....	217
<b>Чориев Т.</b> <i>Саҳми Аҳмади Дониш дар ташаккули муҳити адабӣ ва бозҷӯиҳои олимони Бухоро</i> .....	220
<b>Холов М.Ш.</b> <i>Аҳмади Дониш ва масъалаи таъминоти оби Бухоро</i> .....	233
<b>Азимов Ю.</b> <i>Аҳмади Дониш ва Абдурауфи Фитрат</i> .....	243
<b>Шодипур Ю.</b> <i>Дурахши «Ситораи тобон дар уфуқи тираи Бухорои Шариф»</i> .....	249
<b>Ҳошимова Ш., Маҳмудов О.</b> <i>Асари А. Дониш «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития»- ҳамчун сарчашмаи таърихӣ</i> .....	265

## ФИЛОСОФИЯ

<b>Ермолаева Е.</b> <i>Антропоцентрический подход к проведению общественных реформ Ахмада Дониша</i> .....	270
<b>Джамолова Д.</b> <i>Влияние просветительских идей Ахмада Дониша на реформаторское движение</i> .....	277
<b>Закиров Н.</b> <i>Ахмад Дониш и его основные реформаторские идеи</i> .....	286
<b>Бегматова М., Усанов Р.</b> <i>Справедливость и нравственность в творчестве Ахмада Дониша</i> .....	294

<b>Пиримбаева Ж.</b> <i>Духовная культура кыргызов в эпоху Ахмада Дониша</i> .....	300
<b>Шоев А.</b> <i>Афкори панду ахлоқи Аҳмади Дониш дар «Наводир-ул-вақоеъ»</i> .....	306
<b>Ҳақимова З.</b> <i>Баъзе андешаҳои Аҳмади Дониш оид ба оила ва оиладорӣ</i> .....	314
<b>Мирзоев Ғ.</b> <i>Мушкилоти занони аморати Бухоро дар андешаҳои иҷтимоӣ-ислоҳотчӯии Аҳмади Дониш</i> .....	322

### ФИЛОЛОГИЯ

<b>Давлетшина Л.</b> <i>Ҳызыр ильяс в традиционной культуре тюркских народов</i> .....	333
<b>Дмитриева О.</b> <i>Индивидуально-авторский концепт «счастье» на материале произведений Ахмада Дониша</i> .....	338
<b>Майрыкова М.</b> <i>Представители джадидизма в Кыргызстане</i> .....	344
<b>Миннегулов Х.Ю.</b> <i>Ахмад Дониш и татарская просветительская литература XIX в. (Типологические сходства и взаимосвязи)</i> .....	349
<b>Мухаметзянова Л.Х.</b> <i>Эпическое творчество героико-религиозного характера татар во второй половине XIX – начале XX вв.</i> .....	360
<b>Сибгатов Ф.Ш.</b> <i>Научное наследие Ахмада Дониша в контексте мусульманской культуры конца XIX – начало XX веков</i> .....	369
<b>Қосимов О., Ғиёсова Ф.</b> <i>Таъсири лексикаи забони тоҷикӣ ба забонҳои русӣ ва хориҷӣ</i> .....	378
<b>Мирзоев С.</b> <i>Баррасии вижагиҳои вожаҳои иқтибосии русӣ дар осори Аҳмади Дониш</i> .....	386
<b>Раҳматуллозода С.</b> <i>Таркиби лугавии осори Аҳмади Дониш (аз назари Н.Маъсумӣ)</i> .....	391
<b>Чӯраев Ғ.</b> <i>Таҳқиқи забон ва услуб</i> .....	396

## ИСТОРИЯ

*Намоз Хотамов  
(Таджикистан)*

### АХМАД ДОНИШ И БУХАРСКИЕ ДЖАДИДЫ

С именем Ахмада Дониша (1826-1897 гг.), - великого сына таджикского народа связана эпоха просветительства в Средней Азии, основоположником которой он являлся. В конце XIX-начале XX вв, под влиянием творчества Ахмада Дониша происходило пробуждение части не только бухарской, но и в целом среднеазиатской интеллигенции. В Бухаре, в частности, они пробудились для реформирования старого – средневекового, т.е. феодального, и для создания нового общества, где создавались бы все условия для его развития, в котором трудовому народу предоставлялись бы определенные права на жизнь и на труд.

Ахмад Дониш и его соратники, а затем и последователи, наиболее остро ощущали боль и страдания населения Бухарского эмирата, их бесправность и незащищенность от эмирских чиновников и крупных землевладельцев. Поэтому идея просветителей сводилась к тому, чтобы требовать от господствующего класса и чиновнического аппарата ограничения произвола в отношении простого трудового народа, принятия мер для поднятия экономики, культуры, развития науки, реформирования системы образования, предоставления бесправным и незащищенным гражданам Бухары элементарных демократических прав и т.д. В связи с этим Ахмад Дониш и его творчество занимают ярную страницу в нашей истории.

В начале XX в. под влиянием политических событий в особенности русской революции 1905-1907 г. которая по словам В.И. Ленина «пробудила всю Азию»,<sup>1</sup> просветительские идеи Ахмада Дониша стали одним из источников нового идейно-политического течения, которое вошло в историю, как джадидия или джадидизм.

---

<sup>1</sup> См.: Ленин В. И. Пробуждение Азии // Полн. Собр. Соч. Т. 23. – С. 145-146.

Джадиды не отошли от просветительской идеи Ахмада Дониша и не сделали «шаг назад», как утверждали до сих пор некоторые авторы, наоборот, продолжая эту идею, с открытием новометодных школ, аптек, организацией выпуска газет и др., сделали несколько шагов вперед, по сравнению со своими предшественниками, т.е. просветителями второй половины XIX в.

Движение джадидов в условиях Бухары было единственным оппозиционным, против реакционного, феодально – монархического режима эмира. Первоначально оно охватывало либерально настроенную часть местной интеллигенции и постепенно их круг расширялся не только за счет представителей интеллигенции, но и за счет зарождающейся местной торговой буржуазии, рабочих, кустарей и ремесленников.<sup>2</sup>

Таким образом, демократическое движение в Бухаре, основоположником которого является великий Ахмад Дониш, постепенно расширялось и охватывало все больше население эмирата. Ведь не зря Садриддин Айни считал Ахмада Дониша «сверкающей звездой в темном небе Бухары».<sup>3</sup> Именно под этой «сверкающей звездой» в темном феодальном –монархическом обществе пробудилось немало борцов за будущее демократической Бухары.

Необходимо иметь ввиду, что в общественно – политической жизни дореволюционной Бухары особую роль играли представители духовенства. В результате вассальной зависимости Бухары от России, они, хотя в своих действиях чувствовали некоторое ограничение, особенно для связи с мусульманским миром, что требовало согласия Российского государства, внутри эмирата не видели серьезного урона. Даже после того, как Бухара была включена в пророссийскую ориентацию, она, по-прежнему, сохраняла свой титул «Бухорои Шариф» («Благородная Бухара»).

В условиях Бухары, несмотря на сохранение и популярность религиозных должностей, начиная от казикаляна в центре и казия на местах, вся система народного образования также принадлежала

---

<sup>2</sup> Подробно см.: Хотамов Н. Б. Свержение эмирского ретима в Бухаре. – Душанбе, 1997. – С. 67-90; Его же. Бухарские джадиды и основные этапы их деятельности. Душанбе, 2000– 57 с.

<sup>3</sup> См.: Айни С. Таърихи инқилоби Бухоро. – Душанбе, 1987. – С. 20.

духовенству. В их распоряжении находились не только мечети и святые места, но и медресе (с их вакуфными землями), мактабы и др. По установившемуся обычаю от мусульман требовалось знание основ святой книги – «Корана», поэтому почти во всех селах эмирата имелись мечети, при которых действовали мактабы – школы. В этих школах, в основном изучали основы религии, но в некоторых из них, в зависимости от знаний и таланта учителя, изучали основы других наук. В них особое внимание уделялось нравственному воспитанию молодежи. А в отдельных селах и кварталах города существовали специальные школы, для девушек.

По имеющимся данным накануне свержения эмирского режима только в Старой Бухаре насчитывалось 365 мечетей и при них столько же мактабов, 140 медресе, в которых в целом обучалось 20 тысячная армия мулла-бачей (учащихся).<sup>4</sup> По другим данным только медресе в Старой Бухаре было более 200, а число учащихся в них – более 10 тысяч.<sup>5</sup> Такую картину можно наблюдать и на местах. Так, например, только, в Каратаге (Хисарское бекство) имелось 1 медресе и 23 мечетей.<sup>6</sup> Разумеется, и здесь при них действовали мактабы. Более влиятельные представители духовенства имели многочисленных своих мюридов-последователей. В частности, Ходжи Мирза-Махмад, который являлся шейхом Хисора, имел более 500 мюридов, а крупный ишан Каландархон, живший в кишлаке Рохаты, имел более 1000 мюридов.<sup>7</sup> Ишан Султан из Дарваза, который после свержения эмира стал одним из организаторов и главарей антисоветского движения в Восточной Бухаре, имел мюридов не только в Каратегине и Дарвазе, но и в Кулябе, Хисаре, Бадахшане.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> См.: Ишанов А.И. Бухарская Народная Советская Республика. - Ташкент, 1969. - С.70.

<sup>5</sup> См.: Турсунов Х.Т., Макашов А.В. Образование и деятельность Бухарской Коммунистической партии. -Ташкент: 1983. -С.16

<sup>6</sup> См.: Джураев Р. Дар он даврони пурушуб (Онҳо аввалин буданд. Ёди он солҳо). Газ. «Комсомоли Тоҷикистон», 1988, 29 октябр.

<sup>7</sup> См.: Хамроев М. Очерки истории Хисарского бекства. Конца XIX и начала XX вв// «Труды ин-та истории, археологии и этнографии АН Таджик. ССР» Т. С XIV – Сталинобад, 1959. С. 68

<sup>8</sup> См.: Исмаилов Ш. Установление и укрепление Советской власти в Каратегине и Дарвазе. –Душанбе, 1977 –С.17-18.



Однако, происходившие события в начале XX в. не могли не влиять на деятельность и бухарского духовенства. Среди них уже происходили острые споры относительно будущего развития Бухары, что постепенно привело к их расколу на две части: консервативно-клерикальную во главе с бывшим раисом Бурхониддином, который в 1913 г. стал казикаляном и находился на этой должности до 1920 г., т.е. до крушения эмирата, и либерально - демократическую, во главе с мударрисом мулло Икромом (домулло Икромча). Первые были сторонниками сохранения эмирского режима в первоначальном виде, поэтому они выступали против всяких изменений и реформ в эмирате. Вторые, хорошо понимая положение эмирата, видя его экономическое и политическое отставание, высказывались за необходимость проведения реформ.<sup>9</sup>

В целом, в начале XX в. среди духовенства позиции консервативно-клерикальной верхушки были сильнее. Что касается либерально-демократической части, то они в этом, т.е. демократическом направлении делали первые шаги. Во взглядах некоторых представителей этой части духовенства, под влиянием мировых и революционных событий России и в дальнейшем происходили эволюции. Некоторые из них уже твердо стояли за реформу в эмирате, позиции которых стали более ясными после победы февральской буржуазно-демократической революции (1917 г.) в России.

Все это говорит о том, что мусульманское духовенство в начале XX в., в условиях Бухарского эмирата, уже не представляло собой крепко сплоченное сословие. Однако, из-за слабые позиции либерально-демократической части, общественно-политическая жизнь в эмирате протекала все еще под диктовку консервативно-клерикальной части. В таких условиях проходила деятельность последователей идей Ахмада Дониша, т.е. бухарских джадидов.

Джадидия (от арабского слова «джадид»-новый) или как принято в литературе, джадидизм, - это идейно-политическое течение, которое в условиях зарождения и развития капиталистических отношений, возникло среди передовой части национальной интеллигенции ряда мусульманских стран или народов. Сторонники этого течения, которых

---

<sup>9</sup> См.: Хотамов Н. Б. Свержение эмирского режима в Бухаре. –С. 69.

называли джадидами, хотели путем реформ при сохранении основ мусульманской религии и шариата, приспособить ислам к новым условиям.

Движение джадидов в различных странах находилось в различных условиях и уровнях развития. Они где-то действовали почти незаметно, иногда под другим названием, а где-то их деятельность переросла в сильную общественно-политическую силу.

Джадиды<sup>1</sup> получили дальнейшее развитие в тех местах, где они находились в сильной оппозиции, как со своими противниками, т.е. с противниками реформы, которых принято называть кадимистами (от арабского слова "кадим" - старый), так и с господствующим режимом. В число развитых входит и бухарская джадидия.

Бухарская джадидия, как было отмечено выше, с формировалась в конце XIX -начале XX вв., сначала как культурно-просветительское, а затем как общественно-политическое движение. Разумеется, одним из основных источников его формирования стало просветительство Ахмада Дониша. Это связано с тем, что основными участниками движения джадидов в Бухаре являлись представители местной интеллигенции, т.е. передовые мударрисы, муллы и учащиеся медресе. В большинстве они были последователями просветительской идеи Ахмада Дониша, которой в свое время беспощадно критиковал существующие недостатки в системе управления эмирского режима, в системе образования и т.д. Для будущих последователей великого таджикского просветителя особо было чувствительным то, что от него

---

<sup>1</sup> Новых взглядов относительно деятельности Среднеазиатских джадидов, в том числе бухарских, так же см: Шарипов И. Предпосылки преобразования общественных отношений в Таджикистане на пути некапиталистического развития. Ч.1. Душанбе. 1973. –С.99.-112; Ашуров Г. Новый взгляд на старую проблему (О необходимости новых исследований проблемы просветительства)// Изв. АН Рес. Тадж. Сер.: востоковедение, история филология.-1993.№1-2. – С.22.29.Его же: О некоторых теоретических и методологических вопросах// Изв. АН Рес..Тадж.Сер.: востоковедение, история, филология.-1993.№1-2.-С.22-29. Его же: О некоторых теоретических и методологических вопросах// Изв.АН Рес.Тадж.Сер.: философия и правоведение.-1995б.-№2.-С.53-60; Гафуров Н. По страницам газеты «Бухорои Шариф». Худжанд, 1999 -30стр. Его же: История культурно – просветительской деятельности джадидов в Бухарском эмирате – Худжанд, 2000. -174с. Его же: Джадидская пресса (К 100-летию выхода в свет «Бухорои Шариф»). – Худжанд. 2012. -64с. Его же: Чадиция ва шинохти он. – Душанбе, 2013. – 160с. и др.

самого и особенно через его знаменитую книгу "Наводир-ул-вакоъ" ("Редчайшее происшествие"), более ясные заметили экономическую, социальную и политическую отсталость Бухарского эмирата. Поэтому эта книга основоположника Среднеазиатского просветительства, уже в то время престоало в настольной книгой передовой части интеллигенции.

Разумеется, будущие джадиды не могли не ощущать те изменения, которые происходили в социально-экономической и политической жизни региона в конце XIX – особенно в начале XX вв. Это строительство железных дорог, появление заводов, отделений различных банков и др., т.е. в целом развитие товарно-денежных отношений, которое охватило и территории эмирата. На чувства национальной интеллигенции повлияли и те изменения, которые происходили в области культуры и образования, в частности, появление русско-туземных школ, газет, аптек и т.д. Всё это вынудило передовую часть интеллигенции серьезно задуматься о будущей судьбе своего народа и своей страны.

По словам Садриддина Айни, бухарские джадиды, на начальном этапе своей деятельности, не имели письменно утвержденной программы. Но их объединяла общие цели, которые заключались:

1) в области просвещения - ликвидация неграмотности путем открытия новометодных школ, реформа методов преподавания в медресе, распространение новой литературы и ежедневной периодики;

2) в области защиты интересов народных масс – путем пропаганды довести до масс произвол эмирских чиновников, уменьшение расходов при проведении различных мероприятий (свадебных торжеств и траурных ритуалов и т.д.);

3) в области укрепления союза и дружбы между народами – путем пропаганды устранить религиозные конфликты.<sup>10</sup>

В дальнейшем, в результате присоединения к джадидскому движению представителей торговых кругов, к названным целям еще добавилось:

1) в области собственности – обеспечения ее неприкосновенности и защиты государством.

---

<sup>10</sup> См.: Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро. – С,69-70

2) в области торговли – для нормального развития внутренней торговли и продвижения товаров, необходимости государством строительства дорог и мостов.<sup>11</sup>

Для подтверждения вышеприведенных целей бухарских джадидов обратим внимание ещё на архивные материалы. Так, в начале 1911 г. двое из числа известных торговцев Бухары – К.Азизов и Джурабек Арабов при встрече с представителями эмира, от имени представителей торговых кругов передали эмиру следующее пожелание: 1) организовать в Бухаре биржи; 2) строительство новых мостов; 3) установление на базарах строгого контроля за правильностью весов и метражом; 4) запрещение многорасходных торжеств; и 5) обращать особое внимание деятельности начальных школ.<sup>12</sup>

В имеющейся литературе в понятиях «джадидия» и «младобухарцы» имеется противоречие. По нашему мнению, в условиях Бухары между ними нельзя ставить большую грань. По данным Садриддина Айни<sup>13</sup>, а также из многочисленных бесед автора этих строк с бывшими бухарскими джадидами явствует, что джадиды на начальном этапе почти не именовали себя «джадидами», а чаще всего употребляли в отношении друг к другу слова «джавонон» («молодые»), «ислохотхохон» («реформаторы»), «тарикихохон» («прогрессисты»), но особо распространенным было слово «джавонбухоройён» («младобухарцы»). Некоторые исследователи неверно трактуют, будто «часть бухарских джадидов, примерно с 1916-1917 гг. стали именовать себя младобухарцами». А на самом деле слово «младобухарец» встречается в архивных документах уже с первых лет их официального оформления. В частности, в донесение дипломатического чиновника, при Туркестанском генерал-губернаторстве, от 29 декабря 1911 г. на имя Министра иностранных дел России, военному Министру, представителю Совета Министров

---

<sup>11</sup> См.: Мухиддинов А. Ба дехконони Тоҷикистон Инкилоби Октябр чи дод? - - Самарқанд-Душанбе; 1927. -С.28

<sup>12</sup> См.: Центральный государственный военно – исторический архив Российской Федерации (ЦГВИА РФ). Ф.400. Оп.1. Д.3926. -Л.87-87а; Хотамов Н. Б. Свержение эмирского режима в Бухаре. –С.77

<sup>13</sup> См.: Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро. – С.70

России ясно говорится: «Действительно, усиливающаяся в Бухаре **партия младо - бухарцев** (мой курсив - Н.Х.), находящаяся при том под сильным влиянием Константинополя, не может сознавать, что, и бухарский народ, будь он представлен самому себе, не хуже персидского и турецкого своего собрата, имел бы все шансы избавиться от своего векового угнетателя. Единственным препятствием к освобождению от гнета эмира являются русские штыки, поддерживающие правителя бухарского ханства...».<sup>14</sup>

Не секрет, что под влиянием мировых и революционных событий во взглядах бухарских джадидов постепенно происходили существенные изменения и развитие. Чаще всего они и становились поводом для раскола в джадидском движении в Бухаре.

Бухарская джадидия с конца XIX в. до марта 1917 г. представляла собой, как было эксуано выше, больше культурно – просветительское движение, а ее участники главным образом занимались просветительскими работами. Это связано с тем, что данный период активисты джадидского движения в основном были представители просветительской идеи Ахмада Дониша. Если великий просветитель в свое время теоретически обосновал необходимость реформы в области просвещения, то бухарские джадиды своими усилиями практически осуществили эти идеи. Что касается политических требований, в частности реформ эмирского правительства, то они в этот период в их практической деятельности (за исключением позиции отдельных джадидов) были почти незаметными, или больше всего они находились на втором плане, потому что джадиды реформу в эмирате хотели начать с реформирования образования, подготовки соответствующих кадров и т.д.

Основными лидерами бухарских джадидов на этом этапе были Мирзо Абдулвохид Бурхонов (Мунзим), Ахмаджон-Махдум Абдусаидов (Хамди), Мукамил Бурханов и Садриддин Айни.

Разумеется, отдельные активисты бухарских джадидов, уже на этом периоде хорошо осознавая бедственное положение народных масс, беспощадно критиковали существующие недостатки в

---

<sup>14</sup> См.: Центральный государственный архив Республики Узбекистан (ЦГА Рес. Уз). Ф.-2. Оп.1. Д.303.-Л.1.; Хотамов Н. Б. Свержение эмирского режима в Бухаре. –С. 78.

эмирском режиме, произвол эмирских чиновников, беспорядки в системе налогообложения и т.д. Об этом, в частности, свидетельствует ряд статей Мирзо Абдулкадыра Мухитдинова, одного из энергичных и талантливых бухарских джадидов того времени, напечатанного ещё в 1910 г. в ряде номеров оренбургской ежедневной газеты «Вакт» («Время»), под псевдонимом «Бухарец», на татарском языке. Он в своих статьях, наряду с критикой эмирского режима, критиковал также своих земляков-бухарцев за пассивность и призывал их к созданию групп, обществ, печатного органа и т.д.<sup>15</sup> Однако, такая позиция, как уже отметили выше, была свойственна отдельным членам движения, отсюда и позиция движения в целом, в характеризуемом периоде оставалась культурно-просветительской.

В культурно-просветительской деятельности бухарских джадидов центральное место занимали проблемы новометодной школы. Появление и развитие таких школ происходило в условиях углубления и усиления конфликта между ее сторонниками и противниками. Вот поэтому, как уже упоминали выше, сторонников новометодных школ стали именовать «джадидами», а противников «кадимистами», т.е. сторонниками старого. Они обвиняли друг друга в отходе от основ религии. Кадимисты хотели без каких либо изменений или реформы сохранить тот порядок, в том числе в области религии и образования, который в то время был характерен для Бухары. А джадиды хотели вернуться к основам ислама и приспособить его к новым условиям. В этом деле они никогда не выходили за рамки ислама, разумеется, и не могли выходить. На этом основании нельзя упрекнуть их в панисламизме, что было бы несправедливым по отношению к ним.

Что касается пантюркизма, то действительно многие бухарские джадиды постепенно уже в конце первого этапа своей деятельности, были заражены этой реакционной идеей. Причина заключается в том, что они в лице тогдашней Турции видели символ будущего своей страны. Это связано с тем, что в начале XX в. это государство среди мусульманских стран являлось суверенным, самым развитым в экономике и культуре. Вот поэтому одна из главных задач общества

---

<sup>15</sup> См.: Айни С. Таърихи инқилоби Бухоро. – С.71-79

«Тарбияи атфол», которая была организована в 1910 г. бухарскими джадидами, заключалась в отправке бухарских детей для обучения в Турцию, количество которых из года в год увеличивалось. Эти бухарские дети, которые по национальному составу являлись главным образом таджиками, возвращались из Турции, наряду с полученными знаниями, как ярые космополиты в отношении своего языка и культуры, т.е. становились пропагандистами идеи пантюркизма. Замечая все это, Садриддин Айни справедливо отмечает, что новые лидеры младобухарцев «не только между собой, но и с жителями города Бухары, в большинстве своем не знавшими даже узбекского языка, разговаривали на турецко-османском языке»<sup>1</sup>. Не вызывает сомнения, что именно под влиянием младотурок Турции у бухарских джадидов появилось название «младобухарцы».

В дальнейшем руководство движением джадидов-младобухарцев постепенно перешло в распоряжение именно тех, кто стоял на позициях пантюркизма. Они составили основной костяк в правительстве Бухарской республики (существовавшей в 1920-1924 гг.) и активно участвовали в национально-территориальном размежевании Средней Азии 1924 года. Поэтому, еще раз подчеркнем, что большинство из них по национальной принадлежности являлись таджиками и к туркоязычным народам никакого отношения не имели, но таджикский народ пострадал прежде всего из-за грубой ошибки именно этих космополитов, перешедших в лагерь пантюркистов.

Поскольку в деятельности джадидов - младобухарцев центральное место занимали новометодные школы поэтому нельзя не заметить их отличительных черт от старометодных или так называемых старых школ. Разумеется, между старометодными и новометодными школами существовала заметная разница. Так, для старометодных школ было характерно схоластическое зазубривание религиозных предметов. Детей в таких школах в основном обучали основам религии и шариата, чтению Корана и других религиозных арабских книг. Что касается светских

---

<sup>1</sup> См.: Айни С. О моей жизни (Краткая автобиография). Сбор. соч.-Т.1. - М.1971. -С.94

предметов, то они в таких школах вообще не преподавались, или они являлись второстепенными и зависели, прежде всего, от знания и таланта самого учителя - имама. Кроме того, в старометодных школах господствовало телесное наказание детей.

В новометодных школах наряду с изучением основ религии и шариата, чтением Корана, в отличие от старометодных школ параллельно изучали еще родной язык, историю, арифметику, географию, естествознание и другие светские предметы. Кроме того, в таких школах детей с самого начала одновременно обучали читать и писать.

Разумеется, и бухарские джадиды свои первые шаги начали с открытия новометодных школ. В условиях Бухары первая попытка открытия таких школ относится к 1900 г. Мулла Джурабаю. Однако, эта школа в тот период не смогла привлечь внимание общественности и в скором времени прекратила своё существование. В 1902-1903 гг. Мулла Каипов (татарин) преобразовал свою старометодную школу в новометодную. Но и эта школа действовала недолго. В 1907 г. в Бухаре, по инициативе татарина Мулла Низама Сабитова, в его доме была организована уже новая татарская новометодная школа. В качестве учителя он из Казани пригласил Абдурахмана Саъди (Саиди), будущего известного литературоведа и профессора. Эта школа привлекла особое внимание и бухарцев.<sup>16</sup>

В октябре 1908 г. по инициативе Мирзо Абдулвахида Бурханова (Мунзима), в его доме, совместно с Садриддином Айни, для бухарцев была организована первая таджикская новометодная (т.е. джадидская) школа, с количеством 12 учащихся. В ней за обучение было установлено для состоятельных родителей - 3 рубля, а беднякам - бесплатно. Для своей школы организаторы сами готовили учебные пособия и сами являлись учителями. Эта школа в истории известна как «школа Мунзима». По инициативе Мунзима для взрослых была организована также вечерняя школа.<sup>17</sup>

Все вышеупомянутые школы организовывались и действовали легально, т.к. первоначально противники, т.е. кадимисты на них

---

<sup>16</sup> См.: Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро. – С.29

<sup>17</sup> См.: Там же. –С.32-35



серьезно не реагировали, хотя отдельные возмущения с их стороны существовали. И вот когда «школа Мунзима» за короткое время добилась больших успехов и признания передовых кругов интеллигенции, это возмутило кадимистов и они дружно выступили против этой школы. В результате, 25 сентября 1909 г. по требованию консервативных кругов духовенства, т.е. кадимистов, «школа Мунзима» была закрыта эмирским правительством.<sup>18</sup>

Именно закрытие «школы Мунзима» в 1910 г., дал толчок для организационного оформления общества бухарских джадидов, под названием «Тарбияи атфол» («Воспитание детей»). По утверждению Садриддина Айни учредителями этого тайного общества являлись Мирзо Абдулвохид Бурхонов (Мунзим), Хомидходжа Мехри, Ахмаджон Махдум Абдусаидов (Хамди), Мударрис Ходжи Рофеть и Мукамил Махдум Бурхонов (Бурхонзода). Через некоторое время в общество вошли Садриддин Айни, Мирзо Нарзулло, Порсоходжа, Ходжи Хамрох Юлдашев, Ахмад Камол, Фазлиддин Махдум, Мирзо Изатулло, Ходжи Абдусаттор, Хакимджон Махдум Мирзо Пулод, Мирзо Абдукодир Мухитдинов, Аминджон Махдум Мирзиёудинов и другие. В целом из 28 членов общества 14 человек были из числа мулл или сыней мулл, 3 человека из числа мударрисов<sup>19</sup>. По национальному составу они в основном были таджиками.

Бухарские джадиды и в дальнейшем продолжали организацию новометодных школ, но теперь только подпольно. В частности, по инициативе мударриса Муло Вафо, который сам владел русским языком, было организована новометодная школа, где наряду с таджикским (фарси) языком изучался русский язык, поэтому эта школа известна как «русская школа». Общее количество учеников составляло 80 лиц. Появились и другие школы, организованные различными лицами, присоединившимися к джадидскому движению. В результате, несмотря на преследование эмирских чиновников и кадимистов, в 1914 г. общее число новометодных школ только в Старой Бухаре достигло 45, которые, разумеется, действовали подпольно. Некоторые из этих школ имели до 200 учеников<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> См.: Там же. –С.38-52

<sup>19</sup> См.: Там же. – С.97-98, 232

<sup>20</sup> См.: ЦГА Рес.Уз. Ф.-3. Оп.1. Д.268. –Л.3.

Джадиды-младобухарцы не ограничились только открытием новометодных школ. В сентябре 1910 г. по инициативе Мирзо Сироджа Хакима в Бухаре была организована больница, в которой по новому, т.е. по европейскому образцу начали лечить больных.

Из проделанных работ бухарских джадидов, наряду с новометодными школами более заметным событием в истории Бухары стало издание ими первых газет. 11 марта 1912 г. по инициативе вышеназванного Мирзо Сироджа, совместно с Мирзо Мухитдином Мансуровым (известный бухарский торговец-миллионер, отец вышеупомянутого Абдукадыра Мухитдинова) была издана на таджикском (форси) языке газета «Бухорои Шариф» («Благородная Бухара»), которой было выпущено всего 153 номера. А с 14 июля 1912 г. (всего 49 номеров) была издана также газета "Турон" ("Туран") на узбекском (тюркском) языке.

Январская (1910 г.) трагедия в Бухаре, т.е. суннитско-шиитская резня, главной причиной которой явилась борьба за карьеру, вынудила бухарских джадидов задуматься и об укреплении союза с населением. Этот вопрос превратился в одну из главных задач бухарских джадидов. В результате, в этой области они на практике добились существенного успеха. В их организациях дружно работали как сунниты (таджики, узбеки, туркмены и т.д.), так и шииты (иранцы), чего нельзя сказать о поведении консервативных слоев духовенства Бухары, в том числе кадимистов.

Бухарские джадиды неустанно агитировали и об уменьшении расходов на свадебные торжества и траурные ритуалы. В итоге и в этих областях они добились большого успеха во многих районах Западной (Центральной) части эмирата. Вот поэтому, в проведении этих мероприятий между бывшими районами Западной Бухары (в частности, на нынешней территории Бухарской области Узбекистана) и Восточной Бухары (нынешний Центральный и Южный Таджикистан) встречается большое расхождение, особенно в организации и проведении траурных ритуалов.

Ещё в тот сложный период истории Бухары, даже из числа влиятельных лиц духовенства были такие как Мулло Икромча, которые поддерживали действия бухарских джадидов, особенно в открытии новометодных школ.

Мулло Икром (Мухаммад Икром ибн Абдусалом, 1847-1925) являлся одним из влиятельных религиозных деятелей эмирской Бухары конца XIX - начала XX вв. Он был казием, мударрисом и муфтием, одним из наставников Садриддина Айни в период его учебы в медресах Старой Бухары. Мулло Икром в отличие от консервативных кругов духовенства, беспощадно критиковал существовавшие недостатки эмирата, выступал против произвола чиновников, сурово бичевал несправедливость, откровенно выражал свое мнение не только перед столпами духовенства в Бухаре, т.е, казикаляном и раисом, но и перед кушбеги и самим эмиром. Он был сторонником новометодной (джадидской) школы, открыто критиковал старый, схоластический метод обучения в старометодных мактабах и медресех. Поэтому он часто сталкивался со своими противниками из числа «кадимистов», которые стояли за старое. Глубокие знания и мировоззрение часто позволяли мулло Икрому не только защищать свое мнение, но и склонить на свою сторону даже своих противников<sup>1</sup>.

Разумеется личность мулло Икрома не могла не привлекать внимание и царских чиновников. Некоторые из них были вынуждены подчеркивать не только его настойчивость, но и глубокое мышление. Так, в рапорте начальника полиции Старой Бухары Вильмана, от 14 июня 1914г., Российскому политическому агентству в Бухаре, говорится, что в первых числах текущего июня месяца, местным ишаном Шояхси (по случаю исполнения ему 63 лет) был устроен традиционный той (угощение), на который эмир пожертвовал 15 тыс. танга. На этом торжестве присутствовала вся высшая бухарская аристократия и все высшие слои духовенства. Были казикалян, раис, миршаб, тупчибоши, мулло-аскар и др., в том числе и мулло Икром. Во время торжества, в «мехмонхона» («гостиной»), «где разместились избранные гости, произошло столкновение почти всех гостей с мулло Икромчой. Последний, пользуясь здесь сборищем, выступил с обличительной речью против сторонников «усули-кадим».<sup>21</sup>

---

<sup>1</sup> См.: Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро. –С.24,47-52, 80-81, 104-106 и др.

<sup>21</sup> См.: ЦГА Рес. Узб. -Ф.-3. Оп.2.Д.320.-Л.19

Далее, обращая внимание на споры между мулло Икромом и сторонниками «усули кадим», начальник полиции отмечает, что на этом сборище Икромча «доказывал преимущество нового метода, указывал на Турцию и другие просвещенные мусульманские страны, которые отреклись от старины, сумели завоевать себе имя и самостоятельность только благодаря просвещению».<sup>22</sup> Для убедительности своей речи, Икромча перед собравшимися заявил, что он 4 года находился в мусульманских государствах Ближнего Востока и 9 месяцев изучал постановку школы в Константинополе.

На сборище речь Икромча вызвала диспут казикалона, который старался, оправдывая свою позицию, доказать, что «сотни лет существует Бухара и, что они до сих пор не перестают видеть в числе своих соотечественников великих ученых и общественных деятелей - сынов старой школы, почему нет надобности в коренной ломке». Эти высказывания казикаляна, за исключением Икромча, «поддержали все присутствующие». Но, когда Икромча в своей заключительной речи, что служило и ответом не только казикаляну, но и общему настроению сборища, заявил, что «теперь Бухара имеет ученых, но это только случайные счастливые из тех десятков тысяч, которые всю свою жизнь отдали науке, при других условиях Бухара насчитывала бы своих ученых не единицами, а тысячами. Почему необходимо теперь же в целях процветания Бухары, для ее благополучия и борьбы за ислам, против которого Европа ведет открытую войну, потребовали у правительства перевода старого метода на новый. Если он - Икромча не найдет поддержки среди сановников и духовенства, то один готов принять пытку и смерть, вступить в открытую борьбу за святое дело».<sup>23</sup>

По сообщению, которое далее приводит Вильман, на том сборище заключительная речь Икромча «произвела на всех потрясающее впечатление: казикалон был уничтожен и тут же заявил, что он готов присоединиться и к сторонникам нового метода, «если последний будет разрешен эмиром. Мулло Аскар открыто присоединился к Икромче и обещал последнему поддержку». К

---

<sup>22</sup>См.: ЦГА Рес. Уз.-Ф.-3. Оп2. Д.320. –Л.19

<sup>23</sup> См.: Там же: -Л.19-19об

концу торжества даже решили просить эмира о «введении нового метода, на тех началах, какие предложил Икромча».<sup>24</sup> Однако, отрицательные позиции консервативных кругов духовенства, во главе с казикалоном, к новометодной школе продолжались и в дальнейшем. Поэтому такие школы были вынуждены скрывать свое существование от этих противников.

В целом, практическая деятельность бухарских джадидов-младобухарцев до марта 1917 г., т.е. открытия новометодных школ, больниц, издание газет в условиях феодальной Бухары, вне всякого сомнения, носила прогрессивный характер. С другой стороны, это является частичным воплощением на практике просветительских идей Ахмада Дониша.

---

<sup>24</sup> См.: ЦГА. Рес. Уз. -Ф.-3.Оп.2.Д.320. – Л.19

*Асанканов Абылабек  
(Кыргызстан)*

## **РАЗВИТИЕ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АКЫНОВ-ЗАМАНИСТОВ (ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX И НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ**

В литературных произведениях, независимо от того, стих это или устная легенда, отражаются жизнь, хозяйство, **мировоззрение и мироощущения, самоидентификация** народа на окружающий мир того времени, когда произведение появилось на свет. С помощью художественных произведений передавались отношение и позиция этноса к самому себе, внутренний мир и культура народа от поколения к поколению. В произведениях акынов-заманистов можно рассмотреть уровень развития этнического самосознания и самоидентификацию кыргызского народа того времени.

В данной статье нами были приняты попытки проанализировать стихи двух известнейших поэтов заманистов во второй половине XIX и начале XX веков Арстанбека и Молдо Кылыча, как они, в своих произведениях отражали развитие самоидентификации кыргызов.

Среди **казалчы-поэтов**, живших в середине XIX века и оставивших после себя **бесценные** произведения, неповторимые мысли и советы, можно назвать Арстанбека Буйлаш уулу.

Но его произведения до сего времени еще не стали объектом и предметом исследования кыргызской этнологической науки.

Здесь необходимо отметить, что целью исследования этнологической науки должны стать произведения мудрых мыслителей и **акынов-казалчы**, живших в XIX веке и оставивших после себя неповторимые художественные стихотворные строки, а также представивших свою позицию и оценку на тогдашний исторический, этносоциальный и этнокультурный процесс.

В произведениях мудрого мыслителя и поэта Арстанбека, в которых отражена его личная позиция на уровень этносоциального и общественного развития кыргызов в середине XIX века, можно найти много интересного.

В его произведениях отмечается, что кыргызы в середине XIX века были единым народом и их самосознание (этническая самоидентификация) было **прочным**.

Например, в его стихах «Керээз» («Завещание») встречаются такие строки:

Когда сказали что придет капыр\_(имеется ввиду кафир- не мусульмане),

Я начал плакать днем и ночью,  
Не переставая, горевал,  
И этот мой поступок не нравился окружающим.  
О мой народ, что мне сказать?  
Русский наказал тебя,  
Это не дает покоя Арстанбеку,  
И он продолжал говорить свой казал.  
Мы не знали, куда пойти,  
У кого найти защиту,  
Оказывается русский очень силен,  
**Наша эпоха стала тесной,**  
И жизнь кыргызов стала тяжелей [1, С.18].

В этих строках можно увидеть то, что Арстанбек говорит, в целом, о кыргызах, а не о каких-то племенах или о социальной структуре кыргызского общества. Тем самым, мы можем смело судить о крепко сложившем и сформировавшем кыргызском народе, как этносе, имеющего свою этническую историю, и безусловного этнического самосознания.

Арстанбек в этом же завещании рассказывает:

Слушался я народ,  
Завистливого критиковал.  
Пел я внутри народа,  
Лучшим из народа оказывал почет,  
Развеял тоску с Музооке,  
Состязался с Сейилкан.  
После Каркыра,  
Направился к казахам, и пел у них.  
У господина Тезека  
Спел песню о жизни [1.С17].

В этих строках, где говорится, что он «спел казахам», Арстанбек говорит не от имени племени, а от имени целого народа. С другой стороны, он кыргызов ставит вровень, показывает взаимоотношения кыргызов с дружественным соседним этносом. Кыргызов ставит рядом с казахским этносом. Как нам известно, казахский этнос, является одним из древних крупных этносов в Центральной Азии, и во второй половине XIX и начале XX веков они имели свои крепкие политические и социально-экономические факторы, как самостоятельное этническое объединение.

В его казале «Зар заман» отмечается, что:  
Была привычка подобно детенышам льва,  
Были бабушки, положившие черный сундук под головой,  
Издавна был **храбрым народом**,  
С меча, которого капала кровь.  
Издавна сыновья наши стреляли с ружья,  
Дочери носили одежду из кымкап (вид материала),  
И поступками своими были известны среди народа.  
Теперь русский стал могучим,  
**Кыргызы** унизились перед ними,  
Потерян авторитет и самооценка народа [1.С.83].

В этих строках несколько раз особо выделяется тот факт, что кыргызский народ издавна является храбрым. А также подтверждается, что у кыргызского народа имеется собственная культура, свои традиции, которые передавались из поколения в поколение.

Самое интересное, что если мы, этнологи, называем вторую половину XIX века зеркалом традиционного общества, то Арстанбек Буйлаш уулу в своих строках печалится о том, что «потерян авторитет и самооценка народа». В этом же стихе говорится следующее:

Мусульманин получил удар от времени,  
И его эпоха стала тесной,  
И эта эпоха для зубастого хорошая,  
Для бедного тяжелая.  
И в результате **казахи и кыргызы начали разветвляться.**

В этих строках кыргызы и казахи ставятся на одну **строку**. Также упоминается, что у них и религия одинаковая. Как известно,



исламская религия, и не только исламская, но и все религии, является таким фактором, который может объединить народ в развитии общества в одно целое. Такое же мнение встречается и в другом стихе «Зар заман». Например, он пишет:

Сын мусульман дункана,  
Где религия для ажы?  
Может нам кыргызам и казахам объединиться,  
И Бакдоолота в **Кашкаре** избрать «отцом»? [1.С.29]

Здесь необходимо отметить, что кыргызы имели тесную связь с **Кашкаром (Кашгарией)** и в политическом, и в других направлениях.

В состязаниях Арстанбека с казахом Кантарбаем, кыргызским поэтом Женижоком, а также в **стихах по поводу предсмертного наставления** Боромбая широко употреблялись такие выражения, как «единый кыргызский народ», «**древний** кыргызский народ», «казахско-кыргызский народ», при этом особо выделялись нравы, обычаи и гордость кыргызского народа. Таким образом, в произведениях Арстанбека можно, отчетливо увидеть то, что кыргызы к середине XIX были как целый единый народ, с крепкой этнической самоидентификацией.

В то же время, в произведениях Арстанбека можно увидеть то, что среди кыргызов имелись и реликты племенного сознания, т.е., в этнической самоидентификации кыргызов, наряду с понятием кыргыз, существовало и племенное сознание. В его стихах встречаются такие строки, где характеризуется племенная структура кыргызов. Например,

Видел я Кокотоя,  
Вышедшего из племени **Тыным сейит**  
И обратил на него внимание [1.С.17.].  
**Или же:**  
Атака Ормон хана  
Начала беспорядки народу **бугу**,  
Живущим в Ысык-Куле.  
И в этом нападении  
Умерли много народу **бугу** [1.С.17-18.].

В этих строках рассказывается не только о политических событиях, происходивших на севере Кыргызстана в середине XIX века, но и доказывается то, что в этническом сознании народа немалую роль играла племенная самоидентификация. В стихах Арстанбека, можно, проследить и существование конкретной племенной самидентификации или «параллельной жизни» племенного сознания, наряду с общественным этническим сознанием «кыргыз».

Когда Боромбай был при смерти, он собрал свой народ и завещал ему освоить земледелие, животноводство. А также советовал не оставлять Дархан, и жить дружно с переселенцами (русскими). Он просил, чтобы на его похоронах не устраивали игры, не резали крупный скот. В стихах Арстанбека на завещание Боромбая встречаются такие строки:

О, Боромбай аке,  
Ты был вожаком народа.  
**Ты чем был хуже среди сарбагыш, солто и саяков?**  
Чтобы не устраивать игры,  
Не разделять горе жене твоей?[1.С.109.]..

Такие строки, лишний раз доказывают то, что в этнической самоидентификации кыргызского народа, наряду с самоидентификацией «кыргыз», сохранилось и родоплеменное этническое самосознание. Такие строки, в которых показывают «параллельного существования двух этнических самоидентификаций» у кыргызов, встречаются и в других его стихах.

В результате, в произведениях мыслителя и неповторимого поэта Арстанбека Буйлаш уулу доказывается, что в XIX веке среди кыргызов, прежде всего, **было чувство этнического самопознания «кыргыз»**. В то же время, его произведение отчетливо доказывает, что у кыргызов сохранилось **чувство племенно-этнического самопознания**. Итак, в середине XIX века в процессе самопознания кыргызов и в их обществе было дуальное понятие – это «кыргыз» и «племенной». Но, самопознание себя как кыргыза, играло основную, ключевую роль только в некоторых случаях, в частности, на наш взгляд, в условиях эмоции, пробуждалось и **племенное самопознание**.

Полностью ознакомившись с произведениями Молдо Кылыча, становится ясно, что в конце XIX-начале XX вв., кыргызский народ, в первую очередь, считался “единым народом”. Молдо Кылыч в стихотворении “Көбөй, Султан” отмечает, что кыргызский народ является единым народом:

Богатырь Көбөй, Султан бий,  
Свободный тулпар бий,  
Раскаялся общий народ,  
Думая, что он поддался слабости человеческой[2.С.179].

Молдо Кылыч в своих стихах, когда упоминает кыргызов, параллельно с ними рассматривает и казахов. Это значит, что он социальное развитие кыргызов рассматривал в тесной связи с казахами. Такие моменты, то есть когда автор в своих стихах рассматривал кыргызский народ вместе с казахами, встречается довольно часто.

Например, в стихотворении “Алдамчы” (“Обманщик”) Молдо Кылыч говорит следующее:

Умение **казахов и кыргызов**  
Раздалось среди людей[2.С.27]..  
**или:**  
Когда говорят, будь в курсе, не знает  
И не послушается других,  
Это обычная **привычка кыргызов и казахов**[2.С.27].  
Восхищаться добычей так же привычка среди них[2.С.27]..

В стихотворении “Керме Тоо” рассказывается:

Воевали между собой  
Кыргызы, казахи и калмыки.  
И еще другие племена,  
Которые я не знаю[2.С.38]..

Здесь же встречаются следующие строки:

Густые леса с камышами и чиами,  
Казахи, кыргызы и ногои, где проживает Эр Манас[2.С.50].

Такие же строки встречаются и в стихотворении автора “Зар заман”. Кроме того, в стихах Молдо Кылыча не редко используются слова и выражения, связанные с всеобщим этносом, такие как “общий народ”, “хан”, “народ”. Как известно, в обществе, где преобладает, племенная жизнь, племенное общественное сознание, там отсутствуют вышеуказанные слова. Тем самым, дается ясно понять, что слова, обозначающие “общий народ” или “хан” крепко были введены в общественную жизнь кыргызского этноса в конце XIX и в начале XX веков.

В стихах Молдо Кылыча подтверждается и то, что в конце XIX- начале XX вв. в этнической смотификации кыргызов сохранилось этническо-родовое понятие. Это служит примером того, что среди кыргызов параллельно с этническим самосознанием существовало и родовое этническое самосознание.. Об этом упоминается в стихе “Алдамчы”:

В конце он заставил печалиться.

И тогда перешел на ты –**черикчи, я –тынай**[2.С.34].

Молдо Кылыч в своем стихе “Кол казал” отмечает “Калыгул, пришедший с Азык”, а в стихе “Жинди суу” (“Водка”) говорит следующее:

**Народ, с которым воевали племена Атаке**

**Это он их**[2.С.66].

Или, рассказывая об Айтымбет баатыре, сообщает следующее: айтып “Насили экен катаган (он родом из катаган)”. Здесь же он отмечает:

Снаружи зеленый весь кругом,

Это джайлоо **Сарыбагыш**[2.С.66].

Молдо Кылыч в стихе “Зар заман” сообщает о себе следующее:

Мой народ **сарыбагыш,**

Количество неведомое.

Я вышел из него один[2.С.67].

А в стихе “Өзү жөнүндө” рассказывает:

Мое жильё в **Бугуче,**

Сам я с **Черикчи**[2.С.199].

В стихе “Көбөй, Султан” он повествует следующее:

Пришло такое время,  
Когда солто пришлось огорчиться,  
И народ потерял множество своих невинных сыновей[2.С.180].

Таким образом, в выше рассмотренных стихах отмечается, что в конце XIX – начале XX вв. в этнической самоидентификации кыргызов прочно сохранилось такое понятие, как “я – кыргыз”, “я – представитель кыргызского народа”, а также этническое родовое самопознание. Но этническое родовое самосознание было на второстепенном плане и зависело от этнического понятия “кыргыз”, а также существовало внутри этого общего понятия.

#### Литература

- 1.Арстанбек.Ырлар. Бишкек, 1994.
- 2.Молдо Кылыч.Казалдар. Фрунзе, 1991.

*Воҳидов Шодмон*  
(Таджикистан)

### **УЧЕНИК И ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ АХМАДА ДОНИША - ДОМУЛЛО ИКРОМЧА МУФТИ БУХОРИ (1847 – 1925)**

Бухарский эмират в начале XX века продолжал оставаться от России вассальным государством. Протекторат, установленный над ним ещё в конце XIX века (точнее с 1868 г.), означал полную зависимость в вопросах внешней политики от Российской империи. Вопросы же внутренней политики (особенно в области торговли) эмиры должны были согласовывать с учрежденным в январе 1886 г. Российским политическим агентством, расположенном в Новой Бухаре (Кагане).

В начале XX века Бухара представляла собой аграрную страну, в которой господствовали застойные феодальные производственные отношения. Экономика эмирата была исключительно аграрно-ориентированной, и соответственно, абсолютное большинство населения – 91 % составляли крестьяне (дехканы), являвшиеся основными производителями материальных благ. Свыше 8 % от общего числа жителей составляли политическая и религиозная элита – эмир, его сановники, чиновники, светские и духовные феодалы, компрадорская буржуазия, купцы, мусульманское духовенство. Рабочие, включая отходников и кустарей, составляли лишь 0,7 % от всего населения эмирата [31, с. 19].

Бухара начала XX века проживала обычной средневековой жизнью. Политическая и общественная жизнь, даже хозяйственный уклад находился на самом низком уровне. В духовной и культурной жизни преобладало религиозное мракобесие, невежество и отставание, о чем мы находим массу подтверждений в работах местных авторов. В качестве примера можно указать на различные труды Ахмада Дониша, поэтов Хайрата, Шохина, Мухаммадшарифа Садри Зия, Фитрата, Садриддина Айни и др.

Беспросветная нищета народа Бухары не особенно волновала правителей эмирата. Более того, за счёт варварского ограбления народа они были хозяевами несметных богатств. *«Бухарское правительство, живя и богатая на народные деньги, ничего своему народу не дает»* [43, с. 110], - уверенно заявил Энпе. Если к сказанному добавит то, что эмирские чиновники совершали большие злоупотребления при сборе

податей и налогов, то картина нищенского положения народных масс эмирата получит более подробное описание.

Нередки были случаи, когда тот или иной дехканин, будучи не в состоянии уплатит налог, был вынужден продавать или отдавать в залог своего сына или свою дочь. Русский ветеринарный врач в январе 1914 года был очевидцем продажи дехканином своей дочери для уплаты налога. *«Один узбек-недоимщик, - писал он, – по требованию бекского чиновника продал свою дочь за 400 рублей»*[38, 14].

Д.Н.Логофет называл бухарских крестьян *«бесправными и доведенными до полного обнищания и постепенного вымирания»* [19, с. 150].

Эмир Алимхан, пришедший к власти после смерти своего отца Абдулахадхана, 22 декабря 1910 года, попал в окружение консервативной части духовенства, которое еще при жизни его отца взяло бразды управления страной в свои руки. Выпускник кадетского корпуса, три года обучавшийся в Санкт-Петербурге, генерал-майор от инфантерии российской армии, был меланхоличным и нерешительным правителем. Он был занят преимущественно заботами о личных удовольствиях. Местные авторы, начиная от Ахмада Дониша, далее Абдурауфа Фитрата, Садриддина Айни, Садри Зияя, Хамида Бакоева, Савдо, Хайрата и других сильно критиковали правителей из династии мангытов.

*«Нельзя обойти молчанием, – читаем мы в секретном послании Туркестанского генерал-губернатора военному министру России от 30 декабря 1911 года, – саму личность Саид Мир Алима, достаточно выяснившуюся за истекшее время. Слабохарактерный, безвольный, нерешительный, ко всему апатичный, ничем не интересующийся нынешний эмир не только не сумел приобрести расположение своего народа, или хотя бы ближайших к ему лиц, но лишь успел отворотить этих последних от себя своим непомерным развратом, в жертву коему, наравне с дочерьми простолудин, приносятся девушки влиятельных семейств в ханстве»* [36, с. 8].

А Туркестанский генерал-губернатор А.В. Самсонов сообщал в конфиденциальном письме от 8 марта 1911 года в МИД России: *«Эмир Алим был воспитан в духе беспрекословного повиновения своему отцу... Вкусивший начатки цивилизации, зная весьма удовлетворительно русский язык и кое-что читая из периодической русской печати, Саид Алим сознавал некоторые бьющие в глаза*

*непорядки в управлении Бухарой, чувствовал нелюбовь населения к отцу... Доживши при таких условиях до 30-летнего возраста, Саид Алим представляется малоопытным, безвольным правителем и по природе несколько вялым человеком...»[цит по.: 42, с. 50 – 51].*

Чиновники эмирата, начиная от людей центрального аппарата до самых низших чинов, не отставали от своих владык по своему образу жизни, так и поведению и нравам. Как правители страны они были безжалостными, жестокими тиранами, жадными к чужому добру. Лесть, угодничество и самоунижение – были характерными чертами людей, которые окружали эмира. Чтобы занять ту или иную высокую государственную должность, в системе Бухарского эмирата требовались не знание и опыт, а быть членом эмирской семьи, ближайшим родственником эмира или кушбеги, участником в развлечениях последних[12, с. 24].

Взятки и другие виды злоупотреблений, являлись как бы основой эмирского государственного организма, несомненно, свидетельствовали об отсутствии законности в делах управления страной. Без взятки в эмирской Бухаре нельзя было совершить ни одного действия, связанного как с правовыми вопросами, так и в системе управления государственных служб.

Естественно, такое положение дел, ведущее к тотальной стагнации, не могло не волновать наиболее трезво мыслящую часть религиозной элиты и пишущей интеллигенции. Первым из религиозной элиты против режима эмира выступил известный историк и богослов, просветитель Ахмад Махдуми Дониш.



**Рис. 1. Ахмад Махдуми Дониш (Третий справа). Санкт-Петербург.**



В одном из своих произведений просветитель писал: *«Эмир и его приближенные, собрав вокруг себя всех воров, занимались воровством и кровопролитием, а бедных и нищих людей сажали в зиндан и убивали якобы как воров. На самом деле эмир, чиновники, курбаши и их прислуги, стоявшие во главе воров, грабили народные массы и занимались развратом»* [18, 1976, с. 50]. Ахмад Дониш причины отсталости своей страны видел в деятельности мулл и ишанов, в господстве взяточничества, лжи, невежества, корысти и темноты. *«Я пришел к убеждению, – пишет он, – что все шейхи и праведники нашего времени находятся на неверном пути, что они сбиваются на путь лжи и крови. Ведь я видел воочию их пороки: шейхи-обманщики, улемы взяточники»* [17, 1964, с. 359].

Голос Ахмада Дониша, основоположника просветительства в Средней Азии и предтечи движения джадидов не был услышан ни правителем(ями), ни их окружением из числа улемов. Но многие знали и чувствовали, что жить, таким образом, в Бухаре уже нельзя. Один из видных представителей интеллигенции Бухары поэт Шамсиддин Шохин говорил: *«Жаль, что нет человека с зорким глазом, и осведомленным сердцем, чтобы мог вспоминать все увиденное, и написать на белую бумагу все, что уже запомнил!»* [35].

Но, как говорит великий Саади *«лес не бывает без тигра»*. В столице находились лица, которые говорили о недостатках самому эмиру и его приближенным. Писали, критиковали виновных в различных собраниях, даже в присутствии правителя.

Одним из ярких представителей просвещения из числа улемов столицы был Домулло Мухаммад Икром по прозвищу «Домулло Икромча» (умешительно-ласковая форма имени, присвоенная по причине его малого роста), или «Домулло Икромча-йи хакгуй» – Правдивый Домулла Икромча, что тоже присовокуплялось к его имени за его дерзость и бесстрашие во время полемики и споров со своими оппонентами.



**Рис.2. Домулло Икромча**

Его фигура, как мы полагаем, весьма символична и не только как продолжателя традиции Дониша в качестве «возмутителя спокойствия», но и как пример своеобразного трибуна перемен (особенно в области образования), без которых Бухара, как и весь регион могли оставаться в стагнации бесконечно долгое время.

В настоящей статье мы попытаемся сделать хотя бы обзор его биографии, интеллектуальных связей и дадим предварительную оценку его деятельности в качестве поборника образования по новому методу.

Итак, Домулло Икром родился в 1264 хиджры (1847 г., по современному летоисчислению) в селении Боги калон, тумана (района) Галаосиё около Бухары, в семье продавца дров Абдусалома. Глава семьи Абдусалом имел всего полтанаба земли. Автор антологии Нейматуллох Мухтарам пишет, что *«Домулло Мухаммад Икром не был из благородного рода, и не принадлежал к богатому семейству, чтобы как-то мог гордиться ими»*[22, л.17<sup>б</sup>].

Домулло Мухаммад Икром получает начальное образование в своем селении у муллы Ибода *мактабдора*. Однажды в 1859 г., когда он продавал дрова на Базаре *ангишт* (рынка по продаже угля) недалеко от хауза Диванбеги, к нему подошел один смугловатый,

среднего возраста мужчина, с густой бородой. Купив у него дрова за три мири, попросил отвести покупку в его дом на улице Гузари Кучайи Санги. По дороге, узнав об учебе двенадцатилетнего Икрома в школе, тот очень обрадовался и предложил мальчику свою поддержку в получении новых знаний. Этим человеком был Ахмад Махдуми Дониш, имевший огромный авторитет среди образованных людей Бухары. Этот, уже тогда знаменитый, богослов был в оппозиции эмиру и его окружению. Трижды побывавший в России в составе Бухарского посольства, он имел знакомых в Петербурге, симпатизировавших ему. Он встречался и с российскими императорами, членами их семей и сановниками. Этот «особый статус» спасал Ахмада Дониша от прямых нападков и угроз со стороны эмиров Музаффары и Абдалахадхана.

Знакомство двенадцатилетнего Икрома закончилось тем, что вскоре в 1860 г. Мухаммад Икром с помощью и при поддержке Ахмада Дониша поступив на учебу в медресе Бадалбек, получает там же худжру (медресе имело 42 худжры). В течении 18 лет он изучает всю учебную программу медресе, получив знания от самого Ахмада Дониша, известного кази Абдушукура, по прозвищу «Айат» (Знамение), Камолиддина махдума, знаменитого Иса махдума (отца поэта Идрисходжа – Роджи), кори Рахматуллаха Возеха и др. Дополнительно Икромча изучает астрономию, математику, геометрию и другие точные науки у Ахмада Дониш, в доме последнего.

В 1880 году в возрасте 33 лет Домулло Мухаммад Икром закончил учебу, и долгие годы преподавал в таких медресе, как Джаъфарходжа, Турсунджон, Мири Араб, Кукалдош, Абдуллахан. Знаменитый Садриддин Айни (1878 – 1954), обучаясь в медресе Алимджана (на улице Чахор харрос), после уроков вместе с братом Мухаммад Шарифджана (Садри Зия) – Гафурджаном изучал у Домулло Мухаммада Икрома арабскую грамматику по произведению Абдурахмана Джамии «Шархи Мулло».

Занятия, которые проводил Домулло Мухаммад Икром были многолюдны. Его лекции посещали до 80 студентов бухарских медресе (цифра по тем временам внушительная). Автор антологии Абдулохходжа Абди вспоминает, что многие из числа его слушателей в дальнейшем стали мударрисами, муфтиями и казиями в различных областях Бухарского эмирата.

Город Бухара издавна был крупным центром образования и одним из признанных центров исламского вероучения на Востоке, в котором накануне свержения эмирского режима проживало сто пятьдесят тысяч жителей. По некоторым данным, в столице эмирата насчитывалось триста шестьдесят мечетей и сто три медресе с двадцатитысячным контингентом учащихся (*талаба, толиб ул-илм, муллобача*) [20, с. 100].

В Бухаре имелось настолько много духовных должностных лиц, что они могли контролировать каждый кишлак, каждый квартал и каждую семью. По скромным подсчетам, в Бухарском эмирате было не менее 40 тыс. служителей культа, то есть на 50 человек или на 7 – 8 семей приходился один мулла с официальным титулом [15, с. 196].

Вместе с тем, мусульманское духовенство в эмирате оставалось экономически господствующей прослойкой. Мечети, медресе и другие религиозные учреждения и общества владели лучшими землями в большом количестве в виде так называемых «вакуфных владений», состоящих из недвижимости – пожертвования частных лиц в пользу религиозных учреждений, с которых и «кормились» армия духовенства разных рангов и должностей. Отдельные духовные лица и семьи имели огромные состояния и в этом они уступали только эмиру.

В начале XX века исламское духовенство имело тотальное влияние на нормы поведения, а система народного образования была его монополией.

В это время социально-политическое и экономическое состояние эмирата ухудшалось, в упадок приходили мактабы, медресе и вся сфера культуры. К тому же, последние оставались явно консервативными. В таком положении прогрессивно мыслящие люди Бухары, особенно джадиды выступили с критикой данного положения и поиском путей выхода из такого состояния.

В 1896 – 97 году Домулло Мухаммад Икром, во время своего паломничества в святыне города Аравии, посещает Россию, Турцию, Иран и Египет. Познакомившись с политической, общественной и культурной жизни населения этих стран, Домулло Мухаммад Икром резко изменяет свое отношение к режиму Бухарского эмира. Одним из первых после Ахмада Дониша он начинает с критикой относиться к действительности в эмирате. Он стал сторонником новых идей,

идеи модернизма в обучении, противником «бидъа»[о “бидъа” см.: 19, с. 41] – религиозных нелегитимных установок в обрядах, обычаях в повседневной жизни, которые так отягощали жизнь обычного мусульманина.

Между прочим, еще до этих идей и призывов Икрамчи, его первый и настоящий учитель Ахмад Махдум Дониш в своих произведениях «Рисола дар назми тамаддун ва таовун» (Трактат об благоустройстве и взаимопомощи; составлен в 1287 – 90/1870 – 73 гг. ), и «Наводир ул-вакоеъ» (Диковинки событий; составленный в 1292 – 1303/1875 – 85 гг.) предложил программу реформы общественного благоустройства страны, основ государственного правления. Но его идеи в свое время оказались, образно говоря, пустым звоном в океане невежества и мракобесия. Эмир Музаффар (1860 – 1885) и его окружение, особенно двор, считали эти труды Дониша вредоносными, опасными для религии и страны. Они объявили Дониша «еретиком», грешным, невеждой, незнающим основ ислама и ее философии, каковые обвинения нельзя воспринимать без горькой иронии, вспоминания знаменитую фразу – «а судьи то кто?»

В ответ на действия своих духовных противников во главе с самим эмиром, как мы знаем, великий Ахмади Калла (Ахмад Голова) напишет свое произведение «Меъёр ат-тадаюн» (Мера вероисповедания ), где он анализирует основные положения ислама, исходя из реальных условий жизни Бухарского общества.

По свидетельству архивных материалов, воспоминаний очевидцев, литературы, можно заключить, что и в среде Бухарского духовенства были люди, недовольные схоластической системой обучения в мактабах и медресе, а также социальной несправедливостью, однако они были в меньшинстве и не могли, в условиях эмирского режима, выступить открыто с протестом против существующих порядков. К числу прогрессивных мударрисов, решительно стоявших на пути реформ в области просвещения можно относит Домулло Икрома (Икромча), Домулло Аваза, Бурибоя, Мирхона Порсозода, Кору Бурхона и др.

В 1908 году Садриддин Айни открывает в доме Мирза Абдулвахида Мунзим на улице Саллоххона, новометодную школу. Из числа двенадцати муфтиев одиннадцать выступили против этой школы. Их называли «муфтии яккамухра», (или «окмухра») – то есть

муфтии которые могли давать «окончательную фетву» – религиозно-богословское заключение по религиозным вопросам, закрепив его своей печатью. Только Домулла Мухаммад Икром и муфти Дониёлходжа садр встали на защиту этой школы. Сторонником новометодной школы были также Насрулла кушбеги (убит весной 1917) и миршаб (глава полиции) Бухары поэт Сахбо (убит в 1918 г).

В связи с угрозой закрытия школы, организаторы решили устроить досрочные экзамены, чтобы люди знали, чего добилась эта джадидская школа. 8 сентября 1909 года в этой школе были произведены публичные экзамены, на подобие тех, что имели место весной того же года в татарской джадидской школе. На экзамене были представители кушбеги, козикалона, раиса и др. Из муфтиев присутствовал лишь домулло Икром, открытий сторонник джадидской школы, из Самарканда прибыл Абдулкадыр Шакури [7, 1987, с. 48; 6, 1982, с. 41].

Как отмечал Файзуло Ходжаев, во время экзамена между собравшимися произошел крупный спор. Предметами спора явились: оценка новых школ и предметы преподавания.

Присутствовавшие разделились на два лагеря. Группа с муллой Икромом во главе считали новые школы как по форме, так и по существу полезными для развития народа и процветания страны и не находила в них ничего антирелигиозного; эта группа высказалась за реформу, согласно взглядам джадидизма всей системы народного образования вплоть до медресе, т.е. высших мусульманских школ. Другая часть во главе с муллой Абдурафиком признавала джадидские школы вредными, антирелигиозными и антигосударственными и высказывалась за необходимость общественной и государственной борьбы с ними. Реакционеры приводили против новометодных школ джадидов Бухары два аргумента. Во-первых, в этих школах форма обучения «не мусульманская», она приближается к русскому или европейскому типу; дети сидят за партами, пишут и читают одновременно. Во-вторых, по мнению кадимистов, джадидские школы не отвечают принципам ислама и по существу, ибо хотя в них и преподаётся религия, но она извращена и, кроме того, в новых школах преподаётся ряд лишних светских предметов: арифметика, география, в особенности естествознание, которое совершенно противоречит мусульманскому мировоззрению [34, с. 19].

А газета «Гаржумон», издаваемая И.Гаспринским писала (в номере от 09.10. 1909 года) *«в месяце шабана держали экзамен и выдержали его в присутствии ученых людей, отлично. Эти уважаемые люди, присутствуя на экзаменах и видя пользу таких школ, стали на их сторону. В заключении ученых священной Бухары разделились на две партии: один за новый способ, другие за старый. Кушбеги, Насырулла, Дамля, уважаемый муфти (Икром – Ш.В.) склонились к звуковому методу(савтийа). Верховный судья оказался того же мнения и нашел, что подобные школы очень подходящими».*

Духовенство Бухары давало школе Абдулвахида Мунзима такую политическую оценку: *«она противна духу шариата. В первый же год ученики начинают читать газеты, на второй год потребуют свободы и на третий год свергнут его высочество с трона и заключат его в тюрьму»*[36, с. 19].

В конце-концов, мнение наиболее консервативной партии восторжествовало. По воспоминаниям Айни они заявили: *«Если эта школа не будет закрыта, мы возбудим смуту, выступим против кушбеги и козикалона, уничтожим муфтия Икрома, перебежим школьных учителей, дома родителей учеников разнесем, а самих их отлучим от Корана»*[5, 1926, с. 34].

Мунзиму пришлось закрыть школу 26 сентября 1909 года по приказу Остонакули кушбеги, козикалона Бакоходжа и раиса Бурхонуддина. Многие организаторы этой школы вынуждены были временно скрываться от своих врагов.

Об отрицательном отношении консервативных кругов духовенства Бухары к новометодной школе свидетельствует и архивный документ, где фигурирует и Домулло Икром. Начальник полиции Бухары Вильман в своем рапорте Российскому политическому Агенту в Бухаре от 14 июня 1914 года сообщает: *«в первых числах текущего июня месяца местным ишаном Шояхси (по случаю исполнения ему 63 лет) был устроен традиционный туй (угощение), на который эмир пожертвовал 15 тыс. танга. На этом торжестве присутствовало вся высшая бухарская аристократия и все высшие слои духовенства. Были козикалон, раис, миршаб, тупчибоши, мулло Аскар и др., в том числе и Мулло Икром. Во время торжества, в «Мехмонхона», где разместились избранные гости, произошло столкновение почти всех гостей с муллою Икромчой.*

*Последний, пользуясь здесь сборищем, выступил с обличительной речью против сторонников усули кадим... На этом сборище Икромча доказывал преимущество нового метода, указывал на Турцию и другие просвещенные мусульманские страны, которые отреклись от старины, сумели завоевать себе имя и самостоятельность только благодаря просвещению»[цит по.: 37, с. 70 – 71; 12, с. 83].*

Для убедительности своей речи, Икромча заявил перед собравшимися, что он четыре года находился в мусульманских государствах, и девять месяцев изучал постановку школы в Стамбуле.

По сообщению, которое приводит далее Вильман, на том сборище мулло Икром выступил с заключительной речью, которая *«произвела на всех потрясающее впечатление; козикалон был уничтожен и тут же заявил, что он готов присоединиться и к сторонникам нового метода, если последний будет разрешён эмиром. Мулло Аскар открыто присоединился к Икромче и обещал последнему поддержку. К концу торжества даже решили просить эмира о введении нового метода, на тех началах, какие предложил Икромча»[12, с. 83. См. также: 13, 14.]*

В 1910 году выходит в свет брошюра Мухаммад Икрома под названием «Ифоз ан-ноимин ва-л-эльлом ала джохилин» («Сны наяву и сведущие невежды») на арабском и таджикском языках. История этой книжки весьма показательна для понимания общественной атмосферы, царившей в Бухаре, где каждое мало-мальски новое слово воспринималось как потрясение самих устоев эмирата и приобретало неожиданно для их автора политическое значение. Книжка Домулло Икрома включала четыре трактата; два на арабском и два на таджикском. Данный сборник был идейным продолжением работы Ахмада Дониша «Меъйор ут-тадоюун». Домулло Икром в этой работе доказывает неправильность отдачи в аренду мазаров, поцелуя могил, лживость женского обряда «бибисешанбе», лишних затрат при проведении поминок умершему в двадцатый и сороковой день траура, недозволенность громкого зикра в ханаке, мечетях, неправильность причитания молитв в честь «Гавс ул-аъзама», купли-продажи худжр при медресах, курение табака (нос), критикует массовое взяточничество большинства чиновников, их злоупотребление, мздоимство и др. Он тем самым выступает против невежества, мракобесия, схоластики и незнания.



Во введении к этому сочинению Домулло Икром пишет: *«Я без опаски выступаю дерзко против бидъа, чтобы кто-то проснулся из сна невежества, и кто-то мог прийти в себя от своего незнания. Все эти недозволенные новшества выдумка мулл, которые хотят этим путем обогащаться. У них нет других путей жизнеобеспечения, и этим они обманывают неграмотных, облагая их «налогами» непредусмотренные религией ислам»*[16, с. 2].

Первые три трактата сборника были вполне невинного содержания, зато последний называвшийся «Сатри нисо» (Женское покрывало) был воспринят как непозволительная «крамола». В этом трактате автор вовсе не выступал за снятие с женщин паранджи, но он разрешил себе неслыханную для Бухары вольность: во-первых, обосновывал свои положения не Кораном и хадисами, а логическими, рационалистическими доводами (икрар бил-райъ); Во-вторых, считал, что женщинам следует носить покрывало лишь из моральных соображений, а вовсе не по религиозному предписанию.

Выпуск книги совпал с выходом произведения арабского писателя Амина Рейхана, где ставился вопрос о равноправии женщин (Не идет ли речь о – «Ал-маръа фил-л-ислам» – «Женщина в исламе». Первое издание – Каир 1900, затем 1904), где еще более резко разбирается вопрос о женщине в исламе, призывами вывести *«ее из мрака чадры и насилия мужчины»* и т.п. Вопрос этот волновал общественное мнение во всех странах ислама, и книга Икромча была истолкована в том же духе. Это вызвало целую бурю, о чем свидетельствует полицейский документ того времени; *«Означенная брошюра в сотне экземпляров быстро распространилась среди населения, и на этот раз проводимая Домулло Икромчой идея склонила на свою сторону массу симпатий, как со стороны обывателей, так и учащейся молодёжи. «Сатри Нисо» стала злобой дня и комментировалась всеми и каждым»* [39, с. 67]. Издание книги Домулло Икрота произвело большой резонанс в столице и за его пределами. Люди незнающие грамоту и те покупали книжку Домулло Икромча и организовывали общественную читку. Высоко отзывался о брошюре и Файзулла Ходжаев [36, с. 17].

Брошюра была объявлена противной исламу, автор её – отступником от мусульманской веры. Духовенство требовало, чтобы были приняты *«самые решительные меры к подавлению вредной деятельности Икромчи»* [10, 35-36].

Противники Домулло Икрома начали травлю просветителя. В его ворота они повесили собаку, и тем самым его предупреждали о скором наказании. Не удовлетворившись этим, в один из ночей, его ворота осквернили человеческими экскрементами и заперли ворота. Эмир Алимхан подаваясь натиску невежественных улама, в 1330/1912 году выслал Домулло Икрома в туман Каракул. Эта была не первая и не последняя ссылка дерзкого Домулло Икромча, одного из видных и достойных учеников Ахмада Дониша на протяжении более сорока лет.

И, между прочим, вновь напоминаем, что такие видные деятели науки и просвещения Бухары, как Садриддин Айни, Мухаммад Шарифджан Садри Зия, Абдулвахид Мунзим были учениками Домулло Икрома и с теплотой вспоминали его.

Садри Зия в своем произведении «Газкори Ашъор» (Антология поэзии) вспоминая своего учителя пишет: *«Ходжи Домулло Икром был сторонником религии, последователей сунны и шариата, преданным своей родине и его народу. В период правления эмира Абдулахада появилась бидъа. Путем реформы и изменения наш учитель хотел изменить все это, и, написав трактат простым и доступным языком, приведя хадисы и переводя примеры, издал их. Ходжи Домулло Икром были бесстрашным, дерзким. Хотя его никто не поддерживал он один на один выступал против гнусных и невежественных улама, выходил победителем при спорах и обсуждениях, приведя доказательства и веские аргументы своим доводам.*

*Он не боялся этого сброда, был стойким в своих выступлениях и противостоянии с ними. Но эти люди объединились все против него и решили его уничтожить»* [25, с. 17; 29, с. 32].

Абдурауф Фитрат писал об Икроме так: *«крупный ученый не только по знанию логики, грамматики и богословия, но также и других наук, как религиозных, так и философских»* [34, с. 34].

10 апреля 1917 года Домулло Икром был назначен кази области Гузар (нынешний Хузор, районный центр Кашкадаринской области Узбекистана). Туда он был препровожден под охраной трех людей кушбеги Бухарского эмирата вместе со своим старшим сыном по имени Абдурахман, имевший связи с просветителями Самарканда и писал стихи под псевдонимом «Мултаджи», а газетные сообщения из

Бухары он подписывал именем «Муфтизода». А 14 апреля его жена Саломат, сыновья Зиёхон, Маъсумхон, Баховаддин, Камолджон, также жена Абдурахмана, тоже под охраной были отправлены в Гузар.

Через 11 месяцев казийства 15 февраля 1918 года приказом хакима Гузара Акрамхона тура, брата эмира Абдулахадхана Домулло Икром и его старший сын были взяты под стражу и брошены в темницу. При обыске в его доме нашли 10 экземпляров его трактата, несколько редких рукописей, рукописи произведений Абдурахмана Мултаджи. Все это было отдано огню во дворце хакима Гузара. А 2 апреля 1918 года по приказу эмира Алимхана Абдурахман, старший сын Домулло Икрома в возрасте 24 лет был повешен в темнице [25, с. 278].

В один из дней в *зиндан* прибыл мударрис медресе Гузара некто по имени Ходжи Шер. Он сказал, что пришел по приказу хакима Акрамхон тура. *«Вы должны написать стихотворение с содержанием о раскаянии и прощения на имя самого эмира. Я приду через неделю и заберу для отправки в столицу ваш стих-прощение. Может быть вас простят и освободят от темницы, и вы можете вернуться в Бухару. Ваш стих должен начинаться такими словами:*

*Подшохо, журми моро даргузар,  
Мо гунахкорем, ту омурзгор.  
Мо гунах з-андоза берун кардаем,  
Мо зи таксироти худ шармандаем.  
(О царь, прости нашу вину,  
Мы виноваты, а ты прощающий.  
Мы провинились,*

*И мы опозорены нашими грехами)»*, – закончил свою речь Ходжи Шер.

Послушав его Домулло Икром отвечает:

*«Шикасти дар дилам хорею мегуи берун орам,  
Бад-ин тадбир мехохи, ки монад захми сузан хам.  
(Воткнув в моё сердце кол и поломав его,  
Еще ты хочешь вытащить его иголкой углубляя рану)*

Далее, по рассказу, Икромча продолжал: *«это мы сегодня все в плену нашей беспокойной времени. История разложит по палочкам наши раскаяния, прощения и месть. Идите, будьте здоровы»* [35].

На этот раз судьбе было угодно иначе распорядится жизнью и смертью отважного Домулло Икромча. 7 сентября 1920 года в Шахрисабзе население восстало против хакима. Восставшие освободили всех арестованных из темницы, среди них был и Домулло Икром.

Вскоре решением правительства Бухарской народной республики Домулло Мухаммад Икром со всей семьей был привезен в Бухару. Он жил в своем доме на улице Пойи Остона. Домулло Икром был назначен народным назиром министерства юстиции. В 1922 году в составе правительства Бухары было организовано управление по делам шариата, которое возглавил Домулло Икромча. Его заместителем был назначен Садри Зия. Об этом Садри Зия вспоминает так: *«В те дни советское правительство (Бухары) организовало управление по делам шариата, в составе 15 членов. Председателем был Ходжи Домулло Икром, а его заместителем пишущий эти строки, ничтожный Зия»* [24, с. 350-351].

С 1924 года Домулло Икром вышел на пенсию. Умер Домулло Мухаммад Икром 25 июня 1925 года в Бухаре. Домулло Мухаммад Икром Бухари занимает достойное место в истории просветительского движения в Бухарском эмирате и в истории БНСР.

О Домулло Мухаммад Икроме пишут в своих произведениях его современники Абдуллоходжа Абди [1], Неъматуллохи Мухтарам [24, 25], Афзал махдум Пирмастий [8], Возих [11], Шаръий [42], Садри Зия [24; 25, 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32], Айни [3; 4; 2;]. Они же приводят и примеры из его поэтического и научного наследия. Следует отметить, что пока многие факты и сведения о его жизни и деятельности пока в не востребовавном виде находятся в государственных и частных архивах его наследников (его родственники живут в городе Душанбе), в произведениях вышеуказанных его современников. О его богатой библиотеке сообщает и автор произведения «Тазкирайи Сибок» Шайх Абдулкадир Бухари (жил в Саудовской Аравии) [41].

Думаем, что настало время создания полноценного научного труда о Домулло Икроме, одного из прогрессивных представителей интеллигенции Бухары начало XX века.

### Список литературы:

1. Абдуллохходжа Абди. Тазкират-уш-шуарои мутаахирини Бухоро (последние поэты Бухары). // Рукопись. ИВ АН Узбекистана, № 64.
2. Айни С. История Бухарской революции / Перевод с тадж. Д. Рашидовой. – Душанбе, 1987.
3. Айни С. Бухара. Воспоминания. Кн. 1, 2. – М., 1961.
4. Айни С. Бухара. Кн. 1-2. – Душанбе: Ирфон, 1981.
5. Айни С. Бухоро инкилоби тарихи учун материаллар (Материалы по истории Бухарской революции). – М., 1922. (на узб. языке).
6. Айни С. Жизнь Садриддина Айни (краткий хронологический очерк). Душанбе: – Дониш, 1982.
7. Айни С. Таърихи амирони мангитияи Бухоро (История эмиров Бухары). / Перевод с узб. Рахим Хошим. – Душанбе:Адиб. 1987.
8. Афзал Махдум Пирмасти. Афзал ут-тазкор фи зикри ал-шуъаро ва ал-ашъор. Ташкент, 1336/1917-1918.
9. Афзал махдум Пирмастий. Афзал-ут-тазкор. // Рукопись. ИВ АН Узбекистана, №63.
10. Брагинский И.С. О природе среднеазиатского джадидизма в свете литературной деятельности джадидов // История СССР. 1965. – № 6. – С.26 – 38
11. Возих Кори Рахматуллох. Тухфат ул-ахбоб фи тазкират ал-асбоб. Тошкент, 1332/1913-1914.
12. Гафаров Н. История культурно-просветительской деятельности джадидов в Бухарском эмирате (начало XX века). – Худжанд: Государственное издательство имени Рахима Джалила. 2000.
13. Гафаров Н. Джадидизм и его познание.- Душанбе: Ирфон, 2013 (на тадж. яз.).
14. Гафаров Н. Роль и место джадидизма в развитии просвещения и духовной культуры народов Средней Азии.- Душанбе: Ирфон, 2013.
15. Дервиш. Бухарская советская народная республика // Жизнь национальностей. 1923. № 1. – С. 3-10.
16. Домулло Мухаммад Икром муфти Бухори. Нусхайи джадидаи муштамила бар рисолайи арабия дар баёни чихил холат дар зимни чихил батни маносих маа баёни кавоиди он ва рисолайи форсия дар баёни вужуби сатри нисо / Ношир кори Абдулвохид Бухори. – Бухоро, 1350.

17. Дониш А. Редчайшие происшествия. – Ташкент: Фан, 1964.
18. Дониш А. Рисола дар назми тамаддун ва таовун. – Душанбе: Дониш, 1976.
19. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.
20. Климович Л. Ислам в царской России. Очерки. – М., 1936.
21. Логофет Д.Н. Страна бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние. – СПб., 1909.
22. Мухтарам Неъматуллох. Тазкиратуш-шуаро // Рукопись. ИВ АН РУз. № 2252. л.17<sup>6</sup>.
23. Мухтарам Неъматуллох. Тазкират-уш-шуаро. // Рукопись. ИВ АН Узбекистана, № 2252/ I, II.
24. Садри Зиё. Асоми ал-кутуби кутубхонаи хусусии Шарифжон Махдум (каталог). // Рукопись. ИВ АН Узбекистана, № 2461.
25. Садри Зиё. Мажмуа // Рукопись. ИВ АН Узбекистана, № 2193.
26. Садри Зиё. Набзе аз гузоришоти ахволи бандаи шикастабол ал-мутахаллис ба Зиё Мирзо Муҳаммад Шариф. // Рукопись. ИВ АН Узбекистана, № 1304/III, 145.
27. Садри Зиё. Рузнома // Рукопись. ИВ АН Узбекистана, № 2277.
28. Садри Зиё. Рузнома. – Тегеран, 1382.
29. Садри Зиё. Тазкори ашъор. – Тегеран: Суруш, 1380/2002.
30. Садри Зиё Шарифджан Шарифджан Махдум. Тазкори ашъор / Мусаххих С. Садики. Ба кушиши Муҳаммаджан Шукуров. – Тегеран: Суруш, 1381(2003).
31. Садри Зиё. Таржумаи ахволи обои уззом ва аждоди кироми абавайни тарафайн ва волидайн муаззамайн. // Рукопись. ИВ АН Узбекистана, № 2277.
32. Садри Зиё. Фавоиди Зиёия. – Душанбе, 1998.
33. Тухтаметов Т.Г. Россия и Бухарский эмират в начале XX века. – Душанбе: Ирфон, 1977.
34. Фитрат А. Спор бухарского мударриса с европейцем в Индии о новометодных школах / перевод с персидского полковника Ягелло. – Ташкент, 1911.
35. Хаёт Неъматӣ Самаркандӣ. Домулло Икромӣ ҳақгӯй ки буд / Овози тоҷик, 2004, 1 декабрь.
36. Ходжаев Ф. К истории революции в Бухаре и национального размежевания в Средней Азии. / Избранные произведения. Том 1. – Ташкент, 1978.

37. Хотамов Н. Свержение эмирского режима в Бухаре. – Душанбе, 1997. – 348 с.
38. ЦГА РУз. Ф. И-2, оп.1, д.168.Л.8.
39. ЦГА Уз. Ф-И-3. Оп. 1.Д. 467. Л. 19-29; Д-116, л. 67.
40. ЦГАУз. Ф-И-3. Оп. 1.Д. 366. Л. 14.
41. Шайх Абдулқодир Кароматуллохи Бухори. Тазкираи Сибок. – Ташкент: Фан, 2007. – 189 с.
42. Шаръий Азим Ходжа. Тазкират ал-шуъаро// Рукопись. Института востоковедения АН Узбекистана, 3393/III.
43. Энпе. Очерки Бухары. // Средняя Азия. 1910. № 4. В «Туркестанский сборник», т. 541.
44. Эргашев Б.А. Из истории общественно-политической жизни Бухары начало XX века // Общественные науки в Узбекистане, 1992. – № 2. – С. 50-54

*Нуманджон Гафаров,  
(Таджикистан)*

## **О ВЛИЯНИИ АХМАДА ДОНИША НА ФОРМИРОВАНИЕ ВОЗЗРЕНИЙ ДЖАДИДОВ**

Национально-патриотическое движение джадидов в Средней Азии было обусловлено историческими, социально-экономическими, политическими и культурными изменениями, произошедшими в регионе в конце XIX и начале XX вв. Его опорными пунктами были крупные города региона – Ташкент, Коканд, Самарканд, Бухара и Хива. Главными аспектами распространения джадидизма в Средней Азии явились реформаторство в сфере народного образования, книгоиздательское дело, литературная деятельность, открытие общественных библиотек, создание благотворительных обществ, мусульманская пресса, драматургия и национальный театр.

Каждое новое движение, или течение общественно-политической жизни не возникает на пустом месте, в отрыве от идейного наследия предшествующих поколений и общемировой цивилизации. Среднеазиатские джадиды были законными наследниками богатой культуры своего народа и воспитывались на ее лучших традициях. Они восприняли идеи свободомыслия, глубокого гуманизма, любви к Родине, уважение к людям другой нации, дух протеста против социальной несправедливости. Огромное влияние на формирование воззрений джадидов оказал выдающийся учёный, писатель и общественный деятель Бухары – Ахмад Дониш (1827-1897), считающийся одним из крупных идеологов и родоначальников просветительского движения в Средней Азии. В его трудах исторические, литературные, педагогические, философско-социологические вопросы слиты воедино. Это одно из редких качеств его наследия, и это понимали уже его современники.

Вот что писал о нём его современник Садри Зиё: «Ахмад Махдум, по прозвищу Дониш, был известен и как Ахмад Головастый. Во всех науках, был единственный в своём роде, а ремёслах бесподобный... Непревзойдённый историк, а как художник был похож на Бехзода и Мани, в астрономии был подобен Улугбеку Курагони, в искусстве письма был равен Мир Али, в музыке несравненный мастер,



в рисовании и черчении, как второй Мир Шафъ, в медицине похожий на Абу Али, в щедрости, как Хотами Той, в поэзии, как Саади из Шераза, в прозе, как Хусайни Кошифи» (7, 47).

Произведения Ахмада Дониша сыграли немалую роль в просвещении и сплочении тех социальных сил, которых впоследствии стали именовать джадидами. Его перу принадлежал популярное среди современников произведение «Наводир-ул-вакоъ» («Редчайшие происшествия»), превратившее в то время в настольную книгу передовой части интеллигенции. По словам С. Айни, именно на произведениях и идеях Ахмада Дониша воспитывалось молодое поколение в Бухаре на рубеже XIX и XX веков. Его труды о пороках эмирской власти, злоупотреблениях чиновников, казиев и раисов, критикой медресе, его методов преподавания и того, что в ней преподавали, производили среди передовой части студентов медресе «настоящую духовную революцию... Воздействие на нас его книги было столь сильным, что наши взгляды на тогдашнюю жизнь, наши отношения к эмиру, везирам, муллам изменились почти совершенно» (1, 62-63).

Изменение существующих порядков, избавление народа от страданий Ахмад Дониш видел в преобразовании общества путём широких реформ «сверху», путём создания просвещённого эмирата. В дальнейшем, убедившись утопичности своих реформаторских идей, Дониш стал высказываться о необходимости уничтожения мангитской династии. Он писал, что придёт такое время, «когда эмирское государство рухнет, а эмир и его приближённые свои головы увидят на виселице» (3, 172).

Академик З.Ш. Раджабов писал, что «если взять просветительские идеи Ахмада Дониша (светская наука, образование, просвещённый эмир), отвлекаясь от конкретной исторической обстановки, то эти идеи будут казаться тождественными обычным идеям и теориям европейского просвещения. Но если учесть, – а это необходимо сделать, – что в условиях Бухары XIX века призыв к просвещению, культуре и равенству означал – объективно и субъективно – призыв к историческому скачку из XVI в XIX и XX столетия, тогда будет до конца понятно действительное, реальное содержание и значение деятельности Ахмада Дониша» (6, 204).

Общеизвестно, что Ахмад Дониш трижды ездил в Санкт-Петербург в качестве секретаря посольства бухарского эмира и даже встречался с Русским императором. Знакомство с жизнью России оказало большое влияние на изменение мировоззрения Дониша. Передовая западная культура оставила у него неизгладимое впечатление. Чудеса науки и техники приводили его в восторг. Все это привело его к мысли о необходимости научного прогресса, поднятия уровня развития убеждений, демократических и передовых идей. В своих произведениях он сравнивал увиденное в России со своим родным краем, искал ответы на многие возникшие вопросы. Ахмад Дониш разработал проект по реформе государственного правления эмиратом. Однако демократические идеи Ахмада Дониша вызвали, у эмира сомнения и его проект остался без внимания.

Ахмад Дониш вращался в кругу просвещённых умов, служил мударрисом в медресе, в стенах и за стены которого понятие «светская наука, цивилизация, просвещение» считались крамольными. Он всё же осмелился критиковать деспотизм управления и проповедовать светское образование, выступил против религиозного фанатизма, настойчиво насаждаемого в Бухаре и в его учебных заведениях. Идеи Ахмада Дониша, имевшие целью изменить механизм управления в Бухаре путём привлечения в него новых, способных сил и замены жестокости и деспотизма терпимостью и гуманизмом, невежество – просвещением, несмотря на свой ограниченный характер, в тех исторических условиях оказались весьма смелыми и рискованными, но перспективными.

Произведения Ахмада Дониша даже в самой Бухаре, где протекала его жизнь, не были широко распространены. Как свидетельствует С. Айни, очень узкий круг людей, главным образом друзей и единомышленников, знал истинное содержание произведений просветителя. В Бухаре существовал своеобразный литературный салон, центральной фигурой которого был Ахмад Дониш. Его идейное влияние на прогрессивную мысль того времени распространялось через этот салон. Выдающийся просветитель с горечью констатировал: «Увы! как жаль, что в этот век нет слышащего уха и видящего глаза! Не остаётся никакого другого выхода, как записывать на листках то, что становится тебе известным, и самому читать и плакать» (4, 173).

Идеи Ахмада Дониша повлияли на мировоззрение передовых деятелей Бухары той эпохи и вошли в идейный арсенал просветительского движения начала XX века. Не случайно бухарский джадид Садриддин Айни называл Ахмада Дониша «утренней звездой на тёмном небосклоне Бухары» (2, 20). Анализируя его рукописи, Е.Э. Бертельс писал: «Приступая к таджикской литературы XIX века, мы, прежде всего сталкиваемся с яркой фигурой «отца» новой таджикской литературы – Ахмада Каллэ, деятельность которого наложила свой отпечаток на всю последующую литературу эпохи и даже после Октябрьской революции продолжала оказывать известное воздействие на формирование советской таджикской литературы» (5, 9). Исследователь по Центральной Азии Эдвард Оллуорт считает, что «Ахмад Дониш был теоретическим предшественником местных реформистов» (9, 172).

Ближайшим единомышленником Ахмада Дониша был поэт Абдулкодирходжа Савдо (1823-1873). В своих стихах он критиковал современное ему общество, в котором цельность человека определяется лишь его богатством. Поэт с горечью писал, что в Бухаре унижены люди науки и только недостойные пользуются почётом и уважением. Большое место в поэзии Савдо занимают сатирические произведения, направленные против духовенства, религиозных обрядов и обычаев. Путь избавления от религиозного дурмана Савдо видел только в приобщении к светской культуре.

Другим видным бухарским просветителем был талантливый таджикский поэт Шамсиддин Шохин (1859-1894) – автор трудов «Подарок друзьям», «Опыт красоты» и др., в которых критиковал невежество господствующих классов, реакцию и фанатизм, царившие в стране, в своих произведениях уделял много внимания трудовому народу, с сочувствием описывал его тяжёлое положение. Критические высказывания Шохина в адрес эмира и его чиновников имели большое общественное значение, несмотря на то, что Шохин считал, что облегчение участи народа можно добиться лишь с помощью просвещённого и гуманного эмира.

Таджикский поэт, литератор и просветитель Кори Рахматулло Возех (1817-1894) был автором антологии «Тухфат-ул-ахбоб фи тазкират-ил-асхоб» («Подарок любимым с жизнеописанием друзей»), сатирического памфлета «Акоид-ун-нисо» («Убеждения

женщин»), путевых заметок «Савонех-ул-масолик ва фаросих-ул-мамолик» («Происшествия на путях и просторах государств»), «Гароиб-ал-хабар фи аджоиб ас-сафар» («Диковины известий о чудесах путешествия») и др. В последнем автор описывает своё путешествие в Мекку и Медину в 1886 г. через Закаспий и Иран, делая местами любопытные сравнения и характеристики. Возех, описывая впечатления от виденного им нового мира, существующего за пределами его родной страны, невольно подчеркивал разницу между тем, что он видел на чужбине, и тем, что было в Бухаре, и высказывал осуждение многим явлениям, бытовавшим в их среде.

Другой последователь Ахмада Дониша историк-летописец и поэт Мирзо Азим Соми (1840-1907), критически подходил к порядкам в своём государстве. Соми будучи чиновником эмирского двора, выступал со смелыми обличениями бухарской знати. Он считал современную обстановку неправильной, противоречащей здравому смыслу: «О, время, как порочна ты, – читаем мы в одном из стихов, – как мерзостны твои дела, когда кровавому шуту ты отдаёшь под власть народ» (8, 126).

Одним из прогрессивных деятелей Бухары конца XIX начала XX века был ученик и последователь Ахмада Дониша видный литератор и просвещённый эмирский чиновник, бухарский кази Садри Зиё (1867-1932), известный ещё по имени Шарифджон Махдум. На протяжении всей своей жизни он постоянно стремился расширить свои знания и содействовал в этом другим. При его помощи немало молодёжи поступило в учебные заведения, в том числе будущие джадиды Абдулвохид Мунзим и Садриддин Айни, которые несколько лет служили при дворе Шарифджона Махдума. «Самой привлекательной чертой его характера, – отмечает С. Айни, – было то, что он очень быстро мог определить способности молодёжи, ценил талантливых людей и способствовал развитию их таланта» (2, ...).

По свидетельству С. Айни, соратники и последователи Ахмада Дониша – Шариф Махдум, Исо Махдум, Иноят Махдум, Яхёходжа, Кори Абдулмаджид Зуфунун, мулло Шариф Соат и Мирзо Соми – вынуждены были покинуть Бухару или найти применение своим силам на ином поприще. Так, например, Яхёходжа и Абдулмаджид Зуфунун переодевались в лохмотья сумасшедших и, выражая свои взгляды, устранились от происходящих событий. Несмотря на

малочисленность участников, это просветительское движение имело свои последствия. (2, 23-24)

Таким образом, в формировании джадидских идей в Средней Азии огромное влияние оказал крупнейший представитель просветительства Бухары – Ахмади Дониш и его соратники, которые внесли большой вклад в развитии просвещения среди местного населения.

### **Литература**

1. Айни С. Коротко о моей жизни.- Сталинабад, 1958.- С.62-63.
2. Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро.- Душанбе: Адиб, 1987.- С.20.
3. Ахмад Махдуми Дониш. Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития / Тахияи Далер.- Душанбе: Сарват, 1992.- 98 с.
4. Ахмад Дониш. Рисола дар назми тамаддун ва таовун.- Душанбе: Дониш, 1976.- 278 с.
5. Бертельс Е.Э. Рукописи произведений Ахмада Каллэ // Труды Таджикской базы АН СССР.- Т. 3.- М.-Л., 1936.- С. 9.
6. Раджабов З. Из истории общественно-политической мысли таджикского народа во второй половине XIX и в начале XX вв.- Сталинабад, 1957.- С.204.
7. Садри Зиё. Наводири зиёия, 1923-1924 / Тахияи М. Шукуров ва С. Сиддиқов.- Душанбе: Адиб, 1991.- 128 с.
8. Мирза Абдал Азим Сами. Тарих-и салатин-и мангитийа (История мангытских государей).- М., 1962.- 178 с.
9. Allworth E. Central Asia. A Century of Russian rule.- Newyork-London: Columbia Universaty Press, 1967.- 220 p.

Лариса Додхудоева  
(Таджикистан)

## КУЛЬТУРНЫЙ КОД ЭПОХИ АХМАДА ДОНИША

Наследие Ахмада б. Мир-Насир (Дониша, Ахмада Махдуми Калла) и других просветителей Центральной Азии отражает весьма интересную эпоху, связанную как с европейским ориентализмом, так и восточным оксидентализмом. Особенностью этого исторического периода отдельные современные исследователи считают трансформацию культуры ислама, которая, как традиция прошлого, перестала быть творческой силой с наступлением в конце XVIII-начале XIX вв. колониализма и двух сопутствующих ему явлений: европеизации и модернизации.<sup>1</sup>

Факторы, определявшие специфику развития таджикской культуры в конце XIX-начале XX вв., могут быть разделены на несколько групп. Это *географические* факторы, которые обусловили относительную территориальную изоляцию отдельных регионов, *исторические аспекты*, способствовавшие разрушению сложившейся в исламский период институциональной структуры культуры таджиков, и, наконец, *социокультурные компоненты* модернизации, вызвавшие изменение традиционного уклада жизни населения, а вместе с ним и утрату некоторых культурных ценностей, отдельных мировоззренческих установок.<sup>2</sup>

Оксидентализм в культуре ислама значительно укрепил транскультурный процесс между Востоком и Западом, положил начало формированию новой эстетики. К этому можно добавить ряд положительных моментов встречи с Западом для восточных культур: конструирование собственной национальной идентичности и обретение дистанции для оценки собственной традиции, начало ее изучения, исследования.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Раббат Н. Что такое исламская архитектура? //Архитектура в исламском искусстве. Сокровища Ага-хана. Каталог выставки. - СПб: Государственный Эрмитаж, 2011. - С.19.

<sup>2</sup> Bregel Y. Turko-Mongol Influences in Central Asia //Turko-Persia in Historical Perspective.Ed. by R.L. Canfield –Cambridge, 1991.-P. 77.

<sup>3</sup> Лысенко В.Ориентализм и проблема чужого: ксенологический подход // Ориентализм / Оксидентализм: языки культур и языки их описания. Ред-составитель Е.Штейнер.- Москва, 2012.-С.39.

Запад, включая Россию, для просвещенной интеллигенции Центральной Азии, в том числе и Ахмада Дониша, выступал как культурный, идеологический и социополитический феномен, некий ориентир в реализации своей деятельности. В силу этих причин возник оксидентализм, который представлял собой изучение западной цивилизации как наиболее эффективной и успешной в истории человечества, через призму ее ценностей, принципов и подходов. Какими бы отрицательными характеристиками не награждали «вестернизацию» исламской культуры сторонники критической концепции оксидентализма, следует отметить, что для Ахмада Дониша, как и его единомышленников, успешность, эффективность экономического развития, парламентской демократии, культурный либерализм, идея свободы и прав человека, особый тип городского развития Запада были весьма привлекательны. Возрождение исламских стран представлялось ему в виде транскультурализма, т.е. выхода за пределы своей собственной традиционной культуры, посредством интеллектуального подъема, социального и политического движения. Но в целом эволюция интереса Запада к Востоку и Востока к Западу может служить свидетельством интенсификации межкультурного взаимодействия различных ареалов, а вместе с тем и интеграционных, интеркультурных процессов.

Интерес Запада к Востоку, породивший имперскую колониальную экспансию в геополитическом плане и стиль идеологизированного мышления в виде ориентализма в культуре, вызвал к жизни особую форму его интеллектуального доминирования и осуществления власти над ним. Западный мир выстраивал свое представление о Востоке в соответствии с собственными представлениями о нем, в согласии с теми конструктами и опытом, которые он сформировал сам. С одной стороны, Восток представлялся экзотическим, диковинным, с другой - варварским, развратным, неподвижным, статичным и фанатичным.

Согласно своим собственным конструктам судили и о культуре ислама в Центральной Азии. Так, например, в XIX-начале XXвв. Бухара и Самарканд служили основными объектами ряда публикаций в России, целью которых было подчеркнуть специфичность восточных городов. Общим же топором для всех «традиционных» городов Средней Азии являлась констатация очень

плохой сохранности как репрезентативных памятников, так и жилой застройки: согласно идеологическим штампам эпохи, руины свидетельствовали о прошлой славе и подчеркивали настоящей упадок туркестанского общества.<sup>4</sup> Более того установилась определенная точка зрения, свидетельствующая о том, что европейцы являются познающими субъектами, в то время как неевропейцы- молчаливыми объектами. Они пассивны, неавтономны и несuverенны.<sup>5</sup>

Следует заметить, что социально-культурная критика первых просветителей Центральной Азии также содержала подобные утверждения, ведь на возникновение и развитие их идеологии огромное влияние оказало проникновение и влияние передовой русской культуры. Так, Ахмад Дониш, сравнивая Бухару с Россией, видел некую истощенность традиционной культуры, отсталость региона, обличал общественный строй, пропагандировал новые идеи, близкие российскому обществу. Известно, что он не только пропагандировал русскую культуру и образ жизни россиян, но и предлагал проведение необходимых политических, экономических и социальных реформ в Бухарском эмирате. Более того Ахмад Дониш настоятельно советовал учить русский язык, в частности одному из его друзей бухарскому интеллектуалу Содик ходже.<sup>6</sup>

Садриддин Айни считал Ахмада Дониша предтечей джадидизма в Центральной Азии. В своей книге «Истории Бухарской революции» он свидетельствует: «Первым, кто выразил свое отношение против старометодного обучения, был Ахмад Дониш, по собственной инициативе постигший астрономию, геометрию, математику, историю, философию и искусство жизнеописаний. Он принципиально не стал преподавателем, и этим выразил протест против традиционного обучения в медресе».<sup>7</sup>

Происходило это при том, что помимо "художественной этнографии" никаких "восточных прибавлений" русскому искусству не дали те художники, кто в течение XVIII и XIX столетий

---

<sup>4</sup> Горшенина С.Ташкент: (Не)экзотический город?// Ориентализм / Оксидентализм.....-С. 190

<sup>5</sup> Andel Malek A.. Orientalism in Crisis//Diogenes.1963.# 44.-P. 107.

<sup>6</sup> Айни С. Воспоминания.. Ёддоштхо. Перевод А. Розенфельд.ШТВ. ред. А.А. Семенов. –Москва-Ленинград, 1960.- С. 394.

<sup>7</sup> С. Айни. История Бухарской революции. –Душанбе, 1987-С. 128.



принимал участие в многочисленных экспедициях на Восток, Но и она почти не приблизила русское искусство к культуре Востока, хотя его традиции докатились до середины XIX века, удовлетворяя интерес обывателей к далеким странам и народам.<sup>8</sup>

Не внесло коренных перемен и движение романтизма, развернувшееся в России в первые десятилетия XIX столетия, которое в отличие от западного не открыло Восток, как источник новых эстетических переживаний. Все те черты русской культуры, которые любому европейцу могли показаться проявлением восточной неподвижности, порождением восточного деспотизма, а на самом деле – со времен Иоанна Грозного – были типичными выразителями "окраинного европеизма", закрепились, ушли внутрь и почти не дали повода для культурного диалога с Востоком. Даже увлеченный Востоком В.В. Верещагин, по мнению Д.В. Сарабьянова, воспринимал Восток со стороны, сохраняя достаточно отчужденную позицию европейского реалиста-наблюдателя, изучающего и фиксирующего реальность.<sup>9</sup>

Словом, некая «тождественность России и Азии» не могла служить весьма плодотворной почвой для рождения российского ориентализма, подобного европейскому, во всей его полноте. Это доказывает и тот факт, что в 1880г. одна из ветвей славянофилов, так называемые «восточники» разработали доктрину Русской святой миссии на Восток, которую активно поддержали Л. Толстой, Ф. Достоевский, известные ученые Ф. Мартенс, востоковед В.П. Васильев и другие. Движение же «Желтороссия» нашло яркое выражение в писаниях принца Е. Ухтомского, проповедовавшего слияние с Востоком, поскольку Россия, по его мнению, всегда принадлежала Азии.<sup>10</sup> Более того, для некоторых представителей русского авангарда конца XIXв.-XXвв. была очень важна самоидентификация России через Восток. Например, художник-новатор Н. Гончарова и ее единомышленники никогда не бывали в Центральной Азии, но,

---

<sup>8</sup> Сарабьянов Д.В.. *Русская живопись. Пробуждение памяти.* Образ Востока в русской живописи Нового времени. Независимая Академия эстетики и свободных искусств. <[http://www.independent-academy.net/science/library/sarabjanov/1\\_2.html](http://www.independent-academy.net/science/library/sarabjanov/1_2.html).>

<sup>9</sup> Сарабьянов Д.В.. Ук.соч.

<sup>10</sup> Hauner M. Russia's Geopolitical and ideological Dilemmas in Central Asia // *Turko-Persia in Historical Perspective*. Ed. By R.L. Canfield - Cambridge, 1991-P.204-205.

интерпретируя примитивизм, народную культуру как азиатские традиции, они тем самым создавали базис для оппозиции российского авангарда европоцентризму. Некоторые исследователи склонны даже считать, что российский авангард как художественная форма стал формой экспорта революции в Центральную Азию.<sup>11</sup>

При всей «половинчатости» русского ориентализма изучение Центральной Азии во всех ее политико-социальных и культурных аспектах, ее этнических групп, для чего снаряжались военные и этнографические экспедиции, создавались группы русских художников и фотографов, являлось интегральной частью всей государственной политики России. Как и в Европе, главной ее целью было показать экзотику края и отсталость азиатских народов. Подобный подход, который был разработан лучшими умами Империи, способен был в значительной мере оправдать миссию колониальных стран.<sup>12</sup>

Известно также, что эпоха просветительства в Центральной Азии была связана не только с влиянием России, Европы, но и Индии, которая воздействовала на Средний Восток посредством все усиливающегося воздействия на нее европейских образцов. Она выступала одним из важных каналов передачи ценностей европейской культуры в Центральной Азии, о чем свидетельствует и художественное наследие Ахмада Дониша.

В процессе сближения разные культуры - европейская и национальная - шли навстречу друг другу по-разному. Вхождение Центральной Азии в состав Российской империи в 60-е гг. XIXв. во многом обусловило развитие нового типа искусства в регионе, где продолжала существовать средневековая структура культуры, опиравшаяся на богатые традиции прошлого. По своему характеру она значительно отличалась от европейской с ее стационарным театром, кинематографом, печатными органами, коммуникационными возможностями и благотворительными обществами, поддерживающими развитие культуры.

---

<sup>11</sup> Ахмедова Н. Живопись Центральной Азии XXв.: традиции, самобытность, диалог. Особенности формирования и развития. – Ташкент, 2004.-С 48.

<sup>12</sup> Behdad A. The Powerful Art of Qajar Photography : Orientalism and ( Self)-Orientalizing in Nineteenth Century Iran //Iranian Studies-P. 132.

Через научные исследования, экспедиции, публикации, выставки, путешествия, коммерческие связи в конце XIX в. в России все же развивался интерес к Востоку, который и послужил основой, так называемого ориентализма. Он выявил ценность неевропейских цивилизаций и культур, что оказалось весьма плодотворным для художественного развития. Новая культурно-просветительская идеология способствовала укреплению диалога культур Запада и Востока, приобщению населения Бухарского эмирата к достижениям современной цивилизации, изменению вкусов, взглядов, мышления и видения. Все это привело к серьезным сдвигам в мироощущении, приближающемуся постепенно к мышлению нового времени.

Известно, что Ахмад Дониш объединил вокруг себя молодых вольнодумцев: поэтов Шамсиддина Шохина (1859-1893), Савдо (1823-1875), Возеха (ум. в 1894 г.), мыслителя Хайрата (1878-1902), историка Азима Соми Бустони и др., в творчестве которых просветительские идеи зиждились на традиционных ценностях исламского общества. Однако то обстоятельство, что большинство из них были выходцами из средних слоев бухарского общества, ремесленников и даже продолжали семейное дело, во многом определило их жизненную позицию. Известно, например, Дониш зарабатывал на жизнь перепиской книг, а его ученик Тошходжа Асири - выделкой кож и т.д. По утверждению Л. Ремпеля, представители этих же социальных слоев Бухары вместе с Донишем группировались во второй половине XIX в. в школе каллиграфии Домулло Бобобека Иштабира, ученика Ибрахима Девонаи Шахрисабзи.<sup>13</sup>

Глава школы был потомственным мастером по выделке полушёлковой ткани *адрасбоф* и, приехав в Бухару, значительно усовершенствовал свой собственный стиль письма, стал основателем целого направления в каллиграфии. В собрании Фонда письменного наследия Академии наук Таджикистана хранится немало китъа, созданных главой бухарской школы насталика конца XIX-начала XX в. (инвентарные № 4810-3; 2913/1-361-54).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Ремпель Л. Далекое и близкое. Станицы жизни, быта, строительного дела, ремесла и искусства старой Бухары.-Ташкент, 1982.-С. 254.

<sup>14</sup> Шарифов Махмадёр, Додхудоева Лариса. Образцы восточной каллиграфии в собрании Академии наук Республики Таджикистан.-Душанбе, 2015.-С. 363..

Л.Ремпель составил таблицу, которая наглядно представляет несколько поколений каллиграфов школы Домулло Бобобека Иштабира<sup>15</sup> Произведения многих переписчиков Бухары, упомянутых в данной таблице, достаточно широко представлены в собрании Фонда письменного наследия Академии наук Таджикистана (инвентарный № 4810). Среди его учеников был и Ахмад Махдум (Ахмад Дониш), о чём свидетельствуют каллиграфический образец его письма *китъа* в том же собрании (инвентарный № 4810-41). Как правило, его работы имели две формы сигнатуры *Ахмад ал-китаб*, *ал-мусаввир*, *ал-мухандис*, *ал-мунаджимул-ханафи ал-Бухари* и *Рокимаъу Ахмад б.Носир Сиддикул-ханафи Бухари*.<sup>16</sup>

Ахмад Дониш не мыслил своего творчества, как без восточной каллиграфии, так и без традиционной живописи и орнаментики. Сам он, по воспоминаниям его друзей, даже во время праздничных мероприятий неизменно писал. А копированная и иллюстрированная лично им рукописная книга «Юсуф и Зулейха» Нозима Хирави была продана за цену, равную 300 пудам пшеницы. Известно также, что в Гиждуване в усадьбе байского сына Ашура он построил себе небольшой дом, который самолично украсил росписью.<sup>17</sup>

С.Айни в своих «Воспоминаниях» неоднократно приводит информацию о том, что Дониш был прекрасным рисовальщиком и легко исполнял «живые рисунки», что, очевидно, означает, что он писал и с натуры. Более всего его заинтересовала серия сатирических рисунков Дониша, исполненных на местной бумаге, которая находилась в коллекции секретаря казья Мирзо Абдурахима. В них, по описанию С. Айни, был изображен мишраб Бухары Мирзо-Анвар.

В первой композиции «Мишраб Мирзо-Анвар и его чаша для опиума» начальник предстает за изготовлением опиума. В другом рисунке он со словами «Умираю!» изображен распластным на полу от страха после того, как его уведомили о том, что видели вора. Этот рисунок сопровождает надпись «Если этот опиуман еще один год останется в Бухаре мишрабом, то в городе станет полно воров!».<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Ремпель Л. Ук.соч. -С. 256.

<sup>16</sup> Шарифов М. Додхудоева Л. Ук.соч. ....-С. 363.

<sup>17</sup> Айни С. Воспоминания. –с 406., 412,413.

<sup>18</sup> Айни С. Воспоминания-С. 405, 777.

В истории миниатюрной живописи Центральной Азии известны сатирические рисунки, но они носили чаще юмористический характер. Сакральный характер власти в средневековье, ее высокий социальный статус оставался для большинства местного населения, в том числе и мастеров кисти, непоколебимым вплоть до начала XXв. Своими рисунками Дониш разбивает установившуюся традицию и рушит этикетный статус человека, который имел один из знаков социальной выделенности. Одновременно в карикатурах художник как бы наглядно поднимает проблему, которую неоднократно обсуждал в своих литературных сочинениях: «Если человек существует для того, чтобы служить государю, почему Бог не сделал его вечно уважающим государя?».<sup>19</sup>

Известно, что творчество просветителей отличалось острой социальной направленностью, которая нередко сопровождалась едкой сатирой. Считается, что эта тенденция, характерная для произведения Ахмада Дониша "Наводир ул-вакое" и его эпиграмм, в определенной мере возродила яркие сатирические образы с сильным публицистическим звучанием поэта-классика Убайда Закони(1270-1370гг.), последователей которого в таджикской литературе почти не было. Карикатуры Дониша позволяют предположить, что, возможно, именно он положил начало развитию современной таджикской карикатуры, став первым профессиональным сатириком в истории изобразительного искусства Центральной Азии.

Миниатюра Дониша « Индийский художник Атуб Сату пишет портрет Бедиля» из рукописи « Чор унсур» Бедиля 1880г. (Институт востоковедения Академии наук Узбекистана) весьма показательна в другом отношении. В науке она больше известна как «Дониш пишет портрет Бедиля».<sup>20</sup> Известный исследователь миниатюры М. Ашрафи в одной из своих статей доказала, что изначально эта миниатюра носила название «Индийский художник Атуб Чату и Бедиль»,<sup>21</sup> что позволяет по-новому взглянуть на значение данного

---

<sup>19</sup> Богоутдинов А. М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961.-С. 299.

<sup>20</sup> Исмаилова Э., Полякова Е. Восточные миниатюры в собрании Института востоковедения им. Беруни Академии наук Узбекской ССР-Ташент, 1980.-илл. 92.

<sup>21</sup> Ашрафи М.М. Миниатюры Средней Азии XV111xX1Xвв.//Очерки истории и теории культуры таджикского народа. –Душанбе, 2001.-СС.175-181.

произведения в истории живописи Центральной Азии и высказать предположение, что вероятно, это была копия Дониша с индийского оригинала. Однако нельзя исключать того, что она отражает собственный замысел бухарского просветителя и была навеяна поэзией Бедиля или же каким-то известным событием из его жизни.

Этот двойной портрет в жанре воображаемой беседы с индийским поэтом и философом Бедилем 1880 г. выполнен в стиле могольской живописи, к этому времени уже пережившей пик увлечения европейской школой живописи и активно использующей все ее формальные возможности. Дониш не всегда последователен в соблюдении принципов перспективного сокращения, но он стремится добиться объемного решения и панорамного изображения. Сам факт воспроизведения процесса позирования модели художнику является совершенно новым в традиционной живописи Центральной Азии.

Творчество Бедиля (1644-1721гг.) считается высшей ступенью стиля так называемого индийского стиля *сабки хинди*. Он нередко пренебрегал традиционной символикой и образами фарсиязычной поэзии, в чем исследователи видят причину его непопулярности в Иране. Но в Мавераннахре его произведения владели умами поэтов, его идеи разделяли многие любители словесности. Даже в XIX-XX вв. в Бухаре, Самарканде, Коканде, Ура-Тюбе и Ходженте литература все еще была охвачена "болезнью подражания стилю Бедиля", хотя поэзия Восточной Бухары была много свободнее от его влияния.<sup>22</sup>

Основная ассоциативная связь образов в поэзии Бедиля не нашла отражения в изобразительном искусстве Центральной Азии. Однако характерные для его времени конкретизация и материализация литературного материала, интерес к окружающей действительности достаточно ярко воплотились в миниатюрной живописи, городской культуре двух регионов XVI-XIX вв. Об этом свидетельствует и композиция Дониша, который вдохновился образом Бедиля, хотя отдельные литературоведы полагают, что он был противником поэтической бедилевской эстетики.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Хабибов А. *Аз таърихи равобити адабии Бадахшон бо Хиндустон* (асрхон XV1-XУ11)-Душанбе, 1991.-С. 65.

<sup>23</sup> Поэты Таджикистана. Ленинград, 1972. -С.615.

Художественное наследие Ахмада Дониша показывает, что он владел различными творческими манерами, как в поэзии, так и в живописи - все зависело от его замысла и выбранной тематики. По сути, он не пытался абсолютизировать что-либо: будь то сам образ или же формальные средства его воплощения. Порой он мог, пользуясь средствами традиционной образности, поэтически выразить малоизвестную ему красоту классической музыки Запада (стихотворение, посвященное итальянской певице Аделине Патти), а при визуальной репрезентации восточной тематики напротив - использовать возможности европейской академической живописи (миниатюра «Индийский художник Атуб Сату пишет портрет Бедиля»).

Это свидетельствует о том, что в его поэтических и художественных работах прослеживается определенная раздвоенность на «традиционный» и «модернистский» типы, что порой не позволяло ему органично слить их воедино. Мастер пытался синтезировать в своем творчестве различные стили- локальный и европейский, эстетику ислама и христианства. Изобретательность Дониша в «выгрузке» чужих элементов в формальные и смысловые структуры традиционной культуры послужило началом зарождения так называемого «гибридного стиля», в котором переплелись особенности национальной исламской и западноевропейской эстетики. И, если в культуре Центральной Азии в XIXв. это направление начинало только формироваться, в искусстве Индии к этому времени оно уже получило широкое развитие.

Реформизм и модернизм стимулировали в исламе те процессы, которые могли бы адаптировать к своим ценностным нормативам не характерные для него элементы культуры, поведения, психологии, политической жизни. Модернизация была необходима для формирования новых отношений в системе ислама, но уже на основе рационализма и национализма.<sup>24</sup> Художественное наследие Ахмада б. Мир-Насир (Дониша, Ахмада Махдumi Калла), в котором в полной мере выражено его мировоззренческое бунтарство, отражает культурный код его эпохи, связанной как с ориентализмом, так и оксидентализмом.

---

<sup>24</sup> Мухаметшин Р.М. Джадидизм в Среднем Поволжье : распространение и формы проявления.- Казань, 2003.-С. 88.

*Норкулов Ҳамрокул  
(Таджикистан)*

## **АХМАДИ ДОНИШ КАК ПРОСВЕТИТЕЛЬ ТАДЖИКСКОГО НАРОДА**

Общие черты, которые объединяют просветительство во многих странах, характерны и для таджикской просветительской литературы. Таджикское просветительское, во многом напоминает те особенности, которые были присущи русской просветительской мысли конца XVIII-и начала XIX века.

Таджикское просветительское течение и по своему масштабу и идеологической заостренности во многом уступало как западному, так и русскому просветительскому движению.

По своей классовой принадлежности наиболее видные просветители – Ахмад Дониш, Возех и Шохин – были представителями «средних слоев» интелгенции. Хотя иногда по своей воле, а большей частью вопреки собственному желанию, они в известный период своей жизни были связаны с придворным кругом, однако их литературная деятельность не выражала интересы правящих и господствующих классов. Таджикские просветители второй половины XIX века, будучи представителями передовой части интелгенции своего времени в художественно- философских трактатах и поэтических произведениях выражены прогрессивные идеи тогдашнего общества защищали интересы угнетенного народа.

Представители таджикской просветительской мысли были «одушевлены горячей враждой» к феодально-патриархальному строю современного им общества, к существующим порядком государственного строя и «всем его порождениям в экономической, социальной и юридической области». Это наиболее сильно и всесторонне отразилось в произведениях Дониша, в особенности в его «Редкостных событиях». Ахмад Дониш изобличал в своих произведениях основы существующего общественного строя Бухарского эмирата. Его взгляды выросли из практических потребностей, подсказанных реальной деятельностью второй половины XIX века.



Вторая черта просветительского течения - горячая защита просвещения, самоуправления, свободы, европейских форм жизни, которая особенно характерна для русского просветительского движения XVIII начала XIX вв., в своеобразной форме наблюдается и в таджикской просветительской литературе. Таджикские просветители – Ахмад Дониш и Возех, кому удалось ознакомиться с отдельными сравнительно развитыми странами Европы и Азии (Россией, Турцией, Египтом, Ираном), пропагандировали в условиях средневековой косности Бухары изучение светских знаний, необходимых для общего благосостояния общества, о той (в их понимании) свободе в овладении различными знаниями, которую они видели в других краях, о демографических свободах в управлении государством, о различных наводениях в области культуры, так и повседневной жизни. При описании всех европейских новшеств они всегда проявляли ярко выраженную симпатию ко всему новому, что они видели в развитых странах Западной Европы.

Стремление к европеизации общественной жизни Бухары ярче всего выражено в политических взглядах таджикских просветителей, в особенно в политическом трактате Ахмад Дониш. Ахмад Дониш (отчасти Возех) выступали за реформу государственного строя эмирата по типу конституционно-монархических государств Европы или же по типу тех государств, где абсолютизм монарха был ограничен определенными законами. Именно так и нужно их понимать, когда они пишут о законах и конституциях существующих в передовых государствах.

Наконец третья черта, характерная для таджикских просветителей и ярко выраженная в их произведениях, это защита интересов трудящихся масс – не только крестьян, а вообще угнетенных и обездоленных.

В таджикской просветителей литературе мы видим главное обличение представителей правящих кругов, безжалостных феодалов, духовных лиц, приведших страну на грани гибели. Произволу власть имущих, несправедливости и угнетению трудового народа они противопоставляли во-первых, общелитературные образы «справедливых правителей» Востока, таких как халиф Гарун ар-Хамид, во – вторых принципы государственного управления в развитых странах.

Все эти наиболее ярко и полно были выражены в художественно-философских произведениях Ахмада Дониш. Правители эмирата были напуганы тем влиянием, которое оказало ознакомление передовых людей бухарского общества с Россией и через ее посредство – с жизнью развитых стран Европы и Азии. Поэтому после Ахмада Дониша другим прогрессивно мыслящим, представителям интеллигенции был закрыт путь к сближению с Россией, с ее культурой, тем более, с ее передовой общественно-политической мыслью. Этим и объясняется одна из причин сравнительно непоследовательного выражения просветительских идей в творчестве поэтов Возеха и Шохина. Ахмад Дониш, в связи с этим, пишет в своем «Трактате»: «Вскоре он (т.е. эмир Музаффархан) отправил в Россию своего наследника Абдулахадхана с дарами в сопровождении Астанакулбий кушбеги». Во время этих двух поездок я был казием в одном районе Бухары и не смог отправиться с ними. Сам же эмир в беседе со своими приближенными сказал обо мне: «Я посылал его в составе посольства в Россию, а он вздумал поучить меня. Я его больше не пошлю».

А я ответил, услышав об этом: - «А у меня нет никакого желания служить этим ослиным головам». Здесь нетрудно догадаться, на что намекал эмир: «поручения» Ахмада Дониша заключались в его политическом трактате, в котором он предлагал эмиру свою программу переустройства государственного правления на основе опыта России и западноевропейских стран. И эмир хорошо знал, какое огромное впечатление произвел его трактат на передовую интеллигенцию бухарского общества. Об этом достаточно убедительно рассказывает С. Айни в своих «Воспоминаниях». Просветительские идеи Дониша, пользовались большой популярностью среди интеллигенции Бухары на рубеже XIX – XX в.в.

Таджикское просветительство, как и во многих странах Запада и Востока, нашло свое наиболее яркое выражение в художественной литературе. В творчестве Ахмада Дониша мы наблюдаем больше всего философско-художественное выполнение просветительских идей.

Как бы ни были разнообразны творческие пути писателей просветителей, основным средством их воздействия на читателя и вообще на общественное мнение была художественная литература.

А просветительские идеи имели решающие значения на весь ход развития передовой литературы второй половины XIX и начала XX веков. Критика и обличения таджикских писателей – просветителей были направлены против общественного зла и бедствия, тогда как другие передовые поэты и писатели выступали лишь против злоупотреблений.

Таджикская литература второй половины XIX века, как в творчестве наиболее видных представителей просветительства, так и в творчестве их последователей, все больше освобождалась от условности художественных образов, в ней все больше усиливалась тенденция к реализму в постановке самых наболевших общественных вопросов, и если уж называть эту тенденцию каким – либо литературоведческим термином, то следовало бы здесь применить термин просветительский реализм, а отнюдь не критический реализм.

Подъем общественно-политической и философской мысли таджикского народа во второй половине XIX века, выразившийся в возникновении просветительского течения, связан главным образом с именем и творчеством Ахмада Дониша. Не только его научно-философские идеи, но и его художественное творчество сыграли положительную роль в развитии таджикской литературы по реалистическому пути, в сближении литературы с жизнью народа, в критической заостренности литературы на обнажение и осуждение социальных пороков общества. Творчество Ахмада Дониша оказало большое влияние не только на весь ход литературного прогресса второй половины XIX века, но и на творчество многих передовых поэтов и писателей начала XX века.

Ахмад Дониш родился в Бухаре приблизительно в 1826-1829 гг. в семье бедного муллы. Отца его звали Носир. Дониш – литературный псевдоним писателя. Из-за крупной головы современники прозвали его Ахмад-Кала (Ахмад-Голова), а за широкие познания в естественных и точных науках прибавили ему еще прозвище Мухандис (знаток точных наук).

Родители Ахмада Дониша были образованными людьми, но материально жилось им трудно. Еще ребенком Ахмад Дониш от матери научился грамоте и рано пристрастился к книгам. В девяти лет отец отдал Ахмада в школу, чтобы он выучил Коран и получил звание кори – чтеца Корана.

Однако любознательному мальчику школа пришлось не по душе. Он испытывал отвращение о бессмысленной зубрежке непонятных арабских текстов. К тому же, Ахмад Дониш страдал врожденным дефектом речи – он заикался, а отец Корана должен был обладать звучным голосом и хорошей дикцией. Поэтому он неохотно ходил в школу и проводил большую часть времени в обществе сказителей и чтецов исторических легенд.

«Своим детским умом, - писал позднее Дониш, - я чувствовал, что бесполезная трата труда». Я видел, что отец Корана способен лишь обучать детей.

Выйдя из школы, я задержался на разных собраниях, где рассказывали о прошлом. Я любил слушать жития пророков и святых и узнавать о сражениях и битвах царей за власть: За это мне частенько приходилось сносить побои отца и учителя, так, как когда я исчезал из дома, меня всегда находили в тех сборищах, где рассказывали истории. Но в заучивании Корана я был нерадив, еле усвоив одну часть, я переходил к другой... Мне это опостылело, я стал ленивым, совсем отупел, у меня не осталось и следа от умственных способностей, а память ослабела в конец. Увидев бесплодности учения в школе, Ахмад Дониш, по совету отца, поступил в медресе. Годы учебы в медресе хотя и связаны для Ахмада с серьезными материальными затруднениями, сыграли значительную роль в его духовном развитии. Тишина и покой келий медресе дали ему возможность, помимо официальных дисциплин, входивших в учебную программу, литературу, астрономию, геометрию, изобразительное искусство, музыку по трудом восточных ученых и философов. Ахмад Дониш с детства увлекался каллиграфией и рисованием. Он рассказывает, что еще 7-8 летним мальчиком комками сухой глины рисовал на стенах разные узоры и картинки, старательно выписывал строчки арабской вязи. В годы учения нужда заставила молодого Дониша серьезно заняться каллиграфией и рисованием, ставшими для него основными источниками пропитания.

По просьбе друзей и знакомых Дониш переписывал для них поэтические диваны, оформляя их изящными заставками и рисунками. Он мастерски владел почерками «сулс», «райхон» и «зульф», которыми делались надписи на стенах и сводах зданий,

великолепно рисовал пейзажи, животных и батальные сцены в стиле восточной классической литературы.

Однако к овладению искусством рисования и каллиграфии, к изучению забытых в его время наук Ахмада Дониша пробуждала не только личная, материальная выгода. Он видел величественные памятники искусства и архитектуры, созданные мастерами прошлого, и мечтал, как и они, посвятить – свои знания и мастерство благу родной страны, развитию культуры своего народа.

Позднее Ахмад Дониш писал: «Когда я основательно овладел этим искусством, никто не строил дома, чтобы делать надписи, и не заказывал рукописи, чтобы украсить их золотом». Однако незаурядные способности молодого Дониша не могли остаться незаученными. Главный зодчий при дворе эмира, которого Ахмад Дониш называет своим учителем (не упоминая его имени) увидел в юноше большого художника каллиграфа. Он рассказал эмиру о своем ученике, о мастерстве Дониша в каллиграфии и рисовании, порекомендовал его на придворную службу.

«Эмир, - пишет Дониш, - вызвал меня и велел переписывать простым почерком книги по медицине, истории и определил за каждую рукопись десять дирхемов». Когда мой учитель – да простил его Аллах – покинул этот мир, эмир назначил меня на его должность и установил мне жалованье в тысячу дирхемов. С раннего утра до вечера эмир заставлял меня просиживать во дворце и советовался со мной по вопросам, на которые ему отвечал мой учитель. Зодчие и художники приступали к работам лишь по моим указаниям». Это было в начале 50-х годов, когда Донишу минуло не более 24-25 лет. Поначалу, как пишет сам автор, он выполнял при дворе обязанности каллиграфа и художника. Однако, вскоре в придворном кругу стало известно о больших способностях Ахмада и в других науках, что принесло ему еще большее уважение. В политической жизни Бухарского ханства этот период ознаменовался дальнейшим расширением благоприятных и дружественных отношений в царской России. В 1857 году эмир Насрулло направил в Петербург делегацию, имевшую полномочия посольства. Миссия ее состояла в том, чтобы передать русскому правительству соболезнование по поводу смерти Николая I (1855 г.) и поздравить нового императора Александра I с восшествием на престол. Посольства должно было также начать

переговоры о расширении и укреплении торговых связей между Россией и Бухарой. Ахмад Дониш, в это время пользовавшийся уже большим уважением и доверием эмира, был включен в состав делегации в качестве секретаря. Помимо того, эмир Насрулло лично поручил Ахмаду Донишу изучить жизнь и государственное устройство России и доложить ему об этом по возвращению.

Бухарские послы прибыли в Петербург 9 января 1857 года и оставались там до 11-12 января 1858 года. За это время, кроме участия в официальных встречах и переговорах с министрами и правительственными чиновниками России, они осмотрели многие достопримечательности столицы, в том числе, технологический институт, Александровскую императорскую мануфактуру, закончившееся тогда строительство Исааковского собора, фарфоровый завод, императорский ботанический сад, музей Императорской Академии наук, Пулковскую астрономическую обсерваторию, Монетный двор, Царское село и др. Глазам Ахмада Дониша открылся совершенно новый мир. Из Бухары – это царства средневекового феодального гнета и религиозного фанатизма – он попал вдруг в страну, которая на несколько веков опередила эмират во всех отношениях. Он видел, какой высокой ступени технического и культурного развития достигли русские, как много добились они в овладении силами природы, как велико и могущественно их государство. А Бухарский эмират, выдававшийся эмиром и его прихлебателями за сильнейшую державу мира, тем временем прозябал в нищете и невежестве. Пристально наблюдая русскую жизнь, Ахмад Дониш думал, что по возвращении на родину обязательно расскажет обо всём эмиру и убедит его принять меры к переустройству страны по русскому образцу. Однако надежды его не оправдались. Дониш подробнейшим образом изложил все увиденное в России, однако его рассказ, выслушанный не с удивлением, не то равнодушием, не отрезвил эмира. Это было полное крушение юношеских мечтаний Ахмада Дониша. И все-таки он еще верил, что эмира можно направить на путь справедливости и гуманности посредством отстранения от управления государством реакционного духовенства и самодуров- правителей. В 1860 году на бухарский престол взошел эмир Музаффар. Правление этого невежественного и слабовольного человека ознаменовалось еще большим экономическим ослаблением

государства и дальнейшим ухудшением положения трудящихся. В эти годы Ахмад Дониш, хотя и не занимал определенной государственной должности, продолжал официально числиться при дворе эмира. Слава о нем, как о большом ученом и замечательном мастере, теперь уже давно перешагнула придворный круг, завоевав признание всех просвещенных и образованных людей того времени. Опираясь на свое высокое общественное положение, Ахмад Дониш прилагал усилия к тому, чтобы склонить эмира к государственным реформам, прежде всего в области науки и просвещения. Однако эмир не захотел прислушиваться к советам Ахмада Дониша. Государственная и экономическая система страны оставалась в том же опасном состоянии затянувшегося кризиса. Тем временем большая часть территории, принадлежавшей Бухарскому ханству, отошла к России. После подписания мирного договора 1868 года эмир Музаффар направляет в Петербург свое посольство, в состав которого снова был включен Ахмад Дониш. Посольство должно было выразить императору Александру верноподданнические и дружественные чувства эмира Музаффара и попросить его вернуть эмиру некоторую часть территории эмирата, отошедшей к России согласно мирному договору. Прибыв в Петербург 2-3 ноября 1869 года, делегация оставалась там до 10 декабря.

В этот раз Ахмад Дониш еще лучше ознакомился с политической, экономической и культурной жизни России. Вместе с другими бухарскими послами он посетил сельскохозяйственный, геологический и транспортный музей, обсерваторию, экспедицию по производству бумаги, казну государственного банка, стекольный и фарфорный заводы, кораблестроительные верфи, крепость Кронштадт, побывал на спектаклях оперы «Царь Кондоль», балетов «Конек Горбунок» и «Корсар», присутствовал на торжественной церемонии при закладке памятника Екатерине II.

В время пребывания в Петербурге Ахмад Дониш близко сошелся с драгоманом МИД России Казимбеком, который по словам Дониша был весьма образованным человеком. Благодаря ему Ахмад Дониш познакомился, в общих чертах, с образом жизни обычаями русского народа. На официальных встречах и приемах Ахмад Дониш выделялся своей образованностью и эрудицией и поэтому правительственные круги отнеслись к нему с особым уважением и

вниманием. Но другие члены посольской делегации и прежде всего глава ее, посланник эмира Абулкасим бей – на каждом шагу позорно обнаруживали во всей наготе бескультурье и отсталость правящей верхушки Бухары. Ахмад Дониш со смехом наблюдал постыдные, глупые промахи бухарских послов, но в тоже время, испытывал в душе искреннюю горечь и боль. Позднее он едко высмеивал это позорное посольство в своих произведениях. По возвращению в Бухару, Дониш напрямую и резко рассказал эмиру о позоре послов. Но и это не возымело действия, Абулкасим-бей и подобные ему невежды и самодуры, по-прежнему, оставались у главных рычагов государственного управления.

Уважение и почтения, оказанные Ахмаду Донишу русскими властями еще более повысили его положение при дворе. В эти годы (приблизительно 1871-1872 г.г.) Ахмаду Донишу был пожалован почетный придворный титул «Урак».

В 1873 году, в связи с победой одержанной царским правительством в Хивинской кампании и свадебным торжеством по поводу бракосочетания дочери Александра II, бухарский эмир отправляет в Петербург делегацию посланников во главе с Абдулкадыром Додхо. Первым заместителем посла в этой поездке был назначен Ахмад Дониш.

Таким образом огромную роль в формировании прогрессивных воззрений Ахмада Дониша сыграло его знакомство с жизнью и культурой русского народа.

Он наблюдал технический прогресс и культурные достижения тогдашней России и верил, что при соответствующем государственном режиме его страна сможет достичь такого же высокого уровня. В государственном и общественном устройстве России Ахмад Дониш видел гораздо больше системы и порядка, чем у себя на родине. Он писал: «... русские решают дел на основании определенных порядков... Наши отношения с другими народами не соответствуют установленным у них порядкам... их закон не основан на насилии и они не смеют нарушить установленных порядков».

Он выступает с пропагандой технического прогресса и достижений культуры русского народа. Подробно описывая свои поездки в Россию, писатель с восторгом рассказывает обо всем, что ему пришлось там увидеть. Ахмад Дониш был убежден, что уже



сами эти рассказы принесут большую пользу многим его современникам, отличавшимся своим свободомыслием и оппозиционностью по отношению к эмиру. В отличие от других бухарских послов, невежд и фанатиков, подозрением и ненавистью наблюдавших русскую жизнь, Ахмад Дониш безбоязненно общался с русскими учеными и вел с ними беседы на научные темы.

Он посвящает восторженные стихи Петербургу, знаменитой итальянской певице Аделине Патти, Стремоухову и т.д. С искренней благожелательностью описывает театральные представления, симфонические концерты, балы и вечера, на которых вместе мужчинами открыто присутствовали русские женщины. Отдельные общественно-политические мысли автора говорят о том, что он во время своих поездок в Россию в общих чертах познакомился с идеями утопического социализма, занимавшими тогда в русском обществе многие умы. Эти идеи сыграли положительную роль в формировании мировоззрения писателя Ахмада Дониш. Он пришел к заключению, что государственный строй Бухарского эмирата давно устарел и не отвечает интересам общественного развития. Под влиянием русской культуры Ахмад Дониш подвергает резкой критике схоластическую систему обучения в бухарских медресе и настойчиво пропагандирует изучение светских наук.

Ахмад Дониш горячо верил в силу науки и человеческого знания. Ему принадлежит смелая мысль о проведении Амударьинского канала и об освоении подземных богатств Памира.

Пропагандируя в своих произведениях русскую культуру, Ахмад Дониш умело и тонко использует различные приемы. Он не только подробно и обстоятельно рассказывает о своих поездках в Россию, посвящая их описанию отдельные главы, но очень часто повествуя уже совсем о другом или критикуя недостатки современного ему общества приводит примеры из русской жизни.

Таким образом, знакомство Ахмад Дониша с русской культурой, пусть недостаточно полное и всестороннее, сыграло огромную роль не только в формировании творчества и мировоззрения писателя, но способствовало пробуждению прогрессивных умов и развитию таджикской общественно-политической мысли второй половины XIX века.

Творческий путь Ахмада Дониша сложен и противоречив. Хотя к концу жизни писатель пришел к мысли о необходимости свершения существующего в Бухаре государственного строя, однако, в это время им было написано другое произведение. «Мерила благочестивой», в котором писатель уделял большое внимание вопросам религиозной морали.

Передовые просветительские идеи Ахмада Дониша представляют одну из самых блестящих страниц в истории общественно – политической мысли таджикского народа, благодаря своей высокой художественности и силе заключенных в них идей, и сегодня сохраняют свое огромное историческое и воспитательное значение.

С. Айни, переживший под влиянием Ахмада Дониша подлинную духовную революцию назвал его «Лучезарной звездой на мрачном небе Бухарского эмирата». Это не просто удачное поэтическое сравнение. В словах С. Айни заключен глубокий исторический смысл. Это светлая звезда и сегодня ярко сияет таджикскому народу, когда он, руководимый Лидером нации, основателем мира и национального согласия, президентом страны Э. Рахмоном уверенно идет навстречу заре светлого будущего.

*Саидов Илхомжон,  
Хаитов Шодмон,  
Саидова Рахима.  
(Узбекистан)*

## **ИССЛЕДОВАТЕЛИ БУХАРЫ О ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АХМАДА ДОНИША**

Велика роль Дониш Ахмада Махдум Носира (1827-1897) в развитии общественно-политической мысли в Средней Азии, в частности, в Бухарском эмирате в XIX в.

Ахмад Дониш известен, как «Отец джадидов Средней Азии» (Е.Бертельс), его псевдоним Дониш. Он оставил богатое научно-философское, культурно-просветительное, общественно-политическое и историческое наследие. За 15 лет творчества он создал 23 произведения, такие как «Прелестные события» («Наводир-ул-вакоеъ»), «Рисола» («Брошюра») или «Биографические сведения от времен Амира Дониера до Амира Абдулахада», «Рисола дар назми тамаддун ва таовун» («Брошюра об уставе о народе и культуре»), «Меъёри тадайюн» («Мера весов»), «Рисола фи аъмол ал курра» («Пути использования глобуса»), «Манозир ул-кавокиб» и др. Все эти научные произведения ещё раз подтверждают его энциклопедический и научно-аналитический потенциал. По сведениям Л.М.Епифановой, в научном центре рукописей востоковедения Узбекистана сохранились 17 произведений Ахмада Дониша. Лишь одно из произведений «История мангитских эмиров»- была изучена такими учеными, как С.У.Улугзода, Х.Р.Ходизода, А.М.Мирзоев, З.Ш.Ражабов, А.Баховиддинов, Б.Гафуров<sup>1</sup>.

В исследованиях местных историков, творческой элиты, философов и политологов, литературоведов и специалистов точных наук нашли отражение биографические сведения, образ, облик, нравственно-эстетические взгляды, отношение к вопросам семейно-брачных положений, политико-экономические взгляды, религиозные и духовные взгляды выдающегося сына святой Бухары Ахмада Дониша.

---

<sup>1</sup> Эсанова Ш. Бухоро тарихи маҳаллий муаррихлар талқинида. – Бухара, 1992. –С. 5.

Нельзя представить развитие общественно-политической мысли в Бухарском эмирате в XIX в. без личности А. Дониша. Он не только обладал энциклопедическими знаниями, но и был талантливым дипломатом, реформатором, знатоком сельского хозяйства, каллиграфом, архитектором, мударрисом (учитель в медресе), законодателем и т.д. По сведениям источников, А. Дониш достиг наивысших высот в сфере «Илми нужум» («Астрономия»), он точно рассчитал время полнолуния, чем удивил представителей религиозной схоластики.

Несмотря на то, что у Ахмада Дониша был собственный двор в махалле Жавхарходжа, он для себя занял одну худжру в медресе Мир-Араб, где занимался наукой.

В своих «Воспоминаниях» Садриддин Айни высоко оценил его каллиграфические способности. Каллиграфическую работу Ахмада Дониша «Юсуф и Зулайхо», оформленную и украшенную миниатюрами и рисунками, на Бухарском базаре того времени оценили в 300 пудов зерна (4 тонны 800 кг.)<sup>2</sup>.

За его глубокие знания и владение различными профессиями среди народа был известен как “Ахмад Махдум”, “Ахмад Махдуми Дониш”, “Ахмад Махдуми мухандис”, “Махдуми Мунажжим” или кратко “Ахмад-калла” – (потому что у него были большие знания во многих отраслях, также это прозвище было дано в соответствии с размерами его головы). Он с юмором относился к себе и называл себя “Ахмади Пори́на” (“Прошлогодний Ахмад”): “Несмотря на то как люди меня называют, я все тот же прежний Ахмад” («Ахмади Пори́на ки будам, хастам»)<sup>3</sup>.

Как описывали бухарские исследователи (С. Айни, Р. Вохидов, Т. Рахмонов, Р. Жумаев и т.д.), на портрете А. Дониш выглядел следующим образом, у него большая голова, длинная и тонкая шея, на голове большая чалма, из-за тяжести которой, его голова была наклонена к плечу.

---

<sup>2</sup> Айний Садриддин. Асарлар. Эсдаликлар. Т–V. –Т.: 1965. – С. 207.

<sup>3</sup> Айний Садриддин. Указ.книга. – Б. 205. Рахмонов Т.Э., Орзиев М.З. Икки тарихий сиймо: Ахмад Дониш ва Садриддин Айний. – Бухоро, “Дурдона”, 2015. – С. 19.

С. Айни так описывает портрет А. Дониша: “Это человек высокого роста, чапан который одевал обычный человек и ему был до земли, то А. Донишу такой чапан доходил до колен. Он был полноватый, его высокий рост не был так сильно замечен, он казался среднего роста. Однако голова была очень большой, и когда он ходил эта голова покачивалось из стороны в сторону. Цвет лица была цвета спелой пшеницы. Лицо было полное и гладкое морщинки были незаметны хотя ему было 60 лет. Борода была короткой, но седины было больше. В руках у него была русская палка. Палка была предназначена для людей среднего роста, а он был высоким, поэтому когда он шел опираясь на палку, он наклонялся в сторону палки”<sup>4</sup>.

Ахмад Дониш в процессе своей деятельности в качестве дипломата Бухарского эмира был в России в 1857, 1869, 1873-1874 гг., три раза посетил столицу Российской Империи Санкт-Петербург. Он интересовался европейской культурой и её влиянием на соседние государства, после он обратился с требованием к Эмиру Музаффару (1860-1885гг.) о распространении достижений мировой культуры в Бухарском эмирате. Эти требования приведены в книге “Тарихи амирони мангития”. Требования были следующего содержания:

1 требование: После присоединения Самарканда к русскому государству в Бухаре чувствуется нехватка воды. Хакимы Самарканда владеют 2/3 частью воды. «Отправьте к нам знающих людей, которые смогут повернуть воды Амударьи и Сырдарьи» - писал он в своём требовании;

2 требование: «Наш край богат фруктами и овощами. Помогите построить в Бухаре завод по переработке фруктов, а также по производству сладостей или сахарного песка»;

3 требование: «На окраине городов Мавераннахра расположены горы, богатые полезными ископаемыми. Отправьте геологов, это будет выгодно для обоих государств»;

4 требование: «Помогите создать текстильно-прядельные фабрики в Бухаре. Все эти требования должны были передать через русских послов, посетивших эмира».

---

<sup>4</sup> Айний Садриддин. Указ.книга. – Б. 205. Рахмонов Т.Э., Орзиев М.З. – «Икки тарихий сиймо»: Ахмад Дониш ва Садриддин Айний. – Бухоро, “Дурдона”, 2015. – С. 202.

Эмир Музаффар оставил без внимания требования, которые могли стать основой развития Бухарского государства. Несмотря на отказ Эмира Музаффара, А. Дониш еще три раза обращался к нему с требованием о проведении каналов для воды из Амударьи и Сырдарьи, причем все они были научно обоснованы. Особенно, он уделял большое внимание проведению канала до Бухары. Его мечта осуществилась только лишь в 1960 г. Век спустя, был построен Аму-Бухарский канал.

Эмир Музаффар в своих воспоминаниях так описывал вышеуказанное событие: “Я его отправил в качестве посла в Российскую империю, а он меня уму-разуму учит, я его больше не буду отправлять в Россию” таким образом А. Дониш попал в опалу. А. Дониш узнал через своих сподвижников о высказывании эмира и сказал: “ Я этим ослам служить больше не буду”<sup>5</sup>.

Вышеуказанный эпизод показывает, что во-первых, А. Дониш имел мужество откровенно высказывать свои мысли в отношении первого лица государства. Он не боялся получить наказание из-за правды.

Во-вторых, все его предложения и мысли были научно обоснованы, точны и кратки.

В-третьих, он с уверенностью до конца боролся и отстаивал свои идеи и никогда не отступал.

В- четвертых, он глубоко знал экономические возможности эмирата, он знал состояние народного хозяйства в тот период, изучил топографию, гидрологию и географию своего края.

Можно выделить несколько направлений изучения бухарской интеллигенцией личности и деятельности А. Дониша:

---

<sup>5</sup> См.: Эсанова Ш. Бухоро тарихи маҳаллий муаррихлар талқинида... – С. 9; Мухаммаджонов А. Куйи Зарафшон водийсининг суғорилиш тарихи. – Т.: Фан, 1972. –Б. 192; – Б. 252; Жумаев А., Жумаев Н. Аҳмад Дониш асарларида сув таъминоти масалалари. /Аҳмад Дониш таваллудининг 180 йиллиги муносабати билан “Аҳмад Донишнинг “Наводир ул- вақое” асари-адабий, фалсафий, ахлоқий, маънавий манба ва унинг замонавий моҳияти” мавзудаги Республика илмий анжумани материаллари. – Бухоро, 2007. –С. 38-40. Тошқулов Д. Дониш. – М.: Наука, 1990. – С. 83; Раҳмонов Т.Э., Орзиев М.З. Икки тарихий сиймо: Аҳмад Дониш ва Садриддин Айний. –С. 27.

1. Научные работы и статьи, посвященные государственному управлению, дипломатии и политическим взглядам А. Дониша.

2. Исследование работ мыслителя, посвященных вопросам реформирования.

3. Работы А. Дониша, посвященные истории философии, образованию и воспитанию, нравственности и формированию совершенной личности.

4. По возможности исследовать в творчестве ученого самокритический анализ, религиозные взгляды, суфизм.

В рамках исследования научно-культурного, духовно-просветительского и экономико-политического направлений наследия А. Дониша, в различные годы в Бухаре были проведены республиканские научно-теоретические, научно-практические конференции. В 2007 г. по случаю празднования 180-летия А. Дониша в Бухаре совместно с Институтом Истории Академии наук Республики Узбекистан, Бухарским инженерно-технологическим институтом и Бухарским Государственным Университетом была проведена конференция на тему: “Ахмад Дониш-великий мыслитель и прогрессивный деятель XIX века.”. Материалы конференции были опубликованы в двух томах, вобрав в себя 130 научных статей, посвящённых разным отраслям науки.

В статьях анализировались достижения и перспективы дальнейшего исследования деятельности А. Дониша и научные задачи, поставленные перед будущими исследователями<sup>6</sup>.

В том же 2007 году, по инициативе кафедры «Литературоведения» Бухарского государственного университета была проведена Республиканская научная конференция на тему: «Произведение А. Дониша «Наводир ул вақоеъ» - как источник литературной, философской, нравственной, духовной составляющей и его сущность»<sup>7</sup>. Было опубликовано 40 статей. Участниками

---

<sup>6</sup> “Ахмад Дониш – XIX асрнинг буюк мутафаккири ва тараққийпарвари” мавзусида Республика илмий-назарий конференция материаллари. – Бухоро. - 2007. 1-книга. – 245 стр.бет; 2-книга.- 151 стр.

<sup>7</sup> Қомусий мутафаккир/ Ахмад Донишнинг “Наводир ул-вақоеъ” асари – адабий, фалсафий, ахлоқий, маънавий манба ва унинг моҳияти” мавзусида ўтказилган Республика илмий анжумани материаллари.– Бухоро, 2007. -118 стр.

конференции были раскрыты такие вопросы, как место произведения А. Дониша «Наводир ул вақоеъ» в сокровищнице нашей духовности, проблемы управления государством, размышления о справедливом правителе, вопросы семьи и брака, вопросы мироздания и сотворения человека, национальные обычаи и обряды, характеристики профессий, классификация ремесел, ирригационные задачи, теория суфизма, сведения топонимов, сведения личного характера и т.д.

Продолжая традиционные конференции по вопросам изучения наследия А. Дониша, по инициативе профессорско-преподавательского состава кафедры «Истории» Бухарского государственного университета дважды были проведены Республиканские научно-теоретические конференции на тему: «Бухара в конце XIX- начале XX вв.» (2010-2016гг.) и один раз на тему: «Вопросы истории Бухары (с древнейших времен до наших дней)» (2016г.). В материалах конференций были опубликованы 14 статей, посвященные научному наследию и деятельности великого мыслителя А. Дониша. Авторы данных статей: А. Бабакандов, К. Ганиев, Д. Жураева, К. Инатуллаев, Р. Акбаров, И. Иргашев, М.Я. Атоева, Х.А. Жураева<sup>8</sup>, М. Абдуллаева<sup>9</sup>, Р. Жумаев, Н. Жумакулов, У. Курбанов, Б.Мирзакулов, Л.Мухаммеджанова, Н.Тешаева,

---

<sup>8</sup> Бобоқандов Н.А, Ганиев К.А. Аҳмад Дониш ижодида демократик ғоялар “XIX аср охири – XX аср бошларида Бухоро” мавзудаги Республика илмий-назарий анжумани. Бухоро – 2010, 28-22 май; – С.10-12; Жўраева Д, Инатуллаев У. Аҳмад Дониш ва унинг илмий фаолияти. Ўша жойда, – С. 25-28. Акбаров Р, Эргашев А. Туркистонда парламентчилик ғояларининг пайдо бўлиши тарихидан (Аҳмад Донишнинг “Наводир ул-вақоеъ” асари асосида). Ўша жойда, – С. 89-91. Атоева М.Я., Жўраева Х.А. Аҳмад Дониш адолатли давлат бошқаруви ҳақида. – Ўша жойда, – С. 91-93.

<sup>9</sup> Абдуллаева М. Бухорога Россия босқини Аҳмад Дониш талқинида/ XIX аср охири- XX аср бошларида Бухоро мавзусидаги Республика илмий-назарий анжумани материаллари. Бухоро – 2016, 4-5 апрель. – С. 9-12. Жумаев Р. Бухоро-Россия муносабатларида Аҳмад Донишнинг дипломатик маҳорати (XIX асрнинг 50-70 йиллари). – Ўша жойда. – С.19-23. Жумакулов Н. Аҳмад Дониш давлат ва унинг бошқаруви хусусида. – Ўша жойда. –С.102-104. Курбанов Ў. Аҳмад Дониш қарашларида геосиёсий масалаларга оид мулоҳазалар. – Ўша жойда. – С.109-112. Мирзакулов Б., Мухаммеджанова Л. Вопросы реформы государственной власти Бухарского эмирата в произведениях Ахмада Дониша. – Там же. – С.113-115. Тешаев Н. Аҳмад Дониш асарларида оила қуриш ва бола тарбияси масалалари. Ўша жойда. – С.124-126.



А.Арслонзода, С.Раупов<sup>10</sup> и др. Вышеперечисленные авторы являлись специалистами в области общественно-гуманитарных наук, в своих статьях они раскрыли многие вопросы жизни и деятельности А. Дониша.

В годы независимости Республики Узбекистан, комплексно и всесторонне начал изучать политико-исторические взгляды А. Дониша молодой исследователь из Бухары Джумаев Рустам Ганиевич, опубликовавший свои научные взгляды и анализы в публикациях различных научных изданий<sup>11</sup>.

Образ Ахмада Дониша в художественной литературе запечатлел литератор и журналист из Бухары Нусратилло Наимов<sup>12</sup>.

Обобщив сведения о значении и вкладе бухарских исследователей в изучение деятельности А. Дониша, авторы пришли к следующим выводам:

1. Большинство исследователей опираются на одни и те же источники: «Воспоминания» Садриддина Айни, книгу опубликованную на узбекском и таджикском языках («Наводир ул-вакоеъ. – Т.; Фан, 1964; Наводир ул-вакоеъ. Душанбе, “Дониш”, Китоби – 1, 1988; Китоби – 2, 1989), “Рисола ё худ манғитлар

---

<sup>10</sup> Арслонзода Р. Ахмад Дониш ҳаёти ва фаолиятининг ўрганилиши масаласига доир (“Бухоро тарихи масалалари (Энг қадимги замонлардан ҳозиргача)” мавзусидаги Республика илмий-назарий ажуман материаллари. Бухоро – 2016 йил 9-10 декабрь, – С. 56-58; Раупов С. Ахмад Дониш давлат бошлиғининг масъулияти ҳақида. – Ўша жойда. – С. 170-173 ва ҳоказо.

<sup>11</sup> Жумаев Р.Ф. Ахмад Дониш асарларида қўлланилган ижтимоий-сиёсий, ҳуқуқий атамаларнинг изоҳли луғати. – Бухоро, “Дурдона”, 2012. Шу муаллиф: Бухоро амирлигининг сиёсий инқирози Ахмад Дониш талқинида. Шарқшунослик илмий журнали. – Тошкент, 2013 йил 1-сон. – С. 99–104. Шу муаллиф: Шарқ мутафаккирларининг сиёсий-ҳуқуқий қарашларида парламентаризм масалалари. Ижтимоий фикр. Инсон ҳуқуқлари. Илмий журнали. – Тошкент, 2013 йил 2-сон. – С. 138–142. Шу муаллиф: Ахмад Дониш ижтимоий-сиёсий қарашларининг шаклланиши. ЎзМУ хабарлари илмий журнали. – Тошкент, 2013 йил 4-сон. – С. 199-200. Шу муаллиф: Социально-политические взгляды Ахмада Дониша. «Культура. Духовность. Общество. Сборник материалов XVIII Международной научно-практической конференции. г.Новосибирск, 3 декабрь, 2015 г. – С. 132-136 ва бошқалар.

<sup>12</sup> Наимов Н. Бухоро жадидлари. – Т.: Фан, 2001. Шу муаллиф: Fitrat fojjiasi. Бухоро – 2011, ва ҳоказо.

хонадони салтанатининг қисқача тарихи” (тожик тилидан таржима, изоҳлар ва кириш сўзи муаллифи Қиёмиддин Йўлдошев. – Т.: ЎзМЭ, 2014), Аҳмад Дониш на русском языке. Путешествие из Бухары в Петербург (Сталинобод; Избранные, 1960); “Тарихи салотини мангития”), «Наводир ул-вақое», на русском языке «Аҳмад Дониш. Путешествие из Бухары в Петербург» (Сталинабад, избранное изд. 1960., «Тарихи салотини мангития» (перевод Л.П.Епифановой.-М.; 1962., монография Ташкулова «Дониш» (Москва, 1980.) Аҳмад Дониш «Избранные произведения», (Душанбе, 1976). Во многих статьях сведения об Аҳмад Донише повторяются, что в свою очередь доказывает не все источники введены в научный оборот. Таким образом, 17 имеющихся источников, хранящихся в научном рукописном центре Востоковедения при Академии Наук РУз малоизучены.

2. Практически нет работ, посвященных сравнительному анализу общественно-политической мысли между правителями Восточных стран и прогрессивных взглядов А. Дониша.

3. Современная зарубежная историография, посвященная деятельности А. Дониша, на сегодняшний день не изучается бухарскими исследователями.

4. Нет исследований о деятельности А. Дониша в качестве казья (судьи) Нарпайского и Гузарского бекств Бухарского эмирата. А также мало сведений о его личной библиотеке, так как казии имели богатые личные библиотеки в Бухарском эмирате во второй половине XIX – начале XX вв.

5. Не встречаются отдельные научно-аналитические статьи и работы, посвященные встречам, беседам с чиновниками Российской Империи и администрацией Туркестанского края.

#### **Использованная литература:**

1. Аҳмад Дониш. «Путешествие из Бухары в Петербург». – Сталинабад, Избранное, 1960.
2. Аҳмад Дониш. «Наводир ул-вақое». – Т.: Фан, 1964.
3. Аҳмад Дониш. «История Мангитской династии». Перевод, предисловие и примечания Н.А.Наджафовой. – Душанбе: Дониш, 1967.

4. «Ахмад Дониш – XIX асрнинг буюк мутафаккири ва тараққийпарвари» мавзусида Республика илмий-назарий конференция материаллари. – Бухоро. -2007. 1-китоб; 2-китоб.

5. Жумаев Р.Ғ. «Ахмад Дониш асарларида қўлланилган ижтимоий-сиёсий, ҳуқуқий атамаларнинг изоҳли луғати». – Бухоро, “Дурдона”, 2012.

6. Раҳмонов Т.Э., Орзиев М.З. «Икки тарихий сиймо»: Ахмад Дониш ва Садриддин Айний. – Бухоро: “Дурдона”, 2015.

7. Тошқулов Д. «Дониш». – М.: Наука, 1990.

8. «Қомусий мутафаккир Ахмад Донишнинг “Наводир ул-вақое” асари – адабий, фалсафий, ахлоқий, маънавий манба ва унинг моҳияти» мавзусида ўтказилган Республика илмий анжумани материаллари. – Бухоро. – 2007.

*Мамадалиев И., Махмудова Н.  
(Таджикистан)*

## **ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО ВО ВЗГЛЯДАХ С.АЙНИ**

Средняя Азия на протяжении со своей глубокой истории являлась ареной взаимодействия разнообразных культур, переселения, междоусобиц и столкновений народов, особенно полем контакта различных типов цивилизаций. С последней трети XVIII века высокоразвитые оседло-земледельческие районы, являющиеся центрами мусульманской городской культуры пребывали в состоянии тяжелого кризиса, поразившего их хозяйственную и культурную жизнь.

Несмотря на относительную экономическую стабильность в XIX в., и в условиях соприкосновения двух культурных цивилизаций нового периода (российского и среднеазиатского), среднеазиатское традиционное общество оставалась со своими специфическими чертами и для Нового времени она являлась отсталой. Эту картину мы наглядно можем, проследит во взглядах выдающегося писателя и литератора двух эпох (колониального и пост колониального периода) устода С.Айни.

С.Айни являвшегося современником, сквозь собственную призму перенес тяжесть этой эпохи, и отразил в своих трудах. Главная линия его исторического нарратива является народное просвещение, поэтому он является ярким представителем популярного просветительского движения. Например, в книге «Таърихи инкилоби Бухоро»<sup>1</sup>, автор повествовал о состоянии просвещения. Надо отметить, что в этой книге освещается события в Бухарском эмирате, но она сливается с общей картиной Средней Азии, на тот момент именовавшееся Туркестан. В настоящей книге рассматривая предпосылки революции, автор указал несколько причин трагичных моментов общества, подчеркивал следующие моменты:

- 1) учебная ограниченность медресе и светских знаний;

---

<sup>1</sup> Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро («История Бухарской революции»). – Душанбе: Адиб, 1967. – 240 с.

- 2) чинопочитаемость мулл и становления их протекционными;
- 3) использование религии в качестве главного идеологического оружия<sup>2</sup>.

Помимо этого, весьма в трудном положении оказались студенты медресе. Например, по решению правителя, все медресе Бухары были отданы подчинению официальному духовенству, представители которого в целях личного обогащения сдавали в аренду худжры (комнаты) медресе своим родственникам и ученикам, или же давали в личную собственность. В то время, когда бедные ученики медресе не могли получать худжры и вынуждены были арендовать жильё за большие деньги.

Что касается учебного процесса в медресе, то он находился в плачевном состоянии. Наряду с преподаванием светских наук в медресах преобладало преподавание, в основном, религиозных предметов. Многие прогрессивные мударрисы (преподаватели), которые не были довольны системой образования эмирата, ничего не могли предпринять против сильной власти. Или мударрисы реформаторы-прогрессисты подвергались гонению, что привело к тому, что многие мударрисы вынужденно покинули Бухару. Например, в период правления эмира Насруллы, домулло Хаджи бай из Ходжента, за критику был отстранен от преподавания, а кази Абусаид был выдворен из Самарканда в Бухару с конфискацией имущества.

Продолжая свою мысль о трагичности эпохи, С.Айни отмечает, что «... Мы туркестанцы, в целом в течение 50-и лет находясь под русской властью, разрушая старую школу и медресе не смогли, открыть новых знаний, поэтому мы лишились науки и просвещения»<sup>3</sup>.

Это послужило тому, что и С.Айни на волне прогрессирующего просветительско-реформаторского движения, вынужден был примкнуться к общественно-политическому течению. Вот, что он говорил по этому поводу, «... Мы реформаторы Бухары, думали, что в проведение реформы в системе образования и внедрение новых методов обучения не встретим сопротивления со стороны мусульман. Мы говорили: «наша мечта благородное, реформирование школ кроме

---

<sup>2</sup> Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро... С. – 11,12.

<sup>3</sup> Айни С. Куллиёт. Ч. 9. – С. 11-13.

пользы ничего не имеет. Поэтому каждый мусульманин должен поддержать новую школу. Наша власть мусульманская, поэтому то, что мы делаем по шариату, а не вопреки ему, соответственно она не должна оказать сопротивление в этом благородном деле»<sup>4</sup>.

Помимо этого, автор, оценивая политико-экономическую ситуацию Бухарского эмирата приходит к следующему выводу, что один из главных причин народной беды является неправильное ведение государственного налогообложения и зяката. В частности, он отмечает, что «... Налог, в прошлое время изымался в определенном объеме, и являлась более легким, но в последнее время, увеличиваясь в объеме, становилась тяжелым бременем. Также зякат раньше собирали один раз в году, но за последние годы почти десять раз в году»<sup>5</sup>.

Главным мотивом триады С.Айни «Одина»<sup>6</sup>, «Дохунда»<sup>7</sup>, «Гуломон»<sup>8</sup> социально-классовое самосознание простого народа, трудящихся, на чьих плечах находился тяжелое бремя эпохи. В повести «Одина», автор повествует о феодальном угнетении, о социально-политической ограниченности и духовно-просветительской замкнутости. Свое повествование о пробуждении социального сознания и примыкание трудящихся к борьбе, автор продолжал в повесте «Дохунда». Главные итоги социальной борьбы трудящихся масс, имеет место в романе «Гуломон»<sup>9</sup>.

Усиления народного угнетения со стороны ханов и представителей религиозной аристократии, подтверждается историческими фактами, например, духовенства правило от имени шариата, и жестоко расправлялось с любыми недовольствиями. Также мангитский эмир Насрулла с благословением (фатво) духовенства организовал карательный поход в Фергану, убив Мухаммад Али хана, разграбил город Коканд. В целом, в течение 20-и лет он организовал 32 военных походав против Шахриябза и расправился с племенем Кенагас, и силой женился на дочери правителя Шахриябза Кенагасханум.

---

<sup>4</sup> Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро... С. – 37.

<sup>5</sup> Там же: С. 18.

<sup>6</sup> Айни С. Одина. – Москва: Известия, 1960. – 583 с.

<sup>7</sup> Айни С. Дохунда. – Москва: Гослитиздат, 1956. – 404 с.

<sup>8</sup> Айни С. Гуломон. – Москва: Художественная литература, 1975. – 413 с.

<sup>9</sup> Шакури М. Равшангари бузург. – Душанбе: Адиб, 2006. – С. 77 (340 с).

Правители во всех своих деяниях опирались на авторитет и благословения духовенства. Религиозная аристократия, в свою очередь, находилась под покровительством правителей и на основе их ярлыков получала различные привилегии и вознаграждения. Кто выступал против духовенства и власти считался врагом шариата и подвергался жестокому наказанию – смертной казни. Например, в период правления эмира Абдулахад хана, один арбакеш был наказан за то, что он поругался за оплату услуг с муллою, с благословением (фатво) духовенства посадили его на верблюд и убили, кидая камни.

Говоря о системы управления эмирата, С.Айни приводит конкретные примеры коррумпированности политического института. Потому, что все чины и государственные должности в эмирате либо покупались, либо продавались. Например, в период правления эмира Музаффара, главный кази и раис Бухары, назначаемые эмиром, вынуждены были каждый год преподнести дань и дорогие подарки самому эмиру. Местные кази и правители городов и областей, которые получали ярлык эмира о своем назначении, также преподносили ценные подарки в знак «благодарности» и «признательности» эмиру. Чиновники и члены эмирского двора, каждый в зависимости от своей должности и положения также преподносили подарки (тортук) или выдавали своих дочерей замуж за эмира. Во время правления эмира Абдулахадхана должность казикаляна и раиса Бухары продавались аукционным методом, и цена каждый год увеличивалась. Все чиновники, которые покупали свои должности, в целях самоокупаемости, собирали денежные средства у бедного народа. Казии за каждое судебные решения получали взятки и определенную сумму преподносили эмиру или крупным чиновникам эмирского двора.

Таким образом, в произведениях С.Айни, мы наблюдаем все пороки среднеазиатского традиционного общества периода мангитской династии, которые были главными причинами трагедии общества – отсталости, мракобесия, угнетения, безграмотности и насилия.

*Койчуманова Чолпон  
(Кыргызстан)*

## **МЕСТО И РОЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ В КЫРГЫЗСТАНЕ В XIX И XXВВ.**

Присоединение Туркестанского края к Российской империи характеризуется появлением первых признаков цивилизационной системы образования, следовательно, формирования национальной интеллигенции. На начальном этапе колонизации царизм покровительствовал исламу. Царское правительство не допускало открытого вмешательства в религию и быт местного населения в определённый период, из-за политических соображений. Но, позже царское правительство отказалось от поддержки ислама и мусульманского духовенства, это объяснялась тем, что царизм убедился в антирусской позиции многих представителей мусульманского духовенства и стало искать средства борьбы против влияния ислама на местное население, решением этой проблемы стало организация школ в крае. В 1870 году в Ташкенте была образована особая комиссия, которая руководствуясь указаниями генерал – губернатора Кауфмана, предложила проект, согласно которому, должна была развивать народное образование в направлении реализации интересов и требований российской государственной политики, однако, без чреватого непредсказуемыми последствиями всякого вмешательства в религиозные убеждения туземцов.

В работе Бартольда «История культурной жизни Туркестана», отменяется что, в 1875 году был разработан и принят закон об открытии учебных заведений «в местностях с кыргызскими населенными». Это должны были быть учебные заведения среди казахов и киргизов более низкого уровня, чем в городах и крупных селениях с преобладающим русским населением.<sup>10</sup>

Генерал губернатор фон-Кауфман 8 ноября 1880 года писал министру народного просвещения: « Признавая необходимым в политических интересах нашего господства в Средней Азии, вызвать кочевое население к возможному ассимиляции с Россией, я считаю

---

<sup>10</sup> Бартольд. В.В. «История культурной жизни Туркестана». Л. 1927г. С. 125.



безусловно нужным содействовать освобождению киргиз от мусульманского влияния, чему не мало способствовало бы введение между ними русской письменности. Для этого необходимо распространение наших школ».<sup>11</sup> Это ходатайство было утверждено царем. Но, как нам всем известно, продвижение имперских российских интересов в регионе не имело только положительные намерения, что подтверждает роль русского языка и алфавита, как важнейшего инструмента политики ассимиляции кыргызов с Россией. Как позже показала история, больших успехов в этом направлении достигла большевистская Россия. Законодательное, оформление, учебного дела немного ускорила процесс школьной системы, но все же распространялась довольно медленно. Мусульмане, как и раньше предпочитали учить своих детей в традиционных учебных заведениях. Директор Туркестанской учительской семинарии Н.П. Остроумов, оценивая мусульманскую школу как неудовлетворительную, признавал несомненные успехи мектебов в воспитании уважением старшим, вежливости, «внешней порядочности», что мектебы ни в коей мере не разрушают семейные традиции. Поэтому даже не окончившие курсы «возвращаются в свою среду неизвранными представлениями о жизни и спокойно принимаются за личный труд соответственно жизненным условиям родной семьи».<sup>12</sup>

В 1880-90-е годы 19 века правительством была разработана педагогическая концепция русско-туземных школ, имевшая 2 класса- русской и мусульманской. Введенные с 1884 года эти школы соединили в себе мусульманские мектебы и русскую школу грамоты. В них русский язык преподавался как государственный и обязательным, в то же время допускалась и преподавание основ мусульманской религии, как преодоления недоверия коренного населения и привлечения большого количество детей.

Привлекательность этих школ обуславливалось также благодаря более цивилизованной системе преподавания и широкой системы знания, так как, российское образование в соей основе

---

<sup>11</sup> Туркестанский край. Т.19. С.337-338

<sup>12</sup> Остроумов Н. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае. СПб., 1906. С. 140.

имела европейские корни. Поэтому русско- туземная школа смогла занять свою социальную нишу в Кыргызстане, как и во всем Туркестане, и установила временное равновесие между двумя типами школ: государственной и национально- конфессиональной. Необходимо отметить, что русско-туземные школы на этом историческом этапе представляли собой единственный тип правительственной школы коренного населения Туркестана. И хотя они были только начальными их задача сводилась к усвоению «основных начал русской грамотности», они смогли стать основой появления первой государственной системы образования в Туркестане. На территории Кыргызстана первая русская начальная школа была организована в 1874 году, а первая русско-туземная школа в 1884 году.

Успешной мерой колониальной администрации, учитывая специфику кочевого населения, стало организация интернатов. Кочевники охотно стали отдавать своих детей. К 1905 году в интернате были расположены 65 детей.<sup>13</sup>

Интернаты стали вторым особым этапом развития государственной системы начального образования, опыт которого впоследствии был учтен и применен большевиками.

Вместе с тем, была большая проблема с нехваткой учителей. Поэтому, в 1904 году при Верненском городском училище были открыты педагогические курсы. Важным фактом было то, что часть молодежи продолжала обучения в специальных училищах-гимназиях и ВУЗ-ах Петербурга, Казани и др. Позже многие из них сыграли видную роль в становлении кыргызской государственности и национальной интеллигенции.

В числе первых гимназистов был А. Сыдыков, один из видных общественно-политических деятелей, который сыграл ключевую роль в становлении кыргызской государственности.<sup>14</sup> В целом же на территории Кыргызстана до Октябрьской революции существовало 136 учебных заведений.<sup>15</sup>

Почти в этот же период возникают и ново –методные мектебы, как результат деятельности представителей татарской интеллигенции.

---

<sup>13</sup> Обзор Семиреченской области за 1906 год. Верный, 1906.-С.112-113.

<sup>14</sup> Курманов З.К., Садыков Э. Абдыкерим Сыдыков: Личность и история. Б., 2002. С12.

<sup>15</sup> Айтмамбетов Д. Дореволюционные школы в Киргизии. Фрунзе, 1961. С 62

В. Бартольт Отмечал: «Одновременно с русскими, татары были конкурентами русских в деле ознакомления мусульман с европейскими приемами учения, вообще внесения в их среду европейской культуре».

<sup>16</sup> Получившее развитие на этом этапе различные национальные, антиколониальные, патриотические идеи оказывали серьёзное влияние на умонастроения наиболее элитных слоев мусульманского общества. Во второй половине XIX века внутри старой религиозной идеологии ислама возникает религиозно-реформаторское течение. Образуются два лагеря: кадемистов и джадидов.<sup>17</sup> Сторонники кадемистов защищали старомодную схоластическую школу- мектеп – «Усули-кадим» и объявили новое движение «безбожной», «изменой исламу» и нарушением религиозного закона «шариат». Джадиды были сторонниками новометодных школ –«Усули-джадид» и требовали реформы школы, введение орфографии и замены буквослогательного метода обучения звуковым методом, включения в учебные планы некоторых светских дисциплин. Реформационное движение среди мусульман оставалось долгое время малоизвестным русскому обществу. Лишь созыв мусульманских съездов в 1905 и 1906 году стал наглядным свидетельством того, что это движение успело захватить довольно широкие слои населения и выработала программу для будущей организации мусульманской школы. На территории Кыргызстана новометодные школы стали появляться в конце XIX-начало XXвв. На новый метод обучения были переведены в 1901 году 5 школ, не только в городах но и в отдаленных местностях стали открываться новометодные школы с помощью манапов. Учителями здесь в основном были кыргызы, получившие образование в медресе Уфы, Казани и новометодных школах Пишпека, Прежевальска и Токмака. Особо необходимо подчеркнуть медресе «Галия», в котором в конце XIX- начало XXвв. получили образование многие представители кыргызской интеллигенции. Медресе было открыто в октябре 1906 г. и было задумано как высшее учебное заведение, целью которого было дать образование мусульманской молодежи и приобщит ее к культуре. С 1906 по 1916 гг. из Средней Азии в этой

---

<sup>16</sup> Бартольт В. В. История культурной жизни Туркестана. Л. 1927. С.136.

<sup>17</sup> Аршурини Х., Габидулин. Очерки панисламизма и пантюркизма. М., 1931. С 17.

медресе учились 242 человека. Занимаясь в медресе, они делали первые шаги в избранной профессии<sup>18</sup> Видный кыргызский просветитель Э. Арабаев учась в этом медресе была выпущена книга для кыргызских школ. Самым основным в этой школе была учеба в классах, деление учеников по способностям. Нельзя не отметить также новометодный мектеб «Экбаль», организованный в 1902 году в Токмаке. Обучалось там 250 учеников, 200 из которых были кыргызы, обучались также татары, узбеки, кашгарцы.<sup>19</sup> Позже этот мектеб, завоевав большую популярность стали называть «медресе», так как он стал центром подготовки мусульманских деятелей для всего Северного Кыргызстана, кроме того здесь осуществлялась подготовка для поступления в медресе Казани и Уфы. Здесь были введены светские дисциплины как: география, арифметика, новое чтение. Он был рассчитан на четыре года. По окончании школы выпускники получали диплом на татарском языке. Новометодные школы очень быстро завоевали популярность, например в мужской школе в Пишпекке обучалась 120 человек из-них 30 татар, остальные 90 составляли кыргызы и узбеки. Там же в женской школе 70 девочек, из них 50 татарок и 20 кыргызок.<sup>20</sup> Известна была и школа «Шабдания», открывшаяся в 1909 году в Чон –Кемине, учителя также приглашались из Казани и Уфы. За обучение от Шабдан батыра (один из видных батыров, выходец из Кемина, сыгравший большую роль в присоединении к России) они получали 1000 руб. в год.

В Кыргызстане новометодные мектебы довольно быстро завоевали популярность. По сведению Кнопка С.Р., «эти школы имели громадное преимущество по сравнению со старыми мектебами, где обучение велось по буквослоговательной системе, и при которой требуется несколько лет, чтобы научиться читать и особенно писать. Между тем, в новометодных мектебах те же результаты достигались за несколько месяцев».<sup>21</sup> Также по мнению директора Казанской учительской семинарии Н. И. Бобровника,

---

<sup>18</sup> Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образование в Туркестане (1865-1924) М.1960. С 56

<sup>19</sup> Семиречинские областные ведомости 2 за 1908 год. № 14.

<sup>20</sup> Айтмамбетов Д. Дореволюционные школы в киргизии. Ф. 1961. С41

<sup>21</sup> Кнопка С.Р. Туркестанский край. Ташкент, 1910. С. 164.

программы новометодных медресе, приближаясь в общем к программе средней европейской школы, представляли собой значительное разнообразие. Курс обучения был 8 летний и предметы были следующие:

Светские: турецкий и арабский язык и литература, философия истории, математика, география, физика, химия, астрономия, психология, логика, чистописание, рисование, русский язык;

религиозные: Коран, догматика, право, основы права, правила морали, закон о наследовании, толкование Корана.<sup>22</sup>

Из этого следует, что медресе не могло являться рассадником одного только мусульманского фанатизма и невежества. Нет сомнений, что эти программы, приближали медресе по складу преподавания к классической гимназии, с отличием, что в них греческий и латынь были изменены арабским и турецким языками. К русскому языку отводилось также значительное место.

Нужно отметить, что у кыргызов уже тогда существовали муғалимы, занимающиеся в частных домах. Муғалимы из медресе г. Троицка, Оренбурга, Уфы расселялись в семьях зажиточных киргиз, обучая их детей грамоте, во время каникул. Этому свидетельствует циркуляр Министерства иностранных дел, (март 1908) где сообщалась, что «по сведениям министерства, в течении последних полутора лет в магометанских приходах Империи стал нарождаться особый класс учителей, известных под именем частных муғалимов и без всякого надзора, занимаются обучением магометанского юношества в вероисповедных школах – медресе и мектебах и в частных домах, по методу обучения существенно отличающихся от доньше применявшегося в мусульманских школах».<sup>23</sup> Вскоре в Пржевальске, Токмаке было открыто мусульманское благотворительное общество с библиотекой и читальней. Библиотека - читальня имела специальное помещение с двумя кабинетами для чтения, она получала многочисленные издания также и на русском языке. Членами общества являлись местные татары, узбеки и все манапы 11 волостей и 30 кыргызов.<sup>24</sup> Газета «Семиреченские ведомости» писала, что

---

<sup>22</sup> Бобровников Н.А. Русско-туземные училище мектебы и медресе средней Азии. Путевые заметки. СПб., 1913.С. 45

<sup>23</sup> Там же.С. 55

<sup>24</sup> Труды института истории АН Кирг. ССР. –Выпуск 5. Фрунзе, 1959. С.124

«цель библиотеки-читальни заключается в том, чтобы давать возможность лицам получившим начальное образование, заняться самообразованием путем чтения соответствующих книг, а также предоставить грамотному населению разумный отдых».<sup>25</sup>

Следовательно, русско-туземные и новометодные школы сыграли значительную роль в формировании национальной интеллигенции края и создали фундамент для возникновения более высоких уровней государственного образования. Анализ позволяет нам отрицать утверждение о том, что Кыргызстан был до революции 1917 года страной сплошной безграмотности и невежества. Бесспорно остается то, что вхождения Кыргызстана в состав Российской империи были достигнуты некоторые успехи в развитии первичной системы европейского образования и созданы дополнительные условия для формирования интеллигенции, которые стремились использовать свои знания в целях улучшения бесправного положения коренного народа Туркестана, а также позже сыграли огромную роль в становлении кыргызской государственности.

Таким образом, неоспоримым фактом является, то что мусульманское образование в конце XIX и начало XX вв. распространённое в Центральной Азии был одним из основных источников становления национальной интеллигенции до революции 1917 года.

#### Список литературы

1. Бартольд. В.В. История культурной жизни Туркестана. Л. 1927г. С. 125.
2. Туркестанский край. Т.19. С.337-338
3. Остроумов Н. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае. СПб., 1906. С. 140.
4. Обзор Семиреченской области за 1906 год. Верный, 1906.- С.112-113.
5. Курманов З.К., Садыков Э. Абдыкерим Сыдыков: Личность и история. Б., 2002. С12.
6. Айтмамбетов Д. Дореволюционные школы в Киргизии. Фрунзе, 1961. С 62

---

<sup>25</sup> Семиреченские областные ведомости, Верный, 1908, -№9

7. Бартольт В. В. История культурной жизни Туркестана. Л. 1927. С.136.
8. Аршурини Х., Габидулин. Очерки панисламизма и пантюркизма. М., 1931. С 17.
9. Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образование в Туркестане (1865-1924) М.1960. С 56
10. Семиречинские областные ведомости за 1906 год. № 14.
11. Айтмамбетов Д. Дореволюционные школы в киргизии. Ф. 1961. С41<sup>1</sup>.
12. Кнопка С.Р. Туркестанский край. Ташкент, 1910. С. 164.
13. Бобровников Н.А. Русско-туземные училище мектебы и медресе средней Азии. Путевые заметки. СПб., 1913.С. 45
14. Труды института истории АН Кирг. ССР. –Выпуск 5. Фрунзе, 1959. С.124
15. Семиреченские областные ведомости, Верный, 1908, -№9.

*Мухамедов Ш.Б*  
*(Узбекистан)*

## **АХМАД ДОНИШ –ГЕНИАЛЬНЫЙ УЧИТЕЛЬ И НАСТАВНИК ПРОГРЕССИСТОВ БЛАГОРОДНОЙ БУХАРЫ**

XX век принес в мировую историю огромное количество перемен, которые изменили облик нашей планеты неузнаваемо. Следовавшие друг за другом различные революции: буржуазные, социалистические, демократические и их разновидности ( бархатные, революции роз и др.), внесли в умы поколений неразбериху и сумятицу. Отсюда закономерный вопрос - кто же герой а кто антигерой, кому же надо ставить памятники а какие памятники свергать, с повестки дня многих государств не снят. Хотя, в целом, для всех народов планеты есть главные показатели прогресса, суть которой мирная и благополучная жизнь. Страны, которые отстают в своем развитии становятся жертвой более развитых и могущественных государств, как в политическом так и экономическом отношении. Нам, живущим в XXI веке надо знать свою историю для того , чтобы не повторить ошибки прошлого.

Интересен период второй половины XIX века, когда после завоевания Россией Средней Азии , в Бухарском эмирате происходит пробуждение национальной интеллигенции, которая начинает понимать, что в обществе необходимы перемены. Здесь сыграли свою роль основные две причины. Во- первых благодаря проведению железных дорог, жители благословенной Бухары получили возможность путешествовать как на Восток так и на Запад. Возможность сравнивать уровень развития различных стран с развитием Бухары привел к определенным выводам. Тем более , что жители этого « священного» для всех мусульман города умнейшие люди, так как в них перемешано множество различных кровей, благодаря тому ,что город находился изначально на Великом Шелковом пути и здесь оседало множество различных племен и народов. Во – вторых, рядом с Бухарским эмиратом находилось Туркестанское генерал-губернаторство, экономическое развитие которого было, несомненно, выше и являлось предметом обсуждения в прогрессивных кругах эмирата.



В статье мы попытаемся осветить сложное положение Бухарского эмирата в рассматриваемый период на основе трудов современников.

Взглянув на этот период их глазами, мы достаточно ясно сможем понять логику их поступков. В статье будут рассмотрены малоизвестные работы двух авторов, Ахмада Дониша и Абдурауфа Фитрата, которые долгое время по различным соображениям замалчивались. В статье не ставится задача освещения деятельности Ф.Ходжаева и джадидов, так как этот вопрос довольно подробно изучен. Цель работы показать средневековое положение Бухарского эмирата и как следствие, формирование прогрессивных идей Ф. Ходжаева и джадидов.

Что говорит официальная история?

**В начале XIX века ещё более обострился кризис политической и экономической жизни среднеазиатских ханств. Бесперывные междоусобные войны между Бухарским, Хивинским и Кокандским ханствами привели экономику края к крайнему упадку, ухудшив и без того нестерпимое положение трудового народа. Усилия эмиров мангытской династии, направленные главным образом, на ликвидацию феодальной раздробленности и укрепление центральной власти, не дали желаемых результатов.**

В период правления эмира Хайдара (1800 - 1826) внутренние столкновения между среднеазиатскими ханствами снова участились. Все попытки эмира добиться хотя бы относительного усиления государственной власти оказались безуспешными. Его приемнику эмиру Насрулло, вступившему на престол в 1827 году, силой оружия и путем жестоких репрессий отчасти удалось сложить сопротивление крупных феодалов и влиятельного духовенства и подчинить их своей власти.

Однако война, по-прежнему, продолжалась с ханствами Хивы и Коканда. Это вело к разорению крестьянской и ремесленников население эмирата. Бесперывные разорительные войны, требовавшие огромных расходов, тяжким бременем ложились на плечи обнищавшего народа, несли ему новые бедствия. Положение в эмирате не очень изменяется после Российского завоевания. Такова официальная история.

Родители Ф. Ходжаева жили в этот период и были добропорядочными гражданами благословенной Бухары. В основном семейный клан занимался торговлей каракулем и ни в чем не нуждался. Торговля шла с Россией и странами Западной Европы. О богатстве семьи говорит тот факт, что после революции 1920 года в Бухаре Ф.Ходжаев сдал государству «25 пудов литого золота, 4,8 миллионов золотых монет, 5 пудов серебряных монет, около 7 миллионов кредитных денег, не говоря уже о землях и прочем имуществе». Так, что же способствовало такому развитию личности этого незаурядного человека. Каким образом получилось так, что отпрыск богатой семьи стал практически революционером. (намеренно употребляю это слово, потому, что сейчас оно стало ругательным .Ш.М.).

Ф. Ходжаев родился в Бухаре в 1896 г. в семье богатых родителей. С детства он видел обстановку в этом городе, вырос на местных обычаях и обрядах. Учился в старо-методной школе, затем в медресе Бухары. В 1907- 1912 г.г. Ф.Ходжаев учился в Москве у частных преподавателей. С 1913 года начинается его политическая деятельность. Об этом он подробно пишет в своих мемуарах.

Несомненно, что на формирование взглядов Ф.Ходжаева оказали воздействие труды его земляка Ахмада Дониша.

Один из крупнейших просветителей XIX века Ахмад Дониш был большим знатоком общественной и политической жизни в эмирате. Ряд работ великого просветителя дают нам представление о том, какая была обстановка во всех сферах общества. А. Дониш ездил 3 раза в Санкт-Петербург, и поэтому у него была прекрасная возможность сравнить развитие двух стран.

А. Дониш был приближен к дворцу эмиров, хорошо знал, что там происходило. Будучи знатным художником и каллиграфом, он был привлечен эмирами Бухары к переписыванию книг. Кроме того, А. Дониш был переводчиком на русский язык. Имея огромные познания в области наук, он пытался склонить эмира Музаффара к государственным реформам, прежде всего, в области науки и просвещения. В своей касыде, посвященной этому эмиру просветитель, пишет:

Мне говорил один мудрец, что шаху  
Приличествует, по его размаху,

Дворцовые открыть широко двери  
Для тех, кто сведущ в красоте и вере:  
Философу, во-первых, ибо он  
Глубинами познаний умудрен;  
Врачу, затем, чья колдовская сила  
Одним дыханием счастье приносила;  
Затем, за врачом идет  
Провидец будущего звездочет.  
Потом певец, которого мы ценим  
Зато, что душу облегчает пением.  
Потом писец, чья сладостная вязь  
Между людьми устанавливает связь;  
И, наконец, тот, что дивной песней  
Нас приобщает к высоте небесной.  
Наличие любого из людей  
Подобных этим - украшение царства.  
Властитель! Их душою овладей  
И ты добьешься возвышения царства .

Однако эмир не захотел прислушаться к советам А. Дониша. Государственная и экономическая система страны оставалась в состоянии кризиса. В трудах просветителя естественно присутствует вера в справедливого царя , что отражало дух того времени. Однако, возможность сравнивать элиту разных стран, благодаря путешествиям за пределы эмирата , приводят автора к неутешительным выводам.

Ахмад Дониш критикует в своих трудах правящий класс и сословия. «Все шейхи и праведники нашего времени, писал он, находятся на неверном пути; ...они сбились на путь лжи и кривды. Ведь я видел воочию все их пороки: шейхи - обманщики, улемы - взяточники. Если ты присмотришься к студентам медресе, то обнаружишь, что все они учатся ради чинов, жалований, успеха и почета. Если же проникнуть в мысли мудариса ( ответственный за учебный процесс в медресе, Ш.М.), то они ограничиваются тем уровнем преподавания, которого он достиг, а затем застыл без движения. Казий и Раис не выносят ни одного законного решения. Что касается муфтиев, то глаза их, обращены к двери, к приношениям, в надежде, что явится человек, и они смогут содрать с него дирхем научив его хитросплетениям шариата. А лекари не

знают свойств лекарств, не испытывают их в действии и губят много людей: ни один из них не имеет никакого представления об анатомии, о пульсе, об анализе» .

Очень подробно описывает правление династии мангытов, Дониш в работе «Трактат по истории мангытских амиров» («Рисолаи тарихи амирони мангит»). Положительно оценивая правление Шахмурада, Хайдара и Насрулло, автор резко критикует правление эмиров Музафара и Абдулахада. «Величая себя эмирами и визирями, своевольно творят насилие и делают, что хотят».

А далее писатель пишет: «Если же присмотреться к ним хорошо, то эмир никто иной, как развратник и кровожадный тиран, казий -заядлый взяточник и вымогатель, Раис - продажный сводник и безбожник, а начальник стражи - пьяница и игрок, атаман разбойников и главный вор. Согласно шариату их надо отстранить от власти ...Никто не обязан подчиняться их велениям, и не подчинившись им он не станет смутьяном и мятежником» .

Этот призыв Ахмада Дониша, не имевший в то время себе равного по смелости, явился призывом к молодому поколению и программой действий к изменению общественного строя эмирата.

Один из великих учеников А. Дониша, Абдурауф Фитрат продолжает просветительскую деятельность своего учителя. Фитрат родился в 1886 году в семье служащего. Первоначальное образование получил в старометодной школе, затем продолжил учебу в медресе Мири-Араб. Фитрат совершил в 1902-1903 г.г. Хадж в Мекку и посетил Турцию, Индию и ряд арабских стран . Позже он побывал в Москве и Санкт-Петербурге. В последующие годы он активно занимается политической деятельностью в движении «младобухарцев», являясь одним из соратников Ф. Ходжаева.

В своей оригинальной работе «Рассказы индийского путешественника (Бухара как она есть.) Самарканд, 1913г.», А. Фитрат продолжает критическое осмысление общественно-политической обстановки в Бухарском эмирате. В критических оценках положения эмирата в начале XX века, чувствуется высокий патриотизм автора.

Говоря, об уровне просвещения и учебных заведениях Бухары Фитрат говорит следующее: «Ученые Бухары 20 лет учатся сами, 20 следующих лет учат других и только после этого достигают

должности муфтия считая, арабские книги трудными они читают, шариатские книги на персидском языке. Толкуют стихи Корана как захотят. Все бухарские вакуфы, вопреки вакуфным условиям, делают лакомым куском для себя; а бедные жители, не имеющие, никакого понятия о науках все что имеют, жертвуют им на учеников». Фитрат приводит данные о количестве учебных заведений в Бухаре: 200 медресе и 300 мактабов. Однако автор с горечью говорит: «Медресе, другие школы, библиотеки все у нас есть. Во всем своем городе мы не имеем ни одного серьезно образованного человека, который мог бы без ошибки прочесть и разъяснить нам не только страницу толкования Корана или Хадиса, но даже два - три арабских стиха» . Автор с сожалением признает, что эти недостатки стали присущи не только ученым Бухары, но и за последние 300 лет, весь мусульманский мир стал отставать от Европы .

Раньше Европейские страны учились культуре и науке у нас, теперь пришло время нам у них учиться .

Одной из слабых мест Эмирата являлась армия. Автор пишет: Положение солдат в Бухаре вызывает сильное удивление. В цивилизованных государствах срок военной службы - два или три года, а в Бухаре военная служба не священная обязанность, а наказание за преступление. Бухарские солдаты находятся в полном презрении, неуважении и унижении. Срок их службы - пожизненный. Вора и убийцу в этой стране вместо того, чтобы арестовать, изгнать или казнить, сдают в солдаты.

Фитрат очень подробно разъясняет купцам Бухары необходимость объединения усилий в деле торговли, для того, чтобы иметь хорошие прибыли. Но главной задачей, он ставит необходимость получения знаний по коммерции, т.е. обучения искусству торговли. Автор ставит задачу ввоза промышленного оборудования в Бухару, и организации заводов и фабрик для поднятия экономики государства. Если этого вы не сделаете - пишет Фитрат, за вас сделают это иностранные купцы. Они будут получать множество денег, дадут работу тысячам рабочих. Тогда ваши дети будут работать на них, т.е «по неволе должны будут подставить свою шею под их работу».

Приведенные высказывания, из трудов современников Ф.Ходжаева показывают, то тяжелое положение, в котором находилась эмирская Бухара во второй половине XIX - нач. XX века.

Естественно, что бухарская интеллигенция искала пути выхода из создавшегося положения. Ф.Ходжаев, А. Фитрат, А. Мухитдинов и многие другие начинают политическую деятельность, для того чтобы родная Бухара и весь Туркестан стали независимыми и самостоятельными. Непростой жизненный путь ожидал этих людей. Большинство из них были уничтожены в годы сталинских репрессий. Семьи их были высланы в Сибирь и многие из них там погибли. Память о них долгое время была запрещена. Очень многие из их потомков скрывали свое родство с этими великими людьми. Но правда всегда торжествует.

Отрадно, что на одной из конференций в Бухаре (2009г) выступил один из потомков Ф. Ходжаева, профессор Сулейман Иноятов. Представленное им генеалогическое древо этой семьи, является очень интересным источником для последующих исследований.

Ждут своих исследователей и такие выдающиеся деятели как Ахмад Дониш, А.Фитрат и многие другие прогрессивные деятели этого периода, благодаря деятельности которых произошли большие перемены в истории нашей Родины - Узбекистана.

*Андрей Володькин*  
(Беларусь)

### **Участие известных выходцев из Беларуси в процессах изучения и освоения Российской империей Центральной Азии**

Отношения между народами в многонациональных империях далеко не всегда вписываются в привычную дихотомию «метрополия – колонии». На практике картина зачастую выглядит гораздо более сложной и противоречивой. Не редки случаи, когда представители народов, которые сами ранее стали объектами имперской экспансии, впоследствии включаются в процессы дальнейшего строительства завоевавшей их империи. Так, например, было с ирландцами и шотландцами, которых Англия сначала лишила собственной независимости, а затем они сами активно включились в качестве торговцев и исследователей, переселенцев и миссионеров, солдат и моряков в процессы формирования Британской империи и подчинение ей новых территорий. Аналогичные тенденции можно заметить и в истории Российской империи, в формирование которой помимо представителей титульного русского этноса включались и представители других народов, так или иначе оказавшихся под ее властью. Немало среди них было и выходцев из Беларуси, территория которой попала под власть России в результате трех разделов Речи Посполитой в последней трети XVIII столетия. Они внесли ощутимый вклад в исследование и освоение в интересах Российской империи таких регионов, как Сибирь, Дальний Восток, Центральная Азия и Кавказ.

Но когда мы говорим о выходцах из Беларуси в условиях Российской империи XIX века, следует иметь в виду два важных момента, без учета которых мы рискуем столкнуться с целым рядом непониманий и спорных вопросов. Прежде всего, следует помнить, что на протяжении большей части этого столетия российские власти не признавали существования самостоятельного белорусского этноса. Начиная с 1830-х годов политика царизма была направлена на руссификацию и ассимиляцию белорусов православного и униатского (греко-католического) вероисповедания, в то время, как белорусов-католиков власти склонны были считать «поляками». Во-вторых, само название «Беларусь» утвердилось в качестве наци-

онального этнонима нашего народа лишь к концу XIX века. До этого же население нашей страны, особенно элита, было склонно именовать себя «литвинами», что, однако, ни в коей мере не следует путать с понятием «литовцы», во всяком случае, в его современном значении, так как речь идет об идентичности, сформировавшейся из чувства принадлежности к «исторической» или Великой Литве (т.е. Великому Княжеству Литовскому), а не к современной этноязыковой общности, именующей себя литовцами.

Кроме того, в XVII – XVIII веках, в период существования объединенной монархии Речи Посполитой «обоих народов» (т.е. поляков и литвинов) значительная часть нашей аристократии перешла на польский язык и польскую культуру, что привело к формированию у нее раздвоенной польско-литвинской идентичности. Впоследствии это умело использовали российские власти, чтобы, руководствуясь давним принципом «разделяй и властвуй» разжигать социальные конфликты в нашем обществе между якобы «польской» элитой и якобы «русским» простым народом. Следствием всей этой сложной ситуации стало то, что в российской исторической традиции всех выходцев из Беларуси XIX века принято именовать либо «русскими», либо «поляками», практически никогда не используя по отношению к ним нынешнего этнонима «белорусы».

Однако, данная путаница не должна вводить нас в заблуждение относительно реального положения дел. Поэтому, чтобы избежать обвинений в субъективности оценок и четко сформулировать научные рамки предмета моего исследования, я сразу отмечу, что под «выходцами из Беларуси» в этом материале подразумеваются люди, непосредственно, родившиеся на территории пяти губерний так называемого Северо-Западного края Российской империи – Гродненской, Виленской, Минской, Могилевской и Витебской, земли которых, с небольшими исключениями, сейчас составляют территорию Республики Беларусь, а также их потомки в первом поколении, которые добровольно или вынужденно оказались на азиатских рубежах Российской империи.

Первая волна выходцев из Беларуси достигла пределов Центральной Азии в середине 1820-х гг. Она была связана с политическими репрессиями, развернутыми российскими властями в отношении студентов Виленского университета и гимназистов Виленского учебного округа по так называемому «делу филоматов и



филоретов» – студенческих кружков, которым вменялась в вину подготовка заговора с целью восстановления самостоятельного польского королевства и покушения на убийство наследника российского престола. И хотя большинство фигурантов этого дела были еще несовершеннолетними подростками и не было никаких весомых доказательств их вины, из-за соперничества за влияние при дворе Александра I между попечителем Виленского учебного округа сенатором Н.Н. Новосельцевым и попечителем Виленского университета князем Адамом Чарторыйским дело приобрело громкую огласку и его фигуранты получили неоправданно суровые приговоры, в большинстве случаев предполагавшие высылку на Урал и в Западную Сибирь. Понятно, что поскольку их осудили по «польскому делу» всех этих людей, независимо от того, происходили они действительно из польских, белорусских или литовских семей в ссылке именовали «поляками».

Таким образом в Орской крепости на Оренбургской линии, отделявшей российские владения от степей, где кочевали казахи, которые к тому времени хоть и признали над собой российскую власть, все еще сохраняли значительную самостоятельность и порой совершали набеги на российские поселения, оказались два выходца из Беларуси, сыгравшие важную роль в освоении Россией Центральной Азии. Первым из них является будущий дипломат и разведчик, руководитель первого российского посольства в Афганистане, Ян Виткевич, а вторым Томаш Зан – поэт и ученый, основатель музейного дела в Российской империи, внесший значительный вклад в исследование геологии Урала, Поволжья и Казахстана.

Ян (во многих российских источниках Иван) Виткевич родился в 1808 г. в Виленской губернии в семье обедневшей литвинской аристократии. В 1823 г. в возрасте 14 лет он был приговорен судом к сдаче в солдаты «без выслуги лет» по упомянутому «делу филоматов и филоретов» и в марте 1824 г. начал службу рядовым 5-го линейного батальона Отдельного Оренбургского корпуса в Орской крепости. Важную роль в его жизни сыграли выдающиеся способности к изучению иностранных языков. Помимо целого ряда европейских языков Ян Виткевич в ссылке быстро овладел персидским, казахским и узбекским языками. Кроме того он успел хорошо узнать образ жизни местного населения. Это привлекло к нему внимание местного начальства, которое рассчитывало использовать таланты Виткевича в целях проведения разведки политической ситуации в Центральной Азии.

По некоторым сведениям в первые годы своей ссылки Виткевич планировал бежать и через территории Центральной Азии и Британской Индии добраться до Европы. Однако его планы изменило знакомство со знаменитым немецким ученым и путешественником Александром Гумбольдтом, который в 1829 г. путешествовал по Уралу и Виткевич сопровождал его в качестве переводчика. Ходатайство Гумбольдта открыло перед ним путь к офицерской карьере и помогло перейти на службу в Оренбургскую пограничную комиссию, которая, фактически, являлась разведывательным органом и подразделением российского министерства иностранных дел, специально вынесенным на южные рубежи Империи чтобы на месте собирать информацию о народах и государствах Центральной Азии, курировать отношения с Хивой, Бухарой, Кокандом, Афганистаном и Кашгарией и следить за действиями британцев к северу от Индии. Есть данные, что к этому времени Виткевич овладел уже 19 языками, целыми главами цитировал на память Коран, и имел богатейшую библиотеку книг о странах и народах Востока.

Но окончательно дальнейшую судьбу молодого офицера определило назначение генерал-губернатором в Оренбург амбициозного чиновника пользовавшегося личным доверием нового императора Николая I В.А. Перовского. Перовский хотел не просто быть высокопоставленным чиновником, но вписать свое имя в историю Империи обеспечив ее приращение новыми территориями. Поэтому способности Яна Виткевича оказались очень востребованы для реализации его амбициозных планов. Уже в апреле 1833 г. Перовский выдвигает проект отправки в Бухару специальной миссии – формально в целях защиты безопасности торговли, а на деле для сбора разведывательных данных о положении дел в Бухарском эмирате и его контактах с англичанами. Главой миссии Перовский хотел назначить Виткевича. Однако его кандидатура не получила одобрения в Петербурге, так как над Виткевичем все еще висел ярлык политического ссыльного, т.е. человека неблагонадежного для государственных дел. Поэтому в 1834 г. вместо Виткевича в Бухару был направлен служащий преподавателем в Оренбургском военном училище иностранный подданный Петр Демезон – причем тайно, под видом татарского муллы Джафара. Однако вскоре тайна его миссии была раскрыта и он вынужден был покинуть Бухару.

В итоге осенью 1835 г. Перовский решается на хитрость: не получив одобрения из Петербурга, он формально командирует

Виткевича в глубь казахской степи «для разбора взаимных претензий между казахскими родами». После этого Виткевич якобы «в силу непреодолимых обстоятельств» нарушает этот приказ и направляется в Бухару. Однако с учетом весьма внушительной суммы расходов, выделенных на эту экспедицию, становится ясно, что он действовал не самовольно, а по согласованию с генерал-губернатором. В Бухаре Виткевич провел переговоры по поводу торговли и выдачи русских пленных. В различных источниках приводятся разные сведения о его пребывании в Бухаре: по одним воспоминаниям, он открыто разъезжал там в своем офицерском мундире, по другим – посетил город тайно, под видом азиатского купца, но был опознан солдатом-дезертиром из России и спасся лишь с помощью преданного ему узбека Шапулата. Во время своей поездки Виткевич вел подробные путевые заметки, на основе которых впоследствии была составлена направленная В.А. Перовским в министерство иностранных дел директору Азиатского департамента К. К. Родофиникину «Записка, составленная по рассказам Оренбургского линейного батальона № 10 прапорщика Виткевича относительно пути его в Бухару и обратно» сподобной характеристикой международной ситуации в Средней Азии 1830-х гг.

В Бухаре Виткевич также повстречал прибывшего из Кабула посланника Хуссейна Али, который направлялся в Россию как посол афганского эмира Дост-Мохаммад-хана и вез грамоту на имя Николая I с изъявлением дружбы и с просьбой оказать финансовую и дипломатическую помощь против англичан, готовивших вторжение в Афганистан из Индии. Виткевич был уже знаком с ним со времени, когда тот в 1831 г. приезжал в Оренбург в свите афганского принца Ша-Заде. Вернувшись в сопровождении Хуссейна Али обратно в Оренбург, Виткевич с одобрения Перовского сопровождал посланника дальше в Петербург, где с июля 1836 до весны 1837 г. в Азиатском департаменте министерства иностранных дел с ним велись секретные переговоры, в которых Виткевич принимал участие в качестве переводчика.

По решению императора Виткевич должен был сопровождать Хуссейна Али обратно до самого Кабула с тем, чтобы собрать сведения о ситуации в Афганистане и противодействовать планам англичан по установлению контроля над этой страной. Виткевич

получил от Азиатского департамента МИД подробные инструкции о целях своей миссии, которые включали согласие на заключение предложенного Дост-Мухамедом договора о дружбе и помощи, а директор департамента также в устной форме сообщил ему о готовности России оказать поддержку афганскому эмиру денежной ссудой в 2 миллиона рублей и прислать товаров на такую же сумму.

Несмотря на то, что афганский посланник Хуссейн Али скончался в дороге после продолжительной болезни, посольство Виткевича успешно достигло Кабула в декабре 1837 г. заручившись в пути благодаря содействию русского посланника в Персии И.О.Симонича поддержкой персидского шаха и правителя Кандагара. Однако к тому времени в афганской столице уже развернула свою деятельность миссия опытного британского разведчика Александра Бернса и между двумя дипломатами развернулась так называемая «Кабульская дуэль», т.е. соперничество за влияние на афганского эмира. Первоначально Бернсу удалось настроить Дост-Мухамеда против Виткевича. Однако необдуманные действия вице-короля Британской Индии лорда Окленда, который вопреки рекомендациям Бернса начал в январе 1838 г. разговаривать с Дост-Мухамедом в ультимативной форме, кардинально изменили ситуацию. Миссия Бернса была вынуждена покинуть Кабул, а Виткевич заключил с эмиром договор о торговле между Российской империей и Афганистаном, а также о военном союзе Афганистана с Кандагаром и Персией под гарантии России.

Такой успех вызвал бурные протесты англичан, которые потребовали от Петербурга дезавуировать миссию Виткевича и отказаться от заключенных им соглашений. В итоге его действия были объявлены самоуправством и в октябре 1838 г. ему было передано предписание вернуться в Россию. Сложно сказать, каких еще успехов мог бы достичь этот талантливый офицер и дипломат, если бы ни его трагическая смерть в Петербурге 8 мая 1839 г. По одной версии Ян Виткевич покончил с собой в номере петербургской гостиницы, в которой он остановился после возвращения из Кабула, не выдержав опалы со стороны имперских властей. По другим версиям это было убийство, причины которого до конца не ясны, но к которому вполне могли иметь отношение представители зарубежных спецслужб, так как все документы, привезенные Виткевичем из поездки оказались сожжены.

Еще одним выдающимся выходцем из Беларуси оказавшимся в Средней Азии в результате репрессий 1823 г. стал уроженец белорусского города Ошмяны Томаш Зан. Он, как и Ян Виткевич, был сослан в Орскую крепость. И как и в судьбе Виткевича в его биографии огромную роль сыграло знакомство с посетившим эти места немецким натуралистом Александром Гумбольдтом, благодаря которому Томаш Зан всерьез занялся естественными науками – прежде всего, геологией и ботаникой. Он осуществил целый ряд геологических и ботанических экспедиций на Урале, в Поволжье и в степях северного Казахстана. Кроме того он основал первый в Российской империи краеведческий музей при Оренбургском военном училище, который собрал обширную коллекцию экспонатов из Западной Сибири и Центральной Азии, включая рукопись великого центральноазиатского поэта XVI века Алишера Навои «Тарихи-Мюсюк».

В ходе одной из своих экспедиций в Тургайскую степь во второй половине 1834 г. Т. Зан открыл месторождения золота, а также медной и железной руды. Во время своих экспедиций он также изучал историю, традиции и фольклор тюркских народов, о чем убедительно свидетельствует его переписка с друзьями. Собранная им к моменту отъезда из ссылки в Оренбурге летом 1837 г. музейная экспозиция включала три полноценных коллекции минералов, ботаническую коллекцию из 500 видов растений. Кроме того он пожертвовал музею тысячу образцов насекомых и коллекцию из 80 монет.

Вторая половина XIX века дала целую плеяду известных исследователей Центральной Азии, которые являлись выходцами из Беларуси. Даже самый известный российский исследователь Центральной Азии уроженец пограничной с Беларусью Смоленской губернии Николай Михайлович Пржевальский имел белорусские корни, так как его предки происходили из Витебского воеводства и получили дворянский титул еще от короля Речи Посполитой. Некоторые историки и публицисты указывают также и на белорусское происхождение одного из видных учеников и последователей Пржевальского, Петра Кузьмича Козлова, известного путешественника, географа и археолога, исследовавшего Центральную Азию, Монголию и Тибет.

Из рода полонизированных литвинских дворян Виленской губернии происходил и выдающийся путешественник, исследователь Центральной Азии и генерал российской армии Бронислав

Громбчевский. В 1876 г. он участвовал в Алайском походе под руководством М.Д. Скобелева, а в 1878 г. и в демонстрационных маневрах у границы с Афганистаном. В 1882 – 1884 гг. Громбчевский принимал участие в установлении новой российско-китайской границы в районе Памира и Тянь-Шаня, а в 1885 – 1886 гг. посетил приграничные районы Тянь-Шаня и истоки реки Сырдарья, а также изучил прилегающие к российской границе территории южной Кашгарии.

После изучения в Санкт-Петербургском горном институте основ геодезии он предпринял новую экспедицию в почти не известные тогда европейцам районы Гиндукуша и Памира, достиг северного Кашмира и истоков реки Инд. В этой экспедиции Громбчевский провел масштабные топографические, геологические и этнографические исследования и сделал картографическую съемку обширных ранее не известных территорий. В 1889 – 1890 гг. он организовал новую российскую экспедицию за Гиндукуш в ходе которой посетил ряд районов Афганистана, Памира и западного Тибета, а в 1892 г. участвовал в Памирском походе полковника под руководством М.Е. Ионова.

С 1893 г. начинается административная карьера Бронислава Громбчевского – он был назначен главой Ошского уезда Ферганской области Туркестанского генерал-губернаторства Российской империи. Находясь на этом посту он руководил строительством стратегически важного для Империи в условиях постоянной угрозы военного столкновения с англичанами в Центральной Азии Старого Памирского тракта. За свои заслуги Громбчевский в 1895 г. был назначен чиновником для особых поручений туркестанского генерал-губернатора, а в 1896 получил воинский чин полковника.

Значительный вклад в исследование Центральной Азии внес также белорусский путешественник, геолог и этнолог, уроженец Витебской губернии Карл Иванович Богданович. В 1886 – 1888 гг. он проводил географические и геологические исследования в Капетдаге на территории Закаспийской области (современный Туркменистан) и северо-восточной Персии. В 1889 г. он в качестве геолога и горного инженера участвовал в экспедиции организованной Императорским российским географическим обществом (ИРГО) в Тибет и Кашгарию. В этих экспедициях Карл Богданович не только проводил геологическую разведку и исследования минералов. Он также интересовался этнологией и помогал усовершенствовать работу

способы добычи золота и драгоценных камней жителями Персии, Кашгарии и Тибета.

Таким образом, вопреки распространенному мнению, что первые контакты между жителями Беларуси и стран Центральной Азии начались лишь в советский период, мы можем с полной уверенностью утверждать, что они имели место еще во времена Российской империи. На протяжении XIX века целая плеяда выдающихся выходцев из Беларуси внесла весомый вклад в процессы изучения этого региона и освоения его Российской империей. И хотя большинство наших выдающихся соотечественников, участвовавших в этих процессах, вошли в историю как «русские» или «поляки», а совсем не белорусы, изучение их биографий и вклада в развитие контактов между жителями Северо-Западного края и среднеазиатских владений Российской империи может стать весьма плодотворной темой для дальнейшего сотрудничества историков из Беларуси и стран Центральной Азии.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Беларускія даследчыкі і падарожнікі // Згуртаванне беларусаў свету “Бацькаўшчына” [Электронны ресурс] – режим доступа: <http://zbsb.org.sofia.neolocation.net/node/3530>
2. Грамбчэўскі Браніслаў // Белорусское географическое общество [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://bgo.by/geography.php?name=9>
3. Грицкевич В.П. Ташкараган ищет золото // От Немана к берегам Тихого океана. – Мн.: Польша, 1986. – С. 92 – 131.
4. Демезон П.И., Виткевич И.В.. Записки о Бухарском ханстве. - М.: Директ-Медиа, 2014. – 167 с.
5. Дубовицкий В. «Не скрывая имени и звания». К 200-летию со дня рождения И.В.Виткевича / Информационное агентство ФЕРГАНА [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.fergananews.com/articles/4813>
6. Резанов И. А. По горам и пустыням Азии: Путешествия К.И. Богдановича. – М.: Мысль, 1976. – 80 с.
7. Рудницкий А.Ю. Этот грозный Громбчевский... Большая игра на границах империи. – М.: Алетейя, 2013. – 248 с.
8. Цвірка, К. Вечны выгнаннік і пілігрым : жыццё і творчасць Тамаша Зана // Роднае слова. –1994. –№ 2. – С. 17—24.

*Аида Кубатова,  
(Кыргызсктан)*

## **ДЖАДИДИЗМ В КЫРГЫЗСТАНЕ И ЕГО ОСОБЕННОСТИ**

В условиях современного Кыргызстана тщательное рассмотрение общественной жизни во всех ее сферах и правильная оценка, возрождение духовных ценностей являются одним из наиболее важных проблем сегодняшнего дня. В конце XIX–в начале XX вв. на территории Кыргызстана, как и в других регионах Туркестана, с ее кочевым укладом жизни и ведения хозяйства, формировалось джадидское движение и в дальнейшем оказывало большое влияние на общественное сознание и социальную жизнь народа.

Политические события в России во второй половине XIX века, т.е. отмена крепостного права и другие реформы 1860–70-х гг. создали условия для развития капиталистических отношений, ускоренной модернизации экономики страны. Все эти процессы повлияли и на ход политического, социально-экономического развития Центральной Азии. Проникновение элементов капитализма и новых форм политической и идеологической борьбы повлекли за собой распространение здесь передовых идей России и Западной Европы, которые впоследствии трансформировались применительно к специфической, сложной обстановке борьбы за власть в местных условиях. С укреплением колониального господства России в восточных окраинах Российской империи, к концу XIX – началу XX вв. в обществе зародилась духовная сила, т.е. национальная интеллигенция, могущая объединить все мусульманские народы в единый антиколониальный фронт против колонизаторского ига. Именно национальная интеллигенция Туркестана заняла позиции прогрессивных перемен, сумела повести за собой широкие массы населения, проявила себя как часть нации, стремящаяся к самостоятельному мышлению, служению народу, интересам Отечества.<sup>26</sup>

Представители национальной интеллигенции Туркестана в период развития политической и культурной жизни страны стали

---

<sup>26</sup> Курманов З. Политическая борьба в Кыргызстане: 20-е годы. – Бишкек, 1997. – С.12.



искать средства для улучшения методов воспитания и образования молодого поколения. С этой целью они приступили к реорганизации мусульманских школ – мектебов и медресе, которые впоследствии имели большое значение в формировании национальной интеллигенции. Необходимо отметить, значение и роль джадидского движения в политической и культурной жизни региона. Движение джадидов зародившись у крымских татаров, затем в Поволжье, впоследствии распространилось в Туркестане, в том числе и в Кыргызстане. Основной целью движения считалась реформа образования, одной из главных задач которой было приобщение мусульман к европейской науке и культуре. Джадиды выступали с требованием реформы образования, открывали новометодные школы, где наряду с религиозным обучением, преподавались и светские знания. Благодаря активной деятельности некоторых джадидов, идеи просветительства получили довольно сильное развитие и продолжали распространяться и в советское время. Джадидское движение, начиная свой путь с просветительства, постепенно превращается в общественно-политическое движение, ставившее перед собой задачи кардинального переустройства общества.

Джадидизм оказался прогрессивным элементом в объективном желании местной интеллигенции добиться независимости края, преодоления его социально-экономической и культурной отсталости. Он пытался синтезировать утвердившиеся традиции и новые веяния, использовать опыт мусульманского и христианского мира, найти оптимальный вариант развития для народов, проживающих в Туркестане.<sup>27</sup>

Через труды татарских просветителей Ш.Марджани, И.Гаспринского, К.Насыри в значительной степени шло знакомство с русской культурой, распространение среди кыргызского народа печатной книги. С расширением связей с Россией кыргызы имели возможность получить мусульманские книги из России, которые печатались в типографиях Чирковой и университетская – в Казани, Гаспринского – в Бахчисарае, Каменских, Лахтина – в Ташкенте.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Джуманалиев А. Политическая история Кыргызстана. – Бишкек, 2005. – С.90.

<sup>28</sup> Смирнов В. Мусульманские печатные издания в России за 1893 год (отд. оттиск из «Записок Вост. отд. русского археол. общества», Т.8. – С.392).

Близлежащие к Кыргызстану города Ферганской долины – Маргелан, Коканд, Андижан, Наманган были административно-экономическими и культурными центрами и служили каналами проникновения периодических изданий в Кыргызстан, где они попадали в руки мусульмански грамотных кыргызов, которые с большой охотой читали книги и газеты на татарском, узбекском и казахском языках. Интересен такой факт, по достоверным данным Семиреченского областного правления, грамотных кыргызов по Иссык-Кульскому уезду еще в 1886 г. насчитывалось 157 человек на 66 000 душ.<sup>29</sup>

Татарские периодические издания, которые издавались в Казани – «Юлдуз» («Звезда»), в Оренбурге – «Вақыт» («Время») и «Маглюмат» («Знание»), в Астрахани – «Идель», в Крыму – «Тарджиман» «Переводчик», в Петербурге – «Ульфет» («Друг») и другие, довольно глубоко проникали в Кыргызстан.<sup>30</sup> В донесении заведующего Атбашинским русско-кыргызским училищем Пржевальского уезда от 30 сентября 1909 г. указывалось, что селение Атбаши получает газету «Вақыт».<sup>31</sup> А токмакские мусулмане еще раньше, в 1905 г., выписывали такие мусульманские периодические издания, как «Тарджиман», «Юлдуз», «Идель», «Баянкульхак Сибири», «Иктисад», «Айкап», «Шуро», «Ялт-юлт».<sup>32</sup>

В то время своей грамотностью среди кыргызов отличался Талып Байболот уулу (1849–1949), в народе известен, как Талып молдо из с.Чирак Пржевальского уезда. Он получил мусульманское образование в городах Самарканде, Бухаре, достаточно хорошо владел персидским, арабским, русским языками. Возвратившись на родину он открыл школу, на своих уроках использовал карту, глобус, проводил химические опыты, которые были новшеством в то время среди кыргызов; изучал восточную поэзию.<sup>33</sup> По рассказам очевидца, его постоянно навещали кыргызы ближайших, а иногда и отдаленных местностей для того, чтобы от него услышать «Вести мира», т.е.

---

<sup>29</sup> ЦГА Каз. Респ. Ф.64, оп.1, д.2868, л.16.

<sup>30</sup> Айтмамбетов Д. Культура киргизского народа во второй половине XIX – начале XX века. Фрунзе, 1967. – С.266.

<sup>31</sup> ЦГА Каз.Респ. ф.90, оп.1, д.494, л.84-86.

<sup>32</sup> Айтмамбетов Д. Указ. работа. – С. 267. – «Турк. Ведом.», 1905, №40.

<sup>33</sup> Ысык-Көл облусу. Энциклопедия. – Бишкек, 1995. – С.582.

новости о событиях, происходивших в мире. Талып молдо получал газеты, журналы и книги из Казани, Уфы и других мест. Кыргызы узнавали от него подробности о событиях русско-японской, русско-германской войн и о внутреннем положении в Российской империи. В Джети-Огузе, в том же Пржевальском уезде, проживал Жээникеев Алдаш (известен как Алдаш молдо), который по окончании Пржевальской татарской школы также выписывал и читал татарские газеты.<sup>34</sup>

Печатавшиеся в казанской типографии настольные календари Каюма Насыри, а также просветительская и педагогическая литература, выходящая в Казани, становится популярной в Туркестане.<sup>35</sup> Так например, в аиле Саруу Пржевальского уезда до революции работал учителем школы Жээренбай Урдолетов, который также как и Алдаш молдо получил образование в новометодном мектебе г.Пржевальска. Он, заочно переписываясь, познакомился с А.Байтурсуновым, живущим в Оренбурге. По просьбе Ж.Урдолетова А.Байтурсунов регулярно присылал ему учебники и учебные пособия, газеты и другие литературы на татарском и казахском языках для распространения по кыргызским школам. Урдолетов был постоянным читателем журнала «Айкап». В журнале печатались в основном, материалы о внутреннем положении России и Казахстана. Как рассказывает Урдолетов, среди полученных им из Оренбурга изданий однажды ему попался «Заман календари», т.е. «Календарь времени» на татарском языке. В нем говорилось о предстоящем затмении луны. Он рассказал об этом своим односельчанам. Когда этот слух дошел до мулл аила Саруу, они грозились убить Урдолетова за непозволительное предсказание. Муллы допрашивали его, откуда он знает о том, о чем не осведомлены слуги аллаха. И когда действительно в тот день произошло затмение луны, то жизнь Ж.Урдолетова была уже вне опасности.<sup>36</sup>

В Кыргызстане были известны такие печатные издания казахской народной литературы, как героические сказания «Алпамыс», «Кыз-

---

<sup>34</sup> Рукоп. фонд НАН КР, инв.№ 1543, С.117.

<sup>35</sup> История литератур народов Средней Азии и Казахстана. Под ред. Богдановой М.И. – Москва: Изд.-тво Моск. ун-та, 1969 – С. 8.

<sup>36</sup> Айтмамбетов Д. Указ. работа. – Рукоп. фонды НАН КР, инв.№ 5167, папка №2. – С.154-155.

Жибек», «Козу Көрпөш – Баян сулуу» и сказка «Дарийка». Знаменитые комузисты Карамолдо Орозов и Чалагыз Иманкулов еще в молодости наизусть знали и рассказывали сказку «Дарийка», а Толонбай Шабданов – эпос «Алпамыс»<sup>37</sup>.

В этих изданиях иногда печатались статьи о быте и жизни кыргызов, и письма кыргызских читателей. Например, в общественно-политическом и культурно-просветительском журнале “Айкап” (издавался с 1911 г. в г.Троицк) была опубликована статья Ысмагула Макинова “Пишпек уездинен” (“От Пишпекского уезда”), где автор сожалел о недостатках просветительских работ среди кыргызов, в то же время он с гордостью отмечал своих соотечественников, которые обучались в медресе “Талия” в г. Уфа: Исхак Канат уулу, Нарынкул Кабирова, Ниязалы и Жакыпа. Хочется отметить еще одну статью, опубликованную в том же журнале Нуралдина Малагазина, где он считает большим достижением открытие новометодных медресе-школ среди казахско-кыргызского населения, и перечисляет в частности, казахские медресе Абдулла Азирета Душпанова, Темир Молдогазы Халмухамедова, Маманова и др. В статье говорится и о новометодном медресе Шабдан батыра, в котором обучались около 200 учеников, где работали два учителя специально приглашенные Шабдан батыром. Он платил учителям немалые деньги за свой счет, в сумме тысяча рублей за год; автор также пишет о том, что Канат Ыбыкеев также потратил для постройки школы 4–5 тысяч рублей, за свой счет платил приглашенному учителю 600 рублей и эту новометодную школу окончили около 100 детей. Интересен тот факт, что автор сам был достаточно хорошо осведомлен деятельностью новометодных школ, также молва о школах на территории Кыргызстана была известна и за его пределами. Представляет интерес и статья в журнале “Шура” (1908-1917) о городе Ош узбекского просветителя и джадида Чулпан, где отмечается деятельность русско-туземной, двух новометодных школ и библиотеки города. Такие примеры говорят о том, что периодические издания доходили через местных просветителей и оказали огромное влияние на формирование общественный мысли кыргызского народа.

---

<sup>37</sup> Закиров С. Көл жээгиндеги элдик оозеки чыгармалар. – газ. Советтик Кыргызстан., 22 августа 1965.

В начале XX века растет число молодых людей из Кыргызстана, стремившихся получить образование в школах светского направления Казани, Оренбурга, Уфы. Из числа получивших образование в медресе «Галия» (Уфа) известны имена Мамбеталы, Надыркула, Токтоналы Чынгышева, Исхака Канатова, И.Арабаева, О.Сыдыкова, К.Шабданова.<sup>38</sup> В стенах «Галии» получили образование будущие татарские, башкирские, кыргызские и казахские писатели М.Гафури, Ш.Баич, Г.Ибрагимов, И.Арабаев и др. Шакирды издавали рукописные газеты и журналы «Парлак», «Анг» и «Без» (татарско-башкирское землячество), «Садак» (казахско-кыргызское землячество), проводили литературно-музыкальные вечера.<sup>39</sup> Большинство из них после Октябрьской революции работали учителями в первых советских школах.

Лучшие представители учащейся кыргызской молодежи – воспитанники «Галии» интенсивно занялись переводами и изданием книг на родном языке. «Кыргызский джигит Ишеналы Арабаев в 1911 году, в годы обучения в «Галии», составил первую кыргызскую азбуку и издал ее в типографии «Восток» г.Уфы, – сообщает Сайфи Кудаш, вспоминая своих однокашников – первых просветителей Туркестана.<sup>40</sup>

Стараниями лично И.Арабаева и кыргызских шакирдов в 1911 году отдельной книгой издается в Казани поэма Молдо Кылыча «Кысса-и-зилзала» («Землетрясение»), посвященная землетресению, потрясшему Кыргызстан 22 декабря 1910 года.<sup>41</sup> В предисловии, который написал И.Арабаев было отмечено, что «Молдо Кылыч писал для того, чтобы события, виденные глазами, остались в истории».

Молдо Кылыч Шамыркан уулу (1866-1917), Молдо Нияз (1823-1896) и Байымбет Абдрахман уулу (Тоголок Молдо) (1860-1942), Алдаш молдо Жээнике уулу и др. относятся к числу акынов-просветителей, писавших свое произведения и размножавшие их в рукописях. Они были образованными людьми своего времени, что

---

<sup>38</sup> Богданова М. Кыргызские акыны XIX и начала XX вв. – Фрунзе: киргосиздат, 1946. – С. 150

<sup>39</sup> Какишев Т. Поступ. – Алма-Ата, 1988. –С.287; Его же Садак. Эссе. – Алматы, 1986. – С.61-62.

<sup>40</sup> Кудаш С. Яшьлек эзлэре буйлап. – Казань, 1964. – С.79.

<sup>41</sup> Мамытов С.А. Кыргызско-татарские литературные связи второй половины XIX – нач. XX вв. Бишкек, 1999. –С.72.

давало основание применительно к их имени использовать дополнительный, уважительный эпитет «молдо».

Джадиды пытались модернизировать жизнь Туркестана, высказывали свои мысли о необходимости новых изменений в современной жизни народов края. Просветитель и мыслитель узбекского народа Махмудходжа Бехбуди в статье «История и география» писал: «...что составляет возможности для самоутверждения и прогресса? Чтобы знать это, надо изучать историю. Потому что, все общее и частное, его суть и происхождение узнается через историю. История объясняет все: причины расцвета и упадка государств, состояние веры людей, деградацию мусульманства, извращения канонических устоев ислама. Чтобы быть совершенным и справедливым, нужно знать историю, ни одно знание не является без знания истории»<sup>42</sup>.

Кыргызский историк Осмонаалы Сыдыков (1875–1940) в солидарность этого создает свои первые исторические исследования и издает в Казани в 1907 г. «Кыргыз таварихи» («История кыргызов»), в Оренбурге в 1913 «Мухтасар тарихи кыргызия» («Краткая история кыргызов») и «Тарихи кыргыз Шабдания» («История кыргызов и рода Шадмания») в Уфе в 1914. Появление этих трудов, в которых осмысливается история народа, говорит о заметном росте самосознания кыргызского народа,<sup>43</sup> из них до нас дошло «Тарихи кыргыз Шабдания». В этой книге излагается о родословной кыргызов с древнейших времен до начала XX века, даются сведения о родословных казахского и дунганского народов, также встречаются строки призывающее к образованию. О.Сыдыков, восхваляя науку и просвещение, критикует отсталость, невежество и лень кыргызов, призывает строить города, получать образование. Он мечтал о широком просвещении кыргызского народа, призывал овладевать грамотой, открывать мектебы и медресе, создавать типографии и библиотеки; сожалел, что кыргызы, вследствие разобщенности и междоусобиц, отстали от других народов и по своему положению достойны только жалости. О.Сыдыков противопоставляет успехи России и Европы в области просвещения, науки и техники и

---

<sup>42</sup> Алимova Д.А. Джадидизм в Средней Азии. – Ташкент: Узбекистон, 2000. – С.

<sup>43</sup> Мамытов С.А. Указ работа. – С.72.

призывает народ проснуться, воспрянуть духом и стать такими же процветающим.<sup>44</sup>

Такие же стихи, призывающее к знанию писали и казахские, татарские, башкирские поэты-просветители. Например, книга казахского просветителя М.Дулатова «Оян, казах!» была широко популярна среди мусульманского народа Туркестана, стихи видного поэта-просветителя башкирского народа М.Акмуллы, «Башкырттарым, укыу керек!» призывающие к знанию и сегодня очень актуален.

На территории Кыргызстана новометодные школы стали появляться в начале XX в. Первые школы (усули-джадид) появились в Пишпекке (ныне г.Бишкек), Токмаке и Пржевальске (ныне г.Каракол) в 1901–1902 гг. Организаторами и первыми учителями этих школ являлись представители татарской интеллигенции и обучение в них велось в основном на татарском языке. Надо отметить, что новометодная школа в г.Караколе, носила имя Исмаила Гаспринского еще при его жизни.

Мусульманское духовенство видело в этих школах опасных конкурентов для старометодных (кадими) школ. Необходимо отметить, что такая картина вырисовывалась везде, где открывались новометодные школы. К примеру, среди татар, где джадидизм берет свое начало, попытки джадидов желающих изменить арабский алфавит путем прибавления необходимых букв, отсутствующих в данном алфавите, и искоренения ненужных из него, встретили яростное сопротивление со стороны приверженцев традиционного. Аргументировали они это тем, что буквы арабского алфавита вместе с Кораном снизошли с небес. Но в Кыргызстане, в отличие от других регионов Туркестана, новометодные школы поддерживались основной массой народа и строились на средства местных манапов. Так, например, в 1909 г. в Чон-Кемине местный манап Шабдан баатыр Жантай уулу построил медресе «Шабдания», в 1914 в с. Куртка Калпа ажы, в Иссык-Кульской долине в 1909 г. Чыныбай уулу Баракан, в Ле-Коле Жийдебай, в местности Туура-Суу Гонской волости Сагаалы манап Малы уулу, в 1911 в Жумгальской долине «школа Курмана» и др.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Сыдыков О. Тарых кыргыз Шадмания. Кыргыз санжырасы. – Уфа, тип. "Восточная печать", 1914.

<sup>45</sup> КР УИАнын Кол жазмалар фонду.- Инв.№129. – 68-б.

В медресе «Шабдания» учились более 150 человек из разных регионов северного Кыргызстана. Среди них было немало мулл из старометодных мектебов, стремившихся повысить свою грамотность и получить светское образование. Особо следует отметить, что многие учителя и выпускники новометодных школ были зарождавшимися представителями национальной интеллигенции, которые стремились нести свет знаний в среду народа. По воспоминаниям заслуженного учителя Киргизской ССР, кавалера ордена Ленина А.Чункелеева, «в Кемин прибыли два молодых муллы, один из них – татарин, другой был казах. Передовая молодежь, у которой было сильное желание получить образование, собралась около 200. Нам дали подставки под книги, застелили саман и началось занятие. Преподаватели разделили детей на классы и, наряду с уроком по религии, начали учить математику, географию, проводились уроки физкультуры и пения. Первый раз в жизни увидели глобус. Занятия проводились на своем языке».<sup>46</sup>

Типичный новометодный мектеб – «Экбаль» («Прогресс») функционировал в Токмаке, где проживали выходцы со всего Туркестана и приволжских губерний, а также кыргызы Пишпекского и Верненского уездов. Были также выходцы из китайской провинции Синьцзян. Таким образом, истоки формирования национальной интеллигенции Кыргызстана берут начало с мусульманских учебных заведений, на которые большое влияние оказали европейская и восточная культура. Молодые люди обучаясь в мусульманских мектебах и медресе, получали знания и многие из них продолжали свое образование в религиозных учебных заведениях Востока или также получали светское образование в российских учебных заведениях. Впоследствии они составляли грамотную, просвещенную часть общества и старались оказать активное влияние на жизнь своего народа. Мусульманское образование, распространенное в начале XX века в Средней Азии, было одним из основных источников становления и пополнения национальной интеллигенции Кыргызстана и многие из них затем стали известными общественными и политическими деятелями.

---

<sup>46</sup> Шабдан баатырдын медресесине 100 жыл. – Бишкек: Учкун, 2009. С.261. (газ. Советтик Кыргызстан. 1967 г.)



Совместная деятельность элиты национальной интеллигенции Туркестана в решении национально-политических вопросов ярко выражены в годы первой российской революции и в последующем. В это время увеличилось обращения петицией с выражением недовольствия в вопросах национальных интересов к правительственным органам власти, особенно с отдаленных окраин империи. В 1905-1906 гг. в центральные органы власти поступило более 500 петиций. Одним из таких петиций является – обращение Председателю комитета министров, графу М.Ю.Витте от имени кыргызского и казахского населения Семиреченской области о его нуждах в вопросах веры, образования, земледелия и др., так называемой в научной среде “Петицией Шабдана Жантаева”. Данная петиция состояла из 11 пунктов, в основном вопросы касающейся организации управления по религии (муфтият), предоставление муфтияту вакуфных земель, издание книг, газет и журналов на кыргызском, татарском и др. восточных языках и их свободная продажа среди населения, а также земельные вопросы, о запрете переселения российских крестьян на земли кыргызов и др.

В 1905 г. кыргызско-казахское население Верного, Копальского, Жаркентского, Лепсинского, Пржевальского и Пишпекского уездов Джети-Суйской области подписали Доверительное письмо Шабдану Жантаеву, для ходатайствания перед российским императором и высшими властями от их имени и их нуждах в вопросах веры, землепользования и др. Это Доверительное письма доказывает, серьезное отношение местного населения к официальным обращениям и петициям в отношении к власти, также подчеркивает авторитет Шабдана Жантаева среди соотечественников.

Один из видных представителей кыргызских джаидов Дюр Сооромбаев построил школу в селе Сайлык Токмокского уезда, где обучались дети по новому методу И.Гаспринского (позже школа стала русско-туземной). Ему и Б.Сыртанову было оказано доверие на Узун-Агачском съезде, куда собрались представители казахов и кыргызов для поездки в Петербург. Они должны были встретиться с депутатами Госдумы для возбуждения вопроса об отчуждении кыргызских земель и недовольства населения деятельности Переселенческого управления администрации. Но скоро было известно об этом местным властям, которые приняли меры против поездки Дюр Сооромбаева в Петербург.

Представители мусульманского населения в Кыргызстане принимали активное участие общественно-политической жизни Туркестана. Например, на первом съезде мусульман Джети-Суйской области в г. Верном в 1906 г., где участвовали 300 человек, из Кыргызстана депутатами были – мударрис медресе “Экбалия” в Токмаке Закир Вагапов (председатель президиума съезда), пишпекский адвокат Акматбек Койбагаров (секретарь) и др. На съезде приняли резолюцию, где было отмечено на необходимость ходатайствовать об учреждении мусульманского духовного собрания, район действий которого распространялся бы на весь Туркестанский край. По резолюции в собрании «должны участвовать представители всех мусульманских общин (наций) Туркестанского края. Дела, касающейся какой-нибудь нации, должны решаться в собрании по докладу представителя той нации». В случае учреждения главного мусульманского духовного правления для управления религиозными делами всех мусульман России Туркестанское духовное собрание должно будет подчиниться этому правлению. Муфтии, шейх-уль-исламы, кади, имамы, муэззины и др. священнослужители должны избираться народом и утверждаются в должности духовным собранием, а не администрацией. В случае надобности построить новые медресе. В этих строках заметны реформаторские, джадидские намерения участников съезда.

В отчете Туркестанскому генерал-губернатору от 1914 г., было подробно изложено о проведении еженедельных тайных вечеринок, так называемых «Гап» или «Машраб» среди населения региона, в которых принимали участие около 15-30 человек, такие же организации создавались в Джети-Суйской, Ферганской областях, а г.Верном их было более 10ти. Джадиды активно участвовали в проведении гапов и обсуждались политические вопросы, также проблемы новометодных школ и организация благотворительных акций. Были известны царской администрации из числа гапов в Ташкенте, где принимали участие Мунаввар Кари, братья Убайдулла и Баширулла Ходжаевы, Абдулла Авлони и др.

Такие же группы «Гап» или «Машраб» существовали и на территории Кыргызстана. По секретным сведениям царского охранного отдела руководителем группы «Гап» в Токмаке был Гали Токтаров, общее число членов были 41человек: Азиз и Якуб

Садырбаевы, Сыдык Кенжетаев, Шамен Давлетов, Галия Узбеков, Ибрагим Мурзабаев, Абдуазиз Игамбердиев, Закир Вагапов и др. Они просили разрешение от администрации об организации «благотворительных обществ» в городах Пишпек и Токмаке. Активный член джадидского «Гап» Закир Вагапов внес большой вклад в общество «Тараки-ислам» в Стамбуле. Они начали принимать участие и в всероссийском мусульманском движений. Например, в 1906 г. в г.Нижний Новгород прошел третий Всероссийский мусульманский съезд с участием около 800 делегатов. На съезде в качестве делегатов были приглашены из Джети-Суйской области два представителя – кыргыз А.Койбагаров и казах Пишпекского уезда Ы.Дабылбаев.

В секретных донесениях 1910 г. отмечено об активном участии представителей местной интеллигенции: Тымбай Серикбаева, Найзабек Тулина, Дур Сооромбаева, Мамбетаалы Мураталина, Ибрагим Жайнакова, Эшмухаммед Аблайханова и др. в политическом движении кара кыргызов и кыргызов Джети-Суйской области.

Джадидское движение в начале XIX – конца XX веков являлся одним из основных причин формирования национального самосознания в общественно-политической жизни всего Туркестана, в том числе и Кыргызстана. Деятельность основателей этого прогрессивного движения – И.Гаспринского, Ш.Маржани, А.Ибрагимова, М.Абдурашидханова, М.Бехбуди, А.Фитрата, А.Байтурсунова и других была известна и на территории Кыргызстана.

Несмотря на гонения со стороны власти, видные татарские педагоги Г.Рафики, С.Габдельманов, Н.Мулла Газин, З.Вагапов, К.Мифтаков, Н.Мамин работая в Кыргызстане, внесли огромный вклад в воспитание молодого поколения. После прихода советской власти многие просветители продолжали педагогическую деятельность в школах и обучали тысячу молодых людей.

В Туркестанском крае в начале XX века насчитывалось около 100 новометодных школ-медресе, из них около 30-ти было открыто в Кыргызстане.

В это время было наиболее важным зарождение национального движения и образование политических организаций. Особенно, это усилилось после революции в России 1905 года, в обществе стали появляться первые представители национальной интеллигенции, которые вышли с идеями объединения тюркских народов. Джадидские

группы «Гапы» или «Машрабы» были организованы и на территории Кыргызстана. Собираясь по четвергам и пятницам, члены этих групп бурно делились мнениями о событиях, происходивших в общественной жизни, читали и обсуждали письма и литературу националистического толка.

Ни у кого не вызывает сомнения то, что идеи, опыт многогранной деятельности национальной интеллигенции в конце XIX – начале XX вв. является ярким примером служения своей стране и своему народу. Подъем сознания и уровня культуры кыргызского народа был связан, прежде всего, с деятельностью представителями первой национальной интеллигенции. Ее деятельность этого периода невозможно рассматривать в отрыве от истории национальной интеллигенции Туркестана в целом. Лидеры национальной интеллигенции Средней Азии, такие как А.Дониш, А.Букейханов, М.Дулатов, А.Кары, У.Ходжаев, М.Бехбуди, И.Арабаев, О.Сыдыков и др. оставили идейно-политическое наследие в истории мусульманских народов, которой актуально и в современных геополитических процессах стран СНГ.

*Мамадалиев Иномджон*  
*(Таджикистан)*

## **СРЕДНЯЯ АЗИЯ В ОРБИТЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ** **(историографический аспект)**

Несмотря на прошедшие большого срока, комплекс вопросов – предпосылки, причины, а также последствия завоевания Средней Азии со стороны России, как в прошлом, так и в настоящем привлекают особое внимание историков-исследователей. Поскольку, как утверждают историки, еще в первой половине XIX века, еще задолго до русского военного проникновения в самой России, а особенно в высших кругах, не бытовало единого мнения относительно предпринимаемых мер, направленных на решение среднеазиатского вопроса<sup>47</sup>. Уместно возникает логический вопрос – почему сценария развивалась таким образом? А ответить можно следующим образом: во-первых, потому что выработку программы действий в Средней Азии тормозили разногласия между центральным правительством и местными властями. Во-вторых, опасения спровоцировать конфликт не только с великодержавной Англией, но и с Китаем, где одновременно старались удовлетворить свои претензии несколько стран. В-третьих, помимо этого слабая осведомленность о внутренней обстановке в среднеазиатских государствах.

Новая, последняя и самая богатая колония России, названная с начала Туркестанская область в 1865 г., затем Туркестанское генерал-губернаторство, официально оформленное в 1867 г. была больше, чем вместе взятые территории Австро-Венгрии, Германии и Франции<sup>48</sup>. Завоевав Среднюю Азию, Россия значительно укрепила свои военно-политические и дипломатические позиции, прежде всего, среди колониальных держав, и получила ряд очевидных выгод: выход на населенное казахами и туркменами побережье Каспийского моря и

---

<sup>47</sup> Брежнева С.Н. Присоединения Туркестана к России: дискуссионные проблемы дореволюционной и советской историографии. Тольятти, 2004. – С.150.

<sup>48</sup> Очерки по истории государственности Узбекистана /Отв. ред. Д.А. Алимова и Э.В. Ртвеладзе. Ташкент, 2001. С. 120-140.

границам с Афганистаном, Китаем, Ираном, Индией<sup>49</sup>.

К сожалению, эта проблема рассматривалась как в советской, так и в современной историографии только с точки зрения интересов региона, всесторонне эксплуатируемого метрополией в качестве колонии. Очень редки исследования этой проблемы в ракурсе международных отношений. Предлагаемый исторический аспект тесно переплетается также с этнополитическими процессами в период двух управлений, сначала Российской империи, а затем Советского общества, которое и определило межнациональные отношения.

Пребывание России в Средней Азии, царская политика, проводимая в крае, приспособление российской экономики к ресурсам региона и наоборот, приспособление сырьевой базы края к технологическим возможностям России – все это само по себе было проявлением процесса смыкания частей Европы и Азии и сплава двух видов экономических культур. Влияние европеизации имело и негативный, и позитивный характер. Если вхождение в Среднюю Азию российского и через Россию европейского капитала вызвало кардинальные изменения в экономике, то население терпело тяготы от неконкурентоспособности своей деятельности<sup>50</sup>.

Следует отметить, что в национальных историографиях Средней Азии немало работ, статей, монографий и диссертаций, которые в том или ином ракурсе рассматривают этот период.

Особое место в историографии вопроса Россия в Средней Азии принадлежит советским историкам. В теоретико-методологическом плане, первая попытка противопоставит марксистскую историографию с дворянско-буржуазной (можно сказать родоначальником становления советской концепции в историографии с позиции советской методологии – *И.М.*) сделал М.Н.Покровский<sup>51</sup>. Как он отмечал, - «Единственный объективный научный метод, ведущий к открытию

---

<sup>49</sup> Исхаков Ф. Национальная политика царизма в Туркестане (1867 – 1917). – Ташкент: Фан, 1997. С. 9.

<sup>1</sup> Алимова Д.А. История и историческое сознание. В 2- томах. Т. 1. – Ташкент: Узбекистан. 2008. С. 167.

<sup>51</sup>Покровский М.Н. Историческая наука и борьба классов //Избранные произведения в 4-х книгах. – М., 1965. Кн.. 2. – С.330.

того, что есть на самом деле, есть марксистский метод»<sup>52</sup>.

Конечно, с одной стороны он был прав, но он был прав с позиции 20-30 годов (XX века), когда и утвердилась марксистско-ленинско-сталинская методология, и он не смог принять и предвидеть будущие концептуальные изменения, то есть конца XX и начало XXI века. С другой стороны альтернативой и оправдание новой административно-политической системы М.Н.Покровскому пришлось разрабатывать заказные концепции с целью формировать исторические взгляды. Однако в науке имеет право на существование разные концептуальные подходы, поскольку сегодня имеется много методов и методологии.

В этом ракурсе, весьма было бы уместным, на примере позиции М.Н.Покровского (хотя в его биографии много интересного, как он конъюнктурно менял собственную позицию – *И.М.*), будучи редактор журнала «Историк-марксист», в котором жестко подвергнул критике таких известных ученых-историков своей эпохи, как В.О.Ключевского, С.М.Соловьева, П.Г.Виноградова (несмотря на то, что он сам являлся учеником этих ученых), обвиняя их в классовой несовместимости, причислял их к «буржуазным историкам». Это объясняется тем, что сам М.Н.Покровский находился в рамке «...демократических иллюзий и экономического материализма»<sup>53</sup>, что предопределило его будущих исторических взглядов. Однако, надо сказать, что он всегда лавировал в политических процессах и ориентировался на политическую конъюнктуру.

Одним из ключевых моментов в советской историописание и в исторических взглядах 20–30-х годов становится доминирование и основной концепции разделения историков по классовым и национальным признакам, предложенной М.Н.Покровским. Надо отметить, что в период становления историографии и исторических взглядов нового строя или нового типа государственности всегда появляется новые тенденциозные моменты: во-первых, классовость; во-вторых, идеологическая расположенность; в-третьих, политичес-

---

<sup>52</sup> Борьба классов. – 1924. №1–2. См. кн.: Брежнева С.Н. Присоединения Туркестана к России: дискуссионные проблемы дореволюционной и советской историографии. Тольятти, 2004. – С.151.

<sup>53</sup> СИЭ. Т.11. – М., 1961. – С.254.

кая направленность. Соответственно появления такого феномена является исторической потребностью.

Если посмотреть на зарю советской историографии, то есть на стадию становления новых тенденционных моментов, весьма интересным окажутся суждения разных историков. Например, критике были подвергнуты и труды выдающегося историка-востоковеда академика В.В.Бартольда<sup>54</sup>. Определяя национального историка, М.Н.Покровский аргументирует следующим образом: национальным историком может быть человек, по крови, языку, происхождению связанный со своим народом, или ученый, живущий в пределах государства<sup>55</sup>.

Следует отметить, М.Н.Покровский на вершине своих эмоционально-патриотических чувств или же политического взлета, начинает смешивать научные концепции с определением личности как национального историка (как было отмечено его лавирования), тем самым он не создает концепцию, а создает тенденцию поскольку: во-первых, для ученого нет границ, то есть, для настоящего ученого-историка, нет не политический, не культурно-националистический или географического ограниченного пространства; во-вторых, в концептуальном отношении, насколько известно В.В.Бартольд являлся европацентристом; в-третьих, надо учитывать, что еще в те далекие годы такие концептуальные понятия были далеки во взглядах автора.

Надо отметить, что, несмотря на убеждения, и выдвинутую им научной концепции, а также высокое научное положения, вскоре критике подверглись и труды самого М.Н.Покровского. Также надо заметить, что М.Н.Покровского критиковали и раньше, потому что он всегда менял собственную позицию, или можно сказать он был конъюнктурным историком. Поэтому с 1938 года о М.Н.Покровском стали писать в негативном плане, называя его антимарксистом<sup>56</sup>. Но, не надо забывать и тот момент, что именно его концепция и тенденция, в стадии становления сыграли очень важную роль,

---

<sup>54</sup> См. кн.: Брежнева С.Н. Присоединения Туркестана к России: дискуссионные проблемы дореволюционной и советской историографии. Тольятти, 2004. – С.151.

<sup>55</sup> Брежнева С.Н. Присоединения Туркестана к России: дискуссионные проблемы дореволюционной и советской историографии. Тольятти, 2004. – С.151.

<sup>56</sup> Там же. С. 163.



поскольку историописание или исторические взгляды 20-30-х годов начала формироваться именно по покровской концепций.

Также важно отметить, что работы, написанные в 20–30-е годы, как правило, были небольшими по объему, так как сказывалось отсутствие фактического материала, это объясняется тем, что, во-первых, недоступность массив материалов, архивных, библиотечных; во-вторых, несформированной исторической школы; в-третьих, предрасположенности (предрассудки) индивидуализма. Соответственно проблема Средней Азии в составе Российской империи разрабатывалась слабо, хотя время от времени и появлялись интересные работы по отдельным вопросам темы.

Одним из крупнейших деятелей первой плеяды большевистских лидеров Октябрьского периода, позднее истребленных и сознательно забытых, был Георгий Сафаров (*Володин*). Он искренне верил в преобразующую миссию происшедшей революции для судеб народов Российской империи.

Примечательно, что одной из первых запрещенных книг, изданных в советский время, является талантливый труд Г.Сафарова «Колониальная революция (Опыт Туркестана)»<sup>57</sup>, в 1921 году в Москве была издана.

Надо дать должное, что Г.Сафаров, несмотря на политическую и идеологическую конъюнктуру, будучи непосредственно работая на различных правительственных постах, он смело выражает свою позицию по несколько моментам: во-первых, он точно подмечает, что гражданско-семейный быт и традиционная идеология стаи дороги угнетенным массам как формы сохранения национальной культуры, как средство борьбы за национально-культурную самостоятельность. Во-вторых, говоря о исторической ретроспективе Туркестана до завоевания его Россией, он отмечает, что – при невероятно низком уровне производства – земледелия, ремесел – занятий торговлей позволили даже накопление капитала, драгоценностей и золото. Продолжая мысль, он пишет, - «трагедия наших дней заключается и в том, что это первооснова рыночных отношений канула в небытие»<sup>58</sup>, то есть, он убедительно доказывал положение Туркестана как колония России. В-третьих, колониальная

---

<sup>57</sup> Сафаров Г. Колониальная революция (Опыт Туркестана). – М.: Госполитиздат, 1921.

<sup>58</sup> Там же. – С. 4.

реальность в описании Г.Сафарова была гораздо прозаичнее и страшнее. Потому что, он пришел к главному выводу – «завоевание территории Туркестана совершалось помощью террора»<sup>59</sup>. Становится очевидным, что Г.Сафаров еще на заре Советского строительства, сознавая всю серьезность политико-идеологическую конъюнктуру, выдвинул серьезную мысль, что Российская империя, является «*империей зла*» для ее окраин.

А в 1927 году в Ташкенте была издана работа самого С.П.Покровского, где рассматривались политические связи России и Бухарского эмирата<sup>60</sup>, но на волне революционного духа, а тем более многообразной его позиции (как уже было отмечено его позиционной изменчивости), в раскрытии данной проблемы, он давал предпочтение преувеличению российского фактора в Средней Азии, на примере Бухарского эмирата.

Историческая наука не оставила без внимания этот важный и многогранный период. Еще в 50-х годах прошлого (XX) столетия виднейший русский, советский востоковед, крупнейший знаток восточных рукописных источников А.А.Семёнов писал, что «...история освещения сношений России московского и даже царского периодов со среднеазиатскими ханствами все чаще остается неясной, хотя имеются труды посвященным этим ханствам»<sup>61</sup>. Естественно похвально, что на тот период и в современной исторической науке сделано многое. Во взглядах ученого не осталось без внимания, и социальная жизнь дореволюционной Средней Азии<sup>62</sup>. По этим аспектам он посвятил несколько своих трудов, например: «Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени», «Очерк поземельно-податного и налогового устройства Бухарского ханства»

---

<sup>59</sup> Там же. – С. 5.

<sup>60</sup> Покровский С.П. Международные отношения России и Бухары в дореволюционное время и при советской власти – до национального размежевания среднеазиатских республик. – Ташкент, 1926. См. кн.: Брежнева С.Н. Присоединения Туркестана к России: дискуссионные проблемы дореволюционной и советской историографии. Тольятти, 2004. – С. 155.

<sup>61</sup> Семенов А.А. К истории дипломатических отношений между Россией и Бухарой вначале XIX в. //Известия АН УзССР. – Ташкент, 1951, №1. – С. 85.

<sup>62</sup> Семенов А.А. Очерк поземельно-податного и налогового устройства бывшего Бухарского ханства //Труды САГУ. Вып. 1. 1929.

А в 1929 году вышла работа Т.Р.Рыскулова<sup>63</sup> о Киргизии (в 1935 г. настоящая книга была переиздана). Несмотря на то, что народам входившим большой общий дом под названием СССР, им давались возможность написать историю собственного народа. Но этот процесс шел под установленным порядком или же принятым нормативам, где лидирующий роль занимал чуждые понятия как: «русский брат» или «старший брат». Хотелось бы отметить, здесь у читателя может создаться мнение, что автор поддается националистическим чувством, это отнюдь не так, поскольку это было исторической реальностью, только об этом преднамеренно умалчивали национальные историки, или же восхваляли в силу политико-идеологической конъюнктуры. Соответственно эти трактовки стали главным фактором написанию лицемерной истории с преувеличением русской роли в национальных историях. Такой подход само по себе приводило к историописанию *«наименьшего зла»*. Это исходило из общепринятой на то время концепции. Но, другой труд Т.Рыскулова «Восстание туземцев Туркестана в 1916 году»<sup>64</sup>, автор изъясляет намного другое мнение. Анализируя социально-экономические и политические предпосылки восстания, он сильно приближается к позиции *«империя зла»*.

В эти годы увидели свет и исследовательские труды В.Лаврентьева «Капитализм в Туркестане (Буржуазная колонизация Средней Азии)»<sup>65</sup>, в котором он обращает внимание в основном на периодизацию среднеазиатского шелководства, шелкомотания и шелкоткачества во второй половине 60-х годов XIX в. Он отмечает, что это отрасль развивалось на базе грены и коконах собственного производства. Но с 70-х годов XIX в. ткацкая промышленность вступила в фазу упадка, связанная с эпизоотией шелкопряда. После преодоления депрессии с 90-х годов XIX в. по 1910 г. произошел подъем шелководства. После 1910г. вновь наметился упадок. Усилилась зависимость шелковой промышленности от рынка России, Италии и Франции. Из аргументов выявляется, что в его взглядах вырисовывается контуры концепции

---

<sup>63</sup> Рыскулов Т.Р. Киргизстан. – М., 1929.

<sup>64</sup> Рыскулов Т. Восстание туземцев Туркестана в 1916 году /Очерки революционного движения в Средней Азии. Сборник статей. – М., 1926. – С.46-122.

<sup>65</sup> Лаврентьев В. Капитализм в Туркестане (Буржуазная колонизация Средней Азии). – М., 1930.

«*империя – наименьшего зла*», или же экономическое закабаление со всеми от него вытекающими последствиями.

В трудах А.Апишева, К.Карпыча, И.Ходорова<sup>66</sup> отражались роль русской буржуазии, проникновения русского капитала, зачатка капиталистических отношений, национально-освободительное движение в Средней Азии, прогрессивные последствия присоединения, земельная реформа и т.д. В этих трудах отражается концепция «*наименьшего зла*».

По проблеме колонизирования Средней Азии посвящена работа С.Д.Асфендиарова «История Казахстана»<sup>67</sup>. Автор, высказываясь против добровольного характера присоединения казахов, указал, что Казахстан был «*завоёван*». К сожалению, в переходном периоде, эти исследования в период формирования концептуальной направленности и исторических взглядов ни чем не отличались от предыдущих идеологически конъюнктурных работ. Потому что до появлений этих работ уже сложилась и утвердилась идеологическая концепция (имеется виду марксистская – *И.М.*). Но, если быть повнимательнее, то можно обнаружить следующий момент, эти авторы запутались в собственных мнениях. Например, характеризуя общую картину колониального периода, сначала они отмечают, наличие сопротивления и национальной борьбы, которые напрямую указывают на процесс «*завоевания*». Но с другой стороны данный акт прикрывается национальной борьбой, который имеет не однозначный ответ. Потому что национальная борьба главным образом, происходит в период нахождения в рамке той или иной политической или социально-экономической зависимости. Однако, главный вопрос, как основная фабула проблемы – «*империя зла*» или «*империя добра*» в период нахождения Средней Азии в составе Российской империи оставались открытым. Помимо этого эти исследования еще далеки были от таких политизированных проблем, как – русифицировать, ассимилировать или христианизировать.

---

<sup>66</sup> Апишев А. Пути социалистического переустройства хлопкового хозяйства. – М., 1929; Карпыч К. К истории завоевания Туркестана российским капитализмом //Туркменоведение. – Ашхабад, 1929; Ходоров Х. К вопросу об исторической эволюции землевладения в Туркестане //Историк-марксист. 1928. См. кн.: Брежнева С.Н. Присоединения Туркестана к России: дискуссионные проблемы дореволюционной и советской историографии. Тольятти, 2004. – С.156.

<sup>67</sup> Асфендиаров С.Д. История Казахстана (с древнейших времен). Т. 1. – Алма-Ата, 1934.

Исследования, вышедшие в 20–30-е годы, слабо учитывали социально-экономические предпосылки завоевания, недостаточно четко излагалось международное положение, соперничество России и Англии, тем более абсолютно отсутствовал китайский и турецкий фактор. Заблудившие историки продолжали оставаться под влиянием так называемой «школы Покровского», которая считала расширение территории за счет окраин «*абсолютным злом*». И это играло важную роль в формировании национальных исторических концепций и взглядов. В этом уместно вспомнить слова А.А.Семенова, что - историка из центра приходили только для того, чтоб поправить наши мозги.

П.Г.Галузо в своей работе «Туркестан – колония (Очерк истории Туркестана от завоевания русскими до революции 1917 г.)»<sup>68</sup>, первоначально своем наброске она представляла собой доклад в семинаре Н.А.Рожкова, а после его смерти С.М.Дубровского в Институте Красной Профессуры. Затем данный доклад был доработан и представлен в Научно-Исследовательскую Ассоциацию Востоковедения Коммунистическом Университете Трудящихся Востока им. И.Сталина. Вопрос, поставленный в заголовке, конечно, не исчерпан, однако изначально как отмечает сам автор, что при том формате (достаточности материала, идеологической планки, политической конъюнктуры – *И.М.*) в целом разработки темы невозможно достичь. Несмотря на то, что по мере возможности использования широкого круга материалов (архивные и печатные материалы, хранящиеся в Средне-Азиатского Архива) имеется довольно ощутимые упущения. Например, во-первых, автор абсолютно исключает вопрос Хивинского и Бухарского ханства. Во-вторых, из-за недоступности материалов из его виду отпадает Закаспийская область самого Туркестанского генерал-губернаторство. В-третьих, который является главным, поскольку она является стержнем по исследуемой нами проблемы, то есть *характер* нахождения Средней Азии в составе Российской империи, которого он характеризует следующим образом, Средняя Азия была – «*завоевана*»<sup>69</sup>. Помимо этого он дает экономическую характеристику и подчеркивает, что в центре

---

<sup>68</sup> Галузо П.Г. Туркестан – колония (Очерк истории Туркестана от завоевания русскими до революции 1917 г.). – Ташкент, 1935.

<sup>69</sup> Там же: С. 10.

экономических интересов России, толкавших ее на завоевание Средней Азии, стояли интересы русской торговой буржуазии. В целом, его исследование можно свести к трем основным критериям: 1) лишение народов края политической самостоятельности – завоевание; 2) экономическое подчинение края России; 3) национально-освободительное движение<sup>70</sup>.

Колониальная политика царизма, отрицание прогрессивных последствий включения народов Средней Азии в состав Российской империи имели место и в других исследованиях предвоенного периода. Например, в труде Н.Н.Ванага<sup>71</sup>, где он отмечает - о грабительской колониальной политике царизма и развитии национально-освободительных движений. Однако, и ему был присущ те черты, то есть конъюнктурность, который присутствовал у многих историков «центристов» (имеется виду историки из центра – *И.М.*).

Е.Л.Штейнберг<sup>72</sup> отмечал, что – «Политика царизма на Востоке носила агрессивный, захватнический и определялась интересами эксплуататорских классов России – помещиков и капиталистов. Однако несомненно, что царское правительство даже в этот период быстрого продвижения в Средней Азии ставило себе ограниченные, реально выполнимые задачи». Или же такого характера имеет и работа С.А.Пионтковский<sup>73</sup> в своих работах проповедовал исключительно оккупационный, колониальный характер русской власти в Средней Азии.

В геополитическом плане, главным образом, вопросы англо-русских отношений в Средней Азии, затронуты в исследовании З.Д.Кастельской, например «К истории англо-русского соперничества в Средней Азии (с первой половины XIX века по 1907 г.)»<sup>74</sup>. В своей

---

<sup>70</sup> Галузо П.Г. Туркестан – колония (Очерк истории Туркестана от завоевания русскими до революции 1917 г.). – Ташкент, 1935. – С.11.

<sup>71</sup> Ванга Н.Н. Краткий очерк истории народов СССР. Ч.1. – М., 1932.

<sup>72</sup> Штейнберг Е.Л. Очерки истории Туркестана. – М.-Л., 1934; Его же: Из истории порабощения русским царизмом народов Средней Азии //Из истории колониальной политики русского царизма. – М., 1937.

<sup>73</sup> Пионтковский С.А. Очерки истории СССР XIX и XX веков. – М.-Л., 1935.

<sup>74</sup> Кастельская З.Д. К истории англо-русского соперничества в Средней Азии (с первой половины XIX века по 1907 г.). См. кн.: Брежнева С.Н. Присоединения Туркестана к России: дискуссионные проблемы дореволюционной и советской историографии. Тольятти, 2004. – С.160.

работе, она последовательно утверждала, что агрессия Великобритании в странах Среднего востока была вызвана опасениями, причем «ненаправленными» относительно планов России в этом регионе. Англо-иранские и англо-афганские войны, по ее мнению, были во многом спровоцированы политикой России, для которой эти страны, как и Средняя Азия, являлись плацдармом против Индии. Наряду с политико-дипломатического аспекта, автор уделяет особое внимание, на административное устройство колониального Туркестана. Рассматривая данный аспект, отмечает, что на практике устройство Туркестанского генерал-губернаторства имело более сложный характер. «...Искусственно раздробив Туркестан на уезды и области – пишет З.Д.Кастельская, - они (русские) объединили в них представителей различных народов и натравливали эти народы один на другой. Эта искусственная национальная раздробленность была выгодна царизму, так как препятствовала всякому самостоятельному национальному развитию...»<sup>75</sup>. Поскольку в имперской политике «...этническая должна была стать служанкой его колониального правления»<sup>76</sup>. Из ее аргументаций следует сделать вывод, что империя имела характер «зла», и русское приход в Среднюю Азию сопровождалась – «завоеванием».

Итак, суммируя высказанных можно сказать следующее, что на заре советской историографии охватывавшего, период с 1917 до примерно середины 30-х годов XX века, был периодом разработки новых подходов. На этом отрезке мы видим становление молодой марксистско-советской науки, новой концепций и исторических взглядов. Она характеризуется отрицанием прежних дореволюционных положений исторической науки, критикой устаревших с точки зрения марксизма концепцией дореволюционной историографии, которая была объявлена «дворянско-буржуазной». Ученые-историки, не вписывающиеся в систему марксистской идеологии, подвергались жестокой критике. К сожалению это было общим официальным направлением советской науки, где не было место для других взглядов, если и имело, то таких взглядов обвиняли в «инакомыслие» или «антисоветщине».

---

<sup>75</sup> Кастельская З.Д. Из истории Туркестанского края (1865-1917). М., 1980. С. 33.

<sup>76</sup> Brower Д. Turkestan and the Fate of the Russian Empire. P. 46.

*Мухамедов Ш.Б.  
(Узбекистан)*

## **О НЕКОТОРЫХ ИСЛАМСКИХ И ДОИСЛАМСКИХ ОБЫЧАЯХ И ОБРЯДАХ ЖЕНЩИН «БЛАГОРОДНОЙ» БУХАРЫ**

Бухорои-шариф или благородная Бухара - один из древнейших городов на нашей планете. Возраст города насчитывает более 2500 лет. Находясь на пересечении многих торговых путей, являясь одним из главных городов «великого шелкового пути», Бухара внесла и вносит достойный вклад в развитие мировой цивилизации.

Город входил в те или иные периоды своей истории в состав ряда крупных государственных образований; персидской, греческой, тюркской, арабской, монгольской, российской и советской. Естественно, что это, не могло не сказаться на культурном и экономическом развитии славного города.

В обычаях и обрядах жителей Бухары явно присутствуют элементы древних верований вперемешку с исламскими традициями. Один из таких древних ритуалов, который почитается женщинами в Бухаре называется «Биби-сешанбе» (бабушка-вторник с тадж). Расскажем о происхождении этого обычая и о том, как его проводят в настоящее время.

### **Красивая легенда.**

Святые рассказывают, что в Бухаре некогда жила известная и всеми правоверными чтимая тетья святого Бохаватдина Биби Сешанбе. Кто хочет попасть в Рай у кого нет детей или встречается какая либо нужда, тому необходимо в честь названной святой устраивать приношения и исполняющие это получают желаемое. Ритуал приношения проводится следующим образом: женщина, получившая предварительно разрешение от своего мужа, просит муки из тех семи домов, хозяевами которых состоят, мужья женатые один раз; если же она на это не имеет разрешения от мужа, то устраивает, обряд у себя в доме из своей муки.



В четырех углах комнаты ставится по одной чашке с мукой, из которой готовится тесто, которое режется в виде лапши и добавляется в умоч. Умоч это похлебка, которая готовится из чечевицы и фасоли. Приготовленное таким образом кушанье, приглашают, есть только женщин и девушек сирот; мужчинам и беременным женщинам кушать эту пищу запрещено.

Во время проводимого мероприятия обязательно рассказывается следующая история. «Жила была девушка, у неё была мачеха, которая её ненавидела и всеми путями старалась сжить со света, давая ей очень тяжелые поручения, выполнить которые было практически не возможно.

Однажды, мачеха приказала падчерице пасти корову до вечера и в то же время напрясть большое количество ниток из ваты. Девушка, как ни старалась без всяких приспособлений не могла спрясть ни одной нитки. Возвратившись, домой, она вытерпела от мачехи много ругательств и побоев за неисполненную работу.

На следующий день девушке была поручена такая же невыполнимая работа. Сидит девушка, бедная с ватой, и горько плачет, и не заметила, куда в это время ушла от неё корова. Девушка, испугавшись исчезновения коровы, забыла даже про своё горе. Пошла, ее разыскивать, и по следам коровы дошла до пещеры. Входит туда и видит старушку, совершающую молитву. Это и была святая Биби Сешанбе. Девушка низко поклонилась ей, та ответила на поклон.

Она стала расспрашивать девушку про её происхождение и житие-бытиё. Девушка подробно рассказала о своей тяжёлой жизни. Биби (бабушка) сжалилась над ней и сказала ей «не горюй, дочь моя! Приходи ко мне каждый день, и я буду о тебе молиться, и будет тебе во всем сопутствовать удача; а чтобы исполнить данную тебе мачехой работу, после моей молитвы скорми всю вату корове. Вата пойдет сзади коровы в виде ниток, и ты наматывай эти нитки на палочку».

Обрадованная девушка каждый день приходила к святой, поступала так, как говорила та и готовые нитки приносила мачехе. Мачеха в душе удивлялась и недоумевала, каким способом падчерица пряла нитки. Наконец разозлившись, мачеха зарезала корову. Опечаленная девушка побежала к бабушке и рассказала ей обо всем случившемся сокрушаясь, что она теперь уже не может

навещать свою благодетельницу каждый день. Бабушка утешила её и велела собрать кости коровы и зарыть их в землю.

Мачеха, по-прежнему продолжала мучить падчерицу и взваливать на неё непосильные работы. Однажды, правитель города устроил пир. На этот пир была приглашена и мачеха. Перед уходом она приказала к её возвращению с пира четыре решета смеси из кукурузы и проса разделить, кладя кукурузу отдельно, а просо отдельно. Девушка плача принялась за работу. В это время подошли к ней 2 курочки и за час отделили все зерна. Девушка побежала к бабушке и сообщила ей обо всем случившимся. Бабушка предложила ей, не желает ли она пойти на пир, получив согласие девушки, начала молиться. И вдруг в пещере появились гурии: они принесли с собой золотую обувь и дорогую разноцветную одежду. Они тот час же одели девушку и вместе с нею отправились на пир.

Служанки правителя города, увидев её, богатую и красивую завели её в особую, для почетных гостей приготовленную гостиную и предложили ей роскошный дастархан («угощение». Ш.М.).

Во время пира, увидев свою мачеху, девушка послала ей со своего стола знатные кушанья. Вернувшись с пира, она отдала обратно бабушке одежду, за исключением одной потерянной золотой туфельки («ковуш» -букв.обувь, Ш.М.).

Один бедный человек, найдя эту туфельку, немедленно представил её правителю города, который тот час же оповестил всех жителей, что особа, которой принадлежит эта туфелька, будет его женой.

Долго не отыскивалась владелица этой туфельки, пока один человек не указал на сироту. Правитель города приказал привести к себе эту девушку, но мачеха успела спрятать её от людей правителя в тандыр (печь в которой пекут хлеб, Ш.М.). Когда посланцы, не найдя девушку хотели уже возвратиться ни с чем к правителю, курицы которые помогали девушке, забрались на тандыр и стали громко кудахтать и хлопать крыльями. Заглянув в тандыр, посланники обнаружили девушку и привели её к правителю города. После примерки золотой туфельки стало ясно, что грязная и одетая в оборванную одежду девушка, и есть та знаменитая гостья.

Правитель города обвенчался с нею, и поэтому случаю устроил большой пир. Перед свадьбой девушка сочла своим

долгом сходить к бабушке. Бабушка просила не забывать её, и каждый раз ставить по углам комнаты чашки с мукой, из которой делают тесто и добавляют в умоч и угощать этим кушаньем своих знакомых. Этот завет «Биби Сешанбе» соблюдается Бухарскими женщинами свято.

Муж нашей девушки был недоволен её привязанностью к этой традиции, так как считал, что не гоже жене богатого человека заниматься такими делами. Поэтому её часто попрекал за этот обычай.

Однажды, выведенный из терпения он разбил стоявшие по углам комнаты чашки с мукой и уехал с друзьями на охоту. Когда он возвращался с прогулки, раскаялся в своем поступке и, желая загладить свою вину, по пути купил 3 круглые дыни, положил их в мешок и повез их к жене.

В это время в город пришло известие, что 3 сына царя этой страны убиты во время охоты и для поиска убийц посланы по всем дорогам стражи. Муж нашей героини был уже недалеко от своего дома, когда стражи повстречались с ним. Увидев сочившуюся из его мешка кровь, они остановили его, и когда открыли мешок, то вместо дынь, увидели 3 мертвых головы царевичей. Стражники тот час же схватили несчастного, заковали его в цепи и собрались вести его к царю. Тогда он попросил их предварительно позволить ему зайти к жене, чтобы попрощаться с нею в последний раз.

Придя, домой он со слезами на глазах рассказал жене о происшествии и попросил у неё прощения за необдуманный свой поступок. Получив прощение жены, он вернулся к страже, чтобы идти на допрос к царю. Но какова была его радость, когда стражники сообщили ему, что царевичи живы и невредимы. Посмотрел он свой мешок – там опять лежали 3 дыни.

Слух об этом чуде разнесся далеко за пределы города и народ со всех сторон стал толпами приходить в пещеру «Биби Сешанбе» с обильными приношениями. Считается, что тот, кто устроит вышесказанное приношение, и будет читать этот рассказ, тому по молитвам этой святой, исполнятся все его просьбы, т.е. кто не имеет сына – родиться сын, кто имеет долги – отдаст их, и т.д. А кто сомневается в святости «Биби Сешанбе», не в настоящем ни в загробном мире ничего не получит.

*ПРОВЕДЕНИЕ ОШИ – БИБИ СЕШАНБЕ  
В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ.*

Вторник - день «оши Биби Сешанбе» в Бухаре, чисто женское мероприятие. Это специальный ритуал, посвященный памяти «святой бабушки» и девочки сироты, которая стала счастлива благодаря молитвам и помощи этой бабушки. Основным блюдом этого мероприятия считается умоч, благодаря тому, что в старые времена это блюдо могла готовить как богатая, так и бедная семья.

Мероприятие проводит хозяйка дома, которая загадала, и у которой исполнилось желание. На это мероприятие приглашаются: оймалло (женщина, которая проводит традиционный обряд), родственницы, подруги и соседки. Мероприятие женское, и поэтому в доме не должно быть мужчин. Женщины Бухары к этому ритуалу относятся с большим уважением и почтением.

С оймалло договариваются заранее, на месяц вперед, потому что все вторники расписаны заранее. Для подготовки основного блюда умоч приглашается и вакиля (специальная женщина – организатор и повар, которая обслуживает все женские мероприятия). Кроме умоч, вакиля готовит буй (пустышки из теста) и хавлои тар (вид халвы), который готовится из сахара, муки и масла. Вакиля все заготовки делает с понедельника. Во вторник рано утром начинает готовить.

Заранее накрывается большой дастархан ( в значении- скатерть Ш.М.), где расставлены сладости, разные выпечки, миндаль, фисташки, фрукты, мясные ассорти и салаты, самса и беляши.

После того, как соберутся женщины в определенное время (это 12 часов дня), оймалло начинает обряд. В комнату, где сидят гости, хозяйка дома заносит небольшую скатерть, в которой завернута клеёнка с мукой. Мука символизирует изобилие и благополучие. Хозяйка расстилает скатерть перед оймалло, и ставит на нее две косы ( коса-большая пиала, Ш.М.). В одной из них кандчай (сладкий чай), символизирующий сладкую и сытую жизнь, в другой молоко, символизирующий светлую жизнь. Зажигаются две свечи, чтобы создать ту обстановку, которая была в пещере у святой «Биби Сешанбе». Затем, оймалло читает ояты из Корана, желая благополучие этому дому.

Далее подается специальное блюдо – умоч, которое готовится из чечевицы и фасоли с добавлением кураги и теста (предварительно проводят через терку).

Рассказывается история «Биби Сешанбе» и девочки сироты, о благополучном исходе этой истории. Кроме этой истории, оймаулло рассказывает разные ривояты (легенды), которые имеют воспитательный характер. Завершается ритуал чтением оятов из Корана, и угощением гостей сладким чаем и молоком. Хозяйка дома собирает скатерть и уносит. Свечки не тушат, они выгорают до конца.

Потом подают вторые блюда: например, манты, немного погодя тушеное мясо. Вторые блюда каждая хозяйка подбирает на свой вкус.

Анализ всего ритуала приводит к определенным выводам. Интерес представляет то, что сам рассказ о девушке сироте очень напоминает сказку о Золушке, изложенную Шарлем Перо. Какая взаимосвязь Бухары и Франции могла существовать в средние века и ранее?

Сам рассказ о девушке сироте и ритуал проведения приводит к мысли о том, что здесь переплетаются как исламские, так и доисламские традиции. Женщины города в доисламские времена уже имели свою заступницу, которая с приходом мусульманства осталась в устном народном творчестве. Как мы видим имя ее «Биби Сешанбе», указывает нам о доисламских традициях этого ритуала. Выделение именно женщины объектом преклонения и именно вторник – день недели (а не пятница – главный день мусульман Ш.М), в который проводится этот ритуал, является подтверждением доисламских традиций в данном ритуале. Затем, преклонение перед мукой, как символом благополучия, зажигание свечек. Это тоже не исламские элементы.

Одна из известных в Бухаре оймаулло Махтобхон Хайдарова, сообщила, что известно даже имя «Биби Сешанбе.» Эта тетья со стороны матери великого Баховатдина Накшбанда (святого, по мнению жителей оберегающего Бухару), которую звали Комила - Вали( Комила-целительница). Баховатдин Накшбанд был одним из представителей суфизма и основателем ордена Накшбандия (жил в XIV веке в Бухаре).

Однако, в исламе нет традиции проводить мероприятия в честь женщин. И сама Махтобхон Хайдарова, объездившая ряд

арабских стран, и совершившая неоднократно обряд Хаджа в Мекку, говорит о том, что этого ритуала нет ни в одной мусульманской стране. По исламу необходимо обращаться с просьбами непосредственно только к Всевышнему Аллаху – Господу Богу и создавать ему сотоварищей не принято.

Однако ритуал существует, несомненно, очень красивый. Женщины имеют свою заступницу, и это для них главное, в этом сложном и жестоком мире, где женщина востока чувствует себя во много раз уязвимее, чем мужчина.

Мужчины Бухары с большим пониманием относятся к просьбам женщин проводить это мероприятие, и создают все условия для его проведения. Хотя даже многие из них, не знают рассказа о девочке сироте и «Биби Сешанбе».

Исполнения желаний и благополучия хочет каждая семья в моей любимой Бухаре. В городе проводится, ряд других интересных религиозных мероприятий, свойственных только этому региону. Например: «Хатми – ёздаум», в котором поминаются покровители различных профессий; по средам проводится «мушкул кушод» - мероприятие, благодаря которому находят свое разрешение все сложные проблемы в жизни человека. Очень красиво и самобытно проводится еще один доисламский праздник «Навруз» - 21го марта, который праздновался в Бухаре даже и в советское время, не смотря на запреты. Эти и другие ритуалы и обряды Бухары ждут еще своего исследования и освещения.

*Додхудоева Лола*

**ПОСЛЕДНИЕ МАНГИТЫ В «ТА'РИХ-И ХУМАЙУН»  
ГУЛЬШАНИ:  
ЛЕГИТИМАЦИЯ ИЛИ ОБЛИЧЕНИЕ?**

Личность такого масштаба, как выдающийся таджикский учёный - философ, просветитель, *поэт* и государственный деятель Ахмад Махдум Дониш (1827—1897) оказала огромное воздействие на все дальнейшее развитие общественной мысли в регионе. Его труды остаются предметом исследования не одного поколения ученых. Значительный интерес представляет и вопрос о сторонниках и последователях Дониша, формировавших ту интеллектуальную среду, в которой идеи просветителя находили первый отклик, стимулировавший дальнейшее развитие его научного поиска. И в то же время представители именно этой среды стали проводниками его представлений о необходимости реформирования социальной жизни в эмирате.

Мухаммад Сāдик Гульшани, выпускник бухарского мадраса, входил в ближний круг друзей Дониша. В его воспоминаниях сохранились сведения об их встречах и беседах, о наставлениях Дониша не прекращать своего образования, углублять свои знания. Он, в частности, настоятельно советовал Гульшани овладеть русским языком как инструментом более глубокого осмысления происходящего.

Известно увлечение Мухаммада Сāдика поэзией, однако, сохранившиеся поэтические сочинения не обнаруживают в нем значимого поэтического таланта. Трудом, который увековечил его имя, стал «Тā'рих-и хумāйун» («Счастливая дата»)<sup>77</sup>.

«Тā'рих-и хумāйун», составленный в 1909г., занимает особое место в истории культуры Центральной Азии.<sup>78</sup> Он создан в эпоху

---

<sup>77</sup> Мухаммад Сāдик Гулшани. Та'рих-и хумāйун (Счастливая дата). Перевод с таджикского, предисловие, примечания. и приложения к факсимильному изданию текста А.Алимардонов. Научная редакция, послесловие – Лола Додхудоева. Душанбе, 2016

<sup>78</sup> Об источнике: Додхудоева Лола. Послесловие // Мухаммад Сāдик Гулшани. Та'рих-и хумāйун (Счастливая дата)

грандиозных перемен в политической жизни региона, когда мусульманские интеллектуалы, к которым по праву принадлежал Гульшани, познакомились с совершенно новыми методами и инструментами получения знания и распространения информации. «*Tā'rix-i xumāyūn*» несет на себе печать этих новых веяний в интеллектуальной жизни региона. Сочинение открывается касыдой, посвященной эмиру 'Абд ал-Ахаду (пр. 1885-1910). Создавая свое произведение к двадцати пятилетнему юбилею правления эмира, Гульшани по существу осуществил инновационный проект, целью которого было определение важнейших характеристик развития Бухарского эмирата, таких как его социальная стратиграфия, этнический состав, особенности расселения разных этнических групп по конкретным местностям, формы их хозяйственной деятельности в разных частях эмирата, наличие полезных ископаемых и минеральных ресурсов и пр. В этой связи, труд Гульшани можно считать первым статистическим сборником, выполненным в мусульманской среде в самом начале судьбоносного XX в.

Информация такого юбилейного издания должна была, с одной стороны, в наилучшем свете представить правление эмира, с другой, могла стать полезной правителю в менявшихся условиях администрирования, осуществления новых технологических проектов. Тот факт, что работа была призвана увековечить достижения одного из представителей династии Мангитов (пр.1756-1920), дает основание причислить его труд к череде сочинений той эпохи, задачей которых была легитимация власти династии.

Мангиты – первые после Шибанидов (1500- 1599) правители Бухары, которые не имели реального основания возводить свое происхождение к Чингис-хану (1162-1227), а потому и не имели реального права носить титул «хан», и называть то государственное образование, которое им удалось сформировать, «ханством». Их реальный статус амиров (закреплен с 1785) давал возможность называть его только эмиратом. Постепенно династы ввели двойную титулатуру, «сайид» и «хан», не имея основания ни на то, ни на другое, но используя прием создания фальшивой титулатуры, что было в практике правителей региона во все времена. Именно эту двойную титулатуру мы встречаем на страницах «*Tā'rix-i xumāyūn*».



Легитимации власти Мангитов посвящен целый ряд ранне-мангитских исторических произведений о правлении первых династов. Хронисты сформировали формы различных категорий /обоснования легитимации господства, в ряду которых особое значение придавалось генеалогической и электоральной легитимации, легитимации превосходящей силы, легитимации как посредством сохранения норм, так и на основе божественной или пророческой поддержки, или ориентации на образец для подражания и пр. За названными формами легитимации закрепилось ранжирование на более значимые и – соответственно - более востребованные в глазах интеллектуальной элиты и военной знати. А к другим, в меньшей степени отвечавшим на вызовы социальной реальности текущего момента, прибегали лишь в случае отсутствия возможности использовать первые.<sup>79</sup>

Подход к сбору и подаче материала, избранный Гульшани, коренным образом отличался от закрепившихся в исламской интеллектуальной традиции жанров (травелоги, астрологические и историко-географические сочинения, труды о диковинах мира), опиравшихся по большей части на легендарные сведения и сакральную антропологию.<sup>80</sup> Можно предположить, что наш автор был знаком с результатами некоторых статистических обследований русских ученых и специалистов, опубликованных в период после завоеваний.

Отдельные исследователи ставили под сомнение корректность сведений Гульшани. Однако в подходе к этому вопросу необходимо помнить о состоянии науки в тот момент, неподготовленность самого Гульшани к подобного рода работе, своеобразии самого сбора информации и многих других привходящих факторах, которые делают спорными практически все «статистические» данные той поры.<sup>81</sup> На наш взгляд, значимость труда Гульшани в том, что он

---

<sup>79</sup> Кюгельген, фон. А. Легитимация среднеазиатской династии мангитов в произведениях их историков (18-19 вв.). Алматы, 2004..

<sup>80</sup> О концептуальных изменениях дискурса интеллектуалов среднеазиатских ханств в период колонизации: Adeeb Kh. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1998; Wennberg F. On the Edge. The Concept of Progress in Bukhara during the Rule of the Later Manghits. *Studia Iranica Upsaliensia* 22. 2013.

<sup>81</sup> Причины возможных погрешностей в сборе и фиксации данных разных источников того времени подробно рассмотрены: Додхудоева Лола. Послесловие..., особенно с.237-241.

четко отразил основные тренды в состоянии того или иного сегмента экономики и гуманитарной сферы эмирата на конкретном историческом этапе. Их анализ дает возможность сформировать понимание общего состояния дел в социально-политической и экономической области эмирата.

Главным и определяющим сектором экономики края всегда оставалось сельское хозяйство. В «*Tā'rix-i хумāйун*» отражена существенная диспропорция в его развитии - в высшей степени бедственное положение в земледелии на фоне благополучия в сфере животноводства. Как следствие этой диспропорции звучит проходящая фактически по всему тексту рефреном характеристика автора земледельцев как людей крайне бедных, часто-нищих, а скотоводов – как людей зажиточных (лл. 6б, 31б, 33а, 60а, 94а и т.д.). Продукция животноводства обеспечивала население пищей, ремесленников – сырьем (отмечены многочисленные примеры занятия отдельных племен, особенно туркменских, ковроткачеством – лл.28б,34б, 50а и др.), являлась важной статьей экспорта. Чрезвычайно прибыльными оставались такие сферы хозяйственной деятельности как разведение коней известных арабских пород (л.107а)<sup>1</sup> и каракулеводство (лл.5а,28б).

Наш источник отмечает и факты оседания бывших кочевников и переход их к занятиям земледелием (лл.23а,54а,98а,99б и т.д.). «*Tā'rix-i хумāйун*» фиксирует плачевное состояние земледелия, отмечая его высокую продуктивность только в отдельных зонах. Такими зонами были либо территории оазисов, в которых традиционно с раннего этапа мусульманской истории закрепились дворцовые комплексы правителей, их вакфы, либо отдельные территории в горной части региона, не пострадавшие от вторжений кочевников.

Обращают на себя внимание отмеченные автором факты наличия невозделанных полей и пустошей (лл. 8б, 23б), опустынивания, нарастающего наступления песков на районы, ранее известные как земледельческие (лл.5а, 6а, 11а, 12б, 33а, 38б, 43б и др.). Сведения о чрезвычайно востребованной, а оттого и выгодной, торговле водой (лл.18а,26б), значительное сокращение количества действующих кяризов (от 360 до 100 – л. 26б) – весьма яркие штрихи к картине неразвитости или запущенности ирригационных сетей, во все времена требующих внимания специалистов.

Особенности культивации риса, довольно развитой в регионе, по информации Гульшани, представляли еще одну, помимо опустынивания, серьезную проблему экологического характера (лл. 83б,88а, 99а и др.).

Вторым определяющим развития региона сегментом экономики всегда была торговля. Весьма неблагоприятными факторами для развития экономики в целом, и, в частности, торговли внутри региона явилась крайняя степень раздробленности государственных образований, которая «...выражалась, в частности в различиях размеров пошлин на ввоз товаров, равно как и в функционировании на их территории различных мер и весов; это не могло не тормозить развитие торговли...внутренние смуты самым негативным образом сказывались ...на торговле, которой наносили существенный вред распадение государства на мелкие уделы и стремление каждого удельного князя облагать пошлинами провозившиеся через его область товары; таким же поборам подвергались даже проезжавшие через хивинские владения послы к бухарским ханам или другим владетелям».<sup>82</sup> К тому же в регионах, присоединенных к Бухарскому эмирату, налаживание экономической жизни сдерживалось целым рядом проблем, в том числе и финансового характера. Так, с одной стороны, в них продолжали ходить разные денежные знаки, в том числе и те, что были выпущены до присоединения этих регионов (лл.106б), что приводило к фрагментации финансового поля, а, с другой стороны, на их территории фактически сохранялся меновой характер торговли (л.118б, 126а).

Неудивительно поэтому, что отдельные примеры удачной торговой деятельности, обнаруженные нашим автором, описаны им с нескрываемым воодушевлением (лл.5а,33а,47б), торговлю в этих регионах он сравнивает с Макарьевской ярмаркой (лл.28б,58б) – самой репрезентативной и финансово успешной в России того времени. С энтузиазмом рассказывает Гульшани об уникальных возможностях торговли, открывшихся в связи с вводом в строй отдельных веток железной дороги как важнейшего транспортного средства, соединяющего различные регионы не только эмирата (лл.21а.34а,38а).

---

<sup>82</sup> Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана // Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М, 1963. С. 278.

Гульшани отмечаает незначительный объем торговли ограниченным набором товаров с приграничным Афганистаном (л.107б).

Более всего удручают сведения о социо-культурной сфере жизни эмирата. Гульшани высветил значимость трех городов – собственно Бухары, Хисара и Куляба<sup>83</sup> как центров образования и культуры, известных не одно столетие.<sup>84</sup> Конечно, первенство принадлежало Бухаре как центру исламской учености – ханафитского права и сильных суфийских традиций, привлекая учащихся из разных регионов мусульманского мира. Особое место среди них занимали представители Волго-уральского региона России; по некоторым данным, уже в 1820г. в Бухаре проживало не менее 3000 татар и башкир, среди которых подавляющее большинство были студенты мадраса и улама.<sup>85</sup>

Несмотря на возможность получать образование в Египте, Индии, Стамбуле, пребывание в Бухаре с учебной целью считалось более престижным, поскольку помогало прикоснуться к самим основам духовного мировосприятия.<sup>86</sup> Для многих поиск знания в Бухаре означал, скорее, обучение в качестве мурида известных суфийских шейхов, прежде всего, Баха ад-дина Накшбанди, чем посещение мадраса.<sup>87</sup> Именно в соединении этих двух типов Знания и рождался, по мысли большинства из них, настоящий мусульманин.<sup>88</sup> Так, например, известно, что знаменитый реформатор Марджани в период своего пребывания в Бухаре глубоко изучал суфизм под руководством двух шейхов: ‘Убайдулла б. Нийаз-Кули ат-Туркмени

---

<sup>83</sup> Куляб имел этот статус и в ранне - мусульманское время. Додхудоева Лола. К истории газневидского Хугталя //Куляб: древность и современность. Сб.ст. посв. 3 000-летию Куляба. Душанбе, 2006. С. 74 –91.

<sup>84</sup> При этом необходимо отметить, что наука в понимании автора – это не академические дисциплины, а совокупность религиозно-этических знаний, известных в классическом исламе как ‘илм. Додхудоева Лола. Средневековый ислам: поиск сакрального знания // Scientia vincet, Душанбе, 2015. С. 142-166.

<sup>85</sup> Frank, Allen J. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige. New York, 2012. P.7.

<sup>86</sup> Там же. С.29.

<sup>87</sup> Frank, Allen J. Bukhara and the Muslims of Russia. P.111

<sup>88</sup> Подробно: Башарин П. В., Аверьянов Ю. А. Суфизм среди таджиков //Таджики: история, культура, общество. СПб, 2014.С.158-189.

(ум. 1852), и Сахиб-зада ишана ‘Абд ал-Кадира б. Нийаз-Ахмада Фаруки (ум. 1855); от них он получил хатт-и иршад.<sup>89</sup> Комплекс ритуалов и мероприятий, связанных с почитанием духовных предков, освещенный в исламской традиции представлениями о духовной благодати – баракат – помогал воссоздавать и укреплять коллективную память как основу мусульманского мировидения.<sup>90</sup>

К началу XX в. в мусульманской интеллектуальной среде окрепло убеждение в необходимости изменения образования в мактабах и мадраса эмирата, как не соответствовавшего современным условиям. Критика существующей системы образования стала ядром реформаторских программ джадидов, опиравшихся на идеи интеллектуалов XIXв., прежде всего, Ахмада Дониша.

В «*Tā’rix-i xumāyūn*» приведены достаточно высокие цифры количества учащихся в трех названных городах – центрах образования, однако при этом процент грамотности оставался рекордно низким – для выпускников мактабов он не превышал и 2 процентов.<sup>91</sup> Показательно, что в целом ряде случаев Гульшани отмечает *сплошную* неграмотность [«ни одного (!) грамотного человека»] в целом ряде населенных пунктов.

Понятна причина умолчания нашим автором факта открытия в Бухаре и ее окрестностях 1900-02гг. трех новометодных школ, просуществовавших всего два месяца. Их закрытие было санкционировано эмиром ‘Абд ал-Ахадом под давлением консервативных ‘улама и считалось его поражением. Новометодные школы в Бухарском эмирате оставались прерогативой детей иностранцев, проживавших в стране. Известно, что будучи в Бухаре в 1893г., сам отец-основатель новометодного обучения в мусульманской среде, Исмаил-бег Гаспринский (1851-1914), предложил ‘Абд ал-Ахад-хану открыть несколько школ в Бухаре, однако, по всей видимости,

---

<sup>89</sup> Frank, Allen J. Bukhara and the Muslims of Russia. P.111

<sup>90</sup> Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых. Вместо предисловия// Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.,2003. С.3-17.

<sup>91</sup> Zenkovsky S.A.Pan-Turkism and Islam in Russia.Cambridge, 1960.P.76.Садриддин Айни признавал образование в мактабе бессмысленной тратой времени, поскольку окончив его, он смог читать только те книги, которые выучил наизусть. Айни С. Старая школа// Собр. Соч. М., 1960-61. С.99.

эмир опасался начинать такого рода эксперименты в сфере образования. В этом вопросе его подозрения смыкались с недовольством консервативных ‘улама.<sup>92</sup>

Форму легитимации правления ‘Абд ал-Ахада, избранную Гульшани, можно отнести к легитимации на основе ориентации на образец для подражания. Довольно часто в тексте упомянут (9 раз!) ‘Абдаллах-хан II Шибанид (пр.1583-1598), известный своими победоносными военными кампаниями, благодаря которым территория владений Шибанидов достигла максимальных размеров. Однако, анализируя его военные походы по захвату, к примеру, Машхада – духовного центра шиитов - Сафавидов, приходит понимание того, что ханом руководило не только неумное стремление территориального расширения своих владений, но и желание доказать превосходство суннизма-ханафизма, приверженцем которого он был и, в равной мере, стремление представить себя халифом через утверждение покровительства над двумя главными направлениями ислама – суннизмом и шиизмом.<sup>93</sup> ‘Абдулла – хан вел активную строительную деятельность. В «*Tā’rix -и Хумāйун*» зафиксирован целый ряд сооружений, построенных в период правления ‘Абдулла – хана (мосты, сардāбы, хāнакā), причем большая их часть, по словам автора, находилась в рабочем состоянии (Лл. 16а, 16б, 24б, 30а, 39а и др.). Зримым доказательством этой деятельности является сохранившаяся до наших дней на территории современного Таджикистана мадраса в Исфаре, в названии которой закрепилось имя ‘Абдалла-хана б. Искандара.

Упомянуты с эвлогиями также и Чингис-хан (один раз) и единожды –Алп ал-Арслан (1063-1072) из династии Великих Сельджуков. В качестве примера для подражания дважды упомянут и отец ‘Абд ал-Ахада – Музаффар-хан (пр.1860-1888). Последний до конца жизни так и не смог преодолеть горечь поражения, понесенного мусульманами от появившихся в регионе российских войск. Тем не

---

<sup>92</sup> Becker S. Russia’s Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924. New York, 2004, p.45 и далее.

<sup>93</sup> Додхудоева Лола. Труды Бадр ад-Дина ал-Кашмири в контексте развития исторической культуры мусульманского средневековья//Сб. статей, посв. памяти Р.Г. Мукминовой. Ташкент, 2013. С.167-179.

менее именно с ним связано начало важнейших проектов по модернизации региона. В 1884 г. между Катта Курганом и Бухарой была проведена телеграфная линия, и вскоре после этого была построена железная дорога, проходившая через Чарджуй, Аму-дарью, Бухару до Самарканда (в 1888), а затем, в конечном итоге, и до Ташкента (в 1898). Многие исследователи считают строительство железной дороги в эмирата своеобразным водоразделом в его истории, чертой, отделившей средневековье от нового времени.<sup>94</sup> Осуществление этого последнего проекта, санкционированного эмиром фактически открыло Бухару для мира и мир для Бухары.

В отличие от своего отца, глубоко переживавшего поражение в войне с Россией, эмир 'Абд ал-Ахад очень рано осознал, как велики открывшиеся перед ним возможности, и широко пользовался ими в личных интересах. В огромном количестве работ перечислены его путешествия, ордена, которыми был награжден он, и которыми награждал он сам; описаны его роскошные апартаменты, оформленные на европейский манер, рассказано о частичном спонсировании им строительства самой большой на тот момент в Европе мечети в Санкт-Петербурге, и пр.

Главной заботой 'Абд ал-Ахада на протяжении всей жизни оставалось собственное обогащение. В этом –второе его принципиальное отличие от отца, который не забывал и об общественном благе. Последним из деяний Музаффар-хана было строительство железной дороги, как важнейшего проекта модернизации региона. Он поддерживал его разработку и осуществление, несмотря на свое угнетенное психологическое состояние. В 1884 г. между Катта Курганом и Бухарой была проведена телеграфная линия, и вскоре после этого была построена железная дорога, проходившая через Чарджуй, Аму-дарью, Бухару до Самарканда (в 1888), а затем, в конечном итоге, и до Ташкента (в 1898). Многие исследователи считают строительство железной дороги в эмирате своеобразным водоразделом в его истории, чертой, отделившей средневековье от нового времени. Осуществление этого последнего проекта, санкционированного эмиром, фактически открыло Бухару для мира и мир для Бухары.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Becker S. Russia's Protectorates in Central Asia:..P.65.

<sup>95</sup> Там же.

С появлением на престоле ‘Абд ал-Ахада связывали надежды на реформы, однако эти ожидания не оправдались. Новый хан выполнил обещание, данное российскому императору еще его отцом об упразднении рабства, однако изменения оказались половинчатыми, рабство в виде меры наказания за долги, службы прислугой в богатых домах, и, наконец, услужения в ханском гареме все еще продолжало существовать, иногда распугивая российскую и европейскую публику сообщениями о чинимой жестокости по отношению к невольникам.<sup>96</sup>

Хан избегал осуществления крупных проектов, ограничивая список работ общественного характера неизбежным минимумом: ремонт отдельных дорог, мостов и т.д. Некоторые сведения об этой деятельности хана отмечены в «*Ta'rix-i хумайюн*» с традиционным в таких случаях евлогией. Хорошо документирован случай отказа хана инвестировать проведение крупного канала в Каршинской степи, требовавшее порядка семи миллионов рублей, с целью перевода вод из Аму-Дарьи.<sup>97</sup>

Наследство ‘Абд ал-Ахада оценивалось в сумму, превышавшую пятьдесят миллионов рублей.<sup>98</sup> По сведениям источников, ежегодный доход хана, складывавшийся, по большей части, из налоговых поступлений, колебался от семи до восемнадцати миллионов рублей, от 60 до 80 процентов которых переходили непосредственно хану. Это были средства, поступавшие от высокопоставленных чиновников, таких, как амлякдары, беки, закатчи, получивших их от чиновников, ответственных за взимание налогов на местах. Минимальная часть этих сборов (около одного миллиона рублей) шла на нужды армии, и столько же – на нужды двора и прочие расходы.<sup>99</sup> Значительные доходы приносили и торговля каракулем (‘Абд ал-Ахад был третьей в мире фигурой по его продаже), с также прибыль от продажи

---

<sup>96</sup> Об одном таком случае: Шубинский П.П. Недавняя трагедия в Бухаре//Исторический вестник. Вып. LXVIII,1892. С.472–475.

<sup>97</sup> Логофет Д.Н. Бухарское ханство. СПб,1911. Т. II. С. 88.

<sup>98</sup> По сведениям А. А. Семенова, преемник ‘Абд ал-Ахада, эмир ‘Алим, имел на депозите в российском государственном банке 27 миллионов рублей, и 7 миллионов в частных российских банках. *Becker S. Russia's Protectorates...* P.156.

<sup>99</sup> Туртаметов Т.Г. Экономическое состояние Бухарского эмирата в конце XIX и начале XX вв.//Академия наук Киргизской ССР. Институт истории. Труды. III,1957. С.182.



продукции трех хлопкоочистительных фабрик, которыми владел хан. Производители каракуля и хлопка часто вынуждены были обращаться к нему с просьбой о снижении цен.<sup>100</sup>

Сведения Гульшани по вопросам налогообложения скупы и недостаточно четки, что порождает ряд вопросов. Фактически в нашем источнике фиксировались либо достойные похвалы эпизоды выплат налогов, что называется, «сполна» (л.60б и др.), либо, наоборот, заслуживающие порицания случаи полного нежелания населения их выплачивать (л.18а и др.). При этом всякий раз речь идет о разных видах налогов, что препятствует формированию общего представления о состоянии фискального сегмента экономики. Такая подача информации вкупе с массой других фактов, свидетельствующих о дефиците централизованного администрирования (например, отсутствие в отдельных населенных пунктах представителей судебной власти) закрепляет представление о значительной степени фрагментации всей социальной сферы. Скорее всего, на практике хан позволял каждому в цепочке передатчиков налоговых поступлений присваивать свою долю, не нанося при этом ущерб той доли, которая должна была быть передана непосредственно ему. Гульшани отмечает и различные виды подношений чиновникам разного уровня (лл.63б,69а и др.).

Забота о пропитании населения оставалась его собственной проблемой. Раздел поступлений с эксплуатации вакфной собственности, как правило, не подлежащей налогообложению, становился лучшим выходом из этого положения. Тяжелое положение населения вызывало недовольство, самым ярким проявлением которого явилось восстание ‘Абд ал-Восе из Бальджуана.

Гульшани отметил целый ряд проблем экологического характера. Особо впечатляют рассказы о загнивающей воде, заражающей людей (лл.15а,88а и др.). Сведения других источников этого времени о распространенных в эмирате малярии, холере и тифе,<sup>101</sup> возникновение которых связано с неполадками в системе

---

<sup>100</sup> Becker S. Russia's Protectorates ...P.156.

<sup>101</sup> Массовые эпидемии холеры отмечены в Бухаре в1871–1872 и 1893..Schuyler E.Turkistan .New York, 1876, I. P.148–149; Айни С. Воспоминания// Собр. соч. М, 1960-1961. С. 451–454.Летом 1889 от малярии умерли тысячи бухарцев, в том числе и пятеро сыновей эмира. Becker S. Russia's Protectorates ...P.156.

водоснабжения, вторят информации «*Ta'rix –и хумайун*». В 1895 г. русские специалисты провели обследование наиболее неблагоприятных местностей и разработали план осушения болот и мест скопления особенно опасных стоячих вод. На осуществление проекта требовалось 120 000 рублей. Эмир отклонил предложение выделить такую сумму,<sup>102</sup> хотя, согласно отдельным источникам, сам переболел из-за заражения простейшим, обитавшим в сточных водах, известным как «ришта».<sup>103</sup> Так что и в вопросах экологии и здоровья населению оставалось надеяться на себя.

Исключительно неблагоприятные политические и социально-экономические условия вели к усилению феномена «внутренней эмиграции» – маргинального существования местного населения, не связанного напрямую с властными структурами. Он проявлялся в регионе и в более ранний период и постепенно превратился в довольно стойкий стереотип поведения в условиях особых угроз идентичности и социально-экономическим правам. По существу, в реальности складывались два уровня сети социальных связей. Сеть первого уровня проявлялась открыто во взаимодействии представителей государственных структур, военной и гражданской элит, лидеров племен и пр. Второй, глубинный уровень, был связан с функционированием отдельных сегментов общества, объединенных узлами индивидуальной преданности с патроном (чаще всего, – владельцем вакфа) и существовавших практически независимо от внешних источников экономической поддержки благодаря собственной финансовой составляющей. Факт того, что в пределах государства фактически не осуществлялось администрирование вакфной собственности, приводил к независимости «сообщества вакфа» от верховной власти и способствовал «дроблению» идентичности. Чаще всего идентичность приобретала характер локальной, фиксирующей определенную территорию, где находился мазар или вакф, или местность, из которой происходил глава группировки или ее члены.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Айни С. Воспоминания ...С. 596–599.

<sup>103</sup> Эварнидский Д.И. Путеводитель по Средней Азии, от Баку до Ташкента. Ташкент, 1893. С. 61

<sup>104</sup> McChesney R. The Origins of the 'Alid Shrine at Balkh //Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889. Princeton, 1991.P.21-45.

Замкнутость на систему групповой солидарности, основанной на индивидуальной преданности типа «патрон – клиент», финансовая независимость и феномен «внутренней эмиграции» приводили к «атомизации» таких групп. Со временем они стали представлять собой идеальную модель «третьей силы», которая могла быть использована правителем или любым из соперничавших лидеров племен или патронов иного типа в их борьбе за власть или завоевание неких привилегий. Независимость этих группировок, и финансовая, и социальная, давала им значительную свободу маневра и заставляла верховных правителей требовать от них гарантий проявления лояльности. При появлении во главе группировки сильного харизматического лидера перед верховным правителем вставала угроза потери лояльности данной группировки и, соответственно, власти над неким сегментом социального поля; уровень угроз в этой сфере был прямо пропорционален политическим/социальным «весу» и «цене» лояльности группировки.<sup>105</sup>

Фактический материал, приведенный Гульшани в «*Ta'rix –и хумайюн*», фиксирует высокую степень фрагментации социально-политического пространства эмирата, по существу, процесс его распада, затронувшего в это время многие части мусульманского мира. И в этом плане комплекс данных «*Ta'rix –и хумайюн*» становится своеобразной базой «оперативной» информации, которая дополняет и углубляет работы его друга и учителя - Ахмада Дониша.

По всеобщему признанию, ценность трудов этого великого просветителя –в постановке целого ряда кардинальных вопросов современной ему социальной реальности – проблемы развития социума, социетального измерения культуры, религии. Особую значимость в его работах получили проблемы общинной идентичности и религиозности, лидерства, социального авторитета и власти, религиозного авторитета и его воздействия на экономику, проблемы социальной маргинальности. Проведя глубокий анализ комплекса современных социальных проблем, Дониш подверг жесткой критике правление последних Мангитов. Дониш, по мнению исследователей, осуществил в своих трудах делегитимацию правителей своего времени.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Малашенко А.В. Бродит ли угроза исламского терроризма?// Московский Центр Карнеги/Рабочие тетради. Вып.4. М., 2003.С. 15.

<sup>106</sup> Кюгельген,фон. А. Легитимация среднеазиатской династии мангитов...Гл.6.

Фактически то же самое произошло и с *«Та'рих –и хумайюн»*. Начав свою работу с целью прославления предпоследнего мангитского правителя, Гульшани, следуя за реальными данными, завершил свой труд картиной, полностью делегитимирующей мангитского правителя.

Они оба – и Дониш, и Гульшани, в разной манере и с разной степенью способностей и талантов, создавали картину современной им социальной реальности и оба пришли к одному выводу – о необходимости ее глубокого реформирования.

*Алтымышова Зухра*

## **ЗАВОЕВАНИЕ ЮЖНОГО КЫРГЫЗСТАНА: ПРИСОЕДИНЕНИЕ АЛАЙСКИХ КЫРГЫЗОВ К РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ**

В первой половине XIX века сегодняшняя территория Кыргызстана находилась в составе Кокандского ханства. Кокандское ханство, существовавшее в 1709-1876 гг. по своему государственному устройству было абсолютной монархией и многонациональным государством. Во второй половине XIX в. среднеазиатские ханства превратились в объект завоевания крупных держав.

Геополитическую ситуацию в Центральной Азии во второй половине XIX в. можно рассмотреть в рамках противостояния социально-экономических интересов России и Англии. Россия начала приближаться к Средней Азии с северной стороны, а Англия с южной, со стороны своей Индийской колонии. В второй половине XIX в. царская Россия активизировала свои завоевательные действия в отношении Средней Азии.

Новые территории должны были послужить рынком сбыта и источником сырья для развивающейся капиталистической промышленности. Русская хлопчатобумажная промышленность остро нуждалась в среднеазиатском хлопке. В связи с гражданской войной в Америке (1861-1865) почти все хлопчатобумажные предприятия Европы переживали серьезный кризис. Цены на американский хлопок за три года возросли почти в 4 раза. В то же время среднеазиатский хлопок стоил в 1864 г. почти 2 раза дешевле. В этот же период ввоз хлопка из Средней Азии в России увеличился в 3 раза. Значение Азии для растущей русской текстильной промышленности сильно возрастало. В это же время этот край привлекал царскую Россию как дополнительный источник для пополнения государственной казны.<sup>1</sup> Кроме того, на новые области можно было переселять крестьян особенно после реформы 1861 г. в России.

---

<sup>1</sup> Усенбаев К., Присоединение Южной Киргизии к России, Фрунзе, Киргизгосиздат 1960, с.88.

В 1855 г. кыргызская племя *бугу* приняла подданство России, из-за внутренних межплеменных междоусобиц. С 1855 по 1867 г. все кыргызские племена живущие в Северном Кыргызстане признали власть царской России. И к 1865 г. весь Северный Кыргызстан присоединился к России. В 1867 г. было образовано Туркестанское генерал-губернаторство. Приосединение Северного Кыргызстан в основном завершилось мирным образом. В отличие от северной части присоединение южного Кыргызстана вызвало вооруженное сопротивление.

В середине XIX века население Южного Кыргызстана все еще находилось под игом Кокандского ханства. Кыргызско-кыпчакские племена пользовались в ханстве большим влиянием. Южные кыргызы, являющиеся одним из основных кочевых народов Кокандского ханства отличались воинственностью, что неоднократно подчеркивается в источниках того времени. В определенные периоды они добивались господствующего положения в ханстве, поддерживали угодных им претендентов на ханский престол и выдвигали своих ставленников. В собственных же высокогорных кочевьях, в частности на Алае, кыргызы чувствовали себя автономно, нередко не считались ни с распоряжениями кокандских чиновников, ни с волей ханов. Для кокандских правителей кыргызы представляли собой существенную силу и в том отношении, что владели горными проходами основного торгового тракта из Коканда в Кашгар. Это обстоятельство вынуждало кокандских ханов считаться с южными кыргызами и всевозможными уступками покупать их подданство и содействие.<sup>2</sup>

В сравнении с остальными южными кыргызами, алайские кыргызы только номинально находились под властью Кокандского ханства. Алайские кыргызы занимались скотоводством и земледелием. На Алае обитали три кыргызских племена. В верхней половине жили монгуши и адигине. В нижней половине летовали ичкилики.<sup>3</sup> После взятия Ташкента русскими войсками (1865) в непосредственном подчинении у кокандских ханов осталась только

---

<sup>2</sup> Плоских В., Очерки патриархально-феодалных отношений Южной Киргизии (50-70-е годы XIX), Фрунзе, Илим 1968, с.8-9.

<sup>3</sup> Хасанов А., Взаимоотношения киргизов с Кокандским ханством и Россией в 50-60 гг. XIX в., Фрунзе, Киргизское государственное учебно-педагогическое издательство 1961, с. 160-162.

Ферганская долина. Правда, чисто формально суверенитет Коканда распространялся и на горные районы Южного Кыргызстана – Алайскую долину. Однако воинственное кочевое население этих районов по существу Коканду никогда не подчинялось. Более того, довольно часто совершало набеги на равнинные кокандские земли. Коканд регулярно посылал против алайцев войска, но каждый раз эти карательные экспедиции терпели неудачу, натолкнувшись на упорнейшее сопротивление горцев.<sup>4</sup>

В 70-е гг. XIX в. вспыхнули мелкие восстания в разных местах Ферганской долины против Кокандского ханского гнета. Алайская долина оставалась одним из главных очагов волнений. В 1867 г. восстали алайские кыргызы и прибывший карательный отряд подавил восстание, но через три года в 1870 г. на Алае вновь вспыхнуло восстание настолько мощное, что Худояр хан вынужден был обратиться к бухарскому эмиру за помощью. С этого времени южные районы Кыргызстана представляют собой постоянный неугасающий очаг волнений. Худояр хан решив, что костяком бунта в южных районах являются алайские кыргызы, стал укреплять крепости в горах Алая.

Особенно крупным было восстание в 1873-1876 гг., охватившее всю южную часть Кыргызстана и юго-восточную часть Кокандского ханства. Активное участие в восстании принимали кыргызские племена. Причиной восстания явилось усиление политического, экономического социального, национального и военного гнета со стороны кокандского правителя Худояр хана. Во время последнего правления Худояр хана (1865-1875 гг.) с населения взимали более двадцати видов различных налогов. *“В последнее время- сообщает А.Кун, - когда все было обложено сбором, учредили налог на право пользования водой, оставался один воздух, за право дышать которым не бралось ничего. Это расширение налогов и было одной из главных причин недовольства против последнего хана.”*<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Калишевский. М., Алайский поход генерала Скобелева, <http://www.fergananews.com/articles/7035>.

<sup>5</sup> Хасанов А., Взаимоотношения киргизов с Кокандским ханством и Россией в 50-60 гг. XIX в., Фрунзе, Киргизское государственное учебно-педагогическое издательство 1961, с. 102

Восстание началось весной 1873 г. на юге-востоке Ферганы и Алая. Ханские налогосборщики прибывшие в кочевья кыргызов, втрое увеличили размеры обычного налога и стали силой взимать его с населения. Кыргызы воспротивились и решительно отказали в зякете. Они задержали налогосборщиков, и все награбленное отобрали.<sup>6</sup> Восстание, начатое кыргызами поддержано оседлыми узбеками и таджиками Кокандского ханства. Стихийное народное движение 1873-1876 гг. делится на 2 этапа; 1873-1874 гг. и 1875-1876 гг.

Главным руководителем народного движения был Исхак Асан уулу Пулат хан. Были другие кыргызские предводители восстания, такие как, Мамыр Мергенов, Момун Шамырзаков, Молдо Ашыр и др. Сыновья знаменитых Алымбек датка и Алайской царицы Курманжан датки - Оморбек и Хасанбек находились у Пулат хана на важных должностях, а старший сын Абдылдабек Алымбек уулу<sup>7</sup> был видным военачальником и одним из близких сподвижников Пулат хана, назначен комендантом Коканда с октября 1875 г. по конец января 1876 г. и от его имени правил Кокандом.

Во время восстания кыргызы несколько раз обратились к российским властям Туркестана с просьбой о принятии их в российское подданство. Но русские власти отвергали эти просьбы поддержали не восставших, а ханский режим. Так как по договору от 1868 г. Кокандское ханство стало вассалом Российской империи, царское правительство вполне устраивало зависимое положение Кокандского ханства. Царизм не стал помогать кыргызам еще и потому, что в это время усилилось недовольство со стороны Англии успешным продвижением России на юг. А царское правительство не хотело иметь новых дипломатических осложнений с Англией.<sup>8</sup>

Царское правительство решило ликвидировать Кокандское ханство, его территорию присоединить к России, а также подавить восстание. Против восставших был направлен сильный отряд

---

<sup>6</sup> Плоских В., Очерки патриархально-феодалных отношений Южной Киргизии (50-70-е годы XIX), Фрунзе, Илим 1968, с.16.

<sup>7</sup> Абдылдабек в Кокандский период по назначению Кудаяр хана являлся беком, акимом Оша и Андижана.

<sup>8</sup> Плоских В., Очерки патриархально-феодалных отношений Южной Киргизии (50-70-е годы XIX), Фрунзе, Илим 1968, с.18.



царских войск. В ряде сражений повстанцы были разбиты. Карательная экспедиция генерала Скобелева в декабре 1875 г. нанесла удар по центру восставших кыргызов в районе Экисуу Арасы, между реками Нарын и Кара-Дарья.

Движение 1873-1876 гг. начавшееся как антиханское, на последнем этапе (в 1875-1876 гг), когда ханы бежали под защиту царского оружия и русские войска стали занимать один город за другим, переросло в антицарское. На последнем этапе восстание приобрело национально-освободительный, антиколониальный характер.<sup>9</sup> Особенно активно оно было на юге Кыргызстана. Туркестанский генерал-губернатор К. Кауфман официально вынужден был признать, что на последнем этапе завоевания Кокандского ханства *“Война в 1875 году проходила не с ханами или эмирами, а с народными движениям, которое не так-то легко подавить... Никогда еще в Средней Азии русским не приходилось испытать такой длительной и упорной борьбы. Мы в первый раз столкнулись с энергичным бойцом и poznали, что бороться с населением несравненно труднее, чем с деспотами туземных ханств.”*<sup>10</sup>

Указом от 19 февраля 1876 года Кокандское ханство было ликвидировано и под именем Ферганской области присоединен к России, первым военным губернатором был назначен М.Д.Скобелев. 1 марта 1876 г. Пулат хана казнили. С присоединением Кокандского ханства Южный Кыргызстан за исключением Алая вошла в состав Российской империи. После присоединения Кокандского ханства к России алайские кыргызы считали себя не под властным никому: ни Коканду, ни России. Абдылдабек и его сторонники в Алае продолжали воевать с русскими и после поражения восстания под руководством Пулат хана. Русские военачальники были обеспокоены непокорностью Абдылдабека.

Алайские кыргызы стремились создать независимое мелкое владение в горной долине Алая. Туркестанское генерал-губернаторство жестко относился к Алайским кыргызам. Туркестанский власть требовало безусловного и безоговорочного

---

<sup>9</sup> Джамгерчинов Б., Очерки политической истории Киргизии XIX века, Фрунзе, Кыргызстан 1966, с.399.

<sup>10</sup> Плоских В., Кыргызы и Кокандское ханство. Фрунзе, Илим 1977, с. 316-317.

подчинения Алая власти России. Например в марте 1876 г. когда Скобелев был послан на Алай, туркестанский генерал-губернатор дал кыргызам трехдневный срок для изъявления покорности и взноса части кибиточного сбора. Если будут сопротивляться то привести кыргызов к повиновению силой. Такое отношение не привлекло алайских кыргызов к России. Стремление алайских кыргызов к независимости не было поддержано всеми кыргызами. Стремление одной части кыргызов к независимости и к созданию самостоятельного владения встретило отпор другой части, стремившейся к принятию русского подданства.<sup>11</sup>

Абдылдабек объявил газават. Он при помощи своих сподвижников Сулаймана-удайчы, Таныкул пансата, Бекжан минбашы, Оморбека, Валихана, организовал отряд в количестве 1500 человек. В его состав и входили представители узбекской феодальной знати, интересы которой были ущемлены с присоединением Кокандского ханства к России.<sup>12</sup> В апреле 1876 г. первые военные столкновения между русскими войсками и ополченцами Абдылдабека произошли в высокогорном ущелье Жанырык в 25 верстах от Гульчи. Несмотря на упорное сопротивление отряду Скобелева кыргызы не могли противостоять русскому оружию. Кыргызы потеряли до 150 человек убитыми. Карательный отряд потерял 3 человека убитыми и 21 ранеными. Абдылдабек вынужден был отступить вглубь горных массивов Алая, Кара-Кульджи и Узгена. В этих районах он вновь собрал силы против завоевателей. С наступлением лета алайцы вновь активизировались. Малые группы повстанцев Абдылдабека скрывались в высокогорных местах и продолжали воевать. Русская армия не смогла выбить силы Абдылдабека с неприступных скал.

Скобелев полагал, что пока алайские кыргызы не войдут в подданство России, до тех пор нельзя будет установить порядок и упрочить господство России во вновь присоединенном крае. Скобелев считал необходимым организацию военной экспедиции в Алайскую долину, чтобы распространить власть России и на Алайских кыргызов.

---

<sup>11</sup> Хасанов А., *“Присоединение Алайских киргизов к России”*, Избранные труды Очерки по истории Киргизии, Составитель А.Церенова, Бишкек-Москва, Ставропольская краевая типография 2004, с.156.

<sup>12</sup> Усенбаев К., *Присоединение Южной Киргизии к России*, Фрунзе, Киргизгосиздат 1960, с.126.

Для окончательного подчинения алайских кыргызов России в июле 1876 г. был организован “Алайская военно-научная экспедиция” в самый центр летовок во главе Скобелевым. “Алайской экспедиции” ставились задачи разведывание полезных ископаемых, сбор нужной военно-стратегической информации о склонах Алайских гор. Однако главной целью было окончательное уничтожение очага сопротивления. Алайская экспедиция выступила с тремя колоннами: первую возглавил полковник Витгенштейн, вторую-подполковник Вардер и капитан А. Куропаткин, а третью колонну сам М.Д.Скобелев и М.Е.Ионов. Для разведки и переговоров с повстанцами был приглашен с севера Кыргызстана Шабдан Жантай уулу с 25 жигитами.<sup>13</sup>

Экспедиция имела две цели: карательную и научную. Одновременно в экспедиции поручалось заниматься изучением Алайского края. В экспедиционном отряде принимали участие специалисты: подполковник А.Р.Бенедорф и механик Михельсон для астрономических и барометрических наблюдений, натуралист В.Ф.Ошанин для сбора естественно-исторических коллекций, военный географ, полковник Л.Ф.Костенко для статистических исследований и подполковник Л.В.Лебедев как начальник партии топографов.<sup>14</sup>

Накануне экспедиции, Российские власти дислоцировали внушительное количество войск. Согласно архивным документам, в ходе военной экспедиции 3 июня 1876 г. М.Д. Скобелев опубликовал воззвание к кыргызам, кочующим между Ошом и Алаем, призывая не присоединяться к шайке Абдылдабека. Видимо сила русского оружия, вышеуказанные воззвания и прокламация сыграли свою роль и заставили кыргызов идти на уступки и покорение. Так по результатам первого периода Алайской экспедиции изъявившее покорность кочевое население Ошского уезда получило аман с обязательством: 1. Уплатить зякет в полуторном размере. 2.Сделать колесную дорогу от Гульчи через Талдык даван в долину Кызыл Су

---

<sup>13</sup> Джамгерчинов Б., Очерки политической истории Киргизии XIX века, Фрунзе, Кыргызстан 1966, с.399.

<sup>14</sup> Хасанов А., “Присоединение Алайских киргизов к России”, Избранные труды Очерки по истории Киргизии, Составитель А.Церенова, Бишкек-Москва, Ставропольская краевая типография 2004, с. 158- 159.

по примеру Ошско-Гульчинской. 3. Представить в виде контрибуции 150 годных для строевой службы лошадей для конных стрелков.<sup>15</sup>

“Алайская военно-научная экспедиция” была окончена без кровопролития. 8 сентября князь Витгенштейн разбил последние остатки скопищ Абдылдабека в горах за Сохом у Айналма, после чего остальные кыргызы изъявили покорность. В ходе экспедиции до 26 тысяч верст было нанесено на карту, собраны богатые естественно-исторические коллекции.

Курманжан датка мать Абдылдабека пыталась откочевать как можно дальше от русских войск, к границе с Кашгаром. Русские войска пленили Курманжан датка. Известная правительница Алая, Курманжан датка имела большое влияние на алайских кыргызов. Алайская царица Курманжан датка при встрече с Скобелевым обещала призывать миру алайских кыргызов. Чтобы уберечь свой народ от кровопролития Курманжан датка объявила о присоединении Алайских кыргызов к России. После присоединения алайских кыргызов к России она продолжала править алайских кыргызов до смерти (1907). Она упрашивала своих сыновей вернуться на родину к мирной жизни. Три её сына Махмудбек, Хасанбек и Батырбек вернулись в Ошский уезд и были назначены волостными управителями.<sup>16</sup>

Только Абдылдабек не вернулся на Алай. Завоеватель Туркестана Скобелев неоднократно пытался пойти на мирные переговоры с Абдылдабеком. Об этом свидетельствует несколько адресованных ему писем генерала, хранящиеся в настоящее время в военно-историческом архиве в г.Москве. В письмах предлагалось сдаться, но Абдылдабек отказался подчиниться российским властям.<sup>17</sup> Абдылдабека не устраивала служба у царской власти, которая в лучшем случае могла предложить ему должность волостного управителя, но не больше. По словам очевидцев Абдылдабек не захотел “снизойти до роли волостного старшины, чтобы собирать кибиточный сбор для русской

---

<sup>15</sup> Абытов Б., “Некоторые факты об Абдылдабеке и Камчыбеке Алымбек уулу”, Курманжан датка-выдающийся политический и общественный деятель кыргызского народа, Материалы международной научной конференции, Бишкек 2011, с.113.

<sup>16</sup> Жумабаев Б., “Абдылдабек жана анын мезгили”// журнал Ала-Тоо, 1990, с. 83-84.

<sup>17</sup> Плоских В.-Джолдошова Ж., Курманжан Алайская царица, Бишкек Издательство КРСУ 2011, с.198.

казны”.<sup>18</sup> После поражения в сентябре в 1876 с самыми близкими сподвижниками перешел границу Афганистана и там он умер.

В результате экспедиции Скобелева Алай был присоединен к России. Этим было завершено завоевание Южного Кыргызстана царской Россией. По неполным сведениям 17 380 семей алайских кыргызов (из адыгине-3145 семей, из ичкиликов-1225 семей, из монгушей-13010 семей) были обращены в русское подданство. На территории Алая было образовано пять волостей: Кичи-Алайская, Наукатская, Гульчинская, Узгенская и Ак-Буринская, которые вошли в состав Ошского уезда. С завершением «Научно-военная экспедиция Алай», и завершена подчинение юга Кыргызстана к России. Борьба в горах Алая для русских военных проходила в неудобных и тяжелых условиях, и тем самым она занимала равнозначное место с точки зрения политической стратегии с войнами, прошедшими на Ферганской долине с августа 1875 по февраль 1876 гг.<sup>19</sup>

О дальнейшей судьбе Абдылдабека содержит ценные материалы - стихотворения «Газал-и Абдуллабек», хранящиеся в рукописном фонде Национальной Академии Наук КР. Автор и год написания этого произведения неизвестно. Согласно рукописи Абдылдабек в городе Кабуле (Афганистан) отправил своих послов афганскому эмиру Шерали и попросил войско против русских. Однако в то время эмир Шерали из-за боязни, что Англия сможет завоевать Афганистан, вынужден был опираться на России в международном фоне англо-русского соперничества. И афганский эмир не смог оказать помощь Абдылдабеку из-за политической ситуации. Рукопись дает точный маршрут Абдылдабека до Кабула. Кроме нескольких топонимов в рукописи упоминается родственники и современники Абдылдабека, название нескольких кыргызских племен. В общей рукописи отражается тоска и любовь по родине, чувство недовольства против завоевателей. В нем Абдылдабек характеризуется как руководитель восстания кыргызов за свою независимость.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Усенбаев К., Народные движения Средней Азии в XIX веке (По материалам Южного Кыргызстана), Бишкек-Ош, Фонд граждан. развития 1998, с.111.

<sup>19</sup> Кененсариев.Т. Кыргызстандын Орусияга каратылышы, Бишкек Кыргызстан 1997, с.303.

<sup>20</sup> Стихотворения “Газал-и Абдуллабек”, Национальная Академия Наук КР, Рукописный Фонд, инв. № 1566, 221 строка.

В Советской историографии всегда доминировала точка зрения о добровольном присоединении Кыргызстана к России, но результаты сегодняшних исследований говорят об обратном, т.е. российское царство проводило завоевательную политику по отношению к Средней Азии.

#### **Использованная литература**

1. Абытов Б., “Некоторые факты об Абдылдабеке и Камчыбеке Алымбек уулу”, Курманжан датка-выдающийся политический и общественный деятель кыргызского народа, Материалы международной научной конференции, Бишкек 2011.
2. Джамгерчинов Б., Очерки политической истории Киргизии XIX века, Фрунзе, Кыргызстан 1966.
3. Жумабаев Б., “Абдылдабек жана анын мезгили”// журнал Ала-Тоо, №10, 1990.
4. Калишевский. М., Алайский поход генерала Скобелева, <http://www.fergananews.com/articles/7035>.
5. Кененсариев.Т. Кыргызстандын Орусияга каратылышы, Бишкек Кыргызстан 1997.
6. Плоских В., Очерки патриархально-феодалных отношений Южной Киргизии (50-70-е годы XIX), Фрунзе, Илим 1968.
7. Плоских В., Кыргызы и Кокандское ханство. Фрунзе, Илим 1977.
8. Плоских В.-Джолдошова Ж., Курманджан Алайская царица, Бишкек Издательство КРСУ 2011.
9. Стихотворения “Газал-и Абдуллабек”, Национальная Академия Наук КР, Рукописный Фонд, инв. № 1566, 221 строка.
10. Усенбаев К., Народные движения Средней Азии в XIX веке (По материалам Южного Кыргызстана), Бишкек-Ош, Фонд граждан. развития 1998.
11. Усенбаев К., Присоединение Южной Киргизии к России, Фрунзе, Киргизгосиздат 1960.
12. Хасанов А., Взаимоотношения киргизов с Кокандским ханством и Россией в 50-60 гг. XIX в., Фрунзе, Киргизское государственное учебно-педагогическое издательство 1961.
13. Хасанов А., “Присоединение Алайских киргизов к России”, Избранные труды Очерки по истории Киргизии, Составитель А.Церенова, Бишкек-Москва, Ставропольская краевая типография 2004.

*Арзыбаев Тыныстан  
(Кыргызстан)*

## **ЭПОС О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ КЫРГЫЗОВ С ТАДЖИКАМИ**

Как известно, в Средней Азии проживают не только тюркоязычные народы, но и таджики. На протяжении нескольких веков на территории Таджикистана, в основном в Мургабском и Джиргитальском районах проживают несколько десятков тысяч кыргызов. В настоящее время они являются двуязычными, кроме кыргызского говорят на таджикском языке. Встречаются смешанные браки. Иными словами, кыргызы Таджикистана принимают активное участие в современных этнокультурных процессах, происходящих в этих краях.

Возникает однако вполне закономерный вопрос: с какого времени кыргызы проживают в Таджикистане? Если некоторые авторы связывают появление кыргызов на Памире с давлением калмаков в XVII в., то отдельные авторы «свидетельствуют о проживании киргизов, по крайней мере в припамирских районах, уже в X столетии» [5,57]. Однако более конкретное время фиксации кыргызов в Каратегине отметила М.А.Салахетдинова, опираясь на сочинение автора XVI в. Хафиз-и Таныша «Абдулла Наме». Так, в этом сочинении говорится, что кыргызские войска, двинувшись со стороны Каратегина, «вторглись в Гиссар и дошли до Дехнау» [15, 80]. Комментируя это, М.А. Салахетдинова отмечала, что «данное сообщение «Хафиз-и Таныша» П.П.Иванов рассматривал как первое сведение о проникновении киргизов в районы Каратегина» [15, 80].

В разделе о кыргызско-узбекских связях узбекский историк XVII в. Махмуд Ибн Вали писал о том, что в 1635-1636 гг. 12 тысяч семей кыргызов прибыли через Каратегин в Гиссар из Каракорума и Керулена. А что может дать по этому поводу эпос «Манас»?

Мы склонны считать, что в эпизоде «Как Манас победил напавшего первым Шоорук хана» отражается передвижение кыргызов в XVII в. через Кара Тегин и Алай в районы Кундуза и Талкана. Кроме того, в эпосе «Манас» отражено сведение об этнониме калча. Этноним калча в сводном печатном издании «Манаса» дается двойко: как

кыргызское племя и как вражеское. Однако, в разделе «О поражении Шоорук хана, который первым напал на кыргызов» («Өзү келип катылган Шоорук кандын кыргыздардан жеңилиши») калча трактуется как дружественный кыргызам народ:

Ары чети Тагарма	В той стороне Тагарма,
Алайдын түштүк жагында,	В южной стороне Алая,
Башы Дан-дун тоосунда,	Начало в горах Дан-дун,
Маймундуктун Шоорук хан	Шоорук хан из Маймунов
Жаткан экен ушунда.	Оказывается здесь обитал.
Калча деген калкы бар,	Население есть у него-калча,
Кыргызга жакын каркыбар[6, 148].	Все они близки к Кыргызам

При изложении событий, связанных с Шоорук ханом, упоминается топонимия Алая и Каратегина. Упоминаются такие географические названия, как Кундуз, Талкан, Кубайыс, Таш-Котон, Кенжуг, Ысар (Гиссар), Ималай (Гималай) и многие другие. Судя по сагымбаевскому варианту «Манаса», калча являлись нейтральным по отношению к кыргызам народ. Так, в разделе, где говорится, как Бокмурун готовился к поминкам по Кокетаю, в перечне народов, которые должны были прийти на поминки, есть следующие строки:

Кыргыздан улай Ооган бар,	За кыргызами тянутся афганцы
Капталы татар көп жандар.	По сторонам множество душ татар
Туура жакта калча бар,	Поперек находятся калча,
Андан ары карата	В дальнейших направлени.
Түрдүү душман канча бар?	Сколько врагих встретишь?

[8. 3-китеп, 75].

Как видно из этих строк, кыргызы имели взаимоотношения и с афганцами, поскольку живут по соседству.

В эпосе «Манас» калча встречаются помимо печатных изданий в записях В.В.Радлова и Ч.Ч.Валиханова, в рукописных и печатных вариантах эпоса «Семетей». Насколько реальны эти строки? Обратимся к этнонимии кыргызского народа. В этническом составе кыргызов имеется родовое название калча. Так, роды или родовые подразделения под названием калча были в прошлом в составе племен адигене, саруу в Северном Кыргызстане, кутчу или кушчу, бостон, тейит в Южном [2, 11, 14-16]. В составе узбекского народа этноним калча в форме кальча зафиксирован в составе племени конграт [2, 93]. Близость родового названия калча, имевшего в



прошлом среди некоторых бывших кыргызских племен, к таджикским объясняется их таджикским происхождением: предки либо сами по различным причинам прибыли из Ферганской долины, либо были насильственно приведены оттуда в качестве рабов [2, 89]. Родство калча к таджикам видно и по интерпретации этого термина К.К. Юдахиным. По мнению ученого, слово «калча» означает: 1) грозный на вид человек (горбоносый человек); 2) в эпосе - эпитет противника Манаса, богатыря Конурбая; 3) горный таджик (в основном каратегинец); 4) в эпосе - телохранитель, страж при казне; 5) в эпосе - раб [14, 333-334]. Это толкование подкрепляется как материалами эпоса, так и этнографическими данными, ибо все пять значений толкования приводят к тому, что термином калча обозначается раб, либо грозный на вид, горбоносый человек, либо каратегинский горный таджик. Вероятно калча по своему облику являлись европеоидными. Как известно, у таджиков в физическом облике преобладают европеоидные черты. Общность этнонима калча для кыргызского и таджикского народов подкрепляется и таким явлением. В эпосе «Манас» встречается такая форма этнонима «калча», как «кара тегин калча». Так, приведем следующие строки из сводного издания «Манаса»:

<i>Кечээ каптап уруш салышкан сражение</i>	<i>Вчера поголовно начавшие</i>
<i>Кара тегин калчаны</i>	<i>(Народ)каратегин калча</i>
<i>Кайра кууп сүргөндө</i>	<i>Снова были отодвинуты</i>

[2, 253].

В такой форме этноним встречается в «Манасе» редко. Возможно, что здесь первые два слова обозначают название местности Кара тегин в нынешнем Таджикистане, где население составляют кыргызы. Тогда «кара тегин калча» следует понимать как « племя или род калча из Кара тегина». В этой связи заслуживают внимания сведения из легенд о передвижении кыргызов через Кара тегин в Гиссар в XVIIв. Любопытно, что в некоторых легендах поход во главе с Кудаяном характеризуется как набег на народ, называемый «каратегин» [1, 35]. В любом случае имеющиеся у нас данные указывают в район Каратегина, что подтверждается и материалами эпоса «Манас». Так, в разделе «Как Манас победил хана Шоорука и взял в жены его дочь Акылай», говорится о передвижении кыргызов

в район Алтая через Каратегин и далее в современную территорию Афганистана. В связи с этим думается, что сложный этноним «кара тэгин калча» заслуживает более подробного специального рассмотрения. Тем более, что род «каратегин» зарегистрирован в прошлом в составе племени деелес в южном Кыргызстане [3, 79]. Следует отметить, что в эпосе «Манас» в вышеприведенном примере «кара тэгин калча» выступают и как противники кыргызов, хотя в форме «калча» данный этноним встречается в различных значениях.

Кыргызско-таджикские отношения можно проследить по брачным связям, которые отражены в материалах эпоса «Манас». Подобные связи, видимо способствовали сохранению дружественных контактов между различными народами, в том числе и с таджиками. Судя по «Манасу», брачные союзы, по-видимому, являлись одним из важных путей сближения народов различных по языку, обычаям, идеологии и т.д. Взять хотя бы главного героя эпоса самого Манаса. До сватовства к Каныкей Манас женился дважды и оба раза неудачно. Манас много времени уделяет военному делу. К тому же от этих жен у него нет детей. Однако здесь нам важно то, что он брал себе в жены девушек из других народов. Так, по варианту, записанному В.В.Радловым, устами самого Манаса говорится: «Кайыптын кызы Карабөрктү кармап алдым. Шооруктун кызы Акылайды олжолоп алдым» [10, 76-77] - «Дочь Кайыпа Кара Бөрк я поймал (и женился). В качестве добычи взял в жены дочь Шоорука Акылай».

Бухара и Хива - древнейшие города Средней Азии. Они построены не позже I в. н. э. А теперь нам известна уже более ранняя точная дата - в 1997 году было проведено 2500-летие этих городов. Сведения о древней Бухаре, Хиве и других городах Средней Азии в удовлетворительной мере изучены на основе археологических, письменных, архивных и прочих источников. Однако до сих пор при изучении истории этих городов недостаточно привлечены фольклорные материалы народов Средней Азии. Одним из таких фольклорных произведений является эпос «Манас», где сообщается о Бухаре, Хиве и многих других географических объектах, относящихся к Средней Азии.

Бухара в эпосе «Манас» в форме Букар, Букарай-Шарап встречается во всех его классических вариантах. Так, в варианте С. Каралаева Букара упоминается еще до рождения Манаса. Ясновидцы

противников кыргызов предсказывают, что у последних родится мальчик, которого назовут Манасом. Тогда противники кыргызов решили проверить всех мальчиков из различных земель. У Манаса должна быть на спине большая черная родинка. Такого мальчика ищут на краю земли в местности Желпиниш, в Турфане, в Лобноре и других местах, в том числе у Карахана (т.е. Атемира) из Бухары [9. 1-китеп, 42].

И, наконец противники кыргызов в Самарканде встречают мальчика по имени Жар Манас и ошибочно забирают его, приняв за настоящего Манаса [9. 1-китеп, 42-44]. В числе названных в этом эпизоде городов (Коканд, Маргелан, Андижан и др.) называется и Бухара (Букар). Любопытно, что согласно эпосу Бухарой правил тогда Карахан. В истории Бухары действительно известно, когда городом в конце X в. овладели караханиды, а в конце XII в - кара кытай. Известно, что в состав кыргызской народности вошли отдельные части как караханидов, так и кара кытаев. Потому сведения «Манаса» могут иметь историческую основу. Еще одно доказательство того, что информация эпоса о Бухаре является реальность - это упоминание к востоку от города пустыни, где можно охотиться на архаров и куланов.

И действительно, большая часть Бухарской области расположена в пустыне Кызыл-Кум. Не менее важным аргументом в пользу реальности сообщения эпоса является, когда сказитель С. Орозбаков называет Бухару городом ученых и что правители там образованные («Көөнүнө алып Букарды, Улама бар илимдүү, улуктары билимдүү» - «Обратите внимание на Бухару, там много знающих людей, и правители там образованные...»). Как отмечено выше в числе городов, которые обошел отец Манаса Жакып, чтобы найти достойную невесту сыну, называется и Бухара. В одном ряду с Бухарой в эпосе упоминается загадочный город Кейип. Вероятно это эпическое название. В родную Бухару убегает после смерти Манаса его жена Каныкей, вместе с малолетним сыном Семетеем. Возвращаются из Бухары только после того, как вырос сын Манаса и был в силах бороться с врагами.

В эпосе «Манас» находим сведения и о городе Хиве. В «Манасе» город называется Кыйба. Этим словом обозначены город, страна таджиков и народ, т.е. Кыйба в эпосе упоминается как топоним и этноним [7, 368]. Именно в этой стране Жакып сватает за

своего сына Манаса красавицу Каныкей, дочь правителя Кыйба Атемира. Вероятно кыргызы находились в тесных этнокультурных связях с таджикским и узбекским народами во время функционирования хивинского ханства в XVI-XIX вв., а возможно и в более раннее время. Косвенно это подтверждается упоминанием эпосом различных музыкальных инструментов, в том числе кернея и сурная, использующихся до сих пор в музыкальной культуре таджикского и узбекского народов. Таджикско.-кыргызские этнокультурные связи подтверждаются и другим кыргызским эпосом под названием «Кедейкан». Любопытно, что здесь эпический герой становится правителем г. Хивы (по эпосу Хийва) [4, 19-145].

В эпосе «Манас», да и в целом в фольклоре кыргызов и других народов Средней Азии встречается имя Улукман. Улукман заимствован из арабской и мусульманской мифологии. Под Улукманом кыргызы имеют в виду Абу Али ибн Сину. Как известно, столицей Хивинского ханства наряду с Хивой были Ургенч и Везир. О реке Ургенч подробно повествуется во второй части трилогии «Манас» - в эпосе «Семетей». В нем даже есть несколько разделов, в названиях которых имеется топоним Ургенч (город и река). Город на берегу буйной многоводной реки Ургенч являлся родиной Айчурек - будущей жены Семетея. Согласно описанию эпоса «Семетей», река была очень полноводной и быстрой. Семетей со своими жигитами на хороших конях с большим трудом переправляются на противоположный берег, где их встречает Айчурек со своими подругами [13. 2-китеп, 45-69]. Здесь следует обратить внимание на важнейшее сообщение эпоса о реке Ургенч. Это могла быть река Узбой, продолжение Аму-Дарьи. По показанию В.В.Бартольда, русло Узбоя высохло еще в X в. К XVI в. Ургенч уже лишился воды и произошло постепенное запустение этого района. По этой причине в XVII в. столицей Хивинского ханства становится г. Хива, который расположен недалеко от нового Ургенча. Если исторически установлено, что до X в. р. Ургенч была полноводной, то реальным окажется сообщение эпоса «Семетей» об этой реке.

Отметим еще, что главный герой 3-ей части трилогии «Манас», Сейтек также женится на дочери некоего Султана. В эпосе не говорится конкретная этническая принадлежность невесты Сейтека, но ясно, что она происходит не из кыргызских племен [12, 243-269].

Таким образом, эпос «Манас», его вторая часть «Семетей» и третья «Сейтек» позволяют судить о широте и глубине кыргызско-таджикских связей. Данные эпоса подтверждаются историко-этнографическими сведениями.

### Литература

1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. -Л.: Наука, 1971
2. Абрамзон С.М. Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии // ТКАЭЭ. Т.4. - М., 1960.
3. Винников Я.Р. Родоплеменной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии // ТКАЭЭ. Т.1. -М.: Изд-во АН СССР. 1956.
4. Кедейкан. Эр табылды. Эпостор. - Фрунзе: Кыргызстан, 1970.
5. Маанаев Э., Плоских В. На «крыше» мира. -Фрунзе, 1983.
6. Манас. Кыскартылып бириктирилген вариант. 1 бөлүк, 1 китеп. - Фрунзе: Кыргызмамбас, 1958.
7. «Манас» энциклопедиясы. Т. 1-2. -Бишкек, 1995.
8. Манас: Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. - Фрунзе: Кыргызстан. 1-китеп, 1978; 2-китеп, 1980; 3-китеп, 1981; 4-китеп, 1982.
9. Манас: Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. - Фрунзе: Кыргызстан. 1-китеп, 1984; 2-китеп, 1986.
10. Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен (собраны В.В.Радловым). 4.5. Наречие дикокаменных киргизов. - СПб., 1885.
11. Салахетдинова М.А. Сведения о киргизах в «Абдулла наме» Хафиз - и Таныша // Известия АН Кирг ССР. Серия обществ, наук. Т. 2. Вып. 3. - Фрунзе, 1960.
12. Сейтек: Эпос. С Каралаевдин варианты боюнча. - Фрунзе: Адабият, 1991.
13. Семетей: Эпос. С Каралаевдин варианты боюнча. 1- китеп. - Фрунзе: Кыргызстан, 1987; 2-китеп - Фрунзе, 1989.
14. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. -М., 1965.
15. Лубсан Данзан. Аптан тобчи («Золотое сказание»). - М., 1973.

*Сафаров Раҳмоил  
(Таджикистан)*

### **ВОВЛЕЧЕННОСТЬ КАРЛУКОВ В ОБЩЕСТВЕННО- ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ СРЕДНЕЙ АЗИИ II-ОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

История политической, социально-экономической и культурной жизни Бухарского эмирата второй половины XVIII – первой половины XX вв. – поучительная страница прошлого Таджикистана. Эмират, всегда игравший определяющую роль в истории всех государств и народов региона, свою позицию сохранял и в позднем средневековье, вплоть до присоединения основной части региона к России и превращение эмирата в вассальную зависимость этой колониальной империей.

Карлуки, интересующих нас, которые исследуются в данной работе, составляли значительное количество жителей Мавереннахра, особенно в Бухарском эмирате, оседавших в домонгольский и постмонгольский периоды, а также доузбекских и других дешти-кипчакских поздних завоевателей. Ассимилировавшие и носители древней оседлой культуры, карлуки составляли населения большинства городов и крупных кишлаков оазисов Среднеазиатского междуречья, а также правобережья и левобережья Амударьи.

По данным письменных источников, карлуки являлись хозяевами Семиречья, создавшие свое раннефеодальное государство – Карлукский каганат (756-992 гг.), названной в истории «карлукским периодом». В «карлукском периоде» (756-992), позже при караханидах (992-1212) «государство синтезировалось с оседлыми районами», во всех владениях карлуков началось взаимопроникновение двух миров, особенно оседло-согдийский и персидско-таджикский... .

При этом, передовая часть карлуков еще в раннее средневековье проникла в Мавереннахр. А. Ю. Якубовский указывает начала проникновения карлуков в Средней Азии к VI веку, и что в Хуттале карлуки проживали в VI-VIII вв. [13,9.]. Так, значительные по численности карлуки в раннее средневековье проникали в верховьях Амударьи, названной Тохаристаном: большей частью на территории

Северного Афганистана (Бадахшан) и в меньшем числе в пределах Таджикистана (Хутгаль, включая Файзабад и Чаганиян), ведя полукочевой и оседлый образ жизни.

Вторая волна многочисленных племён тюрков-карлуков мигрировала в Мавераннахр во время владычества Караханидов (942-1212 гг). Часть прибывших с севера кочевых племён постепенно стала переходить к оседлости, селиться в городах Самарканд, Пенджикент, Бухара, Карши и вокруг них, в долинах Сурхана и Гиссар, а также некоторые местности восточной части Бухарского эмирата. Н. Г. Маллицкий, хотя и считал карлуков Таджикистана и Афганистана в основном потомками тюркских племен караханидского времени, но отмечал, что «арабы встречали их в Бадахшане уже более тысячи лет назад» и, что «как самые старые тюркские пришельцы в край карлуки сильно смешались с таджиками и по типу своему значительно отличаются от прочих тюрков своим высоким ростом, густой бородой и овальными лицами». [21, 61-62].

Таким образом, карлуки, так сказать, «первой волны», переселившиеся в Тахаристан, Бадахшан и вплоть до южного Хорасана более тысячи лет назад, слились и смешались с таджикским населением. Не случайно и сейчас карлуки считают таджиков своими дядями по материнской линии. Они же играли существенную роль в этногенезе таджикского, а затем и пуштунского населения Газнийского плато – *гильзаев*. Примечателен тот факт, что, карлуки, смешавшиеся с таджиками, отделяют себя от «поздних» карлуков, переселившихся вместе с шейбанидами, за что получили от последних прозвище «*галча - карлук*» - «горные карлуки» с намеком на их таджикское происхождение. [24, 38].

Племя карлук также очень значительное по численности, обитало большей частью на территории северного Афганистана и в меньшем числе в пределах Бухарского ханства, ведя полукочевой образ жизни. [14, 290]. Карлуки, поселившиеся на территории Мавераннахра хоть и составляли отдельные островки и значительный пласт, тем не менее, чрезвычайно многочисленными были тюрко-монгольские племена и роды, влившиеся из Дешти-Кипчака. Бухарские мангыты говорили на кипчакском диалекте узбекского языка. Но в результате слияния с населением, говорящим на карлукско-чигильском диалекте, в некоторых местах мангыты стали говорить

на смешанном наречии, о чем свидетельствуют специальные исследования. [45].

В XVIII – начале XX вв. карлуки, в основном, были расселены на территории двух ханств – в Бухарском и Кокандском. Полагается, что после драматического крушения монголами и тихого заката, они были отстранены от управления, сохраняя сильную дружину и служа разным завоевателям. Карлукско-чигильский язык тоже менял свой статус: при монголах – на чагатайский, при шейбанидах – на сартский. В этот период основным, обиходным языком был язык узбекский. На узбекском языке писались литературные и научные произведения, а в канцелярии был принят таджикский язык. В Самарканде и Бухаре говорили на таджикском и карлукском или сартовском языках.

В конце XVII начале XVIII вв. отдельные группы карлуков жили в долинах Чирчик, Ахангарана и Ташкента Сырдарьинской, а также Ура-Тюбе (Истаравшан), Исфаре, Пенджикенте, а также в Аштском и Шахристанском районах Согдийской области. В исследованиях М. Исоматова находим, что «Постоянные набеги казахов стали причиной очередных миграций туркоязычного населения, особенно карлуков, каракалапков, каракитаев и киргизов, а также узбеков курама по кишлакам Ошоба, Кирккудук, Джигда, Ойкудук, Сариккамиш, Кайрагоч, Афон (Ашпон), Боштол, Урмонтол, Джорбулок». [12, 33]. Процесс переселения (проникновения) в Ошобу Аштского района Согдийской области тюркских племён, особенно узбекских курама, каракитаев, карлуков относятся к XIV – XV вв. и XVIII – начала XIX в. (Чвырь Л.А., об исторических преданиях Аштских таджиков. – С.163). [12, 68].

Интересные факты относительно племенного состава армии бухарских ханов приводит таджикский учёный Джамшед Джурабаев в докторской диссертации на тему «Бухарский эмират второй половины XVIII – первой половины XIX вв. в письменных источниках» (Худжанд, 2014). Автор констатирует, что еще со времен эмира Шах-Мурада (1785-1800) – сына Дониёл-бия, бухарское войско было разделено на два крыла: в левое и правое крыло. В отличие от мангытов и других многочисленных тюркско-монгольских племен, отряды которых входили в левое крыло, карлуки были представлены в правое крыло. [8].



Приведенные факты Джамшеда Джурабаева позволяют утверждать, что во время правления Мир-Хайдара (1800-1825) каждая область эмирата обязана была поставлять войска. Здесь же перечисляются представители племен, среди которых общество карлуков из Каршей, как основные жители в составе пестрого населения эмирата, должны были выставить 15 наукаров в мирное время (увеличивающееся в военное время). [8]. Весьма беглое упоминание о карлуках встречается и в работе английского путешественника Александра Борнса (1805-1841) «Путешествие в Бухару» (М., 1849). Посетивший Бухару в первой половине XIX века, Ал. Борнс сообщал о существовании армии из 600 воинов-карлуков в Кармине. [3, 367–487]. Эта воинская часть состояла в основном из карлуков Миёнкуля, которые позднее ассимилировались с местным населением. [41, 37-44].

Согласно сведениям исторических источников, в XVIII веке в Миянкуле (территория, расположенная в междуречье Карадарьи и Акдарьи – два истока реки Зеравшан) Самаркандской обл. жила значительная группа карлуков. Как выяснилось первым ханом представителей династии мангытов Мухаммад Рахимхоном (1753-1758) из окрестности Карши несколько семей карлуков были насильно переселены в Миёнкуль. Есть основание полагать, что, эти были непокорные карлуки, выступавшие против произвола эмирских чиновников.

Лет двести назад значительно больше карлуков было в Бухаре и Бухарской области, в частности, в гг. Касан, Мубарек, а также в сторону Гиждувана севернее города Бухары, за кишлаком Галаасия находился кишлак Карлук. Незначительная часть их (карлуков – С.Р.) проживала на арыке Шахруд в Бухарском оазисе, в то время ведя уже вполне оседлый образ жизни и занимаясь земледелием. Остальные карлуки, занимавшиеся тогда преимущественно овцеводством и ведшие еще полукочевую жизнь, обитали к востоку от Сурхан-Дарьи. [22, 210—211].

Установлено, что карлуки Касанского, и родственные им племена Алатского и Каганского районов являются потомками карлуков, расселившихся до VIII в. н. э. в некоторых районах гор Хангая. [41, 37-39]. Каракульские карлуки даже считают себя

отделившимися от касанских. Карлуков в Каракульском районе было немного, а теперь их осталось всего пять-шесть семей в Мухтар-кишлаке. Карлуки остальных поселений, состоявших из пяти-шести домов каждое, слились с окружающим местным населением. [33].

В Бухарском оазисе есть ещё кишлаки с наименованиями карлук, каллукон, каллук-хона и т. п., что является доказательством оседанием карлуков в прошлом. Ещё в 70-х годах прошлого века ак. Карим Шаниязов зафиксировал четыре кишлака с наименованием *каликон* или *калык*. Трое из них расположены в Каганском районе. В Алатском районе кишлак *Каллык* находится на территории бывшего колхоза «Москва». Были известны также карлуки, живущие в Багауддине – большое селение в 7 – 8 км к северо-востоку от Бухары, а также Кагана и в районе Карши.

Часть из этих карлуков также были зафиксированы в Каракульском оазисе Кашкадарьинской области, в городе Карши и его окрестностях. В Кашкадарьинской области карлуки живут в крупном кишлаке Каллык и Хасвой-калык Касанского района. Ныне карлуки живут в двух кишлаках Катта-Калых и Юкори Калых Пахтакорского, а также Катта-Курганского районов Самаркандской области.

Об определенной группе карлуков, живших в 30-х годах XIX века в городе Карши отмечено в исторической литературе. Они были локализованы в махалле Карлукхона. Население города их нарекли «қовоқ гулли қарлуқлар». Жители названной махаллы, участвовавшие в восстании конца прошлого столетия против Каршинского бека, чтобы отличаться от других, как выходцы из одной махаллы участники на висках пристегнули цветок тыквы. [41, 37-44]. Именно в это смутное время карлукам пришлось бросить родные очаги и перебраться в глухие горы подальше от произвола эмира.

Немаловажным фактором для миграции карлуков Миянкаля связан с поборами, налоговым бременем и деспотизмом мангытских эмиров-угнетателей. Ведь, таджикский город Ура-Тюбе обнищал от многочисленных войн между Бухарой и Кокандом; Хайдар залил человеческой кровью долину Мианкаля, жестоко подавив восстание (1821-1825) дехкан и кочевников. [10]. После Мир-Хайдара правил

Эмир Насрулло, который за бесчисленные кровавые деяния, прозван народом «амири кассоб», ознаменовал длительное свое правление неслыханными злодеяниями, казнями, вероломством, величайшей бесчеловечностью, и корыстолюбием. Для упрочения своего государства он заставил племенных вождей неподвижно сидеть на своих землях. А большинство таджиков и чужеземцев он возвел на самые ответственные посты и должности. [34, 39].

Многочисленные войны между Бухарой и Кокандом в первой половине XIX веке приводили к массовому истреблению людей и разорению городов и сел. Насрулло отличался особой жестокостью и во время походов уничтожал поголовно всех жителей непокорных городов и сел. После 32 походов Насрулло захватил Шахрисабз, каждый метр земли Ура-Тюбе и Ходжента был пропитан человеческой кровью, так как они неоднократно переходили из рук Насрулло в руки Кокандского хана. [29, 17].

В течение 50-60 лет на Ура-Тюбе было совершено более 40 походов эмирами и ханами, принесших страшных бедствий народам. [11, 63]. Это являлась одной из основных причин передвижения и миграции части карлуков из Бухарского оазиса и Зеравшанской долины к своим сородичам в труднодоступные горные места восточной части Бухарского эмирата, а также в правобережье и левобережье Амударьи (Таджикистан и Афганистан).

Полагается, что вышеназванные карлуки выходцы, выразившие свой протест во время восстания китай-кипчаков Миёнкуля. О миграции части карлукского населения из Каракуля и Ура-Тюбе в Гиссарскую долину приводит в своих исследованиях этнограф Балькиз Кармышева. По её заключению среди карлуков Варзоба и Вахдата Таджикистана есть роды лолаки и каракули, что лишний раз подтверждают ими переноса топонимов и родственных отношений последних с прежними жителями гг. Каракуля и Ура-Тюбе. Согласно её утверждению, среди карлуков верховьев Кафирнигана бытовали предания о переселении их предков в середине XVIII века из Ура-Тюбе. Одно такое предание записанной ею в 1954 г. в кишлаке Чиллямазар неподалеку от города Вахдат «от старожилы Турды-баба Расулова гласит, что ко всем тюрк-карлукам ишаны приезжали из Самарканда и Ура-Тюбе». Учёный полагает, что самаркандские и

уратюбинские тюрки-лолаки по происхождению карлуки, но утратившие своё племенное имя. Приведенные Б. Х. Кармышевой факты позволяют утверждать, что тюрки-карлуки Таджикистана, поселившиеся в верховьях Кафирнигана, называли своих предков выходцами из Бухарского оазиса (включая Каракуль) и из Ура-Тюбе лет 250-300 назад, т.е. в середине XVIII века в период наиболее массовых передвижений населения. В этой связи интересно отметить, что как среди тюрков Самарканда (по данным А. Д. Гребенкина выселились из Ура-Тюбе) так и Ура-Тюбе есть род лолоки, который существовал и среди тюрк-карлуков Тахчияна, свидетельствующий о былом родстве этих групп. [16, 81].

К концу XVIII и в первой четверти XIX вв. этнические территории в главных чертах принимают тот облик, который они имели в период завоевания Средней Азии царской Россией. Сложный этнический процесс способствовал в целом тому, что дештикипчакские постепенно стали называться общим названием «узбек», и это название стало восприниматься древним оседлым тюркоязычным населением среднеазиатского Междуречья, заменившим его прежнее название «тюрк», олицетворяющих также и карлуков. Правившая в Бухаре династия Мангытов с трудом удерживала в повиновении население своих обширных владений. *Фактически самостоятельными или полузависимыми были наместники и беки Шахрисябза, Джизака, Ура-Тюбе, а также восточной части Бухарского эмирата: Гиссара, Балха, Меймене, Андхоя.*

В 60-е годы XIX века Российская империя присоединила Среднюю Азию в свои владения. В результате вооруженного вторжения в 1864 году Российских войск Кокандское ханство было ликвидировано и 11 июля 1867 образовано Туркестанское генерал-губернаторство, а Бухарский эмират и Хивинское ханство получили статус протектората. Власть в крае сосредоточилась в руках генерал-губернатора, осуществлявшего все военное и гражданское управление.

К моменту русского завоевания Средней Азии процесс сложения современных среднеазиатских народов еще не был завершен. <...>. Население современной территории Узбекистана во второй половине XIX века было сложным по своему составу

вследствие многовековых напластований и ассимиляций тюркских, монгольских и иранских и других этнических элементов. [14, 290]. В колониальный период карлуки заселяли города и крупные селения Ферганы, Сырдарьинской и Самаркандской областей, а также Зеравшанский, Кашкадарьинский, Шерабадский и Сурхандарьинский оазисы, Гиссарское, Бальджуанское и Кулябское бекства Бухарского эмирата.

Сложной оказалась судьба карлуков, как и таджиков, во 2-ой половине XIX– начале XX вв.; северные районы таджикской оседлости и карлуконаселенные пункты вошли (1868) в состав владений России, а население южного Таджикистана оставалось под властью феодального Бухарского эмирата. Согласно договора 1868 г. (дополнен договором 1873 г.) при эмире Музаффаре (1860–1885) Бухарский эмират признал протекторат России. Именно при помощи штыка и поддержки русских воссоединена Восточная Бухара. К последнему относится отторжение Каратегина от Коканда и передачи Бухаре.

Включение южных частей Таджикистана и Узбекистана в состав Бухарского эмирата усилило классовое и имущественное расслоение среди местного населения за счёт усиления эксплуатации налогового гнёта, способствовало ускорению разложения патриархальных общин и более четкому оформлению сельских. Разрушались родственные связи, на их смену приходили территориальные. Пахотные земли переходят повсеместно в собственность малых семей, в мульк больше обращаются богарные земли. Происходит раздел сенокосных угодий. [27, 140].

Превращение Бухарского и Хивинского ханств в вассальные по отношению к Российской империи государства облегчило доступ русским ученым и исследователям в эти ханства и способствовало более успешному их изучению. После присоединения Средней Азии к России началось сравнительно широкое и разностороннее изучение Бухарского ханства, в пределы, которого входили также левобережье Амударьи в ее среднем течении, некоторые области афганского Туркестана и часть нынешнего Северного Таджикистана. В это время были опубликованы многочисленные работы, касающиеся истории, географии, этнографии, геологии, сельского хозяйства Средней Азии, различные статьи и материалы в периодической печати.

Завладев Бухарой и продвинув свои границы, русские имели свои интересы в регионе. В произведениях военных, миссионеров, путешественников, прибывших в Восточную Бухару во второй половине XIX – начале XX, приводится богатый и ценный этнографический материал. Что касается историко-этнографическое изучение народов Средней Азии в её части Бухарского эмирата, в том числе Восточной Бухары русскими исследователями, проделана ими большая работа по сбору данных и сведений по расселению и мест обитания племён и народов.

После окончательного присоединения Гиссара к Бухаре, первым русским учёным, обследовавшим Гиссарскую долину, был Н. А. Маев, в 1875, 1878 гг. посетивший гг. Регар, Каратаг, Гиссар, Дюшамбе, Курган-Тюбе, Кабадиан. На востоке он доходил до Файзабада. [18,97]. Гиссарская экспедиция под его руководством побывала во всех бекствах, расположенный на этой территории. В своём отчёте, написанным в виде путёвых заметок, он сообщает о наиболее крупных узбекских племён Гиссарского края и указывает места расселения каждого из них. Большой интерес представляет его сведения об отдельных местностях, зимовках и летовках карлуков, встречавшихся на пути экспедиции. Здесь на травянистых склонах вблизи Кангурта во второй половине мая 1875 г. Н.А. Маев встретил многочисленные табуны «узбеков лакай и хулук (карлук – С. Р) богатых лошадьми». [20, 207, 212].

Отдельные, иногда очень ценные, этнографические сведения о населении приводились посещавшими Восточную Бухару в разные годы, другими русскими путешественниками, военными и учёными: в 1882 г. - Г. А. Арандаренко, в 1893 г. - Н. Февралевым, в 1898 г – А. А. Семёновым, в 1904 г. А. Е. Снесаревым, в 1900 годах – Д. Н. Логофетом и др. И. Февралев утверждает, что «больше всех на юге было представителей многочисленных родов узбекского племени катаган, переселившихся из Афганистана; встречались также могулы (мугол, могол, могул) и карлуки». [37, 426-427].

В дореволюционное время значительную по численности группу составляли беш-арыкские карлуки (бешарикчи или Беш-арик каллиги), называвшиеся так по месту своей зимовки — урочищу Беш-арык дашти (Беш-арыкская степь), расположенному у слияния

рек Ях-су и Кзыл-су. Иногда эти карлуки назывались и кулябскими из-за близости к городу Кулябу, хотя административно относились к Бальджуанскому бекству. Они имели следующие подразделения: Гораз (Гуроз), Ярбек, Анна-бай и Джамчи. Среди этой группы 'были крупные баи-овцеводы (особенно были известны баи подразделения Гораз). Во время басмачества баи откочевали в Афганистан, уведа с собой многих сородичей. [31].

По Кулябскому бекству имеются довольно обстоятельные данные о численности различных этнических групп на 1905 г. Топограф М. А. Варыгин составил список всех кишлаков этого бекства с указанием числа дворов и этнического состава населения каждого из них. Численность же он высчитал из расчета 5 душ на один двор. Наиболее среди узбекского населения Куляба были моголы и собственно турки. [4, 772]. Такие же формы общинной организации существовали в большинстве горных кишлаков Восточной Бухары и Памира, где патриархальные общины насчитывали до 50 человек. [11, 113]. В кишлаке Курбан Шаит, где, в основном, жили узбеки племени карлук, часто случались споры из-за пастбищ, иногда доходившие до драки. [43, 59]. Наблюдавший в своё время М.А. Варыгин, посетившие эти места в конце XIX века, вспоминает, как в Дашти Тиряе последние столкнулись из-за места для летовок на пастбищах.

Исторически доказано, что «Пастбищные места всегда служат для кочевников и для оседлых неисчерпаемым источником всевозможных тяжб, раздоров, побоищ и смертеубийств. Законов для кочевания нет; кочевники часто приходят издалека прямо вследствие установившегося обычая, что не может приятно для местным жителям, которым они приносят вред уже одним передвижением стад по территории. Обычай впрочем, соблюдается свято и раз занятия места для кочевки уже остаются навсегда не занимавшим. Но зато в частностях масса недоразумений тем более неприятных, что администрации на кочевках нет никакой. Пределы кочевок не отмежеваны точно и вот тут-то начинаются неистоощаемые распри, кончающиеся очень часто насилием, драками, кровопролитием». [6, 172].

Карлуки Восточной Бухары обычно расселились на скатах гор Вахшского и Гиссарского хребтов, от Рамита до Каратага (от

верховьев до среднего течения Кафирнигана), на низкогорье Вахшского хребта. Доказано, что значительная группа карлуков, когда-то проникнув в Каратегинскую долину, вперемежку с тюрками расселились в верховьях Элока и Кафирнигана. Здесь «некоторые долины были вполне приспособлены для жизни кочевников, но не для оседлого населения, такие, к примеру, как система Алай-Гиссарских долин, расположенных в настоящее время в горной восточной части Таджикистана». [38, .27].

В результате перекочевок и зимовок в предгорных долинах Каратаг (р. Явансу) Яван и Джамийском и Нурекском районах, на скатах Рангунтаг (верховьях Тоирсу), в степных просторах и адырах, в частности, между гор Каратаг и Тераклитаг Дангаринского района, в предгорной долине Каратаг (нижнего течения Кызылсу) в Фархорском районе, а также за Тераклитагом в урочищах Калташур (Сенокос) и Ташрабат Вахшского района появились постоянные стойбища, которые со временем превратились в карлуконаселенные кишлаки.

Эти кочевые аулы состояли из близкородственных и неродственных семей, но и первые и вторые должны были принадлежать к одному тире или «роду». Существует мнение, что такие кочевые аулы были у кочевников с давних времен, но не нашли отражения в письменных источниках лишь потому, что полностью совпадали с тире или тире («род») включали в себя несколько кочевых аулов, которые были только хозяйственными объединениями, а не ступеньками общественной (племенной) организации кочевников и не фиксировались в генеалогической структуре. [11, 116-117]. Итак, историко-этнографическое изучение показывает, что в Восточной Бухаре, одной из наиболее отсталых и окраинных провинций Бухарского ханства, раздробленность населения в частности основных народностей – таджиков и узбеков, была особенно велика. Это дало основание П.П. Введенскому в начале 20-х годов говорить о том, что в Таджикистане среди узбеков племенное и родовое деление более чем где-либо в чистом виде. [7, 46].

Наибольшее количество карлуков всё же было в северных провинциях Афганистана. По словам английского разведчика Ал. Борнса, сумевшего в середине XIX в. собрать важные сведения об этническом составе и расселении различных народов на территории Бухарского эмирата и Афганистана: «Турки-карлуки, живущие в



Бадахшане и теперь, упоминаются уже в истории арабского завоевания; карлукский князь был тогда верховным владельцем Тохаристана в обширном смысле, в состав которого входил и Бадахшан. Несколько позже упоминается лицо с турецким титулом как владетель Бадахшана и Шугнана». [3, 367-487].

Следует отметить, что до вторжения русских это был единый субэтнический край. Ещё в XVIII веке на всю территорию между левым берегом Аму-Дарьи и Гиндукушем распространилась власть бухарских ханов из династии Аштарханидов. Только в начале прошлого века города Балх, Хульм, Кундуз и другие отделились от Бухары и образовали отдельные независимые владения под управлением своих собственных феодалов. Бадахшанское владение, не считая кратковременного господства Кундуза, всегда было независимым, и население его, как правило, держалось бухарской ориентации. Лишь в 50-х годах XIX в., после неоднократных нападений на Бадахшан войск афганских эмиров, он потерял свою независимость и был подчинён Афганистану. [11, 63].

В результате такого расклада «великих игроков» судьба карлуков, как таджиков разошлась, о них упоминались как на правом берегу и левобережья Амударьи. Обособленные карлуки Бадахшана, оторвавшись от своих сородичей, остались в составе Афганистана, получившие нарицательное название «афган-карлук». Таким образом, карлуки от своего этнического ядра отделены и были разделены условно на три части, оставшись в три разных территориальных объединениях: Туркестанском генерал-губернаторстве, Бухарском эмирате и Афганистане. [9, 174].

Приведенные факты позволяют утверждать, что после вторжения русских в Среднюю Азию 1864 года и признания условной границей англо-русским соглашением 1873 года, установившим реку Амударью границей между афганскими и бухарскими владениями, карлуки, как и таджики были обделены. Истинные же цели, как утверждает таджикский учёный Рахматшо Махмадшоев, были в том, что участники «Большой игры» – Великобритания и Россия, исходя из принципа «разделяй и властвуй», вчерне завершили раздел региона на сферы влияния, а заодно и решили судьбу таджиков, узбеков, туркмен и других народов среднеазиатского региона. [24, 39].

Во второй половине XIX — начале XX века часть карлуков, вошедших в состав узбекского народа, жили разбросанно в ряде селений на территории нынешних Ташкентской, Самаркандской, Бухарской, Кашкадарьинской, Сурхандарьинской областей Узбекистана [41,37-44] и южных районов Таджикистана. [16, 79-83.]. Часть их перекочевала и обитала в историко-культурные области Гиссарского края, в частности горного Каратегина, Припамирья и Бальджуана, где на предгорьях и в бассейнах рек протекала основная жизнь карлуков Таджикистана.

В конце XIX начале XX в. основным занятием бухарских карлуков являлось земледелие. В указанный период в Бухарском ханстве, где проживала основная масса карлуков, существовало несколько категорий земельной собственности. Карлукская знать пользовалась небольшим количеством амляковых, мульковых, а также некоторой долей общественных земель. Значительная часть пахотной земли находилась в руках карлукских баев и зажиточных дехкан. В кишлаках в то время господствовало полунатуральное хозяйство, а местами в Восточной Бухаре носившее даже чисто натуральный характер. Так, в кишлаке Карлык Куня-Зияддинского амлякдорства Зияддинского бекства в нач. XX века было 21 карлукских хозяйств, с 72 жителями обоого пола, которые имели около 1500 танапов пахотной земли. В другом кишлаке Каллык Калыкского амлякдорства Денавского бекства, в начале XX века было 120 хозяйств с числом жителей 636 чел. обоого пола, имевшие 1500 танапов пахотной земли. [33]. В названных земледельческих районах предки карлукских феодалов могли получить небольшие пространства для своих кочевий. Исходя из вышеперечисленных сведений и достоверных фактов, карлуки были одним из наиболее многочисленных ранних племен Восточной Бухары – 7238 чел. По материалам 1917—1926 гг. численность тюрков в пределах советской Средней Азии определяется в 66 578 чел. Из них: карлуков — 9410. В 1924/25 г. Комиссией по районированию Средней Азии было зарегистрировано всего 9410 карлуков. [22, 210—211]. Кроме этих групп, отмеченных, «чисто карлуками», многие карлуки причисляют себя к тюркам и называют себя тюрк-карлук или их родоплеменным группам, что приводит к снижению их численности.

Большая группа карлуков, расселенная в основном на южных склонах Гиссарского хребта вперемежку с тюрками, в отличие от прочих карлуков Южного Таджикистана, назвала себя тюрк-карлуками. [16, 79]. Их кишлаки были расположены между верховьями Кафирнигана и Сурхандарьи. В 1924 г. здесь было записано 4023 чел. (из них 815 в верховьях Кафирнигана). Тюрк-карлуки делились на ряд территориальных групп. Большинство тюрк-карлуков считает себя расселившимися из Тохчиона, общаются между собой и вступают в браки. Эта группа карлуков, хотя, подобно другим соплеменникам, своим исконным и излюбленным занятием считала овцеводство, однако еще до революции приобщилась к земледелию (преимущественно богарному) и вела в значительной мере оседлую жизнь.

Тюрк-карлуков Ромитского амлякдарства (верховья Кафирнигана) называли ромити. Здесь всего было 6 карлуцких кишлаков: Чиллямазар, Чинар, Шаптали, Дагана, Гардан и Яврузи Каллыго. Последний <...> был самым восточным карлуцким и вообще тюркским кишлаком на южном склоне Гиссарского хребта. [16, 80]. Тюрки бывшего Рахатинского района (Гиссарская долина), до революции, сохранявшие кочевой образ жизни, имели свои родовые деления (авлод). Наличие среди названий их родов таких, как Авлоди-кыргыз и Авлоди-джата, говорят о том, что они включили в себя и более поздних пришельцев. [26].

Турк-карлуки ряда кишлаков южных склонов Гиссарского хребта называвшие себя каракулй (каракульцами), являются выходцами из Каракульского оазиса Узбекистана. Б. Х. Кармышева полагает, что переселение их из Каракуля произошло в последней четверти XIX века, среди которых бытует мнение тоже предание о ссоре с эмиром за неуплату налогов и о бегстве в Хисар. Есть основание полагать назвать эту группу по происхождению карлуками, которые живя, в отрыве от соплеменниками, утратили свое племенное имя.

В махалле Насаф рядом с Гиссарской крепостью, кишлаках Лангар, Каллыго (Дучинора) недалеко от города Гиссар живут карлуки, породнившие с регарскими и варзобскими соплеменниками. Согласно преданию, записанному этнографом Балькиз Кармышевой от представителей карлуков ущелья Алмасы на берегу Ханакадарьи, живущих в кишлаке Каллыго (Дучинара)

города Гиссар, самые бедные из перебравшихся в Хисар, не имевшие вьючных животных, остались на правом берегу Тупаланга и Сариджуя; кто был побогаче, расселились по южному склону Гиссарского хребта, часть же ушла в Яван и Дангару, и постепенно связь с ними прекратилась. [16, 168-169].

Некоторая часть вышеназванных карлуков сохраняла отдельные черты традиционного быта вплоть до конца XIX – начала XX в. Этнический слой, входящий в этнические группы с карлукским компонентом в Сурхан-Шерабадской долине Восточной Бухары в начале XX века рассматривается как своеобразное объединение тюркских этносов. В Сари-Ассийском и Узунском районах карлуки населяли Чалмиён, Нелаи, Байкишлак, Сарымазор, Тогчиён, Кулмазор, Буйрапуш, Фозилкучди, Отдельная часть карлуков, относившая себя к тюркам, называлась тюрк-карлуками. Большое число карлуков, назвавших себя ипак-карлуками, были обособлены в Карлукском (ныне Алтынсайском) районе Сурхандарьинской области с административным центром пгт Карлук.

В горных местностях верхней части Сурхандарьи, Кафирнигана, бассейна Кызылсу и Ёхсу, среднего течения Явансу проживали карлуки, которые были более многочисленны по сравнению с другими тюркскими этническими группами. По утверждению Б. Кармышевой, «карлуки, жившие к югу от Гиссарской долины, в районе Нурека и в Яванской долине, а также в Бальджуанском и Кулябском бекствах, не причисляли себя к тюркам, а считались самостоятельной народностью – 3215 человек. Чаще всего карлуки нынешнего Южного Таджикистана именовали себя каллик-мардум (мардум – тадж. «народ»)), значительное количество которых составляют остатки «тохаристанских карлуков». В начале XX века Восточная Бухара представляла собой ряд бекств, фактически независимых, отданных бухарским эмиром во власть местных феодалов-беков. Из 8 бекств на востоке Бухарского Эмирата карлуки жили, в основном, в четырёх – Денауском, Гиссарском, Бальджуанском и Кулябском бекствах. Главным преимуществом тех далёких лет для карлуков было свободное их перемещение, перекочевка и пригранично-междугородная торговля. Обмен Бухары, Ферганы с Каратегином и Гиссаром через Алайские горы и Туркестанского хребта было довольно оживлённым. Гиссарские и Денавские

карлуки через Шахрисабз, а Бальджуанские и Кулябские карлуки через Каратегин вывозили на все рынки Самарканда, Бухары и Коканда овцы, коней, крупный рогатый скот, каракуль. Самым значительным и ходовым товаром в торговле кроме каракуля была гиссарская порода овец. Специфическим для хозяйственной деятельности тюрков-карлуков было овцеводство — разведение крупнейших в мире овец гиссарской породы. В Средней Азии, в том числе у карлуков Явана, Регара, Дангары, Варзоба содержание в домах скота, особенно на откорме курдючных баранов (бурдаки) широко практиковалось и приносило несомненную прибыль. Откармливание продолжалось до тех пор, пока животные не тучнели. «На рынках гиссарские овцы ценились именно за их величину и высокие мясо-сальные качества. Выносливость гиссарских овец позволяла перегонять их по трудным горным дорогам для продажи на рынке. Особенно преуспевали в разведении гиссарских овец карлуки». [36, 6].

Действительно, развитие отрасли овцеводства, в частности, сферы каракулеводства и разведение гиссарских овец, в основном, принадлежали карлукам и их феодалам. Кармышева убедительно доказывает, что еще задолго до завоевания земель южного Таджикистана Шейбанидами и переселением сюда узбекских племен, древнетюркские племена: тюрки, карлуки, барлосы, мусабазары, кальтатаи, могулы занимались здесь в основном разведением гиссарских овец, а у некоторых феодалов имелись стада численностью до 40000 голов овец. [15, 46].

Так, в 1918-1919 гг. в кишлаке Бошбулок Бальджуанского бекства, (позднее был центром Дангаринского района) жил знаменитый бай, этнический карлук Курбон Қилич. В кишлаках Оғзикенг, Хаччагузар, Тошгузар и Кавракли огромного массива между гор Каратаг и Тераклитаг выращивались и паслись отары овец этого бая. Его сыновья Қорача и Хакназар были самыми богатыми людьми своего времени. Хакназар имел огромное количество скота, а Қорача заимел 100 рабочих верблюдов. Он совместно с другими владельцами верблюдов занимался перевозкой грузов до Самарканда, Бухары, Ташкента, Коканда и обратно. В 40-е годы позапрошлого века сильнее и знаменитее, борца, наездника и скакуна, чем Қорача, в регионе не было. Его отец Курбон Қилич-бай сам лично сопровождал груз из Дангары до Оренбурга и обратно. [19, 36].

На рубеже XX века в Бухаре ещё правила династия Мангытов, которая формально просуществовала до 1920 г. и была свергнута в результате революции, провозгласившей Бухарскую народную советскую республику. К выводу о неизбежности падения власти угнетателей Ахмад Дониш приходит в своей книге «Краткая история мангытских эмиров благородной Бухары» («Тарчимаи холи амирони мангитияи Бухарои шариф», 90-е гг.). Идея джадидизма взбрела в голову Ахмади Дониш и нашла свое воплощение после революции 1905 года в России, которая оказала непосредственное влияние на общественное движение среди отсталых народов, способствуя возникновению массовых революционных и националистических партий и групп и в таких отдаленных окраинах, как Туркестан, или в таких полусамостоятельных "независимых" государствах, как Бухара и Хорезм. Среди некоторых первых ее организаторов можно выделить Садриддина Айни – студент духовной школы, дехканаина Абду Вахид Бурханов – писарь, впоследствии мелкий чиновник; Фитрат – студент, поэт, сын небольшого городского торговца; Файзулла Ходжаев – сын известного бухарского миллионера, Усман Ходжаев – сын мулы и небольшого торговца; Джурабайин – дехканин из Вабкента, первый открывший у себя новометодную школу. –См.: Ходжаев Ф. К истории революции в Бухаре и национального размежевания в Средней Азии).

В начале XX в., воспользовавшись революцией России, феодальные круги Бухары стремились оторвать ханство от нее. Жестокий режим феодально-деспотического строя эмирата не мог не вызвать у передовых людей Бухары озабоченности и тревоги за судьбу страны и её народов, который свершился через два года. В 1920 году 20 сентября с помощью советских войск младобухарцы добились свержения эмира в ходе вооруженного восстания. В начале 1920-х годов регион был присоединён к СССР и в 1924 году была создана Таджикская АССР, входившая пять лет в состав Узбекистана, отделившая в 1929 г. от него в самостоятельную республику.

Таким образом, в начале XX в. Таджикистан представлял собой территорию, где проживали достаточно изолированные территориальные группы ираноязычного населения, часть которых говорила на различных восточно-иранских языках, и многочисленные тюркоязычные племена самого разного происхождения. Тюркоязычное оседлое население составляло здесь уже не

отдельные островки, а значительные массивы. Ведущую роль среди тюркских племён играли карлуки, язык которых лег в основу языка узбекской народности. [16,163]. Ярким представителем карлуков этого периода был Карши Аксакал, активно участвовавший за упрочения советской власти и строительстве социализма, преобразования Таджикской АССР в союзную суверенную республику, а также другие организационные вопросы государственного строительства и борьбе с его противниками.

26 ноября 1924 года на заседании Ревкома Узбекской ССР принято постановление об учреждении Ревкома Таджикской АССР. В этом постановлении было оговорено, чтоб в состав Ревкома включить одного представителя узбеков из территории Восточной Бухары. Впредь во исполнения пункта этого постановления, решением №2 от 14.12.1924 года в состав Ревкома представитель от узбеков из территорий Восточной Бухары включен Карши Аксакал. [25]. Так, этнический карлук Карши Одинаев по кличке Аксакал из Яванского района имел честь представлять узбеков Восточной Бухары в высшем органе государственной власти Таджикистана и Узбекистана.

Карлуки сыграли большую роль в судьбе народов Центральной Азии, среди которых растворились в позднем средневековье, оставив целый ряд этнонимов и антропонимов. Нередко встречаешь элементы их в топонимике, в преданиях, в быту и в ремёслах. Они в своём названии донесли до наших дней наименование одного из наиболее древних и многочисленных тюркских народов, представляющих карлуков тохаристанского и караханидского периодов.

Карлуки, несмотря на катаклизмы, великого перемещения и переселения народов, смещения и нивелирование советской эпохи даже на рубеже нового столетия не утратили свою этническую самобытность, обособленность и национальное самосознание. В современном мире самоназвание "карлук" (каллуг), как осколки древних тюрков, до сих пор сохранилось в имени народности, сочетающих симбиоз двух своеобразных культур, компактно проживающие в Таджикистане. Как коренные народы Центральной Азии, самые старые тюркские аборигены Мавереннахра и автохтонные жители Таджикистана, карлуки внесли существенный вклад в этнокультурное и социально-экономическое развитие страны.

**Использованная литература:**

1. Артыкбаев Ж.О. История Казахстана. Астана 2014. – С.46. (169 с).
2. Бартольд В.В. Тюрки. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Алматы, ТОО «Жалын», 1998. – С.76.
3. Борнс А. Путешествие в Бухару, изд. П. В. Голубкова, М., 1849. – С.367–487.
4. Варьгин М. А. Опыт описания Кулябского бекства. –ИРГО, т.ЛП, вып.10. 1916. – С.772.
5. Введенский П.П. Территория и население Тадж.АССР, «Народное хозяйство Таджикистана», Ташкент, 1926. – С.46.
6. Горная Бухара. Рез-т ы 3-х летних путешествий в СА в 1896, 1897, и 1899 г. В.И. Липского. Ч.1. Гиссэсп. 1896, СПб, 1902. – С.172.
7. Гребенкин А. Д. Узбеки, сб. СРТ, вып. II, М., 1872. –С.80.
8. Джурабаев Джамшед. Бухарский эмират второй половины XVIII – первой половины XIX вв. в письменных источниках. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук, Худжанд, 2014.
9. Ибрагимов К. Вестник ОшГУ, спецвыпуск, Ош, 2004. –С.174.
10. Иванов И.И. Восстание китай-кипчаков в Бухарском ханстве (1821-1825), М.-Л., 1937.
11. Искандаров Б. Восточная Бухара и Памир, Душанбе, 2012. –С.63.
12. Исоматов М. Ашт (историко-этнографический очерк), Душанбе, «Шарки озод», 2001. –С.68.
13. История народов Узбекистана, (проф К.В. Тревер, проф. А.Ю. Якубовский, к.н., М.Э. Воронец), изд АН Узб. ССР, том 1, Ташкент, 1950. (474 стр). (с древнейших времен до начала 16 века) 3-х томная книга). –С. 9, 271.
14. История таджикского народа. Том 2, кн.2, М., 1964. –С.62.
15. Кармышева Б.Х. К истории происхождения гиссарской породы. Доклады АН ТаджССР, вып. 7, Сталинабад, 1953. – С. 46.
16. Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана / АН СССР. Инс-т этнографии. М.: Наука, 1976. –С.79-83. (323 с).
17. Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана, Институт истории, архитектуры, этнографии АН Тадж. ССР, Труды, т. 28, Сталинабад, 1954.



18. Кисляков Н.А. Очерки по истории Каратегина, Сталинабад, 1954. – С.97.
19. Куканов Исмоил, Остонаев Тохир. Дарвозаи чахон, Душанбе, 2002.–С.36.
20. Маев Н.А. Очерки Гиссарского края.МСТК, вып.V, 1879. – С.207, 212.
21. Маллицкий М.Г. Учебное пособие по географии Таджикистана (курс родиноведения), Ташкент-Самарканд, 1929. – С.61, 62.
22. Материалы по районированию Средней Азии, кн.1 (Территория и население Бухары и Хорезма. Часть 1. Бухара). Ташкент,1926. – С. 210—211.
23. Махмадшоев Р. Таджики Афганистана в новое время. Очерки истории, хозяйства и материальной культуры. Душанбе: изд. «Дониш», 2001. 184 с.
24. Махмадшоев Р. Процессы этнополитического и социокультурного развития таджиков Афганистана (середина XVIII – начало XX вв.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук, М., 2011. – С.39; его же: История этнополитического развития таджиков Хорасана (Афганистан), Душанбе: изд. «Ирфон», 2009. 212 с.
25. Национальный Государственный Архив РТ, Ф.9, Оп.1, д.14; 90-солагии адлияи тоҷик, Душанбе, «Эр-граф», 2014. 296 с.
26. Писарчик А.К. и Кармышева Б.Х. Опыт сплошного Этнографические обследования Кулябской области, Известия отделения общественных наук АН Таджикской ССР, вып. 3, Сталинабад, 1953
27. Поляков С. П. Историческая этнография Средней Азии. Изд-во Московского университета, 1980. – С.140.
28. Омон Раджаб. Корликлар, Душанбе, «Бебок», 2012. – С.68 (100 с).
29. Раджабов Э. Ш. О политическом трактате Ахмада Дониша: изд. «Дониш», 1978. (128с). –С.17.
30. Семенов А. А. Труды, том XII. К вопросу о происхождении и составе узбекских племен//Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. вып. I. Изд. АН Тадж. ССР, Сталинабад, 1954. – С. 36. (раньше 24)
31. Советская этнография, изд АН СССР, М., 1960, №1 (янв-фев)
32. Сирдош. Журнал, № 7-8, Душанбе, 2003 – С.16. Сведения из архива 1924 года.

33. Список населённых мест Узб. ССР и Тадж. АССР, вып. VI.-С.13
  34. Трактат Ахмада Дониша «История мангытской династии», «Дониш», 1967. – С.39. (143с).
  35. Тухтаматов Т. Г. Русско-Бухарские отношения в конце XIX начале XX века, Ташкент, «Фан»,1966. –С.105.
  36. Фарсыханов С.Н. Гиссарсакая порода овец, Душанбе, «Ирфон», 1981. – С.6.
  37. Февралев И. Правобережная полоса Пянджа и Амударьи от Калы Ванч до Керки, Военный сборник, №10,1895. – С.426-427.
  38. Фрай Ричард Нельсон. Наследие Центральной Азии. От древности до тюркского нашествия. Душанбе, 2000. – С. 27 (292 с).
  39. Ханьков Н.,«Описание Бухарского ханства», СПб.,1843. Источник: <http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Hanukov1>
  40. Шаниязов Карим. Карлук давлати ва карлуқлар. Тошкент, 1999. – С.92. (202 с).
  41. Шаниязов К.Ш. Узбеки-карлуки, Ташкент, «Фан», 1964. – С.37-44. (195 с).
  42. Шишов А. Таджики. Этнографическое исследование. Ташкент, 1910, также Алматы, 2006; здесь же: Таджики в источниках и трудах исследователей. Душанбе, Истеъдод, 2013. – С.179-180.
  43. Юсупов Ш. Очерки истории Кулябского бекства в конце XIX и нач.XX веков, Душанбе, изд. АН Тадж. ССР, Институт истории им А.Дониша, 1964. –С.59.
  44. Якубовский А.Ю. К вопросу об этногенезе узбекского народа. Изд-во «УзФАН». Ташкент, 1941. –С.3.
  45. Источник: <http://ru.wikipedia.org>
  46. Источник:<http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1305557760;>  
<http://www.topij.com/News/2011/5/16/fayzulla/khod/>
- По данным полевых исследований Писарчика А.К. (1949 г) переход бальджуанских тюрков на таджикскую речь произошёл в конце XIX в. Утрате своего языка предшествовало оседание и переход к земледелию. Со временем исчезли различия в культуре и быте тюрков и их соседей-таджиков, с которыми тюрки издавна вступали в браки<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Кармышева Б.Х. Очерки по этнической истории народов юга Таджикистана и Узбекистана, М., Наука, 1976.-С.76.

*Сангинов Комилджон  
(Таджикистан)*

**ОБЩЕСТВЕННО – ПОЛИТИЧЕСКАЯ И  
ГЕОПОЛИТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ПРИСОЕДИНЕНИЯ  
СРЕДНЕЙ АЗИИ К РОССИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX И  
НАЧАЛО XX ВВ.)**

В истории народов мира происходило множество объединительных процессов в форме завоевания, присоединения, аннексирования и официально юридически оформленное вступление государств, одних народов в состав других государств. И эти процессы происходят не просто так, а с определенной целью одних из сторон. Эти цели всегда обусловлены и связаны социально – экономическими, политическими или геополитическими причинами и предпосылками. Например, причиной возникновения в древнем мире Греко – Бактрийского царства служит поход Александра Македонского в Среднюю Азию. Причина создания великого Халифата – распространение религии. Объединение Московского княжества с другими русскими княжествами в Российское государство – это следствие отстаивания независимости от монгола – татарского ига. Образование Священно – Римской империи, германской нации – это юридическое объявление преемственности этого государства древней Римской империи и создание великого сильного государства, немецкого народа в Европейской «геополитической арене». Так можно сказать и о присоединении Средней Азии к Российской Империи во второй половине XIX века. В истории Средней Азии было много завоеваний государствами соседних регионов, государств Средней Азии, но, и были времена, когда среднеазиатские государства славились могуществом по всему миру, иногда завоевывая огромные территории. Например, при Темуридах, в состав этого государства было включена территория современного Таджикистана, Узбекистана, Киргизии, Туркмении, Афганистана, северной Индии, Пакистан, Иран, Сирия, Армения и Азербайджан. Почему и как получилось так, что Средняя Азия – некогда сильная: политически, экономически и культурный регион с такими государствами как Саманиды, Хорезмшахи, Темуриды, во второй половины XIX века

стала объектом завоевание других государств мира. В геополитическом плане потенциалом любого государства вместе с другими факторами геополитической мощи как, политический, социальный, военный, этнический, исторический и другие факторы, экономика выступает одним из главных факторов мощи государства. Еще с древних времен, Средняя Азия привлекала завоевателей развитой экономикой и инфраструктурой, так как с территории Средней Азии проходил шелковый путь от Китая до Европы, когда еще не был открыт морской путь. Тогда Среднюю Азию другим государствам надо было завоевать, именно завоевать и только сильное в военном плане государство могло покорить этот регион. Как это было с завоеванием Средней Азии государством Ахеманидов, Александром Македонским, Арабами и Монголами. И этим государствам это удалось только потому, что они для своего времени имели сильную, современную и передовую армию.

Взаимоотношение между народами Средней Азии и России во второй половине XIX и начало XX вв. можно условно разделить на два этапа. Первый этап: от начала военных действий по присоединению городов Средней Азии до октябрьской социалистической революции, и, установление Советской власти по всей территории Средней Азии. Второй этап: от установления Советской власти до административной и национально – территориального размеживания Средней Азии.

В начале XIX века главными игроками в распространении влияния и присоединений Центральной Азии и, в частности, среднеазиатского региона были Британская и Российская империи. После включения Индии в состав Британской империи, Великобритания стремилась распространить влияние на Афганистан и тогдашних государств: Средней Азии, Бухарский эмират, Кокандское и Хивинское ханства. Причина плана экспансий Средней Азии Британской империей было завоевание рынка сбыта промышленных товаров, эксплуатация рабского труда и использование региона как источника промышленного сырья британских капиталистов. Так как после Великих географических открытий, роль и значение «Великого шелкового пути» резко пало и это стало сказываться на экономику государств региона, что привело к застою и догме раннефеодальных отношений с институтом рабства со всеми морально – религиозными

и общественно – политическими нормами и обычаями. План британских политиков и капиталистов по экспансии Центральной Азии известно, также в дипломатической истории под названием «Большая игра».

Действие Британской политики и шпионской агентуры заставило Российскую империю начать действия по присоединению Средней Азии. Начиная с 1857 по 1862 гг российскими специалистами всех отраслей было проведено несколько разведывательных экспедиций, с целью изучения политической, социальной и экономической обстановки Ирана и Восточного Туркестана. Тогда в Бухарском эмирате, Кокандском и Хивинском ханствах были сложные дипломатические и политические отношения между этими государствами. Например, между Бухарским и Кокандским государством часто шла война за города Худжанд и Ура – Тюбе (Истаравшан), а также войны между Бухарой и Хивинской ханством, что не могло не сказываться на развитие экономики и других отраслей народного хозяйства. В этих странах господствовали рабовладельческие отношения. Местные административно – территориальные единицы управлялись наместниками ханов и эмиров, и в итоге, они часто превращались в полусамостоятельных владык. Большую роль в общественно-политической жизни играли баи, беки, хакимы — главы знатных и богатых родов. Так, для Российской империи также было важно, иметь такую территорию как Средняя Азия, где можно поставлять промышленную продукцию на рынок, а главное добывать промышленное сырье, а также укрепить южные рубежи империи от Британской империи.

Присоединение или завоевание Средней Азии началось в 1863 с военными действиями против Кокандского ханства. 1864 году русскими войсками под командованием полковников Веревкиным и Черняевым был захвачен Туркестан и Чимкент.

В июне 1865 года генерал Черняев захватил город Ташкент, что в итоге был включен в состав российской империи, а в 1867 году вошел во вновь образованное Туркестанское генерал-губернаторство.

В середине 1865 было принято решение начать военные действия против Бухарского эмирата. 8 мая 1866 в сражении в урочище Ирджар бухарская армия была разбита. Затем русские войска под командованием генерала Романовского захватили Ходжент и крепость Нау.

В сентябре 1866 они захватили Ура-Тюбе, Джизак, Яны-Курган. 1 мая 1868, по инициативе 1-го генерал-губернатора Туркестанского края Кауфмана, была оккупирована Зеравшанская долина и практически без сопротивления заняты Самарканд, Ката-Курган и Урсут.

По окончании военных действий Кауфман добился от кокандского хана Худояра подписания торгового договора, который фактически превращал это государство в российскую колонию. 23 июня 1868 договор с Россией подписал и бухарский эмир. Он признавал вхождение Ходжента, Ура-Тюбе, Джизака в состав Российской империи.

22 августа 1869 император Александр II санкционировал захват восточного берега Каспийского моря. В феврале 1873 началось наступление русских войск на Хиву со стороны Красноводского залива.

12 августа 1873 хивинский хан Мухаммед Рахим II подписал с Россией договор, по которому признавал зависимость от Российской империи, отказываясь от самостоятельного ведения внешней политики.

22 сентября 1875 Кауфман навязал новому правителю Коканда Насреддину договор в духе договоров с Хивой и Бухарой, а 19 февраля 1876 был издан царский указ о включении Кокандского ханства в состав Туркестанского генерал-губернаторства.

По российско-персидского 1881 года и российско-афганского 1887 года, договорам была проведена демаркация российско-иранской и российско-афганской границ в регионе, что, по сути, завершило присоединение туркменских земель к России.

Завершающий этап 1883-1895 - решение “памирского вопроса”. В конце 1880 - начале 1890-х гг. центр тяжести англо-русского соперничества в Средней Азии переместился на Памир. Этот регион состоял из 2 частей - Восточный Памир, населенный киргизами, входил в состав Кокандского ханства, Западный Памир был населен горными таджиками, которые сохраняли свою самостоятельность.

После успешного присоединения Туркмении и установления северо-западных границ с Афганистаном и Ираном, Россия в 1891 и 1892 отправила на Памир несколько разведовательных экспедиций, а летом 1892 на р. Мургаб был стационарно размещен погранотряд под командованием полковника Ионова в составе 200 пехотинцев и 50

казаков. Эта акция имела огромное внешнеполитическое значение - стало ясно, что решение “памирского вопроса” возможно теперь только путем переговоров, поскольку Британия не имела достаточных военных сил в этом регионе.

С 1893 по 1895 Россия и Великобритания активно обменивались нотами, в которых каждое государство предлагало свой вариант пограничного размежевания Памира. В августе 1895 договор между двумя государствами был ратифицирован и, по сути, завершил присоединение Средней Азии к Российской империи.

Среди ученых историков, политологов, в общем обществоведов, бытует вопрос о том, что было бы если Средняя Азия была захвачена Британской империей? Что если бы не было бы революции в Российской империи и Средней Азии? Общественно – политическая практика конца XIX и начало XX вв. показала, что геополитические игры между империями были обусловлены экономическими и геополитическими интересами. Но можно утверждать, что присоединение Средней Азии к России имеет больше положительных сторон, чем отрицательных. Именно в составе Российской империи было отменено рабство, междоусобные войны среди государств данного региона, и начался процесс трансформации феодальных отношений к ранним капиталистическим. С развитием капиталистических отношений постепенно стал формироваться рабочий класс. Нормы законов стали соблюдаться, что привело к повышению законности. В политическом отношении народы Средней Азии впервые, в составе Российской империи сталкивались с такими политическими институтами, как политическая партия и политическая организация. Следует подчеркнуть, что в начале XX века, центр политической и революционной борьбы переместилось из Европы в Россию. В Российской империи существовали политические партии разного толка и идеологического направления, такие как партия кадетов, монархистов, эсеров, меньшевиков и большевиков. А в Средней Азии стали бурно развиваться националистическо – буржуазные, религиозные и просветительские движения, связанные с политикой: как, пантюркизм, панисламизм и джадидизм, что не могло не повлиять на общественное сознание народных масс. Стали развиваться сырьевые промышленные объекты, а также возникла финансово – банковская система. В культурно – просветительском

отношении Средняя Азия была включена в российско – европейском культурном пространстве.

Как уже было сказано, договором 1895 года между Российской и Британской империей, река Пяндж стала границей между этими империями. Следует сказать, что по ту сторону Пянджа в Афганистане общественно – политическая ситуация сложилась неблагоприятно для народов Афганистана. А ведь Афганистан был в сфере влияния Британской империи. Потом, на протяжении всей истории конца XIX и XX вв. этого государства многие, кроме Великобритании, хотели овладеть этим государством. Хотели завоевать Афганистан, и Советский Союз, и США. Сегодня можно утверждать, что для этих завоевателей, кроме экономических интересов в Афганистане, главным было геополитические интересы. И здесь Афганистан как государство, не имеет значений, главную роль играет пространство, территория, в котором расположено это государство. В зону геополитической значимости, кроме Афганистана, также относятся и современный Таджикистан, Узбекистан, Киргизия и Туркмения, а также и Пакистан. А вот значимость Центральной Азии заключается в том, что то государство которое, контролирует этот регион, контролирует и может повлиять на Китай и Индию, а также выйти на Индийский океан. То есть пространство Афганистана и Пакистана - это прежде всего, плацдарм для контроля и влияния других государств. Кроме Китая, Индии и Индийского океана, пространство Средней Азии- это еще и приближение к границам России для ее геополитических противников.

Следовательно, при колонизации Средней Азии Британской империей скорее всего, этот регион не отличался бы от современного Афганистана в общественно – политическом и экономическом плане.

Что по поводу Индии, то англичане Индию рассматривали как база по добыче сырья для своих заводов и фабрик. Британцы эксплуатировали труд индийцев, господствовало дискриминация (этнические, религиозные и др.) индийцев со стороны британцев. Индийский народ стал независимым только 1947 году, когда было ясно, что мировая колониальная система разрушается. И то на это повлияло, Советская Россия и Советский Союз, выступавший с самого начала своего существования против колониальной системы мира. И в этом случае, Великобритания, имеющее огромное влияние



над Индией воспользовалось этим, чтобы разделить Индию на две части: Индия и Пакистан, используя принцип «разделяй и властвуй». Опасность этой политики – разделение - заключается в том, что разделили Индию на два государства по религиозному принципу. (Пакистан - исламская республика, а в Индии подавляющее большинство - индийцы ).

Второй этап: взаимоотношение между народами Средней Азии и Таджики в частности, с народами России, связано с Великой октябрьской социалистической революцией. Роль и значение октябрьской революции для народов Средней Азии положительно, так как благодаря этому событию народы региона вышли на новый уровень политической, экономической, социальной, культурной и просветительского развития.

Следует сказать, что революция повлияла на общественно – политическую ситуацию не только на территории бывшей Российской империи, и имеет влияние по всему миру. Так, например, после революции во многих государствах Европы и США стали заботиться о положении рабочего класса, улучшить их социальные условия под страхом того, что у них в государстве рабочий класс вместе с народом может отнять у них власть. Тогда в начале XX века идея социалистической революции была передовым и прогрессивным.

Одним из решений Советской власти было принятие декретов «о мире» и «о земле», хотя, в дальнейшем, в процессе коллективизации, крестьяне намного стали зависеть от государства, но не смотря на это, тогда это решение было требованием и потребностью народа. Многие решения Советской власти были направлены на объединение и мобилизацию общества, и как показывает история, эта цель оправдала себя. Именно в эпоху Советской Власти экономика благодаря индустриализации 30 – годов XX века была поднята на небывалый уровень. Сотни и тысячи фабрик и заводов строились для улучшения условий жизни народа. Строились коллективно каналы, осваивались земли для нужд сельского хозяйства, разрабатывались и строились шахты для добычи полезной ископаемой. В социальных отношениях, именно Советская власть, занималась тем, чтобы обеспечить всех бесплатном доступе здравоохранения. Впервые все, независимо от этнической, половой, религиозной принадлежности имели право бесплатно обучаться и иметь общее образование. В Советском

государстве, впервые в истории человечества, была организована массовая ликвидация неграмотности (ликбез). В начале XX века строились десятки средних специальных и высших учебных заведений с целью подготовки специалистов разных отраслей народного хозяйства.

Общественно – политическая значимость советского этапа развития, также играет важную роль в политической жизни народов Средней Азии. Тогда было учреждено институт представительства народа во властных структурах, хотя эти структуры были далеки от современного парламентаризма, но это было первым крупным шагом в сторону демократизма. Советская власть отменила сословную структуру общества. Все граждане (кроме представителей буржуазного класса) были объявлены равноправными, и имели равные права независимо от пола, участвовать в голосовании, и быть избранным в государственные органы. Мобилизационная сила Советской власти смогла воспитать у подрастающего поколения чувство патриотизма, правового и политического сознания и культуры. Главным достижением народов Средней Азии в политической жизни является то, что каждый народ имел право национального самоопределения, вплоть до образования собственного независимого государства. Таджикский народ, также благодаря этому праву в начале XX века, в процессе национально – территориальному размеживанию Средней Азии 1924 году приобрела собственное государство. Следует подчеркнуть, что при Советской власти каждый народ бывшей Российской империи имели право наравне с самоопределением, быть суверенным государством. У большинство народов России, в том числе, народов Средней Азии не было экономической, политической, социальной и других предпосылок для суверенного существования. И получилось так, что 1922 году был образован Союз Советских Социалистических Республик (СССР). В пространстве Советского Союза народы Средней Азии, с помощью братских народов Советского Союза, занимались строительством государственности в своих республиках. В республиках Средней Азии тысячами приезжали специалисты из братских республик, особенно из РСФСР (Российская Федерация) и вместе развивали промышленность, образование, культуру и других отраслей народного хозяйства.

Сегодня мы, морально, не имеем право отделиться от бывших Советских республик, так как только у нас в истории было первое социалистическое государство, и сейчас нас связывают отношения в экономике, политике, образовании, а также семейные, межличностные отношения между нашими гражданами. Совместная история народов Средней Азии и России, начиная еще с присоединением к Российской империи, а потом и целая история советской эпохи, связывала нас так, что пространство бывшего СССР превратилось в особый, специфический геополитический регион. Где интересы всех народов идентичны и их объединяет чувство того, что мы были когда-то в одном доме под названием СССР. Сегодня на уровне пространства СНГ у нас много общих проблем, где более острым, является международный терроризм, экстремизм, сепаратизм и транснациональные преступные сообщества. Поэтому нам, народам Средней Азии, надо вместе с другими народами СНГ, особенно России, объединить силы для решения текущих национальных и международных проблем. Тем более когда-то у нас это получилось, когда мы вместе, подняли индустриализацию, культуру, просвещение, а также использовали атом в мирных целях, победили фашизм и отправили советского человека в космос.

*Баҳор Хуррамзод  
(Узбекистон)*

## **ТАҶАССУМИ СИМОИ ШАХСИЯТҲОИ МАОРИФПАРВАР ДАР САҲНАИ ТЕАТРИ ТОҶИК**

Тасвири бадеӣ ва эстетикӣ чараёни таърих, ки дар асарҳои драматикӣ ифодаи худро меёбад, натиҷаи эҳтиёҷоти маънавӣ ва ташаккули тафаккури таърихист, зеро муроҷиат ба воқеаҳои ибратбахши таърихӣ, ки давраҳои фаромӯшнопазири таърихро муҷассам месозад, бешубҳа, боиси ғановати шахсият мегардад.

Таърихият фаҳмиши мураккаб аст. Он баробари ифодагари ҷанбаи эстетикӣ воқеият будан тамоюлҳои ҷолиби фарҳангиро дар худ акс менамояд. Маҳз ҳамин ҷиҳати таърихият оҳанги имрӯзӣ касб намуда дар ҳалли муаммоҳои иҷтимоӣ нақши муҳим мебозад. Зеро пайвастагии дирӯзу имрӯз, ки нишонаи асосии таърихият мебошад, арзиши эстетикӣ воқеаҳои таърихро муайян месозад.

Дар замони ҷаҳонишавии маданият, ки имрӯз фарогири ҷомеаи мутамаддин аст, ҳифзи арзишҳои волоии маънавӣ, маданияти анъанавӣ, бузургдошти осори шахсиятҳои таърихӣ нишонаи фарҳанги пойдор аст, ки аз рӯи он ба пешрафти ҷомеа баҳо медиҳанд.

Хотираи таърихӣ ҳамчун рӯки асосии тафаккур дар худ асолату пойдорӣ фарҳангро муҷассам сохта нишонаи асосии ҳудогоҳӣ ва худшиносӣ. Танҳо хотираи таърихӣ метавонад «бо замони гузарон дар набард бошад ва он падидаеро, ки «фарҳанг» меноманд, дар худ акс намояд<sup>1</sup>.

Драмаи таърихӣ тоҷик ба сифати жанри мустақили драматургияи миллиӣ дар арзи даҳсолаҳо роҳи ноҳамвори ташаккули инкишофро тай намуд ва имрӯз метавон гуфт, ки дар он ҷанбаи ахлоқию эстетикӣ ва зухуроти анъанаҳои миллиӣ қавитар гардидааст ва он ба ҷузъи назарраси драматургияи мо табдил ёфтааст.

Дар драматургияи тоҷик ба вучуд омадани драмаҳои таърихӣ тарҷумаиҳолӣ қабл аз ҳама ба беҳтарин дастовардҳои драматургияи ҷаҳонӣ вобаста аст. Имрӯз дар драматургияи

шӯравӣ як қатор асарҳои таърихӣ тарҷумаиҳолӣ, аз қабилӣ «Пушкин» ва «Тӯдаи риёкорон»-и М.Булгаков (дар бораи Ж.Б.Мольер), «Алишер Навоӣ»-и Уйғун ва И.Султон, «Улуғбек»-и М.Шайхзода, «Абай»-и М.Авезов ва Л.Соболев, «Воқиф»-и С.Вурғун мавқеи сазовор доранд ва драмаи «Рӯдакӣ»-и С.Улуғзода низ аз ҷумлаи онҳост.

Зимнан таваҷҷӯҳи мардуми тоҷик ба сарнавишти санъаткорон аз давраҳои қадим эҳсос мегардад. Ин дар шефтагӣ аз назми олии ҳазорсолаи хеш, «Шоҳнома»-и безаволи Фирдавсӣ, ғазалҳои дилошӯби Рӯдакӣ, Ҳофиз ва Саъдӣ зоҳир мешавад ва онро метавон чун эҳтиёҷоти маънавӣ маънидод намуд.

Образҳои хотирнишини адабиёт ҳамчун таҷассуми аклу заковати мардум дар гузориши масъалаҳои умумибашарӣ воситаи муҳиме гардиданд. Бинобар ин дар санъат образҳои гуногуни адабиёти классикӣ мавриди тасвир қарор гирифт.

Дар ҳама давру замонҳо назми олии ҳазорсолаи мо дар тарбияи ахлоқии мардум нақши муайянеро бозидааст. Адабиётшиноси маъруф Муҳаммадҷон Шакурӣ роҷеъ ба нуфузи назми классикӣ ва анъанаҳои романтикаи адабиёти гузашта андешаҳои худро иброз дошта, қайд намудаанд, ки маҳз ин анъанаҳо «чӣ дар гузориши пурҳаяҷони масъалаҳои ҷамъиятӣ, чӣ дар офаридани образҳои лириқии нозуку нарм ва ҳароратнок, чӣ дар тасвири характерҳои зӯрманди мӯхташам аз муҳимтарин воситаҳои хоҳад буд»<sup>2</sup>.

Аз ин ҷиҳат, таваҷҷӯҳ ба сарнавишти санъаткорон, ки ин назми олиро ба вуҷуд оварданд, ҳиссаи табиӣ буд ва он барои пеши назар овардани моҳияти ҷустуҷӯҳои эҷодии драматурғони тоҷик имконият фароҳам овард.

Дар замони имрӯза, ҳангоми муайян намудани арзишҳои маънавӣ муайян намудани анъанаҳои беҳтарини мавриди ташаккули жанри таърихӣ дар драматурғияи тоҷик аҳамияти хос дорад, зеро нақши жанри таърихӣ дар идроқи таърих, ташаккули тафаккури бадеӣ ва таърихӣ, муайян намудани ҷанбаи фалсафӣ ва эстетикӣ он беназир аст.

Яке аз асарҳои барҷастае, ки дар худ ҷанбаи бадеӣ ва эстетикӣ осори таърихро муҷассам намудааст, драмаи Сотим Улуғзода «Алломаи Адҳам ва дигарон» (1976) мебошад, ки он ба

зиндагӣ ва эҷодиёти олим ва маорифпарвари бузурги асри XIX Аҳмади Дониш бахшида шудааст. Қабл аз иншои драмаи мазкур муаллиф дар асарҳои илмию тадқиқотии хеш вобаста ба ҳаёти сиёсӣ ва адабию фарҳангии Бухоро (нимаи дууми асри XIX) ба таҳлили вазъияти давраи номбурда ва равшан сохтани симои Аҳмади Дониш пардохтааст. Аз ҷумла, соли 1940 дар асари тадқиқотии «Намунаи адабиёти тоҷик» мақолаи Сотим Улуғзода роҷеъ ба зиндагии Аҳмади Дониш, ҳамчунин соли 1946 монографияи ӯ «Аҳмади Дониш» нашр гардид. Танҳо баъди таълифи асарҳои тадқиқотии мазкур Сотим Улуғзода ба иншои драмаи «Алломаи Адҳам ва дигарон» оғоз намуд.

Дар драмаи «Алломаи Адҳам ва дигарон» Сотим Улуғзода аз дарҷ намудани маълумотҳои таърихӣ ба тариқи муқарарӣ даст кашида ба ҷамъбасти бадеии хусусиятҳои асосии ҳаракати маорифпарварӣ таваҷҷӯҳ зоҳир менамояд. Ба ин маънӣ, муаллиф дар драма то андозае симои Аҳмади Донишро бидуни маҳдудият, барҷастаю возеҳ офарида, танҳо дар баъзе лаҳзаҳои драма маълумотҳои таърихиро истифода намудааст. Ин тарзи муносибат ба ҳодисаҳои таърихӣ боиси таҷассуми воқеии ғояҳои пешқадами қаҳрамони асосӣ гардида таъсири эстетикӣ асарро меафзояд.

Дар драмаи «Алломаи Адҳам ва дигарон» тадқиқи бадеии воқеияти таърихӣ дар маркази диққати муаллиф қарор дорад. Маҳз аз ҳамин ҷиҳат, асари номбурда ифодагари ғояҳои фалсафӣ ва эстетикӣ барҷаста аст.

Тамоми махсусиятҳои зикршудаи драма дар намоишномаи «Алломаи Адҳам ва дигарон», ки аз тарафи ҳунарпешаи номӣ Маҳмуд Воҳидов дар сахнаи театри академии драмаи ба номи Лоҳутӣ таҳия гардид, акси хешро ёфтааст. Таҳиягари боистеъдод Маҳмуд Воҳидов тамоми воқеаҳои намоишномаро ба хатти ягонаи амалиёт тобеъ намуда тараннуми олами маънавии намояндаи пешқадами фарҳанги миллиро дар навбати аввал гузошт ва ҷанбаи психологӣ асари сахнавиноро устувор намуд.

Маҳз аз ҳамин сабаб, драмаи «Алломаи Адҳам ва дигарон» ғановати маънавӣ, нерӯи қавӣ ва афкори пешқадами қаҳрамони асосиро дар роҳи пешрафти ҷомеаи инсонӣ таҷассум менамояд. Ин ғояҳо афкору эҳсоси тамошобинро барангехта, ҷозибавӣ нотақрор кашф месозад.

...Ҳанӯз дар оғози асар, баъд аз садо додани мисраъҳои Ҳофизи бузург роҷеъ ба фалсафаи зиндагӣ ва танҳой, орзую умед аз зери пардаи тӯрин, ки дар он тиреза ва рафи китобҳо тасвир гардидаанд, сахнаи масҷид ва чехраи толибилмони мадраса намудор мешавад. Оҳанги мусиқӣ баланд мешавад. Онҳое, ки бо ғояти фаромӯшӣ сураҳои диниро саросемавор қироат менамуданд, ҳаросон шуда пароканда мешаванд.

Инак, дар сахна Алломаи Адҳам бо дӯстони наздики хеш пайдо мешавад. Ҳанӯз аз дақиқаҳои аввал хиради қавӣ, часорату одамияти ӯ ба таври амиқ падидор аст. Актёр Ато Муҳаммадҷонов бо ҷозибали зоҳирӣ ва ботинии хеш тамошобинро тасхир намуда, образи шахсияти воло ва бузургеро мучассам месозад, ки барои пойдории ҳақиқату адолат дар олами чаҳолат фидокорӣ намудааст. Ҳунарпеша нотакрорӣ ва мӯхташамии образи хешро таъкид намесозад. Баръакс, ӯ мекӯшад, ки хоксорӣ ва олиҷанобии образи худро мучассам созад. Бузургии начобати Адҳам – А.Муҳаммадҷонов дар инъикоси комили ҷанбаи психологӣ, зиддияти ботинӣ, ҷузъиёти боварибахши рафтору кирдори ӯст.

Мураккабии вазъият, дасисаҳои дарбор иродаи қавии Адҳамро шикаста наметавонанд. Новобаста аз вазъияти тоқатфарсо дар торикистони чаҳолат чароғи маърифатро равшан намуда муборизаи хешро идома медиҳад. Ҳар як сухани ӯ чун тире ба сӯи гурӯҳи риёкорон равона гардидааст, ки ин боиси тарсу ваҳм ва бадбинии онҳо мешавад.

Ба Ато Муҳаммадҷонов муяссар мешавад, ки дар образи хеш ҷонибҳои гуногуни характери қаҳрамони худ аз ҷумла, меҳру муҳаббати беандоза нисбати шогирдон, танаффури беандоза нисбати чаҳолат, тавачҷӯҳ ба шахсиятҳои дурахшони замонро таҷассум созад. Театршиноси маъруф Низом Нурҷонов образи Адҳам – А.Муҳаммадҷоновро чунин тафсир намудааст: «Қаҳрамони Ато Муҳаммадҷонов баробари пайдо шудан аз дигарон зуд фарқ мекунад. Ин бартарӣ на дар чехраи шукӯҳманд, балки дар нури хиради қаҳрамон, зебоии ботинии илҳомбахш, нерӯи маънавии ӯ, ки дар табиати фарзонааш зуҳур дошт ба назар мерасад. Фазилатҳои Алломаи Адҳам, фикрҳои оқилона ва начибонаи ӯ хусусан дар сахнаҳои вохӯрӣ ва задухӯрд бо уламои дилсиёҳ, амалдорони тангназару сияҳфикр падидор мегардад»<sup>3</sup>.

Хусусан он лаҳзае, ки Алломаи Адҳам аз хабари қатли дар пеш истодаи шогирди худ Абдусалом огоҳ мешавад, дар офариниши ҳунарпеша Ато Муҳаммадҷонов басо муассир сурат гирифта, характери фоҷиавӣ касб намудааст. Ҳамоҳангии олами маънавии қаҳрамон бо ҳаракатҳои табиӣ ва мӯъҷаз, овози форуму таъсирбахш ба образи офаридаи актёр фардияти нотақроре ато намудааст.

...Рӯзи қатли Абдусалом муайян гардидааст. Адҳам – А.Муҳаммадҷонов дар кунҷи хонаи хеш ғарқи андеша ва ғаму андӯҳ нишастааст. Вай ҳатто хабар надорад, ки ҷомааш кайҳо аз китфаш ғалтидааст ва ба хонааш дӯсташ Пашков ворид шудааст. Ин лаҳзаи намоишнома басо муассир аст ва тобиши волои фоҷиавиро дорост. «Ман танҳоям, танҳо», гӯён ба Пашков рӯ оварда, рисолаҳои таълиф кардашро пош додани Адҳам ва суҳанони таъсирбахшу самимӣ ва дардолуди ӯ танаффури вай аз тартиботи ҷорӣ ба дараҷаи исёни шахсияти эҷодкору равшанфикр алайҳи олами зулматобод рафта мерасад. Монологи мазкур ифодагари ормонҳои инсоният аст, ки оҳанги замонавӣ касб намудааст.

Нақшҳои дигари намоишнома Пашков – Ш.Абдулқайсов, Абдусалом – Ф.Қосимов, Қозикалон – Н.Ойматов низ аз ҷониби ҳунарпешагон бо камоли маҳорат офарида шудаанд ва ғановати асарро ба таври амиқ ифшо месозанд.

Ҳамин тавр, аз ҷиҳати таҳлили амиқи иҷтимоӣ, шаклҳои гуногуни тасвири психологӣ ва бадеият намоишномаи «Алломаи Адҳам ва дигарон» дар қатори беҳтарин асарҳои саҳнавӣ қарор гирифт, ки оҳанги замонавиро дорост. Ҷанбаи фоҷиавӣ ва иҷтимоии намоишномаи «Алломаи Адҳам ва дигарон» сабаби идомаи бозёфтҳои бадеии театр дар жанри таърихӣ гардид. Зимнан, драмаи Расул Ҳодизода «Бахт чист?» («Субҳи озодӣ», 1978) низ аз қабилӣ чунин асарҳои драматургист, ки ғояҳои пешқадам ва олами андешаҳои шахсияти таърихиро ба тарзи тоза ва навин ифода месозад.

Дар драма яке аз давраҳои зиндагӣ ва эҷодиёти асосгузори адабиёти шӯравии тоҷик, шахсияти барҷастаи таърихӣ – Садриддин Айнӣ қарор дорад. Асари номбурда лаҳзаҳои муҳими



зиндагии С.Айнӣ солҳои 1895-1920-ро дар бар гирифтааст, ки аҳамияти таърихии он дар тақдири фарҳанги миллӣ беҳамтоост.

Р.Ҳодизода дар драмаи «Бахт чист?» муборизаи ғоявии давраи таърихро ба тариқи боварибахш тасвир намуда, дар асоси зикр намудани маводи ҳуҷҷатӣ ва нигоҳ доштани ному насаби аслии қаҳрамонон ҷанбаи пурқуввати воқеии асарро таъмин месозад. Дар асар образи Садриддин Айнӣ то андозае идомаи образи Аҳмади Дониш аст. Дар образи Айнӣ қисмати мураккаби зиёӣни тоҷик, ташаккули ҷаҳонбинӣ ва тафаккури озоду башардӯстонаи онҳо ифодаи комили хешро соҳиб гардидааст.

Таҳиягари театри русии ба номи В.Маяковский, Р.И.Нагорничных дар асоси таҳайюли эҷодкорунаи хеш ва маводи боварибахши драматургӣ намоишномаи қобили таваҷҷӯҳ ва замонавиरो меофарад. Бо истифода аз василаҳои тасвири санъати театрии замонавӣ ва услубҳои шартӣ режиссёр ба инкишофи динамики ҳодисаҳо муяссар гардида дар сахна муҳити эҳтироси воло, муборизаи қувваҳои зиддиятнокро меофарад. Маҳз ин ҷиҳат драматизми намоишномаро афзуда ба он набзи замонавӣ мебахшад. Боиси қаноатмандист, ки инкишофи динамики образҳо ба ифшои хислатҳои қаҳрамонон ҳалал намерасонад ва баръакс, онҳоро такмил медиҳад.

Дар таҳияи Р.И.Нагорничных ҷанбаи поэтикии асар бо публицистика пайваст аст. Дар сахнаҳои алоҳида режиссёр «таваассути василаҳои тасвирӣ-пластикӣ ба ифодаи фазои давр, ҳолату шиддати он муваффақ мешавад. Умуман, намоишнома дорои сохтори ягонаи воситаҳои тасвир ва набзи амиқ аст»<sup>4</sup>.

Таҷассуми дурахшони сахнавӣ, бозии табиӣ, наҷобату бузургӣ ба образи офаридаи В.Князев – Айнӣ шукӯҳияти ҳосе бахшидааст. Айнӣ – В.Князев дар гирдоби ҳодисоти рӯзгор обутоб ёфтааст, зеро нақши ӯ дар ташаккули маънавии миллат муайян гардидааст. Ҳунарпеша дар образи Айнӣ муҳаббати самимӣ нисбати зиндагӣ ва инсон, нафрат нисбати чоплусӣ ва дурӯягӣ хоксорию наҷобатро муҷассам намуда ба ин васила ба тасвири ҷаззобу дурахшон муваффақ мешавад. Махсусан, сахнаи қатли бародари Айнӣ – Сирочиддин аз лаҳзаҳои пуршиддаттарин ва таъсирбахши асар аст.

...Айнӣ – В.Князев аз ташрифи рафиқи наздики хеш, шахсияти эҷодкор – Ҳамдӣ (К.Краснухин) хеле сарфароз аст. Ӯ дӯсти ҷониашро самимона истиқбол намуда ба оғӯш мекашад ва сурудеро замзама намуда ба тайёр намудани таом шурӯъ мекунад. Тамоми диққати тамошобин ба сӯи Ҳамдӣ равона мешавад, ки ӯ дар танҳой азият мекашад ва андешаи онро дорад, ки чӣ тавр хабари марги фоҷиавии Сирочиддинро ба Айнӣ изҳор намояд...

Ниҳоят, бо душворӣ ин хабари ҷонгудодро бо камоли маҳзунӣ ба Айнӣ мерасонад. Айнӣ – В.Князев, ки аз ин ҳодисаи даҳшатовар огоҳ мешавад, бо ғояти ҳузни саршор ва ғаму андӯҳи бепоён аз ҷойи худ бархоста бадохатан марсияи машҳури худро қироат менамояд. Ин саҳнаи пуршиддати намоишнома аз ҷониби актёр бо оҳанги публицистӣ ва психологизми амиқ фароҳам омадааст. Ҳамчунин характери қавии қаҳрамони В.Князев дар лаҳзаи азияти ҷисмонии ваҳшиёнаи ӯ баръало зоҳир мешавад. Офариниши образи шахсияти нодири фарҳангӣ ҳамчун ҷӯяндаи ҳақиқату адолат аз ҷониби ҳунарпеша дар қалби тамошобин эҳсоси муҳаббати бепоёнро нисбати начобати олий, тафаккури воло ва қисмати мураккаби санъаткор бедор месозад.

Барои драматург Аъзам Сидқӣ низ эҷодиёти шоираи озодихоҳи асри XIX Дилшоҳи Барно воситаи эътимодбахши ба вучуд овардани симои комили санъаткор қарор гирифтааст. Бо вучуди он ки драматург дар тасвири воқеаҳои замони шоира ба маводи олими таърихшинос Аҳрор Мухторов таъя менамояд, тахайюли бадеии ӯ аз ашъори Дилшод сарчашма мегирад<sup>5</sup>.

Намоишномаи «Дилшод» дар саҳнаи Театри Давлатии Ҷавонони Тоҷикистон ба номи М.Воҳидов (1974) дар таҳияи Эргаш Масафоев бозёфти назарраси эҷодӣ мебоад. Режиссёр асарҳои илмиро доир ба ҳаёти шоира омӯхта намоишро эҷодкорона ба саҳна гузоштааст. Ӯ нисбат ба матни пьеса эҷодкорона рафтор намуда аз он ғояи асосӣ – тақдири фоҷиавии санъаткорро дар олами ҷаҳолат берун кашидааст.

Дар таҳияи Эргаш Масафоев василаҳои гуногуни санъати театрӣ, кино, рӯшноӣ, мусиқӣ, ҳаракат барои ифшои мазмуни ғоявии драма равона гардидаанд ва ба тамошобин таъсири амиқи эмоционалӣ мебахшанд.

Таҳиягар воқеаҳоро ба маҷрои ягонаи амалиёт муттаҳид намуда, ҳар як саҳнаро ба таври муъҷаз ва пуршиддат фароҳам меорад. Он ҷое, ки материали пьеса намерасад, пантамима ҷорӣ намуда воқеаҳоро ҷон мебахшад, асарро аз ягон ҷиҳат такмил медиҳад ва фикри ногуфтаи драматургро кашф месозад. Театршинос Низом Нурҷонов зимни таҳлили намоишномаи «Дилшод» қайд намудаанд, ки «спектакль ба шакли оддӣ чун драмаи халқӣ, ки дорои тобишҳои фоҷиавист, ҳал гардидааст».<sup>6</sup>

Хусусан, тафсири саҳнаи бӯзаҳона – нуқтаи пуршиддаттарини спектакль ифодагари қисмати фоҷиавии мардум аст.

...Дилшодро барои шеърҳои озодихоҳонааш бо фармони амир ба бӯзаҳона – макони дуздону тарёкиён мепартоянд. Шоира – Д.Умарова худро миёни нашъамандон дида меҳаросад ва чеҳраашро тарсу ваҳм фаро мегирад, пайкари мавзунаш гӯё камонӣ мешавад. Лекин Дилшод худро ба даст гирифта, оҳиста аз ҷой меҳезад ва бо овози баланд шеърҳои пурҳарораташро ба забон меорад.

Чеҳраи сокинони бӯзаҳона аз таъсири каломи ӯ тағйир меёбад ва ҳама ба Дилшод чашми ҳайрат медӯзанд. Шахсоне, ки мехостанд, Дилшодро манбаи дилхушӣ созанд ва бо ин мақсад ба якдигар талош мекарданд, сари андеша меоянд. Гӯё шоира бо забони онҳо ҳарф мезад ва ашъори вай оинаи зиндагии пур аз ҷабру зулми асирон буд. Дилшод – Д.Умарова дар ин таҳонаи вайрона тамоми фоҷиавии замонашро дарк намуда шоҳиди он мегардад, ки сокинони бӯзаҳона низ мисли ӯ шахсони ҷабрдидаанд ва муҳити носозгор ононро ба ҷон расонидааст.

Қаҳрамони Д.Умарова дар душвортарин лаҳзаҳои зиндагӣ ноумед намешавад, ӯ дар ниҳоди хеш қувваи нав меёбад. Вақте ки Дилшодро бо маслиҳати асирони бӯзаҳона ба ихтиёри Муллофаёз месупоранд, якбора ба ин фикр розӣ намешавад. Дили ӯро азияте фишор медиҳад, чашмони шаҳлояш пуроб гардида, дар олами хаёлоташ симои ёри ҷавониаш Назар мегузарад. «Маро бубахш Назар, дигар илоче набуд» гуфтани Дилшод – Д.Умарова аз муассиртарин лаҳзаҳои намоишнома буда нафрати беандозаи тамошобинро ба замони пурҷаҳолату маҳдуди шоира бедор мекунад.

«Танҳо идроки таърих кофӣ нест, онро эҳсос бояд кард. Ва танҳо он муаллиф ҳуқуқи эҳё намудани саҳифаҳои зиндагии гузаштагонро дорад, ки истеъдоди ба таври амиқ эҳсос намудани рӯзгори гузаштаро дошта бошад, қудрати ба забон овардани сукути таърих, ба қисмат табдил додани фактҳои муқаррари соҳиб бошад».<sup>7</sup>

Алҳол бисёр давраҳои асосии таърихи халқи тоҷик, образи шахсиятҳои барҷаста ҳанӯз аз тадқиқи бадеии иҷтимоӣ фалсафӣ нагузаштааст. Ин материали ҷолиб ҳалли бадеии худро интизор аст, зеро омӯзиши он процесси аз дидгоҳи нав дарк намудани таърихро амиқ мегардонад, худшиносии миллиро мустаҳкам месозад.

Дар замони ҷаҳонишавии маданият, дар даврае, ки арзишҳои воқеӣ ва асли дигаргун мешаванд, ҷомеаи имрӯзӣ ба тарбияи тафаккури таърихӣ, ифтихори миллий ниёз дорад ва он имконияти ягонаи пойдорӣ ва муайян намудани нақши худ дар таърихи тамаддуни ҷаҳонӣ мебошад.

#### **Рӯйхати адабиёт:**

1. Лихачев Д.С. Прошлое – будущему. Статьи и очерки. Ленинград, Наука, 1985, с. 65.
2. Шукуров М. Диди эстетикӣ халқ ва насри реалистӣ. Душанбе, 1973, с. 130.
3. Нурҷонов Н. Мактаби актёрии тоҷик. Душанбе, 2011, с. 453.
4. Нурҷанов Н. Барф, нон, об, чон... Театр, 1979, № 5-с.34.
5. Мухторов А. Дильшод и ее место в истории общественной мысли таджикского народа в XIX начале XX вв. – Душанбе: Дониш, 1969.
6. Нурҷанов Н. Тревоги и надежды. Современная драматургия, 1982, № 4. – С.194.
7. Бахора Хуррамова. Сценическая интерпретация исторической драмы. В сб: «Содружество языков, содружество культур». Наманган, 2017, с. 41.

*Азимов Юнус,  
Қўлдошев Рустамбек  
(Ўзбекистон)*

### **ТАЪЛИМИ “НАВОДИР-УЛ-ВАҚОЕЪ” ДАР МАКТАБҲОИ ОЛӢ**

Адабиёти тоҷикро дар нимаи дуоми асри XX бе Аҳмади Дониш тасаввур кардан ғайриимкон аст. Аҳмади Дониш офтобест, ки роҳи эҷодкорони ин давраро мунаввар сохта бо ғояҳои тараққиқарвару маорифпарваронаш ба ҳамзамонон ва адибони ибтидои садаи бист таъсири мусбӣ расонидааст. Аз ин рӯ ин марди фозил, адиби нозуктабъ, шоири сохирқалам, сиёсатдони фарохандешаро сардафтари адабиёти маорифпарварии тоҷик доништаанд. Ҳақ бар ҷониби устод Садриддин Айнӣ аст, ки дар асари худ “Таърихи инқилоби Бухоро” гуфтааст: “Дар натиҷаи мутолиаи “Наводир-ул-вақоъ” ва “Сиёсатномаи Иброҳимбек” лузуми инқилоби илмӣ ва иҷтимоиро фаҳмидем”.

Забони асарҳои аҳамияти бузурги таърихӣ, иҷтимоӣ-фалсафӣ ва илмӣ-бадеӣ доштаи ӯ – «Наводир-ул-вақоъ», «Манозир-ул-кавокиб», «Таърихча», «Меъёр-ул-тадаён», «Рисола фи аъмол-ил-кура», «Таодули хамсаи мутаҳайира» барои доираи ҳама гуна хонандагон фаҳмо нест. Онҳо аз ҷиҳати услуби забон ба хонандагони тоҷики садаи бисту як як қатор душворихо оварданаш табиӣ аст. Аз ин ҷост, ки омӯзиши асарҳои мазкури мутафаккир низ то дараҷае аз талабот қафо мемонад. Илова бар ин мактаби адабие, ки Аҳмади Дониш асос гузошт, то ҳол дар адабиётшиносӣ баҳои сазовори хешро наёфтааст. Аз ин мактаб садҳо мутафаккирон, эҷодкорон, зиёӣён ва шавқмандони илму дониш баҳраҳо бардошта, фитрат ва ҷаҳонбинии худро сайқал додаанд. Муайян намудани таъсири афкори ҳаётбахшу ғояю услуби асарҳои Аҳмади Дониш ба муҳити иҷтимоӣ-фалсафӣ ва адабию илмии асрҳои XIX – XX яке аз масъалаҳои рӯзмарраи олимони соҳаҳои мухталиф ба ҳисоб меравад.

«Наводир-ул-вақоъ» шоҳасари мутафаккир ва намунаи барҷастаю нишонаи нотақрори бузургвории шахсияту истеъдоди

серпахлӯи Аҳмади Дониш мебошад. Асар миёни солҳои 1868-1873 навишта шуда, дертар, пас аз соли 1875 чанд бори дигар аз нав таҳрир гаштааст. «Наводир-ул-воқоъ» асари энциклопедист. Дар он масоили фалсафаи ҳаёт, илму дониш, маданияти ҷаҳонӣ ва мақоми инсон талқин гардидааст. Ба назар чунин мерасад, ки Аҳмади Дониш тамоми борикии дониш, фитрат ва тафаккури ҳайратангези хешро ба қор бурда, ба мардуми Шарқи қуҳан мероси маънавии бебаҳое боқӣ гузоштааст. Бемуболиға гуфтан мумкин аст, ки «Наводир-ул-вақоъ» ба чандин адибону зиёӣни тоҷику мамолики Шарқ чашми бино ва устои раҳомӯз гашта, ба тафаккуру ҷаҳонбинии онҳо тағироти кулӣ даровард. Онро ақсарият сармашки зиндагию эҷод қарор доданд.

Борҳо эътироф гардидааст, ки ҷадидон аз ақидаҳои маорифпарварии Аҳмади Дониш ҳамчун аслиҳаи маънавий ва воситаи асосии мубориза бар зидди инқирози маънавию сиёсии ҷомеаашон истифода бурдаанд.

Аҳмади Дониш яке аз сабабҳои харобии мамлакат, қашшоқии маънавий ва бесаводии халқро аз ҷоҳилию нодонии уламоҳои дин, шакли нодуруст ва қафомандаи таълим медонад. Ба фикри вай сохти иҷтимоии ҷомеа ва усулҳои таълимро дигар накарда аз инқирози маънавий баромадан ғайриимкон аст.

Яке аз шохсутунҳои “Наводир-ул-вақоъ”ро тарғиби инсондӯстӣ ва гуманизм ташкил медиҳад. Муаллиф дар асари хеш дӯстию ягонагии халқҳои гуногунақидаи ҷаҳонро орзу менамояд, тавсия менамояд, ки “ҳар чӣ касбу чамъ кунанд, ба муованати ҳамдигар кунанд ва боз ба ҳамдигар исор намоянд”.

Аз гуфтаҳои болоӣ бармеояд, ки шохасари Аҳмади Дониш аҳамияти калони таълимию тарбиявиро соҳибанд ва омӯзонидани он дар системаи таълими ҷамағонӣ махсус ва олий аз ғоида ҳоли нахоҳад буд. Барои равшанӣ андохтан ба ин масъала мо баъзе ҷустуҷӯҳо гирифта бурдем.

Ҳаёт ва зиндагиномаи Аҳмади Дониш ва шохасари ӯ дар мактабҳои таълими ҷамағонӣ таълими олий низ омӯзонидани мешаванд. Аз таҳлили “Барномаи адабиёти тоҷик барои синфҳои I-IX” (-Тошканд: Меҳнат, 2001. -96 саҳ.) бармеояд, ки барои таълими роҳи ҳаёти адиб ва “Наводир-ул-вақоъ”- ӯ дар синфи VI 6 соат, дар синфи IX 4 соат ҷудо гардидааст. Ҳаёт ва эҷодиёти

Ахмади Дониш дар факултаҳои филологии донишкадаю донишгоҳҳои олӣ низ омӯзонида мешавад. Мо дар поён дар ин бора баъзе мулохазаҳои хешро баён намуданим.

Чунончи таъкид гардид Ахмади Дониш – на танҳо сардафтари адабиёти маорифпарварии тоҷик, балки Шарқ низ ба ҳисоб меравад. Аз ин рӯ омӯзиши ҳаматарафаи роҳи ибратангези ҳаёт ва мероси гаронбаҳои мутафаккир дар мактабҳои олӣ ҳатмӣ аст. Дар аксарияти барномаҳои таълимӣ барои иҷрои ин вазифа 10 соат чудо карда шудааст. Аз ин 3 соаташ барои машғулоти амалӣ сарф мешавад. Дар тӯли 7 соати академикӣ ба донишҷӯён омӯзонидани зиндагинома ва мероси гаронбаҳои адиб ғайриимкон аст, албатта. Дар барномаҳо таълими чунин мавзӯҳо пешбинӣ шудаанд: омӯзиши сарчашмаҳо дар бораи Ахмади Дониш, дараҷаи омӯхта шудани ҳаёт ва эҷодиёти адиб, тарҷумаи ҳол, муносабати Дониш ба дарбор ва дарбориёни Бухоро, сафарҳои Дониш ба Россия ва аҳамияти онҳо барои таърири тафаккур ва ҷаҳонбинии ӯ, осори адабию илмии Дониш, характеристикаи асарҳои Дониш – “Манозир-ул-кавокиб”, “Рисола ғайр-и аъмор-и кура”, “Рисолаи таърихӣ”; “Наводир-ул-вақоъ” ва сохту таркиби он, характеристикаи бобҳои асар, масъалаҳои ҳаёти-иҷтимоӣ, шахсӣ, сиёсӣ-таърихӣ, фалсафӣ, ватандӯстӣ ва тарбиявӣ дар “Наводир-ул-вақоъ”, аҳамияти адабӣ, таърихӣ ва илмии “Наводир-ул-вақоъ”; “Рисолаи таърихӣ” ва сохту мундариҷаи он, танқиди усули давлатдорӣ амриӣ ва ба таври қатъӣ ифода ёфтани ғояи ҳатман сарнагун шудани хонадон ва амирони манғития; Ахмади Дониш – шоир, шакл, мавзӯ ва мундариҷаи ғоявии ашъори адиб; мавқеи Ахмади Дониш дар адабиёти нимаи дуюми асри XIX.

Ба фикри мо мавзӯҳои, ки барои омӯзиши “Наводир-ул-вақоъ” пешбинӣ шудаанд, барои баррасии моҳияти таърихӣ, иҷтимоӣ-фалсафӣ, илмӣ ва адабии он камӣ мекунад. Аз ин рӯ омӯзиши масъалаҳои зеринро низ ҳатмӣ мешуморем:

- Ғояҳои ислохотпарварии Ахмади Дониш;
- Аҳамияти тарғиби маданияти мутаракқӣ дар асар;
- Танқиди беамони тартиботи пӯсидаи давлатдорӣ аморати Бухорои амриӣ;
- Талқини ақидаҳои маорифпарварӣ дар “Наводир-ул-вақоъ”;

- Омӯзиши махсуси фаслҳои “Дар таҳқиқи ҳуқуқи абавайн ва ҳадди ҳуқуқи онҳо”, “Дар васоёи фарзандон ва баёни ҳақиқати касбҳо ва пешаҳо”, “Дар таъхиси ахлоқи инсон”;

- Талқини илму фарҳангдӯстӣ дар асар”;

- Ғояҳои ватандӯстӣ дар асар.

Илова бар ин миқдори соатҳое, ки барои таълими ҳаёт ва фаолияти Аҳмади Дониш чудо гардидаанд, ниҳоят каманд. Барои ҳаматарафа омӯхтани шоҳасари адиб – “Наводир-ул-вақоеъ” даҳ соат низ камӣ мекунад. Аз ин рӯ барои омӯзиши роҳи ҳаёт ва эҷодиёти Аҳмади Дониш камаш 20 соат чудо карда шавад ба мақсад мувофиқ меояд. Дар ҳамин вазъият донишҷӯён имконияти чуқур ва ҳаматарафа омӯхтани “Наводир-ул-вақоеъ”ро ба даст меоранд. “Наводир-ул-вақоеъ”ро мукамал наомӯхта истода, сарчашма, мазмун ва моҳияти ғояҳои маорифпарварӣ ва адабиёти маорифпарвариро дарк намудан ғайриимкон аст.



*Умуров Зариф  
(Узбекистон)*

## **ТАЪЛИМИ «НАВОДИР-УЛ-ВАҚОЕЪ» ДАР МАКТАБҲОИ МИЁНАИ ТОЧИКӢ**

Аҳмади Дониш яке аз ситораҳои дурахшони маданият ва адабиёти машриқзамин ба ҳисоб меравад. Мероси гаронбаҳои ӯ дар давоми чандин даҳсолаҳо ба инсоният озукаи беназири маънавӣ дода меояд. «Наводир-ул-вақоеъ» дар риштаи ин мерос мавқеи ба худ хосро соҳиб аст. Вай дар охири асри XIX ва аввали асри XX барои бисёр равшанфикрон ва равшанзамирони ин даврҳо ҳамчун дастурамал хизмат кардааст, гӯем хато нахоҳем кард. Фарзанди барӯманди Бухорои шариф, академики АИ Тоҷикистон Муҳаммадҷон Шукуров Дар китоби хеш «Хуросон аст ин ҷо» дар бораи «Наводир-ул-вақоеъ» чунин менигорад: «Вай бо биниши таърихии фарогирии масъалаҳо фарҳанги маънавиро аз давраи аввали исломият то садаи 19 аз назар гузаронидааст. Умдатарин масъалаҳои бунёдии ислом, таърихи фалсафа, тасаввуф, фикҳ, калом, ахлоқ ва ғайра дар «Наводир-ул-вақоеъ» баррасӣ шудааст». Дарҳақиқат, доираи фарогирии маводи асар ниҳоят калон ва гаронбаҳо аст. Аз ин рӯ роҳи ҳаёт ва эҷодиёти ин олими энциклопедист ба толибилмони мактабҳои миёнаю олии Ўзбекистон омӯзонида мешавад. Соли 2001 аз тарафи нашриёти «Мехнат» Барномаи адабиёти тоҷик барои синфҳои I-IX аз ҷоп баромад. Дар тадриси адабиёти синфи VI дар баробари эҷодкорони маъруфи тоҷик Унсурулмаолии Кайковус, Низомии Арӯзии Самарқандӣ, Низомии Ганҷавӣ, Муҳаммад Авфии Бухорӣ, Ҳофизи Шерозӣ ва Зайниддин Маҳмуди Восифӣ барои омӯзиши роҳи ибратангез ва мероси гаронбаҳои Аҳмади Дониш низ 6 соат чудо гардидааст. Хурсандиовар аст, ки аксари маводҳои дар барнома дохилгардида ба «Наводир-ул-вақоеъ» дахлдор аст. Мувофиқи талаби барнома дар тӯли як соат дар бораи Аҳмади Дониш ва зиндигии ӯ маълумот дода мешавад. Дар давоми соатҳои боқимонда ҳикоятҳои таркиби «Наводир-ул-вақоеъ» таҳлил карда мешаванд. Барои таҳлил ҳикоятҳои «Чанг ба тан», «Шуқурбек», «Забон донӣ – ҷаҳон

донӣ», «Адолати шер» ва «Насиҳат ба фарзандон» интиҳоб шудаанд. Интиҳоби ин ҳикоятҳо бесабаб нестанд, чунки дар онҳо ситоиши далерӣ ва нотарсии инсон, тарғиби адолатхоҳӣ, халқдӯстӣ, камбағалпарварӣ, олиҳимматӣ, илму дониш ва касбу ҳунар, аҳамияти забондонӣ акси хешро ёфтаанд. Дар аксарияти ин ҳикоятҳо тарғиби меҳнати ҳалол ва ҳулку атвори ҳамидаи инсонӣ барҷаста ба назар мерасанд.

Дар фасли «Адабиёти нимаи дуюми асри XIX»-и тадриси адабиёт дар синфи IX низ барои Аҳмади Дониш соатҳо ҷудо гаштаанд. Бояд таъкид намуд, ки миқдори ин соатҳо ниҳоят кам – 4 соатро ташкил мекунад ҳалос. Умуман барои таълими адабиёти нимаи дуюми асри XIX ҳамагӣ 5 соат ҷудо шудааст ҳалос. Аз ин як соаташ барои омӯзиши вазъи адабӣ, 2 соаташ барои таълими зиндагинома ва эҷодиёти Шамсиддин Шохин, боқимондааш, чунончи таъкид гашт, барои омӯзиши роҳи ҳаёт ва эҷодиёти Аҳмади Дониш ҷудо гаштааст.

Дар давоми 4 соат маводи дар барнома пешниҳодгаштаро ба ҳонандагон омӯзонидан ба мантиқ рост намеояд. Мебояд дар ин муддат мувофиқи талаби барнома масъалаҳои зерин омӯзонидан шаванд: тарҷимаи ҳол, тарзи таълими сҳоластикӣ мадрасаро нарасандида, ба худомӯзӣ ва касби камол машғул шудани Аҳмади Дониш дар ҷавонӣ, хизматҳои ӯ дар дарбор, сафарҳои адиб ва аҳамияти онҳо дар бедории фикрӣ ва вусъати ҷаҳонбинӣ нависанда, аз тарафи ӯ пешкаш шудани лоиҳаи ислоҳоти умури давлатдорӣ, шуҳрати эътибори бузург пайдо кардани Аҳмади Дониш дар байни равшанфикрони Бухоро, мероси адабӣ ва илмӣ мутафаккир, «Наводир-ул-вақоъ» - маҷмӯаи асарҳои мансури фалсафии иҷтимоӣ, таърихӣ, ахлоқӣ, илмӣ ва адабии нависанда ва мутафаккири маорифпарвар, «Рисолаи таърихӣ»-и эҷодкор, баёни маҳсули публицистӣ таърихи давлатдорӣ амӣронӣ манғитӣ ва ғояи ногузирии заволи ин давлат дар асари мазкур, таъсири ғояҳои тараққиқпарвари Аҳмади Дониш ба ҳамамонан ва адибони ибтидои асри XX. Чунончи бармеояд доираи мавзӯҳо ниҳоят калон буда, онҳоро дар давоми соати муайянгашта таълим додан ғайри имкон аст. Барои таълими ин мавзӯот камаш 10 -14 соат бояд ҷудо карда шаванд.

А.Қамарзода, Қ.Эшонкулов ва У.Қамароваҳо соли 2005 китоби дарсии «Адабиёт»-ро барои синфҳои 8-уми мактабҳои таҳсили ҳамагонӣ аз ҷоп (Тошканд: ХЭТН «Ўзбекистон» –365 с.) бароварда буданд. Муқоисаи барнома ва китоби дарсӣ гувоҳӣ медиҳанд, ки ҳангоми офариниши китоби дарсӣ ба талаботи барнома риоя намуда шудааст. Масалан, дар барнома таълими ҳаёт ва фаолияти Аҳмади Дониш пешбинӣ нашудааст. Лекин дар китоби дарсии номгирифтаамон маълумотҳо оиди тарчимаи ҳол, мероси адабию илмӣ Аҳмади Дониш, намунаҳо аз ғазалиёт ва муқаттаоти шоир, порчаҳо аз «Наводир-ул-вақоеъ» - фасли «Дар васоёи фарзандон ва баёни ҳақиқати касбҳои пешаҳо» ҷо дода шудаанд. Ин кори нек аст, албатта. Хонандагони мактабҳои миёна дар бораи Аҳмади Дониш ва мероси гаронбаҳои ӯ ҳарчи бештар мутолаа намоянду омӯзанд, ҳамон қадар дар бораи адабиёти асри XIX ва адабиёти маорифпарварӣ маълумотҳои амиқ ба даст хоҳанд овард.

*Чориев Таваккал  
(Ўзбекистон)*

### **САҲМИ АҲМАДИ ДОНИШ ДАР ТАШАККУЛИ МУҲИТИ АДАБӢ ВА БОЗҚЎИҲОИ ОЛИМОНИ БУХОРО**

Дар рисолаҳои илмӣ ва сарчашмаҳои ба тадқиқи эҷодиёти Аҳмади Дониш бахшидашуда, хизматҳои ӯ дар инкишофи муҳити адабӣ, андешаҳои дар соҳаи давлатдорӣ, соҳибкорӣ, маърифатпарварӣ, ҳештаншиносӣ, таъсис ва бунёди муассисаву корхонаҳо бо далелҳои раднопазир баён гардидааст (1; 2). Ғояҳои пешқадами Аҳмади Дониш дар ҷодаи давлатдорӣ, бунёдкорӣ, фарҳангдӯстӣ чун баҳри пургавҳар арзиши худро дорад.

Равшанфикрони нимаи дууми асри XIX Шамсиддин Шохин, Абдулмаҳиди Зуфунун, Яхёҳоча, Содикхочаи Гулшанӣ, Абдукарими Офарин, Қорирахматиллои Возех, Дилкаш, Исо Маҳдум, Музтариб, Мирзоҳайти Саҳбо, Симо, Мирзо Азими Сомӣ, Ҳайрат ва дигарон дар атрофи Аҳмади Дониш ҷамъ омада бештар ба оммафаҳм ва содда кардани забони адабӣ хизматҳои бузургу беназирро ба ҷо оварданд. Фаъолияти онҳо на танҳо барои ҳамзамонон, инчунин барои ворисон мактаби “Устод-шоғирд”ро бозиддааст. Агар ҳамин тавр намебуд, Садриддин Айнӣ дар “Мухтасари тарҷимаи ҳоли худам” ба ин маънӣ сухани намегуфт: “Ман орзу мекардам, ки бояд кас насрнавис шавад ва агар ин мақсад ба даст дарояд, монанди Аҳмад-маҳдум насрнавис шавад, ки воқеаҳо дар пеши хонанда бо забони содда мучассам қунонида нишон дода тавонам”; “Аввалин касе ки ба ин услуб, (услуби муғлақбаёни мушкилфаҳм – Т.Ҷ) насрнависӣ ҳучум кард, Аҳмади Қалла буд. “Наводирул-вақоеъ”-и Аҳмади Қалла ҳарчанд ба хонандагонӣ замони шӯравӣ душворӣ қунад ҳам, дар замони мо бисёр содда ва зидди анъанаҳои насрнависони он замон буд. Баъд аз Аҳмади Қалла, Мирзо Азими Сомӣ ин шеvaro дар наср ривоч дод ва нисбат ба Аҳмади Қалла боз ҳам соддатар навишт” (3, 55).

Таркиби луғавии “Наводирул-вақоеъ” гуногунранг буда, калимаҳои хеш ва ғайрихеш (арабӣ, ўзбекӣ, русӣ)-ро дар бар мегирад. Баёни воқеаву ҳодисаҳо, талқини масъалаҳои таърихӣ, илмӣ, фалсафӣ ва динӣ имкон намодааст, ки ӯ тамоман аз

истеъмоли калимаҳои ғайрихеш даст кашад. Дар таркиби матни 68 калимагии аз “Наводирул-вақоеъ” интихобгардида бештар калимаҳои ғайрихеш (вомии арабӣ) фаровон мебошад: “Мучоҳади соҳиби шаръ ва авсиёву авлиёи ӯ санад аст, ки роҳи наҷот мавхуф бар итёни зоҳири шарият нест, ки агар ба мучарради қавлу феъл бе риёзат наҷот мутаҳаққак шавад, ҳеч кас ба умеди мавхум дил аз лаззоту қаззоти мустаори ҷисмонӣ барнаканд. Пас, агар ҳақиқати қор, чунон ки бояд равшан кунанд, ҳамаи умури маданияю манзалӣ мухталл гардад ва ҳеч кас ба ободии ҷаҳон майл наёрад, балки ҷаҳон хароб шавад” (4, 39).

Калимаҳои мучоҳид, авсиё, мавхуф, итён, мучаррад, мутаҳаққак, лаззот, қаззот, мустаор, манзалӣ, мухталл маъноҳои гуногунро доранд, ки хонандаи имрӯза дар натиҷаи ба даст гирифтани “Фарҳанги забони тоҷикӣ”, “Мунтахабул-луғот” (Ин луғати арабиرو Амон Нурув соли 2003 ба хатти кириллӣ барғонидааст, ки он бо 1000 (ҳазор) адад аз тарафи нашриёти “Сарредаксияи илмии энциклопедияи миллии тоҷик” дар шаҳри Душанбе чоп карда шудааст – Т.Ҷ) мефаҳмад. Матни дигар, ки дар саҳифаҳои охири китоби дуҷум ба назар мерасад: “Ҳусни халқ он ки ба аснофи халқ “ало тавофувти дараҷоти ҳим ва табақотиҳима”, муломиямату хушгӯй (ва) дилдорю дилнавозӣ маръӣ дорад ва аз хушнату убусат ва такаббур ихтинобро лозим шумурад, то дили дӯсту душман сайд тавонад қард” (5, 187).

Дар таркиби матн мазкур истеъмоли калимаҳои вомии арабӣ низ зиёд аст. Ибораи “ало тавофувти дараҷоти ҳим ва табақотиҳима” бошад бо оҳангу талаффузи ҳосаи забони арабӣ навишта шудааст. Ба фикри мо, ба ҳамин дараҷа навиштани калима ва ибораҳои арабӣ бо риояи меъёри луғавӣ, бо истиллоҳои таърихӣ, илмӣ, фалсафӣ, динӣ баён кардани воқеаву масъалаҳои мухталиф, пурқувват ва таъсирбахш гардонидани суҳанҳои муаллиф ба амал омадааст. Агар ҳамин тавр намешуд, муҳаққиқ Носирҷон Маъсумӣ намегуфт, ки “Чӣ қадаре ки забони танқид ва ҳаҷви нависанда бурро, тезу тунд ва фошқунанда бошад, ҳамон дараҷа забони тасвири бадеии ӯ равону содда, образнок” (6) мегардад.

Нуктадонӣ ва маънифаҳмӣ ба дили Аҳмади Дониш аз овони кӯдакӣ пайдо шудааст. Ӯ пеш аз нарафтан ба дабиристон

бо хошиш ва супориши падару модар “Чаҳоркитоб”-ро хонда, барои фаҳмиши маънии калимаҳои “воҳид” ва “аҳад” чанде аз луғатҳоро аз назар гузаронидааст. Ин гуна амалиёти дилписанд дар “Наводирул-вақоеъ” ба ин маънӣ баён гардидааст: “Ва пеш аз он ки маро ба дабиристон барои таълиму тааллум ниҳанд, дар хона ба ҳузури атфол пеши модар ба муколамаи абҷад ва тахтаи лавҳ вуқуфе ба хат ва хондани он ва гоҳе мавзун сохтани (калом ба) қофия, бе он ки ўро маъние бошад, бинобар истеъдоди фитрӣ ба ҳосил будааст. Ва ба хотир дорам, ки дар овони туфулият ба калам ва мидод ба деворҳои хокӣ болои кулеҳ хатҳо ва шаклҳо мекашидаам ба ҳандаса мувофиқ ва ҳарфҳо мениҳодам (ба таълим мутобиқ). Дар ин ҳол аз авохири мусҳафи мачид то рубъ чузве боло рафта ва аз “Чаҳоркитоб, ки таламмузи он мутадовил байни сибён аст, ниҳоят рубъи аввал хонда. Ва нафси ман қонъ набудааст, ки ба алфози зоҳираи оёт ва сувар қаноат кунам. Аз тафсири Мавлоно Яъқуб маонии он чи хонда, меҷустам ва луғотро ба ҳамдигар татбиқ ва қиёс мекардам, ки маънии “қола” - гуфт, ва маънии “яқулу”-мегӯяд, (ва маънии гӯянда -қоил)” ва маънии “қул” – бигӯ, маънии – “аҳад” – танҳо, маънии “самад” – бениёз. Ва дар фарқи ихтилофи луғот ақли ман қусуре меоварад, ки миёни “воҳид” ва “аҳад” тафриқа чист, ва онро намедонистам ва дилтанг мешудам. Ва ин ҳолат наздик ба марҳалаи нӯҳум ва даҳум аз умри ман воқеъ шуда (буд)” (5, 27).

Маҳорати нуктадонӣ ва маънифаҳмӣ Аҳмади Донишро водор мекард, ки аз маънии калимаҳои вомии арабӣ ва забони модарӣ бархурдор бошад. Ё дар вақти хондан ва аз бар қардани сураву оятҳои “Қуръон”, инчунин иштироқи бевосита “дар маъракаи таворихонон” калимаҳои зиёди арабии адабӣ ва оммафаҳми тоҷикиро ба хотир доштааст. Аз ин ҷиҳат калима ва ибораҳои арабии қор фармуда ё дар “Наводирул-вақоеъ” барои худаш, аҳли калам ва хонандагони ҳамон давр содда ва ҳамафаҳм ба шумор меравад. Барои хонандаи имрӯза бошад баръакс.

Муаллиф дар “Наводирул-вақоеъ” мувозаи пасвандҳои арабӣ ва форсӣ-тоҷикӣ, истиллоҳои фалсафӣ, динӣ, илмӣ ва таърихро қор фармудааст: пасвандҳои арабии –от, –ёт бо пасвандҳои –ҳо, –он, –гон, бо чамъи муқассар (бо роҳи тағйири

флексивӣ), чамъи солим (ба воситаи пасвандҳо), бо калимаҳои манхус ва тарихӣ, калимаҳои оммафаҳми тоҷикӣ: аб - **падар**, абавайн – **падару модар**, азвоч – **занҳо**, алсина – **забонҳо**, амсор – **шаҳарҳо**, ароиз – **аризаҳо**, иқтизо – хоҳиш, мубоҳ – **ҷоиз**, истифтоҳ – **кушоиш**, ибтидо, санаон – **пешравон**, сулаҳо – **некӯкорон**, фарҳон – **шодон**, муздур – **деҳқон** ва калимаҳои дигар.

Аҳмади Дониш дар машварату вохӯриҳои адабӣ (Садриддин Айни дар китоби “Тарчимаи ҳоли худам” доир ба фаъолияти эҷодӣ ва ҳаёти Аҳмади Дониш маълумот дода дар ин хусус менависад: “... бисёре аз дӯстонаш чамъ мешуданд ва баъзан инҳо рӯзона тамоман дар хонаи ӯ мемонданд, ки ин ҳол бештарин дар рӯзҳои таътил (чоршанбе, панҷшанбе ва чумъа) воқеъ мешуд. Дар ин гуна вақтҳо меҳмонон бо завқи худ вақт мегузарониданд: баъзеҳо тахтабозӣ, баъзеҳо мусиқанавозӣ ва мусиқашиносӣ мекарданд ва баъзеҳо бо шароби дастии соҳиби хона шеркайф ҳам шуда мегирифтанд”) ба аҳли қалам ва дӯстони эҷодкор дар мавридаш хотирниш мекард, ки “**Алфоз қабилӣ маъниҳост, то лафз хуб наёд, маънии баланд аз вай сар барназанад**”. Фикри фалсафонаи Аҳмади Дониш дигаронро хушёр мекард, ки онҳо дар сухангӯӣ ва суханофарӣ дақиқназар бошанду маънии суханҳои ба забон гирифташонро сарфаҳм раванд, инчунин маъноӣ зоҳирӣ ва ботинӣ калимаҳоро бидонанд. Аҳмади Дониш дар ин қор бо навиштаҳояш ба ӯамзамонон ва ворисон намунаи ибрат шудааст. Дар боби “**Дар сафорати Абдулқодирбек ва баёни аҳолиботи базм ва хашни Русия**” дар вақти сафар ба тӯӣи арӯсии Алфред ва Морӣ иштирок кардани Аҳмади Донишро мушоҳида менамоем, ки ӯ ба муносибати тӯӣи бахти арӯсу домод шеър ва ҳам маснавие навиштааст. Шеър ва маснавии бо забони гуворову дилписанд навишташуда ҳамаро ба ҳайрат оварда дар дили онҳо ҳисси маънифаҳмиро бедор кардааст. Маснавии навиштаи ӯ бошад, ба забони русӣ тарчима гардида ба рӯзномаҳои Фарангистон ҷоп карда шудааст. Ҳодисаи мазкурро Аҳмади Дониш ба ин маънӣ ёдоварӣ менамояд: “Дар вақте ки аз Фетербурх ба Маскав меомадем ба тақозои мутарҷим дар арзи роҳ, ки наваду ду фарасанг буд, ба чордаҳ соат қатъ кардем сурати базми тӯӣ импиротур дар риштаи назм даромад ва онро ба лафзи русӣ

тарчума намуда, ба ҳамаи Фарангистон дар рӯзномаҳо бурданд” (5,184). Забон ва услуби шеърӣ ва маснавинависи Аҳмади Дониш ба император маъқул шудааст. Дар вақти сӯхбат ба Аҳмади Дониш гуфтааст, ки “он ташабҳе, ки ту дар васфи малика кардай, дидам (ва аз ту) бисёр хурсанд шудам, басо маъниҳои баланд дошт”. Баъд аз шунидан ва фаҳмидани сухани император Аҳмади Дониш ба ӯ низ гуфтааст, ки “**Алфоз қабилӣ маъниҳост, то лафз хуб наёд, маънии баланд аз вай сар барназад**”.

“**Дар васфи фарзандон (ва баёни ҳақиқати касбу пешаҳо)**” боб муаллиф дар омӯхтани касбу хунар ба “фарзандони аззи амҷад – Абулкарам ва Асъад” насихат дода, ба онҳо низ гуфтааст, ки “Ба ҳамвории фаҳми маонӣ кӯш ва аз баланду пасти рафъу ҷар бипӯш ... Он ҷӣ аз нусхаи дил фаҳм кунӣ, агар лафз аст, чун мардумак тӯфонаш аз ҷо намебарад ва ҳарҷӣ аз хорич чамъ намоӣ, ҳар чанд дафтарҳост, дар чашм кушудане чун мижа барҳам намехҳрад” (5, 97).

Маҳорати дигари Аҳмади Дониш он аст, ки ӯ худро ҳамчун луғатшинос нишон медиҳад. Аз ин ҷиҳат ӯ дар баъзе бобҳои “Наводирул-вақоеъ” баъзе аз калимаҳоро дар дохили матн бо маънояш шарҳ медиҳад. Монанди: “**сипоҳ** – тирӯ камон ва хӯду ҳафтон дар назари шумо биёрояд; **асас** – задану куштан ва шиканча кардан; **қозӣ** – шукӯҳи мурофаат ва қатъи хусумат; **раис** – эҳтисоб ва амри маъруф; **имом** – меҳробу кироат; **факеҳ** – дарсу тадаррус; **муфтӣ** – фатво ва таҳрир; **табиб** – касу коса; **мусаввир** – рангу пиёла; **муначчим** – масоҳати афлоку арз; **муҳандис** – кайфияти тӯлу арз; **муғанӣ** – назокати созу навоз; **қаввол** – валвалаи дафу овоз; **деҳқон** – хусули меваю фавоқеҳ; **туҷҷор** – манофеи молу матоъ; **баққол** – ҳусни мавизу ҳалво (ва ранги байъу шаро); **шутурбон** – таърифи ҷихозу ҷул; **сағбон** – итоати сагон ба овози духул; **харкор** – давидан сутурон; **шайхи мазор** – зиёрати қубур” (5, 64-65).

Дар ҷойи дигар дар хусуси ба забони форсӣ-тоҷикӣ дуруст талаффуз кардани калимаҳои вомии арабӣ ба ин маънӣ ҳарф мезанад: “Агар форсизабон бесаҳми он ки “**ҷӣ гӯям ва ҷӣ хонам**” – гӯяд дар калимаи “**зараба Зайдун расад**”, **Зайдро** марфӯъ хонад ва дар “**зарабту Зайдан**” **Зайдро** мансуб хонад, чи рафъ дар



мисоли аввал ва насб дар мисоли сонӣ аҳаффу асхал бошад аз дигар сурат. Аммо агар дилаш биларзал мутараддид гардад ва галат кунад. Пас, таламмузи наҳву сарф ва мантиқ аз завоид бувад ва дар мақсад бедахл, балки маҳз ороишу ғурур ва пиндор бошад” (5, 53).

Як гурӯҳи калимаҳои “Наводирул-вақоеъ” аз нигоҳи лексикаи забони адабии имрӯз калимаҳои кӯҳнашуда – таъриҳӣ ва архаистӣ ба шумор мераванд. Тасвир ва баёни воқеаҳои таъриҳӣ, сохтори давлатӣ ва муносибатҳои ҷамъиятии нимаи дуҷуми асри XIX бевосита бо ҳар ду навъи калимаҳои кӯҳнашуда ба амал омадааст. Калимаҳои таъриҳии **асас, султон, машоихуно, қозил - қузот, арбоб** ... номи бахшҳои дастгоҳ (аппарат)иро ифода карда бошанд, калимаҳои **фарсанг, газ, дирам, динор, мисқол** ... номи воҳидҳои вазну ченак, олатҳои андозу роҳу маторо мефаҳмонад. Истеъмоли баъзе аз калимаҳои мазкур дар ҷумлаҳо ҷунинанд: 1. Ва агар ҳақиқати дину диёнат ботини шариат аст, чӣ шуд, ки ҳеч як аҳволи уламо ва **машоихуно** дар он мувофиқ нест. 2. ...наваду ду **фарсанг** буд. 3. Ҳар хона тақрибан бист **газ** меояд. 4. Бисёр истехсон намуда ва дар силаи он ангуштарии аз алмос ва тилло мукалал ба сию чаҳор лона ба вазни се **мисқол** ирсол фармуд. 5. Ва амсоли ман, ки ба чаҳорсад **дирам** дар сола камобеш вачҳи маошро ҷавоб меғуфтанд ва аз он захира низ мекарданд. 6. Аммо инчаҳонӣ – ниҳояти идрору маносиби тадриҷӣ дар билоди мо сесад **динор** аст.

Дар “Наводирул-вақоеъ” қор фармуда шудани шакл ва тарзҳои шумора ва ҷонишини таъриҳӣ-анъанавӣ ва шаклҳои ҳозираи онҳо мушоҳида карда мешавад. Дар аввал **дувист** сониян **дусад**, дар аввал **дуввум** сониян **дуюм**, дар аввал **пансад** сониян **панҷсад**, дар аввал **эшон** сониян **онҳо**. Ҷонишини “**фалон**” дар ҳамин шакл ва дар шакли “**фалона**” фаровон қор фармуда шудааст. 1. **Фалон** аз муҳодалати ин қор ба иқтидор расид, ман ҳам ба мубодарати он ба хоҳу эътибор бирасам. 2. ... **фалона** зан ин либос пушида ва **фалона** ин ҷулӣ баста.

Аҳмади Дониш имкониятҳои лексикӣ ва таркибӣ луғавиро ба эътибор гирифта калимаҳои ўзбекиро қор фармудааст. Калимаҳои ўзбекиё, ки бо ҷойи калимаҳои тоҷикӣ ҳамчун муродифот интиҳоб карда шудааст: **қаровул - посбон, денгиз -**

**дарё, қишлоқ – деҳа.** Истеъмоли ҳамин калимаҳо дар чумлаҳо: 1. **Қаровулон** дарун рафта, таҳрири маро ба соҳиби худ арз карданд. 2. ... **посбон** барчасти лагаде чандаш бар паҳлӯ зад. 3. Ва чамъе касир аз муздуронро медам, ки ба ароба сангу қайроқ мекашиданд ва ба **денгиз** мерехтанд. 4. Дигар билод ҳукми **қаря** ва **қишлоқ** дорад ва вулоти онҳо ҳукми арбоб ва раис.

Калимаҳои ўзбекиё, ки хусусияти услубӣ доранд аз амалиёту амал, гуфтору рафтори қаҳрамонҳои асар ва ғайра гувоҳӣ медиҳанд: **эшиққоболӣ, султон, чоқар, чалақ, қолоқ, улоқ, ёрлиқ, элот, қайроқ, элчӣ, бек, ўзбек (езбак), қош** ва ғайра.

Аҳмади Дониш дар вақти сафар бо ҳар гуна намояндагони миллат вохӯрадаст. Баъд аз сафари Русия роҳи Аҳмади Дониш ба Тошканду Бухоро ба воситаи Қазоқистон буд. Ӯ дар ҳамин ҳангом аз Қазоқҳо калимаҳои **“қимизу қазӣ”, “қўзию қазз”** нидои **“бей-бей”**, ибораи **“бизнинг мулло етди, қочди”**-ро фаҳмидааст. Вақти баёни воқеа дар **“Наводирул-вақоеъ”** калима ва ибораи мазкурро истифода бурдааст: 1. ...Ҳама рӯз мусоҳиби духтарони моҳруй ва писарони фариштаҳои аз тӯраҳои қазоқон буда, ба шурбу (ақли) **қимизу қазӣ** ва истеъмоли **қўзию қазз** афтадам. 2. ... як-ду нафар аз ҳамроҳонро медам, ки саросема ба ҳар тараф медаванд ва маро металабиданд ва аз ҳар касе мепурсиданд, ки **“бизнинг мулло етди, қочди. Мулло кўргон борму? Мардум ба ҳоли онҳо механдиданд ва аз қайфияти изтиробии онҳо истифосор мекарданд. Қазоқон (фурсати таҳрир наёфта), ба афсӯсу надомат нишонии ман ва бепарвоии худро таҳрир мекарданд. Мардум мекуфтанд: “Биз кўрдик ким бир мулло шул кечада кетди”.** Қазоқон **“бей-бей”**-гӯён ба он самт медаванд, (то он ки дар ҷустуҷӯи ман боз ду уштури худро дудониданд”).

Калимаҳои русии дар **“Наводирул-вақоеъ”** чо дошта бевосита ба нутқи худи Аҳмади Дониш вобастагӣ дорад. Ӯ дар вақти сафар маҷбур шудааст, ки фикрашро каму беш ба забони русӣ баён кунад. Забони русиро донанд ҳам, лекин ба забони русӣ гап зада наметавонист. Ин аст, ки дар вақти вохӯрӣ бо онҳо ва ҳатто вақти иштирок ба тӯйи Алферд ва Морӣ ба забони модариаш форсӣ-тоҷикӣ ҳарф зада шеър иншо кардааст. Суханҳои ба забонии модариаш гуфташударо мутарҷим ба забони русӣ ба намояндагони миллати рус тарҷима карда

додааст. Калимаҳои русие, ки мо дар “Наводирул-вақоеъ” мебинем худи Аҳмади Дониш бо талаффузи савтиёти ҳамон вақтаи забони тоҷикӣ гуфтааст: **губерния** (губернатор), **импиротур** (император), **Балшей Марскей** (**Большая Морская**), **сичас** (**сейчас**) ва инчунин ба ҷойи калимаи **стол** калимаи **кастал**, калимаи алоҳида **азбука**. Истеъмоли онҳо дар ҷумлаҳои таркиби “Наводирул-вақоеъ” ба ин тарз: 1. Дар ин асно худи **импиротур** низ бо ҳамроҳи (аёл ва) занони хешовандони хеш аз миёни маҷлис мегузаштанд ... 2. ... маро агар ба растаи “**Балшей Марскей**” барад, кӯши худро меёбам. 3. Ходим “**сичас**” гуфта, асбро ронда, маро дар растаи “**Балшей**” овард. 4. Хонаи бузургтар аз аввал ва се қатор ба қадди хона **касталҳо** ниҳода ва сандалиҳо вазъ карда, ба болои **касталҳои** хонҳои сафеди суф кашида ... 5. Маро дил надод, ки тамошо ва сайро гузашта, ба тахсилу хондани **азбукӣ** машғул шавам, яъне “алифбо”.

Дар қор фармудани ибораҳо, зарбулмасалу мақолҳо, панду андарзҳо Аҳмади Дониш маҳорат ва услуби эҷодиашро нишон додааст. Ҷумлаҳои фарогирандаи зарбулмасалу мақолҳо, ибораҳои синтаксисию фразеологӣ, панду андарзҳо мазмуни сухани ӯро муассир гардонид, рангорангию таъсирбахшии нутқу услубро таъмин намудааст. Намунаи баъзе аз онҳо: 1. Бубин, тафовути раҳ аз кучост то ба кучост?. 2. Бодиёна то нахӯрӣ, надонӣ. 3. Кӯзаи оби сард бар фарқи дил реҳт. 4. Як табақ оташ бар сари дил афтонда. 5. Нони ҷавин хӯрдану дар хона нишастан бех, ки камари заррин бастану дар хидмати ҳамчу худӣ истодан. 6. Фикри имрӯза кун, андешаи фардо-фардо. 7. Бехе нишон, ки давлати ҷовид бар диҳад. 8. Зани нек аз дунё нест, балки аз охират аст. 9. Чашм дар дасту кисаи нокасон дорад. 10. Бе ранҷ ганҷ муяссар нашавад. 11. Нон бе саъй ба даст наёяд (ва) ризқ ба осудагӣ нарасад.

Метавонем гуфт, ки Аҳмади Дониш дар нимаи дуюми асри XIX бо навиштани “Наводирул-вақоеъ” баҳри сода ва оммафаҳм кардани забони тоҷикӣ кӯшиш намуда, дар ин ҷода худ ба дигарон намунаи ибрат гардидааст.

Соли 1949 устод Садриддин Айни бо як гурӯҳ шогирдон барои муайян намудани хоки пой пешгузаштагон аз Душанбе ба Бухоро меоянд. Дар соли мазкур барои муайян кардани қабри

Мулло Мушфиқӣ ноил мегарданд. Пеш аз ин устод С.Айнӣ зодгоҳи Абу Алӣ ибн Синоро амиқ карда буд, ки он ҷо Афшона ном дорад. То ҳол бо ҳамин ном боқӣ мондааст. Ба муносибати ҷашни 1100-солагии Абу Алӣ ибн Сино дар шаҳри Бухоро донишкадаи тиббӣ, дар деҳаи Афшона музей, дар маркази шаҳри Бухоро китобхона бо номи Абу Алӣ ибн Сино, инчунин дар солҳои истиқлолият дар ноҳияи Пешкӯ коллежи тиббӣ, дар маркази шаҳр хиёбони зебоманзари фаввордори истироҳатӣ барпо гардид.

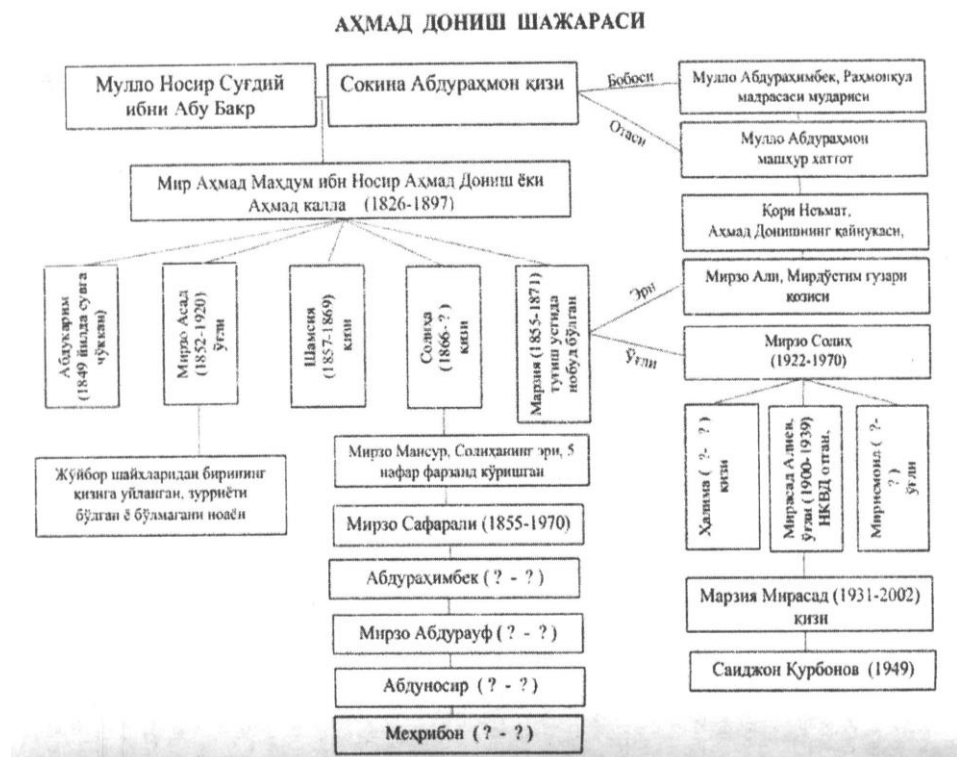
Адибони маъруф Чалол Иқромӣ ва Сотим Улуғзода дар китоби хотирот ва ёддошти менависанд, ки устод С.Айнӣ дар соли 1949 хоки пой Аҳмади Донишро барои муайян намудан низ кӯшиш намудааст. Лекин фаолияти ӯ натиҷаи дилхоҳ намодааст. Бо мақсади ба амал баровардани дастури орзуманди С.Айнӣ ба муносибати пешвоз гирифтани ҷашни 180-солагии дар қалби як гурӯҳ олимони Донишгоҳи давлатии Бухоро умеди муайян намудани хонавода, хоки по, сулолаи Аҳмади Дониш сарсабз гашт. Доктори илмҳои филологӣ, профессори Донишгоҳи давлатии Бухоро Охунҷон Сафаров шогирдонро дар атрофи худ ҷамъ намуда, баҳри амали гардидани мақсуди пешгузаштагон раҳнамоиро бар дӯш гирифт. Ӯ аввало аъзоёни гурӯҳи кориро бо маълумотҳои дар “Ёддоштҳо”-и С.Айнӣ дарҷ гардида ошно намуд. Дар ин машғулот дувараи Аҳмади Дониш, номзади илмҳои физика-математика, дотсенти кафедраи “Математика”-и Донишгоҳи давлатии Бухоро Саидҷон Қурбонوف низ иштирок дошт. Шогирдон, дувараи Аҳмади Дониш бо ҳамроҳии Охунҷон Сафаров гоҳ ба гузарҳои Сангин, Дегрезон, Химчагарон, Калобод, Ҷаъфархӯҷаи шаҳри Бухоро ва гоҳ сӯйи ноҳияҳои Ғиждувон, Шофиркон сафар мекарданд. Дар вақти сафар бо куҳансолон ва хирадмандони гузар дар хусуси ҷойи зист, хонавода, сулола, хоки пой Аҳмади Дониш сӯҳбат меоростанд. Маълумотҳои дар “Ёддоштҳо” дарҷгардида дар муайян намудани хонаводаи Аҳмади Дониш барои ворисон дастуруламали ҷустуҷӯӣ ва раҳнамоиро мебозид. Панҷоҳ қадам дуртар аз сӯйи ғарбии анбиё Ҳазрати Саид Побанди Кушо, яъне рӯ ба рӯи мадраса Мавлоно Шариф ҳучраи кӯчаки қадимбунёди Аҳмади Дониш дар гузари Дегрезӣ (номи аввал Дегрезон)

дарёфт гардид. Ҳолату сохти ҳучраи Аҳмади Донишро О.Сафаров дар китоби “Бухоро адабий ҳаракатчилиги тарихидан лавҳалар” чунин тасвир менамояд: “Ҳовли дусинжа килиб қурилган, кӯча тарафдаги синжи устига тиклган девори нураб, ғиштлири тушиб кетган, қаламалари очилиб қолган. Худди шу очилиб қолган жойларидан Аҳмад Дониш болохонага чиқадаган зиналар кӯриниб турибди” (1, 84). Аз мазмуни иқтибосот пай бурда мешавад, ҳучраи Аҳмади Дониш иморати дусинҷаи чӯбкорӣ буда, тибқи ҳучрасозии мардуми Бухоро бунёд гаридаст. Гуруҳи корӣ аз сабаби ба қулф сарбаст будани дари даромадгоҳ ҳучраи Аҳмади Донишро пурра аз назар гузаронида наметавонанд. Аз ин сабаб ошноӣ дар дил онҳо маъво мепайвандад, лек он то кунун насибаш нагардидааст.

Дар вақти ба Бухоро омадани С.Айнӣ дар замони шӯравӣ Мазори Биҳиштиён дар ҳолати нестшавӣ ва талофатёбӣ буд. Аз сабаби ба ҷойи Мазори Биҳиштиён бунёд намудани ошёнҳои бисёрқабата набераи Аҳмади Дониш Мирзо Сафаралӣ, яъне писари Солеҳа (Солеҳа – духтари Аҳмади Дониш, ки он соҳиби панҷ фарзанд мебошад. Фарзандони ӯ: Мирзо Сафаралӣ (1855-1970), Абдурахимбек (?-?), Мирзо Абдурауф (?-?), Абдуносир (?-?), Мехрибон (?-?) тобистони соли 1957 як каф хоки пои бобояшро аз Мазори Биҳиштиён гирифта ба Мазори Хӯча Исмаи қабри рамзии хоктӯдабаланди аз дур ба чашм намоеъи Аҳмади Донишро гӯё бунёд намудааст. Ин ҳолатро О.Сафаров дар китоби “Бухоро адабий ҳаракатчилиги тарихидан лавҳалар”, мақолаи “Аҳмади Донишнинг хоки пои қаерда?” бо суханҳои Саидҷон Курбонов (дувараи Аҳмади Дониш) ба чунин маънӣ нақл мекунад: “ Раҳматли бобом Аҳмад Донишнинг невараси Солиҳа отлиғқизнинг ўғли Мирзо Сафарали (1925-1070) суяқлари оёқ ости бўлиб кетмаслиги учун 1957 йил ёзида она томонидан бобоси Аҳмад Дониш суяқларини йиғиб олиб, Хӯча Исмаи қабристонига кӯчириб, унда мавжуд катта ярим доирали майдончанинг бош қисмида кӯмди. Қабри муттасил кӯзга ташланиб туришини истаб, тупроғини баланд тортди, натижада у мазордаги энг катта қабрдай кӯриниш берадиган бўлди” (1, 91). Ҷисму ҷон, ҷасаду суяқҳои Аҳмади Дониш ҳамано дар Мазори Биҳиштиён буд.

Боди фараҳфзони истиқлолият барои бунёди Даҳмаи Биҳиштиён ва хоки пой пешгузатагон имконияти фараҳамро ба вучуд овард. Бо ташаббуси роҳбарони равшанзамири нуктадони замон дар канору гӯшаи боқимонда Даҳмаи Биҳиштиён қад рост намуд. Дар санги мармарини ба чашм намоёни дар даруни даҳма буда бо хати арабӣ “Ҳазрати Аҳмад ибн Мир Носир ибн Юсуф ал-Ҳанафӣ ас-Сиддиқӣ ал-Бухороӣ дар чаҳон бо номи Аҳмади Дониш маъруф аст” маълумоти ахборӣ дарҷ гардидааст.

Гуруҳи корӣ бо ҳамроҳии О.Сафаров сулолаи фарзанди Бухорои Шариф Аҳмади Донишро дастраси хонандагон ва муштариён гардониданд, ки он соли 2015 дар шумораи 4-уми маҷаллаи “Бухоро мавҷлари” рӯйи ҷопро дидааст.



Ҳамчун хотимаи фикр метавон гуфт, ки орзуву ниётҳои Аҳмади Дониш дар замони худ ва баъд аз сари ӯ дар соҳаи

давлатдорӣ, ҳамкориҳои дипломатӣ, соҳибмаданиятӣ, шаҳарсозӣ, бунёди басту корхонаҳои пуриҷоният, масканҳои таълимгоҳ ҳамчун дастуруламал хизмат намуд. Баъзе аз ғояҳои ӯ то ҳол бо моҳияти асл боқӣ монда дар Бухоро ва берун аз он барои беҳбудии касбу кор, илму амал мададрасон аст.

#### **Феҳристи адабиёти истифодашуда:**

1. Сафаров О. Бухоро адабии ҳаракатчилиги тарихидан лавҳалар. (Мақолалар ва рисолаҳо). – Бухоро: “Дурдона”, 2015, 77-94-бетлар.
2. Қомусӣ мутафаккир. Республика илмӣ анжуман материаллари. – Бухоро, 2007, бет.118.
3. Айни С. Акнун навбати қалам аст. Қилди яқум. – Душанбе: Ирфон, 1977.
4. Аҳмади Дониш. Наводирул-вақоеъ. Китоби 1. – Душанбе: Дониш, 1988, сах. 287.
5. Аҳмади Дониш. Наводирул-вақоеъ. Китоби 2. – Душанбе: Дониш, 1989, сах. 344.
6. Носирҷон Маъсумӣ. Забон ва услуби Аҳмади Дониш. – Душанбе: Дониш, 1976.
7. Бобоҷон Ниёзмӯхаммадов. Забонишиносӣ тоҷик. Асарҳои мунтахаб. – Душанбе: Дониш, 1970, сах.369-383.

**АҲМАДИ ДОНИШ**  
**Асад Гулзодаи Бухорой,**  
**Узви Иттифоқи нависандагони Тоҷикистон**

Мулло Аҳмади Дониш  
Пешвои илму хониш,  
Афкораш пурмаънӣ буд  
Ҳаммаслаки Айнӣ буд.  
Алломаи замон буд  
Ба халқаш меҳрубон буд,  
Шоири пуртавон буд  
Машҳури он замон буд  
Пешсафи олимон буд  
Алломаи даврон буд.  
Маорифпарвар буд он  
Ҳам ватанпарвар буд он,  
Мактабҳои нав кушод  
То кӯдакон гардан шод,  
Бар Русия сафар кард  
Чизи бисёр аз бар кард:  
Соҳти давлатдориро  
Тарзи мактабдориро,  
Чуқур омӯхта омад  
Ба таблиғаш даромад.  
Аммо соҳти Аморат  
Олудаи асорат,  
Зидди ислоҳот буданд  
Саддӣ роҳи ӯ шуданд.  
Дардаш, ки бедармон буд.  
Қалбаш пури армон буд.  
Шогирдони бисёраш  
Ҳамсафони хушёраш,  
Маорифпарвар шуданд  
Дар ин кор сарвар шуданд...  
Табадулоте сар шуд  
Давру замон дигар шуд,  
Ҳама саводхон шуданд  
Олиму пурдон шуданд.  
Дониш соҳибмақом шуд  
Ба душман интиқом шуд.



*Холов М.Ш.  
(Тоҷикистон)*

## **АҲМАДИ ДОНИШ ВА МАСЪАЛАИ ТАЪМИНОТИ ОБИ БУХОРО**

Аз замонҳои қадим заминҳои навоҳии Бухорору Самарқанд аз дарёи Зарафшон обёрӣ шуда, ба масъалаи тақсимоти об диққати ҷиддӣ дода мешуд. Барои назорати ин масъалаи ҳаётан муҳим амалу вазифаҳои олий мутасаддӣ буданд. Масалан, Наршаҳӣ дар «Таърихи Бухоро» иттилоъ медиҳад, ки: «...Саъд ибни Халаф ал-Балхӣ буд, ки вайро қазо доданд дар салхи ҷумодию-л-аввали санаи салос ашар ва миатайн (213 ҳ.к./828 м.). Ба вачҳе қазо ронд, ки бар вай масал заданд, аз адлу инсоф ва шафқат бар халқи Худойи таъоло. ... Ва аз он ҷумла, ин дарғот ва қисмати оби Бухоро вай ниҳод ба адл (ва инсоф), то қавӣ бар заиф ситам накунад»<sup>1</sup>. Яъне қозии Бухоро масъалаи тақсимоти одилонаи оби Бухороро назорат мекард. Вобаста ба муҳимияти ин масъала, чунин тарзи тақсими об ва вобаста кардани амалҳои олии аморат барои назорати он, то сарнагун кардани сулолаи Манғития боқӣ монд.

Новобаста аз ин чорабиниҳо, дар дарёи Зарафшон солҳои камобӣ ё пуробӣ ба амал меомад. Солҳои пуробӣ ҳама истифодабарандагон бо об таъмин ва ҳосили хуб ҷамъоварӣ мешуд. Лекин солҳои камобӣ барои навбати обёрӣ байни истифодабарандагон муноқишаву ҷанҷолҳои калон меҳестанд. Дар ин маврид об на танҳо ба заминҳои деҳқонон, балки ба заминҳои боғоти подшоҳу сарватмандон ҳам кифоягӣ намекард. Дар ин бора муаллифи асари «Қандия» Умар ибни Муҳаммад ан-Насафӣ як ҳодисаеро нақл мекунад. Дар яке аз рӯзҳо подшоҳ Исмоили Сомонӣ ба боғи худ ба тамошо мебарояд ва мебинад, ки он аз беобӣ хушк шуда истодааст. Ӯ ба хашм омада аз боғбон сабабашро мепурсад. Боғбон ҷавоб медиҳад, ки боғи султон ва ҳам боғи фуқарову беваву یتим аз як ҷӯйбор обёрӣ мешаванд. Ҷавоби боғбон ба подшоҳ хуш меояд ва ба ӯ инъом медиҳад<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Наршаҳӣ. Таърихи Бухоро. – С. 25.

<sup>2</sup> Насафӣ. Қандия. Варақи 16а-17б.

Дар асари «Маҷмаъ ул-арқом»-и Мирзо Бадеи Девон (а. XVIII) масъалаи тақсими оби дарёи Зарафшон оварда шудааст, ки дар қатори дигарон яке аз амалдорҳои олии аморат - атолиқ низ ба тақсимоти об мутасаддӣ буд: «...Забти дарёи Бухорои Шариф аз Самарқанд то Қарокӯл ба тариқи тасвия ва таъдили об аз Самарқанд маа тумоноти ӯ ва ҳазораи чаҳоргонаи Соғарҷ ва Миёнколот ва тумоноти Бухорои Шариф ва чадовили Қарокӯл муфавваз ба атолиқи мазкур аст маа миробии Рӯди Шаҳр»<sup>3</sup>.

Мувофиқи гуфтаи муаллифи асар тақсимоти пурраи оби дарёи Зарафшон ба вилояту тумоноти Бухоро чунин будааст: «...Пас, забти об мувофиқи насақи қадим байна-л-хавос вал-авом ин аст, ки умдату-л-мулк, ки атолиқи калон мебошанд, аз муҳозии Кармина дар вақти вуфури об [и Зарафшон] ва ё дар вақти навбат бисту як равоқ об гузаронида мофазлиҳии (зиёдати) онро аз Самарқанд то Кармина мувофиқи ҳақоба дар вақти вуфур ва ё ба андозаи навбат дар вақти қиллат расонида мебояд, ки шавад. Ва ин бисту як равоқ об, ки ҳар равоқе тахминан гузаргоҳи ҳақобаи яксад ҳазор таноб замин бошад, ҳамсата асмони як равоқ обро ба ҳазораи поёни Кармина маа Тошработ ва шарқии он, то Таҳти Қир ва маа Ўзлушкент ва Чоргов ва ғайриҳо ҳисса бидиҳанд. Ва як равоқ ва рубъи як равоқ обро ба тумони Шофирком ва тумони Миробод бидиҳанд, ки салосата аҳмоси ин маҷмӯро Шофирком ва хумсайро Мирободӣ тақсим карда баранд. Ва як равоқ об ба тумони Султанонод ва ҳазораи Пирмаст ҳисса бидиҳанд, ки ба наҳчи мазкур тақсим карда баранд. Ва як равоқ обро ба тумони Харқонрӯд ҳисса бидиҳанд. Ва ду равоқ обро ба тумони Комот ва Хутфар ҳисса бидиҳанд ба наҳчи мазкур, лекин хумсонро комотӣ гирад ва сулсаи аҳмосро хутфарӣ барад. Ва як равоқ об ва сумни як равоқ обро ба тумони Коми Абумуслим ҳисса бидиҳанд ва дохил аст ба тумони мазкур Коми Зар. Ҳар кадом аз музориини Комҳо мувофиқи арозии мазруа ҳисса чудо карда баранд. Ва се равоқ обро Рӯди Шаҳр мегирад, аммо тумони Фаровез ва он чи аз наҳри Субъон дохили Рӯди Шаҳр аст. Лекин ҳамсата асмони як равоқро тумони Фаровез ҳисса мегирад аз

---

<sup>3</sup> Мирзо Бадеи Девон. Маҷмаъ ул-арқом. – С. 155.

тақсими Рӯди Шаҳр. Ва Баъд аз он, ёздаҳ равоқ оби бақияро, ки аз пули Меҳтарқосим гузаронида мешавад, ҳар пул ба манзалаи банд аст, аз барои дурустии тақсимот. Ва як равоқ об ва рубъи як равоқ обро аз ёздаҳ равоқ оби мазкур ба тумони Сомчан медиҳанд. Ва ҳамсата асмони як равоқ обро ба нимҳазораи Қалтӣ ва ду Ғозиобод, ё то ки ба Даймун ва Ёшод расад, бидиҳанд. Ва ду равоқ ва сумни як равоқро ба тумони Хайробод ва тумони Тороб бидиҳанд. Ҳафт равоқ оби бақияро аз пули Чаҳорманор гузаронида, салосата арбоби як равоқ обро ба ҳазораи Шаҳри Ислоҳ ва Пайканд ҳисса бидиҳанд. Ва як равоқу рубъи як равоқи онро ба Моҳон ва Кӯли Калон ҳисса бидиҳанд, ки аслосан тақсим карда гиранд. Ин ҳангом боқӣ мемонад панҷ равоқ об, ки мегузарад аз пули Ҷондор ва тақсим меёбад ин бақияи мазкура ба чадовили Қарокӯл. Ин тариқа будааст таъомули уммол ва ҳуққом ва ҳуззоқи солифин ва индироч ёфта бар дафотири хавоқин»<sup>4</sup>.

Аз ин гуфтаҳо бармеояд, ки чадвали тақсимои оби дарёи Зарафшон ба воҳидҳои маъмурии Бухоро чунин будааст:

арт	Номи тумон, ҳазора, нимҳазора	Ҳақоба аз рӯи ҳисоби равоқ	Майдони обёришаванд а		Пули тақсимк унанда
			(ҳазор таноб)	ҳазор га	
.	Тошрабат, Таҳти Қир, Узлушкент, Чаҳоргов ва диг.	0,625	62,5	15,74	Пули Кармина
.	Шофирком (0,75) Миробод (0,5)	1,25	125,0	31,486	
.	Султонобод (0,6) Пирмаст (0,4)	1,0	100,0	25,189	

<sup>4</sup> Мирзо Бадеи Девон. Маҷмаъ ул-арқом. – С. 156-157.

Аҳмади Дониш ва афкори ҷамъиятиву сиёсии Осиёи Марказӣ дар  
нимай дуввуми асри XIX – ибтидои асри XX

.	Ҳарконрӯд	1,0	100,0	25,189		
.	Комот (0,8) Хутфар (1,2)	2,0	200,0	50,377		
.	Коми Абумуслим, Коми Зар	1,125	112,5	28,33		
.	Рӯди Шаҳр, Фаровез (0,625), обхӯри наҳри Субъон	3,0	300,0	75,57		
	<b>Ҳамагӣ:</b>	<b>10</b>	<b>1000</b>	<b>251,8 81</b>		
.	Сомчан	1,25	125,0	31,486		Сарпули Мехтар Қосим
.	Қалтӣ, Ғозиобод, Даймун, Ёшов	0,625	62,5	15,74		
0.	Хайробод, Тороб	2,125	212,5	53,53		
1.	Шаҳри Ислон, Пайканд	0,75	75,0	18,9	Ҷаҳор Манор	
2.	Мохон (0,416), Кӯли Калон (0,416)	1,25	125,0	31,486		
3.	Қарокӯл	5	500	125,9	Ҷондор	
	<b>Ҳамагӣ:</b>	<b>11</b>	<b>1100</b>	<b>277,0 42</b>		
	<b>Ҷамъ:</b>	<b>21</b>	<b>2100</b>	<b>528,9 23</b>		

Лекин ин тақсимот на ҳама вақт иҷро ва назорату идора мешуд. Пас аз забти Самарқанд аз ҷониби Русияи подшоҳӣ (1868) таъминоти баъзе тумоноти Бухоро бо оби дарёи Зарафшон бадтар шуд. Яке аз сабабҳои ин масъала – зиёд шудани масоҳати заминҳои обёришаванда дар вилояти Самарқанд буд. Аҳмади Дониш ин масъаларо пеш аз ҳама дарк карда, сабаби онро дар рисолаи таърихии худ чунин овардааст: «...Ва аммо далели қаҳти Бухоро низ зоҳир аст, ки агар оби Зарафшонро Русия ба масорифи хеш расонад, мумкин аст, ки дарё ба Бухоро об надихад. Чи ал-явм дувоздаҳ наҳри Самарқанд ба бисту ҳашт расида, бисёр даштҳову авдияҳоро ба зироату иморат фармудааст»<sup>5</sup>.

Дар натиҷа, солҳои камобии дарёи Зарафшон, об ба вилояту тумонҳои поёноби он нарасида, барои навбати обёрӣ байни мардум ҷанҷолу харшаха ба вучуд меомад. Зӯру тавонгар хиссаи оби камбағалу фуқароро кашида мегирифтанд, зироатҳо аз беобӣ нобуд гашта, деҳқонону кишоварзон қарздору хонавайрон мешуданд.

Бо мақсади ҳалли ин масъала Дониш ба амир Музаффар арзае навишта, ҷорӣ кардани андози об – «чуъл»-ро пешниҳод мекунад: «...Ва ман боре дар аввали баҳор, ки далели борон камтар буд, ба амир арзае иншо кардам, ки имсол борон камтар аст ва мабод, ки дар вақти гармо об рӯй ба нуксон ниҳад. Ба умеди оби Самарқанд фароғбол натавон нишаст. Агар ишораи аъло шавад, ба ҳафт тумони Бухоро ба ҳар таноб замин ду танга чуъл бифармоянд»<sup>6</sup>. Маблағи аз андози об ҷамъшударо Дониш барои кандани каналу гардонидани оби дарёи Ому ба тарафи Бухоро сарф карданро тавсия медиҳад. Дониш ҳатто аз қадом мавзеъ гардонидани обро муайян карда, мумкин аст, ки нақшаву тарҳи онро кашида бошад: «...Ва аз ин маблағ миқдори ду лак (ду сад ҳазор) танга харҷ кунанд, аз муҳозоти Қаркиву Келиф мумкин аст, ки об аз Омуя кашида ба Бухорову Қаршию Миёнкол оварда шавад»<sup>7</sup>.

Амир Музаффар ба ҷои баррасии лоиҳаи пешниҳодкардаи Дониш ва ҳалли масъалаи таъминоти об, ба ӯ ҷавоби бемаънӣ

---

<sup>5</sup> Аҳмад Махдуми Дониш. Рисола. – С.132.

<sup>6</sup> Ҳамон ҷо. – С.132.

<sup>7</sup> Ҳамон ҷо. – С.132.

медихад: «...Подшоҳони Бухоро об, ки аз Омуя нагирифтаанд ё даҳанаи онро бастаанд. Сабаб он аст, ки мабодо ба саъйи душмане ва ё ғалабаи обхез дарёи Бухоро ба об хароб гардад. Аз Омуя об талабидан хилофи маслаҳат аст»<sup>8</sup>.

Дониш дар ҷавоби мактуби амир, ки аз оқибатҳои табиӣ ва сунъии лоиҳа нигарони дошт, чун муҳандиси об онро чунин асоснок мекунад: «... Ман дар ҷавоб навиштам, ки ин таваҳҳум бар хилофи қиёс аст. Агар даҳанаи наҳри мо аз муҳозии Қаркӣ бошад, фарзан агар об ғалаба кунад, аз ғарбии Қаршӣ ва чанубии қири Қаровулу Момочурғотӣ ин об гузашта, ҳам аз даруни дашту рег ва муҳозии Наразму Чаҳорҷӯй боз ин об ба дарё мерезад, ки ба ҳеҷ ҷой зарар надорад. Ва агар аз муҳозии Келиф сари об бошад, дарёи Хузор маъкус шуда, ба Миёнкол меравад ва боз мумкин аст, ки мо сари обро ба сангу қир истехком диҳему, бар он ҷо қаровулон таъйин кунем, ё кӯрғоне бифармоем, ки аҳли он нозири аҳволи об бошанд»<sup>9</sup>.

Амир Музаффар пас аз шиносӣ бо далоили Дониш боз суол мекунад: «...Мо агар аз Ому об орем, Русия бозхост кунад, ки: «Чаро аз Омуя об овардию ба оби мо қаноат накардӣ?» дар ҷавоб чӣ гӯем?». Дониш ба амир чунин ҷавоб медихад: «...Русия ин сухан нагӯяд, зеро ки агар матлаб тасхири ин вилоят дорад, обдор бехтар, ки беоб. Ва ҳол он ки гӯем: «Оби ту бевақт ба мо меояд ва мазраи мо аз гармоб мемонад ва ушру хирочи вилоят талаф мешавад». Амир дар ҷавоб навишт, ки «...Маро ба чанҷоли Русия намонед. Ба ҷои ин аз ман хушомаде гуфта, идроре талаб кунад, бехтар аст ва ин масъаларо дигар ба ман арз накунад».<sup>10</sup>

Дониш аз чунин ҷавоби амир Музаффар рӯҳафтода нашуда, барои ҳалли таъмини мардуми навоҳии поёноби Зарафшон бо об, роҳҳои дигарро ҷустуҷӯ мекард. Дар яке аз сафарҳои ба шаҳри Тошканд, Дониш бо генерал-губернатори Туркистон К.П. фон Кауфман (1818-1882) вохӯрда, аз ӯ тақсмоти одилонаи оби Зарафшонро байни Самарқанду Бухоро талаб мекунад: «...Ва навбате, ки ҳамроҳи сафорат ба пойтахти импротӯрӣ расида

---

<sup>8</sup> Ҳамон ҷо. – С.133.

<sup>9</sup> Аҳмад Маҳдуми Дониш. Рисола. – С.133.

<sup>10</sup> Ҳамон ҷо. – С. 133.

будам, аз барои оби Бухоро бо губирнот муноқиша намудам: «Чун импротӯр ба мо мурувват дорад, ту даъвои дӯстӣ дорӣ, оби Самарқандро ба тасвия бахш кун ва даҳ рӯз понздаҳ рӯз ба Бухоро ҳавола куну даҳ рӯз - понздаҳ рӯз ба Самарқанд фармой, ки Самарқанду аҳли он ба об камтар эҳтиёҷ доранд ба сабаби вуфури чашмаву корез. Ба хилофи Бухоро, ки айёми чавзо ва саратон чоҳҳо об намедихад барои рафъи атши ҳайвонот, то ба мазраа чӣ расад?»<sup>11</sup>. Кауфман дар ҷавоб мегӯяд: «Оби Самарқанд ба худи Самарқанд кофӣ аст. Ва ман андеша дорам, ки аз Сир ё Омуя ба Бухоро об расонам. Алҳол фурсат надорам ва албатта ин муҳимро ба имзо расониданиам». Он гоҳ Дониш боз суол кард, ки: «Чаро ту обро аз Ому намерасонӣ?». Кауфман гуфт: «Аксари заминҳои қорами Бухоро, ба истиснои заминҳои атрофи Қаршӣ ва Қарокӯл аз сатҳи Ому баландтар воқеанд». Он гоҳ Дониш суоли дағар дод: «Аз кадом мавзеи Сир ту мехоҳӣ обро расонӣ?». Кауфман ҷавоб дод: «Аз Чинос ва қисми шимолии кӯҳи Аштайхон метавон ба ҳамаи тумоноти Бухоро об гузаронд».

Азбаски Дониш ба ин масъала борҳо баргашта, ҳалли онро бо исрор талаб мекард, Кауфман безор шуда, чунин мегӯяд: «Шодиёна диҳед. Пас аз гуфтугӯ дар машваратхонаи давлатӣ, мо рухсати тақсмоти обро байни Самарқанду Бухоро гирифтём. Шумо дилчамъ бошед, ман ба ҳокими Самарқанд хату нишон мефиристонам, ки ҳарсола обро мувофиқи мароми шумо ба вақташ бирасонад».

Вақто ки Дониш аз Тошканд озими Самарқанд шуд, генерал-губернатори ҳарбии водии Фарғона А. К. Абрамов (1836-1886) бо ӯ вохӯрда, табрик намуда гуфт: «...Ба ман буйруқ омад аз губирнот, ки оби дарёро чунонки хоҳеду гӯед, миёни Бухорову Самарқанд ба тасвия тақсим кунам чанд рӯз-чанд рӯз. Ва ин қисмат то ба дарё об бошад, устувору маҳкам бувад. Акнун Шумо ба амири худ арзаи онҳо кунед, то як одами муътамаду муътабар бифиристонанд, ба мушофаҳаи вай ва одамони обдон обро тақсим кунем»<sup>12</sup>.

Дониш ин пешниҳоди Абрамовро ба амир расонд, лекин амиру мансабдорони ӯ ба ин масъала мароқ зоҳир накарданд.

---

<sup>11</sup> Ҳамон ҷо. – С. 134.

<sup>12</sup> Ахмад Махдуми Дониш. Рисола. – С. 152-153.

Дар натиҷа, солҳои баъдина аз камчини об киштаҳои баъзе тумоноти Бухоро нобуд гаштанд. Деҳқонони хонавайроншуда иҷборан зодгоҳояшонро тарк карда ба мазеи Қизилӣ ё заминҳои Русия кӯч мебастанд. Ҳукуматдорони маҳаллии Русия муҳоҷиронро қабул ва ба онҳо қитъаҳои замин тақсим карда, аз ҳисоби онҳо деҳоту шаҳрҳои нав таъсис меоданд.

4 сафари 1303/12 ноябри 1885 амир Музаффар аз олам гузашт ва 9 сафари 1303/17 ноябри 1885 валиаҳд Абдулаҳад ба тахти ҳукмронии манғития чулус намуд. Пас аз он Абдулаҳад сафорате бо роҳбарии Остонакул қушбегӣ ба Русия ташкил карда, Донишро ба он дохил накард. Дониш дар «Рисола» чанд масъалаҳоро бардоштааст, ки бояд амир бо ин сафорат ба императори Русия мерасонд. Яке аз онҳо масъалаи таъминоти оби Бухоро буд. Дониш менависад: «...Ва ҳоло ба воситаи ихмоли гузаштагони мо вилоят рӯй ба харобӣ дорад аз чихати беобӣ. Чунки оби Самарқанд ба масрафи ту ба кор меравад ва фуқарои мо саҳт заифҳол шудааст. Азбаски дар адои ушру хироч ба панҷаю шиканҷаи уммол гирифта шуда ва ихмоли ҳуққом дар он ёр гашта, моро чанд нафар устод ба кор аст, ки аввалан оби моро аз Омӯя ё баҳри Сир бирасонад...»<sup>13</sup>.

Дафъаи дигар, вақто ки амир Абдулаҳад ба Русия сафар карданӣ мешавад (1893), Дониш чанд мултамас<sup>14</sup> менависад, то онро ба подшоҳи Рус расонанд: «...Ва мисли золика чанд мултамаси дигар дар шукқа ниҳодам, ки чун ба подшоҳи Рус ба хилват мулоқот афтад, онро нишон дода, даст монанд. Ва агар натавонанд, ба маҳкама фиристонанд, то вазире, ки мутасаддии амри мулкӣ аст, дар он даст монад. Ва агар ин ҳам натавонад ҳам, аз ин ҷо ба пӯшта ин хатро ба маҳкама фиристонад, то вузарои Рус даст ниҳанд»<sup>15</sup>.

Аз чор хоҳишу орзуи Дониш, аввалинаш масъалаи таъмини оби Бухоро буд: «...Мултамаси аввал он, ки вақте ки Самарқанд ба давлати баҳияи Рус мулҳақ шуд, оби Бухоро рӯй ба нуқсон ниҳод, аз он ки мутасаддиёну ҳокимони он ҷо оби Самарқандро

---

<sup>13</sup> Ҳамон ҷо. – С. 159.

<sup>14</sup> Илтимос, хоҳиш, орзу.

<sup>15</sup> Аҳмад Махдуми Дониш. Рисола. – С. 161.



ба иморату зироат фармудаанд. Ду сулси ( $\frac{2}{3}$ ) оби дарё дар он чо ба масраф меравад ва як сулси ( $\frac{1}{3}$ ) боқӣ ҳам вақте дар Бухоро меояд, ки иртифооти бахорию тобистонии мо талаф шуда бошад. Аз ин чихат як марди донишманд дар умури об бифиристонанд, ки аз Омуя ё бахри Сир ба мо об чорӣ кунад, ки заминҳои мазрааи мо хароб нагардад»<sup>16</sup>.

Пас аз баргашти сафорат Дониш бо яке аз котибони дар он иштирокдошта мулоқот карда, дар бораи арзаю хоҳиши худ пурсон мешавад. Котиб мегӯяд: «...Он арзаро ба дасти Остонақули вазир дидам, ки туро мидхат мекарду мегуфт: «Фалонӣ арзаи мутазаммини салоҳи давлату мамлакат карда будааст». Дарег, ки амир тарсид аз изҳори он ва гуфт: «Алявм Русия дар ин меҳмонӣ сахт ба мо нозир аст ва мушфику меҳрубон. Агар ин муддао ба вай изҳор кунем, мабодо ки аз мо биранҷад ва қазия мунъакис гардад ва он чи мо мулозимат кардаем ва изҳори фурутанӣ оварда, кардаи мо нокарда шавад»<sup>17</sup>. Яъне амир Абдулаҳад низ аризаи Донишро дар бораи таъминоти оби Бухоро ба императору мансабдори Русия нарасонда, ин масъала ҳалли худро наёфт.

Ачибаш он, ки масъалаи норасоии оби Бухороро ғайри Аҳмади Дониш дигар ҳамзамононаш қайд накардаанд. Масалан, Муҳаммад Содикқочаи Гулшанӣ дар асари машхури ҷуғрофии худ – «Таърихи ҳумоюн» танҳо як бор дар ин бора навиштааст: «...Вилояти ҳукумати дуҷум аз иёлати Бухоро қазои Қароқул аст. Масофаи он аз Бухорои Шариф ҳафт фарсах аст. ... Оби ин вилоят ба қадри кифоя нест, бо вучуди золика зироати он хуб аст. Арозии онро ба ҳар сола як бор сақӣ намоянд, ба хубӣ ҳосил медиҳад»<sup>18</sup>.

Хулоса, Аҳмади Дониш нахустин касест, ки ба масъалаи таъминоти оби Бухоро аҳамият дода, ҳамчун муҳандис-гидротехник лоиҳаи мушаххас пешниҳод ва аз амири Бухорову мансабдорони Россияи подшоҳӣ ҳалли онро қотезона талаб кардааст. Лекин ин масъала танҳо пас аз барқарор шудани Ҳокимияти Шӯравӣ ҳалли худро ёфт.

---

<sup>16</sup> Ҳамон чо. – С. 161.

<sup>17</sup> Ҳамон чо. – С. 163.

<sup>18</sup> Муҳаммад Содикқочаи Гулшанӣ. Таърихи ҳумоюн. – С. 49.

**Адабиёт:**

1. Абӯбакр Муҳаммад ибни Ҷаъфари Наршаҳӣ. Таърихи Бухоро. Душанбе: «Пайванд», 2012. – 736 саҳ.
2. Аҳмад Маҳдуми Дониш. Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития. Нашриёти давлатии Тоҷикистон (ба алифбои арабиасос). Сталинобод, 1960. – 185 саҳ.
3. Мирзо Бадеи Девон. Маҷмаъ ул-арқом. Душанбе: «Дониш», 2015. – 416 саҳ.
4. Муҳаммад Содикқочаи Гулшанӣ. Таърихи ҳумоюн. Душанбе: «Пайванд», 2006. – 168 саҳ.
5. Насафӣ. Қандия. Дастхати Институти шарқшиносии АИ Ҷумҳурии Ўзбекистон, №46/III.

*Азимов Юнус  
(Ўзбекистон)*

## **АХМАДИ ДОНИШ ВА АБДУРАУФИ ФИТРАТ**

Бухорои Шариф як катор фарзандони барӯмандеро тарбият намуда ба камол расонидааст, ки онҳо ба пешрафти тамаддуни ҷаҳонӣ ҳиссаи анзандаи хешро гузошта омадаанд. Яке аз чунин фарзандони шарафманди Бухорои бостонӣ Аҳмади Дониш мебошад, ки бо офаридаҳои беназири хеш ба худ пайкараи абадзинда гузошта рафтааст. Аҳмади Дониш дар осмони илму адабиёти тоҷик ҳамчун ситораи дурахшон нурпошӣ намуда, ба олами тираю тори ҳамзамононаш нури маърифат ва худшиносӣ пошидааст. Ҳақ бар ҷониби академик Бобочон Ғафуров аст, ки гуфта буд: «Бузургтарин хизмати Аҳмади Дониш аз он иборат аст, ки ӯ тавонист дар атрофи худ як гурӯҳ пайравон – маорифпарварони асри XIX тоҷикро муттаҳид кунад» (1).

Мероси бои ин адиби нозиктаб, шоири сохирқалам, сиёсатдони одил ва марди фозилу ҳикматдӯст то ҳол ҳаматарафа ва бояду шояд омӯхтаю тадқиқ нагаштааст. Асарҳои ӯ – «Наводир-ул-вақоеъ», «Манозир-ул-кавокиб», «Таърихча», «Меъёр-ул-тадайюн», «Рисола фи аъмол-ил-кура», «Таодули ҳамсаи мутаҳайира», ки аҳамияти бузурги иҷтимоӣ-фалсафӣ ва илмӣ-бадеиро дороанд, бо тамоми бузургӣ ва қиматашон пешкаши хонандагон гардонида нашудааст. Мактаби адабие, ки Аҳмади Дониш асос гузошт, то ҳол дар адабиётшиносӣ баҳои сазовори хешро наёфтааст. Аз ин мактаб садҳо шоиру адибон, зиёӣён ва аҳли илму дониш баҳраҳо бардошта, фитрат ва ҷаҳонбинии худро сайқал додаанд. Муайян намудани таъсири ғояю услуби Аҳмади Дониш бо муҳити адабию илмии асрҳои XIX – XX яке аз масъалаҳои рӯзмарраи адабиётшиносони тоҷик ба ҳисоб меравад.

«Наводир-ул-вақоеъ» намунаи барҷаста ва нишонаи нотакрори бузургвории шахсияту истеъдоди серпахлӯи Аҳмади Дониш мебошад. Асар миёни солҳои 1868-1873 навишта шуда, дертар, пас аз соли 1875 чанд бори дигар аз нав таҳрир гаштааст. «Наводир-ул-вақоеъ» асари энциклопедист. Дар он масоили

фалсафаи ҳаёт, илму дониш, маданияти ҷаҳонӣ ва мақоми инсон талқин гардидааст. Ба назар чунин мерасад, ки Аҳмади Дониш тамоми борикии дониш, фитрат ва тафаккури хайратангези хешро ба қор бурда, ба мардуми тоҷик дастури маънавии бебаҳое боқӣ гузоштааст. Бемуболиға гуфтан мумкин аст, ки «Наводир-ул-вақоеъ» ба чандин адибону зиёиёни тоҷику мамолики Шарқ чашми бино ва устоди раҳомӯз гашта, ба тафаккур ҷаҳонбинии онҳо тағироти кулӣ даровард. Онро аксарият сармашқи зиндагию эҷод қарор доданд.

Яке аз чунин шахсони равшанзамиру ватандӯсте, ки аз осори Аҳмади Дониш баҳраи бисёр бардоштааст, Абдурауфи Фитрати Бухорой мебошад. Ин шоир ва адиби бомаҳорат аз асарҳои Дониш як олам маънӣ ва нерӯ гирифта, қаламу фитрати хешро сайқал додааст.

Пӯшида нест, ки ҷадидон аз ақидаҳои маорифпарварии Аҳмади Дониш ҳамчун аслиҳаи маънавӣ ва воситаи асосии мубориза бар зидди инқирози маънавию сиёсии ҷомеаашон истифода бурдаанд. Аз ин рӯ гуфтан мумкин аст, ки дар ҷаҳонбинӣ, ақидаю ғояҳо ва усули баёни Аҳмади Дониш ва Абдурауфи Фитрат ҳамоҳанги ва қаробати ба назар намоёне мушоҳида мешавад. Бояд қайд намуд, ки дар ҳар ду адиб низ ҳисси ифтихор ва ватандӯстӣ ниҳоят барҷаста аст. Онҳо аз ватани бостониашон мефаҳранду давои дарду иллати онро мечӯянд, фикрашон баҳри беҳбудию эҳёи худшиносии халқ равона гаштааст.

Аҳмади Дониш дар «Наводир-ул-вақоеъ» тамоми ғояҳои ҷадиду кӯхнаро баҳри беҳбудии ҳаёти халқаш менигаронад. Таассуротҳои сафарҳои Петербург, тасвирҳои ихтирооти нав, тарғиби илмҳои гуногуни ҷаҳонӣ, дастовардҳои фарангиён – ин ҳама усулҳоеанд баҳри талқини ақидаҳои маорифпарваронаи адиб. Ҳамин усули талқину тарғиби ақидаҳо дар Абдурауфи Фитрат низ пурқувват аст.

Аҳмади Дониш яке аз сабабҳои харобии мамлакат ва қашшоқии дунёфаҳмии халқро аз ҷоҳилию нодонии уламоҳои дин медонад. Ба фикри вай ин гурӯҳ динфурӯшӣ мекарданду қисаи халқро бо чормағзҳои пуч пур менамуданд. Дар ин бора Аҳмади Дониш дар боби «Дар ҳикояти фаромӯшхона ва баёни

курби соат»-и «Наводир-ул-вақоеъ» чунин меорад: «Дар фаслу боби маҷлис гоҳе сухан аз безабтии замона мерафт ва душвории касби обу дона ва гоҳе аз хар...ии умаро ва динфурӯшии уламо. ...Азизон зубдаи машоҳири шаҳранд ва умдаи маорифи даҳр ва хар як бо худ гумоне аз фазлу камол доранд ва Бӯалию Фалотуне ба истиклол мепиндоранд. Дониستاني «фи» - дар «ало»-бар -ро илм донанд, тарсеъи «дар Самарқанд гурба ях намехӯрад»-ро хунар шуморанд. Бад-ин ду поя халқеро забуни худ гиранд ва дун пиндоранд ва мӯҳмалаке чанд дунболи инон гиранд ва ба камоли донишу илм мӯътақиди эшон» (2). Аҳмади Дониш фикри болоро дар як байт чунин хулоса мекунад:

Мурғе, ки хабар надорад аз оби зулол,  
Минқор дар оби шӯр дорад ҳама сол (3).

Асоси «Мунозара»-и Абдурауфи Фитрати Бухороиро низ гоҷи мазкур ташкил медиҳад. Аз ин рӯ гуфтан мумкин аст, ки барои навишта шудани чунин як асари пураарзиши Фитрат таъсири «Наводир-ул-вақоеъ» бузург аст. Мувофиқи ақидаи яке аз қаҳрамонҳои асосии «Мунозара» - Фарангӣ, ки прототипи ӯ ҳуди Фитрат аст, инқирози маънавии миллат ва парешонии аҳли ислом аз бедонишӣ ва хиёнати уламои дин сар задааст: «Чаноб, ман (Фарангӣ – Ю.А.) аз пайғамбари шумо ин ҳадисҳоро барои он нагуфта, ки шумо асбоби пешгоҳнишини маҷлис созед, балки матлуб ин буд, ки уламо низ атвори анбиёро маслаки худ қарор дода, аз дарсфурӯшӣ ва фатвофурӯшӣ, ба ибораи дигар шариатфурӯшист, парҳез намоянд. То қай шумо уламо бояд мафтунӣ ҳавои нафс буда ба хилофи мақсади муқаддаси Мухаммадӣ рафтор намоед» (4).

Ин гуна порҷаҳое, ки аз бесуботии эътиқоди диндорон, илми беамал ва шариатфурӯшию ҷоҳилии онҳо сухан меравад, чун «Наводир-ул-вақоеъ» дар «Мунозара»-и Фитрат бисёр вомахӯранд. Адиби ватандӯст дар «Мунозара»-аш ақидаҳои ҷадидонаи Аҳмади Донишро боз ҳам ривоч дода, ба онҳо рангу ҷилои тоза бахшида, ҳамчу даъватнома ба хонандагон пешкаш менамояд.

Муносабат ба Фарангистон ва илму маданияти пешқадами он низ дар «Наводир-ул-вақоеъ» ба ҳар восита талқин гардидааст.

Фарангистон ва фарангиҳо барои адиб ҳамчун воситаи тарғиби илму маърифат, имкониятҳои беназири ақли инсонӣ ва ихтирооти аҷоибу ғароиб ба қор рафтааст. Адиб дар асараш ба симои фарангиҳо тез-тез муроҷиат менамояд. Ин ҳол ҳангоми тасвири сафарҳо, талқини тараққиёти илму санъат ва ғайра моҳирона ба калам гирифта мешавад.

Дар боби «Дар ҳикояти фаромӯшхона ва баёни қурби соат»-и асар дар бораи аҷоиботе ба ном «Фаромӯшхона» сухан меравад. Дар ин қисмат адиб аз ихтироот ва илму дониши фарангиён ба вачҳ омада, нақлҳои аҷиб меорад. Бо ҳамин нақлҳо ба мардуми аз ҳаёти тираю тор дилгиру дар чаҳолат монда сабақи ҳаёт доданӣ мешавад. То ки одамон зиндагии хешро бехтар ва мамлакаташонро обод гардонанду аз дастовардҳои илму фарҳанги оламиён баҳрае бардоранд. Дар бобҳои дигари асар низ дар бораи маданият, илму санъати бетакрор, қордонӣ корчалонӣ ва дар тичорат моҳир будани фарангиҳо ҳикоятҳо мекунад. Ба фикри мо яке аз сабабҳои асосии таваҷҷӯҳи бузург нисбати Фарангистону фарҳанги он кишвар дар он аст, ки дар гузашта савдогарони мамолики Шарқ ба Фарангистон роҳ ёфта аз шаҳрҳои зебову обод, дӯкониҳои пурмоли он, маданияту илми тараққикардаи он кишвар нақлу ҳикояҳои шавқовару дилфиреб меоварданд. Ҳамин тавр ба воситаи ин қабил нақлҳои аҷиб симои Фарангистон ва фарангиён дар Шарқ паҳн гаштааст. Дар олимӯ адибон ва дӯстдорони саёҳат низ ба Аврупо сафар карда тараққиёти ҳаматарафаи мамлакатҳои онро бо чашми хеш диданд ва ба тарғиби он пардохтанд. Масалан, дар боби «Дар ҳикояти гирдобии Искандар ва ғанои марди аҷамӣ»-и «Наводир-ул-вақоъ» Аҳмади Дониш нақли марди бухориеро меорад, ки «барои тичорат ва таҳсили мол ва таламмузи забони фаранг ва немиса» ба сафар баромада буд. Он бухорӣ ҷои сафаркардаашро чунин ба забон мегирад: «Ва ин Ландан шаҳрест бузург ва аз аозими билоди машҳури Фарангистон аст ва пойтахти Фаронса. Фарангиён гӯянд: Дар арсаи олам се шаҳр аст; -аввалаш Ландан, дуввум Порис, сеюм Фетербурх. ...Тамомати саканаи Ланданро ба мӯҷиби тақсим ҳазору дувисту шаш нафарро як хаббоз нон медиҳад ва ҳазору пансаду панҷоҳу се нафарро як қассоб гӯшт медиҳад ва ҳазору ҳаштсад нафарро як баққол нонхӯриши тамом саранжом менамояд, шаш ҳазору ҳаштоду ҳашт нафарро як мӯҳтасиб аст» (5).

Дар қисмати «Дар ҳикояти ҳоҷӣ ва манофеи сафар ва хислати занон»-и асар низ дар бораи маҳорати сиёсатмадорию илму адабдӯстии фарангиҳо бо мисолҳои шавқовар нақл мекунад. Дар он оварда мешавад, ки ҳоҷе дар аснои сафар ба сарои губернаи фаранг афтида мемонад ва аз саркори он илтифотҳои бисёре мебинад. Адиб маданияти баланди фарангииро ба ҳар восита тарғиб мекунад. Ҳатто марди фарангӣ ба ҳоҷӣ, ки хати зебо дошт, китобати «Шоҳнома»-и Фирдавсии бузургворро мефармояд. Ҳоҷӣ нақл мекунад: «Дар муддати шаш моҳ барои ӯ истинсохти дафтари «Шоҳнома» намудам. Баъди итмом се даст рахту либоси қимате ва як туфанги шашмилаи тиллоқӯб ва ду ҳазор рупияи гулдор ба ман инъом фармуд» (6). Қисматро бингаред, ки Фирдавсии бузургвор ин асари гаронбаҳоро иншо намуда аз Султон Маҳмуди мусулмон инъоми лоиқро сазовор нагашта буд. Баъди чандин аср котибе аз фарангии бегона барои китобати ин шоҳасар чунин сарфароз гашт. Таваҷҷӯҳи фарангӣ ба ин шоҳасари Фирдавсӣ аз дараҷаи фазлу дониши ӯ далолат аст.

Дар фасли дуввум ва хотимаи китоби дуҷуми «Наводир-ул-вақоъ» низ дар бораи фарангии ва маданияти волои онҳо нақлҳои ибратангез оварда мешавад.

Абдурауфи Фитрат низ, чунон ки таъкид намудем, аз асари Дониш илҳом ва таъсир гирифтааст ва аз ин ҷост, ки яке аз қаҳрамонҳои асосии «Мунозара»-и хешро дар симои Фарангӣ ба қалам мегирад. Қаҳрамони Фитрат дар ақлу дониш ва фаҳму фаросат аз баъзе уламоҳои дини ислом бартарӣ дорад. Вай на танҳо аз таърихи тамаддуни халқи хеш, балки аз таърихи илму фарҳанги мамолики исломӣ низ хуб хабардор аст. Баҳри исботи фикр аз суханони ба мударриси бухорӣ гуфтаи ӯ иқтибос меорем: «Мо, фарангон, бо он ки душмани дини мубини шумоест ва хусумати динии мо тақозо мекунад, ки Қуръон ва аҳодиси шуморо бисӯзем, ҷиҳати ҷалби манофеи худ хусумати динии шуморо канор гузошта, ба қуръон ва аҳодиси шумо диққат намудем, ба амраш кор бастем, ба ин тараккиёти фавқуллода расидем ва шумо ба воситаи ғафлат аз аҳкоми саодатанҷоми Қуръон ва мазомини ҳикматиони ахбор ба ҳазизи танозуллооти ҳолия афтодед» (7).

Агар ба асарҳои Абдурауфи Фитрат амиктар ва бо назари тадқиқ назар андозем, дар онҳо ғояҳои мушобеҳ ва яқранги осори Аҳмади Донишро баръало мебинем. Ин ҳамоҳангиҳо бештар дар масоили муносибат ба илму фарҳанги Фарангистон, таваҷҷӯҳ ба ихтирооти ҷаҳонӣ ва ҷизҳои ҷадид, тарғиби сафар кардану оламу одам дидан, танқиди уламои ҷоҳил, талқини тарғиби оятҳои қуръонӣ ва ҳадисҳо, ғами эҳёи худшиносӣ ва худогоҳии мардуми тоҷик бештар намоён мегардад.

#### Адабиёти истифодашуда

1. Ғафуров Б.Ғ. Тоҷикон (Иборат аз 2 китоб). Китоби 2: Охирҳои асри миёна ва давраи нав. –Душанбе: Ирфон, 1985, саҳ. 280.
2. Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби I. –Душанбе: Дониш, 1988, саҳ. 116-117.
3. Ҳамон ҷо, саҳ. 117.
4. Абдурауфи Фитрат. Мунозара. –Душанбе, 1992, саҳ. 13.
5. Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби I. –Душанбе: Дониш, 1988, саҳ. 193-194.
6. Ҳамон ҷо, саҳ. 147.
7. Абдурауфи Фитрат. Мунозара. –Душанбе, 1992, саҳ. 10.



*Юсуфи Шодипур,  
(Тоҷикистон)*

**ДУРАХШИ «СИТОРАИ ТОБОН ДАР УФУҚИ ТИРАИ  
БУХОРОИ ШАРИФ» (Ё МУЛОҲИЗАЕ ЧАНД ПИРОМУНИ  
АФКОРИ ИҚТИСОДИВУ ТУЧҶОРИИ  
АҲМАД МАХДУМИ ДОНИШ)**

Боиси ифтихор аст, ки доир ба афкори чамъиятиву сиёсӣ ва иҷтимоиву иқтисодии алломаи замон Ахмад махдуми Дониш баъзе асарҳову гузоришҳо ва мақолаҳои илмиву тадқиқотии ҷомеашиносону сиёсатшиносон, муаррихону дипломатҳо ва иқтисодчиён интишор ёфта бошанд ҳам (13; 14;10; 25, 55-58; 26, 79-88; 16, 15-21; 24, 38-43 ва ғ.), бо вучуди он, афкору андешаҳои муҳиму судманди ишон пиромуни соҳибкориву бозаргонӣ ва муносибатҳои иқтисодиву тучҷорӣ дар Аморати Бухоро мавриди гузориши васеъ ва баррасии қиёсӣ қарор наёфтаанд. Аз ин лиҳоз, нигоранда тасмим гирифтааст, ки пиромуни афкори иқтисодиву тучҷорӣ мутафаккир ва инъикоси фаъолияти соҳибкорӣ ва муносибатҳои бозаргонӣ дар осори рангини Аҳмади Дониш ва инчунин муқоисаи афкори пешқадаму ояндасози ӯ бо дигар маорифпарварони Аморати Бухоро ва кишвари Туркистон ба тариқи амиқу мушаххас ва возеҳу мукаммал иктифо карда, саҳифаҳои наву тозаи ин мавзӯро бозгӯ намояд.

Ҳамагон медонанд, ки Аҳмад махдуми Дониш мутафаккири барҷаста, расоми моҳиру беназир, шоири шаҳиру ширинкалом, хаттоти чирадасту номдор, олими маъруфу беҳамто ва дар охир, асосгузори равияи наву пешқадами маорифпарварии Осиёи Марказии нимаи дуввуми садаи XIX ва ибтидои қарни XX маҳсуб меёбад. Бесабаб нест, ки асосгузори адабиёти муосири тоҷик, аллома Садриддин Айнӣ, ӯро «ситораи тобон дар уфуқи тираи Бухорои Шариф» номидааст. Ин андешаҳои ҷолибу судманд аз он шаҳодат медиҳанд, ки осори рангину пурмухтавои Аҳмад махдуми Дониш, на танҳо дар таърихи афкори илмиву адабӣ ва иҷтимоиву фарҳангии тоҷикон, балки умуман мардуми Осиёи Марказӣ беқиёс ва нотакрор буда, бо гузашти айём низ

кадру қиммат ва манзалати худро гум накарда, баръакс, мавқеъ ва аҳамияти илмиву амалии он боз ҳам афзоиш ва густариш хоҳанд ёфт.

Воқеан ҳам, айёми ҷавонӣ ва камолоти Аҳмади Дониш мураккаб, пуртазод ва сабақомӯз буда, моёи ифтихори ҷавонон ва намунаи ибрати ҳамагон аст. Мавсуф дар зисту зиндагӣ, ҳоса омӯзишу таҳсил ва камолот комилан мустақил ва эҷодкор будааст. Аҳбори сарчашмаҳои хаттии адабиву таърихӣ тасдиқ мекунанд, ки Аҳмади Дониш ҳангоми таҳсили мадраса бештар ба таҳаммулпазирӣ, бурдборӣ ва роҳи мустақилона, берун аз барномаи мадраса, ба ғайр аз илмҳои диниву мазҳабӣ, инчунин илмҳои дигари дунявиро, чун фалсафа, нучум, таърих, адабиёт, ҳуқуқ, санъат ва ғайраро мудом тавассути худомӯзӣ мустақилона азбар намуда, соҳиби донишу маърифат ва фазилати неки инсонӣ гардидааст. Вай бар замми ин донишу малака ва бинишу маърифат, инчунин ҳунари хаттотӣ, маҳорати китобаткунӣ ва санъати расомиро дар низоми баланди корӣ ва дараҷаи даркорӣ анҷом дода метавонист. Пас аз хатми мадраса, бо тавсияи яке аз устодони санъатшиносаш ба дарбори амирони манғит, ба кори эҷодӣ ва машғулияти амалӣ ҷалб гардидааст. Дар ин ҷо ӯ ба китобати рисолаҳои илмиву адабӣ ва таҳияи девонҳои шоирону адибон машғул шуда, таҷрибаи бою ғании эҷодӣ ва сабақи мустақили зиндагиро соҳиб мегардад. Дар натиҷа, ӯ дар муддати кӯтоҳ соҳиби обурӯю эътибори атрофиён ва давлатдорони замон гардидааст. Устод Садриддин Айнӣ ўро «Аҳмади махдум» ном бурдааст, ки дар он замон олими ба қорҳои давлатӣ ҷалбшударо «махдум» - гӯён таҳаллус меоданд.

Аҳмад махдуми Дониш дар замони давлатдорӣ се тан амирони манғит – Насруллоҳ, Музаффар ва Абдулаҳад дар дарбор ифои қор ва фаъолият намудааст. Мутаассифона, ҳамаи амирони манғитияи Бухоро мудом сарварони беҳунару қохил, беистеъдоду қохил, ҳилофи тараққӣ ва садди роҳи прогресс маҳсуб меёфтанд. Чуноне аз аҳбори маъхазу сарчашмаҳои таърихӣ бармеояд, ки дар ҳаёти иқтисодиву иҷтимоӣ ва рӯзгори фарҳангии мамлакат ҳеҷ ягон пешрафт ва ояндабинӣ ба назар намерасид. Вале бо вучуди он, ба ибораи ҳаққонии аллома Садриддин Айнӣ, «дуруст аст, ки аз мадрасаҳои Бухоро баъзе

одамони дурусти сохибмаълумот ҳам расида баромадаанд», танҳо «онҳо одамони пурқобилият буда, бо ягон тасоддуфи хушбахтона саводи тоҷикӣ ва арабӣ бароварда, бо меҳнати доимӣ ва қобилияти шахсии худ сохиби маълумот мешуданд» (3, 208). Зимнан, Аҳмади Дониш доир ба бисёр навгониҳои илмиву техникии ва фарҳангии замони сармоядорӣ истинод намуда, таъкид бар он кардааст, ки чаро роҳи оҳан, киштии оташ (пароход) ва дигар навигариҳо дар Аврупо ва Русия мавҷуданд, вале мутаассифона, онҳо дар мо нестанд? Ва ба ин суол худаш посух мегӯяд, ки «онҳо тараддуд ва талаб намуданд, ёфтанд ва мо накардем нарасидем» (7, 215). Ин матлабро мутафаккири тоҷик Абдурауфи Фитрат низ дурандешона тавсиф додааст, ки шоистаи сипосу дастгирӣ аст. Бино бар андешаҳои одилонаву ҳаётии ӯ, «аксар мардон бидуни хату савод зиндагӣ мекунанд, дар ҳар аср як ё ду адад олими бузург мебарояд. Ба тариқи ҷадид бино ба осонӣ ҳам занҳо, ҳам мардҳо тамоман олим мешаванд...» (22, 42). Ба қавли комили ӯ, «ин улуме, ки ман таҳсили онҳоро ба шумо вочиб мегӯям, улумест асоси онҳоро насоро аз осори ҳукамоия исломия гирифтаанд. Улум санъатест дахле ба дину миллат надорад. Улумест, ки агар таҳсил намоед, шумо низ сими телеграф мекашед, аробаи оташӣ месозед, ...усули мулкдорӣ, тичорат, зироатро дониста, мамлакати худро обод месозед...» (22, 48). Ҳамин тариқ, мутафаккир ба чунин хулосаи ҷамъбасти мерасад, ки комилан ҳақ ва барҷой аст: «илм сабаби ободии мулк аст, илм боиси тараққии миллат аст...» (22, 21).

Аҳмад маҳдуми Дониш дар замони худ дар Аморати Бухоро яке аз шахсиятҳои босаводу бомаърифат ва мутафаккири барҷаста ба шумор мерафт. Ҳатто амири Бухоро Музаффар дорой истеъдоди бузург ва шахсияти нотакрор будани ӯро эътироф намудааст. Ин матлабро профессор Расул Ҳодизода аз забони Амир Музаффар чунин баён кардааст, ки амир хангоми сафорат ба Аҳмад маҳдуми Дониш бо табассум ва ризоият мурочиат карда, изҳор медорад, ки “ Ҷаноби эшони маҳдум! Ба ман гуфтанд, ки шумо барои мо ҳам дар Тошканд ва ҳам дар Питербург хеле ҷонсупорӣ кардаед! Ман аз шумо розӣ ҳастам. Дар ивази ин хизматҳо, мо фармоиши олий додем, шуморо бо унвони **ӯроқ** сарфарорз кунанд. Илму дониши шумо сазовори ин унвон аст...” (21, 46).

Аҳмади Дониш дар осори рангини таърихиву адабиаш, ба монанди «Рисола дар назми тамаддун ва таовун», «Наводир-ул-вақоъ», «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития», «Тарцимаи ҳоли амирони Бухорои Шариф» ва ғайра ақидаҳои пешқадами худро таҳти унвони маорифпарварии охири асри XIX ва ибтидои асри XX ба аҳли ҷомиаи мутамаддин, алалхусус ба ҷавонон пешниҳод намудааст. Аҳмад маҳдуми Дониш баҳри рушду такомул ва ободиву дигаргунсозии кишвар панҷ шартӣ комил ва бунёдиро ба миён гузоштааст, ки онҳо маҳз дар замони муосир низ мавқеъ ва аҳамияти илмиву амалиашонро гум накардаанд: 1) Подшоҳи одил ва сиёсатмадори оқилу дурандеш; 2) Амалдорони боинсоф ва маъмурони покниятӣ бовиҷдон; 3) Табибони пурдону ҳозик; 4) Мардуми заҳматқаш ва сахиву олиҳиммат; 5) Обҳои равону фаровони дарёҳо, наҳрҳо ва ҷашмасорон ва амсоли он.

Тадқиқу баррасӣ ва муқоисаву пажӯҳиши сарҷашмаҳои хаттии форсӣ ва маъхазҳои нодири таърихиву фарҳангӣ иқдоми бағоят заҳматталаб ва қору пайқори ниҳоят мураккаб буда, аз муҳаққиқ ва нигоранда маҳорати баланди қорбасти ва таҷрибаи бойи илмиву тадқиқотиро тақозо менамояд. Бесабаб нест, ки адабиётшиносии маъруфи тоҷики даврони шӯравӣ Соҳиб Табаров дар пешгуфтори асараш бахшида ба амирони манғитияи Бухоро оид ба душвориву мураккабии тадқиқи сарҷашмаҳои хаттии осори мутафаккирони форсу тоҷик, аз ҷумла Аҳмад маҳдуми Дониш, Мирзо Сирочи Бухороӣ, Муҳаммад Содикқочаи Гулшанӣ, Абдурауфи Фитрат, Раҳматуллои Возеҳ, Садриддин Айнӣ ва амсоли онҳоро қиддан ёдрас намуда, таъкид кардааст, ки «Камина, ки адабиётшинос ва муаллим ҳастам, ҳақ надоштам ва ҳатто аз ўҳдааш баромада ҳам наметавонистам, ки ба мавзӯъ ва муаммои «Таърихи амирони манғит», ки ҷандин қилд пажӯҳиширо талаб мекунад ва ин қору вазифаи илмии дахҳо ва ҳатто садҳо муаррихони асили оянда мебошад, даст занам. Ин қору вазифаро бо тамоми қуллу қузъаш муаррихони ҳақиқии ояндаи тоҷик ва ҷаҳон иҷро ва ҳал хоҳанд намуд» (17, 4). Ҷамзамон Садри Зиё дар «Наводири зиёия» ном асараш дар бораи Аҳмад маҳдуми ўроқи муҳандиси доништаҳаллус суҳанронда, аз аҳамияти муҳими таъсирбахш ва пурфайзи китоби

«Наводир-ул-вақоеъ» таъкид намудааст: «Ҳеч аҳаде (нафаре) ҳарфе аз вай нашид, ночор китоби “Наводир-ул-вақоеъ”-ро, ки чанд фаслу бобаш иборат аз услуби мулкдорӣ ва тартиби раиятпарварӣ ва муомилоти ҳадаму ҳашам (ходимону навқарон) ва давоъӣ (сабабҳо)-и ҳаробии вилоят ва асбоби ободии мамлакат...» ва ғайраро “ба ибороти содда равшан мубайян (баён) намудааст” (16, 80). Дар ин асари безавол доир ба афкори пурқиммати иқтисодиву тучқории Ахмад маҳдуми Дониш низ санаду маводи муҳиму ҳаёти пайдо кардан душвор нест. Воқеан ҳам, дар “Наводир-ул-вақоеъ” бисёр ҳодисаву воқеаҳои марбути муносибатҳои бозаргонӣ, амалу фаъолияти соҳибқорону тоҷирон ва монанди он нақлу ривоят шудаанд, ки истифода ва қорбасти оқилона ва бамавқеи онҳо шарту зарур ва ба манфиати қор хоҳанд буд. Умуман, аз рӯи ақидаҳои ҳаққонии муҳаққиқи чирадасти осори таърихии Аҳмади Дониш, академик Зариф Раҷабов, асарҳои Аҳмад маҳдуми Дониш ба зиёиёни маорифпарвари Бухорои амирӣ то андозае ҳамчун қомуси бозғитимод ба шумор мерафт (12, 160). Ба ҳамагон маълум аст, ки мақсади асосии ақсари навиштаҳо ва осори Аҳмад маҳдуми Дониш ғамхорӣ ба манфиати мамлакат, мардуми Бухоро ва умуман ғамхорӣ баҳри ободонии кишвар равона гардидаанд (12, 195).

Дар асри XIX ва ибтидои садаи XX дар Аморати Бухоро доираҳои бонуфузи бозаргонӣ, соҳибқорӣ ва тучқорӣ ташаккул ва тақвият ёфтанд. Маъхазҳои таърихӣ бозгӯ менамоянд, ки доираҳои соҳибқорону тоҷирон дар натиҷаи ба табақаҳо тақсим шудани аҳоли ба майдон омада, тадриҷан ташаккул ёфта, ба доираи амалу фаъолияти васеъ ва густурда ворид шудаанд. Ба қавли пурҳикмати Фитрат, “ тафсили аҳволи илмияи Бухоро ин аст, ки дар ин ҷо аснофи мутааддида мавҷуданд. Масалан, синфе тоҷир, гурӯҳе сарроф, фирқае чойфурӯш, баъзе машқоб, муште гадо, дастае бекор, ҷамоае аҳли илм...” (23, 8-9) ва амсоли он. Бино бар фаҳмиши комили Аҳмад маҳдуми Дониш, соҳибқорону бозаргон ва тоҷирон дар Аморати Бухоро мақому манзалати барҷой ва шоистаеро соҳиб мебошанд. Аз рӯи ифодаи ҳаққонии мутафаккир, “**тучқор низ хазинаи мамлакатанд, ҳарчӣ маъмуртар бехтар аст**” (13, 135). Ҳамзамон Аҳмади Дониш дар фаҳмиши тичорат (савдо) низ пешдастӣ карда, фикру ақидаҳои тозаву

пешқадам баён месозад, ки мувофиқи он тичорат дар раванди хариду фурӯш ба вучуд омадааст. Аз ҳама муҳимтар, Аҳмади Дониш дар осори безаволи хеш маҳз як андешаи муҳим ва афкори пешқадамро таъкид намудааст, ки мувофиқи он тичорат (савдо) бояд ба манфиати сулҳу субот ва амниятгу осоиштагӣ ва муносибатҳои неку судманди ҳамҷаворӣ миёни халқу миллатҳо содиқона хидмат намояд. Дар воқеъ, ин андешаи комили инсонпарварона дархӯрди замони муосир низ маҳсуб меёбад (10, 155). Дар ҳақиқат ҳам, “тамоми халқу миллатҳои олам ба тичорату савдо ва тоҷирону бозаргонон эҳтиёҷи беандоза доранд ва дар дунё мардуме нест, ки аз ин сайёу амали инсонӣ бебаҳра бошад” (5, 112). Гузашта аз он, “дар ҳар даври замон ва ҳама мулку макон бояд аҳли санъати тичорат - тоҷирону бозаргонон сарвати миллий ва ҳазинаи кишвари худро бою ғани гардонанд ва баҳри баланд бардоштани некӯаҳволии мардум бикӯшанд” (5, 112). Аз ин лиҳоз, ҷуноне олими маъруфи тоҷик Соҳиб Табаров воқеан барҷой иброд медорад, ки мутафаккири барҷастаи тоҷик Абдурауфи Фитрат дар асарҳои бадеӣ ва публицистии хеш «**образы тоҷири бомаърифат**»-ро кашф намуда, тасвир кардааст (17, 12).

Саҳатчиёну сафирони дохиливу хориҷӣ ва муҳаққиқони тоинкилобии рус ба Осиёи Марказӣ, аз ҷумла Аморати Бухоро сафар карда, бо бисёр дастовардҳо ва навгониҳои иқтисодиву сиёсӣ ва иҷтимоиву фарҳангӣ шинос шуда, онҳоро дар хотираву ёддоштҳо, сафарномаҳо ва осори адабиву публицистӣ ва таърихиву фарҳангиашон сабт мекарданд. Ба саҳатчиёну сафирон ва кишваршиносон сарзамини фароҳи Осиё аз Оренбург оғоз меёфт. Бесабаб нест, ки профессор Расул Ҳодизода таҳти ин мазмун ҷунин ишора кардааст: “Ба рӯзи сарди тирамоҳ нигоҳ накарда, пассажи шаҳри Оренбург имрӯз аз ҳарвақта дида пуродам аст. Дар растаҳои тичоратӣ савдогарони арманию озарӣ, тоҷику ўзбек, тотору рус дӯконҳои худро бо анвои молҳои мамлакатҳои гуногуни Осиёву Аврупо зинат додаанд. Аҳмади Дониш дар раставу дӯконҳои пассажи Оренбург сайру гашт мекард...” (21, 18).

Зикри он мусаллам аст, ки дар байни соҳибкорону бозаргонон ва тоҷирони дохиливу хориҷӣ шахсоне кам набуданд, ки дар шаҳрҳои Русия ё Аморати Бухоро, бо Аҳмади Дониш мулоқот намуда, ҳамкорӣ ва робитаи зич доштанд. Аҳмад

махдуми Дониш хангоми сафорати худ ба Русия, на танҳо бо доираҳои мухталифи намояндагони ҳукумати рус, балки инчунин бо саёхатчиёну кишваршиносон ва соҳибкорону тоҷирони Осиёи Миёна дар Санкт-Петербург, Оренбург ва дигар шаҳрҳои Русия вохӯрда, бо ғояву афкори пешқадами онҳо шинос мешуд ва ба онҳо маслиҳату машварати одилонаву судманди хешро дарёфт намедошт. Чунончи, сайёх, кишваршинос ва соҳибкори машхури тоҷик Акрампалвон Аскарров хангоми сафари тижоратӣ ва ҷаҳонгардиаш дар Санкт-Петербург бо Аҳмади Дониш вохӯрда, бо ин мутафаккири бузург шинос шуда, минбаъд ҳамкорӣ намудааст. Бино бар иттилои матолиби таърихӣ, қорвони тижоратии Акрампалвон ба Санкт-Петербург сафар мекунад, ки дар ин хангом (солҳои 1859-1860), ӯ бори аввал бо сарвари маорифпарварони тоҷик Аҳмади Дониш вомахӯрад. А. Аскарров дар ин бора бо мамнунияти том чунин навиштаҷот боқӣ гузоштааст: "Соли 1859 дар Санкт-Петербург бо Аҳмади Дониш ҳамсухбат шудам. Аҳмади Дониш ба рафти қорҳои тижоратӣ ва кишваршиносиам шинос гардида, ба онҳо баҳои баланд медиҳад. Ва бо ҳамин роҳ бо Аҳмади Дониш ҳамкорӣ намудем. Ман пас аз сафарҳои тӯлонӣ ба Тошканд баргаштам" (18, 456-457).

Дар афкори иқтисодиву бозаргонии Аҳмад маҳдуми Дониш масъалаҳои мубраму ҳалталаби мавзӯи соҳибкорӣ ва муносибатҳои тижорӣ мавқеи хос ва арзандаро ишғол менамоянд. Мутафаккир зимнан таъкид намудааст, ки амир ва муқаррибони ӯ бояд ба рушди соҳибкорӣ ва тавсеаи муносибатҳои бозаргонӣ шароити мусоидро таъмин намоянд. Ба қавли Аҳмади Дониш, "дар он ҷойҳое, ки сохтмони қорвонсаройҳо, пулҳо ва ғайра заруранд, амир бояд онҳоро амалӣ гардонад. Агар роҳ дар натиҷаи борон ё сел аз истифода баромада бошад, онҳоро ҳатман таъмир кардан шарт аст" (14, 70). Аҳмад маҳдуми Дониш аз қорҳои шоиставу иқдомҳои пайгиронаи ҳукумати рус мисолҳои ҳаёти оварда, тадбиқи онҳоро дар рушду такомули Аморати Бухоро ҷоиз ва рӯзмарра медонад. Ба қавли ӯ, "мардуми Русия дар миёнҳои Петербург дарёи азиме доранд: - Нева, ба мисли дарёи Омӯяи мо. Барои убур аз ин дарё пулҳои бузурги оҳанине андохтаанд, ки шабонаҳо барои гузаштани киштиҳо аз ҳам ҷудо мешаванд. Агар раъи олий ба сохтани пулҳои азим аз болои Омӯя моил

шавад, ҳар оина аз ин суратҳо манфиате ҳосил хоҳад шудан. Ин киштиҳо молҳои моро ба воситаи Омӯя метавонад ба Русия ва мамолики дигар расонад” (21, 44-45).

Профессор Расул Ҳодизода дар қиссаи “Сапедадам” сафари Аҳмади Донишро ба Петербург тасвир намуда, аз он навгонихо ва дигаргунсозиҳои қиёсии мулки рус ёдовар шудааст, ки он мутафаккири бузургро ба ваҷд меоварад: “Баъд аз даҳ сол дар байни Маскаву Питербург хати роҳи оҳан кашида шудааст, ки як мӯъҷизаи қувваи инсон аст. Аҳмади Дониш аз тирезаҳои вағони қатора (поезд) бо лаззати том бешазорҳои беканор, хонаҳои ҷӯбини деҳоти рус, пулҳои азими рӯи дарёро тамошо мекард. Қатора бо шиддати том, бо фарёду ҳаёхуй гӯё ба гӯши оламиён аз қудрати инсонӣ ғулғула андохта, ба сӯи Питербург медавид...” (21, 28). Дар поёни садаи XIX бошад, ин навгонихо қиёсӣ дар Аморати Бухоро низ тадбиқи хешро ёфтанд. Ба тариқи сарчашмаҳои таърихӣ иттило медеҳанд, ки хати роҳи оҳан дар Осиёи Миёна ба воситаи ҳудуди вилояти Чорҷӯй, шаҳрҳои Бухоро, Самарқанд убур намуда, ин минтақаро ба доираи муомилоти молию пулӣ ва иртиботи савдоӣ ҷалб намуда, ба ривочу раванги унсурҳои сармоядорӣ роҳи васеъ кушод. Аҳмади Дониш зарурияти таърихии тавсеа ва тақомули муносибатҳои мутақобилан судманди байни давлатҳо, хусусан Аморати Бухоро ва Русияро борҳо таъкид намудааст. Ба қавли профессори иқтисодшиносии тоҷик С. Исломов, “Аҳмади Дониш мефаҳмид, ки муносибатҳои иқтисодии Аморати Бухоро бо Русия ба воситаи роҳҳои тиҷоратӣ аз Қазоқистони Ғарбӣ, яъне, ба воситаи Ҷузи Хурд мегузарад ва муносибатҳои мӯътадил бо минтақаи Қазоқистони феодалӣ омили муҳими тавсеаи муносибатҳои самарабахши тиҷоратӣ бо Русия мебошад. Аз ин ҷиҳат роҳҳои тиҷоратии тавассути Хева ва Туркистон гузаранда ҳам дар шимолу ҷануби Бухоро на камтар аз ин аҳамияти муҳиме доштанд. Маълум аст, ки бехатарии роҳҳои тиҷоратӣ гарави ягона ва мӯътадили ба роҳ мондани сармояи васеи тиҷоратӣ аст” (10, 131).

Аз муқоисаи матолиби маъхазҳои таърихӣ пиромуни фаъолияти соҳибкориву тучҷорӣи амирони манғит ба чунин ҳулоса расидан душвор нест, ки аксари амирони манғит, хусусан Музаффар, Абдулаҳад, Сайид Олимхон нисбат ба корҳои



идоракунӣ ва давлатдорӣ дида, бештар ба соҳибкорӣ ва тичорат машғул мешуданд. Воқеан, дар Бухорои Шариф амирони шуми манғит ва муқаррибони бадбахти давлати иртиқоӣ ва қафомондаи феодалӣ на танҳо роҳи пешрафту такомули иқтисоду фарҳангро намедонистанд (бехтараш намехостанд), балки рӯирост садди роҳи дигаргунсозихоӣ иқтисодиву иҷтимоӣ, сиёсиву фарҳангӣ ва муносибатҳои тичоратӣ мегаштанд.

Аҳмад маҳдуми Дониш доир ба тавсеаи муносибатҳои иқтисодиву тичоратӣ, ҳимояи мавқеи табақаҳои иҷтимоии ҷомеа, аз ҷумла соҳибкорону тоҷирон ва амсоли он афкору ақидаҳои пешқадами замонро ба миён гузоштааст, ки онҳо то ҳол аҳамияти пурфайзу амалии ҳешро гум накардаанд. Хусусан, мутафаккир дар роҳи ҳимояи табақаҳои иҷтимоии ҷомеа, аз ҷумла деҳқонон, хунармандон, соҳибкорон, тоҷирон ва ғайра фикрҳои ҷолибу созандаро баён намудааст, ки баъзеи онҳоро мавриди қорбасти қарор додан мувофиқи матлаб аст. Ҷунончи, подшоҳи одил бояд табақаҳои васеи иҷтимоиро, аз ҷумла деҳқонон, хунармандон, тоҷирон ва дигаронро аз дуздону роҳзанон муҳофизат намояд. Дигар ин, ки дар бозор бояд тартибу низом ва адолат ҷой дошта бошад. Аҳмади Дониш борҳо такроран таъкид карда буд, ки дуздон ду навъ мешаванд: дастаҳои яроқбадасте, ки роҳзанӣ мекунанд ва дуввум, он дуздоне, ки дар либоси амин амал намуда, дар бозорҳо сари тарозу истода, маҳсулоти ба бозор воридшавандаро барқаш мекунанд. Шоҳи одил бояд ҳам ҳисоби онҳоро ёбаду ҳам ҳисоби инҳоро (7, 63). Ба қавли комили мутафаккир, “амине, ки бозори эшонро аз хиёнати кайл ва паймона муҳофизат намояд ва нархҳоро мазбут медорад”, яъне, аз хиёнат дар сангу тарозу муҳофизат кунад ва нархҳоро назорат намояд (12, 198). Аз ин лиҳоз, яке аз вазифаҳои муҳиму рӯзмарраи давлату давлатдорон аз он иборат аст, ки бар зидди дуздон муборизаи беамон бурда, онҳоро маҳв созанд. Ба ибораи ҷиддиву ҳаққонии Аҳмади Дониш, “...рафъи ҳарду роҷиб донанд”.

Бино бар фаҳмиши Аҳмади Дониш, бозаргону тоҷирон дар ҷомеа нақши махсус ва мавқеи устуворро соҳиб мебошанд. Аз рӯи андешаҳои муфиду мавзунӣ мутафаккир, ривочу равнақи савдону тичорат, қабл аз ҳама, ба ду омил асосӣ ва муҳим марбут аст: яке аз он, беҳавфу беҳатарии роҳҳои тичоратӣ ва

дигаре аз он, адолатмандии подшоҳон. Хуллас, подшоҳ бояд ба тамоми табақаҳои иҷтимоии ҷомеа, пеш аз ҳама, ба соҳибкорону бозаргонон, тоҷирон ва ғайра падари меҳрубон ва дар иҷрои хоҳишу имдоди онҳо ҳамеша мададгору роҳнамо бошад (12, 199).

Аҳмади Дониш аз дигар омилҳои манфӣ ва таъсиррасони сари роҳи пешрафти ҳаёти иқтисодиву тунҷорӣ ва иҷтимоию фарҳангии Аморати Бухоро сухан ронда, таъкид месозад, ки маҳз яке аз онҳо сафарҳои тӯлоии айшу ишратҷӯёнаи амир ба ҳисоб мерафт. Ба ифодаи дурандешонаи мутафаккир, одатан дар ин сафарҳо аҳли рикоби сершуморе амирро ҳамроҳӣ мекарданд, барои аз як маҳалле ба мавзеи дигар рафтани амир ва ҳамроҳони ӯ тамоми воситаҳои нақлиёт сафарбар карда мешуданд. Аммо ба касе маълум набуд, ки ин сайру саёҳат чанд муддат идома меёбад. Одатан ин сайру дилхушиҳо то ду-се моҳ тӯл мекашид. Ба истилоҳи ҷолиби Аҳмади Дониш, масалан, дар аҳди амир Музаффар чунин айшу ишратҳо поён надоштанд (10, 97-98). Ин нокомиву беадолатиро Аҳмади Дониш чун шохид ва ҳамзамон ба қалам дода, таъкид бар он намудааст, ки "... ин ҳайёху, ин ҷашну зиёфатҳое, ки дар давраи ҳукумати амир Музаффар барпо карда мешуданд, дар аҳди падару бобои ӯ ҷашме надидаву гӯше нашунида буд" (3, 66, 77-78; 10, 98). Дар ин ҷорабиниҳои ночову зиёдатӣ нақлиёти маҳаллӣ - аспу уштур ва аробаҳои аҳолиро сафарбар карда, бо ин васила, васоити асосии тичорат - нақлиётро фалаҷ мекарданд, ки ин омил ба интиқоли молу маҳсулот ба бозори шаҳрҳо таъсири манфӣ мерасонд (10, 98).

Зимнан, дар роҳи ислоҳи ин нобасомониву беадолатӣ, Аҳмади Дониш ба амир чандин пешниҳодҳои ҷолибу саривақтӣ ба миён мегудорад, ки онҳо муҳиму рӯзмарра мебошанд. Чунончи, Аҳмади Дониш ба амир пешниҳод кардааст, ки дар назди дарбори аморат баҳри ташкили босамари сафарҳои аҳли рикобу сарбозон ва давлатдорон тавилаи махсусе барпо намояд, ки дар ҳаёти он то як ҳазор аспу уштур, аробаҳои чорчарха, аз ҷумла аробаҳои русӣ ва ғайра мавҷуд бошанд (10, 99). Бо вучуди он, ки ин пешниҳоди Аҳмади Дониш, ҳам аз лиҳози маъмурию ҳарбӣ ва ҳам хоҷагию иқтисодӣ манфиатбахш буду ҳам ба ривочу равнақи савдову тичорат мусоидат мекард, мутаассифона, аз ҷониби амири Бухоро пазируфта нашудааст.

Дар замони салтанати амирони мангит назорат дар бисёр корҳо, хусусан дар бозорҳо аз байн рафта, дуздиву қаллобии маъмурони бозор, хусусан тарозудорон афзун гардида, бепарвоиву бенизомӣ тамоми кишрҳои мамлакатро фаро гирифта буд (10, 100). Аз ин боис, он воқеае, ки Амади Дониш аз забони марди деҳқон нақл кардааст, дар саросари мамлакат ба ҳодисаи муқаррарӣ табдил ёфта буд. Он марди деҳқон ба Аҳмади Дониш ҳикоят кардааст, ки он даме ба бозор расидам, бори маро ба чанд тарозу баркашиданд, дар ду-се ҷо аз ман ҳаққи тарозу гирифтанд, молафро нисбат ба вазне, ки дошт, камтару нимбаҳо таслим кардам ва оқибат соҳиби даҳ танга шуда, аз бозор гурезон шудам, аз тарси он, ки дар сари шоҳини тарозуи ин қаллобон сари худам ба бод наравад (3, 88).

Мавриди зикр аст, осори рангину гаронмоёи Амад махдуми Дониш, хусусан "Наводир-ул-вақоеъ" ба бисёр мутафаккирон ва ҳамзамонон дар ташаққул ва таҳаввули афкори пешқадами иҷтимоиву иқтисодӣ ва соҳибқориву бозаргонӣ такони азим ва пурфайз додааст. Бесабаб нест, ки устод Садриддин Айнӣ дар "Ёддоштҳо" иқрор кардааст, ки "Наводир-ул-вақоеъ" аз бисёр ҷиҳат, хусусан "тасвири ҳирси аҳли бозор дар роҳи сарватғундорӣ", яъне, баққоле, ки ҳамсоёи Аҳмади Дониш буда, хисси сарватчамъкунии худро бо диндорӣ омехта, пеш мебурд, ба ӯ таъсири ногусастанӣ бахшидааст (2, 419).

Аҳмад махдуми Дониш дар қисмати фасли "Васият ба фарзандон ва ҳақиқати касб ва пешаҳо"-и "Наводир-ул-вақоеъ" ба фарзандони худ тавсия додааст, ки албатта ба касбу коре машғул шудан шарту зарур буда, эҳтиёҷи зиндагиро бо дастранҷи худ таъмин намоянд, аммо дар ҳирси молғундорӣ ва захиракунӣ гирифтор нашаванд. Мутафаккир пиромуни аҳволи ногувори шахсони ба ҳирси молу сарватғундорӣ гирифторшуда кирдори баққолеро мисол оварда, ба фарзандонаш сабақ медиҳад, ки он намунаи ибрат аст.

Аз рӯи андешаҳои воқеӣ ва ҳикматноки аллома Аҳмад махдуми Дониш, инсон бояд васоили зиндагӣ ва рӯзгорашро тавассути азму талош, сайёу кӯшиш ва меҳнати ҳалол таъмин намояд. Вале дар ин роҳи мурод набояд ба ҳирсу манфиатҷӯӣ роҳ дод, чунонки маълум аст, чун судхӯр ба қаллобӣ пардохт ва

дар ҳавои гирд овадани молу сарват афтод, ки ин аллакай ба роҳи қач ва ноустувори ҳаёт ворид шудани инсон аст. Ба қавли дурандешонаи мутафаккир, ҳеҷ гоҳ “андӯхти сарват суд надорад”, баръакс, ин ба “қасби донишу пешрафт” монё мешаваду ҳалос. Хулосаи пурҳикмати Аҳмад маҳдуми Дониш дар ин мавзӯ бағоят ҷолибу судманд аст: “ Азбаски хирси неъмат дунё ҳадду ҳудуд надорад ва ҳамарӯза дар афзоиш аст, ман аз ин ташвиш канора ҷустам ва бо андаке қаноат кардам, ҳадди миёнаро нигоҳ доштам, то аз ғами дунё озод бимонам. Кору бори ин ду дунё барабас асту андӯхти сарват аз он бадтар” (7, 113). Мутафаккир дар мисоли фарзандонаш аз ҳадафҳои мусбату манфии таҷрибаи рӯзгор нақлу ривоят карда, насли наврас, аз ҳама пештару бештар ҷавонро ба роҳи ҳақиқат, кору пайкори судманд ва рӯзгори осоиштаву пурнишоти инсонӣ ҳидоят ва роҳнамун кардааст. Аз ин нигоҳ, Аҳмади Дониш ба фарзандонаш, аз ҷумла ҷавонон ҳодисаву рӯйдоди замонро нақлу ривоят карда, диққати аҳли ҷомеаро ба дарки воқеии он роҳнамун сохтааст: «...Медонед, ки дар ҷавори (ҳамсоғии) шумо баққолест соҳиби зиё ва ақор (замину обу боғу бӯстон) ва асбобу молу мавошӣ (чорпоён) ва дӯконе ораста дорад пур ҳалвою шира, ки чун чашми шумо дар онҳо афтад, об дар даҳонатон гирд ояд ва маро аз тасаввури ҳоли ӯ об дар дида» (2. 419) чамъ меояд.

Устод Садриддин Айни он талошу тақопӯйҳои баққолро ҷунон моҳирона тавсиф кардааст, ки он бағоят ҷаззобу пурэҳтирос баромадааст (Дар ин хусус муфассал ниг.: 2, 418-423). Ба тариқе мутафаккир иброз медорад: “ Чун асбоб ва адовати баққолӣ рӯ ба камӣ ва нуқсон ниҳад, гоҳе савора ва гоҳе пиёда ҷувале бар дӯш ба бозор меравад ва нафаскашон дона ва бакла ба дӯкони меорад, гармии ҳангомаи дӯкони (барои гарм кардани савдои дӯкони худ)” (2, 420). Воқеан ҳам, ин кирдору рафтори баққол, диққати устод Садриддин Айниро бештар ба худ ҷалб карда будааст. Вай дар “Ёддоштҳо” кирдору рафтори баққолро ҷунон пурҷозибана нақлу ривоят карда, ҳудаш пурра иқро менамояд, ки дар ҳақиқат ҳам, ” ин тасвири Аҳмад маҳдум ба ман онҷунон таъсир кард, ки баққоли мазкур аз назарам ҳеҷ дур намерафт ва ман хостам дар зиндагӣ монанди он баққолеро ёфта, тамошо кунам. Баққолонеро, ки дар раставу бозор, дар ду тарафи кӯча дар дӯкониҳо нишаста, молҳои онро мефурӯх-

---

260

танд, дуру дароз пешашон истода, тамошо кардан ба ман мумкин набуд” (2, 420). Чуноне нигоранда икром кардааст, ки дар охир, дар рӯбарӯи мадрасаи Кӯкалтош баққолеро, ки ҳам аз чихати кирдору рафтор ва ҳам аз чихати киёфаи зоҳирӣ ба баққоли Аҳмади Дониш монандӣ дошт (яъне, пири фартут ва ... буд), амалу фаъолияти ӯро пурра ба мушоҳида мегирад. Зимнан он хислату характери баққоли Аҳмади Донишро бо баққоли худаи пайдокарда мавриди муқоиса гузоштааст, ки ниҳоят ҷолибу воқеӣ баромадааст: “Агар баққоли Дониш диндори намозхон бошад, ин (яъне, баққоли нав) ширинкори хушзабон буд, ба ҳар кас хитоб кунад, албатта, дар аввали суханаш “гардам аз саратон!” мегуфт ва дӯконаш ҳам, гузаргоҳи тафбоди тобистонӣ ва тундбоди зимистонӣ буда, пешаш тамоман кушода меистод ...” (2, 420-421). Ӯ ҳар рӯз рафтору кирдори он баққолро пайҳас ва мушоҳида намуда, “ҳама кори ӯро мувофиқи кирдори баққоли Аҳмад-махдум ёфта”, ба назари зиндагибин ва ба қалами ҳақиқатнигори муаллифи “Наводир-ул-вақоъ” (Аҳмад маҳдуми Дониш) таҳсину офарин меҳонд (2, 421). Хулласи калом, Айнии ҷавон дар натиҷаи мушоҳидаҳои амиқу ҷиддии худ образи асосии баққоли наvero, ки ба баққоли Дониш пурра монандӣ дошт, кашф кардааст. Аз мушоҳидаҳо маълум мегардад, ки яке аз рӯзҳо ҳамон баққол ҷуволеро ба бағал гирифта, пеши дӯконашро парда кашида, ба бозор меравад. Ӯ бозгашти баққолро мунтазир шуда, рафти воқеаро ба мушоҳида мегирад: “Баққол баъди соате омад, - қайд кардааст нигоранда, - ӯ як ҷуволча биринҷро пуштора карда, бардошта овард ва ҳамроҳи ӯ як деҳқон ҳам буд, ки як ҷувол сабзии ба ӯ фурӯхтаашро ба хари худ бор карда меовард” (2, 421). Баққол аз ин кори худ ниҳоят хушҳол буду аввал биринҷ ва сипас сабзии аз деҳқон гирифтаашро ба зағомаҳои сабзидони пеши дӯконаш ҳолӣ мекунад. Ӯ хангоми ҳолӣ кардан мебинад, ки дар рӯи ҷувол сабзиҳои калон-калон бошанд ҳам, вале сабзиҳои зерӣ ҷувол майдатару резатар буданд. Баққол ин ҳолатро дида, ғурғурқунон сабзиро ҷобачо карда, хангоми пул додан аз маблағи дар бозор ба деҳқон ваъда кардааш нисбатан камтар пул дода, он камиро барои пур кардани ҷои сабзиҳои реза баромадаи зерӣ ҷувол ҳисоб намуд. Вале деҳқон ҳам, ба ин рафтори баққол розӣ нашуда, маблағи дар бозор ваъдашударо пурра талаб намуд. Хуллас, дар байни баққоли мӯйсафеди фартут ва деҳқони ҷавони тануманд кашкашу хархаша ва ҷанҷолу

муноқиша ба амал омад. Вале дар охир, пас аз тарафгирии ҳамсоҷҳои тичоратии баққол, деҳқон маҷбур шуд, ки чувол ва пули бо ризоият додаи баққолро гирифта, ба маркабаш савор шуда, ин чоро тарк намояд. Чуноне ба мушоҳида расид, ки дар охир, баққол дар рафти баҳсу мунозираҳо пирӯз гардида, баъди рафтани деҳқон, ба фурӯшандаҳову мизочон рӯ оварда, таъкид месозад, ки он аз фиребу найранги тоҷири бозорҳо ва зиёну зарар дидани соҳиби маҳсулоти кишоварзӣ, яъне, деҳқонон шаҳодат медиҳад. Ин матлабро устод Садриддин Айнӣ аз забони зиндаи баққол моҳирона тасвир намудааст, ки он ба ҳақиқат комилан ҷавобгӯ аст: **”... Одам бо як фоидае, ки аз хариду фурӯш ба даст мебарояд, бой намешавад. Барои бой шудан аз сангу тарозу, аз ҳисоби харидору фурӯшгор канда гирифтаниш ва бо қатӣ кардани молҳои паст ба молҳои нағз ҳам фоида бурданиш лозим аст”** (2, 422).

Дар осори рангини Аҳмад маҳдуми Дониш ва дигар маорифпарварони тоҷики нимаи дуввуми садаи XIX ва ибтидои садаи XX пиромуни афкори иқтисодиву бозаргонии халқи тоҷик ва дигар мардуми Осиёи Марказӣ маводу санадҳои наву тозаи мусбату манфиро дарёфт кардан амали хайр ва қори шоиста маҳсуб меёбанд, ки дар ин ҷо ба пажӯҳиши нисбатан васеъу мукаммалӣ он зарурият мавҷуд нест, вале бо вучуди он, аз баррасии тамоилҳои муҳиму тадқиқталаби ин мавзӯ, таҳлилу муқоиса ва чамъбасти ахбори сарчашмаҳои хаттии маҳаллӣ, хусусан осори рангини маорифпарварони нимаи дуввуми асри XIX ва ибтидои асри XX, аз ҷумла мутафаккири барҷастаи халқи тоҷик, аллома Аҳмад маҳдуми Дониш ба ҷунин ҳулоса расидан душвор нест, ки мутафаккир баробари инъикоси як қатор масъалаҳои мубрами ҳаёти сиёсӣ, иқтисодиву иҷтимоӣ ва фарҳангӣ, инчунин ба вазъи муносибатҳои бозаргониву сармоядорӣ, душворихои сари роҳи савдои дохилӣ ва тавсеаи тичорати берунӣ ва дигар омилҳои марбути он эътибори хоса ва диққати зарурӣ равона намудааст. Муҳимтар аз ҳама, ҳулосаи ниҳонии алломаи замон Аҳмад маҳдуми Дониш дар он андешаҳои ҷолибу судбахш таҷассум ёфтааст, ки умуман тичорат, хосатан савдои хориҷӣ, қабл аз ҳама, ба мақсади таъмини сулҳу салоҳ, осоиштагиву амнияти кишвару давлатҳо хидмат намояд ва ба ҳар ду ҷониб ҳам боровару манфиатбахш бошанд (10, 97).

### Пайнавишт

1. Айнӣ С. Аҳмад маҳдуми Дониш (Аҳмади Калла) // Айнӣ С. Ёддоштҳо. – Ҷ. 3-4. - Сталинобод: Нашрдавтоҷик, 1955. - С. 25-40.
2. Айнӣ С. Ёддоштҳо. – Ҷ. 3-4. - Сталинобод: Нашрдавтоҷик, 1955. - 570 с.
3. Айнӣ С. Таърихи амирони манғитияи Бухоро // Куллиёт. - Ҷ. 10. - Душанбе, 1966. - С. 6-192.
4. Березиков Е. Бухорои Сурх: Роман / Тарҷ. Ш. Ҳаниф. - Душанбе: Адиб, 1988. - 205 с.
5. Ғафоров Н. Тичорат ва мақому манзалати он аз диди Абдуррауфи Фитрат // Ғафоров Н. Ҷадидия ва шиноҳти он : (Маҷмӯаи мақолаҳо ва гузоришоти илмӣ). - Душанбе: Ирфон, 2013. - С. 106-115.
6. Давлатов М. Аҳмади Дониш бунёдгузори усули давлатдорӣ русҳо дар Аморати Бухоро // Тоҷикистон ва Руссия: Сарнавишти ягонаи таърихӣ / Маводи Конференсияи илмӣ-назарияви “Осиёи Марказӣ ва Руссия: Дӯстӣ ва ҳамкориҳои аз санҷиши замони гузашта” бахшида ба 150-солагии ҳамроҳ карда шудани Хучанд ба ҳайати Руссия. -Хучанд: Нури маърифат, 2016. - С. 69-79.
7. Дониш А. Порчаҳо аз “Наводир-ул-вақоъ” / Бо таҳрир, тавзеҳот ва сухани хотимавии Расул Ҳодизода. - Сталинобод, 1957. - 246 с.
8. Дониш А. Путешествие из Бухары в Оренбург / Избранное произведение / Подг. текста, сост. вступит. статья и примеч. Р. Хадизаде. - Изд. 2-е, перераб. и доп. – Душанбе: Ирфон, 1976. - 280 с.
9. Дониш А. Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития. - Душанбе: Сарпараст, 1992. - 100 с.
10. Исломов С. Проблемаҳои иқтисодӣ дар осори Аҳмади Дониш ва Садриддин Айнӣ. - Душанбе: Ирфон, 1999. - 304 с.
11. Олимӣ Ҳ. Нигоҳи Аҳмади Дониш ба гардишҳои замони Неҳзати бедорӣ: Маводи конференсияи байналмилалӣ “Ҷараёни маорифпарварӣ ва масъалаҳои ҷаҳони муосир”. - Душанбе: Дониш, 2016. - С. 176-187.
12. Раҷабов З. Аз таърихи афкори ҷамъиятию сиёсии халқи тоҷик дар нимаи дуюми асри XIX ва ибтидои асри XX. - Сталинобод, 1959. - 448 с.

13. Раҷабов З. Маорифпарвар Аҳмади Дониш. - Душанбе: Ирфон, 1964. - 308 с.
14. Раҷабов З. Ш. ”О политическом трактате” Ахмаде Дониша: ( Краткий очерк). - Душанбе: Дониш, 1976. - 128 с.
15. Ризоев К. Социально-экономические взгляды А. Дониша (После присоединения Средней Азии к России) // Известия АН Тадж.ССР. - Отделение обществ. наук. - 1980. - №2. -С. 15-21.
16. Садри Зиё. Наводирӣ зиёи. - Душанбе: Ирфон, 1991. - 128 с.
17. Табаров С. Се маорифпарвари тоҷик дар бораи амирони манғит. - Душанбе: Эҷод, 2006. - 208 с.
18. Темурзода Б. Робита ва ҳамкориҳои илмӣ кишваршинос Акрампаҳлавон Аскарӣ бо муҳаққиқони рус // Тоҷикистон ва Руссия: Сарнавишти ягонаи таърихӣ / Маводи Конференсияи илмӣ-назариявӣ “Осиёи Марказӣ ва Руссия: Дӯстӣ ва ҳамкориҳои аз санҷиши замони гузашта” бахшида ба 150-солагии ҳамроҳ карда шудани Хучанд ба ҳайати Руссия.-Хучанд: Нури маърифат, 2016. - С. 454-464.
19. Ҳодизода Р. Дониш Аҳмад Маҳдум ибни Носир // ЭСТ. - Ҷ. 2. - Душанбе, 1980. - С. 320-323.
20. Ҳодизода Р. Наводир-ул-вақоъ // Ҳодизода Р. Аҳмади Дониш: Тарҷимаи ҳол ва мероси адабию илмӣ. - Душанбе: Ирфон, 1976. - С. 146-244.
21. Ҳодизода Р. Сапедадам: Повест ва ҳикояҳо. - Душанбе: Ирфон, 1976. - 240 с.
22. Фитрат А. Баёноти сайёҳи ҳиндӣ / Таҳияи П. Гулмуродзода/. - Душанбе: Ирфон, 2009. - 92 с.
23. Фитрат А. Мунозара: Ҳақиқат натиҷаи тасодуми афкор аст / Ҳозиркунандаи нашр, таҳиягари луғату тавзеҳот ва муаллифи сарсухан Пайванди Гулмуродзода. - Душанбе, 1992. - 56 с.
24. Шодипур Ю. Фаъолияти соҳибкорӣ дар Бухорои амирӣ дар охири асри XIX –ибтидои асри XX // Масоили рушди соҳибкорӣ дар Тоҷикистон: Маводи конференсияи ҷумҳуриявӣ илмию амалӣ, 16-17 апрели соли 2009. - Душанбе, 2009. - С. 38-43.
25. Юлдашев К. К общественно-экономическим взглядам Ахмада Дониша // Труды САГУ им. А. Навои. - 1964. - Вып. 142. - С. 79-88.
26. Юлдашев К. О социально-экономических взглядах Ахмада Дониша // Обществ, науки в Узбекистане. - 1963. - №10. - С. 55-58.



**Хошимова Ш.,  
Махмудов. О.  
(Тоҷикистон)**

**АСАРИ АҲМАДИ ДОНИШ “РИСОЛА Ё МУХТАСАРЕ АЗ  
ТАЪРИХИ САЛТАНАТИ ХОНАДОНИ МАНҒИТИЯ” –  
ҲАМЧУН САРЧАШМАИ ТАЪРИХӢ**

Имрӯзо дар натиҷаи боло рафтани тавачҷӯх ба таърихи иҷтимоӣ шавқу рағбат ва тақдирӣ афроди алоҳида зиёд гардидааст. Дар асоси ҳаёт ва фаъолияти онҳо лаҳзаҳои чараёнҳои таърихӣ омӯхта мешавад. Дар марҳилаи кунунии рушди илми таърихшиносӣ муаммои шахсият дар таърих ба мадди аввал баромадааст. Тавачҷӯх ба ҳақиқати ҳаёт ва фаъолияти афроди номвар ва онҳое, ки дар инкишофи илми таърих хизмат намудаанд. Дар ҳар як давраи ниёгонамон ашхоси замони пешина интиҳоб намуда ба ҳамоҳанг намудани фаъолияти онҳо дар замони муосир эътибори муҳим меоданд. Таърихи тадқиқоти тарҷумаҳои (афродшиносӣ) аҳамияти бузурги маърифатиро дорост. Ҳанӯз дар даврони Мисри Қадим қайдҳои тарҷумаҳои вучуд доштанд, чунончи навиштаҷоти сари қабрии Мисриёни Қадим, ки дар онҳо хизмати мардум номбар шудаанд. Хусусиятҳои тарҷумаҳоиро доранд. Дар замони антиқа олимони тарҷумаи ҳоли афроди алоҳидаро тавсиф намуда, ба таври мақсаднок эҳё менамуданд. Мисоли равшани робитаи таърих ва тарҷумаи ҳоли афроди барӯманд дар асарҳои Светоний, Плутарх, Тадсит ва Квинт Куртский Руф ифода шудаанд.

Дар асрҳои миёна афродҳои таърихӣ рӯ ба таназзул мениҳад, бинобар рушди илми схоластикаву илоҳиётшиносӣ ва ба фаъолияти шахс тавачҷӯх коста мегардад. Тавсифи таърифи авлиёҳо муқаддасоти динӣ бартарият пайдо мекунад. Баъди зуҳури давраи Эҳё (Ренессанс), ки яке аз хусусиятҳои он ақидаҳои гуманистӣ (инсонгароӣ) маҳсуб меёфт, анъанаҳои афродшиносии таърихӣ аз нав рушд мекунад. Олимону адибон дар рафти тавсифи тарҷумаи ҳоли шоҳон, сарлашқарон ва баъди тарҷумаи ҳоли сайёҳон, уллому урдабо ва дигар табақаи чомеа мепардозанд.

Ҳаёти афроди бузургу барӯманд яке аз муҳимтарин самти таҳқиқоти таърихӣ гардид. Анъанаҳои дарки фаъолияти афрод дар таҳқиқоти таърихӣ, ҷанбаҳои алоҳидаи таҳлили мақоми ашхоси алоҳида дар таърих дар асарҳои олимони тоинқилобӣ ва давраи Шӯравии рус мушоҳида мегарданд. Таърихшигориҳои номвар С.М. Соловев, В.О. Ключевский, Н.А. Рибников, Г.О. Винокур, Н.М. Дружинин, М.В. Нечкина ва дигарон ба аҳамияти омӯзиши ҳодисоти таърихӣ дар партави баррасии фаъолияти афроди номвар эътибори ҷиддӣ доданд.

Дар даврони шӯравӣ афродшиносии таърихӣ гарчанде, ҳамчун самти таҳқиқоти таърихӣ пурра инкор нагашта бошад ҳам, дар тобеъияти дигар самтҳои таҳқиқоти илмӣ қарор дошт. Дар он давр афродшиносии таърихӣ қонуниятҳои ҳосаи инкишофро соҳиб шуда натавонист. Ин ҳолат дар шароити зӯрварии системаи тоталитарӣ (худком) сабабҳои ақливу зеҳнии худро дошт. Бояд зикр намуд, ки дар Тоҷикистон низ то ба истиқлолият соҳиб гаштани ҷумҳуриамон ба масъалаи афродшиносии таърихӣ аз ҷониби мутахассисон аҳамияти ҷиддӣ дода намешуд.

Аҳмади Дониш дар қатори яке аз афроди бузурги таърихӣ ба шумор меравад, ки дар таърих дипломат муаррихи намоён саромади маоррифпарвари Осиёи Миёна ба шумор меравад. Асарҳои Аҳмади Дониш “Наводир – ул – вақоеъ”, “Манозир – ул – қавакиб”, “Таърихча”, “Меъёр – ул – тадайюн”, “Ал – рисола фӣ аъмол – ул – куффа”, инчунин дар ҷандин дафтарҳои мусаввада ва хотироти ӯ ба мо расидаанд. Ин асарҳои Аҳмади Дониш ҳамчун сарчашмаи таърихӣ дар ҳалли масъалаҳои иҷтимоию фалсафа, қимат ва аҳамияти ниҳоят бузурге дорад. Нақши сарчашмаи таърихӣ дар омӯзиши илми таърих мақоми бузурги илмӣ дорад.

Мақсад аз омӯзиши сарчашмаи таърихӣ омӯзиши том ва ҳамаҷонибаи раванди зухур, ташаккул ва рушди халқҳои ҷаҳони дар гузашта мебошад. Масъалаҳои худшиносии миллӣ, эҳёи суннатҳои таърихию фарҳангӣ, дарки амиқи арзишҳои умумибашарӣ, ташвиқи анъанаҳои волои аҷодӣ ва ҷаҳонӣ, рисолати давлатдорӣ, шахрдорию шахрсозӣ пас аз соҳибистиқлол гардидани Тоҷикистон аҳамияти махсус пайдо намуданд. Таълими пайваستاи сарчашмаҳои таърихӣ, дар радиҳои таърихи халқи тоҷик дар ҳалли масъалаҳои муҳими дар боло зикршуда мусоидат намуда, дар ташаккул ва тарбияи ғояҳои ватан-

дӯстию ватандорӣ, миллатдӯстӣ, ҳифзи истиқлолият ва ифтихори миллӣ нақши босазо дорад.

Тадқиқ ва омӯзиши ҳамаҷонибаи таърихи ҷаҳонӣ имконият медиҳад, ки мавқеи тоҷиконро дар қиёс бо халқҳои дигар дар бунёди тамаддуни ҷаҳонӣ амиқтар муҳимтар дарк намоем. Ҷалб намудан ба сарчашмаиносии, навиштаҷоти хотиравии даврҳои он замон истифодаи васеи ҳуҷҷату расмҳои ба он марҳилаи омӯхташаванда тааллуқ дорад.

Мурочиат намудан ба ҳуҷҷатҳои таърихии гуногун, ки ҳаёти шахсиятҳои таърихӣ, фаъолияти онҳоро инъикос менамояд. Сарчашмаҳои, ки фаъолияти шахсони пешқадамро тасвир менамояд, ва ҳангоми омӯзиши ҳодисаҳои кишвари мо ки солҳои сол истифода бурда мешаванд, як ҷаҳон маъно мебахшанд. Истифодабарии сарчашмаҳои таърихӣ барои муайяну аниқ шудани ҳодисаҳои гузашта таъсис додани нақшҳои равшан, эҳсос намудани шароити он давр, забон, зисту зиндагӣ ва тасвири ҳодисаҳои гузашта мусоидат намуда ба хонандагон барои дарк намудани он давру марҳила имкон медиҳад. Ҳамчунин сарчашмаҳои таърихӣ ба хонанда беҳтарин мавод барои таҳлил хизмат менамояд. Сарчашмаҳои зеҳно мустаҳкам ва хонандаро барои сарфаҳм рафтани ҳодисаҳои таърихӣ оиди коркарди муҳимтарин ҳуҷҷатҳои маводи ёрирасон аст. Бояд қайд намуд, ки қор бо сарчашмаҳои таърихӣ таъсири васеъкунӣ ҷаҳонбиниро дошта он дар худ яке аз равияҳои шиносӣ бо усули тадқиқотҳои таърихиро пешниҳод менамояд. Асарҳои Аҳмади Дониш ақидаҳои маорифпарварӣ ва афкори пешқадами масоили давлатдорӣ ва дунявият идеалогияи пурмуҳтавои давлатдориро дар осори пурарзишаш бо шаклҳои гуногун ҷой додааст, яке аз сарчашмаи арзишманди таърихӣ ба ҳисоб меравад. Аҳмади Дониш оид ба тарбияи инсондӯстӣ бо мулоҳизаҳои оид ба тарбияи ватандӯстӣ пайваст мебошад. Аҳмади Донишро нообидии Ватан дар торикию нодонӣ мондани сокинони Аморати Бухоро дар таҳлука оварда, барои аз ин вартаи ҳалокат баровардани Бухоро ва сокинони он талош меварзид ва ғояи ободӣ ва рушду нумӯи онро дар осорҳои акс намудааст, ки осорҳои барои мо ҳамчун сарчашмаи таърихӣ хизмат мекунад. Аҳмади Дониш тарғибкунандаи ғояест, ки башарият, ободии ҷаҳону хушбахтии бани инсон вучуд дошта, бо ҳамдигар мушфиқу мӯнус мебошанд. “Рисолаи таърихӣ” ё

“рисолаи мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития” сарчашмаи таърихӣ буда, ба мо аз салтанати хонадони Манғития маълумотҳои пурра медиҳад. Дар “Рисолаи таърихӣ” асосан камбудихои ҷомеа ва тарзи давлатдориро нишон дода, ба чунин хулоса меояд, ки чамъият ҳамеша дар тараққиёт ва таназзул аст. Вай ба чунин хулоса меояд, ки дар ҳар сад, панҷсад, ҳазор сол бузургон меоянд. Барои мисол Темурланг ва Хусайн Бойқароро овардааст. Аз хонадони сулолаи Манғитихо ба давраи фаъоляти амир Шохмурод баҳо додааст ва ҳукмронии ӯро марҳилаи нави тараққиёти иҷтимоӣ ҳисобида аст. Дар ин сарчашмаи таърихӣ Аҳмади Дониш давраи ҳукмронии амир Музаффарро махсусан ба тафсил аз назари танқидӣ ва ниҳоят саҳт ва ва ҳаҷвнигорона тасвир кардааст. Пас аз тасвири давраи ҳукумати амир Музаффар Аҳмади Дониш воқеаи ба тахт нишастани амир Абдулахад мегузарад ва дар ин ҷо низ бо чанд мисоли таърихӣ нишон медиҳад, ки замони ҳукмронии ин амир ба вазъи мамлакат беҳбудӣ ворид накард. Дар “Рисолаи таърихӣ” Дониш ғояи аврупокунонии ҳаёти ҷомеаи Бухоро равшан ба назар мерасад, ислоҳоти соҳти давлатдорӣ аморат аз рӯи намунаи давлатҳои конститусионӣ – монархистӣ таклиф карда мешавад. Аҳмади Дониш монанди маорифпарварони ғарб илоҷи аз ҳолати мавҷуда раҳой ёфтандро дар “давлати идеалӣ” – и маърифатнок меид, ки он тартиботро таъмин намуда, дар бораи савдо ва маорифи халқ ғамхорӣ зоҳир мекунад. Ба ақидаҳои Аҳмади Дониш ҳамчун сарчашма назар кунем, ҳокимияти соҳибмаърифат ва амалдорони мувофиқи қобилиятшон навро на аз рӯи баромади иҷтимоӣ барои таъмини вазъи мамлакат беҳтар медонист. Вай баҳри пойдор гардидани мутлақияти маорифпарвар чидду чаҳд мекард.

Асари “Рисолаи таърихӣ” – и Аҳмади Дониш ҳамчун сарчашма дар саҳифаи таърих аз таърихи афкори сиёсиву иҷтимоӣ халқи тоҷик ва аз ҷиҳати шаклу мундариҷа арзиши бузурги таърихӣ аст.

Ин сарчашмаи таърихӣ чараёни маорифпарвареро асос гузошта, ва он се нуктаи барҷастареро дорад.

Якум, Аҳмади Дониш дар асари илмию бадеии худ ба муқобили соҳти пӯсидаи феодалӣ баромад кардааст.

Дуюм, Аҳмади Дониш мардумро ба маърифат, аз худ кардани фанҳои дақиқ, дунявӣ даъват кардааст

Сеюм, Аҳмади Дониш дар асарҳои худ манфиати оммаи меҳнаткаш ва тамоми зулму ситамдидагонро самимона ва далерона ҳимоя кардааст. Аҳмади Дониш бо эҷодиёти худ ба як зумра пешқадамони замони худ таъсири калон расонд. Зеро дар атрофи ӯ шахсони беҳтарин ва бомаърифаттарин ба монанди Садри Зиё, Ҳайрат, Айнӣ, Мирзо Сироч ва дигарон ҷамъ омада буданд ва ё онҳо аз паи идеҳои ӯ рафтанд. Устод Садриддин Айнӣ пайравӣ ӯ ба ҳаёт ва эҷодиёти Аҳмади Дониш баҳои баланд дода, ва нахустин маротиба диққати аҳли илму ба “Рисолаи таърихӣ” ҷалб намуд.

Ҳамин тариқ асари Аҳмади Дониш “Рисолаи ӣ мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития” яке аз сарчашмаҳои арзишманде буда, ақидаҳои маорифпарварӣ ва ватандӯстӣ, масъалаҳои шуури миллӣ, ҳештаншиносӣ, афкори пешқадами масоили давлатдорӣ ва дунявият, идеалогияи пурмахтавои давлатдорӣ дар сар то сари эҷодиёти Аҳмади Дониш дида мешавад. Боиси қаноатмандист, ки пас аз ба даст овардани истиқлолияти давлатӣ яке аз самтҳои афзалиятноки сиёсати давлатиро ислоҳот ва ба меёрҳои талаботи ҷаҳони мутобиқ сохтани низоми таҳсилот ташкил медиҳад. Дар роҳи пешбурди илму маърифат ба ҷавонони замони мо омӯзишии ҷиддии осори бузургон, ки ба мо ҳамчун сарчашмаи таърихӣ омадааст, бояд омӯзанд. Чунки дар натиҷаи омӯзиш ҳар як шахси соҳибватанро эҳсосоти наҷиб фаро мегирад ва дар ӯ ҳисси ватанпарварӣ, инсондӯстӣ, ҳимоя кардани Ватан аз душмани аҷнабӣ, ҳамеша ба ҷустуҷӯи илму фарҳанг кӯшидан ва дар зиндагӣ бо сабру таҳаммул будан пайдо мешавад.

### АДАБИЁТ.

1. Аҳмади Дониш “Рисолаи ӣ мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития”. Сарпараст. Душанбе, 1992.

2. С. Раҷабов. “Ба Россия пайвастании Осии Миёна аҳамияти прогрессивии он”. Сталинобод, 1959.

3. У. Ғаффоров, М. Иномов. “Таърихнигорони тоҷик”. Хуҷанд 1995.

4. Ҷурабоев Ҷ., Исомадинов Ҷ., “Афродшиноси номвар”, Ношир 2015.

## ФИЛОСОФИЯ

*Ермолаева Елена  
(Россия)*

### АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПРОВЕДЕНИЮ ОБЩЕСТВЕННЫХ РЕФОРМ АХМАДА ДОНИША

«Мы призваны отличать истину от лжи»  
«Мы созданы для того, чтобы благоустраивать мир»  
*Ахмад Дониш*

Являясь носителем многогранного таланта, Ахмад Махдум Дониш - таджикский ученый и писатель, каллиграф, миниатюрист, чертежник, просветитель, философ, мыслитель, врач, музыкант, астроном, поэт и государственный деятель Бухарского эмирата, далеко опередил свое время и мыслил категориями, которые еще не всегда готова была воспринять значительная часть его современников, однако которые были приняты передовыми учеными, поэтами и мыслителями. Имея возможность трижды побывать в России с посольской миссией, Ахмад Дониш был внимательным наблюдателем, способным осмыслить опыт и достижения других стран, в первую очередь России, и применить увиденное на благо своего народа.

Вполне объяснимо, что столь многогранные труды мыслителя, ученого и реформатора Ахмада Дониша, привлекли научное внимание таких исследователей как С. Айни, М. Арипов, В.В.Бартольд, Э.Е. Бертельс, И.С. Брагинский, Ян Рипка, А. Богоуддинов, А. Девонакулов, Ш. Джабаров, А. Зиевиддинова, С. Исломов, К.Б. Кадыров, М. Лутфуллаев, Н. Маъсуми, А. Муллоев, И. Норкаллаев, З.Ш. Раджабов, Б.Рахимов, Б.Дж. Самиев, С.Сиддиқов, С. Улугзаде, А. Фаттоев, Р. Хадизаде, А.А. Хайдаров, К.Т. Ходжаев, Ф. Шарифзода, А. Юнусов, а так же литературоведов и переводчиков Л.Н. Демидчика, М.Н. Османова, И.Л. Наджафова.

Во времена Ахмада Дониша Бухарский эмират нуждался во всесторонних общественных реформах: «... Бухара представляла собой феодально-деспотическое государство, где абсолютная власть находилась в руках эмира. Система управления

сохранялась без изменения со Средневековья, эмир сам осуществлял законодательную и судебную власть, по своему усмотрению назначал высших должностных лиц государства. Системы государственного бюджета не было, чиновники не получали регулярного жалованья и «кормились» за счет населения... Духовенство выполняло также функцию надзора за соблюдением нравственных норм, ему принадлежало исключительное право толкования законов шариата, составления юридических решений» [3]. Находясь на государственной службе при эмире Насрулле, Ахмад Дониш считал своим долгом излагать порожденные его опытом идеи общественных реформ и просвещать соотечественников и правящую верхушку, от которой всегда и во многом зависят судьбы народов. Ахмада Дониша можно считать «родоначальником просветительского движения нового времени во всей Средней Азии».[3]

Ахмад Дониш актуально расставил приоритеты в развитии общества, его социальных устоев и институтов и изложил свои мысли в трудах «Редкостные события», «История мангитской династии», «Эталон религиозности», «Исторический трактат» и других, затронув вопросы просветительства, философии воспитания, семейного права, защиты прав человека, защиты прав женщины, а так же призвал сделать науку и ремесла доступными для всех слоев населения. Именно антропоцентрический подход, признающий главной ценностью человеческую жизнь, дал возможность Ахмаду Донишу рассмотреть вопросы величия человека, богосотворенности человечества ради процветания, необходимости интеллектуального и физического развития личности; увеличения сроков жизни человека за счет создания благоприятных условий жизни, здорового питания, баланса труда и отдыха; признания бедных нуждающимся в общественной заботе, признания равенства людей, возможность и необходимость добрых отношений между людьми разных национальностей и религий.

Труды Ахмада Дониша не потеряли своей ценности по сей день и являются вкладом в сокровищницу мировой педагогики, научной и философской мысли в связи с тем, что они проникнуты духом гуманизма и рассматривают действительность с позиций антропоцентризма. Характеризуя гуманизм воззрений Ахмада Дониша, под гуманизмом мы понимаем «особый тип

философского мировоззрения, в центре которого- человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями. В широком смысле слова гуманизм - доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от каких-либо исполняемых им социальных функций и ролей, усматривающее в нем самостоятельный источник творческих сил» [2].

Антропоцентризм, мы определяем как «позиция, согласно которой человек является центром и высшей целью мироздания...» [5].

Выражением антропоцентризма проникнуты суждения Ахмада Дониша и человеке: «Благороднейшим Божьим созданием является человек и всё остальное творенье для него... И он господин мира» [4]. Мыслитель подчеркивал «...преимущество благородного человека, который смог подчинить себе большинство существ и явлений перед другими Божьими созданиями...»[4].

С точки зрения гуманистических идей педагогики, непреходящая ценность трудов Ахмада Дониша заключается в том, что правильное формирование человеческой личности обществом, в том числе и системой образования, определяет завтрашний день страны. Если вся система семейного и общественного воспитания направлена на формирование любви к Родине, служению ее целям и задачам, защите ее интересов, при этом закладывается уважительное отношение к труду, всем слоям населения открывается доступ к общественно полезным трудовым навыкам, то такое общество, с большой долей вероятности, ждет общественный прогресс и процветание. Необходимо отметить особую значимость трудов мыслителя в период общественно-экономической отсталости Бухарского эмирата, когда идея реформ встала перед обществом с неизбежностью. Ахмад Дониш ратовал за создание учебной программы, отвечающей запросам времени (введение точных и естественных науки) и внедрение прогрессивных методик преподавания взамен схоластики.

В своих трудах Ахмад Даниш использовал различные стратегии и тактики изложения материала: это и наставления соотечественникам, и рассуждения на актуальные темы, и острая



критика, которой подвергалась правящая верхушка за свою косность и нежелание перемен. Так, острой критике мыслитель подвергал методы обучения в бухарских школах и медресе, и деятельность «улемов» - официальных представителей духовенства. В противовес косности обучения в медресе он предлагал в своих произведениях «Редкостные события» и «Исторический трактат» изучать спектр точных и естественных наук, рекомендовал к включению в образовательные программы творчества Саади, Хафиза, Бедила, усвоение основ светской науки.

Человеческое счастье и благоденствие общества реформатор связывал с приобщением к наукам и культуре, а так же с освоением общественно полезных ремесел и профессий. Ахмад Дониш предлагает соотечественникам доступ к наукам и ремеслам обеспечить для всех, исходя в этом вопросе из приоритетов социального равенства: освоить науки могут не только дети «аристократов», «ученых» и «добропорядочных родителей», но и дети «невоспитанных родителей», «разбойников», «неимущих» должны иметь право учиться, а так же дети с физическими недостатками. В результате правильного воспитания все они могут стать успешными и полезными членами общества. Через этот принцип общество имеет возможность совершенствоваться. Ахмад Дониш ратовал за привлечения в национальной педагогике опыта развитых стран, особенно России; повышение квалификации учителей, отмену физического наказания при воспитании детей.

Такие добродетели как воздержание, умеренность, чистота помыслов, терпение стойкость, чувство меры и степенность, Ахмад Дониш призывал культивировать с помощью наук, культуры и ремесел.

Ахмад Дониш оставил целый свод правил, подробно описывающий как создать семейное счастье и в чем польза семейной жизни. Мыслитель утверждал, что бессмертие заключается в рождении детей, продолжении рода человеческого. По мнению реформатора, возможность построить уважительные и целомудренные отношения, а так же получить взаимную духовную и материальную поддержку супругам, их детям и родителям заключена в создании прочной и дружной семьи. Мудрые наставления давал молодым мужчинам мыслитель по поводу подготовки себя ко вступлению в брак: овладеть ремеслом и

обзавестись жильем и только после этого приступать к обдуманному выбору спутницы жизни. Фактором нерушимости семейного союза Ахмад Дониш считает знание родословных корней своей невесты, а так же взаимные чувства жениха и невесты, которые важнее, чем желание обогатиться за счет приданного будущей жены. Мудрец советовал молодым мужчинам выбирать спутницу жизни в соответствии с собственными возможностями: если муж калека или уродлив, ему лучше всего жениться на женщине равной ему по внешности, чтобы избежать диссонанса и закономерного разлада в супружеских отношениях, а красавицу-жену уберечь от разочарований и страданий. Ахмад Дониш предостерегал мужчин от многоженства, мотивируя их тем, что «разожжешь пожар конфликтов и скандалов, ибо каждая жена будет предполагать, что другая завладеет нажитым добром и драгоценностями», возрастут расходы, а дети останутся «неухоженными» и «невоспитанными».

Наставляя в вопросе полового воспитания подрастающего поколения, Ахмад Дониш настаивал на ценностях настоящей любви с перспективой создания в будущем крепкой семьи.

Острой критике подвергает Ахмад Дониш родителей, которые позволяют себе в присутствии детей высказывать бранные и непристойные слова. Он призывает воспитывать детей в рамках приличия и традиционных устоев.

В своей книге «Редкостные события» в рассказе «О паломнике, пользе путешествия и нравах женщин» оставил Ахмад Дониш наставления женщинам, где призывает их держать себя в чистоте и заботиться о своей внешности, чтоб всегда быть для мужа желанной.

В своих трудах «Редкостные события» и «Исторический трактат» А. Дониша призывал к формированию патриотизма, а так же подвергал критике методы правления мангитских эмиров, сопоставляя с аналогичным фактором, культивируемым у арийских народов. Все проблемы, назревшие в Бухарском эмирате реформатор требовал разрешить с точки зрения блага как всего народа, так и каждого отдельного человека, грамотно сочетая личную и общественную пользу и в этом ключе рассматривал важнейшие вопросы: орошения земель, воспрепятствование неравной войне, воспитания крепких телом и духом защитников отечества.

Ахмад Дониш, чуждаясь ханжества и лицемерия, давал наставления соотечественникам по самым «щекотливым» и «неловким» вопросам и утверждал, что дети не должны ради пропитания родителей идти на разбой, увлекаться азартными играми, развлекать публику своею красотой и танцами, лжесвидетельствовать, разводиться с достойной супругой по настоянию свекрови; призывает родителей отречься от скупости и содействовать сыновьям, чтобы не допустить разлада между возросшими сыновьями и родителями, и не толкнуть выросших детей на путь воровства, грабежа или бродяжничества. Обращаясь к собственным сыновьям, Ахмад Дониш пишет: «Прежде чем заняться каким-либо ремеслом, основательно изучите его, чтобы выбор ваш был в соответствии с вашей же волей... используйте (ремесло) не только ради личной выгоды, а на пользу всего общества, во благо процветания мира» [4].

Особо уважительное отношение Ахмад Дониш питает к представителям науки и культуры которые формирующими общественное сознание, дух и интеллект человека.

Ахмад Дониш является ученым-энциклопедистом своего времени. Мы наблюдаем антропоцентрический подход к проведению общественных реформ у Ахмада Дониша, когда во главу угла был поставлен человек и признан высшей ценностью общества. Из этого логично выросла новая парадигма отношения к человеку в обществе: доступ к обучению, ремеслам науке; устранение телесных наказаний в школе, устранение схоластики из процесса обучения, уважение прав человека и уклада семьи. На антропоцентризм и особое место человека в системе воззрений Ахмада Дониша указывает исследователь А.А. Хайдаров, обобщая мысли ученого: «ради своего могущества человечество обязано изучать неизведанные тайны... окружающего мира, его скрытые дары и возможности, а также уметь изменить мир вокруг себя...чтобы человечество жило счастливо и достойно...» [1].

### Литература:

- 1) Дониш, Ахмад. История мангитской династии [Электронный ресурс] / А. Дониш. – Режим доступа: <http://greylib.align.ru/808/filosofiya-ahmada-donisha.html>. – 2017. – 29 мая. – Загл. с экрана.
  - 2) Пылев, А. Философия Ахмада Дониша [Электронный ресурс] / А. Пылев. – Режим доступа: <http://greylib.align.ru/808/filosofiya-ahmada-donisha.html>. . – 2017. – 29 мая. – Загл. с экрана.
  - 3) Хайдаров, А. А. Реформаторские взгляды Ахмада Дониша в обновлении системы образования в Бухарском эмирате (XIX и начало XX веков) : автореф. дисс. канд. пед. наук / А. А. Хайдаров. – Душанбе, 2012. – 25 с.
- Словари и энциклопедии:
- 4) Новая философская энциклопедия / под ред. В. С. Степина : в 4 т. – М. : Мысль, 2001.
  - 5) Философия : энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. – М. : Гардарики , 2004. – 1072 с.

*Джамолова Дилноза  
(Узбекистан)*

## **ВЛИЯНИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИХ ИДЕЙ АХМАДА ДОНИША НА РЕФОРМАТОРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ**

Идейный последователь религиозно-духовной реформы, начатой Абу Насром Курсави и Шахобиддином Марджани в Бухаре, кого высоко признавал Бухарский казыкалян Садри Зиё и восхваленный «... что он дорос до Бехзод и Мони в живописи, Улугбек Курагони в астрономии, Мир Али в каллиграфии, Зухра фалак в музыке, Мир Шафъро Сони в таблицеведении, Абу Али в врачевании и лечении, Хотам Той в щедрости, Саъди Шерози в стихотворении, Хусайн Кошифи в прозе»<sup>1</sup>, известный своими прогрессивными идеями государственный и общественный деятель Ахмад Дониш был одним из ученых-энциклопедистов Бухары XIX века.

Ахмад Дониш Махдум ибн Носир родился 21 сентября 1827 года в селе Кучаи Сангин города Бухары. Получил начальное образование от своей матери Сакине Абдурахман кызы. Отец научил его арабскому языку, наставлял сына и тот выучил наизусть Коран в возрасте 10 лет и «с целью сделать из него «кары» (чтец Корана), сдал его в сельскую школу. Школьный домумла отговорил отца Ахмада Махдума, заявив, что его сын картавит и иногда заикается, когда говорит и читает, и даже если он выучит Коран, то не станет хорошим карьем, поэтому лучше отказаться от мысли выучить Коран. Отец Ахмад Махдум поневоле соглашается с этим предложением»<sup>2</sup>.

Ахмад Дониш начал учиться в медресе с 1841 года. Во время учебы в медресе он занимается чистописанием, писанием на лавхе (деревянной доске), составлению таблиц и вскоре станет хорошим каллиграфом и искусным писцем на лавхе. Ахмад Дониш не удовлетворялся официальными уроками в медресе и по своей инициативе находил учителей для занятий по

---

<sup>1</sup> Садри Зиё. Наводире зиёя (Сокровищница Зиё). Душанбе: Адиб, 1991. – С. 47.

<sup>2</sup> Раджабов З. Выдающийся просветитель таджикского народа Ахмад Дониш. Сталинабад, 1961. – С. 69-71.

астрономии, геодезии и математики. Согласно его словам, он изучал астрономию у астролога Мирза Абдулфаттаха<sup>3</sup>.

После окончания медресе он был приглашен во дворец эмира в качестве писаря (мирза). Благодаря владением энциклопедических знаний современники называли Ахмада Дониша прозвищами “Ахмад махдум (почтительное обращение к духовным лицам мужского пола)”, “Ахмад махдуми дониш (знающий)”, “Ахмад махдуми мухандис (инженер)”, “Ахмад махдуми мунажжим (астролог)”, “Ахмад калла” (голова)<sup>4</sup>.

В 1865 году он был просветленным в науке и литературе псевдонимом «Дониш» (Знание) будучи поэтом и художником, общественным деятелем и просветителем, обществоведом и вместе с тем благодарю незаурядному потенциалу в точных науках, возвышенный как «Мухандис («Инженер»)), в 1869 году в Бухарском эмирате его статус повысился до уровня «Урака»<sup>5</sup> (высший научный и духовный чин в Бухарском эмирате) и он был признан одним из выдающихся ученых своего времени. Во время Бухарских эмиров Насруллахан и Музаффархан он работал во дворце каллиграфом и архитектором<sup>6</sup>.

В 1857 году, эмир Насрулла с целью выражения соболезнования русскому правительству по причине кончины Николая I и поздравления нового императора Александра II с тронном, т.е., с целью укрепления и расширения торговых связей между Россией и Бухарой, отправил своих послов в Петербург. Ахмад Дониш также участвовал в качестве секретаря. Амир Насрулла поручает Ахмаду Донишу изучать государственный строй и жизнь в России. Послы Бухарского эмирата пребывали в Петербурге с января 1857 по январь 1858 года. В этот период, у Ахмада Дониша появится возможность близко ознакомиться с

---

<sup>3</sup> Ахмад Дониш. Наводир ул-вакое. Ташкент: Фан, 1964. С.11.

<sup>4</sup> Улугзода С. Единение. Душанбе: Таджикгосиздат, 1963. – С. 148.

<sup>5</sup> Урак - близок к званию «мухтасиб», осуществляющий контроль за исполнением предписываемых шариатом религиозных обрядов и правил поведения прислуги эмира и саййидов. Такое звание присуждалось эмиром людям с высоким положением и охватившим каноны шариата.

<sup>6</sup> Ахмад Дониш. Наводир ул-вакое. Ташкент: Фан, 1964. – С 10-11.

достижениями европейцев в науке, что перевернуло мировоззрение мыслителя<sup>7</sup>.

Ахмад Дониш также участвовал в составе послов в России, отправленных эмиром Музаффаром в 1868 году. Послам поручили потребовать у Царской России возврата оккупированных земель в Центральной Азии.

В 1873 году, при отправке делегации послов под руководством Абдулкадыра Додхо, Ахмад Дониш был избран первым заместителем посла. Ахмад Дониш, во время этого путешествия делегации, основное внимание уделяет общественной жизни в России. Он считает целесообразным внедрение некоторых принципов и структур в системе государственности в некоторых развитых странах Европы и России. Однако, политические взгляды Ахмада Дониша встречает неприязнь со стороны чиновников во дворце эмира<sup>8</sup>.

Согласно сведениям Садри Зиё, в 1882 году, эмир Музаффар отправляет Ахмада Дониша в качестве казы в Гузар, в 1885 году в Нарпай и после этого в Вобкент. Как пишет Афзал Пирмасти, в 1885 году, когда на трон сел эмир Абдулахад, в 1886 году он возвращает Ахмад Дониш и назначает его заведующим библиотекой Зафарходжа<sup>9</sup>.

В 1890-1891 годах, Ахмад Дониш собрал вокруг себя своих учеников и последователей с демократическими взглядами. Садр Зиё, Абдулмажид Зуфунун, Яхья Ходжа, Садык Ходжа, Гулшани, Хамидбек, Абдулла Ходжа Тахсин, Кары Абдукарим Офарин (Дузахий) поддержали просветительские идеи и выразили свое отношение к имеющимся в эмирате проблемам. Ахмад Дониш, в последние дни своей жизни был прикован к постели и скончался в марте 1897 года в Бухаре<sup>10</sup>.

Он, в своем плодотворном творчестве, создал около 20 научно-художественных произведений, в которых развивал свои идеи о реформировании общества. В формировании прогрес-

---

<sup>7</sup> Раджабов З. Выдающийся просветитель таджикского народа Ахмад Дониш. Сталинабад, 1961. – С. 78.

<sup>8</sup> Раджабов З. Выдающийся просветитель таджикского народа Ахмад Дониш. Сталинабад, 1961. – С. 78-80.

<sup>9</sup> Там же. – С. 83.

<sup>10</sup> Там же. – С. 84-85.

сивных идей Ахмада Дониша сильно повлияли произведения великих ученых и мыслителей Востока Ибн Сина, Омара Хайяма, Навои, Фузули и Бедила.

Важным произведением Ахмада Дониша по реформированию общества является «Наводирул-вакое» («Редкостные события»). Данное произведение было написано за 15 лет, между 1870 и 1885 годами<sup>11</sup>. В «Наводирул-вакое», автор, как прогрессивный интеллигент своего времени, рассуждает о многих общественно-политических, философских, литературных, нравственно-образовательных вопросах, рекомендует пути предотвращения ошибок и недостатков в данной области, как реформатор-просветитель. Он, продолжая концепции прошлых философов, пересматривает общественные вопросы с новой, современной точки зрения, с учетом требования времени и условий общественной жизни.

Произведение «Наводирул-вакое» состоит из 23 глав, крупнейшей главой монографии является «Об управлении обществом и просвещении народа». В данной монографии выражены политические взгляды, и она состоит из 3 частей и заключения. В первой части речь идет о поведении эмира и райса (руководителя), а также их взаимоотношению с народом; во второй части, о том, как себя вести с солдатами эмирата, а также государственными деятелями и государственными служащими; в третьей о методах управления правителями нацию и страну.

Ахмад Дониш в «Рисолаи сиёси» («Трактат о политике») создает образ «справедливого правителя» при осуществлении реформ. Он, приведя примеров о хадисах, пишет, что: «У Бога нет другого высшего блага кроме царства... Служение народу и делать добро народу Бога, означает быть халифом всевышнего»<sup>12</sup>.

Ахмад Дониш заявляет, что правитель должен быть справедливым и перечислит десять условий, которые должны быть выполнены для этого правителем:

- При рассмотрении вопроса, для справедливого разрешения, он должен уметь себя представить в рассматриваемом положении;
- Быть остроумным, не заставлять людей ждать;

---

<sup>11</sup> Ахмад Дониш. Наводир ул-вакое. – С 18.

<sup>12</sup> Там же. – С 40-41.



- Не противоречит шариату;
- Совершить добро, не быть эгоистом;
- Советоваться с учеными, просвещенными мудрецами;
- Обеспечить безопасность страны;
- Соблюдать культуру приема пищи и одеяния;
- Не быть грубым, рассматривать каждое дело с доказательствами;
- Призывать подчиненных быть справедливыми, добросовестными и идти по стопам халифов;
- Быть скромным и милосердным<sup>13</sup>.

Также, Ахмад Дониш подчеркивает выполнение следующих 5 условий для обеспечения интересов народа:

1) *Быть справедливым и сильным правителем обязательно*, т.е. жить как простые подданные, быть терпеливым, вынести приговоры, соблюдая положения, знать о состоянии народа, беседовать с мудрыми людьми, выбрать 2 верных визирей, вести политику с учетом процветания собственного народа и страны.

2) *Люди, занимающие государственные посты обязаны быть справедливыми, добросовестными*. Если чиновники будут деспотами и несправедливыми, то даже при справедливом правителе страна будет разрушена, а народ будет недоволен правительством и правителем. Правитель обязан принимать меры против таких чиновников.

3) *В каждом городе должны быть достаточно знахарей и врачей*. Ахмад Дониш, подчеркивая, что забота о здоровье народа является одним из важнейших факторов развития страны, заявляет о необходимости отдельного внимания в отрасль медицины.

4) *Обязаны быть милосердным и заботливым относительно странников и нуждающихся*. Государство обязано создать удобные условия для странников, послов, путешественников и прибывающих, строить каравансарай и гостиницы, делать подаяния и хорошо относиться, даже если они иноверцы.

5) *Должно быть достаточно воды для земледелия*. Ахмад Дониш писал: «Вод, текущих из больших и маленьких ручеек, истекающих из рек должно быть достаточно много для

---

<sup>13</sup> Ахмад Дониш. Наводир ул-вакое. – С 41-46.

земледелия в стране. Это и есть самое важное для мира жизни. Каким бы не был город, если там недостаточно воды, несомненно, вскоре он будет разрушен»<sup>14</sup>.

Ахмад Дониш разъясняет, что для процветания страны необходимо улучшить систему обороны, для чего обратить большое внимание на армию, правитель должен выбирать солдат из числа, первое, грамотных и мудрых писателей и второе, из числа искусных фехтовальщиков с опытом войны. Первая группа будет заниматься финансами, казной, экономическими вопросами (налоги, сборы, вопросы водоснабжения и юстиции), вторая группа является вооруженными силами и охраняет границы и подступы страны, противостоит врагу, служит обеспечению спокойствия и стабильности страны, и работы этих внутренних групп должны вестись отдельно без вмешательства друг к другу<sup>15</sup>.

Дониш дает еще ряд советов эмиру по достижению процветания страны. Он пишет: «Правителю необходимо создать банк из добавочных средств и назначить амина (чин, владелец которого занимался сбором налогов). Пусть люди оттуда берут средства на определенный период под проценты для развития ремесел и торговли» Дониш считает привлечение к труду всего трудоспособного населения одним из важнейших задач падишаха (правителя). Правитель не должен допустить, чтобы здоровые люди ленились и жили насчет других, в принудительном порядке привлечь их к реконструкции дорог, строительству мостов и зданиям. Правитель должен выделять пособия из казны тем, кто по состоянию здоровья не способен работать, и научить их какому-нибудь ремеслу по их способностям.<sup>16</sup>

Дониш считает, что назначить чиновников лучше всего по их способностям, знаниям и поведению, а не по их социальному происхождению или по другим каким-то факторам. Люди высокомерные и с отвратительным поведением занимают государственные должности, угнетают народ и вызывают недовольство народа правителем. С учетом этого, он разъясняет: «С целью ограничения злоупотребления властью государствен-

---

<sup>14</sup> Ахмад Дониш. Наводир ул-вакое. – С 47-48.

<sup>15</sup> Там же. – С 48-49.

<sup>16</sup> Там же. – С 49.

ными деятелями и столпами правительства, правитель должен время от времени контролировать их»<sup>17</sup>.

Ахмад Дониш прежде всего был сторонником просвещенного и справедливого правителя. Он, выражая свои социально-политические соображения, рекомендовал некоторые управляющие системы, говорил об управлении ими мудрыми и правосудными лицами и о назначении им жалований государством. Дониш пришел к выводу, что управление целой страной нельзя вверить одному лицу и предложил такую государственную организацию как Парламент, как в странах Европы. Он говорил: «В нем пусть участвует султан и конечно представители каждого слоя, пусть организуют собрания для обсуждения значимых вопросов. Необходимо назначить Дорулмашварат (Парламент, буквально «дом советов»), которому назначить подходящего председателя, пусть каждый день представители прослоек собираются и обсуждают дела государственные, вопросы экономики и процветания, рассматривают положительные и отрицательные аспекты каждого дела и придут к общему согласию»<sup>18</sup>.

Дониш говорит, о том, чтобы у правителя были два министра, один из которых ведет работы по доходам, а другой - по расходам. Помимо этого, он предлагает назначить такие должности как министры военных дел, образования, общих государственных дел, внутренних дел, начальника канцелярии, главного распределителя воды. При этом было необходимо соблюдать следующее:

- Назначить премьер-министра по согласию с народом и советам авторитетных лиц;
- Определить точные области ведения деятельности должностных лиц;
- Должностные лица должны периодически отчитаться перед правителем и их деятельность должна контролироваться;
- При назначении на должность учитывать способности, опыт и знания лиц;
- Назначить жалования должностным лицам<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ахмад Дониш. Наводир ул-вакое. – С 53-54.

<sup>18</sup> Там же. – С 59-60.

<sup>19</sup> Ахмад Дониш. Наводир ул-вакое. – С 63-64.

В «Рисолаи сиёси» выделено большое внимание вопросам реформирования органов управления, назначения адекватных лиц на государственные должности. Дониш открыто пишет о том, что снизу поверх все чины в эмирате заняты подхалимами, не интересующими благосостоянию государства, никогда не переживающими о принятии каких-либо мер в интересах народа. Для предотвращения этого Дониш предлагает пригласить деятелей науки, ремесленников к правителю, и назначить их на должности в соответствии с их способностями. Подчеркивает, что когда они применяют свои знания и навыки для развития страны, то страна будет процветать, обогащается государственная казна, укрепляется правительство и увеличивается мощь страны. Он говорит: «Назначить послами тех, кто силен словами и разумом, полководцами тех, кто доблестен и бесстрашен, казиями и хакимами тех, кто справедлив и праведен, визирями и эмирами тех, кто благороден и умен»<sup>20</sup>.

По мнению Ахмада Дониша, первоочередной задачей государства является забота о народе. Для этого, хакиды должны были заботиться о росте экономики, рытье каналов, водохранилищ, строительстве дорог, мостов, освоении земель, переработке подземных богатств, просвещении народа, развитии науки и техники, открытии специальных учебных заведений. Этим Дониш показал подчинение интересов государства социальным интересам<sup>21</sup>.

Ахмад Дониш призывает всех быть целеустремленными, в какой бы отрасли не трудились, быть полезными для народа. По его мнению, государство должно служить не для удовлетворения потребностей группы людей, а должен служить для интересов народа, процветания страны, для чего правитель должен быть умным, просветленным, справедливым, служит ради интересов своего народа, какой бы вопрос не решил, должен представит себя на место народа и наоборот. Правитель должен был решить важные государственные проблемы вместе с советниками вокруг себя, советники должны быть мудрыми и праведными, и правитель должен был считаться с их мнениями.

---

<sup>20</sup> Там же. – С 64.

<sup>21</sup> Ташкулов Ж. Туси. Дониш. Москва: Наука, 1990. – С. 128.

Несмотря на преследования со стороны фанатичного духовенства и дворцовых чиновников, Ахмад Дониш продолжил с упорством и стойкостью продвигать свои просветительские, реформаторские идеи. Просветитель до конца своей жизни во всех своих произведениях то и дело обращался к теме основательной перестройки социально-политического строя Бухарского государства на основе законности, правосудия, гуманизма, ограничения власти эмира, распространения Европейской культуры.

Если Ахмад Дониш в свое время стремился к созданию справедливого общества, изучению вопросов человека и общества, в наше время, когда мы стремимся от правового демократического государства к гражданскому обществу, эти вопросы опять находятся в центре внимания общественности.

В социально-политической истории Центральной Азии, Дониш среди первых развивал идеи о зависимости между появлением государства и имущества.

Демократические идеи Ахмада Дониша имели большое значение в развитии государства. Он осветил отношения между государством и имуществом, продвигал вопрос об изменении системы государственного управления и определил ее задачи. Он, обобщая социально-политическую мысль на Востоке, изучая государственный строй и законодательство Бухары и России, разработал собственную систему взглядов. Его произведение «Наводил-ул-вакое» и прогрессивные идеи в нем служили основным источником в формировании социально-политических взглядов просветителей конца XIX века.

Реформы, предложенные Ахмадом Донишем, мысли о процветании страны, обеспечении благосостояния народа, превращения Бухары в процветающий край, имели огромное значение в своем времени. Он, в период обращения Бухарского общества к общественному и культурному кризису, донес мысли прошлых и современных ему реформаторов и просветителей, обогащая их новым содержанием, до своих соотечественников.

В заключение можно сказать, что просветительские идеи Ахмада Дониша приобретая особое значение, оказали положительное влияние на развитие реформаторских движений Бухарских джадидов, появившихся в начале 20 века.

*Нусратулло Закиров  
(Таджикистан)*

## **АХМАД ДОНИШ И ЕГО ОСНОВНЫЕ РЕФОРМАТОРСКИЕ ИДЕИ**

Ахмад Дониш «основал в истории таджикской философии новое направление – просветительскую социальную философию»<sup>1</sup>. Он является не только известным писателем, дипломатом, астрономом, художником, каллиграфом, но и выдающимся социологом, реформатором и философом своего времени. После получения традиционного мусульманского образования Ахмад Дониш самостоятельно изучает светские науки: математику, астрономию, географию, медицину, архитектуру и т.д. Он трижды посетил Россию (в 1856–1857, 1868–1869 и 1873 гг.) и был очевидцем прогресса русской науки и техники. Путешествия Ахмада Дониша в Россию в составе Бухарского посольства обогатили его новыми впечатлениями, наблюдениями и мыслями. Эти путешествия сильно повлияли на мировоззрение и духовное развитие Дониша. Большое впечатление произвели на него достижения России в области экономики, политики, культуры, что он и отразил в своих произведениях. Увиденное заставило мыслителя осознать, что Бухарский эмират слишком далек от цивилизации, и он стремился исправить это положение. Сопоставляя Россию и свою Бухару, он видел закоснелость эмирского режима, выражал глубокое сочувствие угнетенным массам и, с целью изменения существующего положения, составил проект реформ, которые необходимо было провести в Бухарском эмирате. Реформаторские идеи Дониша были нацелены на то, чтобы люди, живущие в Бухарском эмирате, смогли преодолеть свою отсталость. «В глазах А.Дониша основной трагедией жизни Бухары являлись безграмотность и самопроизвол. Его основным старанием было просвещение общества, а также прекращение самопроизвола эмира Бухарского и его подчиненных».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ашуров Г. А., Диноршоев М. Д. О просветительской социальной философии Ахмада Дониша. С.48.

<sup>2</sup> Раджабов З. Маорифпарвар Ахмади Дониш. Душанбе, 1964. С. 171.

Ахмад Дониш был политиком, дипломатом и энциклопедистом своего времени. С 1874 г., как одно из высших должностных лиц эмирата, он непосредственно участвовал в политической и социальной жизни, давая советы эмиру. При этом он писал произведения по вопросам астрономии, геометрии, архитектуры и др., сочетая в одном лице астронома, врача, поэта, музыканта, художника, ученого и каллиграфа.

Таджикский просветитель оставил после себя богатое научное и литературное наследие. В его произведениях мы находим рассуждения на общеполитические темы, такие как: сотворение мира, соотношение тела и души, возможности познания мира. Основными его произведениями являются «Наводир-ул-вакое'» («Редкостные события»), «Рисала ё мухтасаре аз таърихи хонадони мангития» («Трактат, или Краткое описание мангитской династии»), «Ме'ёр-ут-тадаюн» («Мерило вероисповедания»), «Ар-рисала фи а'мали-л-кура» («Трактат о пользовании глобусом») и «Муназир-ул-кавакиб» («Созерцание звезд»).

Огромный трактат «Редкостные события» является плодом его 15-летнего труда. Это произведение представляет собой незавершенную книгу историко-дидактического характера с подробным анализом установившихся в обществе религиозных и моральных норм. Оно состоит из 23 глав, повествующих о правах родителей, о мирских благах, сотворении мира и т.д. Все главы в этом произведении связаны между собой. В основном они включают философские размышления автора о жизни и обществе. Например, он пытается ответить на вопрос, к чему должен стремиться человек, который после своего рождения получает воспитание и начинает сознательную жизнь. Примечательны сами названия глав этого трактата: «Об определении мирских благ и сущности обращения к ним», «Об определении истории сотворения мира и объяснение понятий сотворенности и несотворенности (мира)» и др.

Таким образом, его реформаторские идеи составляют неотъемлемую часть произведений мыслителя. Эти идеи Ахмада Дониша можно классифицировать следующим образом:

- I. Реформаторско-экономические идеи.
- II. Социально-политические идеи.
- III. Религиозно-реформаторские идеи.
- IV. Культурно-просветительские идеи.

Ахмад Дониш излагает свои идеи, прежде всего, на основе своих религиозных воззрений и никогда не выходит за рамки религиозной идеологии. Его религиозно-реформаторские идеи опираются на нормы ислама. Он выступает как умеренный мусульманин ханафитского мазхаба суннитского толка ислама. Мы видим, что свои идеи он подкрепляет, апеллируя к авторитету Корана, хадисов пророка Мухаммеда. Нужно подчеркнуть, что он никогда не отступал от этого принципа.

«Вообще, А.Дониш на протяжении всей своей жизни никогда не переставал быть мусульманином и излагал свои просветительские взгляды исходя из основ ислама».<sup>3</sup> Во всех своих произведениях он выступает как религиозный человек, т.е. в его мировоззрении религия играет особую роль. В большинстве случаев причину отсталости и беззакония в обществе он видит именно в отступлении от установленных норм религии, о чем указывается почти во всех научных работах об Ахмаде Донише. Ш.Абдуллаев также отмечает, что «в мировоззрении Ахмада Дониша религия занимала важное и особое место»<sup>4</sup>.

Ахмад Дониш в этом своем труде, особенно в главе «В назидание детям о пользе ремесел и занятий», излагает основные прогрессивные идеи относительно воспитания подрастающего поколения. Чтобы люди были готовы к самостоятельной жизни, они, согласно Донишу, должны были овладеть знанием и ремеслом. Каждому юноше по своему желанию следует выбрать тот или иной вид деятельности. Молодое поколение должно постигнуть суть изучаемых явлений, обращая внимание на самое основное, отбрасывая все второстепенное.

«Трактат о порядке цивилизации и взаимопомощи» является одной из основных частей «Редкостных событий». Первая глава этого трактата по своей мировоззренческой сущности была идеалистической, по значению – гуманистической, по общественным функциям – идеологией крестьянства, а по характеру – либерально-реформистской»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Раджабов З. Выдающийся просветитель таджикского народа А. Дониш. С. 91.

<sup>4</sup> Абдуллоев Ш. Маорифпарвари ва озодфикри. Душанбе, 1990. С.50.

<sup>5</sup> Ашуров Г. А., Диноршоев М. Д. О просветительской социальной философии Ахмада Дониша. С.49.



Трактат «Ме'ёр-ут-тадаюн» («Меры вероисповедания») состоит из предисловия, трех глав и заключения. В «Ме'ёр-ут-тадаюн» Дониш объясняет и анализирует пять основных столпов ислама, которые считаются основными правилами мусульманства, согласно хадисам пророка ислама: шахада (слова исповедания веры), молитва, савм (пост), хадж (паломничество), закят (милостыня). Характерная особенность этого труда в том, что в нем, в отличие от традиционных трактатов по обрядам ислама, не просто излагаются основные положения этих обрядов, а даётся рациональное объяснение необходимости их соблюдения, что само по себе в условиях его эпохи представляется как реформаторско-обновленческий подход.

Например, о посте (*савм*), который является одним из основных столпов ислама, Ахмад Дониш говорит: «Предписание держания поста – не только ради удовольствия и покоя души. При помощи его организм человека достигает совершенствования и нормального положения, так как в результате несвоевременного приема пищи и многочасового сна в желудке появляется порченная смесь, которая приводит к язве, трудности усвоения пищи и гибели души...».<sup>6</sup> Далее мыслитель отмечает, что эту порченную смесь трудно вывести из организма при помощи лекарств, и именно держание поста помогает человеку сохранить свое здоровье.

О милостыне (*закят*) Ахмад Дониш в этом трактате пишет так: «Всемогущий Аллах для примирения и равноправия бедных и богатых предложил *закят* (милостыню). Богатые должны какой-то процент своего богатства отдавать бедным, инвалидам, калекам, чтобы в обществе существовали спокойствие и равноправие»<sup>7</sup>.

Другое произведение Ахмада Дониша – «Трактат, или Краткое описание мангитской династии». Этот трактат имеет большое политическое значение. В нем мы можем увидеть краткую характеристику периода правления мангитских правителей, а также предложения мыслителя по улучшению государственного устройства. Конкретные действия, которые

---

<sup>6</sup> Ахмад Дониш. Ме'ёр-ут-тадаюн («Меры вероисповедания»). Душанбе. 2010. С.31.

<sup>7</sup> Там же. С.32.

предлагал Ахмад Дониш, заключались в программе водоснабжения Бухары и ее окрестностей, а также предлагалась развернутая экономическая программа для улучшения и преобразования экономики Бухарского эмирата. Следует подчеркнуть, что в этом произведении не только предлагается реформа правительственных учреждений, но и дается критика эмирата и правителей. В этом трактате Ахмад Дониш описывает систему управления эмиров, ход исторических событий, а также историю присоединения Средней Азии к России. Дониш выступал против зла и гнета правителей, критикуя существующий строй. Описывая периоды правления каждого эмира, Ахмад Дониш дает им свою характеристику. Например, говоря о правлении эмира Шахмурада, он характеризует его как очень благочестивого, справедливого правителя. Дониш рассказывает о Шахмураде, что «он уединялся в медресе, изучал науки, отказывая себе в мирских радостях, перестал общаться с этими насильниками»,<sup>8</sup> и приводит слова эмира: «Я не могу видеть насилия и слышать о бесчинствах, творимых в стране, и поступлю в медресе для получения образования».<sup>9</sup> Ахмад Дониш восхваляет скромность и набожность эмира Шахмурада и пишет, что он носил бедную одежду, его халат и чалма были из простой бумажной ткани, его пищу составляли ячменный хлеб, чечевичная похлебка, и он только раз в полмесяца ел мясо. Дониш отмечает, что именно во время правления эмира Шахмурада ислам в значительной мере укрепился в сознании народов региона. То есть можно сделать вывод, что Шахмурад и представляет, по мнению Ахмада Дониша, идеального правителя. А вот период правления эмира Данияла мыслитель критикует, говоря, что тот отошел от государственных дел и в его время никто не следил за исполнением законов шариата. В период его правления, отмечает Дониш, большая часть правил истинной веры была оставлена, еретики стали смело нарушать запреты. То, что раньше было запрещенным, теперь стало нормой. То есть именно укрепление религиозных устоев и законов шариата – показатель мудрого и справедливого правителя, считает Дониш, а допущение их несоблюдения и нарушения – свидетельство

---

<sup>8</sup> Ахмад Дониш. Рисола ё мухтасари аз таърихи хонадони мангития. Душанбе, 1993. С.54.

<sup>9</sup> Там же. С.38.

никчемности эмира и его непригодности для государственного правления.

Анализ произведений Ахмада Дониша показывает, что этот мыслитель действительно был одной из выдающихся личностей конца XIX – начала XX в. Дониш внес крупный вклад в развитие общественно-политической и философской мысли таджикского народа. Он был великим мыслителем, отразившим в своем творчестве философские, социально-политические и этические идеи своей эпохи.

Анализируя произведения Ахмада Дониша, можно заключить, что на формирование его социально-философских взглядов оказали значительное влияние Коран, сунна Пророка и таджикские мыслители – Мухаммад Газзали, Мирзо Бедиль, Саади Ширази, Хафиз Ширази и др. При изложении и обосновании своих взглядов он часто приводит аяты, хадисы Пророка, а также стихи и высказывания вышеупомянутых классиков. В своем трактате «Ме’ёр-ут-тадаюн» («Меры вероисповедания»), например, он высоко оценил роль Бедилья как поэта, ученого и видного социолога и мыслителя таджикского народа. В этом трактате и в «Навадир-уль-вакое’» («Редкостные события») Ахмад Дониш подкрепляет свои мысли стихами или высказываниями Бедилья. В его произведениях также можно обнаружить высказывания греческих философов.

Отношение Ахмада Дониша к таджикским мыслителям показывает, что и сегодня мы должны внимательно изучать историю общественно-политической мысли своего народа, которая представляет собой неистощимую сокровищницу мудрости.

Также, по мнению большинства исследователей, на формирование мировоззрения Ахмада Дониша большое влияние оказало пребывание в России. Именно после своего путешествия в Россию он пришел к выводу о необходимости ликвидации вековой отсталости Бухары путем проведения ряда реформ.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> См.: Богоутдинов А. М. Очерки по истории таджикской философии. Избранные произведения. Душанбе, 1980. С. 198-301; Раджабов З. Ш. Выдающийся просветитель таджикского народа Ахмад Дониш. Сталинабад, 1961; его же: Из истории общественно-политической мысли таджикского народа во второй половине XIX – начале XX в. Сталинабад, 1957; его же: О политическом трактате Ахмада Дониша. Душанбе, 1976.

Его произведения не носят только лишь теоретический характер, они опираются на большой жизненный опыт автора, на его воспоминания. Такой метод изложения повышает значимость его произведений, потому что они были написаны свидетелем исторических событий XIX в., свидетелем умным, наблюдательным, умеющим сопоставлять и анализировать. Ахмад Дониш, как историк, философ и социолог, анализирует каждое событие своего времени, определяет причины его возникновения и последствия. Его историческая роль весьма высока. Так, если кто-либо хочет серьезно изучать проблемы Средней Азии и Казахстана конца XIX – начала XX в., вне зависимости от того, хочет ли он изучать историю или философию, экономику или этику, географию или литературу, он не может обойти вниманием произведения этого мыслителя, отмечает М.Гоибов.<sup>11</sup>

Таджикское реформаторство вообще, в том числе и реформаторская концепция Ахмада Дониша, было основано на идеологии ислама, которая господствовала во всех сферах духовной и общественной жизни Бухарского эмирата в конце XIX в. Естественно, что в мировоззрении всех исламских просветителей религия играет весьма важную роль, потому что их мировоззрение складывалось в рамках ислама. Иначе и быть не могло.

Религиозно-реформаторские воззрения Ахмада Дониша изложены в основном в таких произведениях как «Наводир-ул-вакое'» («Редкостные события»), «Ме'ёр-ут-тадаюн» («Мерило вероисповедания») и «Рисала ё мухтасаре аз таърихи хонадони мангития» («Трактат, или Краткое описание правления мангитской династии»). Он выступал против религиозной схоластики, против тех представителей духовенства и правителей, которые от имени религии совершали насилие и творили несправедливость. В то же время эмирский режим свое правление основывал на установлениях ислама, хотя в большинстве случаев не соблюдал его законы. Именно просветители начали проводить «реформу религиозного сознания путем разъяснения и пропаганды исламских ценностей».<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> См.: Гоибов М. Аз таърихи рушангарии Тоҷикистон ва Афғонистон. Душанбе, 1989. С.44.

<sup>12</sup> Там же. С.67.

А.Дониша можно назвать исламским реформатором своего времени, который твердо стоял на исламских позициях и все реформы предлагал проводить на основе исламских законов. Как он сам отмечает, "в исламском шариате (своде мусульманских правовых и теологических нормативов. – Н.З.) никогда не приказано свыше человеческих норм"<sup>13</sup>.

В отличие от своих современников, Ахмад Дониш религию ислама трактовал более рационально. Так, он осуждал религиозный фанатизм мангитских правителей и призывал народ к уважению религиозных ценностей. С этой позиции он подходит и к понятию «тадайюн» («набожность, религиозность»). Во введении своего трактата «Ме'ёр-ут-гадаюн» («Мерило вероисповедания») он отмечает, что «тадайюн» включает в себя пять основных компонентов. Ахмад Дониш, будучи знатоком калама, в этом трактате изложил свои взгляды на законы ислама и вероисповедание. Он пишет: «Вера в Единого Всевышнего должна быть искренней и чистой. Для того чтобы человек был более близким к своему Творцу, надо соблюдать пять так называемых «тахара» («очищений»):

1. Очищение в вере в Единого и Всемогущего Аллаха и его посланников.

2. Очищение в своем способе заработка (*касб*), чтобы не было в нем гнета и несправедливости.

3. Очищение в браке и в издержках семьи.

4. При упоминании Всевышнего – очищение внешнее и избежание дурных поступков.

5. При общении с Богом – внутреннее очищение и хорошие отношения с людьми.

Соблюдение этих условий, по мнению Ахмада Дониша, является долгом и обязанностью каждого человека. Мыслитель отмечает, что исполнение этих пяти заповедей приводит человека к совершенству, соблюдая пять заповедей, он достигает стадии «инсани камил» («совершенного человека»).

---

<sup>13</sup> Ахмад Дониш. Редкостные события. С.26.

*Бегматова М.,  
Усанов Р.  
(Таджикистан)*

## **СПРАВЕДЛИВОСТЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ В ТВОРЧЕСТВЕ АХМАДА ДОНИША**

Присоединение Средней Азии, прозябавшей в средневековой феодальной отсталости, к России явилось большим историческим событием, изменившим путь развития края и судьбу населявших его народов. Присоединение к России положило конец непрерывным феодальным междоусобицам, грозившим гибелью стране.

Несмотря на противодействие всех реакционных сил во главе с самим эмиром, влияние передовой культуры русского народа не могло не проникнуть в удушливую атмосферу Бухарского эмирата. Ярким выражением благотворного влияния этой культуры явилось возникновение просветительских идей, выдающимся пропагандистом которых был видный таджикский мыслитель второй половины XIX века Ахмад Дониш.

Ахмад (писал под псевдонимом Дониш, что означает «знание»; у него ещё было и прозвище Калла - «Головастый», так называли его не только из-за крупной головы, но и из-за незаурядного ума) родился в семье небогатого муллы того же времени. Уже в раннем детстве он проявлял большие способности. До времени поступления в медресе он овладел основами арабского языка, прочитал много исторических хроник, писал стихи. Позже семья переехала в Бухару, где Ахмад Дониш учился в медресе. В середине 50-х годов 20 в. Дониш служил при дворе эмира Насруллы (1827-1860). Эмир Насрулла назначил его секретарем посольства, отправленного в 1857 г. в Санкт-Петербург для установления дружественных отношений с Россией. Он три раза был на этой стране. Знакомство с русской наукой, техникой, культурой произвели на Дониша огромное впечатление и резко изменили его представления об устройстве общества и государства.

После возвращения в 1874 г. из третьей поездки в Санкт-Петербург Дониш написал трактат, в котором изложил

программу реформы государственного устройства, и преподнес свое сочинение эмиру. Однако эмир и его окружение, напуганные смелыми предложениями Дониша, вынудили его покинуть двор и его назначили казием отдаленного района эмирата Гузара. Вдали от Бухары Дониш занимается творческой работой. Дониш до конца жизни он оставался непримиримым критиком эмирата.

Ахмад Дониш в главном сочинении своего «Редкостные события» («Наводир-ул-вакое», 1870-1889), особенно в главах «О праве детей по отношению к родителям», «В назидание своим детям», «О правилах супружеской жизни», остро и правдиво разоблачает государственную систему образования, юриспруденцию, экономику.

Ахмад Дониш, оказал огромное влияние на развитие передовой общественно-политической мысли народов Средней Азии конца XIX и начала XX в., на развитие реалистической литературы. С. Айни, переживший «духовную революцию» после знакомства с произведениями Дониша, назвал его «яркой утренней звездой на темном горизонте Бухарского эмирата».

Деспотизм, насилие, эксплуатация и разгул реакции достигли предела. Бесконечные интриги, наветы, клевета вынуждали просвещенных и образованных людей отказываться от государственной службы и жить в нищете и унижении.

Опираясь на свое высокое общественное положение, Ахмад Дониш прилагал усилия к тому, чтобы склонить эмира к государственным реформам, прежде всего в области науки и просвещения,

В своей касыде, посвященной эмиру Музаффару, он недвусмысленно пишет, что главе государства, если он желает блага стране, следует окружать себя не кучкой кровожадных подлецов и тиранов, а передовыми образованными людьми — учеными, литераторами, врачами, художниками.

Он оставил после себя обширное научное и литературное наследство, включающее произведения по самым различным областям знания.

В 70-х годах Ахмад Дониш приступил к созданию своего крупнейшего сочинения «Наводир-ул-вакоеъ» («Редкостные события»). «Редкостные события» — одно из самых выдающихся произведений в истории литературы и общественно-политической

мысли таджикского народа. Его содержание весьма многообразно. Автор обращается в нем к самым различным вопросам философии, этики, общественной жизни. Он говорит о сотворении мира, строении земли и вселенной, об отношении духа к телу, о государственном устройстве, о различных ремеслах и профессиях, о семье и воспитании детей, глубоко и всесторонне осмысливая каждую затронутую проблему.

Не представляя себе государство без государя, Ахмад Дониш предлагает создание особого совещательного органа.

«Государь должен собрать вокруг себя разумных и способных людей из всех родов и сословий, с тем, чтобы при решении важных государственных вопросов он мог слышать совет представителя каждого сословия; он должен учредить совет и, назначив над ним главу, выплачивать ему жалование. В этом совете ежедневно будут собираться люди разных сословий и обсуждать имущественные, торговые и культурные дела страны. Взвесив выгоды каждого дела, они должны вынести общее решение».

В этих предложениях Ахмада Дониша проскальзывает мысль о демократизации государственного управления. Ахмад Дониш особое значение придает улучшению положения трудового народа. В этих целях он предлагает расширение оросительной системы в стране, наказание самоуправства правителей и сборщиков налогов. Он подчеркивает, что государь должен быть добр и милосерден ко всем подданным и особенно к беднякам.

С течением времени в общественно-политических взглядах Ахмада Дониша происходит решительный перелом, о котором явственно и определенно говорит содержание другого трактата писателя, написанного им в последние годы и известного тогда лишь узкому кругу людей.

Острым пером сатирика писатель беспощадно вскрывает всю никчемность государственной системы тогдашнего эмирата и приходит к выводу о необходимости уничтожения существующего государственного режима со всеми его эмирами и везирами. Ибо, пишет он, лишь в этом состоит спасение народа от тирании и путь к процветанию обнищавшей страны. Кто они, эти повелители — эмир и везиры, стоящие во главе государства? — спрашивает Ахмад Дониш. И устами своего персонажа отвечает: Все они подобны животным и, «величая себя эмирами и везирами,



своевольно творят насилие и делают, что хотят». А далее писатель пишет: «Если же присмотреться к ним хорошо, то эмир не кто иной, как развратник и кровожадный тиран, казий — заядлый взяточник и вымогатель, раис — продажный сводник и безбожник, а начальник стражи — пьяница и игрок, атаман разбойников и главный вор».

Важное место в творчестве Ахмада Дониша занимают проблемы семьи и воспитания детей, которым посвящены отдельные главы в «Редкостных событиях».

В одной из них, носящей название «О правилах супружеской жизни и вражде свекрови» (эта глава включена в настоящий сборник), Ахмад Дониш подробно останавливается на вопросах семейного быта и правах женщин.

Рабское положение женщины в эпоху господства феодализма глубоко волновало Ахмада Дониша и привлекало к себе пристальное внимание писателя.

Взяв в качестве примера условия жизни средне обеспеченной семьи, он высказывает свои мысли о построении крепкой и здоровой семьи, о правах женщины, о взаимных обязанностях супругов. По рассказу автора читатель может ясно представить себе донельзя униженное положение женщины феодальной Бухары. Дониш приходит к выводу о том, что существующее бесправие женщины порождено несправедливостью законов.

«Они не понимают того, что у жены, как и у них, есть душа, что она считает себя равной мужчине. Лишь обстоятельства сделали ее слабой и униженной». Ахмаду Донишу принадлежит целый ряд верных и прогрессивных для того времени мыслей о семье и семейных отношениях, хотя при определении места женщины в семье и в общественной жизни он так и не сумел преодолеть влияния религиозных догматов,,

Однако писатель не считает свое суждение о женщинах абсолютным и окончательным. «Все, что я написал о качествах и достоинствах жен, носит приблизительный и предположительный характер. На самом же деле мой разум при определении их природы подобен ослу, увязшему в тине. Я не нашел никаких выражений для описания их характера. Найдя какое-либо определение, я убеждался, что оно противоречит их сути и природе». Немало волнующих страниц найдет читатель в

произведениях Ахмада Дониша, где он воспевает человеческий разум, творческий дух человека, силу трудового народа. Описывая торжественное величие дворцов и зданий Петербурга, стройные громады его мостов, мощные океанские корабли, проплывающие по Неве, Ахмад Дониш выражает свое восхищение трудом и разумом человека, создавшего все это. Величие созидания, увиденное им в России, он противопоставляет феодальной косности и невежеству, царствовавшему тогда в Бухарском эмирате.

Ахмад Дониш, как и многие другие мыслители прошлого (еще начиная с античности), стремился подчинить свои рассуждения о политике, государстве, социальных отношениях вопросам этики либо нравственности. Вопросы «разума», «счастья» не менее важны для мыслителя. Разум, по мнению Дониша, несомненно, должен господствовать в сферах общественно-политической жизни, он непременно участвует в управлении государством.

Несправедливый правитель, не отвечающий 10 приведенным условиям, согласно Донишу, в принципе может быть свергнут народом. Однако прогресс разума, по мнению мыслителя, автоматически приведет к устранению деспотизма и тирании, следовательно, правитель, руководствующийся принципами разума и справедливости, не может быть свергнут: «если правитель ведет справедливую политику, то никто не будет выступать против него».

В размышлениях А. Дониша можно однако, найти какие-то зачатки представлений о социальном неравенстве, из-за которого временами происходят восстания и перевороты. Причины переворотов, писал Дониш, заключаются в том, что цари «приближали к себе одних людей и отталкивали других, арестовывали, конфискуя имущество и казня. В результате таких действий цари лишались доверия подданных, которые, подняв восстание и нарушив данную присягу верности, примыкали к противнику царя. Ахмад Дониш делает верный вывод о том, что источник общественного неравенства следует искать здесь, на земле. Социальное переустройство, восстановление справедливости произойдут по воле народа. По мнению философа, произойти по доброй воле только разумного и просвещенного правителя и не

зависят исключительно от его личной справедливости. Как представитель просветительства, Ахмад Дониш рассматривал и этические и политические проблемы, руководствуясь категорией разума. Стремление к знаниям, овладение науками (и религиозными и светскими) должно быть основной целью человеческого бытия, как и должно быть неременной частью морали.

Не отвергая догмат о существовании высшего разума, Творца, Дониш отстаивал право человека на разумные решения и свободные действия, утверждал, что судьба человека зависит от него самого.

#### **Литература:**

1. Айни С. Бухара. (Воспоминания). В.2-х кн.- Душанбе: Ирфон, 1980.-кн.1.- 260 с.

2. Игнатенко А. А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., 1989.

3. Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. Ташкент, 1991.

4. Мамедов Ш. Ф. Философская и социологическая мысль народов СССР в XIX в. // Краткий очерк истории философии. М., 1981.

5. Ташкулов Д. Дониш. Из истории политической и правовой мысли. М., 1990.

6. Хади-Заде Р. Ахмад Дониш и его творчество // А. Дониш. Путешествие из Бухары в Петербург. Избранное из произведений А. Дониша. Сталинабад, 1960. С. 5—29.

*Пиримбаева Жаркын  
(Кыргызстан)*

## **ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КЫРГЫЗОВ В ЭПОХУ АХМАДА ДОНИША**

Кыргызская культура на протяжении истории менялась, как и любое другое явление. Однако в ней сумели сохраниться элементы, связанные с традиционным прошлым, несущие черты этнической принадлежности, сложившиеся в процессе исторического развития. Исследование духовной культуры кыргызов учеными разных времен свидетельствует о постоянном возрастании изучения самой культуры и всех ее направлений в системе науки и ее влияния на воспитание народа[1]. Это относится в первую очередь к религии, образованию, искусству и т.д. Однако, существуют еще многие вопросы, которые требуют более детального анализа для восполнения исторической картины в целом.

Как известно, духовная культура, ее история и развитие в прошлом во многом обуславливались природными условиями высокогорной территории, уровнем экономики кыргызского общества, кочевым образом жизни народа. В эпоху Ахмада Дониша она трансформировалась во взаимодействиях с культурой узбекского, казахского, таджикского и др. соседних народов благодаря тесным историко-культурным связям. В первую очередь это охватило систему религиозного мировоззрения кыргызов, где существовало слияние верований и обрядов разных форм религий, то есть носило синкретический характер. Ислам, постепенно превращавшийся в основную религию, продолжал уживаться с самыми ранними религиозными суевериями и обычаями древности, имевшими широкое распространение в Кыргызстане. Как таковой он внес незначительные изменения в моральные устои и в бытовой уклад кыргызов. Наряду с главной религией в обрядовых формах мы можем найти элементы тенгрианства, анимизма, тотемизма, шаманизма, культа предков и др. Особо хочется отметить поклонение кыргызами культу огня, пришедшее от зороастризма, на сегодняшний день это выражается в праздновании Нооруза (Нового года - прим. П.Ж), но, к

сожалению малоизученного факта, который требует дальнейшего разностороннего исследования.

Следует заметить, что слой древних доисламских верований только в последние десятилетия перед революцией начал довольно интенсивно вытесняться мусульманским вероучением. Этому способствовали усиленная религиозная пропаганда узбекских и татарских торговцев, проникавших в самые отдаленные аулы, приглашение манапами узбекских, татарских мулл, строительство по инициативе манапов мечетей и т.п. Например, на территории современной Тянь-шаньской области, в прошлом одного из кочевых и наиболее отсталых районов, до Октябрьской революции было выстроено 25 мечетей[2, с.52]. Характерен также рост количества мечетей, наблюдавшийся за годы революции. Если некоторая часть их строилась непосредственно на средства баев и манапов, то остальные на средства населения, собиравшиеся в результате определенной агитации и нажима со стороны манапов (пример—мечеть в с. Барскоун, построенная на средства, собранные путем своеобразного самообложения населения в сотни голов овец). Если в Нарынском кантоне было построено 25 мечетей, то в годы революции, за срок вдвое меньший было построено также 25 мечетей. В таком же соотношении наблюдается рост числа мечетей и в Каракольском кантоне— 3 и 24 и в Чуйском кантоне — 8 до революции, 37 после нее[3, с. 97]. Следует указать, что среди южных киргизов ислам пустил гораздо более глубокие корни, и некоторые из сохранившихся у них древних верований подверглись заметному влиянию ислама. Известные мечети и медресе в Оше, Узгене возводились в традиционном, мусульманском стиле, нежели на севере Кыргызстана, здесь в оформлении можно найти элементы тотемистического характера[4, с. 140]. Тем более, что именно в период установления и укрепления господства Кокандского ханства в Кыргызстане отмечался процесс усиления влияния ислама на сознание населения.

После присоединения к России переселение сюда с 1860 представителей крупных славянских и др. этносов (русского, украинского, дунганского, немецкого, татарского и др.) ознаменовало изменения как в типологии культуры (разнонациональные народные, христианская религиозная, европейская светская и т. п.), типологии мировоззрения, так и в расширении видового

разнообразия художеств, культуры [5, с.3], которые, несомненно, отразились также и в музыкальной культуре, архитектуре, прикладном искусстве и требуют отдельного изучения. Хочется заметить, что сознание разнонационального и разноконфессионального населения на тот период характеризуется особым сочетанием западного и восточного мышления, обусловленных особенностями совместного проживания, образования, труда, досуга при этом сохранялся национальный менталитет в области семейных отношений, воспитания, традиций, обрядов и т.д.

Одним из основных направлений духовной культуры является и система образования. Именно в годы жизни Ахмада Дониша, как и у многих соседних народов, кыргызское образование обретает новые начала. Появляются первые русско-туземные школы. Так в 1886 г. в г. Пржевальске в такой школе обучались дети русских гражданских и военных чиновников, а также дети киргизских баев и манапов, и зажиточных слоев населения. Русско-туземная школа готовила переводчиков, писарей для местных административных учреждений. Впоследствии такие школы увеличивались. Но наряду с русско-туземными школами имелись мусульманские мектебы и медресе, а впоследствии появлялись и новометодные школы, распространителями, идей, которых были «джадиды» [6, с. 239-250]. К сожалению, на сегодняшний день, очень мало исследований в Кыргызстане касаемых джадидского течения, которое, безусловно, требует пристального внимания и более детального анализа. Согласно историческим данным, первая джадидская школа была открыта в 1898 году в Коканде, а в 1911 г. в Туркестане уже было таких новометодных школ уже 63, и в них училось 4 106 учеников. Большинство учителей в школах было татарами [7, с. 225-237]. Несомненно, можно отметить, что реформа в системе образования не только кыргызского народа, но и Центральной Азии в целом, на тот момент была необходима и сама философия джадидизма вела к этому, однако время, да и политические ситуации сыграли свою роль и данная философия «потерялась», чему мы находим немало информации [8, с. 52-63].

Также не маловажной частью духовной культуры являются и народное творчество, игры и развлечения. Кыргызскому народу удалось донести до наших дней свою самобытность, свой

кыргызский менталитет, который можно увидеть и в эпических произведениях, искусстве, а также в повседневных и праздничных развлечениях. Именно в тот момент времени появились акыны демократы, акыны-заманисты, которые повлияли на мировоззрение народа. Появляются первые упоминания эпоса «Манас» в записках казахского ученого Ч. Валиханова [9], которые дали начало всестороннему изучению великого эпоса до наших дней, а благодаря кыргызскому этнографу И.Б. Молдобаеву, эпос «Манас» является ценным источником в изучении не только духовной культуры кыргызов, но и кыргызской истории в целом. Ученый отмечал: «...духовная культура кыргызского, да и соседних народов неплохо отражены в их устном народном творчестве и прежде всего в их эпосе. Наш опыт рассмотрения эпоса «Манас» в качестве источника по изучению духовной культуры кыргызов показал, что он содержит богатый материал по вопросам мифологии, религии, свадебным и похоронным обрядам, играм и развлечениям, семейно-брачным отношениям, народным знаниям и т.д...»[10, с. 59]. Однако, на сегодняшний день в эпоху культурного роста каждое направление, перечисленное выше, нуждается в переосмыслении и переоценки со стороны современных исследователей.

Что касается национальных развлечений кыргызов, как и у других народов, они занимают особое место в культурном наследии. К сожалению, многие разновидности игр с годами уже утратили свое существование и забылись народом. Из всех авторов наибольший вклад в изучении кыргызских игр и развлечений внес ученый – этнограф Г.Н. Симаков[11]. Народные игры вообще были хорошо приспособлены к условиям кочевой походной жизни. Они, как правило, просты не только по содержанию, но и по оформлению. «Сам характер этих развлечений связан исторически с условиями военной походной жизни, требовавшей постоянной готовности к защите и нападению и, следовательно, способствовавшей развитию храбрости силы и ловкости. Победы в военных столкновениях, выливались в народные торжества. С другой стороны эта область народного быта была использована в целях укрепления личного авторитета и получения доходов с населения сложившейся позднее феодальной верхушкой, устраивавшей пышные празднества по различным поводам

семейной и общественной жизни»[2, с.63]. Именно в конце 19-начале 20вв. появились различные заметки об играх и развлечениях кыргызов, которые дали почву рассматривать национальные игры как этнографический источник для изучения историко-культурных связей кыргызов с соседними народами. Это обуславливало и специфику организации кочевой жизни, своеобразие материальной и духовной культуры народа. Однако современными учеными больше делается акцент на так называемые «популярные» игры на сегодняшний день, такие как улак-тартыш (перев. - козлодранье), курош (борьба), ат чабыш (скачки на лошадях) и др., и менее акцентируются в изучении повседневные игры взрослых, в особенности детей, что влияет на целостность изучения разносторонних аспектов духовной культуры.

В целом хочется отметить, что духовная культура кыргызов неразрывно связана с историческими, этногенетическими, политическими, социально-экономическими процессами, происходящими не только в центрально-азиатском регионе, но и на всем евроазиатском материке, а в эпоху Ахмада Дониша - и в мировом масштабе.

Как известно, что наука не стоит на месте, и с каждым годом обнаруживаются новые исторические факты и гипотезы, основанные на предыдущих. И это, несомненно, дает толчок для более углубленного изучения не только духовной культуры, но и истории в целом с призма современного мира и времени.

#### **Литература:**

1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе.1990. 480с., Молдобаев И.Б. Эпос "Манас" как источник изучения духовной культуры киргизского народа. - Фрунзе: Илим, 1989. 152 с., Воропаева В. Российские подвижники в истории культуры Кыргызстана. – Бишкек. 2005. 360 с. и др.
2. Абрамзон С.М. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе. 1946. 124с.
3. Абрамзон С.М. Манапство и религия.// СЭ. – 1932. - №2. - С. 82-97.



4. Баялиева Т.Дж. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим. 1972. – 170с.
5. Ярков А.П. Духовная культура населения Чуйской долины. Бишкек. 2001.
6. История Киргизской ССР (с древнейших времен до наших дней): В пяти томах. - Фрунзе: Кыргызстан, 1986. - Т.II. – 480с.
7. Bazarbaev K. Jadids Movement in Central Asia in the late 19<sup>th</sup> and the Early 20<sup>th</sup> centuries. Asian Social Science, Vol.8, No.8; July 2012.
8. Напр. Петр Кокайсл, Усманов А. История Кыргызстана глазами очевидцев. Прага. 2012. 280с.
9. Валиханов Ч. Собрание сочинений. А/А. 1985.
10. Молдобаев И.Б. Этнокультурные связи кыргызов в Средневековье (по данным этнографии, эпоса «Манас» и других фольклорных произведений). Бишкек. 2003. – 154с.
11. Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце 19-начале 20вв. – Л. 1984.

*Шоев Абдуҳамид  
(Тоҷикистон)*

### **АФКОРИ ПАНДУ АХЛОҚИИ АҲМАДИ ДОНИШ ДАР «НАВОДИР-УЛ-ВАҚОЕЪ»**

Яке аз тобноктарин чехраҳои адабиёти асри 19, ки бо осори арзишманди хеш адабиёти ин давра ва баъдиро таҳти таъсири худ гузоштааст, Аҳмад Махдуми Дониш (1826-1897) мебошад.

Дониш шахсе фозил ва алломае буд, ки бо афкори пешқадаму осори арзишманди хеш чараёни маорифпарвариро асос гузошта, начоти мардумро дар омӯзишу парвариш дидааст. Ба ин маънӣ, вай набзи адабиётро дигаргун намуда, мардумро ба бедорӣ ва ҳуқуқро ба раъиятпарварӣ даъват намуда, роҳи дурустро барои ҳамаи кишрҳои ҷомеа, аз ҷумла табақаҳои зикршуда нишон додааст.

Агарчи Дониш осори зиёди арзишманде таълиф кардааст, аммо ҳеч кадоми онҳо чун «Наводир-ул-вақоеъ»-и ӯ маъруфият надоранд. Дар он муаллиф ба умдатарин мушкilotи ҷомеаи инсонӣ тавачҷӯҳ карда, роҳҳои ҳалли онҳоро таҳқиқу баррасӣ намудааст, ки мутолиаи он ҳеч инсонии соҳибхирад ва равшанфикрро бетараф гузошта наметавонад. Ин аст, ки «Наводир-ул-вақоеъ» мунташир шудан замон диққати аҳли хирад ва адаби давронро ба сӯи худ кашида, ба муаллифаш пайравони зиёдеро эҳдо намудааст.

Аз мутолиаи «Наводир-ул-вақоеъ» бармеояд, ки маводи даркориро дар муддати мадид гирдоварӣ намуда, онро дар тӯли 15 сол ба зевари чоп ороштааст. Таркиби асарро муқаддима, 23 боби гуногунмавзӯӣ ва хотима ташкил додааст. Забони асар дар мадди аввал андаке душварфаҳм аст, вале ин баъд аз хондани чанд саҳифа ё бобе дарки он осон шуда, шавқи хонандаро бо мазомини ачиби худ барои идомаи хониш меафзояд.

Дар навиштани «Наводир-ул-вақоеъ» муаллиф аз таҷрибаи худ ва ҳамаи сарчашмаҳои дастрас фаровон истифода кардааст.

Рочъ ба шахсият ва осори арзишманди ӯ ба вижа «Наводир-ул-вақоеъ» аз ҷониби муҳаққиқон: устод Айнӣ, Х. Мирзозода, А. Мирзоев, Р. Ҳодизода, М. Рачабӣ, Н. Сайфиев, А. Давонақулов, Ш. Муллоев, Б. Самиев, Н. Нуров ва дигарон пажӯҳишҳои муайян анҷом ёфтааст, ки ҳамагӣ қобили таваҷҷӯҳанд. Бо вучуди ин, нукоти гуфтани дар шахсият, ба хусус, муҳтавои «Наводир-ул-вақоеъ»-и Дониш хеле зиёд аст. Ҳоло вақти он расидааст, ки дар адабиётшиносӣ бахши «донишшиносӣ»-ро, ки устодонамон бо иқдоми наҷиби худ поягузори карда буданд, тақвият бахшида, онро ҳамачониба ба хавдорони адаб ва миллати худ пешкаш созем. Воқеан, ҳар шахси соҳибхирад боре «Наводир-ул-вақоеъ»-ро хонад, голибан, ба андешаҳои мо розӣ мешавад ва ба тарғибу ташвиқи афкори созандаву пурқимати Дониш иқдом менамояд.

Масъалаи муҳиме, ки аз мутолиаи «Наводир-ул-вақоеъ» бароямон баробари ҳамаи масоил ва мавзӯҳои дигари ин асар ҷолибтар ба ҷилва омад, афкори тарбиявӣ ва пандуахлоқии Аҳмади Дониш аст:

Дар ҳаққи ҳалоли худ кӯшо будан ва баҳри ба даст овардани он тамаъ доштан аз нигоҳи ахлоқ боке нест. Зеро он натиҷаи заҳмати ҳар шахс маҳсуб меёбад ва аз ин рӯ, ҳақ дорад, ки барои ба даст овардани он талош кунад. Аммо дидаю доништа ба натиҷаи заҳмати дигарон ҷашм дӯхтан, ба чизи қиматбаҳо ва миёнабаҳои кассе дасти тамаъ дароз кардан аз рӯи ахлоқ ва инсоф нест ва ин амал аз ҷониби муаллифи «Наводир-ул-вақоеъ» саҳт нақӯҳиш шудааст. Дар ҳоле ки он ашъ ба ӯ низ писанду сазовору даркор аст: «Ҳар чиз, ки бар дасти [ёрон ва] дӯстон бинед аз ашъи шарифа ва ҳасиса, бар он тамаъ накунад ва дил набандед, ки матои нафиса ба ҳар нафсе сазовор аст ва ашъи ҳасиса ба ҳар кассе даркор...»(1, 107). Вайрон кардани ин меъёр ва ба тамаъкорӣ рӯ овардан ба қавли Аҳмади Дониш: «мучиби нуқсони муҳаббат гардад ва дар улфат манқасат оварад» (1,107). Зеро дӯсти нонӣ будани шахс дар ин ҳол зуд ошкор мегардад ва ин дӯстӣ дер намерояд ва тақдим нахоҳад ёфт. Ҳар гоҳ ки молу дорои ва шайъи қиматбаҳо аз даст рафт, ӯ низ аз кас дурӣ мечӯяд ва ба ҷунин шахс инсони соҳибхирад улфати самимӣ намерезад.

Биноан, шахси тамаъкорро касе дӯст намендорад. Ба андешаи Дониш «таммоъ назди халқ беқадр бошад ва мустағнӣ-бомикдор» (1,107). Мустағнӣ шудан танҳо дар ҳолати «амири нафс» будан ба кас даст медихад, вагарна касе ба ин мартаба расидан наметавонад. Аҳмади Дониш таъкид мекунад, ки «агар дар бардоштани инчунин чизҳо (чизҳои қиматбаҳо Ш.А.) икроҳ ва иҷбор кунанд ҳам, қабул накунад, магар ризои дӯстро» (1, 107). Тавре ки маълум мешавад, ин маврид ризои дӯст бисёр муҳим арзёбӣ шудааст. Ин маънои онро дорад, ки ҳар чиз, ки бо ризоияти дӯст ба ҷониби кас равона мешавад, танҳо бемаҷбурият кароҳият бошад, маҷбурият дорад. Аҷиб ин, ки муаллифи «Наводир-ул-вақоъ» барои тақвияти фикри худ ҳикоятро аз рӯзгораш нақл кардааст. Дар ин ҳикоят майл доштани инсонро ба тамаъ баррасӣ карда, чи тавр аз ин амали нораво худдорӣ намуданро амалан, нишон дода, сипас пазириши ашёи даркориро бо ризоияти дӯст ва бардошти муфиди тарафайнро муайян сохтааст. Чунончи: «Ман боре назди маҳбуби дилхоҳ нишаста будам, яке аз насоро даромад [ва] ду [адад] кутичаи саводи-нукра ва зарандуда ба армуғон пеши дӯсти ман ниҳод. [Ман] аз ғояти тароват ва нафосат ба ҳар ду тамаъ бастам, локин қуввати омираам (ақлиям) ба далоили қотеа манъ менамуд, ки «[ҳон] худро ба [тамаъи] чизҳои ҳақир маёло ва ҳиммат баланд ор», то ҳеч кадомро нагирифтам ва ба ҳеч кадом илтифот накардам. Чун маҷлис мунқазӣ шуд, ҳамчунон бархостам, то даҳлезии хона. Он дӯсти ман ҳар дуру авард ва гуфт: «Инҳо аз ту буд, чаро барнадошти?»

Гуфтам: «Бо ту аз ман муносибтар ва заруртар бувад». Намонда якеро дар бағалам андохт, ки бо ман даркорӣ дошт ва дигарро барои худ иттиҳоз кард, ки бар ӯ зарурӣ буд» (1,107-108). Пеши нафсро гирифта, аз тамаъ мустағнӣ будан ва ҳиммати баланд нишон додану ашёро бо ризоият, мувофиқи таъби тарафайн соҳиб гаштан, он чунонки дар ҳикояти муаллиф дидем, касеро ба пушаймонӣ ва қабоҳат намеорад. Дар ин ҳикоят чизи дигаре, ки ба назар мерасад, ҳусни тафохуми дӯстон аст. Зеро ҳусни тафохум барои муносибати ҳасана ва ҳолисонаи тарафайн бисёр муҳим аст, ки албатта натиҷаи хайр дорад.

Ба шахсияти инсон эҳтиром гузоштан, новобаста аз дину миллату мазҳаб аз аркони муҳими фарҳанги башарӣ эътироф шудааст, ки Аҳмади Дониш дар замони ҳудаш ба ин масъала мароқи вижа зоҳир карда, тавсияҳои ҷолиб манзур намудааст: «Дар пеши ғайри дин аз ҷухуду насоро аз тазйифу таҳқири миллати ӯ ва дар назди уқало аз изҳори муқаддима, ки ба мизони шаръ ва ақл насанчидаед, сухан наронед, ки хичолат баред. Дар аввал ба шавқат ва мучомала, дар сонӣ ба тавозӯъ ва фурутанӣ мудоро кунед, балки аз ҳар ду [фирқа] толиби аҳз бошед, то дар дин шукр тавонед кард ва дар камол тавонед афзуд. Ва агар сухани сачида доред ва ҳасм тааққул накунад»-меафзояд Дониш, «бигзоред, ки ба ҷаҳли мураккаб бимирад ва барои фаҳмондани ӯ беш заҳмат мабаред» (1,101). Дар ҳар сураат инсон бояд ҳадди худ ва каси дигарро шиносад, рафтору гуфтору кирдори худро назорат барад, то аз хичолат, баҳси беҳуда, ҷидоли ношоам, такаббуру худнамоӣ эмин бошад ва дар камоли одамияту иртифои саодат умр ба сар барад.

Осуда зиндагӣ кардан орзуи ҳар шахс аст. Чизе, ки беш аз ҳама ба осудагии инсон мусоидат мекунад, қаноат аст. Зеро дар натиҷаи кӯшишу заҳмати муайян ноне ба каф меояд, то рӯз хуш гузарад. Ҳар қадар ки дар ин раванд зиёдаталабӣ ба кор меояд, ранҷу заҳмат афзун мегардад. Ба андешаи Дониш «Нони хушки баосӯдагӣ аз ҳалвои бамашаққат тарҷеҳ дорад» (1,183). Ҳар касе, ки ин осудагиро ба худ раво надорад, ӯро муаллифи «Наводир-ул-вақоъ» инсонии комил ҳисоб намекунад. Чунончи: «[Ва] он ки ҳалво ба машаққат хоҳад, албатта, дар теъдоди сутуру баҳоим аст, на аз шумори одамӣ» (1, 183). Ин маъноӣ онро надорад, ки инсон бе заҳмат ком ширин кунад ва нон ёбад, балки вай ба қадри таъминоти осудагии худ хизмат кунад ва аз машаққати барзиёду ҷонкоҳ худдорӣ намояд. Мақоли маъруфи «Бе ранҷ ганҷ муяссар намешавад»-ро Дониш хеле малеҳ ва дақиқ маънидод карда, иброз доштааст, ки «Ганҷ муқаррар бояд кард, пас ранҷ бояд бурд» (1,183). Ба ин маънӣ, ӯ ранҷбарро ба дақиқкорӣ водор намуда, аз тахмину ранҷи беҳуда бурдан боз доштан хостааст. «Дарҷоти касбу ранҷ мутафовит бошад»-таъкид кардааст, Дониш. «Агар касе иқтисор ба андак кунад, ранҷу таабаш камтар бувад ва он ки

сахл қаноат накунад, қулфату ташвиш бештар барад» (1,183). Ҳар касе, ки дар банди қаноат нест ва ҷӯи заҳмату зиёдаталабист, Дониш аз аҳли хирад намедонад. Чунки «Уқало ба андак ризқи моякфӣ қаноат кунанд» (1,183).

Масъалаи дигаре, ки дар «Наводир-ул-вақоеъ» ба қаррот зикр шудааст, ин беозорӣ мебошад. Воқеан, беозорӣ яке аз хасоили беҳтарини инсон аст, ки онро бояд риоя кард, то ба касе газанде нарасад. Он чунон ки Дониш мефармояд: «Дар озори ҳеч зи руҳ ваз и часад макӯшед ва ба ҳамаи махлуқот ба рифқу мудоро ва мучомала муомала кунед» (1,108). Ин ҷо соҳибсухан тақозо карда, ки инсон на ба ҳеч кас ва ҳеч чиз озорро раво надорад, балки вай ба ҳама махлуқот дар беозориву мудоро ба сар барад. Зиёда аз ин, Дониш таъкид менамояд, ки агар касе ва чизе аз махлуқот мавриди озоре қарор гирифта бошад, бетарафӣ мумкин нест. Аз чунин варта раҳо қарданро муаллифи «Наводир-ул-вақоеъ» аз аъмоли неку писандида ба қалам додааст. «Ман боре дар лаби обе мутафаккир нишаста будам»-нақл кардааст, Аҳмади Дониш. «Дидам, сурхзанбӯре дар об ғарқ шуда, наздик ба вартаи ҳалок расида буд, бардошта бар қанор ниҳодам, то хушк шуд ва бипарид: Натиҷаи ин амал ба манн расид» (1,108). Дар зимни ин боз мефармояд: «Рӯзе дидам, мӯраспак ба тори анқабут гирифторм омада метапид. Тарахҳум овардам. Риштаҳо аз саропояш ба ҳикмат бурун кашидам, ки озоре ба вай нарасид. Ва ба сабаби ин амал аз махлакаи азим ба воситаи шахсе бираҳидам» (1, 108). Муаллифи ҳикоят дар ҳар ду ҳолат ҳам самараи қори некашро дидааст. Тавре ки ӯ қондораконро аз ватаи муҳлик раҳо қардааст, ӯро низ нафаре ноҷӣ аз чунин варта ҳалос қардааст. Чунин андешаҳо дар осори классикони пеш аз Дониш хеле фаровонанд. Аммо дар тарзи гузориши масъала Дониш ибтикороти аҷибенамуда, онро ҳам меғӯяд ва ҳам дар амалия нишон дода, тавачҷуҳи хонандаро бештар месозад. Чунон ки аз ҳикояти мазкур бармеояд, баъд аз тавсияҳои қолибаш, ҳудаш пеш аз ҳама ба татбиқи он пардохта, аз натиҷаи хуби он ба хонанда мучдаи некӣ мерасонад. Манзур ин аст, ки ҳар қору амали нек подошти нек хоҳад дошт. Аҳмади Дониш неки қарданро ба ҳамагон:

чи дӯсту чи душман, чи зердасту чи забардаст тавсия медиҳад. Дар ин маврид ӯ пеш овардани узру ачр ва арҷро ба тарафи муқобил ё дигар шарт доништа қабул фармудани онро амри муҳим медонад. Дониш таъкид мекунад, ки: «Агар ба ту узру ачр орад, агар ҳама душман бувад, қабул кунӣ» (1, 244). Ин амал нишонаи бахшиш ва пешгирӣ намудани душманист. Ҳамчун фаҳмондани камбудӣ ва ба ин тавассут чуброн кардани зарари он аст. «Ва агар аз касе эҳсоне мушоҳида кунӣ», - меафзояд Дониш, бояд ки ба тадоруки он кӯшӣ (1, 244). Ҳатто агар некие, ки ҳоло анҷом наёфтаасту ҳанӯз ба мушоҳида меояд, ба ҷавоби моддӣ ва маънавии он омодагӣ гирифта, лозим доништа шудааст. Некиро бояд бо забони хуш ва чеҳраи кушода адо намоӣ. Дониш касонеро, ки узру ачз ва аҷри забардастонро қабул надоранд, ба ҷои неки бадӣ меҳоянд, онҳоро ба сароҳат аз ҳайвонот паст медонад: «Агар узр [аҷзи] нашунавӣ ва ба муқобили неки бадӣ пеш ора [ё нақӯӣ пеш нагирӣ] дадгонро бар ту фазилат бошад» (1,244). Бинобар ин, ба неки-неки кардан, узру аҷзу аҷри касеро қабул намудан аз фазоили беҳтарини инсонӣ махсуб меёбад, ки дар афкори писандаи Дониш дарёфтем.

Дар боби «Ташхиси ахлоки инсон [ва ихтилофи табоеъ]» нависанда ба чунин нукот ишора мекунад, ки «Оинаи фитратҳо ва истеъдодот бинобар ҳикмати зухур бисёр мутафовит бошад» (1,284). Биноан, рафтору кирдор ва хусни зоҳирию ботинии инсон гуногун аст. Дониш касоне, ки оинаи фитраташон ба сӯи ростӣ зухур кардааст, пандпазир доништааст ва эшонро аз як тараф бо эҳтиром ба забон орад, аз тарафи дигар онҳоро дар шакли ҷамъ ба қалам додаст. Баръакс, касоне, ки оинаи фитраташон ба қачӣ зухур ёфтааст, пандпазир набуданашонро таъйид сохтааст: «Онон, ки оинаи рост доранд, аз панду насиҳат зуд мутаассир мешаванд. Ва он ки оинаи қач дорад, ҳеҷ аз мавъизат ва маслаҳат мутанаббех нагардад, балки дар қачию норостӣ бештар тавағғул намояд. Ва аз ҳар чи бар ӯ аз салоҳи ҳолаш талқин кунанд, дар он фасод бинад ва қабул накунад:

Бо сияҳдил ҷӣ суд гуфтани вазъ?

Наравад меҳи оҳанин дар санг» (1, 284)!

Албатта, он чи гуфта шуд, қатрае аз баҳр буд. Зеро домани андешаҳои ҷолибу ахлоқии Дониш хеле фарох буда, баррасии ҷомеаи он дар ин мухтасар намеғунҷад. Аз ин хотир умед бар он мебандем, ки дар оянда сари ин мавзӯӣ рӯчуӣ бакаррот ва нигоҳи фарохтар карда хоҳад шуд. Агар маводи баррасишударо хулоса кунем натиҷаи зайл ҳосил мегардад:

1. Дар адабиёти классикии мо мавзӯи панду ахлоқ аз ҷониби ҳамаи удабо пайгирӣ шуда, ба ҳукми анъана даромадааст. Ҳар яке аз онҳо ин мавзӯро аз нигоҳи худ ва ниёзҳои ҷомеа ба тамоми паҳлуҳояш баррасӣ ва тарғиб намудаанд. Вақте ки ба он ворид мешавад, аз нигоҳи фарогир ва тамомият як донишгоҳро мемонад. Аз ин хотир, бардошту таҳаммул ва тарғиби он на ба як ду шахси огоҳ, балки ба ҳамагон равона мешавад. Биноан, ҳар адибе, ки ба майдони адабиёт ворид шудааст, мувофиқи бардошту тавони худаш ба мавзӯи ахлоқ даст задаст, ки аз ҷумлаи пурбортарини онҳо Аҳмади Дониш аст.

2. Дар ҳақиқи худ талош доштан боқе надорад. Вале дидаю доништа ба ҳақиқи шахси дигар дасти тамаъ бурдан, аз ҷониби Аҳмади Дониш маҳкум шудааст. Тамаъкорро ӯ воқеъбинона, шахси разил ва ҳақиру беқадр номидааст, ки моҳиятан дуруст аст.

3. Дигар ин ки инсон неъматӣ дунёро бо қаноат истифода кунад. Вагарна, лаззати рӯзгору ҷамъ кардани мол ҳеч сер нахоҳад шуд. Дониш осоиши комилро дар қаноат маънидод кардааст.

4. Аҳмади Дониш инсониятро ба беозорӣ даъват намуда, ба ҳама маҳлуқот раво дидани онро таъкид кардааст. Зиёда аз ин, вай бар ин назар аст, ки мо на танҳо беозор бошем, балки дар мавриди озору шиканча қарор доштани касе ва чизе аз маҳлуқот бетарафӣ зоҳир накунем ва ба барои халосии онҳо кӯшиш намоем.

5. Мувофиқи тавсияи Дониш инсон бояд узру аҷзи ҷониби муқобилро агарчи ҳамагӣ душман аст, бипазирад ва аз кинагирию адоват дурӣ ҷӯяд.

6. Инсоният ҳамеша ба қорҳои нек иқдом намояд ва муқобили некӣ некиро раво бинад. Агар касе ба муқобили



некӣ бадиро пеш мегирад, Дониш ин қабил инсонҳоро  
фурӯтар аз ҳайвон медонад.

7. Ба назари Дониш оинаи фитрати инсонҳо мухталиф  
аст, инро бояд шинохт ва пасон амал кард. Вай дар пеши  
хар кас сухан гуфтан ва насихат карданро раво намебинад.  
Инро ба касоне раво мебинад, ки оинаи фитраташон соф  
асту пандпазиранд.

8. Аҷиб ин аст, ки Аҳмади Дониш афкори  
пандуахлоқиашро пеш аз ҳама худааш дар амалия татбиқ  
намуда, аз натоиҷи хайри он ба хонанда ва пайравони хеш  
хабар додаст.

#### **Пайнавишт:**

1. Аҳмади Дониш. «Наводир-ул-вақоеъ», китоби 2.- Душанбе:  
Дониш, 1989.-344 с.
2. Сайфиев Н. Таърихи адабиёти тоҷик (асрҳои XVI-XIX ва  
ибтидои асри XX), Душанбе: Бухоро, 2012.- 660 с.

*Ҳакимова Зумрадхон  
(Тоҷикистон)*

### **БАЪЗЕ АНДЕШАҲОИ АҲМАДИ ДОНИШ ОИД БА ОИЛА ВА ОИЛАДОРӢ**

Фалсафа аз ҷумлаи илмҳои аст, ки ба мақсади ҷавоб додан ба саволҳои асосии башар зухур карда, дар тӯли таърихи инсоният бузургонро ба майдони илму фарҳанг овардааст. Ин илм натиҷаи ҷустуҷӯи ақли инсон дар зухуроти ҳастӣ аз аслу гавҳар, сарнавишту вучуд ва дарёфту шинохти мабдаи аввалини пайдоиш махсуб мегардад. Инсон таи мавҷудияти хеш бо нури ақл ба қаламрави ношинохтаи ҳастӣ қадам ниҳод, то ин ки ҳақиқату моҳияти зухуроти оламро дарк намояд ва бишносад. Ӯ ба хониши китоби бе оғозу анҷом даст зад, то сабаби тамоми иллатҳоро пайдо намояд.

Воқеан ҳам инсонҳои бузурге аз ақли башар «ба хониши китобе шурӯъ карданд, ки аз тариқи он дар ҷаҳони муаммооти он ғарк гардида, дар ториқиҳояш хайратзада дар ҷустуҷӯи ҳақиқат қадам мезананд.

Нависандаи бозақоват, мутафаккир ва маорифпарвари бузурги халқи тоҷик, марди ҷасуру боиродат ва «ситораи тобон дар уфуқи тираи аморати Бухоро» Аҳмад Маҳдуми Дониш аз шумораи ҷунин инсонҳо буда, дар офаридаҳои барҷастаи худ, чун «Наводир –ул- вақоеъ», «Рисолаи таърихӣ» ва ғайраҳо бо рӯҳи баланди инсонпарварӣ сухан иброз намуда, инсон ва ҳастии ӯро васф менамояд.(1., с. 445-446.)

Масъалаи шахс ва ташаккули он яке аз масъалаҳои асосии баҳси ин олими зақӣ буда, тарбияи он аз оила оғоз меёбад. «Чун таъдиби авлод дар зиммаи абавайн маъмур –ун –беҳ ва мансус аст, таълими адаб аввалан ба қавл ва феъл бувад, сониян ба заҷр ва ман» (3. с. 160) Яъне чун тарбияи авлод ба зиммаи падару модар аст, таълими адаб аввалан бо гапу кор, баъд бо саҳтгирию манъ кардан анҷом мегирад. Беҳуда нест, ки фасли аввали асари нодири худ «Наводир –ул -вақоеъ» ро аз мавзӯи оила ва нақши волидайн дар ташаккули шахсият шурӯъ намуда, боз якҷанд фаслҳои алоҳидаро ба ин мавзӯ бахшида дохил кардааст, ки дар

онҳо масъалаи тарзи бунёд намудани оила, вазифаҳои минбаъдаи занонашхари ва моҳияти ҷамъиятии оиладорӣ мавриди таҳлил қарор ёфтаанд.(3., с.95 -96.)

Оилаву оиладорӣ яке аз рукҳои асосии ҳастии ҷамъият аст. Аҳмади Дониш дар ин бора навиштааст: «Хунари омӯзеду омӯзонед, зан кунеду фарзанд оред ва заминеро обод кунед». Ин гуна нишондод дар таълимоти тарбиявӣ -ахлоқии мутафаккири мавқеи намоёнро ишғол менамояд. Вай муҳаббатро сарриштаи занонашхари ҳисобида, ба зотӣ набудани он ишора намуда, - мегӯяд, ки барои мавҷудият ва солимии марду зан иттифок, дӯстӣ ва муҳаббату оила зарур аст. Зан на танҳо ҳомӣ, сарчашмаи бахту саодат, рафиқи мушфиқи меҳрубон, нигоҳдорандаи ободии ҳар як хонавода аст, балки табиат вазифаи муқаддаси офаридани насли башарро ба зиммаи он ҳавола кардааст. Аз ин рӯ, Аҳмади Дониш, дар як маврид, бо як ифтихормандии махсус қайд мекунад, ки «ҳикмат дар вучуди занон ва матлаб аз буди эшон такаввуни вучуди шарифи инсон аст».

Масъалаи зиёд кардани насли инсон аз масъалаҳои муҳими асарҳои Дониш мебошад. Муаллиф дар ҳолати зиёдии нуфузи аҳоли ободонии кишвар, кашфиёти азим ва ҳама гуна хушбахтии инсониро мебинад. Мутафаккири мегӯяд, ки бақои навъ ҳар як шахсро ўҳдадор менамояд, то ки насли худро офараду аз қарзи табию вичдонӣ озод шавад, зеро ҳастии инсонро давом додан қисман ба амалиёти ҳар як фарди ин ё он ҷамъият вобаста аст. Дар ин бобат оиларо сарчашмаи бақои навъи инсон ва пойдевори ободонии ҷаҳон мешуморад.(2. с. 42.)

Аҳмади Дониш оиларо танҳо воситаи дилхушӣ нашуморида, дар ин бобат як силсила фикрҳои баён кардааст. Вай ошкоро таъкид мекунад, ки дар ин роҳ қаси иқдомгузошта пеш аз ҳама имконияти моддӣ ва маънавии худро ба ҳисоб гирад, зеро бе ин ду чизи асосӣ ташкил намудани оила амри маҳол аст. Дониш тамоми ободию ҳастии оламо аз инсон, қўшиш, қудрат ва ақлу заковати вай доништа ба ў бақои баланд додааст: « Инсон олами қабир аст». Ва ў барои он ки қабир монад аз имкониятҳои фикрию ҷисмонии худ истифода барад. Яъне инсон баъди ба дунё омадан вазифадор аст, ки илму маърифат омӯзад, хунари омӯзад, роҳи дурусти ҳаётро интихоб намояд. Ин шахси

хирадманд дар бораи беҳбудии аҳволи моддию маънавии ҳар як фард низ ғамхорӣ намуда, пиру барноро аз волидаину фарзандон сар карда, то дигар аҳли чомеа насихат мекард, то онҳо илму маърифат омӯхта ба мартабаи инсонӣ бирасанд, халқдӯсту меҳрпавар, хоксор ва меҳрубон бошанд: «Бандавор дар замин по гузоред, на хочавор».

Мутафаккир дар масъалаи оила ва оиладорӣ хотиррасон мекунад, ки дар зиндагӣ машғали ишқ бе мамониат нур намедиҳад. Дар зиндагӣ лаҳзаҳои душвору ногувор рӯй медиҳанд, ки одам дар асоси тадбирҳои дуруст, аз чумла, бо зоҳир сохтани сифатҳои устуворӣ, матонат, хушмандию хайрхоҳӣ ва хайрандешӣ ишқу муҳаббат сутуни барҷои оиларо аз осеб наҷот хоҳад дод. Барои хушбахтӣ ҳар як фарди хонавода фаъолона мубориза бурда, яъне ноумедиरो дур андозад, он гоҳ пеши роҳи ҳар гуна бадкирдорӣ гирифта мешавад.

Шиносой бо тарзи зиндагӣ ва усули аврупоии тарбияи оилавӣ ба ин олими зақӣ рӯҳ мебахшиданд, ки сабабҳои норасоии тарбияи оилаи тоҷикро таҳқиқ ва таҳлил намояд. (З.с.160- 161.) Дар ҳақиқат ҳам ҳукмфармой аз тарафи падар, пас модар дар оила дар замони зиндагии Аҳмади Дониш ба ҳукми анъана даромада буд ва ҳоло ҳам решаҳои боқимондаи он давом дорад. Волидон фарзандонро на танҳо ба мустақили тарбия намекарданд, балки барои зиндагонии мустақилона низ ба онҳо имконият намедоданд. Онҳо бо хоҳиши худ писаронро хонадор мекарданду, духтаронро ба шавҳар медоданд. Ҳатто зиндагии ояндаи писар бо зан ва духтар бо шавҳар бидуни хоҳиши онҳо буд. Баъзе падару модарон барои саркашӣ аз фармон писарони худро ба чазо маҳкум намуда, ҳатто онҳоро оқ мекарданд, ё ин ки аз мерос маҳкум мекарданд. Бинобар ин бисёр чавонон фармони волидонро аз тас, дар зоҳир иҷро мекарданд, аммо дар асл меҳри ҳақиқии фарзандӣ нисбат ба падару модарон аз байн мерафт: ««Яке мегуфт: падарам ҷафокор аст дигаре мегуфт: модарам саросар озор. То сухан дар ҳадди ҳуқуқ ва меъёри абавайн қарор гирифт ва ҳар касе дар ин боб тавҷеҳе ба қор мебуданд ва ба итоати абавайн ба ҳама ҳол тарғиб мекарданд» менависад Дониш аз забони чавонон дар яке аз сӯҳбатҳои онон, ки сухан дар ҳаққи ҳуқуқ ва меъёри ҳуқуқи абавайн қарор гирифта буд. (З.с.161.) Дониш боз аз номи чавони дигаре

суханро давом медиҳад: «Модаре дорам ҳариф шуда, агар саранҷоми муҳими сарманзил ба модар супорам аз ўҳда барнамеояд, агар ба дасти зан ниҳам норозӣ аст... Агар ба ҳуқуқи зан қиём орам, модарам хушнуд намешавад, магар ба талоқ, ки чабре ихтиёр кунам... Агар чониби модарам гирам, бояд ки аз ҳаққи зан даст бардорам ва агар тарафдорӣ зан кунам, бояд ки оқи модарро ихтиёр намоям».

Ахмади дониш инчунин таънаю маломатҳои баъзе падару модаронро нисбати фарзанд чун: «Ман туро ҳӯронидам, пӯшонидам», «Ман туро шир додам», «Ба шири додаам ризо нестам» мисол оварда, онҳоро барои чунин таънаҳои ноҳақ танқид мекунад. Чунончи: «Ин ноқис надонад, ки агар тифл надорад шири ў ба он офат ... чон аст ва мӯриси саратони пистон, ки соате тахаммулу сабр дар зашғи он ва ҳифзи он надорад, то ки бар замин ва девор бидӯшад ва маҳалле ёбад ва ўро чои шукргузорӣ бувад, ки нафас ба нафас фарзанд ўро аз ғавту мавт раҳой мебахшад ва миннати падар барои нон аз чаҳолати ўст, набинад, ки бисёр тифлон аз бенавоии падар ва ноҳифозии модар дар масҷидҳо ва роҳҳо лақит мешаванд, ҳаллоқи ҳаким дигареро ба онҳо меҳрубон мегардонад, ки бармедоранд ва тарбият мекунанд».(2.с. 51.)

Ахмади Дониш ана ҳамин тарафҳои манфии муносибатҳои оилавиرو мушоҳида намуда, ба хулоса меояд, ки сабаби асосии ҳамаи ин норасоиҳо вазифа ва ўҳдадорӣ худро надонистани волидон дар тарбияи фарзанд ва вайрон кардани ҳадди ҳуқуқ дар ин соҳа мебошад.

Пас Ахмади Дониш барои барҳам додани ин норасоӣ ва кӯмак расонидан ба волидон кӯшиш ба харҷ дода, як қатор маслиҳатҳои муҳим пешниҳод менамояд. Чунончӣ, дар бораи ҳуқуқи вазифаи волидон дар тарбияи фарзандон ва вазифаҳои фарзандон дар назди волидон. Ин олими инсондӯст аз волидон талаб менамояд, ки онҳо фарзандони худро ҳурмат намоянд, ба онҳо на чун кӯдак, балки чун инсонӣ комил аз рӯи адолат ва меҳри падариву модарӣ муносибат намоянд. Падарон вазифадоранд, ки ба писарони худ илм омӯзонида маърифатнок намоянд, одоб ёд диҳанд. Лекин албатта кӯшиш намоянд, ки пеш аз ҳама худ намунаи ибрати фарзандон бошанд. Танҳо дар ҳамин сурат онҳо дар назди фарзандон обрӯву эътибор пайдо намуда, таъсири хуб расонида метавонанд.

Аҳмади Дониш дар ин бора навиштааст: « Падару модар мавриди эҳсон ва шукранд, бар тақдире ки солеҳ бошанд ба фарзанди худ накӯӣ хоҳанд ва солеҳи ҳоли ӯ чӯянд, ки агар фосиқ бошанд ва ба фарзанд некӣ намехоҳанд ки салоҳи ҳоли ӯро наметалабанд, балки ғарази худ мечӯянд, мавриди он ҳуқуқ, ки дар оёт ва ҳадис омада, нестанд, Ва ҳол он ки ҳар як абавайн муддаии инанд, ки «мо дар ҳама ақвол ва афъол (гуфтор ва кирдор) ки аз мо содир мешавад, хайри фарзандро мехоҳем»... Бояд ки қавлу феъли абавайн ... дар муруввати фарзанд ҳалал наёрад то фарзанд ... барои нафақаи онҳо дуздӣ ... накунад, ё барои дарёфти хушнудии модар зани солеҳаи худро ба талоқ дода, ба фиску фучур ва зинот наафтад».(2. С.50)

Ин даъвати Дониш бесабаб набуд. Чунки маҳз мавҷудияти чунин анъанаи ҳукмфармой дар оила фарзандонро ба бераҳмӣ тела дода, баъди ҳонадор шудан онҳо бо зану фарзанд мағрур мегаштанду аз ҳоли волидонӣ хеш беҳабар мемонданд. Ё баъзе аз онҳо бо хоҳиши волидон бо зан хархаша мекарданд, ки он ба оқибатҳои нохуш гирифта меовард. Ибрати волидайнӣ ин гуна ҷавонон ибрати бардурӯғ, ибрати ғаразӣ буда, он ҷавонхоро яктарафа тарбия мекард ва онҳо мустақилона роҳҳои судманди ҳалли ҷанҷолу хархашаҳоро ёфта наметавонистанд.

Ҳамин тавр, Аҳмади Дониш ба хулоса меояд, ки дар ташаккули шахсияти фарзанд нақши ибрати волидайн калон аст. Яъне танҳо мавҷудияти сифатҳои инсонӣ дар волидон дар фарзандон низ сифатҳои олиро мепарварад.

Аҳмади Дониш инчунин вазифаҳои фарзандоноро муқаррар намуда, онҳоро насиҳат медиҳад, ки волидонӣ худро эҳтиром намоянд, хизмати онҳоро ба ҷо оранд, ва алахусус дар дами пирӣ ғамхори онҳо бошанд. Писар аз падари худ, ки ӯро тарбият кардаву дигар вазифаҳои падариро ба иҷро расонидааст, боз ҷизе талаб накунад. Аҳмади Дониш менависад: «Агар падар ҳаққи писар адо кардааст ва илми зарурӣ... ва пешаи лоиқа таҳсил кунонда ва зан додаст, писарро ҳеҷ ҷои хост нест, магар ҳаққи мурувватӣ ва одатӣ.

Балки агар писар муаммар аст, фарз аст, ки бо падар эҳсон кунад, бо вучуди ғиноӣ падар».(4. с. 164-165.) Оре. ҳақ ба ҷониби Аҳмади Дониш аст. Писар набояд падарро озор дода, дархостҳои

беҳади худро гузорад, балки вазифаи худ донад, нафақаи аввалини ӯ барои волидон ва пас ба дигар хешовандону یتимон ва беваю бечорагон аст. Дониш аз чавонон талаб менамояд, ки онҳо аз ҳама бештар дар дами пирӣ мададгори волидон гарданд, хизмати худро нисбати онҳо таъна назананд ё хатогии худро аз ин хизмат нафаҳмонида, онро аз чашми волидон рӯпӯш намоянд. Ва табиист, ки Дониш ин насиҳати худро бо оят ва сураи Куръон, ки дар он дар бораи нафақаи писар ба волидайн сухан меравад, асоснок мекунад. ӯ ба оят ва сураҳо рӯй меоварад: «Агар пеши ту яке аз абавайн ё ҳарду пир шаванду мӯҳтоҷи хизмати ту шаванд, эшонро аз ҷиҳати тааби хизмат «уф» мағӯ ва дилтанг машав, зеро ки калимаи «уф» дар мавриди кӯфтагӣ ва дилгирӣ ба забон ояд. Ва ба эшон овоз бармадору бонг мазан. Ва сухан ба эшон ба мулоимативу нармӣ гӯй. Ва паст дор бар эшон болҳои шафқату марҳамат, чунон ки туро дар сигори синн ончунон медоштанд (ва ба зери боли худ туро парвариш кардаанд.)» (2 ., с. 45.) Оре, падару модарон дар дами пирӣ мӯҳтоҷи меҳру шафқатанд. Онҳо марҳамат ва парастии меҳроҳанд. Ва фарзандон вазифадоранд, ки онҳоро чун кӯдак парвариш намоянд.

Ахмади Дониш ғамхору меҳрпарвар будани мардро воситаи асосии хушбахтии оила мешуморад: «... Ва бояд хандон ба хона дарояд ва хомӯш берун ояд. Ва ҳар чӣ ёбад бихӯрад ва ҳар чӣ наёбад напурсад». (3. с. 157.) Дониш бо чунин ифода таъкид карданист, ки дил ба даст овардану дарахти муҳаббати чавониро ҳамеша сарсабз нигоҳ доштан маҳорати махсусро талаб мекунад. Василяҳои хушбахтии оила дар он аст, ки: «яке хӯи нек ба занон пеш гирифташ бувад. Дигар он ки гирифтаю муқаддар набошад». (2. с. 53.)

Ҷолиби диққат аст, ки Ахмади Дониш дар ҳамон давраи зулму истибдод, ки ҳуқуқи занон ҳамчун инсон аз бех барканда шуда буд, ба мардон чунин тавсия менамояд: «Мард бояд ҳеҷ таоми хуш танҳо нахӯрад... таом бо аҳли худ бихӯрад». (2., с. 53.)

Мутафаккир баробари зикри ӯҳдадор будани мард баҳри пойдор гардидани оила ва оиладорӣ занонро низ узви комилҳуқуқи оила дониста, таъкид мекунад, ки онҳо баҳри мустаҳкам кардани риштаи валскунандаи ҳаёт ва хушбахтии оила ҳиссаи бузурге гузошта метавонанд. Меҳнатдӯст будани зан

яке аз василаи хушбахтии оиладорист. Зан бояд, ки аз ўҳдаи идораи хона баромада тавонад ва ҳар коре, ки аз дасташ барои беҳбудии зиндагӣ меояд, монда нашуда анҷом диҳад.(2., с.53.)

Мутафаккир зану шавҳарро водор менамояд, ки онҳо дар ҳаёт бо риштаи ишқу муҳаббат ба ҳам пайванд шуда, шаҳди хушбахтию муваффақиятҳои ҳамдигарро баробар ошомида, дар ҳар маврид қуввати дилу дармони якдигар бошанд. Агар зиндагӣ берун аз иродаи ҳар ду ба косаи онҳо захр пошад, онҳоро гирифтори айбу иллоте кунад, он гоҳ бикӯшанд, ки сирри ҳамдигарро ба ҳар кас баён накунад. Адиб агар мардро чунин таъкид бикунанд: «Мард бояд, ки сирри зан ба ҳеч кас нагӯяд ва зохир накунад, ки ба чӣ айбу иллат талоқ медиҳад. Якero пурсидан, ки занро чаро талоқ медиҳӣ? Гуфт: сирри зани хеш ошкор натавон кард. Чун талоқ дод, гуфтандаш, ки чаро талоқ кардӣ? Гуфт: маро ба занони мардум чӣ кор, то ҳадиси вай кунам» -занонро низ хотиррасон мекунад, ки онҳо нисбат ба шавҳарони худ ба тариқи зерин рафтор кунанд: «...Аз шавҳари хеш чуз нақӯй нагӯяд ва уюби шавҳари худро бипӯшад ва густохие ки миёни ишон бувад, дар муошарат ва мубошарат, ҳикоят накунад. Ва дар ҳама корҳо бар муроду шодии шавҳар ҳарис бошад... Ва дар моли вай хиёнат раво надорад ва шафқат нигоҳ дорад».(3. с. 158.)

Ҳамин тариқ, Аҳмади Дониш шахси назарбаланд ва инсондӯст буд, орзуҳои худро оиди меҳри инсонӣ, меҳри падариву модарӣ ва фарзандӣ ва вазифадорӣ ҳар яки онҳоро дар назди оила баён намуда, бо маслиҳатҳои пурбаҳои худ ба тарбияи оилавӣ кӯмаки калон кардаст. Омӯзишӣ мероси ин мутафаккири оламшумул, эҳё бахшидани андешаҳои ӯ ва тариқи ғояҳои он дубора зинда кардани илми оиладорӣ барои миллате чун миллати тоҷик, ки аз давраҳои қадим дорои фарҳанги махсуси оиладорӣ аст, аз ғоидаи ҳоли нахоҳад буд. Аз ин рӯ, имрӯз истифодаи чихатҳои пешқадами ғояҳои чунин шахсони начиб дар кори тарбияи оилавӣ, оиладорӣ ва ташаккули ҳисси худшиносию худогоҳии наврасону ҷавонон ва ҳидоят намудани онҳо ба ватандӯстӣю ватанпарварӣ бисёр муҳим мебошад.



**Пайнавишт:**

1. Айнӣ С. Куллийёт, ҷилди 7.
2. Дониш А. Наводир –ул –вақоеъ. Душанбе: «Дониш», 1988, 286с.
3. Дониш А. Осори баргузида. Душанбе: «Ирфон», 1976, 376 с.
4. Расул Ҳодизода. Аҳмади Дониш. Душанбе: «Ирфон», 1976, 293 с.

*Мирзоев Ғаффор*  
(Тоҷикистон)

## **МУШКИЛОТИ ЗАНОНИ АМОРАТИ БУХОРО ДАР АНДЕШАҲОИ ИЧТИМОӢ-ИСЛОҲОТҶӢИ АҲМАДИ ДОНИШ**

Устод Садриддин Айнӣ дар муқаддимаи китоби «Таърихи инқилоби фикрӣ дар Бухоро» вазъ ва зарурати ислоҳи мактабу маорифро дар ин қаламрав дар авохири қарни XIX зикр намуда, навишта буд: «Фақир ҳарчанд то ин дам аз матбуоту адабиёти навин беҳабар будам, лекин як орзуи ислоҳи макотибу мадорис дар хотирам нохун мезад ва аз аҳволи ҷорӣ онҳо нафрат доштам. Ин орзу ва ният ба ман ба воситаи мутолиаи кардани «Наводир-ул-вақоъ» ном китоби Аҳмад Маҳдуми Муҳандис Дониши Бухороӣ ва аз хондани китоби дигаре бо номи «Саҳхатнома»-и Иброҳимбек пайдо шуда буд».¹ Ҷои дигар дар ҳамин китоб ба ин масъала аз сари нав дахл намуда, қайд мекунад, ки то ошноӣ бо асарҳои Аҳмади Дониш мо гумон доштем, маркази оламу пешрафти дунё ин аморати Бухоро аст ва ҳеҷ кишваре дар пешрафту нумӯ баробар ба он нест ва шиносӣ бо китобҳои Аҳмади Дониш чашми моро ба ҳақиқати олам ва «ҳақиқати билоди Бухоро» кушод. Бараъло айён мешавад, ки устод Айнӣ дар сарғаҳи ин ҷунбишҳо ва ҳезишҳои ғоявӣ, ки аз онҳо ҷун «инқилоби фикрӣ» ном бурдааст, Аҳмади Донишро мебинад.

Дар воқеъ, Дониш ҳамчун равшанфикр ва маорифпарвари замонаш ҳама соҳаҳои мухталифи иҷтимоӣ, иқтисодӣ, маънавият, сиёсат, фарҳанг, маориф, зиндагии рӯзмарраи ҷомеаи давр ва ғайраро ба риштаи таҳқиқу баррасӣ кашида, мушкилоту қафомондагии онҳоро равшан намудаву роҳу воситаи беҳсозиашонро ҷустуҷӯ ва ба қадри фаҳму имкониаш нишон додааст. Гарчанде андешаҳои ӯ аз муносибатҳои феодалии аморати Бухоро маншаъ мегиранд ва аз норасоиву маҳдудиятҳои муайяни назариву концептуалии замонаш ӯрӣ нестанд, вале онҳо ягона

---

1. Айнӣ С. Таърихи инқилоби фикрӣ дар Бухоро. - Тоҳрон: «Суруш», 1381х.ш., С. 22.

ақидаи пешқадами он давр буданд, ки ба чомеа бо диди нав ва нигоҳи нав баҳо медоданд. Баъзе ақидаҳои ихтилофомези мазҳабияш низ аз ҳамин замина об мехуранд. Вале ҳақ ба ҷониби муҳаққиқони осори ин мутафаккир Ашуров Ғ. ва Диноршоев М. мебошад, ки қайд намудаанд, Дониш фарзанди замони худаш буд ва наметавонист аз маҳдудияту маҳсусиятҳои давраш берун бошад.<sup>1</sup> Дар баробари ин норасоӣҳо, ӯ фикру андешаи ҳамзамонашро дар мавриди чомеаи дар таназзулмондаву хобрафтаи Бухорои амири ҷунбишу тақон додааст ва онҳоро ба бедориву ҳудогоҳӣ хондааст. Қариб ягон масъалаи доғи дастгоҳи аморати Бухоро наметавон пайдо кард, ки ин мутафаккири равшанфикр онро аз дидгоҳи нав ба риштаи таҳқиқу мулоҳиза нақшидаву қабоҳату разолати онро нишон надода бошад ва бо ҷуръату ҷасорати бемонанд онро зери тозиёнаи танқид нағрифтаву ислоҳашро талаб накарда бошад. Муҳаққиқи тоҷик Ш.Абдуллоев дар ин маврид чунин қайд менамояд: «Танқиди устод Ахмади Дониш аз ҷаҳлат, ақибмондагии сиёсӣ маданӣ, психологияву хурофоти динӣ ва ғайраи Осӣи Миёна он қадар бепардаву ошкоро, он қадар кӯбандаву бетараҳҳум ва тунду тез аст, ки кас аз ҷасорат ва ғошгӯӣҳои ӯ дар хайрат мемонад. Ин ҳама нишондиҳандаи дараҷаи нафрати вай ҳамчун маорифпарвар ва рӯшанфикр нисбат ба тартиботи истибодӣ ва ҷаҳлату разолати ҳокимияти манғитиён мебошад».<sup>14</sup>

Дар баробари ин ақидаҳои пешқадами иҷтимоӣ сиёсияш Дониш дар кишварҳои Шарқи исломӣ аз аввалин донишмандест, ки дидгоҳҳои шахшудамондаи асримиёнагиро дар мавриди бисёр мавзӯҳо ва масъалаҳои доғи иҷтимоӣ, ки дар адабиёти фалсафиву бадеии гузашта қолабҳои муайян доштанд ва касе берун аз онҳо фикри дигарро барои худ тасаввур намекард, шикаста ин масоилро ба таври мубрам ҳамчун мушкилот дар назди чомеа гузоштааст.

Яке аз чунин масъалаҳои дарднок масъалаи мақом ва мушкилоти занони Шарқ, махсусан занони аморати Бухоро буд,

---

<sup>1</sup> Ашуров Ғ.А., Диноршоев М.Д. О просветительской социальной философии Ахмада Дониша// Известия АН общественных наук АН РТ, № 3, 1978 г., С. 51  
1. Абдуллоев Ш. Маорифпарварӣ ва озодфикрӣ.-Душанбе, 1994, С. 139

ки то Аҳмади Дониш ягон нафаре, ҳатто аз байни пешгомони ҳаракати ислохотхоии мусулмонон, аз қабили Ҷамолиддини Афғонӣ, Муҳаммад Абдо, Муҳаммад Иқбол ва дигарон, ки таҳсилдидаи кишварҳои Аврупо буданд, монади ӯ ин масъаларо бо тамоми мушкилоту жарфҳояш ба таври кушод ҳамчун масъалаи иҷтимоӣ дар назди ҳамзамонон ва ҷомеаашон бо диди нав ва рӯҳияи гуманизми инсонӣ нагузоштаанд. Агар чизе пештар аз ӯ дар ин адабиёт ба чашм хурад ҳам, фақат нигоҳҳо ва андешаҳои қаноатмандонаи умумӣ сари ин масъалаанд, ки бар асоси услубҳои анъанавию таърихӣ танҳо аз мадҳу санохониҳои рӯякӣ ва таърифҳои маҷозии муқаррароти динии ин мавзӯё иборат буданд, ки аз ҳақиқати ҳоли занони Шарқ фарсахҳо дуранд. Баъди Дониш аз мутафаккирони исломӣ фақат Қосим Амин ба ин масъала ҷиддитар ворид шудааст. Дониш рӯи рост бар зидди рӯҳияи ҳукмрони он замон ва ақидаи иртиҷоии нафароне, ки ба қавли худи ӯ ибраз медоштанд: «зан чи қадр дошта, ки ӯро назананд ва ё накушанд ва ё тарку талоқаш нагӯянд?!» садо баланд намуда, аз ҳуқуқ ва мавқеи инсонии занон дифоъ намудааст.<sup>1</sup> Мутафаккири равшанфикр ва озодандеш поинтар ба масъалаҳои ҳаққу ҳуқуқи зан, мақоми ӯ, нақши ӯ дар оила, дар ҷомеа, дар тарбияи фарзанд, дар хушбахтиву саодати мард ва ғайраҳо дахл намуда, бар хилофи назарияи дар он замон машҳури “мардонро бар занон мартабааст” баромад намуда, бочуръатона ва боъътимод баробарии зану мардро таъкид мекунад. Ӯ ба он нафарони кӯтоҳназар ва беҳирад, ки ба зан ҳамчун ба чинси дуюмдараҷа, нолоиқ ва чун молу коло муносибат мекарданд, мурочиат намуда чунин менависад: «...инон надонанд, ки зан низ мисли эшон нафс дорад ва худро адили мард (**яъне баробари мард.-М.Ғ.**) мепиндорад. Ва ин заъфу забунӣ бар ӯ ба сабаби авориз афтода».<sup>15</sup> Аз баёни андеша ва ифодаи мазмун аён аст, ки мутафаккир худ ба ин фикр ҳамраъӣ буда, бар баробарии ҷойгоҳи зану мардро дар ҷомеа қоиладар аст ва ин аслро ҷонибдорӣ мекунад. Ин нуқтаро муҳаққиқи шинохтаи тоҷик А.Ҳайдаров зикр сохта, дуруст қайд кардааст, ки ба

---

<sup>1</sup> Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби 1-Душанбе: Дониш, 1988, С.285

<sup>15</sup> Ҳамон ҷо.

ақидаи Дониш нобаробарии зан бо мард фақат дар заифии қуввати ҷисмонии ӯ зоҳир мешавад, дар боқимонда масоил бошад онҳо баробаранд ва ин баҳона шуда наметавонад, ки ҳуқуқи ӯро поймол кунанд<sup>16</sup>.

Мутафаккир дар мавриди ташкили оила ва зарурату аҳамияти никоҳ иброи назар намуда, оиларо чун заминаи ташаккули ҷомеа, тозагиву покиаш ва занро асоси он медонад. Ӯ дар ин ҷо фикри бисёр ҷолиберо оварда, барои зан ва мақому арзиши ӯ мартабаи баландеро қоил мешавад, ки барои замони муносибатҳои феодалӣ ва мушкилоти гендерии даврони мутафаккир воқеан фикри пешқадам буд. Дар ин маврид дар бораи бунёди хонавода ва мақому манзалати зан назди мард чунин менависад: “Дигар ғоидаи тааххул он аст, ки зан тимору тааххуди хонаро мутасаддӣ бошад... Ва баъд аз имон ҳеч неъмат бузургтар (**манзури муаллиф, яъне барои мард.-М.Ғ.**) аз зани шоиста нест”<sup>3</sup>.

Дониш бо сабқ ва услуби ба ҳудаш хос гоҳ аз забони худ ва гоҳ аз забони қаҳрамонони асараш, баъзе маврид ниҳоят ҷиддӣ ва баъзе маврид бо шеваи мазҳакавӣ вазъи занони шӯрбахти аморати Бухороро тасвир ва аҳволи онҳоро бо занони дигар кишвару дигар фарҳангҳо муқоиса намудааст. Тавассути муқоисаҳои худ донишманд на танҳо диққати аҳли ҷомеаро ба ин масъала ҷалб карданӣ мешавад, балки илочу ислоҳи онро меҷӯяд. Дар боби “Дар ҳикояти ҳоҷӣ ва манофеи сафар ва ҳислати занон” ӯ таассуроти сайёҳи қаҳрамонашро аз дидани зебогию ороишот ва хушбӯии занони мисрӣ байён намуда, онҳоро бо вазъи занони Бухоро муқоиса мекунад. Аз забони ин сайёҳ гуфтугӯи зани мисриро, ки аз зебогию тароват ва озодию фаросаташ сайёҳ худро гум карда буд, чунин меорад:

- Гуфт: «Дар вилояти шумо магар зан нест?»- Гуфтам: «Ҳаст, аммо на ба дон мусоба, ки шумоед ва боз онҳо дар лиҳоф (**яъне, фаранчиву чодар – М.Ғ.**) мастуранд. Ва алҳақ он шакли шомиле, ки доранд, аляқин (беҳтар) он аст, ки онҳо мастур

---

<sup>16</sup> Хайдаров А. Афкори педагогии Ахмад Махдуми Дониш.- Душанбе: “Ирфон”,2011,С.111

<sup>3</sup> Ахмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби 1-Душанбе: Дониш,1988, С.254

бошанд, то чашм ба дидори ноҳинҷори эшон нарасад». Бихандиду гуфт: «Онҳо бадшакланду нохушманзаранд?» - Гуфтам: «Бале, ки ҳама говдӯшу саргинчин ва ҷомашӯю нонпазанд». - Гуфт: «Мардон кори занон накунанд?» - Гуфтам: «На, балки ҳавоичи рузгори мардон ба уҳдаи занон аст. Ва эшон ба зебу зиннати худ камтар пардохт тавонанд ва доим чиркину гаргин бошанд».

**Ба пешашон натвон шуд зи гандабӯи бағал,  
Ба пушташон натвон шуд зи бӯи тунди эзор».**

Дар охири муколама ин зан ба сайёҳ чунин мегӯяд: «Занони шумо бадбахт заноне будаанд. Дар вилояти мо мардон ходимони занонанд ва ғулумони эшон».<sup>1</sup>

Дониш, чунонки қайд намудем, ҳам аз забони қаҳрамононаш ва ҳам бевосита аз забони худаш ҳангоми гузориши мавзӯҳои мухталиф ё ба таври зимнӣ ва ё ба таври мустақим ба мавзӯи мушкилоти занони аморати Бухоро рӯй оварда, аз ситоиши вазъи ҳоли занони дигар мамолик изҳори хушҳолӣ ва дар бородари ин умедвории чунин вазъиятро барои занони кишвараш мекунад. Ӯ гоҳҳо тавассути гузориши дигар масъалаҳо ба мавзӯи мушкилоти иҷтимоии занони Шарқ дохил мешавад ва гоҳҳо бо матраҳ намудани мушкилоти занон ба дигар масъалаҳои фалсафиву тасаввуфии кӯҳнашудаи иртиҷоӣ рӯй оварда, бесуботиву беасосии онҳоро мавриди истехзову тамасхур қарор медиҳад. Ҳангоми тасвири дастовардҳои иншоотиву меъморӣи Руссия, қасрҳои кӯшкҳои мӯхташам, биноҳои зебои театру музейҳо, баргузориҳои маҷлисӣ намоишҳо, ки занон баробари мардон дар он ҷоҳо ширкат доштанд ва на танҳо бо ҳусну ҷамолу тароваташон, балки бо озодӣ, рӯкушодӣ, заковат, маданияти муносибат ва ҳунару истеъдодашон ҳамагонро мафтуну ҳайрон менамуданд, мавриди таърифу тавсифи Дониши равшанфикр қарор мегиранд. Ба ин мазмун ӯ иштироқашро дар маҷлисе, ки барои истиқболи меҳмонон императори рус дар Петербург баргузор намуда буд, чунин тасвир мекунад: «Дар ин маҷлис дидем моҳруёни садафтиннату сарвақдони офтобталъат ҳамчун товуси нигорин

---

<sup>1</sup> Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби 1-Душанбе: Дониш, 1988, С. 156

ба ҳар тараф мехиромиданд ва чун ғизоли маст ба ҳар самт мечамиданд. Ва ҳар кадом чандин либоси ҳарир пӯшида, ки бадани нозанини эшонро ҳоил намешуд ва худӣ баданҳо низ аз ғояти назокату шаффофӣ ба дигаре сотир намегашт. Гуё, эзиди таоло пайкари онҳоро аз оби соф, ё обгинаи шаффоф сиришта....»<sup>1</sup> Мутафаккир ин лаҳзаҳои қабули меҳмононро тасвир намуда, ниҳоят ба лаҳзаи ворид гардидани сафирони аморати Бухоро, ки худаш дар ҳайати онҳо низ буд ва ҳама бо сару либос, мӯю риш ва андоми ногувор оро ёфта буданд, мепардозад ва ин манзараро хичолатмандона бо санъати баланди тачоҳули ориф аз чашми “занони озоди хуррсифати фарангӣ” чунин ба қалам медиҳад: «Мо ҳама чамъе даҳон кушодаву чашмҳо боз монда мутаҳайир, ки «Ин чӣ қосту кучост?!... Он паривашон мутааҷиб, ки ин ғулун дар (ин) маҳфили рӯҳониён чи навъ даромадаанд ва девон бо парӣён чӣ шакл мумтазич гашта?!», ба рӯи мо тез медидаанд ва ба аҷобати либосу ҳайати мо механдиданд. Ва мо ҳамчунон мутаҳайир ва бешуурона қадаме пеш мениҳодем ва ҷои рафту нишасти (худ) намедонистем. Дар ин асно дасти булӯри ба синаи мо меомад барои дурбош, ки «хало эй ифритиёни одамисират ва эй одамони ҳайвонсират, дониста пой ниҳед, ки домани нози мо ба ранги чатри товус замин кашон аст. Ва мо ҳар яке ба шакли товус масту хиромон, то домани моро ба пой ноҳанҷори худ мағазед ва ба кудуми шуми худ маёлонед!». Тавозуьқунону ларзон қадаме чанд ақибтар мениҳодем, ҳам дар ин ҳол мушти нозанине ба пушти мо меҳурд, ки «ҳон, эй беҳирадон, тавакқуф варзед ва воқиф бошед, ки бари симғуни мо ба барги гул ноз дорад, то ба хори мақдами нухусаттавъами худ мадарронед!». Саросема ба ақиб менигаристем... ба ранги бузинагон тамаллуке мекардем ва ба даҳону забон ба ангушт ишора медедем, ки «мо безабонем ва аз сахро расида говон ва ба русуму услуби шаҳрӣ шумо нодонон, маъзурамон доред». Барои ифодаи чунин лаҳзаи ногувор аз вазъу аҳволи хеш бо чунин лаҳну забони тез қудрати худбаҳодихии воқеӣ, чуръату часорат ва хиради ҳақиқатбин лозим аст, ки ин аз

---

<sup>1</sup> Ахмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби 1-Душанбе: Дониш, 1988, С. 156

<sup>1</sup> Ҳамон ҷо. С. 167

шасияти ҷамъиятиву миллӣ будани мутафаккири равшанбин шаҳодат медиҳад. Дар ин ҷо тавачҷӯҳи Аҳмади Дониш ба санъати шаҳрсозӣ, фарҳангу анъаи шаҳрӣ, озодиву мақоми занон ва маданияти онҳо дар маҳфилҳо, дар маърақаҳои сиёсии ин кишвар ва ғайраҳо равшан мешаванд, ки бешубҳа аз озод будани ӯ аз таассубу хурофоти динӣ ва озодандешии ин маорифтпарвари воқеъбину бедор гувоҳӣ медиҳад.

Чунончи болотар низ зикр намуда будем, Дониш гоҳҳо бо матраҳ намудани мавзӯъ ва масъалаи зан дар ҷомеа вориди дигар масоили фалсафиву ҳастишиносӣ шуда, нуқтаи назари худро бар мавриди онҳо баён намудааст. Баъзе ғояҳои схоластикии аз назари ӯ беасос ва бепояро, ки дар ҷаҳонбинии динию мистикии ҳамзамононаш таъсири муайян доштанд, ҳам аз забони худ ва ҳам аз забони гузаштагонии илму фалсафаи мо бо лаҳни тамасхуромез зери интиқоди шадид гирифтааст. Ӯ назарияи инзивоӣ аҳли тасаввуф ва ғояи таносуҳиёнро дар мавриди он, ки рӯҳи инсон ба таври силсилавор ба ин олам бармегардад ва он дар ҳаёт ва олами нав метавонад дар дигар шаклу колбад, масалан рӯҳи зан дар мард, ё рӯҳи инсон дар колбади ҳайвон ва ғайра эҳёву зинда шавад, бесуботу бепоя хонда, онро боиси коҳиливу беҳаракатии инсон ва ақибмондагии ҷомеаи шарқӣ хондааст. Мутафаккир сари ин масъала чунин менависад: «...мумкин нест, ки ҷавҳареро, ки шоистаи либоси инсоният аст, дар қисвати ҳар баранд».<sup>1</sup> Ба инсонҳое, ки мубталоӣ ин ғоя гашта, гӯшанишиниву зӯҳдро ихтиёр намудаанд ва даст аз кӯшишу ғайрат боздоштаанд, бо забони ниҳоят тунду нафратомези Мирзо Бедил мурочиат карда мегӯяд:

**Эй рафтаву боз омадаву хум гашта,  
Номат зи миёни мардумон гум гашта.  
Нохун ҳама ҷамъ омада сум гашта,  
Риш аз дари к..н баромада дум гашта.**

Дар ин ҷо айён мешавад, ки маорифтпарвар ба нақш ва рисолати инсон дар ин олам қоил аст, ӯро соҳиб ва эҷодкори тақдиру сарнавишт ва ризку рӯзияшро натиҷаи кӯшишу ғайрати худаш медонад. Ӯ дар муқобили назарияи маъруфи

---

<sup>1</sup> Ҳамон ҷо, С.284



чабарю каломӣ бочуръатона ғояи хилофи онро матраҳ намуда, андешаи дигарро, ки хусусияти реформаторӣ дорад, баён менамояд. Дар ҷавоби суолгузориҳои як нафар қаҳрамони асараш, ки хулосаи матлабашро мутафаккир дар қитъаи зерин ҷамъбаст кардааст:

**“Ризк ҳарчанд бегумон даррасад,  
Шарти ақл аст ҷустани дарҳо.  
Беҷал кас нахоҳад мурд,  
Ту марав ба коми аждарҳо”.**

худаш боз сари ин масъала иброи ақида мекунад, ки ризку рӯзӣ бе касбу тараддуд ба даст намеояд ва барои ба даст овардани он саъю кӯшиш бояд, зеро ин аз бузургтарин “ҳукми солеҳи тамаддун ва таовун” аст ва ин мавзӯро идома дода, масъалаи қазову сарнавиштро чунин тавзеҳ медиҳад: «Агар касе (**яъне ғӯяд, ки-М.Ғ.**) қазо ба мурдани ман тааллуқ нагирифта, намирам, аблаҳу нодон касе бувад».<sup>1</sup>

Чун ақоиди иҷтимоию сиёсии ин мутафаккири маориф-парвар ва илоҳотҷӯро ба таври амиқ баррасӣ намоем мебинем, ки ба вучуди назари чанде аз муҳаққиқон, ки таъкид доранд Дониш сари масоили фалсафиву иҷтимоӣ ғояву андешаи наvero камтар ворид кардааст,<sup>2</sup> вале аён мешавад, ки худӣ озодандешию ҳақиқатҷӯии ӯ дар мавриди масоили иҷтимоии муҳити фикрии Бухорои ғафлатзада худ як навгоние мебошад. Ҳамчунин, дар атрофи масъалаи усулии исломӣ, масъалаи қазову қадар андеша ронда, ба вучуди як шахси мутадайн ва эътиқодманди таълимоти динӣ буданаш, бархилофи муқаррароти он рафта, ҳамеша сабабҳои қафомондагии кишварҳои Шарқ ва махсусан аморати Бухоро аз роҳи меъёрҳои ақлонӣ дар ҳамин воқеияти ҳастӣ ҷустуҷӯ дошт. Аввалан, бо таъкиди устод Айнӣ, маҳз Дониш аз дурӯғ будани тасаввуроти роиҷи “маркази дунёву пешрафт ва оламу илм” будани Бухоро ба ҳамзамонии бедораш иттилоъ додаву бонги изтироб задааст ва онҳоро огоҳ намудааст, ки

---

<sup>1</sup> Ҳамон ҷо.С.260

<sup>2</sup>Ниг. Ашуров Г.А., Диноршоев М.Д. О просветительской социальной философии Ахмада Дониша// Известия АН общественных наук АН РТ, № 3, 1978 г., С. 48

аморати Бухоро баръакс як гӯшаи қафомондаи олам аст, то ба кадри имкони худ чорае бубинанд. Сониян, бархилофи ақидаи маъруфи динии қазову қадар, ки дар Шарқи исломӣ пазируфта буд, пешрафту нумӯи дигар кишварҳои мутаракқӣ, махсусан кишварҳои Ғарбро на аз қазои илоҳӣ, балки аз тараддуду кӯшиш ва ғайрату талаби ҷомеа ва шахрвандонаш дар роҳи илм ва дар ҷоддаи истехсолот мебинад: «...онҳо (ғарбиён) тараддуду талаб намуданд, ёфтанд ва мо накардем ва нарасидем... Басти мулк низ мавқуфи талабу тараддуд аст».<sup>1</sup> Ин ақидаҳои мутафаккир барои он замон аҳамияти ҳам илмию ҳам амалии хеле баланд доштанд. Ҳамзамон, ба чунин ранг масъалагузории мутафаккир далолат ба он мекунад, ки Дониш дар баробари ақидаҳои иҷтимоӣ-ислохотхоҳияш тарафдори ислоҳи назарияти динии он давр аст, ки идеологияи ҳукмрони замонаш буд, баромад мекунад.

Бо ҳамин шеваю услуб, мутафаккири равшанфикр дар ҳар бобу ғоят аз ҳуқуқу озодӣ ва рӯкушоии занони кишварҳои пешрафта, махсусан кишварҳои Ғарб сухан ронда, гаштаю баргашта ба вазъ ва ҳолати ногувори занони аморати Бухоро бармегардад. Зикр менамояд, ки замон дар ин минтақа аз ҳеч гуна ҳаққу ҳуқуқ бархурдор набуда, мавриди шиканҷаю озори доимӣ, мубодилаву фурӯш ва барои давлатмардони аморат бошад, василаи кайфу сафо ва дороии ҳарамхонаҳояшон буданд. Барои мансаб хариду фурӯш ва ҳадя мешуданд. Таъкид менамояд, ки худи Амир Музаффар нафаронеро таъйин намуда буд, ки «...ҳар ҷо дӯшизае (духтари бокира) бошад, дарк кунанд ва ба давлатхона бибаранд, то султон тасарруф кунад, пас агар баъд аз ӯ ҳар киро майл ба издивочу имтизочӣ зан афтад, бояд ки дар ин давлатсаро эълон кунад, то аз давлатхона зане номзади ӯ шавад».<sup>1</sup> Мутафаккири равшанфикр бо нафрату надомат зикр менамояд, ки ин “амири бетарбият” дар муносибат бо замон аз сутурон фарқе надошт. Дар қорҳои давлатдорӣ бошад, тартиберо ҷорӣ намуда буд, ки касеро духтари дӯшиза набошад, нодон бошад ва мартабаеро сазовор набошад ва агар духтаре дорад, мансаберо

---

<sup>1</sup>Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоеъ. Китоби 1-Душанбе: Дониш, 1988, С. 124

<sup>1</sup>Аҳмади Дониш. Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития. - Душанбе: Сарват, 1992, С.50

чӯё бошад, ба он соҳиб мешавад. Чун муродаш ҳосил мешуд ва «чун аз духтарони дӯшизаю бакоратрафта панҷох- панҷох, сад-сад чамъ мешуд, ба якбора рамавор бароварда ба ҳар кадом, ки толиб аз аскарӣю ғайриаскарӣ маҷҷонан мебахшиданд ва боз тараддуди тоза мешуданд».<sup>2</sup> Бо таъкиди мутафаккир ҳамаи амирони манғития ҳамин рафтору ҳамин ахлоқро доштаанд ва мансабдорону атрофиёнашон низ дар ҳамин сатҳи пасти ахлоқӣ ва муносибати қабҳона бо занон қарор доштаанд. Мавриди дигар ӯ аз мушкилот ва паёмдахои ногувори бисёрзанӣ дар чома накл мекунад ва муҳолифати шаддиди худро ба ин падидаи номатлуби иҷтимоӣ, ки то замони мо низ боқӣ мондааст, баён мекунад. Дониш бар ин назар аст, ки нафароне гумон мекунанд, бисёрзанӣ мутобиқ ба шариат ва суннату ҳадис аст, иштибоҳ мекунанд. Аз назари мутафаккир ин амал ба шароити мавҷудаи рӯзмарра, яъне иҷтимоии он замон вобастагӣ дошт ва онро чун «суннати мусталзими чандин суннати дигар» медонад ва таъкид мекунад, ки он акнун дархури вазъи имрӯза нест ва пеш аз ҳама ҳоли занонро табоҳтар месозад.<sup>1</sup>

Ҳамин тариқ, нуқтаи назар ва андешаҳои мутафаккири равшанфикр Аҳмади Донишро дар матни ақидаҳои иҷтимоӣ-ислоҳотҷӯии ӯ чамъбаст намуда, метавон чунин хулоса кард, ки ин мутафаккири озодфикр дар фалсафаву адабиёти Шарқи исломӣ аз аввалин донишмандонест, ки ба таври мубрам масъалаи мушкилот ва ҳаққу ҳуқуқи занони Шарқро ҳамчун мушкилоти иҷтимоӣ дар мадди назари чома гузоштааст. Гарчи дар сари ин мавзӯ дар назариёти Дониш нопайғириҳо ва ноустувориҳои низ ба назар мерасанд ва гоҳе ба ботлоқи мафкураи замонаш фуруъ рафта, занро сабабгори мусибату бало ва мушкилиҳои чома медонад, вале боз ҳам хирадгарой ва озодандешии худро аз даст навода, ба асли воқеияти ин масъала бармегардад. Дар он муҳити тираву тори муносибатҳои феодалӣ мушкилоти иҷтимоии занонро матраҳ намуда, роҳу восита ва усулҳои ислоҳи масъаларо ҷустуҷӯву пешниҳод менамояд. Ӯ баробарии зану мардро эътироф намудаву таъкид доштааст, ки камбудии зан пеши мард фақат

---

<sup>2</sup> Ҳамон ҷо, С. 52

<sup>1</sup> Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби 1-Душанбе: Дониш, 1988, С. 241

дар “аворизи ҷисмонӣ” аст ва ин асос намедихад, ки ҳаққу ҳуқуқи  
ӯро дар ҷомеа поймол созанд. Ҳамчунин, аз таҳлили ғояҳои  
иҷтимоии ӯ сари мушкилоти занони аморати Бухоро маълум  
мешавад, ки ақидаҳои мутафаккир сари ин масъала бар фалсафаи  
гуманизми иҷтимоии ӯ, ки хусусияти ислохотсозиву навоарӣ  
дорад, асос ёфтаанд.

#### **Рӯйхати адабиёти истифодашуда:**

1. Айнӣ С. Таърихи инқилоби фикрӣ дар Бухоро.-Техрон:  
«Суруш», 1381 ҳ.ш.
2. Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоеъ. Китоби 1- Душанбе:  
Дониш, 1988. -285 с.
3. Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоеъ. Китоби 2,- Душанбе:  
Дониш, 1989. -339 с.
4. Аҳмади Дониш. Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати  
хонадони манғития. - Душанбе: Сарват, 1992,- 98 с.
5. Абдуллоев Ш. Маорифпарварӣ ва озодфикрӣ.-Душанбе,  
1994, -151с.
6. Ашуров Г.А., Диноршоев М.Д. О просветительской  
социальной философии Ахмада Дониша // Известия  
общественных наук АН РТ, № 3, 1978 г.
7. Ҳайдаров А. Афкори педагогии Аҳмад Махдуми Дониш.-  
Душанбе: “Ирфон”, 2011,-159с

## ФИЛОЛОГИЯ

*Давлетишна Лейла*  
(г. Казань, Республика Татарстан),

### ХЫЗЫР ИЛЬЯС В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

В фольклорном наследии тюркских народов значительное место принадлежит образу вечно живого старца – Хызыр Ильяса. В многочисленных легендах, сказках, обрядах мусульманских тюркоязычных народов Хызыр Ильяс предстает как вечный путник, старый скиталец, одаряющий и наказующий. Прототипами образа Хызыр-Ильяса являются ал-Хадир (ал-Хидр, Хизр) – распространенный образ устных преданий и мусульманской книжной традиции, и Ильяс – знаменитый коранический персонаж. Аль-Хадир (Хизр) не упоминается в Коране, но почти все толкования отождествляют его с “рабом Аллаха” – кораническим персонажем, который учил мудрости пророка Мусу (Коран 18: 59-81). Слияние образа Хадира с бессмертным Ильясом – одним из истинных пророков (Коран 6: 85, 37: 123) приводит к объединению этих персонажей в народно-мусульманской традиции в одно лицо (Хызыр Ильяс). «Бессмертие как атрибут Ильяса и Хадира возводит этих персонажей в ранг сверхъестественных существ, практически духов-охранителей, способных покровительствовать людям, попавшим в экстремальные ситуации» [2, с. 92].

В Средней Азии с Хызром повсеместно была связана земледельческая обрядность, а сам персонаж считался подателем изобилия. В поверьях узбеков Хорезма Хызыр не только помогает заблудшим, исцеляет больных, но и участвует в культе плодородия [3, с. 135]. После сбора урожая на какое-то время все покидают кирман с зерном. Это связано с верой в то, что Хызыр посещает кирман и дотрагивается рукой до зерна, которое специально до его прихода выравнивают. Узбеки верят, что посещение кирмана, поля, сада Хызыром может обеспечить обильный урожай. Затем при уборке хлеба на верхушку кладут кусок глины «кесак», именуемый «Хызыр кесаки, бэрэкэт кесаки» («кусок Хызыра, кусок изобилия»). В казахском фольклоре сохранилось предание о том,

что каждый человек видит Кызыра (Хызыра) три раза в своей жизни, но не узнает его. Он является или под видом нищего, или под видом странника. Если узнать его и попросить счастья, он осчастливит на всю жизнь, но это редко кому удается [3, с. 135]. Одна из казахских пословиц гласит «Пусть дарует тебе (Алла) исцеляющее прикосновение Хызыра, пусть дарует знания отца Коркута» [1, с. 492].

Особый интерес представляют поверья о Хызыре в турецком фольклоре. В многочисленных мифах, дастанах, легендах, сказках турецкого народа Хызыр-Ильяс предстает старцем на серо-белом коне, неожиданно спускающимся с дерева или неба. Каждый год 23 апреля отмечается праздник «хыдреллез» - приход лета, который длится три дня. В первый день на поле разводится большой костер и собравшиеся восхваляют Хызыра. На второй день пекут несоленый хлеб и дают его быку, для того чтобы он стал сильным. Обряды третьего дня связаны с верой в появление Хызыра, который принесет с собой солнце, воду, здоровье и согреет землю. В этот день ворота посыпают мукой и на следующее утро ожидают появления следов Хызыра, который приносит в дом счастье, изобилие и здоровье [5, с. 28-29].

Представления о Хызыр Ильясе имеют широкое распространение в традиции татар-мусульман. По данным наших полевых исследований, образ Хызыр Ильяса находит аналогии в фольклоре сибирских и поволжских татар. В Поволжье многочисленны сведения информантов о том, что Хызыр Ильяс – это пророк. «Это два пророка: Хозер и Ильяс. Они живые ходят по земле и помогают людям» (Пестречинский район РТ, д. Конево). «Хозер Ильяс – это пророк. Его посылает Бог» (Высокогорский район РТ, д. Улля). В традиции сибирских татар Хосер Ильяс баба и его сестра-близнец Хур кызы символизируют души неженатого молодого человека и незамужней девушки. Они осмысляются как близнецы, души которых ждут молитвы и подаяния. В связи с этим существует обычай оставлять воду в небольшой посуде в хозяйстве, для того чтобы брат и сестра могли прилететь и испить воды (Тюменский район Тюменской области РФ, 2007). «Один из них не женат, другая незамужем. Хосер Ильяс баба всегда где-то летает. Его приглашают то на этот свет, то на тот. А Хур кызы всегда находится на одном месте. Она пьет только речную или дождевую воду» (Ялуторовский район Тюменской области РФ, 2008).

Антропоморфный облик Хызыр Ильяса как старика или взрослого мужчины фиксируется в поверьях на большей части исследуемых ареалов. По мнению информантов, он способен появляться перед человеком в одной из ипостасей в маркированных ситуациях: на дороге, в доме, просящим милостыню, или для предсказания будущего, после дождя. Однако в представлениях сибирских татар основной чертой Хызыр Ильяса становится отсутствие постоянного облика, способность показываться человеку в любом образе, его невидимость в повседневной жизни, а также наличие телесной аномалии (отсутствие большого пальца правой руки, отсутствие кости среднего пальца правой руки), по которой можно его узнать. Здесь он имеет и антропоморфный, и зооморфный облики. В данной ситуации речь идет, скорее всего, о случаях оборотничества, а не о параллельных ипостасях персонажа.

При сравнительном исследовании выделяются общие и различные черты данного персонажа, но удивительная однообразность его функций позволяет предположить, что данная система признаков объединяет мифологический персонаж (далее – МП) в единое целое. Помощь, нуждающимся в ней людям, – постоянная функция данного персонажа. Однако в рассматриваемых локальных традициях попечительная функция реализуется в разных формах. Основной формой реализации этой функции, активной в обеих традициях, является помощь заблудшим путникам, поэтому при оправлении в путь всегда рекомендуется произносить следующую формулу: «Хызыр Ильяс юлдаш булсын» («Хызыр Ильяс будь спутником»). Другая форма представляет собой наказание за отказ в помощи или наделение удачей и богатством тех, кто проявляет доброту к случайно забредшему нищему, в образе которого предстает Хызыр Ильяс.

Конкретное содержание этой формы различно и может быть сведено к следующим мотивам. В Поволжье активен сюжет о проклятой деревне, в различных вариантах которого говорится о появлении в селе нищего и уставшего старика, которого отовсюду прогоняли: «Старец, с трудом выбравшись из деревни, проклял ее. В ту же минуту деревня ушла под землю, и на ее месте образовалось бездонное озеро» [4, с. 256]. У сибирских татар широкое распространение получает мотив нахождения клада человеком, который помог нищему, представшему в образе Хызыр Ильяса.

Прогностическая функция Хызыр Ильяса входит в число основных, а ее конкретные формы подвержены локальным изменениям. Основными формами предвещения становятся появление персонажа в облике человека или животного или явление его во сне. В качестве примера приведем предание о происхождении фамилии одной семьи. Однажды к пожилым людям, у которых не было детей, пришел старец в белой одежде и предсказал рождение сына, который будет жить только в том случае, если его назовут Бабанияз. Но старики забыли имя, и мальчик умер. После этого случая у них вновь появился белобородый путник и написал им это имя. Родившегося после этого ребенка назвали Бабанияз (Мамадышский район РТ, д. В. Ушма, 2003). Способность исследуемого МП предвещать грядущие события в жизни семьи или рода отмечается в обеих исследуемых традициях, но активность употребления форм не совпадает.

Мифологические тексты, записанные у татар Поволжья, дают возможность предположить наличие связи между Хызыр Ильясом и природными явлениями и обеспечением плодородия. О приходе весны в локальной традиции татар Правобержья Волги судят по палке, воткнутой в снег 19 апреля. Если уровень снега за ночь не понизится, говорят, что «Хозер еще не взмахнул плетью» (Зеленодольский р-он РТ, 2008). В Кукморском районе РТ после сбора урожая оставляют несколько картофелин Хызыру (Кукморский район РТ, 2008). В связи с патронажной функцией данного МП интересны также легенды о возникновении родников. Сюжеты отличаются разнообразием, но основной мотив появления родника на месте, которое определил Хызыр, остается постоянным.

В Балтасинском районе РТ в деревне Салавыч существует родник, который исполняет желания и сохраняет благополучие деревни. Легенда гласит следующее: однажды жителю этой деревни встретился старец в белой одежде и велел ему следить за родником, после чего этот человек исполнил его волю. С тех пор люди приходят к роднику, просят его ниспослать дождь, благополучие и здоровье семье и верят, что родник исполняет их желания (Балтасинский район РТ, д. Салавыч, 2002). Непосредственная связь с водой прослеживается и в следующей легенде. В деревне Олы Шынар есть гора Хызыра. Народ верит, что в древние времена Хызыр, возвращаясь из хаджа, умер на этой горе, и его могила сохранилась до сих пор. На месте этой



могилы появился родник, который теперь называют «Родником святых» (Сабинский район РТ, д. Олы Шынар, 2002).

В представлениях сибирских татар актуализируется связь Хызыра с водной стихией. Информанты сообщают, что при переправе через реку необходимо произнести следующие магические слова: «Хосер жиргә ташласын» («Пусть Хосер бросит нас на землю»). Здесь же актуальны поверья о том, что Хосер и Ильяс появляются после дождя и их можно увидеть на концах радуги. Необходимо отметить, что при проявлении патронажной функции данного МП за редким исключением актуализируется имя одиночного персонажа «Хозер» или «кыр иясе», тогда как остальные функции в основном связаны с парным образом Хозер Ильяс. Все это отсылает нас к мусульманской традиции, где «Хадир считается покровителем мореплавателей, а Ильяс является хранителем странствующих по суше». (Культ святых, 92).

По данным предварительного исследования очевидно соответствие образа Хызыр Ильяса народно-мусульманской традиции тюркоязычных народов, исповедующих ислам. Образ Хызыр Ильяса чрезвычайно синкретичен. Имея непосредственную связь с доисламскими языческими персонажами татар, олицетворяющими духов-покровителей различных мест и стихий, он одновременно связан с мистической традицией в исламе.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л.: Изд-во «Наука», 1974.
2. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / А. Г. Селезнев [и др.]. М.: Изд. дом Марджани, 2009.
3. Садекова А. Х. Идеология ислама и татарское народное творчество. Казань: Изд-во «Фикер», 2001. С. 135.
4. Татар халык ижаты. Риваятьләр һәм легендалар / Төз. С. М. Гыйләжетдинов. Казан, 1987.
5. Cetin I. Nevruz kutlamalarında ortak ve benzer pratikler / Uluslararası Nevruz Sempozyumu bildirileri: 21-23 Mart 2000, Ankara. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000. S. 28-29.

*Дмитриева Ольга  
(Россия)*

## **ИНДИВИДУАЛЬНО-АВТОРСКИЙ КОНЦЕПТ «СЧАСТЬЕ» НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ АХМАДА ДОНИША**

Последние десятилетия отмечены антропоцентрическим креном в лингвистике, что позволяет осмыслить любой феномен действительности с позиции языка, а вернее личности в языке. Картина мира, репрезентирующая реальность, наполнена концептами - квантами переживаемого знания, соединяющими в себе индивидуально-личностные и культурно-групповые смыслы и включающими понятийное, образное и ценностное измерения [Карасик, 2009, с. 4]. Культура представляет собой интерес для лингвистического осмысления, при этом ученые могут привлекать сведения междисциплинарного характера. Существенной спецификой лингвокультурного концепта является его неоднородность в пределах одной культуры, это объясняется в мировоззренческих позициях представителей того или социума, отраженных в ценностной шкале приоритетов. Все больше набирает популярность изучение индивидуально-авторских концептосфер. По мнению Н.А. Красавского, это объясняется тем, что: 1) коллективные концептосферы и формирующие их концепты уже хорошо изучены и описаны, 2) специфика содержания индивидуально-авторских концептосфер и концептов недостаточно исследована. Исследование индивидуально-авторских концептов производится на материале художественных произведений наиболее известных писателей и поэтов, чье творчество оставило неизгладимый след в гуманитарной мысли [Красавский, 2016, с. 292].

Одним из таких ярких мыслителей, писателей является Ахмад Дониш, и в рамках данной статьи мы планируем рассмотреть индивидуально-авторский концепт «счастье» на материале произведений Ахмада Дониша. Считаю данное направление актуальным и перспективным, поскольку методика описания концептов апробирована и существует уже на протяжении трех десятилетий, однако большая часть концептов, подвергшихся моделированию относятся к западной культуре и

являются коллективными, тогда как Средняя Азия - древнейший центр развития человеческой культуры и представляет глубочайший интерес для исследователей.

Культурологи отмечают взаимовлияние культур стран Средней Азии с древними культурами Индии, Китая, Ирана. А в середине XIX в. начинается новый этап в развитии литературы народов Средней Азии и Казахстана, когда в результате присоединения к России, в Среднюю Азию и Казахстан начала проникать русская прогрессивная демократическая культура, которая сыграла положительную роль в жизни народов этих стран. Необходимо упомянуть имена таких деятелей просвещения, как Ч. Валиханов (1835 — 1865), А. Дониш, (1827 — 1897), А. Кунанбаев (1845 - 1904), И. Алтынсарин (1841 — 1889), Фуркат (1858 — 1909), Муками (1851 — 1902).

Ахмад Дониш, мыслитель второй половины XIX в., основоположник новой таджикской литературы, оставил неизгладимый след в умах как своих потомков, так и наших современников. Его деятельность протекала в Бухарском эмирате. Мировоззрение мыслителя сформировалось в условиях религиозного фанатизма, феодального невежества средневековья, и деспотизма Бухарского Эмирата. А. Дониш осуждал порядки эмирата, скорбел о тяжелом и бесправном положении народных масс. Как отмечает А.А. Хайдаров, при анализе многих общественно-социальных, научно-философских, морально-этических и педагогических проблем А.Дониш находился под мощным влиянием взглядов исламской религии и идеалистической философии [Хайдаров, 2012].

В период творчества А. Дониша повсеместно отмечалось господство религиозных догм, наряду со сплошной неграмотностью населения, что вынуждало мыслителей мусульманского Востока прибегать к определенным традиционным формам выражения своих идей. Так, общественно-философские взгляды высказывались на страницах исторических трактатов, в различных эссе, очерках беллетристического, социологического характера, поэтических сочинениях. Отметим, что творчество А. Дониша не является исключением. В полухудожественных по форме произведениях Дониш поднимает серьезные философские вопросы, критикует религиозные догмы [Пылев, 2015].

Одним из волнующих людей философских вопросов является понимание счастья, на эту тему мыслитель рассуждал неоднократно. В рамках данной статьи мы предпримем попытку охарактеризовать понимание счастья Ахмадом Донишем, с опорой на когнитивную лингвистику, а именно, рассмотреть индивидуально-авторский концепт «счастье».

Согласно толковому словарю лексема «счастье» определяется как:

«1. Чувство и состояние полного, высшего удовлетворения. Счастье созидания. Стремление к счастью. Семейное счастье. 2. Успех, удача...» [Ожегов]. Понятийная составляющая создает каркас концепта, наша задача проанализировать ценностное наполнение концепта «счастье» с позиции взглядов А. Дониша.

Обращаясь к текстам, вышедшим из под пера Ахмада Дониша, а также к критической литературе, приведем ценностную составляющую концепта «счастье», который является по существу индивидуально-авторским.

1. Счастье не материально. Ахмад Дониш начисто отвергает ту точку зрения, что счастье заключается в накоплении земных богатств.

2. Счастье имеет градацию, мыслителем выделяется «высшее счастье»: «Тем не менее, для него неприемлем и путь аскезы, отрешения от всего мирского. Еще аль-Фараби в X в. писал о «двух жизнях» человека. Первая — это жизнь, для которой требуется пища или же «другие, внешние по отношению к человеку» вещи. Вторая же жизнь — это вовсе не «потусторонняя» или «загробная» жизнь, а «высшая» жизнь, которую человек может прожить именно в посюстороннем, земном мире. В этой «последней» жизни в посюстороннем мире человек, не нуждаясь во «внешних вещах», достигает «последнего совершенства», то есть «высшего счастья» [Игнатенко. 1989, с. 74].

3. Счастье заключается в умеренности. У А. Дониша счастье — это одно из «внутренних стремлений» человека, для достижения его нужна «умеренность в любом деле» (данная концепция напоминает аристотелевскую концепцию «золотой середины») [там же].

4. Счастье соотносится с покоем. По мнению А. Дониша люди часто «ошибочно понимают смысл счастья, они не дали ему

точного определения». Одни утверждают, что счастье в том, чтобы жить в свое удовольствие, другие считают счастьем близость к царям и правителям, третьи связывают его с доходами от земледелия и торговли. Однако в действительности все это никак не связано с «покоем»; если точно знать, в чем состоит счастье и, следовательно, покой, то тому, кто это знает, «богачи будут казаться самыми бедными людьми» [Пылев, 2015].

5. Счастье связано с приобретением знаний, однако знания не должны быть ориентированы на материальные блага, на земную жизнь, которая лишает человека покоя: «Что бы вы не изучали, постоянно думайте о том, как вам достичь душевного покоя», который недостижим для тех людей, «которые столько суетятся ради этого» [Чанышев, 1981, с. 148]. Счастье то, что каждый человек может участвовать в постижении вечного знания, делает вечной и его душу, причем вечной именно здесь, в этом мире. Как раз в этом заключается «высшее счастье».

6. Счастье это возможность использовать свои знания на пользу людям. Для А. Дониша важно еще и добывать именно такие знания, чтобы впоследствии они шли на пользу другим людям. Конечная цель внутренних стремлений человека должна быть неразрывно связана с «распространением знаний и наук», то есть «с просвещением» людей. А. Дониш, рассуждая об истинном счастье, к которому можно прийти, изучая науки, безусловно, не мог обойти вопрос соотношения знаний и веры, науки и религии. Знания о религии он классифицировал как самые «возвышенные и почетные», так как они прежде всего «просветляют наш дух и разум». Другое дело, что эти знания предназначены для «воспитания и наставления людей на путь истины», а вовсе не для «достижения должности шейх-уль-ислама». В последнем же случае, при освоении религиозных знаний ради самих благ, «для Аллаха гораздо ценнее будет простой истопник». Осваивая какое-либо ремесло, изучая науки, необходимо помнить «о причине нашего сотворения», о том, «куда мы уйдем потом из этого мира» [Пылев, 2015].

7. Счастье заключается в просвещение людей. Знатоки «светских наук» должны «побуждать людей к овладению знаниями, чтобы науки и знания вечно развивались на земле» [Там же].

8. Счастье и благополучие человека зависят от его терпения и умения переносить тягости, а не от наличия роскоши и украшений [Хайдаров, 2012].

9. Счастье перемежается с несчастьем: «Все люди должны поровну делить покой и труд, счастье и злосчастье, так как все они — потомки одного отца. Никто не имеет права домогаться исключительности и преимущества в чем-либо без права на то. Претензии на излишнее богатство и высокое положение в обществе должны соответствовать знаниям и способностям личности. Само же государство нужно представлять в виде живого человека, от которого каждый должен требовать свои права... Царь, как и весь народ, должен получать от государства жалование и не вмешиваться в дела суда и наказания, чтобы защита государства осуществлялась легко» [Дониш, 1967].

10. Счастье заключается в сдержанности: «Поскольку правители этой страны с малолетства неотесанны и невоспитанны, не знают труда и затруднений, не испытали принуждения со стороны учителей и не ощутили голода и жажды, не постигли общеобразовательных наук, а истории не читали и не слыхали о ней, то после прихода к власти высокомерие фараонов овладевает их воображением. Они только себя под небом и видят. Поэтому все их повеления исходят и делаются от недоразвитого ума, и им [же] подчиняются и шариат, и предание. Поэтому неизбежно, что они и счастья достойного не обретают. Они постоянно суетятся, а народу причиняют мучения. И какое может быть счастье от власти, если правителя ум не сдерживает! А без вмешательства собственного разума или разумных советников установить в государстве спокойствие можно только в воображении [Дониш, 1967].

Резюмируем. Согласно взглядам А. Дониша, счастье не заключается в материальном благополучии, оно связано с обучением, постижением наук, просветительской деятельностью, освоением ремесел и профессий, во благо человечеству и для познания Господа. Иными словами – служение людям и является системообразующим признаком индивидуально-авторского концепта «счастье».

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дониш А. «История мангытской династии». Душанбе, 1967.
2. Игнатенко, А. А. В поисках счастья: Общественно-политическое воззрение арабо-исламских философов средневековья. - М. : Мысль, 1989. - 254 с.
3. Карасик В.И. Концепт как единица лингвокультурного кода // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Серия Филологические науки. - 2009.- № 10 (44). - С. 4-11.
4. Красавский Н.А. Аксиологический статус концептов «любовь» и «самоотречение» в повести Германа Гессе «Сиддхартха. Индийская поэма» // Ценностная картина мира: лингвокультурные аспекты: коллективная монография. Волгоград: Парадигма, 2016. - С.284-293.
5. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова, Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова Рос. акад. наук. – 4-е изд., доп. – М.: ИТИ Технологии, 2006. – 944 с.
6. Пылев А. Философия Ахмада Дониша // Звезда, 2015, 8. Электронный ресурс URL:  
<http://magazines.russ.ru/zvezda/2015/8/21pvl.html>
7. Хайдаров А.А. Реформаторские взгляды Ахмада Дониша в обновлении системы образования в Бухарском эмирате: XIX и начало XX веков : диссертация ... кандидата педагогических наук. - Душанбе, 2012. - 181 с.
8. Чанышев А. Н. Аристотель. М., 1981. – 374с.

*Майрыкова Мээрим  
(Киргизистан)*

## **ПРЕДСТАВИТЕЛИ ДЖАДИДИЗМА В КЫРГЫЗСТАНЕ**

Школы «Усули жаид» это первые школы в Средней Азии. Как нам известно программы этих школ впервые были разработаны в Нижнем Новгороде в 1905-1906 годы. И в таких школах преподавались не только религиозные предметы. Особенность таких школ состояло в преподавании общеобразовательных предметов. Если, в соседнем Узбекистане в 1883 году в Бухаре и Самарканде открыли первую в Туркестане новометодную школу, то по некоторым данным, первая джадидская школа была открыта в 1898 году в Коканде, а в 1911 году в Туркестане уже было таких новометодных школ уже 63 и в них училось 4106 учеников. Большинство учителей в школах было татарами.

Как нам известно, значительный вклад в исследование разных сторон деятельности джадидов в постсоветский период внесли ученые Узбекистана. В трудах Д.А. Алимовой, Б.Х. Эргашева, Ш. Турдиева, Н. Каримова, Р.М. Абдуллаева, Х. Болтабаева, С.Б. Шадмановой, Д. Рашидовой, З. Абдурашидова и др. освещаются многие аспекты среднеазиатского джадидизма. Среди них необходимо выделить работы Д.А. Алимовой, для которых характерны глубина анализа деятельности джадидов в сфере культуры, политики и национальной государственности. Вопросы джадидизма затронуты в работах современных исследователей Казахстана Д.А. Аманжоловой, Р.К. Нурмагамбетовой, Л.З. Болатбаевой, Н. Нуртазиной, А.И. Исмаилова, К.К. Базарбаева и др., в которых особое внимание уделено к проблемам национального движения «Алаш», роли джадидизма в развитии просвещения и духовной культуры казахского народа. А в Кыргызстане тема джадидизма исследована в научных исследованиях. Но, история джадидизма, его представителей исследованы в работах М.Эсенгуловой. Можно сказать, что джадидизм представлял собой национальное движение, способствовавшее росту национального самосознания народов региона и сыгравшего существенную роль в становлении и развитии национально-освободительной идеологии. А также



большой научный интерес в изучении джадидизма представляют исследования российских ученых.

Такие школы в Кыргызстане начали появляться в 1880-х годах. Самой первой школой такого типа в Нарынской области был открыт в 1899 году в селе Кара-Ой Джумгалского района. По данным в этой школе учились в 1902 году-40, 1903 году-30 учеников. Например, в школе «Ыкбал» в городе Токмок в 1908 году обучались 200 кыргызов, 36 татар, 30 узбеков, 9 дунганов, 5 уйгуров. Некоторые выпускники этих школ продолжали свою учебу с медресах города Уфа и Казань. В Пишпекке была такая школа для девочек. А там учились всего лишь 70 девочек, из них 20 были кыргызами. Но с каждым годом увеличивалось количество учащихся. Например, в 1917 году количество достиг до 180.

В те же годы, в Чоң Кемине великий баатыр кыргызов Шабдан пересоздал свое медресе в школу «новых методов». А таких школ открыли в Караколе, Ак-Талинском районе в селе Куртка.

Потом, в 1911 году в Джумгалском районе построили 10 комнатную школу, которая в то время считалась огромной. И эта школа называлась «Школа Курмана», в которой обучались 100 учеников.

По данным, типичным дооктябрьским училищем у киргизов были конфессиональные школы — где муллы обучали детей мусульманскому вероучению. По данным канцелярии Туркестанского генерал-губернатора к 1909 в Пишпекском уезде насчитывалось 14 школ, в Пржевальском уезде — 11, а на Юге Киргизии, где особенно сильно сказывалось влияние мусульманского духовенства, было 169 школ. Учащиеся школ, сидя на земляном полу в сыром помещении, ритмически покачиваясь, с голоса учителя хором читали непонятные арабские слова из «Корана», «Хафтияка», «Чарки-таба», «Суфи-Аллаяра» и др. религиозных книг. Содержание этих книг, написанных на арабском и персидском языках, нередко не понимали сами учителя-муллы. Поэтому, джадидисты же, будучи представителями зарождающейся мусульманской буржуазии, стремились приспособить старую школьную систему к задачам своего класса. Они были сторонниками так называемых новометодных школ («Усули джадид»), требовали заменить буквослагательный метод обучения звуковым

методом и, не меняя религиозного содержания обучения, включить в учебные планы некоторые светские дисциплины. Задача школ «усули джадид» сводилась в значительной мере к тому, чтобы использовать светские науки в помощь богословию и подготовить мусульманских миссионеров для укрепления ислама. По данным под влиянием джадидистов в Киргизии были организованы 4 новометодные школы: «мадрасай- иштидат» в Пишпекке, «мадрасай-икбалия» в Токмаке, «мадрасай-шабдания» в Чон-Кемине (Тар-Суу) и школа им. Гаспринского в Пржевальске. В новометодных школах из 25 педагогич. часов недельной нагрузки 20 было отведено на изучение «Корана» (священной истории мусульман) и др. книг, тесно связанных с религией, и только 5 часов — на изучение арифметики, географии и др. общеобразовательных предметов.

О таких школах рассказывается в трудах первого историка кыргызского народа Осмоналы Сыдыкова, вышедший в свет в 1914 году в городе Уфа “Тарых-и кыргыз Шадмания”. В этом произведении описываются школы «усул-жадид». Что, такие школы- школы кафиров [4,256]. В Токмаке в конце 19 века торговля очень развивалась. Поэтому была необходимость открытию новых школ. До конца 19 века в этом городе были только старые религиозные школы. Когда движение джадизма начало развиваться в Кыргызстане открываются новые школы. Первую школу в Токмаке называли «Экбаль» (в переводе означала «Прогресс»). Там учились ученики разной национальности (36 татар, 30 узбеков, 9 дунган, 200 кыргызов). Преподавателей было очень мало. Было всего 8 преподавателей [3,224]. Те, которые получали образование в этих школах были очень грамотными, и отличались своим мировоззрением. Со временем число таких школ возросло. Начали открывать в селах, в отдаленных от города районах. Например, в Чон Кемине в 1909 году «Шабдан медресеси», в 1911 году в Джумгалском районе «Курмандын мектеби», в 1914 году в селе Куртке Ак-Талинского района, В Тонском районе в селе «Туурасуу». В этих школах были учителями сами инициаторы этих школ. Например, в Куртке Калпа ажы, в Кочкоре Ыбыке уулу Канат и Өтөмбай Төрөгелди. в Туурасуу Мали уулу Сагалы, И.Арабаев, в «Курмандын мектеби» Тооке уулу Байзак и др. Со временем под влиянием таких школ начало появляться письменная

литература. По некоторым данным в Токмоке были несколько книжных магазинов, которые принадлежали узбекам и татарам. В исторических памятниках сохранились воспоминание выпускников этих школ. Например, выпускник школы «Туурасуу» Гонского района (1914) Молдогазы Таранчиев описывает школу так: «В одном доме жили ученики со своими принадлежностями. Второй боз ўй называли «ашкана». Там жил молдо со своей семьей. Его завали Сагындык молдо, из племени «саяк» Каждый ученик должен был принести 1 баран, мешок муки, чай и дров. Кроме этого родители учеников за каждый успех учеников приносили одежду, скот или еще др. По четвергам или деньги или еду. До обеда 4 часа, после обеда 4,5 часа учились. По вечерам готовились на следующий день. По пятницам были выходные, не учились». Учеба длилась с октября до апреля (5-6 месяцев)».

У представителей джадидизма в Кыргызстане также были возможности познакомиться с газетами и журналами, которые вышли в свет на узбекском, татарском и казахском языках. («Юлдуз», «Нур», «Вақыт», «Таржиман», «Таракки», «Айкап» и др.)

Многие представители первой нашей интеллигенции (в том числе и Ишеналы Арабаев) были сторонниками джадидизма. Джадидизм был движением за распространение просвещения, развитие тюркских языков и литературы, изучение светских дисциплин, использование достижений науки, равноправие женщин. Великий кыргызский просветитель Эшенаалы (Ишеналы) Арабай уулу родился в 1882 году в Кочкорской долине. Обучался в Кочкоре, затем в Медресе «Хусейни» в г. Казани и в Медресе «Галийа» в г. Уфе.

Эшенаалы Арабай уулу был одним из организаторов кыргызского отделения либерально-демократической партии "Алаш".

Его учебник 1911 года был подготовлен в русле течения «джадидизма» среди российских мусульман-реформаторов, которые отказались от старого метода заучивания Корана и перешли к активному использованию арабского письма для широких интеллектуальных и практических потребностей своих народов.

Один из представителей джадидизма Осмонаалы Сыдык уулу с Он как и остальные сверстники учился у местного молдо.

После, обучался у Шакир калпа. Шакир калпа был известным педагогом. в его школе преподавались география, история. Поэтому Осмонаалы Сыдык уулу тоже после пятилетнего обучения у Шакир калпа в родном селе начал обучать своих односельчан география, историю с 1895 года. 1917 года по 1919 г. преподавал в татарской школе. У него были две книги, которые изданы в Уфе в 1913, 1914 году. «Краткая история кыргызов» (1913), «История кыргызского раздолья» (1914).

А Молдо Кылыч Шамыркан уулу обучился у молдо Баян, Мамбеталы и Акмолдо. После он учился у Закир Халфа в Токмаке. В то время у него были возможности знакомиться с некоторыми газетами-журналами, которые опубликовались на казахском и татарском языках. Он не только автор некоторых произведений, первый педагог и сонователь «новометодических школ». По некоторым данным он работал в сфере образования. Он педагогическую деятельность начал в медресе, где он сам учился. Но, в отличие от старых программ медресе в образовательную программу ввел математику, грамматику и труд. В истории кыргызов Молдо Кылыч начал преподавать предметы на родном языке. И преподавались его произведения. Его ученики переписывали его произведения и донесли до народа. Вышел в свет его произведение «Кысса зилзала» в 1911 году в Уфе. Один из его учеников был основателем этой идеи.

#### Литература:

- 1) Айтмамбетов Д. Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX века. – Фрунзе, 1967. – 265с.
- 2) Асанов У.А., Джуманазарова А.З., Чоротегин Т.К. Кыргызская наука в лицах: Краткий исторический и библиографический свод / Отв. ред. У.А.Асанов. - Бишкек: Центр госязыка и энциклопедии, 2002. - 544 стр.
- 3) История Киргизской ССР. I том. – Фрунзе, 1968. – 556-бет.
- 4) Сыдыков О. Тарых-и кыргыз Шадмания. – Бишкек, 1990. – 57с.

*Миннегулов Х. Ю.*  
*(Россия)*

**АХМАД ДОНИШ И ТАТАРСКАЯ  
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА XIX В.  
(ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ СХОДСТВА И ВЗАИМОСВЯЗИ)\***

Начиная со второй половины XIX века по настоящее время об Ахмаде Донише (1827—1897) написано много, особенно таджикскими авторами; имеются произведения искусства, кинофильмы, даже объемистые романы, высказаны интересные мысли. Но, несмотря на это, не претендуя на новизну и оригинальность, сначала осмелюсь в наиболее общей форме и очень кратко выразить свое отношение к этому человеку. Затем будут изложены наблюдения сопоставительного характера. Необходимо напомнить и то, что в течение моей относительно долгой жизни мне приходилось читать, слышать и слушать об Ахмаде Донише. В 1957—1958 гг. я жил и работал (на заводе, собирая хлопок) в Ленинабадской области Таджикистана, осенью 1978, 1983 гг. проходил двухмесячную стажировку в государственных университетах Душанбе и Ташкента, общался с известными учеными, такими как Шарифжан Хусейнзаде, Гулам Каримов, Аглахон Афсахзод, Бегали Касимов, Султан Вахидов и др. Они много рассказывали о литературе и культуре народов Средней Азии, об их крупных деятелях, в том числе и об Ахмаде Донише. За это я благодарен своим таджикским и узбекским коллегам.

I

Итак, мое видение Ахмада Дониша. Он — уникальный человек, неповторимая личность. Природа одарила его многосторонним талантом, недюжинными способностями, прилежностью, умом. Современник Ахмада Дониша Шамсуддин Шахин (1859—1894) в своей касыде пишет, что «Страница достоинств твоих равна девяти небесам», «Пророка новейших времен тебе я название дам», ты — «дивный талант..., светлые мысли твои подобны бесценным камням» [1: 128]. Ахмад Дониш не только поэт, прозаик, но и художник (его сравнивали даже со знаменитым Бехзодом), архитектор, известный каллиграф,

историк, политик, педагог... Он хорошо разбирался в астрономии, географии, юриспруденции, медицине и в некоторых других науках. По универсальности, энциклопедической деятельности его можно сопоставить с русским М. Ломоносовым, татаринот Каюот Насыри (1825—1902). Ахмада Дониша можно назвать и государственным деятелем, дипломатом, так как некоторое время он служил при дворе эмира Бухары, консультировал его по проблемам зодчества, по вопросам культуры, науки; трижды (в 1857—1858, 1869, 1873—1874 гг.) в качестве секретаря официальной делегации Бухарского ханства он побывал по несколько месяцев в столице России, в Петербурге встречался с императором Александром II, российскими министрами, государственными деятелями, учеными. В 1874 году он был даже приглашен на празднество бракосочетания дочери царя. Стихотворение Ахмада Дониша, написанное по этому памятному случаю, было одобрително встречено присутствующими, автор даже удостоился вознаграждения императора («перстень со своим именем и тридцатью четырьмя бриллиантами весом в три мискаля») [2: 113—114].

Ахмада Дониша часто называют просветителем. Да, действительно это слово аккумулирует, отражает всю его многогранную деятельность. Он был не только сторонником, но и настоящим борцом за прогресс, просвещение, науку, культуру, справедливость. Все его деяния, поступки были направлены на морально-умственное совершенствование людей, гуманизацию общественных отношений. При этом он бесстрашно критикует пороки современного ему общества, сатирически высмеивает недостойное поведение эмиров, представителей власти. Примечательно то, что Ахмад Дониш не ограничивается лишь критикой, но и выдвигает свои конкретные предложения по улучшению, реформированию государственной, общественной системы. К сожалению, его советы, проекты почти не воспринимались правящей элитой Бухарского ханства, часто создавали негативное отношение к Ахмаду Донишу. Необходимо отметить, что по остроте и силе критики его сочинения можно причислить к классике мировой сатирической литературы.

Перу Ахмада Дониша подвластны многие жанры и стили. Он пишет научные трактаты и публицистические сочинения,

мадхии и касыды, рассказы и саяхатнаме (путевые записи). В прозу включает и свои поэтические строки, и стихотворения других авторов (особенно Саади, Бедиля и др.). В его сочинениях традиционные, классические элементы сочетаются с новыми, чаще всего с реалистическими изобразительными средствами, документальными материалами. Его творчество напоминает как бы синтез различных стилей, переход к принципам реалистичного отображения действительности.

## II

Возникает вопрос: каково отношение Ахмада Дониша к татарам, к татарской литературе? Не только ответ, но и сам вопрос, по моим сведениям, до сих пор специально вообще не ставился. Для освещения данной проблемы, хотя бы в общей, эскизной форме, сначала необходимо сделать краткий исторический экскурс.

Как известно, татарское словесное искусство, как и сам народ, в своем тысячелетнем существовании и развитии контактировало с литературой и других этносов, творчески использовало их опыт и само делилось своими достижениями.

Проблемы взаимоотношений татарской словесности с другими литературами нашли отражение в наших кандидатской (1972) и докторской (1991) диссертациях, во многих публикациях, особенно в монографиях «Татарская литература и Восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики)» (1993) [4], «Записи разных лет («Татарская литература: история, поэтика и взаимосвязи)» (2010) [5], «Этапы развития тюрко-татарской, античной и русской литератур» (2014) [6], «Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей» (2017) [7]. Поэтому по данному вопросу выскажу лишь несколько мыслей. Во взаимосвязях татарского словесного искусства с другими литературами центрально-азиатский регион, особенно персидско-таджикская словесность и сочинения на фарси занимают особое, одно из главенствующих мест. С одной стороны, через них в татарский мир — Идель-йорт — проникали многие интеллектуально-духовные достижения Индии, Китая, греко-римской античной культуры, арабской цивилизации. С другой — на территории Центральной Азии, Ирана в средние века бурно развиваются культура, наука; словесное искусство на фарси

становится одной из богатых литератур мира. Одновременно в центрально-азиатском регионе развивается и тюркоязычное словесное искусство, ведущими представителями которого выступают Юсуф Баласагуни (XI в.), Ахмед Ясави (умер в 1166 г.), Ахмед Югнеки (XII), Сулейман Бакыргани (умер в 1186 г.). Произведения этих и фарсиязычных авторов распространялись и в Поволжье, оказывали большое влияние на развитие татарской словесности. Следует отметить, что фарси, наряду с арабским языком, был хорошо известен образованной части татар. Сочинения Атгара, Саади и других классиков персидско-таджикской литературы читались на языке оригинала, неоднократно переводились на татарский язык. Отдельные произведения Г. Утыз Имяни (1754—1834), Ш. Заки (1821—1865) и других написаны на фарси.

В течение ряда столетий, особенно в XVIII—XIX и в начале XX вв. между татарами и среднеазиатскими народами устанавливались особенно тесные взаимоотношения (особенно торговые, религиозно-образовательные и др.) которые в значительной степени нашли отражение и в письменной литературе, в частности, в путевых записях Оренбургского татарина Исмаила Бикмухаметова (XVIII в.), в статьях Ахмеда Вали Менгера (1891—1978) [журнал «Kazan» (Турция). — 1971. — № 4]. В сочинении известного религиозного деятеля, публициста Габдрашита Ибрагимова (1857—1944) «Мир ислама» (1908) имеются интересные сведения и наблюдения о прошлом и настоящем Бухары и Самарканда, об их быте, культуре, образовании и этническом состоянии [журнал «Безнең мирас». — 2017. — № 3 (С. 50—55), № 4 (С. 441—49)]. В частности, говорится, что основное население Бухары составляют таджики, а Самарканда — узбеки. В обоих городах разговаривают на таджикском и тюркском языках. Кроме того, автор отмечает, что Бухарское ханство подчинено России, эмир его — в положении «наместника русских»; учебные заведения, исторические архитектурные памятники находятся в неприглядном состоянии.

Города Средней Азии издавна славились своими учебными заведениями. В них, особенно в Бухаре и Самарканде, получали образование многие татары. Среди них есть такие известные поэты, ученые как Г. Курсави (1776—1812), Г. Утыз Имяни, Ш.



Марджани (1818—1889), Абульманих Каргалый (1782—1833) и др. Образованная часть татар была хорошо осведомлена об общественно-социальной, духовно-интеллектуальной жизни среднеазиатских ханств, особенно Бухарского государства, в котором родился, вырос, жил и умер Ахмад Дониш. Поэтому можно с уверенностью констатировать, что имя и сочинения этого великого, отважного просветителя уже при его жизни и после были в той или иной степени известны татарским шакирдам, религиозным деятелям, ученым и писателям. Об этом мне когда-то неоднократно говорил профессор Ленинградского университета, один из моих наставников Габдрахман Тагирджанов [1907—1983. Автор многих трудов по восточным литературам, в том числе известной монографии о Рудаки (1968)].

Начиная с XIX в. в учебных заведениях (в том числе и медресе) Поволжья и Приуралья, особенно Казани, Уфы, Оренбурга, учились и представители народов Средней Азии. Они приносили в сознание татар идеи и информации о своих деятелях, в том числе и об Ахмаде Донише. Как известно, книги татарских и восточных авторов, изданные в Казани, Оренбурге широко распространялись в Средней Азии, в том числе и в Бухарском ханстве. Можно предположить, что ими пользовался и Ахмад Дониш. Кроме того, он общался и с татарами. В частности, при поездке в Россию в 1857 году делегацию Бухарского ханства, секретарем которой был Ахмад Дониш, в качестве представителя Оренбургского генерал-губернатора Катенина встречал и сопровождал по России Муса Батыршин. Он неоднократно упоминается и в романе крупного донишоведа Расула Хади-Заде «Звезда во мгле». Автор подчеркивает, что Муса Батыршин «казанский татарин», «прекрасно владеет как тюркскими, так и персидско-таджикским языками» [8: 155]. [Между прочим, в архивных материалах Неплюевского учебного заведения упоминается Сулейман Батыршин, который работал переводчиком в Оренбургской Пограничной комиссии. Он был братом преподавателя восточных языков Неплюевского корпуса Искандера Батыршина. Может быть у него был другой брат по имени Муса?] [4: 193; 9].

И в сочинениях самого Ахмада Дониша, и в трудах о нем упоминаются его встречи в Петербурге с Казембеками, П. И.

Пашино [10: 107], В.Ф.Костромитяновым (1820-1865) и другими востоковедами. Необходимо подчеркнуть, что это ориенталисты, имеющие непосредственное отношение и к татарам. И Александр (1802—1870), и Мирза (1816— 1888) Казембеки долгие годы преподавали восточную (в том числе и татарскую) словесность в Казанском университете, переводили отдельные фарсиязычные сочинения на татарский язык, опубликовали османоязычные произведения («Мухаммадия» Челеби, «Ассеб ас-сейяр или Семь планет...») [11: 172]. После перевода восточного факультета из Казанского в Петербургский университет в 1855 г. Казембеки переехали жить в столицу России. П.И.Пашино (1836—1891) учился в гимназии и на восточном «разряде» университета в Казани, владел татарским, арабским, таджикским и некоторыми другими языками. Имеются его переводы с татарского на русский язык. В годы первого приезда Ахмада Дониша в Петербург на страницах столичного журнала «Современник» он опубликовал серию очерков «Волжские татары» [12: 391]. В 1860 году он ввел в научный оборот так называемую философско-сатирическую поэму «Баиты о Макарьевской ярмарке» (середина XIX в.), где в условно-обобщенной форме критикуются пороки российского общества, разоблачаются жадность, лицемерие, жестокость колониальных властей. Эта поэма по своей идейной направленности типологически напоминает критические сочинения Ахмада Дониша. П. И. Пашино близко общался с татарским ученым, просветителем Хусаином Фаизхановым (1828—1866), который в те годы работал преподавателем на восточном факультете Петербургского университета. Они вместе даже подготовили проект издания газеты на татарском языке под названием «Таң йолдызы» («Утренняя звезда») или «Файда» («Польза»). Но это их начинание, как и инициатива некоторых других, было отклонено официальной властью. Во время пребывания в Петербурге Ахмад Дониш вполне мог встречаться, беседовать и с Фаизхановым. (Такие встречи у него состоялись и с Чоканом Валихановым). Между прочим, в педагогических воззрениях, во взглядах по реформированию мусульманских медресе у них имеются и схожие мысли.

Татары одним из первых среди тюрко-мусульманских народов попадали под колониальный гнет царской России, в течение нескольких столетий испытывали его «прелести». В

отличие от них, среднеазиатские народы были завоеваны царской Россией, в основном, во второй половине XIX в. Хотя и в очень урезанной форме сохраняли некоторые свои ханства. Татарский писатель Захир Бигиев (1870—1902) в 1893 году совершает путешествие в Среднюю Азию. В своих путевых записях — саяхатнаме — он с горечью пишет о несправности местных властей, о высокомерии колонизаторов, об отсталости учебных заведений Бухары и Самарканда, о жестокости русских войск. Об этом пишет и Ахмад Дониш.

Объективности ради следует подчеркнуть, что вхождение Средней Азии и Казахстана в состав единого государства — Российской империи — способствовало усилению взаимосвязей между татарами, узбеками, таджиками, туркменами и другими этносами.

Несмотря на значительные социально-политические, экономические, географические, этнические различия, между татарами Идель-йорта и народами Центральной Азии наблюдаются и существенные объединяющие, сближающие факторы и парадигмы. Главные из них — это единство религии, общность многих духовно-интеллектуальных ценностей, близость образовательной системы. Эти факторы в той или иной степени создавали типологически сходные условия, обстоятельства и соответственно обусловленные ими отражения в письменной литературе. Как уже было подчеркнуто, в деятельности Ахмада Дониша сфокусированы многие аспекты духовной жизни Средней Азии, конкретнее Бухарского ханства XIX века. Отдельные из них уже были упомянуты. В форме перечисления назовем еще несколько типологически сходных моментов в татарской литературе данного периода и наследия Ахмада Дониша.

В обоих сопоставляемых объектах, несмотря на критику невежественных, фанатичных религиозных деятелей, ислам рассматривается как незыблемая основа существования, главенствует просветительская идеология, воспеваются знание, разум, труд, прилежность, утверждаются гуманистические, веками испытанные нравственные принципы. Как Ахмад Дониш, так и Каюм Насыри, Ризаэддин Фахруддин (1859—1936) создают специальные книги-трактаты, посвященные вопросам воспитания молодого поколения. В татарской просветительской литературе XIX века и в сочинениях Ахмада Дониша разоблачаются

недостатки общества и пороки человеческой природы, возвеличиваются действия и деяния отдельных исторических личностей. В этом отношении поучительна поэма Акмуллы (1831—1895), в которой создается яркий, впечатляющий образ великого историка, философа, религиозного деятеля и просветителя Ш. Марджани, а его противники средством антитезы низвергаются с пьедестала.

Размышляя о роли женщины в обществе, еще великий Аристотель писал: «При том государственном строе, где плохо обстоит дело с положением женщин, половина государства неизбежно оказывается незаконной» [13: 475]. Эта реальная в обществе проблема находится и в центре внимания мастеров пера татарской литературы XIX века и Ахмада Дониша. Поэты Г. Кандалий (1767—1860), Ахмед Уразаев-Курмаши (1855—1883), раскрывая тему любви, создают яркие женские образы. Героини романов Р. Фахруддинова Салима и Асма характеризуются целеустремленностью, активностью. Как пишет А. К. Рзаев, Ахмад Дониш «защитил равноправие женщины и мужчины, подчеркивал, что существуют женщины, которые не только не уступают мужчинам, но даже превосходят их по своим способностям» [14:—122].

Хотя частично и спорно, но говорят, что история повторяется. Из-за разобщенности, междоусобицы татарские (Казанское, Астраханское, Сибирское...) ханства в середине и во второй половине XVI в. теряют свою независимость, и их население попадает под колониальный гнет. Как пишет Х. Атласи в своих трудах по истории татар, в тяжелые для Казанского государства дни правители Нугайского ханства вступают в сговор с царем Иваном IV. Схожая ситуация наблюдается и во взаимоотношениях среднеазиатских ханств перед походами русских войск. По сведению Ахмада Дониша, когда Ташкент был осажден русскими, эмир Бухары «Музаффар двинулся на Коканд и завоевал его. Потом двинулся до Узганда, разорив город и захватив в плен большое число мусульман» [2: 46—47]. Далее автор с горечью пишет, что «причиной такого быстрого подчинения Бухары русским были невежество и неорганизованность наших правителей» [2: 117—118].

В татарской литературе XIX века, как и у Ахмада Дониша, усиливается интерес к реальным событиям того времени. Гумар Мухаммад углы пишет поэмы «Жизнеописание муфтия

Габдессаляма» («Тэзкирәи мөфти Габдессәлам», 1832), «Путешествие шахзаде Александра» («Сәфәрнамәи шаһзадә Александр», 1837), в которых отражены действия и поступки религиозного деятеля и царевича, реальные события, происходившие, в основном, в Оренбургском крае в первой половине XIX в. В сочинениях татарских поэтов, особенно в лирике Газизы Самитовой отображены душевное состояние, радости и горечи татарских женщин той эпохи. Реалистические принципы изображения укрепляют свои позиции в романах и повестях Мусы Акъегетзаде, Захира Бигиева, Шакира Мухамматова, и, особенно, в драматических сочинениях татарских авторов.

Итак, даже беглый сопоставительный обзор отдельных аспектов показывает, что в наследии Ахмада Дониша и татарской словесности XIX века в типологическом плане много общего, сходного. Идеи просветительства, многие сферы духовно-интеллектуальной жизни, на рубеже веков джадидизм (главным идеологом которого был Исмаил Гаспринский) охватывают умы многих мусульманских евразийских деятелей, в том числе и Ахмада Дониша. Его считают зачинателем многих явлений в духовной жизни Средней Азии второй половины XIX века. По словам Садреддина Айни (1878—1954), который назвал своего учителя «лучезарной звездой на мрачном небе Бухарского эмирата» писал, что Ахмад Дониш «был главой научной, литературной и политической революции в Бухаре» [3: 3]. Идеи, благотворные начинания, традиции Ахмада Дониша в дальнейшем были подхвачены, продолжены, развиты его учениками, единомышленниками и, в целом, последующими поколениями. Среди них, конечно, особое, ведущее место занимает знаменитый С. Айни.

Татарская просветительская литература подготовила почву, необходимый фундамент для бурного развития ее в начале XX века, которая называется «золотым веком» нашего словесного искусства. Его ведущие представители, прежде всего Гаяз Исхаки (1878—1954), Габдулла Тукай (1886—1913), Маджит Гафури (1880—1934), Галимджан Ибрагимов (1887—1938) в той или иной степени были известны и в тюрко-исламском мире, и в Центральной Азии. По сведению И. С. Брагинского, С. Айни писал «о благотворном влиянии на него передовой татарской культуры, о своем восхищении» стихами Тукая [14: 84]. В беседах с нами в 1978

году заведующий кафедрой таджикской классической литературы Таджикского госуниверситета Шарифжан ага Хусейнзаде проявлял свою осведомленность в татарском словесном искусстве, подчеркивал большую роль Г. Тукая, Г. Ибрагимова в развитии среднеазиатских литератур, особенно тепло и уважительно отзывался о своем наставнике Габдрахмане Саади (1889—1956) — татарине — известном литературоведе-тюркологе.

Ахмад Дониш и татарская литература XIX в. — обширная, до сих пор неразработанная тема. Она требует дальнейших конкретных, углубленных исследований. Наша статья же должна восприниматься как первый опыт со своими плюсами и минусами в этом направлении.

\* \* \*

Как мы уже сказали, что между татарами и народами Средней Азии, в том числе таджиками издавна существуют взаимосвязи. В начале XX столетия, особенно в советский период эти взаимоотношения и сотрудничество еще более укреплялись и расширялись. Следует напомнить, что в послеоктябрьский период в республиках Средней Азии проживало около миллиона татар. Они принимали активное участие в экономической, общественно-культурной жизни братских народов. Жизнь и деятельность многих татарских ученых, писателей, деятелей культуры связаны со Средней Азией. Создано большое количество произведений литературы и искусства, в которых отображены события, жизнь братских народов Центральной Азии. Имеются переводы литературных сочинений.

Но, к сожалению, после распада СССР наши взаимосвязи ослабли, особенно в области культуры и литературы. Несмотря на это, в Казани, в Идель-Йорте в настоящее время трудится большое количество таджиков, узбеков. Но их деятельность связана, в основном, с торгово-экономической сферой. Нам необходимо их использовать и в решении культурно-просветительных и научных задач.

Народы Средней Азии имеют многовековую историю, богатую культуру. В настоящее время, встав на суверенный, независимый путь развития, несмотря на объективные и субъективные трудности, они добиваются значительных успехов в различных областях. Я желаю им дальнейшего развития, процветания и добра.

### Литература

1. Рзаев А. К. Туси. Д. Ташкулов Дониш. — М.: Юридическая литература, 1990. — 158 с.
2. Ахмад Дониш. Путешествие из Бухары в Петербург. Избранное/Подготовка текста и комментарии Р. Хади-Заде. — Душанбе: Таджикгосиздат, 1960. — 300 с.
3. Олимова Хосият Хакимовна. Правда жизни и художественная правда в «Наводирулвакоеъ» Ахмада Дониша: Автореферат кандидатской диссертации. — Душанбе, 2007. — 21 с.
4. Хатип Миннегулов. Татарская литература и Восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики): Монография. — Казань: Изд.-во Казанского университета, 1993. — 384 с.
5. Хатип Миннегулов. Записи разных лет (Татарская литература: история, поэтика и взаимосвязи): Монография. — Казань: Идел-Пресс, 2010. — 407 с.
6. Хатип Миннегулов. Этапы развития тюрко-татарской, античной и русской литератур: Монография. — Казань: Ихлас, 2014. — 288 с.
7. Хатип Миннегулов. Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей: Монография. — Казань: Ихлас, 2017. — 360 с.
8. Расул Хади-Заде. Звезда во мгле. Роман. — М.: Советский писатель, 1986. — 368 с.
9. Центральный Государственный Военно-исторический архив (ЦГВИА). (г. Москва). Фонд 1754, оп. 1.
10. Раджабов З. Ш. «О политическом трактате» Ахмада Дониша. Душанбе: Дониш, 1976. — 127 с.
11. Татарская энциклопедия. Т. 3. — Казань, 2006. — 664 с.
12. Татарская энциклопедия. Т. 4. — Казань, 2008. — 768 с.
13. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. — Минск: Литература, 1998. — 1392 с.
14. Брагинский И. С. О роли Тукая в развитии передовых тенденций в литературах Средней Азии (1979)/Слово о Тукае: Писатели и ученые о татарском народном поэте. — Казань: Татар. кн. изд.-во, 1986. — С. 83—86.

*Мухаметзянова Лиля  
(Россия)*

## **ЭПИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО ГЕРОИКО- РЕЛИГИОЗНОГО ХАРАКТЕРА ТАТАР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Ислам был на протяжении веков неразрывной частью духовного мира татар. Как известно, после 1552 г., т.е. после утери государственности ислам служил духовным оплотом выживания этноса. Разрушение государственности стало причиной падения не только военных, политических, но и идеологических структур. В ситуации народа, попавшего в зависимость от иноконфессионального правления, религия становится важнейшим признаком национальной самоидентификации. Широкое распространение героических по форме, но пронизанных философией ислама дастанов в народной среде вызвано стремлением самосохранения народа. В период, когда невозможно было открыто заявлять о проблемах духовной зависимости, дастаны становились площадкой для обсуждения животрепещущих вопросов. Новые социально-политические условия в составе Российского государства способствовали стабильному развитию у татар эпического творчества именно такого содержания. Народные варианты дастанов «Кахарман Катил», «Кыссаи авык», «Кыссаи Сякам», «Кисекбаш», «Джумджума султан» являются примерами подобных памятников. Татарские дастаны религиозного характера – стадийно новая группа героического эпоса, которая требует особого внимания. Для дастанного творчества тюркских народов эта тема ранее не разрабатывалась, в первую очередь, в силу определенных запретов на изучение религиозных аспектов художественной деятельности.

Среди татароязычных дастанов эта группа выделяется своей идеей и тематикой, своеобразным освещением сюжета и событий. Это – татарские национальные версии, возникшие под влиянием арабо-мусульманских письменных источников или освещающие события с религиозной позиции. Ограниченность, характерная для эпических сюжетов, эпических образов здесь обогащается религиозными элементами и мотивами. Например,



герой в борьбе со своими врагами начинает уповать на помощь Аллаха. Если в древнетюркском эпосе он рассчитывал только на свои силы и в беспощадном бою добивался победы только ценой своих усилий, то здесь врагов (часто неверных) он побеждает с помощью Аллаха и подчинившись воле Аллаха. Враги героя обладают качествами религиозных врагов (часто они выступают в образе кяфиров (кяфир – неверующий, неверный, безбожник, гяур<sup>1</sup>).

Таким образом, следует сказать, что в героических дастанах религиозного характера эпические каноны подстраиваются под исламские каноны. Это очень важная особенность культуры, характерная для эпоса татар Поволжья.

Дастаны героико-религиозного характера – это творчество, в котором фольклорные традиции и индивидуальное творчество тесно переплетены. Поэтому они гармонично вписываются в ряд героических памятников, относящихся к категории книжного дастана<sup>2</sup>. В сущности они являются героическими дастанами, т.е. как и героический эпос, пронизаны героикой. Но в силу религиозной темы в этих дастанах на пьедестал вместо могучего богатыря страны и народа поднимается пример героизма на пути веры, сюжет и события освещаются также своеобразно.

В различных научных центрах хранятся рукописи дастана «Кахарман Катил», переписанные татарами в XVIII в. А с начала XX в. он был несколько раз издан в типографиях Казани. Дастан «Кахарман Катил» описывает приключенческую героическую судьбу героев, в особенности главного героя, увлекает читателя своим полуреальным, полумифологическим сюжетом.

Слово «катил» с ударением на последний слог в переводе с арабского означает «убийца»<sup>3</sup>. Исходя из сегодняшних эстетических соображений, такое прозвище не к лицу Кахарману Катилу. Но связь сюжета произведения с древним фольклором вполне допускает применение этого слова по отношению к герою

---

<sup>1</sup> Арабо-татарско-русский словарь заимствований (арабизмы и фарсизмы в языке татарской литературы). В 2 – х т. Т. 1. Казан: Иман, 1993. С. 220.

<sup>2</sup> Мухаметзянова Л.Х. Татарский эпос: книжные дастаны. Казань, 2014. 380 с.

<sup>3</sup> Арабо-татарско-русский словарь заимствований. (Арабизмы и фарсизмы в языке татарской литературы). В 2 – х т. Т. 1. Казань: Иман, 1993. С. 206.

произведения. Исходя из сюжета, становится понятным, что главный герой в дастане Кахарман – и есть убийца, это слово следует воспринимать как есть. Он сражается с такой отвагой, что «рвет войско как три льва», «бьется, издавая рев дракона», «кровь погибших от его руки льется рекой» и др. В картинах, изображающих в дастане сражение, Кахарман никак не предстает как пример воспитанного благородства, он бесстрашный, безжалостный палач. Как это свойственно эпическому герою, он считает себя всегда правым, а врагов уничтожает. Следовательно, его своего рода «смертоносность» оправдывается на фоне борьбы за справедливость. Поэтому в содержании дастана на первый план выносятся не то, что Кахарман убийца, а то, что это необыкновенной силы богатырь, которому нет равных. Посвятив свой героизм святому делу – победе исламского войска, он прославляется верной службой своему падишаху. Несмотря на название «Кахарман Катил», в дастане он чаще всего упоминается как Кахарман, что в переводе означает «герой, батыр, богатырь».

Произведение достаточно сложное, в содержании которого нашли отголоски и архаические иранские пласты из священной книги Авеста – религии зороастризма, и пласты персидского мусульманства, и коранические мотивы, проникшие от арабов-мусульман, и влияние поволжских татар-мусульман, в том числе оно испытало влияние укоренившейся здесь этнической формы ислама. В татарском «Кахармане Катиле» можно выделить две большие сюжетные линии: религиозно-героическую и сказочно-мифологическую. Через события дастана, объединенные в единый сюжет, они находятся в тесной связи между собой. Эти две сюжетные линии и сами состоят из отдельных небольших хикаятов (рассказов), воспринимающихся как единое целое. Элементы, приближающие дастан «Кахарман Катил» к исламу, охватывают целиком и линию героического сюжета, и мифологическую часть, выполняют роль идеологического моста, объединяющего в дастане два больших сюжета.

Основная мысль произведения – усиление ислама. Преклонение перед Аллахом, упование на его милость всегда остаются главной точкой опоры в событиях произведения. Время и события в дастане обозначаются в соответствии со временем намаза (молитвы): «до ахшама», «после ахшама», «после

полуденного намаза»; отношения богатыря и его возлюбленной укрепляются через никах; при описании событий каждое дело возлагается на волю Аллаха и исполняется с именами его пророков на устах, а героизм богатыря основан на условиях: «С помощью Аллаха», «Если Аллах даст сил» и т.д.. Упоминание имени Аллаха в тяжелых ситуациях, сборы в дорогу, полагаясь на Аллаха, воспринимаются в дастане как естественное явление.

События сюжета произведения, которые можно отделить в качестве мифологической части, подчинены этой же мысли. Например, когда шах Шахбал обратился за помощью к богатырю персидского падишаха Кахарману с просьбой спасти свою жену Кемеррух, Кахарман сразу отправляется в путь. «Полагаясь на милость Аллаха», он спускается на дно колодца, откуда и начинается мир дивов. Дивы, чувствующие приближение к ним Кахармана, говорят: «О, милостивый, да это же богатырь Кахарман». А див Шагбан, разрубленный пополам богатырским мечом Кахармана, оживает и говорит: «Эй, богатырь! В честь уважения твоей веры, поруби меня еще раз своим мечом!» Или же другой пример: после того, как Кахарман разрубил своим мечом дива Эквала, тот «переместился на седьмое дно ада». Как видно из примеров, кажущаяся в какой-то степени самостоятельной мифологическая сюжетная линия дастана не свободна от возвеличивания Аллаха, идеологии ислама и ведения религиозных войн.

В дастане войско шаха Хушана – падишаха персидского государства – в каждом случае соседствует с возвеличиванием в качестве исламского войска, а воины шаха Хушана, как правило, – исламские воины, мусульмане. Сам шах Хушан – «умный и сильный», чрезвычайно опытный руководитель, подчинивший себе всех падишахов, кроме индийского.

В одном из писем шах Хушан пишет индийскому правителю о святой миссии своего государства и доводит до его сведения о своем приближении: «От имени властелина земли и неба и его великого пророка. ...На верном пути Аллаха мы со своим мощным и многочисленным (больше, чем муравьев) войском очистим землю от язычников, и осветим весь мир светом ислама». Индийский царь призывается «встать на путь истины» сначала дипломатическим путем, в противном случае, с применением силы.

Как известно из истории, страна, которая начиная с VII в. вела захватническую войну под знаменем миссионерства с целью завоевания Индии – Арабский халифат, а не Иран. Персы также приняли ислам, глубоко пережив такое же влияние. В VII – IX вв. Иран и Средняя Азия в социально-экономическом плане вошли в состав Арабского халифата. В событиях дастана «Кахарман Катил», как это часто было характерно для фольклорного произведения, наблюдается искажение истории, подмена ролей. То, что в произведении распространителями ислама в Индии выступает мусульманское войско Ирана – видимо, результат того, что исторические события в фольклоре испытывают контаминацию. В татарском «Кахармане Катиле» это может быть отражением анахронизма, проникшего непосредственно через персидский письменный источник.

В «Кахармане Катиле» в нескольких местах упоминается, как вражеский правитель и его войско поклоняются огню. В перерывах между сражениями обе стороны хоронили своих погибших воинов. Если тела исламских воинов естественным образом предавались земле, то индийцы тела своих воинов сжигали. Мусульманский обычай захоронения в произведении противопоставляется вражескому ритуалу предания огню. Обычай сжигать трупы или оставлять их на съедение был очень древним, и ислам положил конец этим порядкам.

Арабо-персидские мусульмане огнепоклонников называли кяфирами. «Кяфир» – слово арабское, означает «непризнающий, неблагодарный, неверующий, безбожник, гяур», т.е. не признающий праведный путь, предложенный человеку Аллахом. В Коране он как правило используется в отношении язычников, не признающих ислам. Но в «Кахармане Катиле» слово «кяфир» ни разу не встречается. Все очень просто. Для татар кяфиры – это враги мусульман по вере – соседи-христиане. В Поволжье у татар слово «кяфир» адресовалось к соседним немусульманским народам. С исторической точки зрения это естественно и соответствует истине. В татарском эпосе-дастане есть тому примеры. Например, в дастане, посвященном Чура-батыру, на эту же тему откровенно написано, что врагами Чура-батыра являются соседние христиане, и в этих эпических произведениях они именуются кяфирами<sup>4</sup>:

---

<sup>4</sup>Ибраһимова Л. Х. Төрки халыклар ижатында «Чура батыр» дастаны. Б. 44, 158.

Иблис – имя дьявола в исламе. «Дьявол – (греч. *diabolos* – сатана, черт, Иблис), в некоторых религиях (христианстве, исламе и др.) злой дух и глава злых духов, противостоящий богу; властелин ада»<sup>5</sup>. Образ Иблиса достаточно глубоко проник в татарское народное творчество и письменную литературу. Несмотря на то, что Иблис появился еще до Корана, бесспорно то, что сведения о нем татары узнали именно через Коран, в Коране о нем немало информации (сура «Пещера», 18:48, 18:50; сура «Аль Хиджр», 15:27; сура «Милосердный», 55:15). Тот факт, что в «Кахармане Катиле» вражеский правитель и его войско поклоняются огню, в произведении приравнивается поклонению Иблису, созданному из огня. По представлению исламского войска шаха Хушана, за вражеским огнем прячется Иблис, который является для них и богом. Получив от Бога-огня, олицетворяющего образ Иблиса, обещание победы, индийцы бросаются в бой и после довольно подробно описанного сражения, в конце концов, терпят поражение. Описание Иблиса не в религиозно-мифологической части дастана, а в светской, т.е. в части, пронизанной религиозной героикой, доказывает, что этот древний образ не имеет ничего общего с древнеиранской или языческой тюркской мифологией и введен в произведение с целью пропаганды исламской идеологии.

Татарский дастан по своему сюжету, именам образов-персонажей, типологическому своеобразию произведения по большому счету сохранил верность персидско-иранским и тюрко-иранским традициям. Это легко доказывается встречающимися в произведении лексическими единицами, схожими, например, с «Шахнаме» Абулкасима Фирдоуси<sup>6</sup>. Несмотря на то, что в основных мотивах дастана нет элементов, противоречащих исламу или касающихся доисламской жизни, его все же нельзя оценивать как произведение, овеянное полностью лишь религиозно-мистическими взглядами и воплощающее в жизнь учение ислама. Здесь речь идет скорее о народном типе ислама, а именно о религии этнических мусульман. Об этом говорит и частая замена имени

---

<sup>5</sup> Большой энциклопедический словарь. В 2-х т. Т. 1. М: «Советская энциклопедия», 1991. С. 419.

<sup>6</sup> Касимов О.Х. Лексика и словообразование в «Шахнаме» Абулкасима Фирдоуси. Душанбе: Академия наук Республики Таджикистан, 2016. С. 293.

«Аллах» или «Джанобе Хак» на «хода», «ходай» и даже «тенгри». В словаре указано, что слова «хода» и «ходай» проникли из персидского языка, а по поводу слова «тенгри» сказано, что еще у древних тюрков оно употреблялось в значении «Аллах»<sup>7</sup>. Употребление в устном разговоре и в письме слов «ходай», «тенгри» в значении Всевышнего, казалось бы, не отвечает требованиям ислама, но использование слова «ходай» у татар и слова «тенгри» (в значении управляющего всем миром) у древних тюрков уже давно закрепилось на уровне местной традиции. Эта традиция вошла в такие жанры народного творчества, как баит, мунаджат, также стала нормой для лексики религиозных дастанов.

Популярную сюжетную линию в дастане составляют мотивы предсказаний и гаданий. Как известно, в соответствии с исламом гадание в исламе считается языческим деянием (ширк – с арабского означает «многобожие», «язычество», т. е. создание подобия Аллаху). Аллах бесподобен и у него нет потребности ни в ком, поэтому «ширк» считается большим грехом и запрещается во всех формах проявления. Но, как это издревле было характерно для каждого народа, тюркам также было свойственно желание заглянуть в будущее и этот интерес в народе был достаточно силен. Известно, что у древних тюрков уже в конце IX – начале X в. была составлена знаменитая книга гаданий «Ырк битиг». Книга имела большое практическое применение. В древних уйгурских памятниках также упоминается книга гаданий «Ан битиг»<sup>8</sup>. Распространение в более поздние времена книг сонников, возникших на основе этой и других источников, можно рассматривать как отдельную ветвь занятия гаданием. Некоторые исследователи отмечают зарождение такого явления, как «мусульманская магия»<sup>9</sup>. Таким образом, некоторые порядки, которые в самый начальный период ислама были под запретом, на протяжении их существования в истории подчинились давлению глубоких традиций, связанных с человеческой психологией. Следовательно,

---

<sup>7</sup>Ислам. Белешмә-сүзлек. Казан: Татар. кит. нәшр, 1993. Б.151.

<sup>8</sup>Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М. Л: Изд – во АН СССР, 1951. С. 155.

<sup>9</sup>Емельянов В. Народный ислам. [Электронный ресурс] URL: [ethno.ru / cntnt/narodnij\\_i.html](http://ethno.ru/cntnt/narodnij_i.html) (дата обращения: 04.04.2017)

несмотря на табу в исламе, возникали запретные деяния, более того, предсказания облекались в религиозные формы, даже использовали для этих целей Коран. Предсказание будущего по-арабски звучит как «гылем аль-гайб», т.е. «сокрытые знания». Несмотря на греховность этого деяния, гадание, обращение к гадалкам, к книге гаданий в татарском народе также было чрезвычайно популярным. И в сюжете «Кахармана Катилы» эта древняя традиция, т.е. обращение к различным магическим средствам с целью предсказания будущего, занимает значительное место.

Для событий дастана совершенно не характерны элементы неожиданности, внезапности, отклонения от того, что было предсказано заранее, совершение произвольных действий. Основное правило – преданная служба исламскому войску падишаха, проявление беспрекословного подчинения. Все это соответствует требованиям ислама, предъявляемым мусульманам, следовательно, совпадает с основными правилами образа жизни народа, исповедующего ислам. Суть «Кахармана Катилы» как религиозно-героического дастана состоит в том, что здесь в рамках тюркских эпических традиций занимают место герои и события, не отступающие от правил религиозного бытия мусульманина.

Итак, в татарском дастане в основе описания насаждения в далекой Индии ислама лежат татаро-мусульманские взгляды о превосходстве ислама над язычеством. Главные идеи мусульманизации Индии в татарском дастане переплетаются с идеей и целью пропаганды ислама и укреплении его в Поволжье. В содержании дастана ислам играет большую роль, эта идея проводится в простой, доступной для читателя форме, главное внимание направлено к художественной эпичности, и именно это качество делает произведение увлекательным и живым.

Начиная с рукописей XVIII в. и до 20-х гг. XX в. произведение занимает свое прочное место в татарском наследии художественной словесности. Татарский героический книжный дастан в жизни народа был не только духовной пищей, но на решающем этапе исторического развития народа выполнял своего рода идеологическую функцию. Велика вероятность того, что популярность у татар дастана «Кахарман Катил», повествующего о героических приключениях исламских войск в

исповедующей языческую религию стране, непосредственно связана с идеей пропаганды и укрепления ислама. Татары-мусульмане, испытавшие на себе при царизме миссионерские погромы и религиозные притеснения и гонения, благодаря хождению в рукописной форме, а позже и в форме печатных книг, таких религиозно-героических дастанов, как «Кахарман Катил», «Кыссаи Сякам», «Кисекбаш», сохранили свою веру. Эта и другие причины приблизили дастан «Кахарман Катил» к татарскому народу, повлияли на широкое распространение его вариантов.

В заключении следует отметить, что татарский народ имеет огромное наследие письменного национального эпоса в различных вариантах. Татароязычное дастанное творчество, зафиксированное в арабской графике, имеет огромный потенциал для изучения в различных аспектах, в том числе и как объект общественно-политической мысли XIX – начала XX вв.

### Литература

1. Арабо-татарско-русский словарь заимствований (арабизмы и фарсизмы в языке татарской литературы). В 2 – х т. Т. 1. Казань: Иман, 1993. 448 с.
2. Большой энциклопедический словарь. В 2-х т. Т. 1. М: «Советская энциклопедия», 1991. 863 с.
3. Емельянов В. Народный ислам. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.ethno.ru/cntnt/narodnyj\\_i.html](http://www.ethno.ru/cntnt/narodnyj_i.html) (дата обращения: 04.04.2017).
4. Ибраһимова Л. Х. Дастан «Чура батыр» в творчестве тюркских народов (на татар. языке). Казан: Фикер, 2002. 190 с.
5. Ислам.Словарь-справочник (на татар. языке). Казан: Татар. кит. нәшр, 1993. Б.151.
6. Касимов О.Х. Лексика и словообразование в “Шахнаме” Абулкасима Фирдоуси. Душанбе: Академия наук Республики Таджикистан, 2016. 347 с.
7. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М. – Л. : Изд – во АН СССР, 1951. 452 с.
8. Мухаметзянова Л.Х. Татарский эпос: книжные дастаны. Казань, 2014. 380 с.



*Сибгатов Ф.Ш.  
(Россия)*

## **НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ АХМАДА ДОНИША В КОНТЕКСТЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА**

В духовном наследии мусульманских (тюркских и фарсыязычных) народов Российской империи и стран Средней Азии культура и литература второй половины XIX – начала XX века, синтезирующая в себе художественные традиции национального фольклора, мусульманской культуры и передовые научно-технические, гуманитарно-философские достижения европейской мысли, занимает особое место. Кроме того, данный период ознаменовал собой кризис канонических вероисповеданий, когда традиционные картины мира разрушились под натиском науки, религиозные учения вступили в конфликт с научным знанием. Вследствие этого в исламском мире получают развитие реформаторские идеи, так как конец XIX века мусульманское сообщество всего мира, как и Российской империи, встречает на низком экономическом уровне. Заметно огромное отставание Ближнего и Среднего Востока от Запада во всех областях: экономике, науке, образовании и т.д. Как не парадоксально, именно религия, которая в X–XIV веках дала сильный импульс развитию культуры и науки, названной позднее А.Мецом «мусульманским ренессансом», повлияла после XV века в лице реакционного духовенства на научно-культурный закат. В отечественной историографии принято считать, что ряд ученых-просветителей, таких как М.Абду (1849–1905), Дж. Ал-Афгани (1839–1897) и другие, опираясь на ранние традиции, полагали, что социально-экономическую отсталость можно преодолеть именно при помощи ислама. К этой плеяде талантливых ученых-реформаторов принадлежит и таджикский просветитель Ахмад Дониш (1826–1897), а также крымско-татарский Исмаил Гаспринский (1851–1914), башкирский Р.Фахретдинов (1859–1936) и др.

Ахмад Дониш, выдающийся просветитель, философ и поэт, государственный деятель Бухарского эмирата, как и многие

представители национальной интеллигенции тех лет, родился в семье религиозного деятеля. С детских лет он проявил способности в поэзии и живописи, много читал. В годы службы при дворе эмира Насруллы Ахмад Дониш получил известность как талантливый учёный и литератор; в 1857 году стал секретарем Бухарского посольства, отправленного в Санкт-Петербург для установления дружественных отношений с Российской империей. Затем последовали еще два путешествия. Именно эти поездки коренным образом изменили мировоззрение ученого. В 1874 году А.Дониш пишет трактат, в котором излагает программу реформы государственного устройства. В этом плане его идеи реформирования мусульманского общества на основе лучших достижений западной, в данном случае русской культуры, возникли раньше, чем у египетского деятеля М. Абдо. В то же время у них мы наблюдаем общие моменты: оба ученых-реформатора считали необходимым освободить людей от засилья предрассудков, открыть им истинное знание вещей; отвергая понимание религиозной веры, как только внутреннего состояния, подчеркивали ее необходимую связь с практическими действиями.

Однако, в отличие от М. Абдо, идеям А.Дониша не суждено было сбыться: эмир и дворцовая элита, напуганная его смелыми предложениями, вынудили его покинуть столицу.

В этом плане судьба М.Абдо была удачливее и позволила ему сделать даже немислимое. Например, фетва муфтия, разрешающая мусульманам Египта получать проценты с банковских вкладов была неслыханным явлением. Но она способствовала подъему и стабилизации экономики страны<sup>1</sup>. Кроме того, этот шаг в дальнейшем показал мусульманам, что ислам может проявлять гибкость в социально-экономических вопросах.

Ахмад Дониш оставил богатое философское, историческое и литературное наследие, которое оказало огромное влияние на творчество среднеазиатских ученых и писателей. Неслучайно, Институт истории Академии наук Таджикской ССР с 1987 года носит его имя.

---

<sup>1</sup> Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С.8.

Мусульманские реформаторы этих лет, как Ахмад Дониш, Исмаил Гаспринский, Ризаитдин Фахретдинов, Мухаметсалим Уметбаев и др. считали, что ислам не противоречит модернизации мусульманского общества и призывали активно приобщаться к научно-культурным достижениям русского народа. Именно в этом они видели выход преодоления отсталости среди мусульманских народов, в том числе своих соплеменников.

Многие идеи в области государственного управления, изложенные в «Наводир-ул вакоеъ» и «Рисола» А. Дониша опередили своё время. Например, он выдвинул идею ограничения прав абсолютного монарха путём создания совещательного органа по примеру европейских парламентов, предлагал создать министерства и упорядочить органы местного управления. В то же время он не отказывался и от традиционных форм государственного управления, апробированных в течение многих веков и научно обоснованных мусульманской юриспруденцией.

Позднее турецкий социолог и идеолог тюркизма начала XX века Зия Гекали (1876–1924), как и Ахмад Дониш, считал, что заимствования из западной цивилизации следует ограничить лишь сферой науки и техники, сохраняя при этом традиции и роль мусульманской общины.

Данную культурно-техническую модель приобщения к западной цивилизации С. Хантингтон относит к третьей модели – попытке скомбинировать модернизацию с сохранением центральных ценностей, практик и институтов родной культуры общества. По его мнению, данный выбор был самым популярным среди не-западных элит. «В конце девятнадцатого столетия Джамаль аль-Дин аль-Афгани, Мухаммед Абду и другие реформаторы снова попытались примирить ислам и современность, провозглашая “совместимость ислама с современной наукой и лучшими западными мыслями”, а также давая “исламское логическое обоснование для принятия современных идей и институтов, будь то научных, технологических или политических (конституционность и парламентское правление)”. Это был широкомасштабный реформизм, близкий к кемализму, который принимал не только современность, но и некоторые западные институты. Реформизм такого типа был преобладающей реакцией на влияние Запада со стороны мусульманских элит на

протяжении сорока лет – с 1870-х до 1920-х, когда ему бросили вызов сначала кемализм, а затем более чистый реформизм в виде фундаментализма»<sup>2</sup>.

Ахмад Дониш, как и многие мусульманские реформаторы этих лет видел в исламе основу для преодоления социально-экономического кризиса, т.е., своего рода пассионарную идею. Позднее известный русский исследователь Л.Н. Гумилев доказал, что преодолеть кризис, вызванный внутренними или внешними причинами, удавалось только благодаря пассионарной идее, которая, однако, создавая объединяющее начало для разных групп людей и формулируя одну или несколько взаимосвязанных целей-ценностей, не претендует на регулирование всех без исключения, до мельчайших деталей, сторон человеческой деятельности.

Таким образом, конец XIX – начало XX веков были удивительным временем в истории мусульман Российской империи: стены новометодных медресе, организованные просветителями – джадидами, покинула плеяда талантливых молодых людей – поэтов, писателей, драматургов и журналистов – ставших гордостью мусульманских народов Российской империи, а затем и страны Советов. В годы советской власти кого-то из них возвели на пьедестал, кого-то подвергли остракизму, кто-то и вовсе исчез из народной памяти. В творчестве большинства ученых и литераторов этого периода присутствуют коранические и религиозные составляющие, а по-другому быть просто не могло, ведь ислам до 20-х годов XX века был неотъемлемой частью самосознания и культуры мусульманских народов. Одновременно это был период распространения среди населения новых взглядов на образование, отхода от традиционной культуры и приобщения к европейским ценностям. Естественно, они также нашли свое отражение в культурно-литературном процессе. Можно с уверенностью говорить о том, что появился новый взгляд на ислам. В широком плане они были связаны с деятельностью Мухаммеда Абдо, Джемаль-ад-Дин аль-Афгани, Ахмада Дониша, в тюркском мире – с именем крымско-татарского просветителя Исмаила

---

<sup>2</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. С англ., / под ред. К.Королева. – М., 2003. – С. 106.

Гаспринского. Они одними из первых поняли, что для развития экономики, культуры и литературы необходимо опираться на все наилучшие достижения восточной и западной культуры. Для распространения своих идей среди мусульман они в первую очередь выбрали научно-философский труд.

В 1889 г. А. Дониш завершает свой основной труд «Наводир-ул-вакое» («Редкостные события»). Интерес представляет жанр произведения: наводир – это занимательный рассказ анекдотического характера, который дошел до нас в многочисленных сборниках, составленных на протяжении почти пяти веков с момента возникновения ислама и арабо-мусульманской культуры с начала VII века и до конца Аббасидского халифата в XII веков и долгое время считалось, что он обладает сравнительно «низким» уровнем художественности, культуры и стиля. Возможно, в этом заключается внутренняя полемика ученого с выступающим против него реакционным бухарским духовенством. Нравоучительные и философско-этические рассказы, путевые заметки о путешествиях в Россию, включенные в это сочинение, отражали его просветительские идеи. В главах «О праве детей по отношению к родителям», «В назидание своим детям», «О правилах супружеской жизни», остро и правдиво разоблачает государственную систему образования, юриспруденцию, экономику.

А. Дониш также является автором разнообразных по тематике произведений: «Рисола», «Номус-ал-Аъзамъ» («Критерий веры»), «Ар-рисола фи аъмол ул кура» («Трактат о пользовании глобусом»), «Мунозир-ул-кавокиб» («Созерцание звезд»). В этих произведениях нашла свое отражение многосторонность дарований Ахмада Дониша, его увлечение литературой, астрономией, географией и мусульманским законоведением.

Например, большое место в «Рисола» занимают описания событий, связанных с присоединением Средней Азии к России, однако конкретной оценки этого факта автор не приводит.

В отличие от творческого наследия большинства ученых и поэтов, труды Ахмада Дониша до середины XX века не были известны широкому кругу ученых и вследствие этого его имя оставалось в тени. Только в 1960 году М.Н. Османов сделал первый перевод на русский язык «Краткой истории мангитских эмиров Бухары» вышедший под названием «Исторический

трактат», о котором он писал: «Перевод произведений Ахмада Дониша на русский язык в таком большом объеме предпринимается впервые. Довольно сложный текст рукописей Ахмада Дониша с его разносторонним и противоречивым мировоззрением представляет много трудностей даже для самого опытного переводчика. Поэтому переводчики данного сборника ставили перед собой задачу: передать широкому читателю наиболее доступный, но близкий по тексту автора русский перевод лучших образцов произведений Дониша». В 1967 году в переводе И.А. Наджафовой была издана «История мангитской династии». Таким образом, советские и зарубежные ученые получили возможность ознакомиться с его трудами.

Среди мусульманских народов Российской империи обновленческое движение (джадидизм) началось в 80-е годы XIX века с модернизации мусульманских учебных заведений. Постепенно оно расширилось, охватило все сферы жизни мусульман и оформилось в мощное общественно-политическое движение. Они критиковали религиозный фанатизм, призывали к развитию просвещения и науки, выступали за издание газет и книг на родном языке, начали создание профессионального театра, пропагандировали дружбу между народами и отстаивали эволюционный путь развития общества<sup>3</sup>.

На этом богатейшем наследии воспитывалось не одно поколение читателей, его эстетико-художественные традиции были продолжены в прозе и поэзии XX века, оно явилось основой национальной литературы, истоком творчества крупнейших национальных писателей и поэтов начала XX века.

Отношение между традиционалистами (кадимизм) и джадидизмом Р.Г. Ланда кратко и емко охарактеризовал так: «Первые делали упор на крепость общины, на традицию, самобытность и обычаи, вторые – на обновление, европеизированное (при русском посредничестве) просвещение, реформу ислама, прогресс науки и техники»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 1. – М., 1998. С.93.

<sup>4</sup> Ланда Р.Г. Ислам в России. М., 1995. С.152.

Например, в личном архиве Р.Фахретдинова содержится запись (№ 20) (стр. 42об–43) «Аурупа мәдәниәтенә күз салыу» (“Взгляд на европейскую культуру”), в котором автор размышляет о вреде войн, о превосходстве ислама и о роли западной культуры в мировом масштабе. Автор приходит к выводу об умении использовать его по назначению<sup>5</sup>.

Рост национального сознания мусульманских народов подтолкнул ряд представителей мусульманства к тому, чтобы получать хорошее образование и изучать русский язык. Поскольку из-за незнания государственного языка работать можно было лишь в медресе и в редакциях тюркских газет, занимать государственные должности они уже не могли. Поэтому представители образованных и обеспеченных слоев стремились отдать на обучение своих детей в русские гимназии. Все это нашло свое отражение и в литературе, например, в творчестве таких башкирских писателей, как Мажит Гафури, Ризаитдин Фахретдинов и других.

Джадидизм оказал заметное влияние на тюрко-фарсыязычные литературы и на его основе формируется новая концепция героя, нашедшая отражение во многих произведениях начала XX века. Его художественное воплощение в башкирской литературе, например, мы видим в произведениях Ризаитдин Фахретдинова, Закир Хадья и др. Например, у Закир Хадья есть очень интересное произведение – «Зиганша-хазрат», главного героя которого в советский период трактовали как отрицательного. Но с чисто человеческой стороны это весьма поучительное произведение. Когда-то Зиганша был обычным деревенским мальчиком из крестьянской семьи, которому отец постоянно говорил: “Будешь хорошо учиться, станешь муллой”.

Особое впечатление на мальчика произвела сцена, когда отец пригласил деревенского хазрата для совершения одного из ритуалов. Мальчик решил понаблюдать из-за занавески за гостем и отцом. Они вместе попили чай, потом мулла почитал Коран и получил от отца вознаграждение. Вот тогда семилетний мальчик открыл для себя простую, но весьма важную истину:

---

<sup>5</sup> Научный архив УНЦ РАН. Ф.7, оп.1, ед. хр. 17.

оказывается, положение муллы намного легче положения мужика-крестьянина. Именно это заставило его учиться: он блестяще закончил медресе в своей родной деревне, затем в соседней.

Когда отец сказал, что у него нет возможности обучать его дальше, мальчик принимает решение самому обучать состоятельных шакирдов, чтобы зарабатывать деньги для продолжения своего обучения. В результате он окончил медресе в Бухаре. Через какое-то время вернулся в родные края в должности преподавателя медресе. В заключении произведения автор представляет его в качестве имам-мухтасиба. Таким образом, его мечта сбылась...

Это произведение очень показательное: оно говорит о том, что для одних людей в приоритете духовность, а для других – материальное. Но в жизненной реалии иногда материальное превалирует над духовным, что и хочет показать автор.

Схожая идея находит отражение в произведении «Счастливая девушка» Ризаитдина Фахретдинова. Главный герой уезжает учиться в Казань, а возвращается в родную деревню на тройке лошадей. В чем суть произведения? Вообще, ислам запрещает получать нечестным путем прибыль. Рекомендует он довольствоваться малым. А Закир Хадый и другие писатели показывают, что если человек получает блестящее образование, то он с помощью него может претендовать на изменение своего социального и материального статуса.

Векания нового времени ощущаются и в творчестве Р. Фахретдинова. Например, возьмем его насихаты (наставления) для женщин и детей. Он считал, что это самое главное – перевоспитать матерей, сделать так, чтобы они большее внимание уделяли воспитанию своих детей. По его мнению, влияние матери в первые годы жизни на ребенка больше, чем отца, который зачастую отсутствует, зарабатывая для семьи деньги. В статьях, адресованных молодежи, он призывает получать хорошее образование, то есть не только уметь читать и писать на арабском, но и знать точные и гуманитарные науки, русский язык. Как и А.Дониш, Р.Фахретдинов отстаивает формулу «религия – мораль – общественное благополучие», которая достигается деятельностью высоконравственных людей.



Таким образом, приход советской власти не мог в раз вычеркнуть многовековой пласт исламской культуры, который оказал огромное влияние на многих писателей и поэтов рубежа веков, они были воспитаны в этой традиции, это было частью их самосознания.

Кроме того, на развитие тюркоязычных литератур Урало-Поволжья (башкирская и татарская) огромное влияние оказали арабская и персидская классические литературы. Если говорить детальнее, то на татарскую литературу оказало большое влияние арабская литература, а на башкирскую, соответственно, классическая персидская литература. Есть гипотеза, которая связывает это с тем, что раньше среди предков башкир были персоязычные народы, т.е., это может произойти на уровне генетического родства. Кроме того, в регионе было очень много персидских книг. Примечательный факт – мать Ахмет-Заки Валиди Уммулхая, домохозяйка, писала стихи на персидском языке. Если женщины, которые сидели дома, могли писать стихи на персидском, это о многом говорит. Конечно, это касается, в основном, элиты. Если книги на арабском языке, которые распространились в регионе, были в основном религиозными, то персидские – художественными.

Таким образом, на примере творческого наследия Ахмада Дониша мы видим, что вторая половина XIX – начало XX века отличается преломлением традиционных религиозных (коранических) традиций и установок и обращением лучшим достижениям западной (русской) культуры.

*Қосимов О.,  
Ғиёсова Ф.  
(Тоҷикистон)*

## ТАЪСИРИ ЛЕКСИКАИ ЗАБОНИ ТОҶИКӢ БА ЗАБОНҲОИ РУСӢ ВА ХОРИҶӢ

Аз давраҳои аввали рушд инсоният ба муоширату мубодилаи андшаву маълумот ниёзманд буд ва ин нукта яке аз заминаҳои муваффақияти инсон дар шароити мураккаби зиндагӣ ва муқовимат ба душвориҳои табиат ба шумор мерафт. Забон ҳамчун як падидаи чамъиятӣ бо рушди инсоният ва пайдоиши чомеаву қавму қабилаву халқиятҳо рӯ ба инкишоф ниҳодааст ва бо гуногунии ҷолиби минтақавиву маҳаллӣ эҳтиёҷи гурӯҳии одамонро ба радду бадали андеша ва доду гирифтӣ маълумот таъмин намудааст.

Дар ин замина бояд тазаккур дод, ки робитаи байниҳамии забонҳо як ҳодисаи табиӣ ва ногузирест, ва маҳз ҳамин гуна робита боиси инкишофу густариши забонҳо дар замону макон, аз ҳисоби ҳамдигар ғанӣ гардидани онҳо, бо сабабу далелҳои гуногуни иҷтимоиву таърихӣ ба ҳамдигар таъсири вожагониву дастурӣ расонидани онҳо гаштааст, ки имрӯз ин падида чун истилоҳи забоншиносӣ *иқтибоси калимаҳо* аз як забон ба забони дигар ном гирифтааст.

Дар китоби бунёдии Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Президенти муҳтарами Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон дар ин маврид гуфта шудааст: “Аз ибтидои пайдоиш дар раванди инкишофи робита ва муносибати байни қавму қабилаҳои башарӣ забонҳо ҳам каму беш ба ҳам омехта гардидаанд. Агар ин робита қатъ гардад ва забон дар як муҳити танг қарор дода шавад, бешак, вай бо гузашти забон ба як забони маҳдуд ва нотавон табдил ёфта, мисли оби барҷоймонда аз маҷрои дарё фасод мешавад. Ба муқтазои ҳамин қонуни табиӣ забонҳо доим дар ҳоли муомила ва мубодила будаанд ва ҳастанд ва то оламу одам боқист, ин чараён харгиз қатъ ва ё таваккуф намепазирад” (5.425).

Доду гирифтӣ вожагон дар давраҳои гуногуни рушди забони тоҷикӣ низ маъмул будааст. Забони мо дар арсаи таърих ҳамтақдири соҳибони хеш будааст, ба ҳама гуна рӯйдодҳои сиё-

сиву фарҳангӣ бозтобе нишон додасту аз ҳисоби вожаҳои забонҳои дигар нерӯ гирифтааст ва, дар баробари ин, ба забонҳои ҳамсоюву ҳамзамону ҳамҷавори худ таъсири назаррасе расонидааст.

Аз давраҳои аввали инкишоф ба забони мо калимаҳои сурёниву ҳиндиву юнонӣ, туркиву чинӣ (тамуз, зич, соч, фалсафа, колбад, калид, дирхам, коғаз, карбос, моихулиё, дайҳим, сипехр ва ғ.) ворид гаштаву бо истифодаи фаровон ҳазм гаштаанд, ки мо ҳатто иқтибосӣ будани онҳоро дарк намекунем.

Миллати тоҷик ва дигар мардуми форсиабон аз он ҷумла бад-он сабаб дар сахнаи таъхир пойдору мондаанд, ки дар дарозии таърих забонашон ҳимоятгари давлату рӯзгору маънавияташон будааст ва дар муқоиса бо дигар забонҳое, ки имрӯз ҳатто мақоми ҷаҳонӣ доранду собиқай сесадилолашонро бидуни фарҳанг фаҳмида намешавад, забони тоҷикии форсӣ суботу сохтору маъниву ҷойгоҳи хешро дар тӯли ҳазор сол пайваставу муназзам нигоҳ доштааст, ва имрӯз ҳатто хонандагони оддӣ шогирдони мактабу дабистон бо ҳавасу ба осонӣ шеърӣ Рӯдакиву “Шоҳнома” мехонанд ва аз дарки андешаҳои зебову нозуки онҳо лаззат мебаранд.

Дар зуҳури ин падидаи нодиру нотакрор маҳзани вожагону истилоҳоту падидаҳои забонӣ - фарҳангҳои классикии форсии тоҷикӣ, сарчашмаҳои муътабари забони миллии мо аз қабилӣ “Шоҳнома”-и Фирдавсӣ нақши бузурге бозиданд, ва аз ин рӯ, таҳқиқи ҳамаҷаҳаи онҳо барои мутахассисон ва ворисону ҳаводорони забони тоҷикӣ ҳам як амри аз қарзу вазифа бештаре аст.

Таҳқиқи фарҳангҳои классикӣ ва вожаҳои “Шоҳнома” аз он нигоҳ низ муҳим аст, ки барои забони тоҷикии форсӣ ва дигар забонҳои гурӯҳи эронӣ маводи ҷолиб дода метавонад. “Шоҳнома” бо бузургии хеш моро дар шохроҳи фарҳангу тамаддунҳо қарор дода, дар радду бадали донишу таҷрибаву огаҳӣ бо дигар кишварҳову мардумон барои мо як пойгоҳи хеле устувору густурдае фароҳам овардааст.

Дар заминаи “Шоҳнома”- и ҷовидона мо дар баробари андешаҳову арзишҳои миллии хеш бо садҳо падидаву афкори ашӯву нишонаҳои дигари рӯзгори мардумони ҳамсою дучор меоем, онҳоро дарк кардаву мавриди истифода қарор медиҳем.

Гузашта аз ин, тадқиқи “Шоҳнома” ба мо имкон медиҳад, ки мо арзишу падидаҳои рӯзгори ҳешро тавассути иқтибосу қорбурди вожаҳои ҷолиб дар забону фарҳанги дигарон пайдо кунем, аз он ҷумла дар он забонҳое, ки имрӯз мақоми ҷаҳонӣ пайдо кардаанд ба мартабаи забони байналмилалӣ расидаанд, аз қабилҳои забонҳои русӣ, англисӣ, испанӣ, франсавӣ, туркӣ ва ғ.

Фарзанди фарзонаи миллати мо Абулқосими Фирдавсӣ “Шоҳнома”-и безаволи худро дар он замоне офарид, ки забони арабӣ ба сифати забони расмӣ илмиву қорғузурӣ мавқеи забони миллии моро танг ва доираи фаъолияти онро маҳдуд карда буд, ва меҳост онро ба забони дуввум, забони фаръӣ мубаддал созад. Вале ба шарофати Фирдавсии бузург ва “Шоҳнома” – и безаволи ӯ қудрату мавқеи забони тоҷикии форсии дарӣ барқарор гашта, собит гардид, ки он дар ҳама соҳаву самт аз ӯҳдаи баёни муқаммалӣ маънӣ бармеояд ва ҳеҷ гоҳ дар қаламрави ҳеш ҷойгоҳи худро ба забони бегона доданӣ нест ва нахоҳад дод. Ва имрӯз ин забони зебову тавонои Фирдавсӣ пас аз гузаштани ҳазор сол низ асосу бунёди забони тавонои милливу давлатии тоҷикии форсии дарист.

Ба навиштани ин мақола маро истифодаи якҷанд вожаҳои тоҷикии форсӣ дар забониҳои дигар раҳнамоӣ кард, ки яке аз онҳо калимаи *рух* мебошад. Калимаи *рух* дар фарҳангҳо ба маъниҳои зерин омадааст:

- 1) номи мурғест, азим, ки фил ва қаргаданро меҷабояд ва боло мебарад ва ба мушобихати он номи мӯҳраи шатранҷ аст, ки аз дур мӯҳраро мезанад (“Ғиёс-ул-луғот”);
- 2) номи мурғи азим, ки дар Ҳинд мебошад (“ Фарҳанги Сурури”);
- 3) ҷонварест монанди шутур ва онро ду кӯҳон бошад ва дандонҳои пеши ӯ тез бувад ва ҳеҷ ҳайвоне аз ӯ ҳалос натавонад ёфт, пас аз ин маълум шуд, ки ҷаҳорпой бошад (“Ғиёс-ул-луғот”);
- 4) мӯҳраест аз мӯҳраҳои шатранҷ, ки ба шакли бурҷ аст;
- 5) номи гиёҳест, ки онро лух хонанд ва аз он ҳасир бофанд ва ангурӯ харбуза бад-он овезанд.

Калимаи *рух* رُخ rokh дар забони муосири тоҷикӣ низ чун дар “Шоҳнома” якҷанд маъниро ифода мекунад: 1) рӯй, ҷеҳра; 2) руҳсор; 3) тараф; 4) мӯҳраи шохмот (тура, ладья) .

Махз ба ҳамин маънии охирин *рух* ба забонҳои аврупоӣ аз қабилҳои франсавӣ, англисӣ ва олмонӣ ворид гаштааст.

Истилоҳи шоҳмот *рокировка*, ки дар фарҳангҳои энциклопедии байналмилалӣ аз калимаи франсавӣ *roquer* - “рухбандӣ кардан, қалъабандӣ кардан” (рокировать), аз *roc* – мӯҳраи шоҳмот, бурҷ (ладья) (*фран.* *roc* – номи қадимаи мӯҳраи шоҳмот) маъхуз доништа шудааст, аслан аз ҳамин калимаи тоҷикии форсии *рух* гирифта шудааст. Номи мӯҳраи *рух* дар забони франсавӣ ҳамчунин ба шакли *tour* [tuʁ] дучор мешавад, ки англисии он *tauer* мебошад ва ин калима дар байни шоҳмотбозони русу тоҷик низ ба шакли *тура* маъруфу мустаъмал аст.

Истилоҳи *roquer* дар забони франсавӣ аз кучо пайдо шудааст ва *roc* чун номи мӯҳраи шоҳмот ба ҷӣ ишорат карда метавонад? Барои пайдо кардани посух ба ин пурсиш мо ба баъзе вожаҳои хоси “Шоҳнома”-и безаволи Абулқосим Фирдавсӣ рӯй овардем. Назар ба мушоҳидаҳои мо, дар ин шоҳасар дар баробари дигар вожаҳои асилу нодир калимаи *рух* низ ба кор рафтааст, ки аз нигоҳи шаклу маънӣ ба вожаи франсавӣ *roc* монанд аст.

Бояд қайд кард, ки *рух* чун мӯҳраи шоҳмот дар забони англисӣ низ ба шакли *rook* [ruk] вучуд дошта, муродифи он *castle* [ˈkɑːsl] мебошад бо маъниҳои: 1) қалъа; қаср 2) гурезгоҳ, пойгоҳ; 3) рух, тура (мӯҳраи шоҳмот). Дар забони олмонӣ низ ин калима ба шакли *Roche* (муродифи он *Turm* - 1) манора, қалъа ... б) рух (мӯҳраи шоҳмот) ба кор меравад.

Ҷолиб аст, ки номи мӯҳраҳои асосии шоҳмот дар забони тоҷикӣ бо номи ҷонварон пайвастагӣ дорад: асп, фил. Сармӯҳраҳои муҳими ин бозӣ низ бо исмиҳои шахс сохта шудаанд: *шоҳ/шаҳ* – *shah* (дар русӣ “*шах, король*”), *фарзин/фарзона* – *farzin/farzāna* (дар русӣ “*ферзь, королева*”).

Чунонки ки маълум гардид, калимаи *рух* رُخ *rokh* дар сарчашмаҳои лексикографӣ ба тарзи гуногун тавзеҳ ёфтааст, вале асосан он ҳамчун «...мурғи азими афсонавӣ, ки фил ва каргаданро мерабояд ва ... номи мӯҳраи шатранҷ аст, ки аз дур мӯҳраро мезанад» тафсир шудааст. Чунин ба назар мерасад, ки номи ин мӯҳра аз рӯйи қиёс бо хусусиятҳои ин паранда *рух* гузошта шудааст ва он дар оғози ин «мансаб»-и муҳими худ дар ин бозӣ рӯйи тахтаи шоҳмот аз мӯҳраи *фарзин* қудратмандтар буда, ба

тамоми хонаҳои паҳлӯяш то ба охир рафта метавонистааст. Дар ин бора байти зерини «Шоҳнома» маълумот медиҳад:

*Narāfti kase peši rokh kinaxāh Hametāxti ū hama razmgāh*  
(8. 8,351).

Қолиб ин аст, ки дар баъзе сарчашмаҳои лексикографӣ *рух rokh* чун “шутури дукӯҳондор бо дандони ашки бузург, ки ҳеҷ як чонварро амон намедиҳад” тавзеҳ ёфтааст. Ин шарҳ аз он нукта қолиб аст, ки дар “Шоҳнома” рочеъ ба шоҳмоти садхона маълумот мавҷуд аст ва дар бораи мӯҳраи иловагӣ сухан меравад бо номи *uštur* ва аз ҳисоби он адади мӯҳраҳои асосии як тараф ба даҳ мерасад:

*Bar ān taxt sad xāna karda nigār Xirāmidani lašcar-o shahriyār*  
*Du uštur bari pil karda ba roy Nišānda bar ešān du pākizarāy*  
(8.8, 351)

Дар “Шоҳнома” *рух* رُخ *rokh* чун мӯҳраи шоҳмот дар 5 маврид ба қор рафтааст, ки дар онҳо қоидаи бозии шоҳмот ва тартиби гашти мӯҳраҳо тасвир ёфтаанд. Аз он ҷумла, таъкид мегардад, ки рухҳои мубориз рӯбарӯи ҳам қарор мегиранд 8. 8, 299), дар паҳлӯи онҳо ҷойгир аст (8.8,294), дар охири сафи мӯҳраҳо қарор доранд (8.8, 350), дар тамоми масоҳати тахтаи бозӣ ҳаракат ва ба тамоми мӯҳраҳои ҳариф таҳдид мекунанд (8.8, 351).

Сазовори таъкид аст, ки истилоҳи “шаҳматы” *shāhmāt* низ баромади тоҷикии форсӣ дорад (аз *shah* “подшоҳ, сарвар”+*māt* “мағлуб, ноилоҷ”) ('the king is dead') ва дар шаклҳои мухталиф дар забонҳои номбурда иқтибос гаштааст: дар англисӣ - *checkmate* ['ʃekmeɪt] и *chess*, дар олмонӣ– *Schach* ва *Schachspiel*; дар франкузӣ - *échecs* (échec et mat!):

Et, la langue passée entre les lèvres tant son attention était concentrée, il avança une tour de trois cases, articula pour lui-même: Échec et mat!... (Simenon, Georges. Le Passager du Polarlys. Georges Simenon, 1991).

“Ва бо забонаш лабонашро, ки аз ҳаяҷон хушк шуда буданд, лесида рухро ба се хона ҳаркат дод ва зери бинӣ овоз баровард: — Шоҳ ва мот! (Сименон, Жорж. Мусофири “Нилуфари қутбӣ”).

Таҳлили этимологии истилоҳоти шоҳмот аз он гувоҳӣ медиҳад, ки номи русии мӯҳраи *ферзь* («қоролева») низ баромади тоҷикӣ (форсӣ) дорад (аз *farzīn/farzāna* –вазир, донишманд) ва дар истилоҳоти тоҷикии шоҳмот низ бо ҳамин номи *фарзин* ёд мешавад.

Бо номи чонварон истилоҳи дигаре низ пайвастагӣ дорад, ки барои ифодаи либоси набарду разм ба кор меравад. Он вожаи **палангина** аст, ки аз исми *паланг* бо пасванди *-ина* бо тобиши “мачмӯи ашъ” сохта шудааст. Худи калимаи *паланг* низ мисли *палангина* дар «Шохнома» ба маънии «либоси чангӣ, афзори набард» ба кор рафтааст:

*Сари тахту бахташ баромад зи кӯҳ, Палангина пӯшид  
худ бо гурӯҳ.*

Мушоҳидаҳо аз он гувоҳӣ медиҳанд, ки *палангина*-и дар «Шохнома» чун либоси чангӣ машҳур дар забони испанӣ ба шакли «*palanganas*» иқтибос шуда, ба сифати лақаб ё тахаллуси дастаи футболи «Севилья» аз Андалусия ба кор меравад. Вачҳи тасмия ин аст, ки бозигарони ин даста низ либоси хатҳои сурху сиёҳдошта мепӯшанд, ки ба нақши пӯсти паланг ё *палангина* шабоҳат дорад.

Дар радифи калимаҳои зикршуда вожаи *صندل sandal* низ таваҷҷӯҳи маҳсусеро ниёзманд аст. Ин вожа номи дарахт (чӯб) буда, бо саҳтӣ рангҳои ҷолиби худ, тобовар будан ба оташ арзишманд аст, фарҳангшиногон онро муарраби *چندن чандан* меҳисобанд.

Дар «Шохнома» *санда* чун чӯби устувору мустаҳкам бо таъйиноти зерин истифода шудааст:

а) ба сифати масолеҳи фарши хона:

*Заминаш ҳама сандалу чӯби уд Зи қазъу зи фирӯза ӯро амуд*

б) ба сифати маҳсулот барои сохтани сутуни манзил:

*Фурӯ бурда аз шизу сандал амуд Як андар дигар бофта  
чӯби уд (1.222).*

Таҳқиқи шеваҳои забони тоҷикӣ ошкор месозад, ки дар баъзе минтақаҳои Тоҷикистон, аз он ҷумла, дар водии Зарафшон вожаи *санда* («низкий столик, который ставится над углублением с горячими углями и накрывается одеялом; используется для согревания ног», б) мизеро ифода мекунад, ки зерин оташ мегузоранду рӯяш кӯрпа партофта то ними бадан дар дохили он гарм мешаванд. Ба андешаи мо, ин калима низ бо *санда* чун номи дарахт вобаста аст, ва гумон меравад, ки дар аввал *санда* аз ин навъи дарахт сохта мешуд, ки он ба иловаи сифатҳои номбаршудааш хушбӯ ва табоатӣ низ буд.

Дар фарҳанги мазкури тоҷикӣ-русӣ *сандал* як маънии дигар низ дорад, ки он ба шакли «сандалия» (босоножка) пойафзоли сабуки тобистонаро ифода мекунад ва дар ин фарҳанг чун *гуфтуғӯӣ* тавсиф шудааст (6, 519). Баъзе муҳаққикон *сандал* - «сандалия; босоножка»-ро («1. обувь, состоящая из деревянной или кожаной подошвы без каблуков, привязываемой ремешками к ноге (у древних греков и римлян); 2. легкие летние туфли с ремешками без каблуков» (Лингво 12, Русско-русский (толковый) словарь) воҳиди луғавии нави забони тоҷикӣ меҳисобанд, ки ба забони тоҷикӣ тавассути забони русӣ ва ба русӣ соли 1950 аз забони франсавӣ ворид шудааст, ва дар навбати худ он ба франсавӣ аз забони англисӣ омадааст, ва таърихи ворид шудани ин калимаро ба англисӣ солҳои 1350-1400 медонад ва он дар забонҳои дигари аврупоӣ низ мустаъмал будааст (юн. Sandalia, лот. Sandalium, фр. Sandale, англ. Sandal). Дар фарҳанги англисии Коллинз (Collins (En-En) (ба ривояти Lingvo 12) Collins English Dictionary, 8th Edition first published in 2006) *sandal* чунин тафсир ёфтааст: “1) a light shoe consisting of a sole held on the foot by thongs, straps, etc 2) a strap passing over the instep or around the ankle to keep a low shoe on the foot” ва давраи пайдоиши он дар забони англисӣ аз латинии sandalium, юнонии sandalion асри 14 муқаррар гардидааст (3).

Вале маълумоти сарчашмаҳо ишора ба он мекунад, ки ин калима дар забони тоҷикӣ аз ин ҳам пештар вучуд доштаву ба кор рафтааст. Назар ба тафсири фарҳангҳои классикӣ, вачҳи тасмийи ин пойафзол чунин аст, ки онро аз пӯстлоху ҷӯби дарахти *сандал* омода мекарданд, зеро он “сабук, обногузар, хушбӯ ва муфид буда, дурудароз” истифода мешуд. Намунаҳо аз шеърҳои классикии тоҷикии форсӣ аз он гувоҳӣ медиҳанд, ки он вожаи қадимии тоҷикӣ буда, дар асри X дар эҷодиёти Унсурӣ ва Н.Хусрав ба кор рафтааст (1):

*Гирифтам, ки ҷое расидӣ зи мол,*

*Ки заррин кунӣ сандалу чочла (Унсурӣ).*

*Туро ҷавониву ҷалдӣ гилему сандал буд,*

*Кунунат сӯхт гилему дарида шуд сандал (Н.Хусрав).*

Дар ин замина фарзия пешниҳод кардан мумкин аст, ки *сандал* ба маънии пойафзоли сабуки тобистона дар забони тоҷикӣ пештар аз забонҳои дигар вучуд дошт ва гумон меравад, ки он аз забони мо дар баробари чандин вожаҳои асили тоҷикӣ ба забонҳои дигари аврупоӣ ва тавассути онҳо ба забони русӣ



ворид шудааст, ва дубора бо як навъи сабуки пойафзол аз забони русӣ ба тоҷикӣ бозгаштааст.

Яке аз калимаҳои серистеъмолу сермаҳсули русӣ – *кафтан* низ решаи тоҷикӣ дошта, дар “Шоҳнома” чун *хафтон* ба маънии «либоси зери чавшан (маъмулан аз абрешим ва муина)» ба кор рафтааст:

*Ду лашикар зи Турон ба Эрон кашид, Ба хафтону хӯд андарун нопадид (8).*

Ин калимаҳо ва дахҳо вожаҳои ба онҳо монанд аз он шаҳодат медиҳанд, ки вожашиносӣ ва таҳқиқи истилоҳоти «Шоҳнома» Абулқосим Фирдавсӣ (асри X) яке аз масоили муҳими на танҳо забоншиносии тоҷик, балки дигар гурӯҳҳои забонҳои хиндуаврупоӣ низ мебошад. Ин забонҳо бо забону фарҳанги мо мустақим ё бавосита дар ин ё он давраи таърихиву маҳдудаи ҷуғрофӣ бархӯрд кардаву зери таъсири ҳамдигар қарор доштаанд. Таҳқиқи «Шоҳнома» чун шоҳасари қадимаву мукамалтарини то имрӯз маҳфузмондаи адабиёти бузурги тоҷику форс имкон медиҳад, ки сайри таърихии вожаҳои забони тоҷикӣ муайян шавад ва сарнавишти минбаъдаи онҳо дар забонҳои дигари хиндуаврупоӣ, арабӣ, туркӣ, чинӣ ва ғ. пайгириву таҳқиқ гардад, роҷеъ ба робитаҳои фарҳангии миллати мо бо дигар мардумони ҳамсоя ва минтақа маълумоти арзишманду илмӣ барои мо фароҳам орад.

#### Адабиёт.

1. Деххудо А. “Луғатномаи Деххудо”. Ривояти электронии 4.-Техрон, 2006.
2. Касимов О.Х. Лексика и словообразование в “Шахнаме” Абулқасима Фирдоуси. – Душанбе: «Дониш», 2016. -346с.
3. Лингво 12. (АВВУУ Lingvo 12). Многоязычный словарь. Англо-русский словарь. Немецко-русский словарь. Русско-русский (толковый) словарь.–М.-Soft maximator. 2007.
4. Персидско-русский словарь. Под ред. Рубинчика Ю. А. – М.: “Советская Энциклопедия”: 1970. – 1632 с.
5. Раҳмон Эмомалӣ. “Забони миллат – ҳастии миллат”. Китоби 1. Ба сӯйи пояндагӣ. – Душанбе: “Эр-граф”, 2016.- 516 с.
6. Фарҳанги тоҷикӣ-русӣ. – Душанбе: “Дониш”, 2006.
7. Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ. –Дар ду ҷилд. -Чопи 2. - Ҷ.1-996с. Ҷ.2 -1095с. –Душанбе. -2010.
8. Фирдавсӣ А. Шоҳнома. Ҷ. 1-9. Душанбе, 1987-1991.

*Мирзоев Сайфиддин  
(Тоҷикистон)*

## **БАРРАСИИ ВИЖАГИҲОИ ВОЖАҲОИ ИҚТИБОСИИ РУСӢ ДАР ОСОРИ АҲМАДИ ДОНИШ**

Вожаву истилоҳоти иқтибосӣ як бахши муҳими луғоти ҳар як забон, аз ҷумла забони тоҷикиро ташкил дода, дар ифодаи мафҳумҳои зиёди модию маънӣ ба кор мераванд. Ин гурӯҳи луғот тайи давраҳои гуногун ба забони тоҷикӣ ворид шуда, иллати аз байн рафтани ва ё ба фаромӯшӣ расидани шуморе аз вожаҳои бунёдии ҳуди забони тоҷикӣ гардидааст. Агар бархе аз вожаҳои аслии тоҷикиро табдил карда бошанд, қисмати дигар ҳамчун мафҳумҳои нав, ки муодилҳои тоҷикӣ надоранд, пазируфта мешаванд. Яке аз вижагиҳои истилоҳоти иқтибосӣ иборат аз он аст, ки онҳо дар оҳанг ва савтиёти забони тоҷикӣ мутобиқ мегарданд.

Истилоҳоти русӣ ба забони тоҷикӣ чун дигар иқтибосҳо бевосита ворид шудаанд, ки яке аз қабатҳои умдаи лексикаи забонро ташкил медиҳанд. Замони воридшавии ин гурӯҳи вожаҳо ба замони пеш аз Инқилоби Октябр марбут буда, то ҳол идома дорад, ки ин ба робитаҳои фарҳангӣ, иқтисодӣ, дипломатӣ, сиёсӣ ва ғайраҳо алоқаманд аст.

Истилоҳоти русӣ бештар соҳаҳои гуногуни зисту зиндагии мардумро фаро мегиранд. Ин номҳо ҳамчун мафҳумҳои тоза бо ашъи ифодакунандашон қабул гардидаанд, ки бештари онҳо муодили тоҷикӣ надоранд. Талаффузи вожаҳои русӣ-байналмилали дар забони тоҷикӣ, ба вижа дар гуфтори калонсолон, аз ҷумла мардумони камсавод ва аҳли савод то ҷое тафовут дорад. Дар гуфтори калонсолон вожаҳои иқтибосӣ ба савтиёти забони тоҷикӣ наздик гардонида мешаванд. Яъне тафовут дар гуфтори калонсолон ва ҷавонону аҳли савод дар талаффузи калимаҳои русӣ ба самти огоҳии афрод аз забони иқтибосшуда вобастагӣ дорад.

Дар таърихи забони адабии тоҷикӣ омӯзиш ва пажӯҳиши луғат, сохтори грамматикӣ забони асарҳои нависандагони адабиёти классикӣ муҳим аст, зеро маҳз дар ин давра забони тоҷикӣ шакли мукамал гирифтааст. Яке аз чунин вазифаҳо таҳқиқи сохти грамматикӣ, луғат ва услуби забони осори шоирону нависандагони алоҳида мебошад. Аз ин ҷиҳат баррасӣ ва таҳлили забони осори Аҳмади Дониш дар равшан сохтани вижагиҳои

лугавӣ ва грамматикии забони давра яке аз масъалаҳои муҳими забоншиносии тоҷик арзёбӣ мешавад.

Дар пажӯҳишҳои забоншиносии тоҷик дар бораи хусусиятҳои забони осори Аҳмади Дониш таҳқиқоти мукаммале, ки ҷиҳатҳои забони осори ин мутафаккир ва маорифпарварро ба таври ҳамаҷониба фаро гирифта бошад, рӯйи қор наомадааст. Бо вучуди ин дар баъзе мавридҳо ба таври иҷмолӣ дар бораи забони осори ӯ маълумот дода шудааст. Ба ин масъала бори нахуст Б.Ниёзмӯҳаммадов тавачҷӯҳ зоҳир намуда, дар бораи вожаҳои ӯзбекиву русии осори Аҳмади Дониш маълумоти умумӣ ироа намудааст (Ниёзмӯҳаммадов, 1970, 369-383).

Донишманду мутафаккир ва маорифпарвари шинохтаи тоҷик, Аҳмади Дониш на танҳо барои пешбурди илму фарҳанг андешаҳои худро бар зидди сохтори давлати Бухорои амири раवона кардааст, балки ғояҳои пешқадами пешрафтаи халқи русро дар асарҳои худ тарғибу ташвиқ намудааст.

Аҳмади Дониш барои пурғановат гардонидани таркиби лугавии забони тоҷикӣ ҳамон давра дар асарҳои офаридаи худ аз сарчашмаҳои гуногун истифода кардааст, ки яке аз онҳо забони русӣ мебошад. Ӯ дар асри XIX умр ба сар бурда, дӯстиву ҳамкории халқҳои русу тоҷикро роҳандозӣ мекунад.

Аз таърих маълум аст, ки давлатҳои феодалии Осиёи Миёна аз замонҳои пеш бо Ҳукумати Россия муносибатҳои дипломатӣ ва бозаргонӣ доштанд.

Ба Россия ҳамроҳ шудани Осиёи Миёна барои халқҳои ин сарзамин як воқеаи сиёсии таърихӣ маҳсуб меёбад, ки ҳаёт ва фаъолияти Аҳмади Дониш низ дар ҳамон солҳо ба вуқӯъ пайваст. Маҳз дар ҳамон давра ӯ ба Россия се бор солҳои 1857-1858, 1869, 1874 ба шаҳрҳои Москва, Петербург бо супориши амирони давр сафар карда, ба муассисаҳои илмиву фарҳангии он ҷо ошно мешавад ва минбаъд ин диду боздидҳо ба пешрафту ҷаҳонбинии Аҳмади Дониш бетаъсир намонд. Бинобар ҳамин ӯ равияҳои маорифпарварии русро омӯхта, бомеҳру муҳаббати хоса андешаҳои хешро дар асарҳои махсусан дар «Наводир-ул-вақоеъ» баён намуда, рушду густариши илму фарҳанг ва ободии шаҳрҳои Россияро таърифу тавсиф кардааст. Ӯ ба ҳамин восита каму беш ба забони русӣ ошно гардида, дар асарҳои худ намунаи бархе аз вожаҳои русиро ба қор бурдааст, ки ба меъёри талаффузи тоҷикони он давра мувофиқат мекунанд ва онҳоро метавон ба чунин бахшҳо дастабандӣ кард:

### 1. Истилоҳоти ифодакунандаи вазифаҳои давлатӣ.

Аҳмади Дониш ба ҷойи вожаи подшоҳ истилоҳи русии **императорро** ба сурати **императур** хеле зиёд истифода кардааст, ки барои тақвияти андешаҳои худ метавон ҳамчун намуна аз чандтои он ёдовар шуд: «Агар осудагӣ матлаб буд, ту ҳам вилоятхоро бозпас деҳ ва **императур** боз пас диҳад, моён боз мегардем» («Рисола» ё «Мухтасари таърихи амирони манғития», сах. 72).

«Дар ин асно худи **императур** ҳамроҳи аёл ва зану ҳешовандон аз миёни ин маҷлис мегузаштанд ва боз меомаданд» («Наводир-ул-вақоеъ», сах. 515).

«Ҳамроҳи мо ба пойтахти **императур** рафт, зани худро бо ҳамроҳии се бачаи сесола ва панҷсола ва ҳафтсола ба ҳузури мо овард» (ҳамон ҷо, сах. 540).

Ба ин қисмат вожаи **губернатор** алоқаманд буда, онро Аҳмади Дониш ба таври фаровон ба гунаи **губирнот** ба қор бурдааст: «Боз умед мекард, ки шояд **губирноти** Тошканти вилояте ба ман дода, маро дастӣ тухӣ (холӣ) нагардонад» («Рисола», сах. 130). Дар ҳамин асар вожаи номбурда дар саҳифаҳои 69, 134, 145 низ ба шакли **губирнот** омадааст.

### 2. Номҳои ҷуғрофӣ.

Дар асарҳои Аҳмади Дониш номҳои ҷуғрофии гуногун ба мушоҳида мерасанд, ки яке аз онҳо **Европа** мебошад. Ин калима дар осори Аҳмади Дониш дар ду шакл **Авруро** ва **Фарангистон** ифода ёфтааст. Аз мутолиаи асарҳои ӯ маълум мегардад, ки ӯ номи **Фарангистонро** нисбат ба **Авруро** бештар ба қалам додааст: «Аз ин ҷумла адади халоқи **Авруро**, ки соири (дигар) билоди Фарангистон аст аз Румият-ул-қубро (Рум) ва **Итолия** аз ин ҳиса аст» («Наводир-ул-вақоеъ», сах. 459).

«Дигар мизбон ҳикоят кард, ки дар **Фарангистон** хонаҳо омода кардаанд ва бар он қасони муваққал (вақил, намоянда) мебошанд ва онро фаромӯшхона мегӯянд» (ҳамон ҷо, сах. 429).

Ҳамчунин дар асарҳои Аҳмади Дониш шахрҳои **Москва** ба сурати **Маскав**, **Оренбург-Уренбурх**, **Петербург-Фетербурх**, **Америка-Амрико**, **Лондон-Ландан**, **Париж-Порис**, **Кавказ-Қафқоз** ба қайд гирифта шудаанд:

Пас он гоҳ шоҳи раиятнавоз,

Ба **Маскав** кашид олати базму соз.

(ҳамон ҷо, сах. 429).

“Як ҳафта дар Фетербурх ва се рӯз дар Маскав чашн ва чароғон фармуд” (Наводир-ул-вақоеъ, 1988, сах.173).

«Билҷумла ба ҳама расвой ва бемазағӣ баъд аз тайи мароҳил (гузаштани марҳилаҳо) ва манозил (манзилҳо) дар **Уренбурх** пули харочоти роҳи элҷӣ ба масриф (сарф) расид. Боз ба даҳ ҳазор танга аз Бухоро бардошта, озими **Фетербурх** шудем» (Осори баргузида, 1976, сах. 341).

### **3. Вожаҳои маъмури.**

Шуморе аз вожаҳои маъмуриро Аҳмади Дониш дар асарҳои худ рӯйи қор овардааст, ки яке аз онҳо вожаи русии **закон** мебошад. Вожаи **закон** маънои «қонун; урфу одат»-ро дошта, дар осори Дониш борҳо ба сурати **закун** такрор шудааст: «Подшоҳ маро пеш хонд ва гуфт: Ту мусулмонӣ ва **закун** ва низоми онҳоро медонӣ, бирав ва фалониро аз ҳабс махлас бидех» (Рисола..., сах. 143).

Лозим ба ёдоварист, ки ин калима имрӯз дар забони тоҷикӣ дар гуфтори шифоҳӣ бархе аз қасон ба сурати **закон** ё **закун** ба мушоҳида мерасад.

### **4. Вожаҳои соҳаи алоқа робитадоранд.**

Дар ин соҳа низ чанд истилоҳе дар асарҳои Аҳмади Дониш мавриди баҳрабардорӣ қарор гирифтааст, ки имрӯз ҳам аҳамияти худро гум накардаанд. Дар ҳамаи соҳаҳои **почта** ва **телеграф** ба забони тоҷикӣ бо баъзе тафовутҳои фонетикӣ ворид гардидаанд. Вожаҳои номбурдари Дониш дар чунин шаклҳо истифода бурдааст: «Билҷумла дар ин сафар, ки Абдулаҳадхон барои валиаҳдӣ ба пойтахт рафт, подшоҳ ўро аснофӣ (навҳои гуногун) зиёфат ва меҳмондорӣ карда, балки аз суфарои (сафирҳо) давлатҳо низ чандеро талабида хилват намуда, ба ҳузури онҳо ба бисту як амри низомӣ даст монда, хат ва муҳр гирифта, аз қабиле овардани роҳи оҳан ва **телеграф**» (Рисола..., сах. 155).

Аз ин ҷо маълум мешавад, ки **телеграф** ба сурати **телеграф** (ивазшавии садонокӣ **а** ба садонокӣ **о**) ва **почта** ба гунаи **пўчта** (бадалшавии садонокӣ **о** ба садонокӣ **ў**) ба қор рафтааст. Ин калимаҳо имрӯз дар шаклҳои **телеграф** ва **почта** маъмуланд ва дар бархе аз забонҳои шарқии эронии Тоҷикистон, аз ҷумла забони ягнобӣ ба сурати **пушида** низ мустаъмал аст (Mirzozoda, 2008, 272).

### **5. Калимаҳои соҳаи матбуот робитадоранд.**

Дар ин соҳа вожаи **газета** ҳамчун муродифи **рўзнома** аз забони русӣ ворид шудааст. Чуноне медонем вожаи **газета** дар давраи

Иттиҳоди Шӯравӣ доираи истифодаи калимаи тоҷикии «рӯзнома»-ро танг карда буд. Дар давраи Истиқлол ин вожа мақоми худро пайдо кард, вале ҳоло ҳам дар гуфтори мардум ҳар ду шакл роиҷанд. Аҳмади Дониш ҳам аз ду шакли ин калима истифода кардааст: «Лекин дар **газетаҳо** ва рӯзномаҳои Истамбул навишта буданд, ки амири Бухоро ба дини насронӣ (христианӣ) тадайюн (диндор шудан) карда, барои ғусли таъмидаш (мувофиқи суннати дини христианӣ ба об ғӯтонда гирифтани кӯдак барои пок гардиданаш) ба Қафқоз бурданд ва ин **газетаро** дар Русия ҳар ҷо медиданд, пинҳон мекарданд ва ин сафар дар соли нухуми чулус (ба тахт нишастан) буд» (Рисола..., сах. 164).

#### **6. Вожаҳои марбут ба нақлиёт.**

Роҷеъ ба ин соҳа Аҳмади Дониш вожаи «**коляска**»-ро ба кор бурдааст, ки имрӯз низ истифода мешавад. Агар Дониш ин калимаро ба маънои нақлиёти калони одамкаш (аспу ароба) ифода карда бошад, имрӯз он ба маънои аробачаи кӯдакона фаҳмида мешавад.

Масалан, Аҳмади Дониш вожаи мавриди назарро чунин тасвир кардааст: «Рӯзе шахси кулоҳи пардор дар **коляскаи** бошукӯҳ нишаста дар қалъа омад» (Рисола..., сах. 78).

Ҳамин тавр, барои дар шакли мукамал ва ҳамаҷониба муайян намудани забони осори Аҳмади Дониш корҳои илмие лозим аст, ки дар онҳо соҳаҳои гуногуни филологӣ мавриди таҳлилу пажӯҳиш қарор дода шаванд. Ба ҳамин минвол на танҳо вижагиҳои забон ва услуби асарҳои ӯ, балки дар баробари ин вазъияти забони адабии асри XIX, муносибати он ба давраҳои гузашта ва минбаъда муайян ва муқаррар мегардад.

#### **Адабиёт**

1. Аҳмади Дониш. Осори баргузида. Душанбе: Ирфон, 1976. – 372 с.
2. Аҳмади Дониш. Наводир –ул– вақоеъ. Китоби 1. –Душанбе: Дониш, 1988. -286 с.
3. Забони адабии ҳозираи тоҷик. Лексикология, фонетика ва морфология. Қисми 1. –Душанбе: Ирфон, 1973. -448 с.
4. Маъсумӣ Н. Забон ва услуби Аҳмади Дониш. Душанбе, 1976, 74сах.
5. Ниёзмухаммадов Б. Забоншиносии тоҷик (Асарҳои мунтахаб). Душанбе: Дониш, 1970. -386 с.
6. Mirzozoda S. Farhangi yagnobi – tojiki – anglisi. Dushanbe: Devashtic, 2008. -435 с.

*Раҳматуллозода Сахидод*  
(Тоҷикистон)

### **ТАРКИБИ ЛУҒАВИИ ОСОРИ АҲМАДИ ДОНИШ (АЗ НАЗАРИ Н.МАЪСУМӢ)**

Аҳмади Дониш яке аз мутафаккирони маорифпарварест, ки дар ташаккули забони тоҷикӣ нақши муҳим гузоштааст. Доир ба ин масъала забоншиноси маъруф Носирҷон Маъсумӣ китоби алохида бо номи “Забон ва услуби Аҳмади Дониш” доранд, ки баъд аз маргашон бо кӯшиши профессор Р.Ғаффоров чоп шудааст. Рисолаи мазкур ба масъалаи баррасии забон ва услуби Аҳмади Дониш бахшида шуда бошад ҳам, вазъи таҳқиқи забони адабии тоҷик дар охири асри XIX ва аввали асри XX –ро низ дар бар гирифтааст.

Мусаллам аст, ки Аҳмади Дониш ва пайравонаш барои содда кардани забон ва ба фаҳми мардум наздик кардани осорашон иқдом карда буданд. Осори ӯ гувоҳи он аст, ки барои ба ин мақсад расиданаш кӯшишҳои зиёде кардааст. Чи тавре ки устод С.Айнӣ менависанд “аввалин касе, ки ба ин услуби насрнависӣ ҳучум кард, Аҳмади Қалла буд. “Наводир-ул-вақоъ”-и Аҳмади Қалла ҳарчанд ба хонандагони замони советӣ душворӣ кунад ҳам, дар замони ҷавонии мо бисёр сода ва зидди анъанаҳои насрнависии он замон буд. Баъд аз Аҳмади Қалла, Мирзо Азими Сомӣ ин шеvaro дар наср ривож дод ва нисбат ба Аҳмади Қалла боз ҳам содатар навишт” (Айнӣ, 1977, 55). Ин масъаларо Носирҷон Маъсумӣ чунин баён менамояд: “гарчи Аҳмади Дониш ва пайравони ӯ нормаҳои кӯхнаи луғавӣ ва услубиро тамоман вайрон карда натавониста дар рамкаи ислоҳоти ”нахустин” маҳдуд монданд, вале дар эҷодиёти онҳо хеле равшан инъикос кардани унсурҳои сифати нави забони адабӣ – калима ва ибораҳои аз забони зиндаи халқ гирифташуда ва тарафдорӣ карда шудани принципи соданаписии анъанавӣ дар таърихи забони адабии тоҷик ҳодисаи муҳими прогрессивӣ мебошад”.<sup>6</sup> Аз мисолҳои овардашуда маълум мегардад, ки воҳидҳои луғавии аз тарафи Аҳмади Дониш истифодашуда имрӯз калимаҳои маъмулии забони адабӣ мебошанд, аз қабилӣ

---

<sup>6</sup> Маъсумӣ Н. “Забон ва услуби Аҳмади Дониш”. –Душанбе, 1976. -С 5.  
Минбаъд саҳифа баъд аз иқтибос оварда мешавад.

шаҳқоса, чалак, гулдон, яхнӣ, кунчора, латта, сим, таппонча, кат ва ғ., ки ба меъёрҳои луғавии имрӯза мувофиқ мебошанд. Як мисол дар ҷумла, ки майли соданависӣ адибро муайян мекунад: «Аз ин воқеа-алявм (имрӯз) ғайр аз умед асаре зоҳир нест, дигар дар санаи 1276 вақте ки аз сафари Русия мурочиат доштам, дидам, ки ду тан савора аз тарафи шимол ба ҷануб мераванд» (Аҳмади Дониш, 1988, 625).

Таҳқиқи як идда калимаҳо ва ибораҳои фразеологӣ забони зиндаи халқ, ки дар осори Аҳмади Дониш истифода шудааст, устод Н.Маъсумиро водор сохтааст, ки онҳоро аз ҷиҳати маъно ва мавқеи услубӣ истеъмоли мавриди назар қорор диҳад ва эшон баён месозанд, ки ин гуна калимаҳо “тарзи баёни нависандаҳо дар мавриди муайян ба забони зинда наздик мекунад. Ба ҳар ҳол, ин гуна калимаҳо ва таъбирҳои аз забони зинда гирифташуда дар забони Аҳмади Дониш миқдоран аз калима ва таъбирҳои ба омма номафҳуми арабӣ камтар буданд” (с.9).

Бо вучуди ин кӯшишҳо Аҳмади Дониш наметавонист аз анъанаи муғлақбаёнии чандсадсолае, ки барои нависандагон таҷрибаи ҳангуфт пайдо шуда буд, халос шавад ва ё ба таври қуллӣ аз вай даст кашад, зеро барои баёни масоили гуногуне, ки ҳуди ӯ даст задааст, истифодаи калимаҳои услубӣ баланд лозим буданд ва ин воҳидҳои луғавӣ маҳз аз адабиёти классикӣ маншаъ мегиранд. Аз ин рӯ устод Носирҷон Маъсумӣ менависанд, ки “забон ва услуби эҷодии маорифпарварони асри 19 нишон медиҳад, ки онҳо, аз як тараф, тенденсияи демократӣ қунонидани забон ва тарзи баёнро пеш ронда ба соданависӣ сар кардаанд, аз тарафи дигар, вобаста ба ақибмонии умумии мадания ва маҳдудиятҳои фикрӣ-эҷодии худ асосан дар рамкаи нормаҳои забонӣ ва услубии кӯҳна маҳдуд монданд” (с.5).

Таркиби луғавии осори Аҳмади Дониш бою рангин аст ва дар истифодаи воҳидҳои луғавӣ аносири грамматикӣ аз забони давраи классициамон фаровон истифода кардаанд. Ин аст, ки ҳарчанд аз забони мардумӣ (лаҳҷаҳо) ҳам истифода бурда бошад ҳам, бо тавачҷуҳ ба истифодаи бештар аз тарзи навишти забони давраи классикӣ забон А. Дониш душворфаҳм боқӣ мондааст. Ба ақидаи Носирҷон Маъсумӣ “дар асарҳои ӯ (А. Дониш - Р.С.) калимаҳои кӯҳнаи тоҷикӣ, ки дар забони Фирдавӣ ва каму беш дар назму насри то асри XVI характернок буданд, ниҳоят кам дучор мешавад” (с.6).



Агар таркиби луғавии осори А. Донишро аз назар гузаронем, дар он гурӯҳҳои маъноӣ-тематикӣ гуногун дида мешавад, ки онҳо вобастаанд ба масоили сиёсӣ фарҳангӣ, илмию адабӣ, динию таърихӣ ва ғайра. Барои баёни мафҳумҳои гурӯҳҳои мавзӯии мазкур калимаю истилоҳот ва ибораҳои махсус қор фармуда мешавад, ки дар байни онҳо мутобиқи мансубияти забонӣ бештар ба забони арабӣ шомил мешаванд. На танҳо хусусиятҳои луғавӣ, балки хусусияти грамматикӣ забони арабиро дар осори Аҳмади Дониш равшан мушоҳида кардан мумкин аст. Ҳамин хусусиятҳо Носирҷон Маъсумиро ба чунин андеша меорад, ки “дар забони нисбат ба ҳама вақт як андоза равоӣ сода шумурдашавандаи Дониш калима ва ибораҳои зиёди арабӣ дучор мешаванд, ки нависанда онҳоро ҳамчун нормаи муқаррарии забони адабии давраи худ қор фармудааст” (с.6). Дар ҳақиқат калимаҳои ҳам истифода шудаанд, ки имрӯз онҳо барои забони тоҷикӣ аҷиб бегонаанд ва бешубҳа хусусияти таърихӣ ва ё архаистӣ дошта тӯлоқдорон хеле зиёд аст. Овардани чанде аз онҳо фикрро тақвият медиҳад: муовадат, уммия, симоъ, таҷассус, истимоъ, муқорабат, истехмом, истеъҷол, истехсон, ва ғайра. Калимаҳои дар шакли чамъи шикастаи арабӣ истеъмолшуда қор нестанд. Намуна: лазоиз, авосит, фавоқеҳ, мароҳил, манозил, хароҷот, асмор, асноф, суфаро, тучҷор, умур, мутабаййин ва ғайра. Мисолҳо дар ҷумла: «Билҷумла ба ҳама расвой ва бемазағӣ баъд аз тайи **мароҳил** ва **манозил** дар Уренбурх пули **хароҷоти** роҳи элҷи ба масриф расид» (Аҳмади Дониш, 1976, 341).

Яке аз қабатҳои дигари таркиби луғавии осори Аҳмади Донишро тавре ки устод Н.Маъсумӣ менависанд калимаҳои туркӣ-ӯзбекӣ ташкил мекунад, ки ба соҳаҳои гуногуни зиндагӣ (сиёсат, маъмурият, иҷтисод ва маданият) мансубанд. Ба ақидаи Н.Маъсумӣ калимаҳои туркӣ-ӯзбекӣ ҳарчанд дар забони мардум будаанд, аммо ба забони адабии хаттӣ то асри 19 нисбатан қор истифода мешудааст ва аз асри мазкур сар қарда унсурҳои забони ӯзбекӣ ба забони адабӣ зиёд ворид шудаанд. Дар осори Аҳмади Дониш аз ду ҷиҳат қор фармудани калимаҳои туркӣ-ӯзбекӣ зикр мегардад. “Аҳмади Дониш, пеш аз ҳама, калимаҳои ӯзбекиро аз нуқтаи назари зарурияти луғавӣ ва терминологии онҳо истеъмол мекунад, ки ба ин восита маъни ва мафҳумҳои гуногунро айнан ифода кардан ва ё тобишҳои маъноӣ калима ва ибораҳоро аз ҳамдигар ҷудо ва фарқ қонунидан зарурият доштааст.... Ҷиҳати дигари истеъмоли калимаҳои туркӣ-ӯзбекӣ ба маврид ва лаҳзаӣ услубӣ вобаста аст, ки

нависанда ба кор фармудани ин гуна элементҳо лаҳзаҳои муайяни шароит ва рӯҳияи персонажҳои ҳикояро равшан кардан хостааст” (с.10-11). Аз ин гуфтаҳо бармеояд, ки калимаҳои туркӣ-ӯзбекӣ дар осори Аҳмади Дониш аз зарурат ва вобаста ба услуб интихобан ва эҳтиёткорона истифода шудаанд.

Як теъдоди ками таркиби луғавии осори Аҳмади Донишро калимаҳои русӣ-байналмилалӣ ташкил медиҳанд. Маълум аст, ки воридшавии ин гуна воҳидҳои луғавӣ аз ҳамин давраи таърихӣ, ки рафту омад ва муносибат ба Россия ранги дигар мегирифт, бештар мешуд. Мутобиқи таҳлили Носирҷон Маъсумӣ калимаҳои русӣ-байналмилалӣ дар байни дигар қабатҳои луғавӣ теъдоди камтареро ташкил мекунанд. Сабаби онро дар “шароити камтағирмондаи аморати Бухоро, дар ин вақт хеле маҳдуд будани дараҷа ва доираи интишорёбии мафҳумҳои нави сиёсӣ, иқтисодӣ, маданӣ ва техникӣ мебошад” (с.12). Дар истифодаи воҳидҳои луғавии даҳили русӣ-байналмилалӣ Носирҷон Маъсумӣ инро мушоҳида менамояд, ки Аҳмади Дониш барои ифода намудани ашё ва мафҳумҳои гуногуни нави аз Россия омада аз калимаҳои тайёри тоҷикӣ истифода кардааст. Масалан, барои калимаи **спирт** вожаи **тезоб**, барои **ресторан** вожаи **ошхона**, барои **зал** калимаи **базмхона**, барои **театр** калимаи **тамошохона** ва ғайраро истифода кардааст. Ҳамчунин, барои ифодаи мафҳумҳои нав дар сохтани калимаю ибораҳо кӯшиш кардааст. Масалан, барои ифодаи “железная дорога” иборайи **роҳи оҳан**, барои “поезд” иборайи **аробайи оташӣ**, барои “пароход” иборайи **киштии оташӣ**, барои калимаи “шланг” вожаи **обдуз** ва ғайраро сохтааст.

Осори Аҳмади Дониш гувоҳи он аст, ки калимаҳои русӣ-байналмилалӣ ба соҳаҳои мухталифи ҳаёти ҳамонвақта тааллуқ доранд. Аз ҷумла, истилоҳоти марбут ба вазифаҳои давлатӣ (императур, губирнот), топонимҳо (Маскав, Уренбурх, Фетербурх, Аврупо, Фарангистон, Итолия, Амрико, Ландан, Порис, Қафқоз), истилоҳоти марбут ба муҳобирот (телеграф, пӯчта) ва ғайра.

Теъдоде аз калимаҳои таркиби луғавии осори Аҳмади Донишро калимаҳои осори классикӣ ташкил медиҳанд, ки маънои онҳо дар замони имрӯза архаистӣ шудааст ва онҳоро архаизмҳои семантикӣ гуфтан мумкин аст, аммо мутобиқи тадқиқоти Носирҷон Маъсумӣ “бо вучуди як қатор тағироти лексикӣ ва семантикӣ, ба маъноҳои пешина ва ё ба мафҳумҳои ба замонаи худ хос кор фармуда шудани як қисми зиёди калима ва ибораҳо дар вай (осори

А.Дониш дар назар аст – Р.С.) характернок аст” .... Чунончи, ба маъноӣ анъанавии пешинаашонкор фармуда шудани калимаҳои зерин аз ҳамин қабил аст: **савод** (манзил, музофот мулк), **мурочиат** (бозгашт), **назм** (тартиб), **меҳнат** (азоб, машаққат), **авқот** (вақтҳо), **мучмал** (кӯтоҳ, мухтасар, ночис), **инқилоб** (ҳама гуна тағирот, ташвиш), **пушт дода** (гурехтан)... ва ғайра.

Ҳамин тавр, устод Носирҷон Маъсумӣ дар китобашон “Забон ва услуби Аҳмади Дониш” роҷеъ ба таркиби луғавӣ, хусусиятҳои грамматикӣ асарҳои Аҳмади Дониш, муносибати пайравони Аҳмади Дониш нисбат ба забони адабӣ ва гуфтугӯӣ, мулоҳизаҳо оид ба вазъияти забони адабии охири асри 19 ва забону услуби Аҳмади Дониш ибдоли ҳуруф намуда, ҳулосаҳои муҳими илмӣ ва мантиқӣ баён кардаанд. Мо ба таври мухтасар диди Носирҷон Маъсумиро роҷеъ ба масоили таркиби луғавӣ осори Аҳмади Дониш мавриди таҳқиқ қарор додем ва маълум гардид, ки осори маорифпарвари бузург - Аҳмади Дониш пур аз ганҷинаҳои забониест, ки метавонанд барои ба вучуд овардани китобҳои дарсии таърихи забони адабӣ ва грамматикаи таърихӣ хизмат намоянд. Майли соданагии он минбаъд дар давраи нави тараққиёти забонамон – замони салтанати шӯроҳо раванқ ёфт ва забони адабии тоқик ба забони мардум хеле наздик шуд ва аз муғлақбаёнӣи давраи классикӣ нишонае ҳам боқӣ намонд, ки ин ҳол то имрӯз давом дорад. Аммо таъсири забонҳои туркӣ дар ин давра хеле афзуд, ки на танҳо дар забони адабии гуфтугӯӣ, балки дар забони адабии навишторӣ низ фаровон истифода мешаванд. Таъсири забонҳои аврупоӣ тавассути ба вучуд омадани техника ва технологияи нав ба забонамон хеле раванқ ёфт, то дараҷае, ки барои ифодаи баъзе мафҳумҳои нав пайдошуда забонамон ба мушқилот мувҷеҳ шудааст. Ин масъалаи дигарест, ки таҳқиқи алоҳидаро талаб мекунад. Дар маҷмӯъ навиштаҳои устод Носирҷон Маъсумӣ барои муайян намудани ҷойгоҳи А.Дониш дар забонамон ва барои муҳаққиқони ин соҳа воситаи муҳими илмӣ ба шумор меравад.

#### Адабиёт.

1. Айнӣ С. Осори баргузида. Дар ду ҷилд. Ҷ.1. Душанбе, 1977.
2. Аҳмади Дониш. Осори баргузида. Душанбе: Ирфон, 1976. 372 с.
3. Аҳмади Дониш. Наводир -ул- вақоеъ. Китоби 1. –Душанбе: Дониш, 1988. 286 с.
4. Маъсумӣ Н. Забон ва услуби Аҳмади Дониш. Душанбе, 1976, 74с.

*Чӯраев Ғаффор*  
(Тоҷикистон)

## ТАҲҚИҚИ ЗАБОН ВА УСЛУБ

Дар бораи адиби бузург, файласуфу мунаҷҷим, мусаввиру лавҳанигори номӣ Аҳмад Махдуми Дониш мақолаву асарҳои зиёде ба таърифи расидаанд, ки дар байни онҳо рисолаи устои зиндаёд Носирҷон Маъсумӣ “Забон ва услуби Аҳмади Дониш” мавқеи ҷудогона дорад, зеро он аввалин асарест, ки ба таҳқиқи забону услуби ин нависандаи маорифпарвар бахшида шудааст.

Бояд гуфт, ки муаллиф забон ва услуби Аҳмади Донишро пайваста бо ақидаҳои адабии маорифпарварии ӯ таҳлил менамояд. Аз ин рӯ, рисолаи мазкур бо асарҳои адабиётшиносон ва муаррихон, ки дар онҳо низ ҳамин ҷиҳати эҷодии Аҳмади Дониш мабдаи таҳқиқ қарор гирифтааст, қомилан мувофиқ ва мутобиқат менамояд.

Рисола бо пешгуфтори муҳаррири масъул профессор Р.Ғаффоров кушода шуда, се очерки алоҳида, аз қабилӣ “Забони асарҳои Аҳмади Дониш”, “Муносибати пайравони Аҳмади Дониш нисбат ба забони адаби ва гуфтугӯӣ”, “Мулоҳизаҳо оид ба вазъияти забони адабии охири асри XIX ва забону услуби Аҳмади Дониш”-ро дар бар мегирад. Агарчанде ин очеркҳо дар солҳои гуногун интишор шудаанд, лекин аз бобати мундариҷа давоми яқдигаранд, яке дигарро пурра мекунад. Аз ин ҷост, ки аз мутолиаи рисола ба ҷандин масъалаҳои алоқаманд ҷавоби сарех пайдо кардан мумкин аст.

Аз тасвир ва мулоҳизаҳои муаллифи рисола, пеш аз ҳама, ҷунин маънӣ бармеояд, ки майл ва кӯшишҳои Аҳмади Дониш дар роҳи демократӣ қунондани забони адаби тасодуфӣ ё ба тарзи стихиявӣ сар назда, балки барои зухуроти онҳо ҷараёни таърих тадриҷан заминае тайёр кардааст.

Аз ин ҷост, ки Носирҷон Маъсумӣ ба забон ва услуби асарҳои Аҳмади Дониш ҳамчун ба зухуроти афкори маорифпарварии ӯ баҳо медиҳад. Дар воқеъ, маҳз ҳамин ақидаҳои маорифпарварии Аҳмади Дониш боиси он гардидаанд, ки нависанда дар тарзи баён усули нисбатан содара пеш гирад. Дар акси ҳол ҷавҳари афкори маърифатхоҳонаи ӯ ба фаҳми умум намерасид.

Бо вучуди ин, услуби баёни нависанда дар ду асари калонҳачми ӯ – “Наводир-ул-вақоеъ” ва “Рисолаи таърихии амирони манғит” аз аввал то охир якранг давом намекунад. Назар ба ишораи муҳаққиқ, дар забон ва тарзи баёни Аҳмади Дониш ду равияи акси якдигар мушоҳида мешавад. Яке анъанаи мураккабнависӣ, ки давоми муғлақбаёниҳои собиқа аст. Ин ҳолат махсусан дар баёни таърихӣ ва фалсафию иҷтимоии нависанда бештар ба мушоҳида мерасад. Дуюмӣ усули содданигорӣ, ки бо ташаббус ва ҷидду ҷаҳди Аҳмади Дониш тадриҷан шурӯъ шуда буд. Кушодагӯӣ ва равшанбаёнӣ бештар дар ҳаҷвиёт ва ҳикоеҳои саргузаштии Аҳмади Дониш зухур карда, гоҳо тасвири фалсафию иҷтимоии ӯро низ фаро гирифтааст. Махсусан, **кашмақаш, дародаро, шаллоқ, сара, гуч, чарх задан, баръало, талху шӯр, қабзу баст, обу озуқа, даст аз чон шустан, чашм дузидан, кайф аз сар паридан, аз хавли чон** барин калимаву ибораҳо, ки Аҳмади Дониш онҳоро аз забони зиндаи халқ гирифта, ба қор бурдааст, далели барҷастаи ба содагӯӣ рӯ овардани ин суҳанвари мохир мебошанд.

Муаллифи рисола қабатҳои таркиби луғати асарҳои Аҳмади Донишро аз назар гузаронида, ба калимаву ибораҳои иқтибосӣ эътибори махсус медиҳад. Сарфи назар аз он ки воҳидҳои луғавии арабӣ дар забон ва услуби баёни асарҳои Дониш фаровон истифода шудаанд, муҳаққиқ дар шарҳу маънидоди онҳо танҳо бо ишораву қайдҳои мухтасар маҳдуд менамояд, зеро дар ин бобат Аҳмади Дониш аз қорҷӯбаи анъана чандон берун набаромадааст.

Таҳқиқу тафсилоти калимаҳои русӣ гуфтан мумкин аст қимати илмӣ рисолаи номбурдaro боз ҳам афзудааст. Сабаб дар он аст, ки Аҳмади Дониш агар калимаву ибораҳои иқтибосии забонҳои арабӣ ва туркиро бештар аз рӯи зарурат ва талаботи меъри онрӯза қор фармуда бошад, дар истифодаи воҳидҳои луғавии забони русӣ ҳамчунин завқу ҳавас ва майлҳои шахсӣ зоҳир намудааст. Дар шароите, ки уламои ҷоҳил ва пешвоёни дину шароити ислом ба ҳар як зухуроти тамаддуни аврупоӣ бо чашми душманӣ менигаристанд, аз тарафи Аҳмади Дониш истифодаи шудани калимаҳои русӣ бешубҳа қамоли ҷасорат ва далерӣ ҳисоб меёфт. Аз ин рӯ, воҳидҳои луғавии русӣ дар осори нависанда миқдоран зиёд набошанд ҳам, ба диққату омӯзиши махсус сазоворанд.

Назар ба қайди Н. Маъсумӣ калимаҳои русие, ки дар асарҳои Аҳмади Дониш дучор меоянд, албатта, инъикоскунандаи навигариҳои ҳаёти иҷтимоӣ ва маданияи Бухорои амирӣ шуда наметавонианд, чунки ин қабил навигариҳо ниҳоят кам ҷой доштаанд. Балки онҳо натиҷаи мушоҳида ва таассуроти Аҳмади Дониш аз сафарҳои Россия будаанд. Нависанда дар бораи сохти давлатдорӣ ва илму маданияти мардуми рус бо шавқи тамом сухан ронда, зимнан **губерния, губернтур, императур, телеграф, кроват** барин калимаҳоро қор фармудааст. Чанде калимаву таъбирҳои русӣ, ки дар нақли саргузаштии нависанда зикр шудаанд, гӯё аз дараҷаи русидонии ӯ шаҳодат дода, моҳияти услубӣ доранд. Чунончи: “Ходим “сейчас” гуфта маро дар растаи Балшуй Марскӯй овард”.

Аҳмади Дониш аввалин шахсест, ки дар асарҳои на танҳо миқдори муайяни калимаву таъбирҳои русиро қор фармудааст, балки бо таъсири мафҳумҳои русӣ чандин калимаву ибораҳои тоҷикии нав сохта, қисми дигарро аз рӯи хусусияти предмет бо мафҳумҳои русӣ мувофиқ кунандааст. Чунончи, дар ифодаи спирт “тезоб”, дар ифодаи ресторан “ошхона”, дар ифодаи театр “сирк”, “тамошохона” барин калимаҳои тоҷикиро қор фармудааст. Баъзе калимаҳои нависанда (аз қабил **роҳи оҳан** ё **роҳи оҳанӣ**-железная дорога), минбаъд дар забони адабии тоҷик мустаҳкам ҷойгир шудаанд.

Аҳмади Дониш калимаву таъбирҳои забони русиро истифода намуда, зимни он мақсади начиберо дар назар дошт; ҳарчанд ки худ аз омӯзиши забони русӣ бебаҳра мондааст, лекин дигаронро ба ин қор ташвиқ кардааст, то ки ба тавассути ҳамин бо маданияти пешқадами Европа шиносӣ пайдо кунанд. “Ба ҳар ҳол, Аҳмади Дониш, - менависад Носирҷон Маъсумӣ, ҳамчун аввалин шахси тарғибкунандаи забон ва маданияти пешқадами рус дар шароити Бухорои амирӣ барои омӯхтани забони русӣ рағбат ва барои қор фармудани калимаҳои ҷудогонаи он кӯшиш дошт.”

Ақидаҳои маорифпарварии Аҳмади Дониш, ки дар байни равшанфикрони нимаи дуюми асри XIX пайравони зиёд пайдо карда будаанд, оид ба забон ва тарзи баён ҳам беаҳамият ва бетаъсир намонданд. Адибони пешқадам аз сабукбаёнии Аҳмади Дониш беш аз пеш ба усули соданивисӣ рӯ овардан гирифтанд.

Муҳаққиқ ба тарзи намуна аз эҷодиёти Шамсиддин Шоҳин, Абдулқодирхоҷаи Савдо, Муҳаммадсидики Ҳайрат мисолҳо оварда, мақоми ҳар якеро дар роҳи демократӣ кунонидани забони адабӣ таъин намудааст. Агар Шоҳин ва Савдо дар ашъори ҳаҷвӣ бисёр калимаву ибораҳои забони гуфтугӯиро кор фармуда, дар назми лирикӣ низ ин қабил воҳидҳои луғавиро ба андозаи муайян дохил карда бошанд, пас Ҳайрат бори нахуст унсурҳои ифодакунандаи дараҷаи зиёдии аломати предмет, ё чунон ки имрӯз мегӯянд, сифатҳои таъкидии навъи **сип-сиёҳ, пок-покиза, раппа-расо**-ро истифода намудааст. Забони “Тӯҳфаи аҳли Бухоро”-и Мирзо Азими Сомӣ, “Таҳзиб-ус-сибён” ва ашъори тоинқилобии С.Айнӣ шаҳодат медиҳад, ки анъанаи соданависӣ дар ибтидои асри XX ҳамчун услуби писандаи тасвир беш аз пеш мавқеи мустаҳкам пайдо кардааст.

Ба ҳамин тарик, қадамҳои нахустине, ки Аҳмади Дониш ва шогирдону пайравони ӯ дар роҳи сабук гардонидани услуби тасвир ва тарзи баён ниҳода буданд, бешак, ба марҳилаи нави инкишофи забони адабии тоҷик ибтидо гузоштанд. Ногуфта намонад, ки ин падидаҳои аввалин баъди инқилоб ба С.Айнӣ ва зиёдеи пешқадами мо барои дуруст муқаррар намудани роҳи тараққиёти минбаъдаи забони адабии тоҷик илҳом бахшидаанд. Бинобар ин омӯзиши услуб ва тарзи баёни асарҳои Аҳмади Дониш ва маорифпарварони дигар дар тадқиқи масъалаҳои, ки ба таърихи ташаккул ва ҷараёни тараққиёти забони адабии миллии тоҷик алоқаманданд, аз ҳар ҷиҳат фойданок аст. Носирҷон Маъсумӣ бо силсилаи мақолаҳои худ, ки дар рисолаи номбурда гирд оварда шудаанд, дар ин бобат саҳми арзандае гузоштааст.

### Адабиёт

1. Аҳмади Дониш. Осори баргузида. Душанбе: Ирфон, 1976. – 372 с.
2. Аҳмади Дониш. Наводир –ул- вақоеъ. Китоби 1. –Душанбе: Дониш, 1988. -286 с.
3. Забони адабии ҳозираи тоҷик. Лексикология, фонетика ва морфология. Қисми 1. –Душанбе: Ирфон, 1973. -448 с.
4. Маъсумӣ Н. Забон ва услуби Аҳмади Дониш. Душанбе, 1976, 74саҳ.

*Сдано в печать 23.11.2017. Разрешено к печати 28.12.2017.  
Бумага офсетная. Формат 70x108 1/8. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 9,2. Заказ № 75. Тираж 200экз.*



**ОАО «Чопхонаи Дониш»: 734029,  
г. Душанбе, ул. С.Айни, 121, корп. 2**