И. МУМИНОВ

1 ср
М 90

избранные произведения

ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИЗДАТЕЛЬСТВО „УЗБЕКИСТАН“
ТАШКЕНТ—1976

И. МУМИНОВ

избранные
произведения
в четырех томах

И. МУМИНОВ

избранные
произведения
том 2

1 Ф
М 90

Редколлегия

А. С. Садыков, М. К. Нурмухамедов, С. Ш. Шермухамедов, М. М. Хайруллаев, М. Б. Баратов, Н. Г. Гаибов

М $\frac{10501—314}{М351(06)76}$ 34—76

© Издательство «УЗБЕКИСТАН», 1976 г.

289930

ИЗ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В УЗБЕКИСТАНЕ

ИЗ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В УЗБЕКИСТАНЕ КОНЦА XIX И НАЧАЛА XX вв.

ВВЕДЕНИЕ

Для узбекской социалистической нации — детища Великой Октябрьской социалистической революции — русский народ, уничтоживший помещичье-буржуазный строй и колониальное рабство, помогавший и помогающий строить светлую коммунистическую жизнь — является подлинно старшим братом. Поэтому безгранично велика любовь узбекской социалистической нации к русскому народу, его литературе, искусству, науке и технике.

Еще в глухую пору средневековья и колониального периода передовые люди среднеазиатского общества проявляли глубокий интерес к русскому народу, к его культуре, всесторонне изучая его язык, литературу, искусство.

В настоящей работе освещается благотворное влияние передовой русской культуры на развитие духовной жизни узбекского народа на рубеже XIX и XX вв., показываются изменения, происшедшие в общественной жизни Средней Азии после присоединения ее к России.

Известно, что присоединение Средней Азии к России устранило опасность захвата Средней Азии феодальными государствами Среднего и Ближнего Востока, а

также английскими империалистами, с другой стороны, оно положило конец пагубным и разорительным для страны междоусобицам. Следовательно, для развития производительных сил края создавались относительно благоприятные условия.

До революции, в эпоху господства в России помещиков и капиталистов, вся политика царизма и феодально-деспотической власти эмиров и ханов, основанная на жестокой эксплуатации и угнетении трудящихся масс, держала народы Средней Азии в рабстве и невежестве, сковывала хозяйственно-культурное развитие страны.

Самодержавие и состоящая с ним в сговоре местная феодально-байская верхушка во главе с бухарским эмиром и хивинским ханом не жалели сил, чтобы укрепить в народе влияние религии, идеалистической метафизической философии — калома (калама) и искоренить прогрессивные начинания лучших людей края. Однако реакционные силы не смогли изменить естественно-историческую закономерность зарождения нового в общественном развитии. Ломая все рогатки и преграды, борясь с насилием и гнетом, это новое пробивало себе дорогу к светлой жизни, к свободе.

Феодалы и представители клерикальной литературы и философии, формировавшаяся местная буржуазия и ее идеологи — джадиды, с одной стороны, трудовое крестьянство и связанная с ним демократическая интеллигенция, с другой — вот те реальные силы, между которыми шла острая схватка в ту пору в Узбекистане.

Следует отметить как исключительно важное историческое явление то, что русские революционные марксисты, внесшие освободительные идеи Маркса, Энгельса и Ленина в рабочее движение Средней Азии, проводили большую работу среди местного населения и демократической части интеллигенции, чтобы организовать освободительную борьбу всех угнетенных масс против царизма и местных эксплуататоров.

В идеологической борьбе второй половины XIX в. в Средней Азии важное место занимал вопрос об отношении к философской школе Бедиля, популярного среди узбеков и таджиков поэта и мыслителя Индии, учение которого было внутренне противоречиво.

Реакционное мусульманское духовенство в борьбе с прогрессивными представителями узбекской и таджикской культуры использовало консервативные элементы учения Бедиля. Носители же просветительных идей в культуре дореволюционного Узбекистана в своей борьбе со старым, средневековым, в известной мере воспользовались передовыми устремлениями Бедиля, подвергая критике слабые, противоречивые стороны его творчества.

Стержнем идейной борьбы в Узбекистане в указанном периоде явился вопрос об отношениях к светскому знанию, к русской науке и технике—вопрос, задевавший классовые интересы всех слоев населения, ибо он по своей сущности означал отношение к феодально-ханскому строю.

В книге показаны пути возникновения и развития в дореволюционном Узбекистане прогресссивной общественно-философской мысли, отличной от феодальных и джадидских воззрений, получившей свое выражение в творчестве горячих поборников передовой русской культуры, пламенных патриотов своей страны, открывших новую страницу в истории узбекской литературы — Ахмада Дониша, Фурката, Мукими, Хамзы Хаким-заде, Садриддина Айни и др.

В исторической обстановке второй половины XIX и начала XX вв. прогрессивная общественно-философская мысль пробивала себе дорогу в узбекской и таджикской публицистике, литературе, поэзии 1880—1917 гг. и прошла в своем развитии три этапа.

Упразднение кокандского ханства, полное поражение бухарского эмира и хивинского хана, строительство железных дорог, возникновение новых экономических отношений, появление литографий, типографий, создание русскими учеными различных научных обществ в Средней Азии и подобные им реальные факторы жизни открыли глаза передовым людям колониального Туркестана, воочию показали им гниль средневекового строя, отсталость родной страны в техническом и научном отношениях.

Передовые люди Средней Азии, патриоты своей родины, заботясь о ее будущем, своим пытливым умом

и горячим сердцем неустанно искали пути ее экономического и культурного подъема. Они видели этот путь в сближении с Россией, в дружбе с великим русским народом. Эти передовые люди, вышедшие из недр народа, из среды демократически настроенной интеллигенции, воплотившие в своем творчестве запросы и чаяния широких масс, создали в условиях 80—90-х гг. XIX в. оригинальные произведения, внеся этим большой вклад в развитие узбекской и таджикской литературы и общественной мысли.

Вопреки жестокой колониальной политике царского правительства, беспощадно угнетавшего трудящиеся массы Средней Азии, носители великих освободительных идей русской демократии и социал-демократии показали народным массам и передовой части интеллигенции путь к освобождению народов Средней Азии и вселили веру в торжество справедливости.

Ахмад Дониш был знаком с прогрессивными идеями русской демократической культуры и создал своеобразную, но противоречивую философскую концепцию, а Фуркат, вышедший из гущи народа, окрыленный реализмом и бодрым духом классической литературы, анализируя исторический процесс, сформулировал свою весьма интересную, правда, не свободную от либеральных иллюзий, точку зрения на развитие общественной жизни.

Внимание Ахмада Дониша и Фурката — виднейших просветителей на рубеже XIX и XX вв., главным образом, было сосредоточено на критике ханских и эмирских порядков, учебных программ, планов конфессиональной школы, медресе, средневековой схоластики и на обосновании необходимости изучения узбеками и таджиками русского языка, русской литературы и современной науки. Этим объясняется то, что Ахмад Дониш и Фуркат попали под интенсивный огонь реакционного духовенства, обвинявшего их в отступлении от веры, от шариата.

Ахмад Дониш и Фуркат по существу являлись выдающимися представителями новой прогрессивной общественно-философской мысли дореволюционного

Узбекистана конца XIX—начала XX вв., в первом этапе ее развития.

Второй этап развития общественно-философской мысли начинается в 90-х гг. XIX в. и завершается периодом 1903—1905 гг. В это время произошли важные события в жизни народов Средней Азии. В связи с развитием хлопководства усиливался рост товарного хозяйства, особенно там, где преобладали поливные посевы. Со строительством железной дороги Средняя Азия вовлекалась в водоворот мировых капиталистических отношений, значительно расширились торговые связи ее с Россией. Эти обстоятельства ускорили расслоение и разорение крестьянства и пауперизацию ремесленников Средней Азии. Эксплуатация трудящихся масс становилась день ото дня тягостней, а национальный гнет еще более тяжелым. В такой исторической обстановке в Ташкенте в 1892 г. произошел так называемый «холерный бунт», а 1898 г. ознаменовался в Узбекистане андижанским восстанием. Военно-феодальный империализм усиливал угнетение широчайших масс трудящихся.

Кризис 1900—1903 гг. тяжело отразился и на без того невыносимом положении крестьян и рабочих колониального Туркестана. Местные слуги царизма, завербованные из среды имущих классов, и новоявленные местные, узбекские баи, вместе с феодальной знатью безжалостно угнетали трудовой народ. В этих условиях внутренне противоречивая прогрессивная общественно-философская мысль развивалась, набирала сил и боролась за свое утверждение. Особенности ее лучше всего отражены в творчестве Мукими.

Впитав в свое творчество народные настроения, критический и бодрый дух передовой узбекской и русской литературы, Мукими шел дальше Ахмада Дониша и Фурката. Он не только подвергал критике феодальные порядки, но смело и решительно бичевал также буржуазию, пробуждая и развивая в угнетенных массах ненависть ко всем эксплуататорам.

В прогрессивных идеях Мукими имеются элементы материалистического взгляда на природу, антиклерикальные мысли и зачатки понятия о социальных слоях и их борьбе.

Демократические взгляды Мукими и других мыслителей получили развитие на третьем этапе истории прогрессивной общественно-политической мысли.

Первая русская революция 1905—1907 гг. оказала огромное влияние на рост освободительного движения в дореволюционном Узбекистане, где непрерывно росли революционные выступления рабочих, солдат и крестьян. Эти события не могли не повлиять и на развитие узбекской и таджикской литератур и общественной мысли. На этом третьем этапе развития (1905—1917 гг.) прогрессивная общественная мысль, хотя еще не освободилась от либеральных иллюзий, однако обогатилась элементами новой демократической идеологии и вела борьбу не только против средневековья, но и против идеологов буржуазии — джадидов. До сих пор наша историческая литература не обращала достаточного внимания на это.

Следует отметить, что буржуазная идеология, рожденная в условиях эпохи империализма, в обстановке колониального Туркестана, занимавшая примиренческую позицию по отношению к средневековью, царизму, развращала интеллигенцию и наносила большой ущерб росту классового самосознания угнетенных масс и освободительной борьбе трудящихся Узбекистана.

Под влиянием условий изменяющейся материальной жизни, революционных выступлений масс и передовой русской культуры, лучшие представители прогрессивной мысли узбекского народа нашли поддержку у русского пролетариата и поэтому они сумели отбросить свои заблуждения, либеральные иллюзии и стать в ряды борцов за власть Советов.

В. И. Ленин учит нас тому, что из каждой национальной культуры нужно выделить ее демократические и социалистические элементы, беря их в противовес буржуазному национализму каждой нации.

В миропонимании ведущих представителей прогрессивной общественной мысли Средней Азии, в противовес средневековой схоластике имелись элементы материалистического взгляда на природу и зачатки понятий о классах и борьбе классов. Их произведения пропитаны духом реализма и борьбы с клерикализмом. Они —

страстные искатели счастья для своей Родины. Стремление к содружеству с другими народами, и прежде всего с великим русским народом, было их неотъемлемым качеством. Являясь подлинными поборниками и пропагандистами передовой культуры, они пропитали лучшие свои произведения высокими идеями гуманности и народности.

Исследование творчества Ахмада Дониша, Фурката, Мукими, Хамзы Хаким-заде, Завки и Аваза дает богатейший материал для историко-философского осмысливания предпосылок нерушимой дружбы многомиллионного советского народа, сложившейся в процессе экономических и культурных взаимоотношений и революционной борьбы против общих врагов трудовых масс, против царизма и капитализма, против местных угнетателей.

Передовые для своего времени мысли Ахмада Дониша, Фурката, Мукими и других прогрессивных деятелей культуры дореволюционного Узбекистана были известны лишь небольшой группе населения страны. Чтобы сделать демократические прогрессивные идеи славных и верных сынов народов Туркестана достоянием всех трудящихся, нужно было уничтожить помещичье-буржуазный строй, обрекавший десятки миллионов людей на каторжный труд и нищету, нужна была победа Великой Октябрьской социалистической революции, нужна была победа социализма в нашей стране.

Только под мудрым руководством партии большевиков, при братской помощи русского рабочего класса и под знаменем великого, непобедимого учения Маркса — Ленина, узбекский народ впервые в истории завоевал свободу, создал свое социалистическое государство в семье народов могучего Советского Союза.

* * *

Узбекский народ стойко и гордо стоит на пути самого демократического, самого прогрессивного развития — на пути социалистического развития. На базе Советской власти, на гранитной основе ленинской дружбы с русским и другими народами нашей страны

узбеки, построив социализм, обеспечив расцвет национальной по форме и социалистической по содержанию культуры, уверенно идут по пути торжества коммунизма.

Советский строй, самая справедливая ленинская национальная политика Коммунистической партии дали узбекскому народу широкую возможность глубоко и всесторонне изучить ценнейшие исторические и культурные памятники прошлых эпох.

Рабочий класс, трудящиеся массы являются подлинными наследниками всего того лучшего, что создано человечеством на протяжении тысячелетий. Великий В. И. Ленин говорил по поводу изучения культуры прошлых времен:

«Марксизм завоевал себе свое всемирно-историческое значение как идеологии революционного пролетариата тем, что марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры. Только дальнейшая работа на этой основе и в этом же направлении, одухотворяемая практическим опытом диктатуры пролетариата, как последней борьбы его против всякой эксплуатации, может быть признана развитием действительно пролетарской культуры»[1].

Могучая партия коммунистов осуществляла и осуществляет заветы Ильича и о развитии нашей передовой советской культуры.

Нашей партии удалось устранить взаимное недоверие, существовавшее между народами царской России, соединить все народы Советского Союза узами братской дружбы именно потому, что она всегда проявляла глубокое внимание к интересам этих народов, к их национальным особенностям и чаяниям, сочетая это с воспитанием трудящихся всех национальностей в духе социалистической общности, заботы об общегосударственных интересах. В результате ранее угнетенные и отсталые нации старой России достигли огромных успехов в своем развитии и заняли равноправное место в дружной семье народов Советского Союза.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 337.

В Советском Узбекистане в широком масштабе проводятся археологические раскопки, изучаются литературное наследие и история развития научной, общественно-философской мысли.

Советскими историками, востоковедами успешно проводятся исследования истории народов Узбекистана. Труды по истории народов среднеазиатских Советских Социалистических Республик таких видных советских историков, востоковедов, как В. Гордлевского, Е. Э. Бертельса, профессора С. П. Толстова, почетного члена АН УзССР С. Айни и других — общепризнанны.

Изучение философских, общественно-политических взглядов выдающихся деятелей культуры народов Средней Азии дает богатые материалы по истории Индии, Ирана, арабских стран и показывает взаимосвязь и взаимовлияние в прошлом культур народов этих стран. Вместе с тем оно в корне опровергает как космополитическо-нигилистическое отношение к культурному наследию, так и идеализацию последнего и доказывает оригинальность, самобытность духовной культуры народов Средней Азии.

Советская научная общественность под руководством большевистской партии разоблачила и отбросила выдуманную западными буржуазными историками, философами мысль, отрицающую роль великих русских ученых, мыслителей и лучших людей народов Советского Союза в развитии мировой культуры.

Наемные приказчики империализма с «ученой» видимостью выработали «теорию», отвергающую само существование узбекского, таджикского и туркменского народов, объявляющую их «отсталыми племенами». Этим самым лакеи империализма стремились перечеркнуть роль среднеазиатских народов в истории, давших человечеству таких ученых с мировым именем, как Фараби, Беруни, Ибн Сина, Улугбек, Навои, Махтумкули и др.

В братской семье народов СССР изо дня в день крепнущие Узбекская, Таджикская, Туркменская, Казахская и Киргизская Советские Республики являются социалистическим маяком на Востоке, оказывают все большее революционизирующее влияние не только на многомиллионное трудящееся население стран зарубеж-

ного Востока, но и на борющиеся против насилия, гнета и поджигателей новой войны демократические силы США, Англии, всех капиталистических стран.

Автор настоящей работы выражает свою признательность и благодарность членам-корреспондентам Академии наук СССР Е. Э. Бертельсу, С. П. Толстову, профессорам М. А. Дыннику, В. Ф. Берестневу, а также докторам наук И. С. Брагинскому, И. К. Додонову, Г. О. Чарыеву, А. М. Богоутдинову за ценные советы и критические замечания по книге.

Раздел первый

ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ПРОГРЕССИВНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОМ УЗБЕКИСТАНЕ В КОНЦЕ XIX И НАЧАЛЕ XX вв.

ГЛАВА I

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕНИЯ В УЗБЕКИСТАНЕ НА РУБЕЖЕ XIX и XX вв.

Новая общественно-философская мысль в дореволюционном Узбекистане формировалась в высшей степени сложных, противоречивых социальных условиях, при засилии старых традиций, наложивших на нее свой отпечаток. Историческая обстановка, в которой ей приходилось пробивать себе дорогу, характеризуется с одной стороны, начавшейся ломкой средневековых феодальных порядков, а с другой — постепенно складывавшимися новыми капиталистическими отношениями в стране.

В течение 60—90 гг. XIX в. русский царизм завоевывает Среднюю Азию и устанавливает здесь колониальный режим. Царское правительство, номинально сохраняя Бухарский эмират и Хивинское ханство, фактически всю власть сосредоточивает в своих руках. В это время не только усиливается классовая эксплуатация трудящихся масс Средней Азии, но и утверждается колониально-национальный гнет.

Сохраняя и защищая патриархально-феодальный режим, самодержавие старалось удержать народные массы в рабстве и невежестве. Проводя жестокую колониальную политику, оно преднамеренно усиливало националь-

289930

ную рознь в Туркестане. Царизм принимал меры, направленные против развития просвещения, местной печати, литературы и носителей прогрессивных идей свободы, вольности, а также светского знания.

Царское правительство беспощадно расправлялось с национально-освободительным движением народов Средней Азии: «холерный бунт» 1892 г., революционные выступления 1905—1907 гг., восстание 1916 г. и др. Царизм был верным стражем реакционно-деспотической системы в Бухаре и Хиве. Вместе с эмиром и ханом он безжалостно подавлял революционные выступления трудящихся масс в Бухаре и Хорезме.

В целях укрепления своей власти в Средней Азии и эксплуатации этой страны как источника сырья и рынка сбыта царизм создает здесь свою военную администрацию, предоставляет генерал-губернатору широкие полномочия. Историк В. В. Бартольд сообщает об этом следующее:

«Романовский до своего назначения ездил в Туркестан с Крыжановским и, по его собственным словам, имел давно сложившиеся убеждения, как надо управлять мусульманскими странами; в 1867 году в Петербурге вместе с Крыжановским и Черняевым принимал участие в Комитете, обсуждавшем проект об управлении Туркестанским краем. Важнейшим решением Комитета (принятым всеми голосами, кроме голоса Крыжановского) было постановление об образовании особого, независимого от Оренбурга, Туркестанского генерал-губернаторства, которое было учреждено... указом 11 июля 1867 года»[1]. В результате этого указа в Туркестанском крае организовались Сыр-Дарьинская, Семиреченская, Самаркандская области во главе с военными губернаторами. В каждой области создавались уезды, которые в свою очередь образовались из подчиненных им волостных управлений.

При генерал-губернаторе действовали его помощники и Совет в составе 7—10 человек из военных и гражданских чиновников края. Областями управляли военные

[1] *В. Бартольд.* История культурной жизни Туркестана. М., изд. АН СССР, 1927, стр. 182.

губернаторы и областные правления. Уездами управляли уездные начальники. Таким образом, «вся власть в Туркестане находилась в руках военной администрации»[1].

Военная администрация создавала на местах низовой аппарат, который «выбирался». Выборы были основаны на откупе и поэтому во главе низовой власти всегда оказывались представители имущих классов: крупные землевладельцы, кулаки, ростовщики, баи. Низовые судебные учреждения полностью оставались в руках духовенства. Все эти представители эксплуататорского класса во главе с военной администрацией являлись проводниками колониальной политики царизма в крае.

Уместно сослаться на весьма интересное стихотворение поэта-демократа Мукими по поводу одного случая, происшедшего в городе Коканде в 1903 г. Сюжет этого стихотворения Мукими таков: один известный бай по имени Бобо-Ходжа ночью пробирается в дом своего бедного соседа-караульщика и пытается изнасиловать его дочь. В этот момент он был замечен другими, которые, боясь бая, дали ему возможность бежать по крышам кибиток. Однако бай упал в яму для нечистот и оттуда был вытащен подоспевшими людьми.

Это событие сразу получило известность в Коканде, весь город заговорил о гнусном поведении бая. Трудовые люди Коканда требовали, чтобы бай был наказан путем «сангсора», т. е. забрасыванием камнями (самосуд). Однако сторонники бая настаивали, чтобы его передали приставу, что и было сделано. Пристав, ссылаясь на шариат, отказался вмешиваться в это дело и направил виновного к местному кази, но бай категорически отрицал свою вину и пожаловался, что на него клевещут «эти босые» (оёк яланг) люди.

Поэт Мукими отсюда делает вывод. Он восклицает: «Разве признается право бедных, когда слова имеющих деньги режут всех как зульфикор!»[2].

---

[1] История Узбекской ССР, т. 1, кн. вторая, изд-во АН УзССР, 1956, стр. 103—104.

[2] «Туркистон виояти газетаси», № 2, январь 1903 г. Зульфикор — легендарный меч Али.

Для нас очень ценна эта мысль Мукими, во-первых, она ярко характеризует то положение, что пристав, кази и бай, т. е. чиновники царской администрации, «блюститель» шариата и богач в союзе угнетали бедных; во-вторых, что колониальный аппарат самодержавия усердно защищал богатых, имущих, владельцев денег, попирая даже элементарные права трудящихся; в-третьих, поэт Мукими, презирая баев, отправляет их в «яму для нечистот».

В результате колониальной политики царизма в Туркестане из среды имущих классов — феодалов, крупных купцов и духовенства вербовались слуги царской администрации — волостные управители, аксакалы, кази с новыми правами взамен старых ханов, беков, кази-каланов, но не уступавшие в своей кровожадности и жестокости последним, послушно выполнявшие все распоряжения генерал-губернатора.

Что касается Бухарского эмирата и Хивинского ханства, то в них не произошло никаких серьезных перемен в управлении своими владениями. Почти все осталось по-прежнему, за исключением того, что они потеряли свою былую самостоятельность, подпав под протекторат российского самодержавия.

После присоединения Средней Азии к России Бухарский эмират и Хивинское ханство, лишившись возможности ведения междоусобиц за грабеж вне своей территории, придали эксплуатации трудящихся «своих» стран еще более варварский, хищнический характер и забросили заботу о воспроизводстве, об орошении и т. д. Этим ханы и беки еще более разоряли и без того забитые, голодные крестьянские массы, разрушали оросительные сети, опустошали сотни тысяч гектаров поливных земель (например, в Бухаре Джилван-арык).

В Бухаре решающее значение в управлении страной сохраняли за собой, как и в прежние времена, шейх-ул-ислам, кази-калан, накиб-раис, т. е. высшие духовные лица, без согласия которых эмир фактически не в состоянии был решать какой-либо вопрос, связанный с внутренней жизнью эмирата.

Гражданское управление страной осуществлялось

через кушбеги[1], главных закотчи[2], диван-беги[3], беков[4]. Военные чины — топчи-боши[5], дотхо[6], токсобо[7], мирахур[8] управляли более чем 10-тысячной армией, предназначенной для подавления сопротивления и недовольства неимущих классов. Эти кази-каланы, кушбеги, дотхо и все сановники во главе с эмиром, ханами и духовенством являлись неограниченными властителями над трудящимися массами, сами они раболепствовали перед генерал-губернатором Туркестанского края.

В управлении эмирата прочно укоренилась система взяточничества, лихоимства и хищений.

В 1885 г. в Бухаре было учреждено «Русское политическое агентство», которое сыграло существенную роль в решении вопросов внутренней жизни эмирата.

Генерал-губернаторство в Туркестане, конечно, знало, что основная масса населения края враждебно относится к царской колониальной политике, поэтому оно всегда держало наготове вооруженные силы для подавления возможных народных восстаний и волнений.

Царское правительство в своей колониальной политике опиралось, прежде всего, на военные силы.

Несмотря на все это, присоединение Средней Азии к России создало, по сравнению с прежним ханским строем, относительно более благоприятную почву для развития экономики края.

Междоусобицы, которые продолжались на протяжении многих веков, еще более усилились в XIX столетии, особенно перед присоединением Средней Азии к России.

Феодальный способ производства и политическая раздробленность страны сдерживали развитие производительных сил, являлись основой отсталости и средневековых порядков в Туркестане.

---

[1] Куш — беги — главный правитель. Должность в правительстве бухарского эмира.
[2] Закотчи — собиратель податей, взимающейся с мусульман.
[3] Диван-беги — глава канцелярии бухарского эмира.
[4] Бек — правитель провинции, области, ханства.
[5] Топчи-боши — главный чин в армии бухарского эмира.
[6] Дотхо — особое должностное лицо в эмирате.
[7] Токсобо — то же.
[8] Мирахур — то же.

Для подтверждения этого приведем следующий факт: Ура-Тюбе было яблоком раздора между бухарским эмиром и кокандским ханом. В результате одного из походов в 1809 г. «Ура-Тюбе было взято, масса трупов валялась и в крепостном рву и по улицам города, в плен попали около трех тысяч человек»[1]. Кокандский хан Алим-хан в период своего царствования систематически организовывал походы на Ура-Тюбе, чтобы отнять его у эмира бухарского. «...Всех походов Алим-хана на Ура-Тюбе было 15»[2].

Известно, что борьба велась не только между отдельными ханствами — Кокандским и Бухарским, или Бухарой и Хивой, но что она велась еще более ожесточенно внутри этих ханств. Взять, например, Кокандское ханство в период Худояр-хана: «Вернувшись в Коканд, Худояр вызвал из Ташкента Мирзу-Ахмета и сделал его минг-боши. Вслед за этим, эмир Насрулла пришел в Ура-Тюбе, взял его, обложил Ходжент, а Малля-бек (брат Худояра), пользуясь начавшейся сумятицей, затеял свержение Худояра, Мирза-Ахмет донес хану о заговоре, но Малля-бек успел своевременно бежать по Маргеланской дороге. Ханская погоня тщетно гналась за ним почти до Оша. Малля-бек приехал в Гальчу и обратился к Хасан-бею с просьбой о помощи против Худояра. Хасан-бей, бывший в это время в большой силе среди ближайших киргиз, выразил полную готовность и немедленно же собрал Малля-беку несколько сот нукеров, с которыми тот двинулся на урочище Кара-Су, обратился с воззванием к народу и пошел дальше в Андижан (где к нему стали стекаться кипчаки, заклятые враги Худояр-хана). Стоя во главе значительных уже вооруженных сил, в начале 1275 г. (1858), Малля-бек пришел в Риштан и расположился лагерем в урочище Ходжи-Ильгари. В это самое время эмир снял по какой-то причине осаду с Ходжента и возвратился в Бухару. Благополучно избавившись от одного врага, Худояр-хан с тем большей надеждой на успех двинулся на другого.

---

[1] *В. Наливкин.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886, стр. 83.

[2] *В. Наливкин.* Краткая история Кокандского ханства, стр. 88.

Воюющие братья сошлись около кишлака Кашгари. Худояр-хан был разбит и бежал в Коканд. По пятам его Малля-бек пришел в Соти-тыл и приступил к осаде столицы. Осада эта продолжалась 20 дней, в течение которых к Малля-беку присоединялось все большее и большее число вооруженных людей, решивших одного брата заменить другим»[1].

Междоусобицы в узбекских ханствах были страшным бичом для народных масс, для развития ремесла, земледелия и торговли. Они разрушали ирригационную сеть, столь важную для хозяйства страны.

Вплоть до 80-х гг. XIX в. в среднеазиатских ханствах существовали рабство и торговля рабами. В Бухарском эмирате только после присоединения Средней Азии к России был положен конец рабству и торговле невольниками.

Правда, политическая раздробленность дореволюционного Узбекистана (Бухарский эмират, Хивинское ханство, Туркестанское генерал-губернаторство), являвшаяся удобной базой для порабощения народных масс царизмом и эксплуататорскими классами, сохранилась вплоть до победы Советской власти в Средней Азии.

До присоединения Средней Азии к России в ханствах безраздельно господствовал феодальный способ производства в своей азиатской форме.

Крупные землевладельцы — светские и духовные, держали в своих руках основные хозяйственные рычаги, орудия и средства производства — землю, воду,— и безжалостно эксплуатировали крестьянство.

Чрезвычайно важное место в жизни узбекского народа занимали кустарные промыслы, ремесленное производство. В городах находились десятки тысяч ремесленников. Мастера (усто), ученики (шогирд), опутанные своеобразными цеховыми порядками, были заняты производством самого различного рода предметов потребления — кетменей, омачей, строительных инструментов, металлических изделий, глиняной посуды, домашней утвари, хлопчатобумажных тканей и т. д. Ремесленники жили и трудились под невыносимым гнетом иму-

[1] *В. Наливкин.* Краткая история Кокандского ханства, стр. 92.

щих классов — феодалов, купцов, ростовщиков, духовенства.

С древнейших времен в стране была развита торговля как внутри страны, так и с сопредельными странами. Однако в экономическом развитии Узбекистан сильно тогда отставал, являясь страной средневековых порядков.

Для упрочения власти в Туркестане, служившем источником сырья и рынком сбыта, и усиленной эксплуатации его народа, царизм вынужден был провести ряд экономических мер. Важнейшей из них явилось строительство Закаспийской железной дороги — от Каспийского моря до Самарканда[1].

В 1899 г. эта дорога была доведена до Ташкента, а в 1906 г. закончилось строительство железной дороги между Ташкентом и Оренбургом. Таким образом, Россия непосредственно связывалась единой артерией железной дороги с Средней Азией — Ташкентом, Самаркандом и затем — Ферганой.

Строительство железных дорог было значительным событием в жизни народов Средней Азии. Оно явилось основной базой вовлечения Средней Азии в сферу мирового капиталистического рынка, послужило фактором дальнейшего укрепления колониального гнета в Туркестане.

В. И. Ленин в 1901 г. писал в газете «Искра», что «Закаспийская дорога стала «открывать» для капитала Среднюю Азию»[2].

Известно, что в Средней Азии до того времени не было даже благоустроенных караванных путей, а существовавшие пути сообщения были непригодны для быстрой транспортировки больших грузов. Правда, несмотря на все это, Бухара, например, имела широкие торговые связи с Россией, Афганистаном, Кашмиром, Индией, Кашгарией. «До 1886 г. она ввозила на 40 тысячах верблюдах и вывозила на 50 тысячах верблюдах различные предметы потребления»[3].

В связи со строительством железных дорог, торговые

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 6, 13 февраля 1888 г.
[2] «Исторический вестник», кн. 7, стр. 165.
[3] *П. Шубинский.* Очерки Бухары, 1892, стр. 51.

отношения между Туркестаном и Россией значительно расширились. По одной лишь «Закаспийской железной дороге перевозка грузов за 1897 г. возросла по сравнению с 1896 г. на 6 миллионов пудов»[1].

Из Туркестана вывозились такие товары, как хлопок, шелк, каракуль, рис, сухофрукты и т. д., ввозились — текстиль, металлические изделия и др. Текстиля в 1892 г. ввозилось 398 тысяч пудов, а в 1907 г.— 4212 тысяч пудов, металла и металлических изделий в 1892 г.—257 тысяч пудов, а в 1907 г. 1221 тысяча пудов[2].

Следующим чрезвычайно важным мероприятием царского правительства в Средней Азии было расширение хлопководства с целью обеспечения капиталистической промышленности метрополии ценным сырьем.

С наступлением эпохи империализма коммерческие дела и хлопководство в Средней Азии приобрели особенно важное значение. Непрерывно росло число банков. «Дельцы», не жалея усилий, принялись за «налаживание» работ на хлопковых плантациях.

О быстром развитии хлопководства в Туркестане и о постепенном превращении его хлопковую базу капиталистической промышленности России достаточно ярко свидетельствуют такие данные: если до 1900 г. Туркестан покрывал потребность промышленности России в хлопке на 24%, то в 1900 г. он стал давать для промышленности метрополии 34% нужного ей хлопка[3].

Итак, строительство железных дорог, развитие хлопководства, создание промышленных предприятий по первичной обработке хлопка и т. д.— все эти новые, капиталистические отношения постепенно, хотя и болезненно, но все же вносили изменения в экономическую жизнь Туркестана.

Необходимо при этом помнить указание В. И. Ленина о том, что в Средней Азии (Туркестане) буржуазные отношения только начали зарождаться и развиваться[4].

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 16, 30 мая 1898 г.

[2] *Е. В. Бунаков.* Развитие капитализма в Узбекистане. М., 1942, стр. 276.

[3] *Е. В. Бунаков.* Развитие капитализма в Узбекистане, стр. 276.

[4] См: *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 244—245.

Наряду с экономическими и политическими изменениями произошли крупные сдвиги в социальной жизни Туркестана в конце XIX и начале XX вв. Народы стали не те, чем были, например, в середине XIX в.

Завоевание Ташкента, Самарканда, упразднение Кокандского ханства внесли существенные перемены в среду военно-феодальной аристократии, служащих — ханских людей. Часть аристократии переселилась в Бухарский эмират или Хивинское ханство, часть поступила на службу царской администрации края и т. д.

Местная военная администрация в Фергане, Самарканде, Ташкенте лишилась многих своих прежних привилегий и тем самым потеряла былое влияние в народе. Место ханов, беков, минг-баши теперь заняли в Туркестане военные и гражданские чиновники царской администрации и их послушные слуги — волостные управители, аксакалы, старшины и другие, завербованные главным образом из местной знати и богачей.

Земля и вода по-прежнему оставались в руках имущих классов — светских и духовных феодалов, крупных купцов и ростовщиков. С проникновением капитализма в сельское хозяйство края, крупные землевладельцы стали приспосабливаться к новым условиям, отводить большую часть посевной площади под хлопок.

Товарное хозяйство и его развитие ускоряли расслоение в деревне, усиливали нищету крестьянских масс. Теперь крестьянство состояло из мардикоров[1], чайрикоров[2], бедных и средних крестьян, хищнически эксплуатируемых крупными землевладельцами — светскими, духовными, а также ростовщиками и кулаками.

Известный исследователь Туркестана В. Наливкин в статье «Туземный пролетариат», опубликованной в № 40 «Туркестанских ведомостей» от 11 мая 1917 года писал:

«Начать с того, что в большей части Ферганской и Самаркандской областей мы застали крайнюю ограни-

---

[1] Мардикор — поденщик.

[2] Чайрикор — безземельный или малоземельный крестьянин, обрабатывающий участок крупного землевладельца или купца за определенную часть урожая.

ченность общего количества орошений (ирригационной) пахотной земли. В Фергане, например, в среднем приходилось полдесятины на душу, причем в Наманганском уезде приходилось менее полуторы десятины на двор. В Самаркандской области, по официальным сведениям 1897 г., на 857847 душ обоего пола орошаемой пахотной земли приходилось 50 924 десятины, или 0,58 десятины на душу. Вместе с тем распределение этой пахотной земли среди населения и раньше было крайне неравномерным, вследствие этого, даже и в это время повсеместно в крае, не исключая относительно тогда многоземельных уездов — Ташкентского Сыр-Дарьинской области и Андижанского Ферганской,— в любом кишлаке имелось значительное число безземельных семей, уже тогда составлявших от 40 до 60% числа семей, постоянно проживающих в данном селении».

Данные В. Наливкина по Самаркандской области, относящиеся к 1897 г., подтверждают это положение.

«Согласно официальных сведений за 1897 г. в Самаркандской области на 857 847 душ обоего пола имелось 128 084 двора (дома). Ныне среднюю семью следует считать состоящей не более, как из 5 человек. Поэтому семьи названной области 171 569. Откуда бездомные семьи — 171 569 минус 128 084 = 43 485»[1].

В Ташкент, где жил впоследствии В. Наливкин, пришла группа радванских крестьян-бедняков на заработки. «Из разговоров со старыми знакомыми,— писал Наливкин,— мы узнали, что теснимые нуждой, обсчитыванием сутхуров, ростовщиков, которым они задолжались, эти кипчаки продали свои миниатюрные участки соседу — мирабу[2] и превратились в голь, в чернорабочих, причислились к лону пролетариата»[3].

Известный хлопкороб одной из сельхозартелей Шафриканского района Бухарской области Узбекской ССР Хамро-бобо рассказывал, что во время строитель-

---

[1] *В. Наливкин.* Статья «Туземный пролетариат» в газете «Туркестанские ведомости», № 40, 11 мая 1917 г.

[2] Мираб — лицо, контролирующее распределение воды по оросительной сети.

[3] *В. Наливкин.* Статья «Туземный пролетариат» в газете «Туркестанские ведомости», № 40, 11 мая 1917 г.

ства железных дорог в 90-х гг. XIX и начале XX вв. из бухарских сел многие мардикоры пешком, с одним белем (с одной лопатой) шли в поисках работы в Каган, Кзыл-Тепе, Самарканд, Ташкент.

Число мардикоров, наемных рабочих до победы Великой Октябрьской социалистической революции в Туркестане росло с каждым годом.

Наряду с ростом мардикоров, столь же развито было чайрикорство.

«Чайрикор получает от хозяина, на которого он работает, землю, семена и волов. На обязанности чайрикора, вносящего в данное предприятие свои рабочие руки, лежат все вообще работы по посеву и уборке хлеба, за исключением одного лишь — жнитвы. Он пашет, боронит землю, сеет, поливает потребное количество раз посевы, свозит сжатый хлеб на хирман, устраиваемый обыкновенно им же, молотит и отвеивает зерно, свозит последнее, а равно и солому на двор хозяина. В уплату за этот труд, при разнообразии посевов, продолжающихся с марта по октябрь месяц, т. е. около 7 месяцев, чайрикор получает в среднем четвертую часть урожая, которая остается после предварительного выдела одной пятой на покрытие податей, в уплате которых, таким образом, одинаково участвуют как землевладелец, так равно и его работник чайрикор»[1].

Таким образом, чайрикоры также подвергались жесточайшей эксплуатации со стороны крупных землевладельцев. Жизнь мардикоров и чайрикоров была невыносимой, у них не было ничего, кроме жалкой кибитки, в которой можно было видеть только два-три старых одеяла, небольшой котел, несколько глиняных чашек и подобные им вещи. Они и малоземельные крестьяне, как правило, не имели коров.

Следовательно, основная масса крестьянства жила в страшной нужде и нищете, буквально голодала в конце зимы и весной каждого года.

В деревне дореволюционного Узбекистана постоянно увеличивалось количество безземельных, бездомных

[1] *В. Наливкин.* Статья «Туземный пролетариат» в газете «Туркестанские ведомости», № 40, 11 мая 1917 г.

мардикоров и обедневших малоземельных чайрикоров.

Кроме крупных землевладельцев, появился новый тип бая — скупщик хлопка, кровожадный кулак. На этой почве, в своеобразной обстановке колониального Туркестана, классовая борьба принимала все более острый характер. Трудовое крестьянство ненавидело богачей, растовщиков, волостных управителей и чиновников царской военной администрации — своих угнетателей. Эта ненависть иногда выливалась в открытое выступление народных масс против своих поработителей.

В Туркестане, и особенно в городах, была широко развита кустарная промышленность. В книге «На память о Фергане» (1910 г.) отмечалось, что «в области очень развита кустарная промышленность, особенно в городах. По области зарегистрировано около 10 тысяч кустарных промышленных заведений».

Фабрично-заводские изделия, привозимые из России, конкурировали с местными изделиями и вытесняли их постепенно с рынка. Кустари вынуждены были закрывать свои мастерские и идти работать по найму так же, как и мардикоры.

Таким образом, появились наемные рабочие из коренного населения, работавшие на железной дороге, в депо, на хлопкоочистительных заводах, в мастерских и т. д.

И. К. Додонов приводит весьма интересные данные (период 10-х годов XX в.). К общему числу рабочих в дореволюционном Узбекистане узбеки составляли 60,7%, русские —22,8%, киргизы —4,55%, таджики —9,5%, уйгуры —6,5%.

И. К. Додонов указывает, что колонизаторская политика царской администрации в Туркестане рельефно сказалась и здесь в отношении к местным рабочим: «из каждых 100 рабочих было занято в производстве: узбеков —69, русских —13,2; в качестве рабочих по обслуживанию двигателей: узбеков —13, русских —79,9; в качестве ремонтных рабочих: узбеков —21, русских — 70,3»[1].

---

[1] *И. Додонов.* История Февральской буржуазной революции 1917 года в Узбекистане. М., 1944, стр. 285—286.

Царская власть в Туркестане, осуществляя колониальную политику, старалась помешать объединению рабочих различных национальностей в единый союз и искусственно разжигала шовинистическую и национальную рознь между русскими, узбеками, таджиками и другими местными национальностями края.

Положение рабочих Туркестана было значительно хуже того тяжелого положения, в котором находились рабочие метрополии. Здесь рабочий день длился 10—18 часов, а заработная плата составляла 2/3 зарплаты рабочих метрополии[1].

Промышленный пролетариат в Туркестане развивался медленно. Колониальная политика царизма в окраинах России, значит и в Туркестане, задерживала развитие промышленного пролетариата.

С дальнейшим ростом рабочего движения узбекипролетарии с помощью и под руководством русских рабочих подготовили себя для выполнения исторической роли руководителя в национально-освободительной борьбе народных масс дореволюционного Узбекистана против колониальной политики царизма, против средневековых феодальных порядков и национальной буржуазии.

В то же время началось и рабочее движение в Туркестане. В 1885 г. произошли волнения на каменноугольных копях Зауран-Кштутского рудника. В июне 1898 г. в Самарканде рабочие выступили против неправильного расчета. Ленинская «Искра» в январе 1902 г. отмечала выступления рабочих при постройке Оренбургско-Ташкентской железной дороги.

В 1905 г., когда рабочими стали руководить социал-демократы, рабочее движение еще более усиливается в Ташкенте, в Самарканде и других городах Узбекистана. Так, в Ташкенте движением рабочих руководил социал-демократ Корнюшин, в Самарканде — Морозов и т. д. Они призывали рабочих к борьбе с самодержавием и капитализмом[2].

---

[1] *И. Додонов.* История Февральской буржуазной революции 1917 года в Узбекистане. М., 1944, стр. 285—286.

[2] История народов Узбекистана, Ташкент, изд-во АН УзССР, 1947, стр. 373.

Следовательно, самым выдающимся событием в истории народов Узбекистана в начале XX в. было начало зарождения пролетариата и его политической борьбы.

Постепенное развитие капитализма в Туркестане порождало и местную, узбекскую буржуазию, правда, экономически еще очень слабую, связанную с русскими капиталистами, политически полностью зависимую от царской военной администрации, трусливую и лицемерную. Известно, что крупные торговцы, ростовщики были и раньше, а в конце XIX и начале XX вв. появились новые, прежде неизвестные типы богачей — владельцы заводов, предприниматели-миллионеры. Надо заметить, что число их было очень невелико, но как исторический факт, они стали появляться из числа скупщиков хлопка — чисточи хлопка[1].

Эти баи были связаны крепкими нитями с русскими капиталистическими фирмами, с Москвой и другими городами европейской части России. Можно указать, например, на крупного торговца-бая из Ташкента Саида Азима, развернувшего большую торговлю с Россией, и на ферганского заводчика-чисточи Мир-Камил-бая.

Автор книги «История Туркестана»— Мулла Алим Магдум Ходжи, говоря о железных дорогах, о заводах, построенных в крае, отмечает: «Из наших мусульман тоже появились владельцы промышленных предприятий — заводчики, получающие большие выгоды и прибыли от своих предприятий»[2].

Поэт Мукими с присущим ему остроумием рисует образ новоявленного бая в своем стихотворении «Московский бай» (т. е. местный бай, имевший торговлю непосредственно с Москвой).

Все эти данные свидетельствуют о начале формирования местной, узбекской буржуазии уже в конце XIX и начале XX вв. Крайне трусливая и двойственная, она, почувствовав слабость своих сил в свободной конкуренции с «иностранными» русскими капиталистами, протя-

---

[1] Чисточи — скупщики хлопка (от русского слова чистить). Они скупали хлопок-сырец и перепродавали его, очистив от семян.

[2] *Мулла Алим Магдум Ходжи.* История Туркестана, 1915, стр. 166 (на узб. языке).

нула руку белому царю и его колониальной администрации в Туркестане. Местная буржуазия в целях личного благополучия и обогащения применяла самые разнообразные «патриотические приемы».

В заключение беглого обзора тех изменений, которые произошли в политической, экономической и социальной жизни Узбекистана после его присоединения к России, необходимо сделать некоторые выводы.

В Туркестане образовалось генерал-губернаторство во главе с генерал-губернатором, который с 1867 по 1917 г. управлял краем. Бухарский эмират и Хивинское ханство с момента завоевания Средней Азии стали целиком и полностью зависимыми от самодержавия. Царизм в целях укрепления своей власти в Туркестане и эксплуатации его как источника сырья и рынка сбыта предпринял ряд мер экономического характера, как-то: строительство Закаспийской и Ташкентской железных дорог, хлопкоочистительных заводов, расширение посевных площадей хлопка и т. д. и т. п. В такой обстановке колоссально расширились торговые связи Средней Азии с Россией.

Все эти экономические факторы обусловливали, хотя и очень медленно, развитие капиталистических отношений в Туркестане.

Народам колониальной Средней Азии эпоха империализма несла неисчислимые страдания и бедствия. В. И. Ленин характеризовал империализм как «прогрессирующее угнетение наций мира горсткой великих держав»[1].

С наступлением эпохи империализма классовый и национальный гнет стал еще более тяжелым и жестоким, в частности, в царской России. Недаром В. И. Ленин назвал царизм военно-феодальным империализмом[2].

Во имя защиты своих классовых интересов — интересов помещиков и капиталистов, царизм, консервируя феодально-патриархальные отношения в Средней Азии, применял «новые методы», «новые приемы» усиленной кабальной эксплуатации трудящихся масс страны. В

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 27, стр. 63.
[2] См.: *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 318.

результате в Туркестане ускорялось расслоение крестьянства и ремесленников и росла нищета среди народных масс. В этот период начиналось формирование двух враждебных классов — узбекского пролетариата и узбекской буржуазии и все больше и больше обострялась классовая борьба, борьба народных масс против колониальной политики царизма и против местных эксплуататоров.

Новые политические, экономические и социальные отношения в крае стали порождать и новые прогрессивные идеи в среде коренного населения Туркестана. Ибо объективным законом развития является то, что изменение, происходящее в условиях общественной жизни людей, вызывает и обусловливает соответствующие изменения в их идеологии, мировоззрении, мыслях.

В Средней Азии в то время патриархально-феодальные отношения еще были значительными, большой силой обладали крупные землевладельцы, широко использовавшие в борьбе с носителями новых прогрессивных идей свои духовные орудия — религию и ее философию.

ГЛАВА 2

О ХАРАКТЕРЕ ГОСПОДСТВОВАВШЕЙ ИДЕОЛОГИИ В УЗБЕКИСТАНЕ В КОНЦЕ XIX и НАЧАЛЕ XX вв.

Марксизм-ленинизм учит, что в каждом обществе господствующей идеологией является идеология политически и экономически господствующего класса.

В каждую эпоху, писали Маркс и Энгельс, мысль господствующего класса есть господствующая мысль, т. е. тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая духовная сила[1].

В конце XIX в. в Туркестане основные средства производства (земля, вода и другие) принадлежали крупным землевладельцам, опиравшимся на поддержку царской администрации в Туркестане, сохранявшим ведущее положение в Бухарском эмирате и в Хивинском ханстве, а идеологией этих эксплуататорских классов был ислам. Для удержания и укрепления своего господства эксплуататорские классы пользовались не только силой оружия, но и средствами духовного закабаления трудящихся масс.

На протяжении веков мусульманскому духовенству принадлежала весьма видная роль в управлении государственным аппаратом, в экономике страны. Духовенство направляло духовную жизнь народов мусульманского Востока. Отсюда не случайно, что царская адми-

[1] См.: *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 3, стр. 45—46.

нистрация в Туркестане уделяла особое внимание духовенству, зорко следя за его деятельностью[1].

Цель царизма в этом вопросе сводилась к тому, чтобы мусульманское духовенство стало верным слугой Российской империи и для достижения ее применялись различные приемы и средства. В начале присоединения Средней Азии к России генерал-губернатор фон-Кауфман отменил, например, должности шейх-ул-ислама, кази-калана, имевшиеся ранее в Кокандском ханстве. Тем не менее он же дал возможность духовенству каждой области края иметь своих шейх-ул-исламов и своих кази, оставив в их распоряжении местные судебные органы.

В начале завоевания Туркестана вакуфные[2] земли были оставлены в руках духовенства, а в 80-х гг. XIX в. началось взимание царским правительством налогов с населенных земельных участков вакуфа.

Все эти мероприятия, в конечном счете, крепко связали мусульманское духовенство с царской администрацией, превратили, по крайней мере, высшие слои его в верных слуг акпаши.

«Положением 1886 года освобождаются от государственного поземельного налога только вакуфные населенные земли, весь доход с которых назначен в пользу мечетей и школ, или же для надобности общественного презрения»[3].

«Положением были утверждены начала, установленные проектом 1873 г.: населенные вакуфные земли оставались во владении тех же сельских обществ, которые фактически ими пользовались; налог с них взимался правительством и уже правительство передавало мечетям, школам и другим учреждениям те суммы (в разме-

---

[1] Проект всеподданнейшего отчета ген.-адъютанта К. П. фон-Кауфмана I-го по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского ген.-губернаторства 7 ноября 1867—25 марта 1881 г. СПБ, 1885, стр. 43—77.

[2] Вакуф — дарованное кем-либо определенное имущество в пользу мечети, медресе. Вакуф — первая основная материально-экономическая база мусульманского духовенства.

[3] *В. Бартольд.* История культурной жизни Туркестана, стр. 195.

ре всего бывшего хараджного и танабного сбора или той части его, которая была определена признанной вакуфной грамотой), на которые они имели права. Разумеется, таким порядком открывался простор для злоупотреблений, споров»[1].

Царское правительство в связи с этим получало громадные доходы с вакуфных населенных земельных участков; с другой стороны, оно имело возможность контролировать доходы от вакуфных земельных участков, крепко держа в своих руках духовенство. Так мусульманское духовенство и экономически стало зависимым от царской колониальной администрации. Эта зависимость еще более усилилась в связи с инструкцией старшим мударрисам медресе Туркестанского края. В инструкции указано, что медресе, в котором имеется несколько мударрисов, находится в заведовании старшего из них; старшему мударрису в случае надобности предоставляется право требовать от мутавали сведения о вакуфных имуществах своего медресе и о количестве доходов, поступающих от этого имущества. Старший мударрис наблюдает за тем, чтобы муллы аккуратно посещали уроки и вели себя благопристойно[2].

Если добавить к этому, что при генерал-губернаторе было учреждено специальное инспекторство, ведавшее делами медресе, то станет очевидным и понятным тот интерес, какой был проявлен царизмом к медресе в целях удержания в своих руках мусульманского духовенства.

По этой же инструкции старший мударрис и мутавали медресе Туркестанского края «выбирались» муллами этого же медресе с последующим утверждением инспектором при генерал-губернаторстве.

Старшие мударрисы и мутавали по существу были верными агентами царской администрации в Туркестане.

Интересно привести некоторые данные и о материальных средствах медресе. По сведениям Ташкентской городской управы, «приблизительная стоимостьваку-

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», 1 апреля 1894 г.
[2] «Туркистон вилояти газетаси», 1 апреля 1894 г.

фов, находящихся собственно в черте города (т. е. в Ташкенте — *И. М.*), превышает миллион рублей; из них самым богатым оказался вакуф мечети и медресе Ходжи-Ахрара-Вали, владеющих имуществом на сумму свыше 300 тысяч рублей. Имущества ташкентских мечетей и медресе находятся, кроме того, в Кураминском и других уездах»[1]. Если учесть, что в Сыр-Дарьинской области, кроме Ташкентского медресе, было еще 35 медресе, в Ферганской — около 204, в Самаркандской — не менее 93, то становится очевидным, что мусульманское духовенство являлось обладателем громадных материальных средств. В отношении Бухарского эмирата и Хивинского ханства можно сказать, что здесь интересы мусульманского духовенства нисколько не были ущемлены и оно по-прежнему играло решающую роль в политике.

В одной только Бухаре было 365 мечетей, 103 медресе. Эти мечети и медресе владели огромным недвижимым имуществом и в том числе колоссальной вакуфной пахотной землей[2].

«В Бухаре от 123 до 130 тысяч десятин земли были под вакуфами. В гор. Бухаре—70—80% лавок на базаре (и земли под ними) принадлежали вакуфам»[3].

Хива также не отставала от Бухары в этом отношении, хотя по количеству мечетей и медресе она не могла равняться с Бухарой, этим «священным городом» ислама на Востоке.

«В Хивинском ханстве около 50% всей земельной площади находилось под вакуфами»[4].

В «Архиве Хивинского ханства»[5] приведены, на основе исторических данных, описи мечетей сел вокруг города Хивы. В них указывается, что в ближайших окрестностях Хивы было 137 мечетей.

В общей сложности на территории дореволюционного Узбекистана в то время действовали свыше 400

---

[1] Обзор Сыр-Дарьинской области за 1885 г., стр. 267.
[2] *Л. Климович.* Ислам в царской России, 1936, стр. 100.
[3] *П. Шубинский.* Очерки Бухары, 1892, стр. 59.
[4] *Л. Климович.* Ислам в царской России, стр. 100.
[5] Архив Хивинского ханства XIX в. Л., 1940, стр. 33—49.

медресе: 313 по Туркестанскому краю, 103 — в Бухарском ханстве и более 8 в Хиве. Кроме них, в каждой деревне, как правило, существовала мечеть. Мечети владели громадными вакуфными, т. е. материальными ценностями — могучей базой широкой пропаганды идеологии ислама среди коренного населения Узбекистана. Однако картина была бы неполной, если бы мы ограничились вышеперечисленными данными. Все высшие духовные лица только в редких случаях не являлись крупными землевладельцами. Они же в каждом удобном случае принимали солидные «дары» от прихожан-мусульман. Духовенство систематически получало награды и вознаграждения от царских чиновников, от эмира, от вельмож, от сановников. Опираясь на имеющиеся в его распоряжении материальные средства и поддержку власть имущих, духовенство проповедовало ислам — схоластическое учение средневековой идеологии, средством распространения которой в конце XIX и в начале XX вв., прежде всего, являлись мечети, мактабы — конфессиональные школы и медресе.

Мактаб был при каждой мечети. Это значит, что мактабы имелись в каждой махалле города и в каждой деревне волости как Туркестанского края, так и Бухарского эмирата и Хивинского ханства. Обычно учителями в мактабе были те же священники-муллы, которые служили при мечетях. Каждый мусульманин, когда его сыну исполнялось 7 лет, обязан был отдавать его в школу. Он должен был приводить сына в субботу с подарками (дастурханами) к мулле и заявить: «Домулла (т. е. учитель), обучайте сына, если будет надобность, бейте его. Мясо его — ваше, кости — мои». У муллы обычно бывало много длинных палок и несколько нагаек с узлами Если кто-либо из учеников совершал какой-нибудь проступок, учитель сильно наказывал его. Он бил ученика по пяткам палкой, феллахом (палка с веревкой на конце), скрутив ему ноги. Таким образом, мулла наводил страх на своих учеников и при помощи палки «обучал». Первоначально ученик зазубривал хафтияк — своего рода сборник отдельных глав из корана, затем изучал собственно коран, а потом следовала чор-китаб (четверокнижие), книга по богословию,

по основным положениям ислама, знание которых обязательно для каждого мусульманина.

Чор-китаб состоит из 4 разделов. Первый — хак — объяснение имен бога, правил религии, омовения, намаза; второй — бидон — познание веры; третий — каланаби — познание преданий, причем чор-китаб написан стихами и прозой на фарси[1].

В этой школе — мактабе изучались и сборники стихотворений крупнейших поэтов Востока, обычно Хафиза, Алишера Навои, Бедиля, Суфи Аллаяра.

Обучение в мактабе носило строго религиозный характер. Метод обучения был палочный и механический, мальчиков заставляли выучивать хафтияк, коран, написанные на непонятном узбеку языке. Поэтому неудивительно, что подавляющее большинство учащихся школ, спустя самый небольшой отрезок времени после окончания, забывало те скудные зачатки грамотности, которые успевало получить, обучаясь в мактабе. Незначительная часть окончивших мактабы попадали в медресе[2].

Медресе имело три отделения. В первом изучался мусульманский катехизис, арабский язык и законоведение. Продолжительность обучения в этом отделении составляла 9—10 лет. Во втором отделении проходили законоведение, богословие, логику, грамматику арабского языка, риторику — курс красноречия. Обучение здесь длилось 7—8 лет. В план третьего отделения входили богословие, законоведение и калам — своеобразная схоластика ислама и мушкилат — логика. В курсе законоведения имелись элементы географии и арифметики.

---

[1] См. статью А. Шишова в сборнике материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1904, стр. 433.

[2] Медресе — высшая духовная школа впервые в Средней Азии появилась в X в. н. э. Учебные планы медресе менялись в зависимости от условий, времени и места. Например, в 30—40 гг. XV в. в Самарканде и Герате в учебных планах медресе значительное место отводилось светским знаниям, математике, астрономии, музыке и т. д. Однако в последующий период в медресе безраздельно господствует богословие, а преподавание светских знаний почти исключается из учебных планов, допускаются лишь скудные сведения по элементарной математике, арифметике, геометрии.

Основой обучения в медресе были схоластика и богословие. Суть занятий составлял метод механического заучивания. Оторванность от жизни, от практики, догматизм являлись характерными чертами деятельности почти всех мударрисов.

Медресе из своих стен выпускало мударрисов, мутавали, кази, имамов. Надо, однако, сказать, что из стен медресе вышли и талантливые поэты, мыслители, просветители своего времени: Ахмад Дониш, Мукими, Фуркат и другие прогрессивные деятели, которые благодаря упорной самостоятельной работе над собой и горячему стремлению к светским знаниям и поэзии приобрели известность.

Хотя медресе и в XIX и в начале XX вв. по занимаемой ими позиции являлись самым верным орудием в руках реакционных сил для удержания широких народных масс в темноте, невежестве и религиозном фанатизме, все же они имели большую силу. Только в 313 медресе Туркестанского края, не говоря уже о медресе Бухары и Хивы, в 1900 г. обучалось 7052 учащихся.

Под покровительством царской администрации в Туркестане число медресе увеличивалось, возникли новые медресе, например, медресе Катта-Ходжа-Ишан, открытое в Коканде в 1878 г., медресе Ташбек-бей и Багишамал, открытые в Самарканде в 1905 и 1908 гг.

О наличии прочного союза, возникшего впоследствии между царской администрацией и высшим мусульманским духовенством, свидетельствует еще и такой факт, приведенный на страницах «Туркистон вилояти газетаси» от 4 августа 1888 г.: «1305 года второй день месяца зил-хиджа, а по русскому летоисчислению — пятница 29 минувшего июля 1888 года, был достопамятнейшим и радостным днем в жизни мусульманского населения города Ташкента, в этот день происходило торжественное открытие заново отстроенной древнейшей соборной мечети города. Мечеть эта была первоначально построена Убайдуллой Хазрат-Ходжа Ахрар-Валием в 855 г. хиджри (1451 г.), в центре четырех частей города Ташкента и давно уже пришла в ветхость, а в царствование государя императора Александра III, при управлении Туркестанским краем генерал-губернатора, генерал-

адъютанта Розенбаха, она была заново отстроена. Перестройка этой мечети была начата в 1303 г. (в 1885 г.) и окончена в 1305 г. хиджри, а по христианскому летоисчислению — в 1888 г., 29 июля, в пятницу».

Таким образом, царская власть проявила особую «заботу» о мечетях, медресе, о мударрисах с тем, чтобы держать народные массы в рабстве и невежестве.

Мечеть, мактаб и медресе служили интересам эксплуататоров, являясь надежной опорой реакционной идеологии.

Марксизм-ленинизм учит, что религия есть опиум для народа и противоречит науке. Всякая религия, будучи видом духовной сивухи, отравляет сознание людей ядом мракобесия, и, оглупляя массы, служит интересам эксплуататорских классов.

«Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством»[1].

Чтобы заставить широчайшие массы повиноваться эксплуататорским классам, религия прививает трудящимся идею бессилия и беспомощности, утверждая, что «бог ваш — бог единый, нет другого бога, кроме него милостивого и милосердного».

Чтобы оправдать существование общества, основанного на эксплуатации, религия насаждает фальшивую мысль, наводящую невообразимый страх на верующих, о сотворении мира аллахом, о преходящем, временном характере мира, о дне воскресения мертвых, о страшном дне суда (киёмат), об аде и рае.

Объявляя человека послушным рабом (банда) бога, религия отвлекает человека от активной деятельности, низводит его до положения ничтожного существа, потерявшего человеческое достоинство.

Не случайно, а преднамеренно силы реакции широко распространили учение о судьбе, роке и предопределении. Ислам во всеуслышание заявляет: «Никакое бедствие не совершается ни на земле, ни в Вас, если оно не было предопределено в книге, прежде того, как мы творим его». Это значит, что человек не свободен, что че-

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 142.

ловек может стать только тем, кем предначертал ему бог; человек богат — значит, такова его судьба, человек беден — значит, таков его удел, человек обязан покорно и смиренно выполнять предписание священной книги. Здесь, с одной стороны, увековечивается эксплуататорский строй — богатые не потому богаты, что они владельцы орудий и средств производства, а потому, что бог избрал их таковыми, а с другой стороны, здесь затемняется сознание обездоленных — они бедны не потому, что у них нет орудий и средств производства, не потому, что их обкрадывают и обворовывают богатые, а потому, что аллах предопределил им быть таковыми.

Следовательно, религия при помощи этой лживой теории веками стремилась сковать мятежные силы трудящихся масс и стремления лучших людей из народа, мечтавших о свободной и вольной жизни.

Духовенство, считая незыблемым схоластические религиозно-мистические идеи, укрепляло невежество и боролось против светского знания. Оно понимало, что естествознание в корне отвергает всякий религиозный взгляд на мир, а потому боялось науки.

Кроме корана, не менее важную роль во всех областях жизни населения Средней Азии играл так называемый шариат, возникший на основе толкований, комментариев и дополнений догм корана. Шариат, как религиозно юридический закон (личное, семейное право, уголовное и государственное право и т. п.), являлся сильным орудием в руках эксплуататорских классов в порабощении народных масс.

Шариат был объявлен духовенством как навсегда установленный и вечно неизменный закон быта, морали и этики.

Лучшие сыны узбекского и таджикского народов Ахмад Дониш, Фуркат, Мукими, Айни и другие вели борьбу против засилия реакционного духовенства и мракобесия, косности и застоя.

В конце XIX и начале XX вв. большое влияние среди народа имело учение суфизма, рассчитанное на защиту и укрепление ислама.

В Средней Азии суфизм получил свое выражение, главным образом, в яссавизме и накшбандизме.

Ишаны и шейхи, люди по-своему постигшие суть учения суфизма, и мюриды — их ученики, готовящиеся стать ишанами, шейхами, в начале XX в. оказывали огромное влияние на население Туркестана. В 90-х годах XIX в. в главном городе Туркестанского края — Ташкенте было не менее 54 ишанов и шейхов, почти все они имели своих мюридов. Мюриды насчитывались тысячами не только в Ташкенте, но и в других городах Средней Азии.

Уместно здесь вспомнить высказывание великого русского писателя Салтыкова-Щедрина:

«Если вы находитесь в городе, о котором в статистических таблицах сказано: жителей столько-то, приходских церквей столько-то, училищ нет, богоугодных заведений нет, острог один и т. д. — вы можете сказать без ошибки, что находитесь в самом сердце Ташкента»[1].

В Ферганской и Самаркандской областях Туркестанского края, в Бухаре и Хиве ишаны и шейхи были в еще большем количестве. Исключительной популярностью среди коренного населения Средней Азии в конце XIX и начале XX вв. пользовались мазары Ходжа Ахмада Яссави и Накшбанди.

Мавзолей Яссави, находящийся в городе Туркестане, был построен Тимуром в XIV в. и в течение многих веков являлся местом паломничества многих народов. К нему шли со всех концов Средней Азии узбеки, казахи, таджики, киргизы, каракалпаки, туркмены, веря, что здесь они смогут «излечить» свои болезни или «очиститься от грехов» и стать близкими такого «святого», каким является Хазрат Султан.

Разумеется, эти люди шли в мавзолей к ишанам и шейхам не с пустыми руками, а с большими дарами. Ишаны, шейхи и мюриды рассказывали паломникам всякую чушь о жизни «святого» Яссави: «Ходжа Ахмад, дойдя до того места, где стоит теперь Туркестан, воткнул в землю свой посох, тотчас же на поверхности выступила вода и образовался источник»[2].

Или:

---

[1] *М. Е. Салтыков-Щедрин.* Соч., т. VIII, 1918, стр. 294.

[2] *М. Массон.* Мавзолей Ходжи Ахмада Яссави. Ташкент, 1930.

«Ходжа Ахмад имел (ему свыше было дано) белого верблюда, который по воздуху уносил его ежедневно в Мекку и скорость полета была такова, что, начав совершение намаза в Туркестане, святой кончал его уже в Мекке»[1].

В Средней Азии, вернее сказать, на всем мусульманском Востоке, особой популярностью пользовалось имя Баха-уд-дина, мавзолей которого находится в 8 километрах от гор. Бухары в одном из больших селений ее окрестностей. По преданиям и верованиям мусульман, троекратное посещение могилы Баха-уд-дина равняется паломничеству в Мекку. Это значит, что Баха-уд-дин — один из самых известных «святых».

«В Бухаре паломничество на могилу Баха-уд-дина носит массовый характер, как общенародная прогулка, совершаемая раз в год в течение четырех недель месяца марта (во время Джауза) или, как говорят в Бухаре, «во время цветения роз» (сайили гули сурх)»[2]. «К могиле Ходжа Баха-уд-дина ежегодно стекаются сотни тысяч богомольцев со всех концов Средней Азии»[3]. «Эмир Бухарский, уезжая из Бухары и возвращаясь в Бухару, совершал постоянно паломничество на могилу Баха-уд-дина»[4].

Накшбандизм имел серьезную поддержку у эмира и являлся единственным господствующим орденом в Бухарском владении. Ишаны, шейхи мавзолея Баха-уддина владели крупными богатствами и ежегодно получали огромный доход от паломников на могилу святого и от бухарского эмира. Ишаны и шейхи мавзолея были освобождены от всяких повинностей и налогов. Широкой популярностью среди населения пользовались мавзолеи: в Самарканде — Ходжи Ахрара, последователя Баха-уд-дина, в Фергане — местность Шахи-Мардан.

Из приведенных исторических фактов можно сделать вывод, что мистические идеи суфизма в Средней Азии

[1] *М. Массон.* Мавзолей Ходжи Ахмада Яссави. Ташкент, 1930.
[2] *В. Гордлевский.* Баха-уд-дин Накшбанд Бухарский.— В сб. «С. Ф. Ольденбург», стр. 164—165.
[3] *П. Шубинский.* Очерки Бухары, стр. 94.
[4] *В. Гордлевский.* Баха-уд-дин Накшбанд Бухарский.— В сб. «С. Ф. Ольденбург», стр. 164—165.

имели широкое распространение и в начале XX в., являясь орудием сил реакции и мракобесия.

Среди коренного населения дореволюционного Узбекистана, помимо хафтияка и корана, была распространена и другая клерикально-религиозная литература.

Кроме того, существовали многочисленные так называемые «рисола» для каждой профессии, для каждого вида труда, составленные по принципам религии. Таким образом, вся жизнь населения Средней Азии была окутана догмами ислама.

При помощи своих слуг — проповедников ислам постоянно оказывал влияние на работника любого вида труда: на земледельца, ткача, кузнеца, штукатура, сапожника, гончара, шелкопрядильщика, токаря, кожевника, хлебопека, каменщика, цирюльника, чайханщика, музыканта, пастуха, скотовода, литейщика и т. д. В связи с этим разрабатывались рисолаштатуты для каждой профессии. Всего их было около сорока. Они являлись нерушимым законом для членов своеобразной цеховой организации ремесленников. (Между прочим, эти рисола публиковались на страницах «Туркистон вилояти газетаси» в 80—90—годах XIX и в начале XX вв. Так, рисола для земледельцев была опубликована в № 22, 23 за 1902 г., рисола для медников в № 27, 29 за этот же год и т. д.). В каждой рисола имеется вступительная часть, которая обычно начинается так: «...Святой посланник милостивейшего, да благословит его аллах и да приветствует его, сообщает, знайте и внимайте, что каждый мастер, который будет выполнять предписание этой рисола, будет счастлив и в этом мире и в загробной жизни, если аллаху всевышнему будет угодно»[1].

Чтобы представить себе смысл всех рисола, уместно привести правила, установленные для ткача, где ремесленнику дается нравоучение: «...Вопрос: Сколько имеется правил в ткацком ремесле? Ответ: 12 правил: первое — держать себя чистоплотным, второе — совершать омовение, третье — иметь чистую совесть, четвертое — совер-

---

[1] *М. Гаврилов.* Рисола (местных) ремесленников и о ремесленных цехах Средней Азии, их статутах-рисола, или исследование преданий мусульман, Ташкент, 1912.

шать вовремя пятикратную молитву, пятое — давать покаяние, шестое — спрашивать у пира помощи, седьмое — вести дружбу с учеными, восьмое — обучать учеников утром и вечером, девятое — быть вежливым, десятое—давать щедрую милостыню, одиннадцатое — содержать мастерскую в чистоте, оказывая (посетителям) честь и уважение, двенадцатое — произносить «зикр» и «тасбих» (заниматься произнесением имен бога и хвалы ему)»[1].

Здесь интересна одна сторона рисола, а именно — идеологическая ее основа. Она обязывает ремесленника совершать омовение, вовремя пятикратную молитву, делать покаяние, произносить «зикр» и заниматься «тасбихом».

Каждому ремеслу приписывается божественное происхождение и предписание Мухаммеда. Следовательно, ремесленник все время должен находиться в мыслях о боге и Мухаммеде, без всякого уклонения обязан исполнять предписание корана, шариата, рисола. В противном случае ремесленнику угрожало попасть в «грешники». «Если же мастер не будет поступать по правилам настоящей рисола, то в день воскресения мертвых он предстанет пред пирами посрамленным и с черным лицом»[2].

Таким страшным внушением духовенство пыталось заставить тружеников быть смиренными, терпеливыми ко всяким притеснениям, унижениям, быть послушными рабами имущих классов.

Надо сказать, что все нравственные нормы, пропитанные идеями религии, разработанные и проповедываемые в таких наставлениях, проникли в быт народов Узбекистана и, можно сказать, что они и по сей день имеют влияние на отдельных людей в Средней Азии.

Следовательно, борьба против пережитков религии, ее морали — важнейшая задача идеологического фронта в братских республиках Средней Азии.

---

[1] *М. Гаврилов.* Рисола (местных) ремесленников и о ремесленных цехах Средней Азии, их статутах-рисола, или исследование преданий мусульман.

[2] Там же.

В обстановке господства религии и крайнего мистицизма над умами коренного населения Туркестана, естественнонаучные знания, которые получили признание и развитие в трудах Беруни, Ибн-Сины, Улугбека и других ученых, совершенно не были известны не только широким народным массам, но и некоторым ученым и другим людям Средней Азии конца XIX и начала XX вв. Понятие о самых элементарных данных естествознания считалось величайшим грехом, поэтому носители подобных идей беспощадно преследовались духовенством.

В конце XIX и начале XX вв. уровень культуры коренного населения Туркестана был исключительно низок. Была почти поголовная неграмотность — грамотные составляли лишь 1,6—2% населения, и то главным образом среди имущих классов. «Между людьми, слывущими за наиболее образованных, нам не удалось встретить *ни одного,* имевшего хоть какое-нибудь научное представление о дробях»,— писали В. Наливкин и М. Наливкина[1]. Наливкины еще отмечали следующее: «По анатомии известно, что у животных есть мозг, сердце, печень, кровеносные жилы, кишки, легкие и проч., но какие соотношения существуют между всем этим, этого не скажет вам ни один из местных врачей».

Однако, необходимо уточнить эту мысль, ибо В. Наливкин и М. Наливкина здесь, пожалуй, имели в виду знахарей и табибов. Последние так далеко стояли от научной медицины, как небо от земли.

Географические понятия среди коренного населения Узбекистана были узки и весьма ограничены, а астрономические представления оставались на том же уровне, на каком они были в средние века. О знакомстве с Коперником и его системой, конечно, не могло быть и речи.

Ахмад Дониш в своем замечательном философском трактате «Редчайшие происшествия»[2], раскрывая исключительную ограниченность ума представителей духовенства, говорит, что для них, кроме «святой Бухары» и ее окрестностей, никаких других местностей не существует. Когда один путешественник, только что возвратившийся

---

[1] *В. Наливкин* и *М. Наливкина* — цитируемая книга, стр. 61.
[2] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия. Л., стр. 54—607.

из Европы, рассказывал небольшой группе мулл о технике и науке европейских стран, они с удивлением задали ему вопросы: Разве существует Европа? Разве можно вам верить, что там живут люди?

Одна область знаний была более увлекательной — это история, история Востока вообще, история Средней Азии в частности. Бесспорно, что история, благодаря религиозно-идеалистической концепции, была до предела извращена. Несмотря на это, в исторических произведениях того времени имеется большой и богатый фактический материал, представляющий определенный научный интерес для исследования прошлого Средней Азии.

В области поэзии и литературы продолжалась борьба между линией мистицизма, символизма и линией светского начала.

Клерикальная литература во главе с «Хикматом» Яссави, с произведениями Бокиргани и Суфи Аллаяра вела непримиримую борьбу против светской линии Ибн Сины, Навои, Ахмада Дониша, Фурката, Мукими. Религиозно-клерикальная литература была рассадником мистицизма, была верной служанкой корана, шариата, старых реакционных порядков и отравляла сознание народных масс пустыми, вздорными вымыслами о потустороннем мире, о дне воскресения мертвых, о преходящем характере материального мира. Духовенство неустанно твердило народу о «непротивлении злу, о смирении, о терпимости ко всяким лишениям и притеснениям».

Таким образом, и область литературы, утонченной поэзии была для духовенства важнейшим средством проведения реакционной идеологии имущих.

Представители светской линии в литературе и критической общественной мысли боролись за естественно-научные знания, против схоластики, средневековья, закостенелости.

Само собой разумеется, что ведущая роль ислама в области идеологии была обусловлена социально-экономической и политической средой. В этот период основные средства сельскохозяйственного производства — земля и вода находились в руках крупных землевладель-

цев, баев и духовенства. Всякое народное движение жестоко и беспощадно подавлялось. Крестьянские массы и ремесленники подвергались неимоверному притеснению и угнетению. Тяжесть и темнота жизни благоприятствовали широкому распространению веры в догмы о «лучшей загробной жизни». Вот в какой исторической обстановке религия, крайний мистицизм отравляли ядом мракобесия духовную жизнь трудящихся масс Средней Азии вообще, Туркестана в частности.

Весь аппарат феодальной идеологии — мечеть, мактаб, медресе, все средства духовного закабаления и одурманивания трудового народа, клерикальная литература, религиозно-философские книги—были рассчитаны на удержание трудящихся в рабстве и невежестве, служили интересам местных эксплуататоров и царизма. Духовная жизнь народов Узбекистана, таким образом, находилась во власти имущих классов и черных сил мракобесия, как это наблюдается в настоящее время в некоторых странах зарубежного Востока.

Правда, наряду с господствовавшей феодальной идеологией среди угнетенных масс Средней Азии в период конца XIX и начала XX вв., были распространены идейные течения, служившие для представителей новой прогрессивной идеологии важным арсеналом в их борьбе против средневековых порядков и старого миропонимания. Эти оппозиционные мысли в той или иной степени отражали протест против произвола царско-ханских чиновников и засилия духовенства.

ГЛАВА 3

О НЕКОТОРЫХ РАСПРОСТРАНЕННЫХ В УЗБЕКИСТАНЕ ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЯХ, ОППОЗИЦИОННЫХ ФЕОДАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ

Марксизм-ленинизм учит, что освободительное движение и в эпоху средних веков порождало оппозиционные феодальной идеологии мысли, отражавшие протест и ненависть народных масс к эксплуататорам. Эта общая историческая закономерность своеобразно проявилась и в развитии духовной жизни народов Средней Азии.

Материальные условия жизни, антифеодальные выступления широких масс Средней Азии, творчество масс служили источником зарождения оппозиционных исламу течений, расшатывавших в известной мере основы духовного господства мулл. Правда, эти оппозиционные идейные течения в Средней Азии имели некоторые своеобразия и религиозную окраску.

Следует заметить, что до сих пор историческая литература уделяла мало внимания проблемам изучения различных идейных течений в дореволюционном Узбекистане.

На протяжении многих веков передовые люди Средней Азии боролись за самостоятельный от религии путь развития общественной, научной мысли народов.

Беруни и Ибн Сина в X в., Улугбек и Навои в XV в. подвергали резкой критике положения официальной ортодоксальной философии ислама. Каждый, по-своему отражая потребность своего времени и класса, боролся за развитие в Средней Азии естественных наук, светской художественной литературы.

В борьбе с деспотизмом духовенства и официальной господствовавшей идеологией в XVI, XVII и XVIII вв., в Средней Азии развивалась антиклерикальная литература и общественная критическая мысль, лучшими выразителями которых были Турды, Машраб, Гулхани и др.

Основываясь на данных светской литературы, общественной критической мысли прошлых эпох, прогрессивные представители культуры Средней Азии XIX в. продолжали борьбу с невежественным духовенством за освобождение мысли и разума из-под влияния и господства религии и мистики. В этой борьбе опорой для них явились сохранившие тогда свою силу в Средней Азии оппозиционные господствовавшей мысли идеи, связанные, прежде всего, с именами Фараби, Ибн Сины, Беруни, Улугбека, Алишера Навои, Мирзы Бедиля и Бобо Рахима Машраба.

Известный ученый и философ Абу Наср ал Фараби (умер в 950 г.) в своих лучших произведениях выступает как прогрессивный мыслитель. Изучив сочинения древнегреческих философов и видных арабских мыслителей, Фараби написал комментарии к «Метафизике» Аристотеля и ознакомил средневековую Европу с его учением.

За высказанную в своей «Книге воззрений жителей идеального города» мысль о зависимости души от тела, Фараби подвергся преследованиям со стороны духовенства, обвинившего его в безбожии и неверии в бессмертие души.

В своих трудах, посвященных естественнонаучным вопросам, Ибн Сина (980—1037 гг.), живший и творивший в условиях господства жестокого феодального гнета, выражал лучшие чаяния и прогрессивные устремления предков таджикского, узбекского и других народов Средней Азии.

Передовые философские мысли Ибн Сины и его взгляды по естественнонаучным вопросам насыщены целым рядом положений материалистического понимания явлений природы. Уточняя и развивая идею о вечности и несотворенности реального мира, Ибн Сина отмечает, что материя как сущность всех конкретных

вещей существует вечно и проявляется в многообразных формах. Она, с его точки зрения, содержит и причину и следствие. Тела и их формы неотделимы: как нет телесной формы без материи, так и нет материи без телесной формы. При помощи органов чувств, по словам Ибн Сины, человек воспринимает воздействие внешних, реально существующих тел и закрепляет результаты этого воздействия в своей памяти.

Отвергая индетерминизм — идеалистическое учение, отрицающее причинную обусловленность явлений, Ибн Сина писал: «Познание всякой вещи, если она возникает, достигается и бывает совершенным через познание ее причин...»[1].

Весьма интересно с этой точки зрения определение Ибн Синой предмета медицины: «Я утверждаю: медицина — наука, познающая состояние тела человека, поскольку оно здорово или утратит здоровье, для того, чтобы сохранить здоровье и вернуть его, если оно утрачено»[2].

В противовес магическим заклинаниям и религиозно-идеалистическим воззрениям на биологические явления Ибн Сина, изучая объективные условия, порождающие болезни, классифицирует их и разрабатывает метод лечения исследованных им болезней. Его метод базируется на эмпирических наблюдениях, на эмпирических знаниях.

Внимательно наблюдая жизнь живых существ, вскрывая причины и симптомы их болезней, Ибн Сина установил особое значение пульса и свойства мочи в диагностике.

Смелая догадка, выдвинутая им о распространении некоторых болезней при помощи воды и зараженного воздуха, в которых содержатся невидимые, «мельчайшие животные», предвосхищает за восемь с лишним веков до Пастера роль микробов, как возбудителей инфекционных заболеваний[1].

---

[1] *Ибн Сина.* Канон врачебной науки, кн. I, Ташкент, изд-во АН УзССР, 1954, стр. 6.

[2] *Ибн Сина.* Канон врачебной науки, кн. I, стр. 5.

На основе личных наблюдений и практики Ибн Сина описывает многочисленные препараты, приготовленные им из лекарственных растений, отмечает зависимость действий этих препаратов не только от организма и его состояния, но и от состояния организма в зависимости от известных климатических условий и времени года.

Ибн Сина специально исследовал отдельные детские болезни, придавал большое значение диететике, говорил о необходимости профилактических мероприятий.

Материалистические взгляды Ибн Сины на природу не совместимы с исламом, ибо мусульманская религия, как и всякая религия, коренным образом враждебна науке. Вот почему обвинение Ибн Сины мусульманским духовенством в атеизме не является случайностью. Резким и острым был сарказм Ибн Сины по адресу этих мусульманских реакционеров, обвинивших его в ереси. Ибн Сина писал, что «за безбожье свое перед собою один я в ответе».

* * *

Известным историческим произведением Беруни (973—1118 гг.), доставившим ему мировую известность в науке, является его книга «Индия», в которой он, в частности, описывает реки, плодородные земли, климат Индии и приводит значительное количество этнографических данных о народностях Индии, подвергая серьезной критике мифологические представления брахманов. Перу Беруни принадлежит также ряд оригинальных работ по астрономии, в которых он излагает свои наблюдения о движении небесных светил. В этих работах Беруни подвергает сомнению религиозные представления о неподвижности земли, высказывает догадку о возможности вращения Земли вокруг Солнца. Эти мысли Беруни имели прогрессивное значение, ибо они резко противостояли догматам богословов.

---

[1] Труды Узбекского государственного университета. Новая серия, № 30, Самарканд, 1941.

Мысль неутомимого наблюдателя-исследователя явлений природы Беруни была обращена и к изучению минералов и металлов. Его известный труд «Минералогия» посвящен анализу около пятидесяти видов минералов и металлов. В противовес идеалистическо-мистическим воззрениям, приписывавшим минералам и металлам магические свойства, Беруни занимался эмпирическими исследованиями. Решительно отвергая схоластические измышления средневековых мракобесов о мужской и женской природе камней, Беруни стремился найти естественные причины происхождения минералов и металлов.

Беруни был хорошо осведомлен о местонахождении ряда минералов и других полезных ископаемых, их добыче в различных районах Средней Азии, а именно: лазурита, горного хрусталя, железа, меди, серебра, золота, нефти и др. Данные Беруни об Армении, как о родине горного хрусталя, о прибалтийских областях, где добывается янтарь, также ярко свидетельствуют о его широкой осведомленности в вопросах исследования минералов и металлов и их местонахождения. Сообщение Беруни о производстве мечей русами свидетельствует о его знакомстве с жизнью и культурой славян.

Опытное, эмпирическое знание, занявшее важное место в творческой деятельности Беруни, определяло в целом стихийно-материалистический характер его воззрений на явления природы. Признавая существование природы вне и независимо от сознания человека, Беруни возвышает человеческий разум, как обладающий способностью познать явления и закономерности реального мира. С этих позиций он вел критику различных суеверий и религиозных верований.

Доказывая необходимость прислушиваться к голосу опыта, Беруни критиковал мусульманских схоластов, ссылающихся при объяснении физических явлений природы на «всемогущего аллаха». Раскрывая закон подъема воды в фонтанах, Беруни отмечает: «По этому вопросу со мною спорили многие люди, приписывающие божественной мудрости то, что не находили в науках физических. Они оправдывают свое невежество заявлением, что аллах всемогущ»[1].

Высмеивая нелепые суеверия о «градовом» камне, Беруни утверждает: «Такие попытки спастись от нее (от градовой тучи) так же, как вызывание дождевых туч,— это жалкое убежище для тех, кто не понимает действительных причин явлений»[2]. В этом отношении еще более примечательно его заявление о книге Утарида Ибн-Мухаммеда — «Польза от камней», когда Беруни пишет: «Он включил в нее заклинания и заговоры и тем ее обесценил»[3].

* * *

После смены династии саманидов династией караханидов, а также нашествия Чингиз-хана, лишь в XV в. наступило временное затишье, которое способствовало заметному подъему экономической и культурной жизни, концентрировавшейся преимущественно в двух городах: Герате и Самарканде. Вновь появляются крупные ученые, в том числе из среды тимуридов, например, внук Тимура — Улугбек. Развиваются литература, каллиграфия, искусство книжной отделки, живопись и музыка.

Реакционные силы вели ожесточенную борьбу против передовых идей, против научных знаний, жестоко преследуя их носителей. Одним из позорнейших дел мусульманской инквизиции было коварное убийство ученого-астронома Улугбека в 1449 г. и разрушение построенной им в Самарканде обсерватории.

В мировоззрении передовых поэтов, философов XV в. сказалось сильное влияние учения Ибн Сины и Беруни.

Наиболее яркой фигурой этого времени является крупный государственный деятель, выдающийся поэт и оригинальный мыслитель узбекского народа Алишер Навои (1441—1501 гг.).

---

[1] Al-Biruni. The chronology of ancient nations. trans., C. E. Sachin, London, 1879, p. 262.

[2] *Беруни.* Минералогия, Хайдарабад, 1937, стр. 221.

[3] *Беруни.* Сборник статей. Изд-во АН СССР, 1950 стр. 125.

Классические труды Алишера Навои в течение XV—XIX вв. в той или иной степени явились важным идейным источником для формирования воззрений видных узбекских и таджикских поэтов и мыслителей.

Первое сообщение в периодической узбекской печати о Навои и его творчестве было сделано в 1880 г. Это весьма скудное, но важное для своего времени сообщение, помещенное на страницах «Туркистон вилояти газетаси» гласило: «Из среды наших тюрков (узбеков) появился ученый и поэт Алишер Навои, переводивший (написавший по-тюркски-узбекски) свои труды: «Хамса» («Пять поэм»), «Махбуб-уль-кулуб» («Возлюбленный сердец»), «Рубаиат»[1].

В 1893 г. в Ташкенте литографским способом был издан «Диван» (Сборник стихотворений) Навои, а в 1902 г. вышел в свет «Хамса».

Исследователи истории Средней Азии (в частности, Наливкин, Лыкошин) в свое время отмечали, что произведения Алишера Навои изучались в конфессиональных школах.

Эти исторические факты свидетельствуют о том, что мысли, идеи Навои и в XIX в. имели влияние на духовную жизнь народов Средней Азии.

Представители клерикальной литературы и крайние мистики суфийской философии, давая мировоззрению Навои свою интерпретацию, стремились тем самым укрепить ислам, а вышедшие из среды прогрессивной и демократической интеллигенции поэты и писатели, в противовес им, опираясь на передовые идеи Навои, боролись против средневековой реакционной идеологии.

Навои был передовым мыслителем своей эпохи. С огромным увлечением он занимался историей, философией и астрономией, живописью, архитектурой, музыкой. Почти во всех названных областях науки и искусства Навои создал свои труды. Поэт постоянно покровительствовал деятелям культуры. Он был самым лучшим другом и учителем известных мастеров музыки — Кул-Мухамеда, флейтиста Шейхи, виртуоза на лютне Хусейна, искусных художников — Бехзада, Шах Му-

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 9, 1880 г.

заффара. Самым близким и самым любимым другом Алишера был таджикский поэт и философ Джами.

В творчестве Навои воплотилась многовековая культура Мавераннахра и Ближнего Востока. Он — автор первоклассных произведений литературы и философии феодальной эпохи. Его «Чор-дивон» («Четыре лирических сборника»), «Хамса», «Махбуб-уль-кулуб», «Мухакамат-аль-лугатайн («Тяжба двух языков») и другие представляют собою ценнейший вклад в сокровищницу среднеазиатской и мировой культуры.

В основе миропонимания Навои, стоявшего на вершине передовой, прогрессивной общественной мысли средневековой феодальной Средней Азии и Ближнего Востока, лежит пантеизм, существенно отличающийся от пантеизма крайне суфийского.

В суфизме в Мавераннахре уже в XII—XIV вв. шла борьба между двумя главными направлениями: между школой Абду-Халика Гиждувани и Накшбанди, с одной стороны, и школой Ахмада Яссави, с другой.

Эти два направления по-разному решали вопрос об отношении человека к земной жизни, к окружающему материальному миру.

Школа Ахмада Яссави и его последователи считали, что весь видимый предметный мир, мир вещей недействителен, преходящ, ложен, мрачен. Отсюда проповедь аскетизма, отречения от всего мирского, земного, непротивления злу, проповедь терпения и подчинения. Яссавизм, таким образом, стал важным оружием в руках духовенства в удержании народных масс в невежестве и рабстве.

Ранние сподвижники Абду-Халика Гиждувани и Накшбанди в рамках суфийской философии положительно решали вопрос об отношении человека к земной жизни, к миру вещей. Они утверждали, что предметы и явления — лишь воплощение божества, следовательно, человек не должен отрекаться от земного, от мирского, а обязан изучать природу и трудиться, сохраняя при этом в своем сердце любовь к богу.

Эти положительные в то время мысли Накшбанди развил дальше и обогатил Навои. Природу он рассматривал как сокровищницу ценностей, изучение которой,

по его убеждению, делает человека счастливым. В своем произведении «Искандерова стена» поэт писал, что «нельзя считать разумным человеком того, кто отказался от всего мирского, отстранился от него».

Для Алишера Навои земная жизнь не мираж, она не должна презираться человеком, так как «хороша роза сада вселенной, но лучше всего роза жизни»[1]. Отсюда своеобразная и острая борьба Навои в условиях XV в. против черных сил реакции, за светские знания, за просвещение, за счастливую жизнь человека на земле.

Навои — выдающийся просветитель и гуманист XV в. «Знание и мудрость— украшение человека», Настоящий мудрец, даже спрашивая, учится», «Если ты человек, не называй человеком того, кто не заботится о народе», «Среди людей самый лучший тот, кто народу больше пользы принесет», «Со справедливостью своей сделай лицо всего мира цветущим, а человеколюбием сделай народы радостными, счастливыми»,— писал Навои[2]. Все эти передовые идеи легли в основу его творчества и практической его деятельности.

Навои — человек реальной, земной жизни. Он прославлял труд пахаря и каменщика, музыканта и художника, поэта и ученого, приносящих пользу стране, обществу, людям. Небезынтересно прочитать следующие строки Алишера Навои о крестьянстве в его книге «Возлюбленный сердец»: «Крестьянин сеет зерно, разрывая землю; открывает путь к хлебу насущному. Процветание мира — от них, радость обитателей земли — от них; их труд доставляет пропитание и изобилие страны — от них царская казна полна богатства»[3]. Говоря по-простому — в мешочке нищего имеются куски хлеба — благодаря ему. В казне шаха — море и рудник ценностей— благодаря ему[4].

Навои клеймил тунеядцев и паразитов, сосавших народную кровь. Однако взгляд Навои на мир был идеалистическим, общественные явления Навои пытался объяснить с этой ложной концепции потому, что он ве-

[1] *Навои.* «Хамса». Ташкент, 1901, стр. 335.
[2] *В. Захидов,* Мировоззрение Навои. М., 1947.
[3] *Навои.* Возлюбленный сердец. Ташкент, 1939, стр. 35.
[4] *В. Захидов.* Мировоззрение Навои.

рил в «чудотворную силу справедливости царя», делающего, по его мнению, историю. Правда, Навои резко критиковал и осуждал, насколько это было возможно в условиях XV в., несправедливых царей как злодеев, как разрушителей культуры и богатства страны. Об этом, в частности, свидетельствуют следующие его высказывания в книге «Возлюбленный сердец»: «Справедливый царь — зеркало, а он (царь-угнетатель) — оборотная сторона зеркала. Первый — светлое утро, а второй — ночь темная. Насилие — его сердцу приятно, разврат — его любимая мысль. От опустошения стран — его помыслам успокоение, от растерянности населения — он себя чувствует в безопасности... Правда — для него не существует, мудрец — в его глазах невежда. К народу таит он в сердце ненависть»[1].

Алишер Навои находит меткие и едкие слова против наиболее невежественных представителей мусульманского духовенства. Он, например, говорит: «Все обряды шейхов и дервишей — вымысел. Все то, что они говорят, проповедуют — от начала до конца — ложь, плутовство, а сами они с головы до ног ничтожны, грязны».

Поэт был решительным противником раздробленности государства и междоусобиц. Он ратовал за создание объединенного крупного государства во главе со «справедливым» царем.

В своих произведениях, например, в «Фархаде и Ширине» Алишер Навои в высокохудожественной форме воспевал честность, справедливость, разум и человечность. Он бичевал несправедливость и тиранию, обман и ложь, лицемерие и шантаж. «Тот, кто не знает верности, не знает и стыда». «Когда язык твой может сказать правду, не пачкай его грязью обмана».

Владевший в совершенстве всеми тонкостями своего родного узбекского языка, Навои, продемонстрировав братство таджикского и узбекского народов, глубокое знание таджикского языка и искреннее уважение к нему, создал сборник лирических стихотворений на этом языке, под псевдонимом Фони (Бренный).

---

[1] *Навои.* Возлюбленный сердец, стр. 21.

Хотя Навои и популярный поэт, но прогрессивные писатели и мыслители Мавераннахра, воспринимая лучшие стороны его творчества, считали себя его последователями, однако в дореволюционном Узбекистане прогрессивные мысли Навои были известны лишь немногим.

На рубеже XIX и XX вв. лишь такие представители прогрессивной линии культуры Узбекистана, как Ахмад Дониш, Фуркат, Мукими и другие, борясь со средневековьем и невежеством, продолжали лучшие традиции Навои, его призыв к просвещению. Творчество Алишера Навои стало одним из идейных арсеналов прогрессивных писателей и мыслителей Узбекистана в их борьбе с реакционной идеологией средневековья.

* * *

Во второй половине XIX в. разгоралась идейная борьба различных социальных групп вокруг философской школы Бедиля. Следует сказать, что влияние Мирзы Абдулкадыра Бедиля[1] на литературное движение XVIII, XIX и XX вв. признается всеми исследователями истории общественной мысли в Средней Азии.

Произведения Бедиля получили широкое распространение в Средней Азии. Об этом свидетельствует ряд стихотворений известного поэта Сайдаи Насафи, жившего в начале XVIII в.

На пороге XVIII и XIX вв. отдельные узбекские и таджикские писатели стали слагать стихи, посвященные Бедилю. Само собой разумеется, что они создали произведения, которые самобытно и своеобразно отражали потребности эпохи и жизни своей страны.

В это время в Кокандском, Хивинском и Бухарском ханствах до некоторой степени оживилось литературное движение и появились такие поэты, писатели, историки, как Гулхани, Амири, Турды, Мунис и другие.

В своих стихах Амири (псевдоним Умархана — правителя Коканда) в первой четверти XIX в. упоминает,

[1] *И. Муминов* Философские взгляды Мирзы Бедиля. Самарканд, изд. УзГУ, 1946.

что он изучил Бедиля и посвятил ему пятистишие. Амири пишет: «Знаю Бедиля в разноцветном стихе, как переводчика, как зеркало испытаний, как мир мысли, как друга в среде своих друзей»[1].

Нет сомнений, что Амири знал и своеобразно понял Бедиля. Из его пятистиший, посвященных Бедилю, можно заключить, что он увлекался главным образом лирическими стихотворениями Бедиля. Например, в одном своем мухаммасе Амири говорит: «От любви прекрасной страдаю, Бедиль: открыть глаза не смею в сторону прекрасного лица любимой; я измучен, Бедиль»[2].

Амири восхищается прелестными строками поэта Бедиля и сам создает лирические стихи, отличающиеся благоуханным веянием и ослепительным блеском. Правда, мировоззрение Амири сильно отличается от мировоззрения Бедиля, ибо в стихах Амири доминируют жалобы, пессимизм, тогда как лучшие произведения Бедиля пронизаны бодростью духа и оптимизмом.

Кроме того, Амири — представитель придворной литературы Кокандского ханства, тогда как Бедиль — представитель литературы с элементами димократических идей. Амири играл важную роль в распространении влияния Бедиля в области придворной литературы первой половины XIX в.

К этому времени относится и то, что во всех школах — мактабах Средней Азии, наряду с изучением Навои, Хафиза, Фузули, изучались газели Мирзы Абдулкадыра Бедиля.

Во всех своих рукописных произведениях, особенно в таких, как «Китоби панд ва маслаки одамият» («Книга нравоучения, наставлений о принципах, правилах человечности»)[3], «Китоби нукот» («Книга острот»)[4], «Китоби чор-унсур» («Книга — четыре элемента»), «Наво-

---

[1] *Амири.* Сборник стихов. 1872, стр. 145.

[2] Там же, стр. 90.

[3] *Ахмад Дониш.* Книга острот (Рукопись). Хранится в Институте востоковедения АН (в дальнейшем ИВАН УзССР) Инв. № 373, 1881.

[4] *Ахмад Дониш.* Книга — четыре элемента. Хранится там же, 1886.

дир-ал-вақое» Ахмад Дониш пишет о Бедиле как маститом мыслителе (Абул-Маони), высоко ценит его[1].

В своей биографии Фуркат отмечает, что он в течение ряда месяцев изучал сочинения Бедиля[2].

Н. С. Лыкошин замечает, что во второй половине XIX в. в узбекских и таджикских мактабах — конфессиональных школах — изучали Бедиля[3].

А. Шишов, говоря об учебном плане мактабов Узбекистана, утверждает, что изучение книги Мирзы Бедиля является обязательным для каждого учащегося[4].

Кроме того, во многих баёзах, например в «Баёз-Янги», имеются мухаммасы на газели Бедиля.

Покойный Адылов — старейший работник Восточного отделения Библиотеки имени А. Навои в Ташкенте говорил, что в 90-х годах прошлого века в Бухаре, среди интеллигенции происходили горячие споры вокруг отдельных положений Бедиля, нередко завершавшиеся дракой. Представители духовенства обвиняли Бедиля в отступлении от ислама, а некоторые считали Бедиля правоверным мусульманином.

Далее Адылов указывал, что после таких горячих споров эмир Ахадхан издал приказ, запрещавший чтение произведений Бедиля.

В своих книгах «Образцы таджикской литературы»[5], «Воспоминания»[6] С. Айни отмечает, что в дореволюционное время в медресе и в деревнях изучали Бедиля. Некоторые писатели Бухары, Ходжента (ныне Ленинабада), Самарканда и Ташкента писали мухаммасы, посвященные стихам Бедиля.

Глубокий старик, колхозник артели им. А. А. Андреева сельсовета Кул-Одино Шафирканского района Бухарской области Узбекской ССР Мулла-бобо Рахимов

---

[1] *Ахмад Дониш.* Книга нравоучений, наставлений о принципах, правилах человечности. Хранится в ИВАН УзССР. Инв. № 2279, 1889; *Ахмад Дониш.* Наводир-ал-вақое. Л., стр. 162, 221, 225.

[2] «Туркистон вилояти газетаси», № 3, 1891.

[3] Ежемесячное литературно-историческое издание «Средняя Азия», книга I, Ташкент, 1910, стр. 34.

[4] Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области.

[5] *С. Айни.* Образцы таджикской литературы. М., 1927.

[6] *С. Айни.* Воспоминания, т. 1 и 2, Сталинабад, 1949.

говорил, что газели Бедиля были включены в учебный план всех мактабов при мечетях. Дети первоначально обучались грамоте, читке корана, хафтияка, чор-китаба, Хафиза, Навои, а затем газелей Бедиля. Произведения считались самыми труднодоступными и обычно доводились до читателя те экземпляры его работ, которые были написаны шрифтом «хати шкасте».

Газели Бедиля, говорит Мулла-бобо, являлись любимым репертуаром народных певцов. Часто можно было слышать такие строки из газели Бедиля:

Ҳамчу оина ҳазарон чашми ҳайрон ру-бару,
Ҳамчу кокул чах он чамь паришон дар кафе
Аз сафои оразат ч, он мечакад гохи арақ,
Аз шикасти тураат дил медамад ч, ой садо.

В переводе это означает:

«Тысячи изумленных глаз с томлением стоят перед тобой, как перед зеркалом; потерявшие душевное спокойствие люди ходят за тобой, как твои локоны; увидев чистое и гладкое лицо твое, теряют они разум, когда вспоминается движение твоих локонов, то не звук раздается, а вырывается сердце».

В узких кругах, говорит старик, пелись газели Бедиля на политические темы.

Золим пушад либоси хун бофтаро.
То зер кунад забун ёфтаро.
Бо сангдилон шиори худ-сахти кун,
Бардер бо оҳан оҳани тофтаро.

Что означает в переводе:

«Тиран-притеснитель носит одежду, сотканную из крови! Для того, чтобы подавить побежденных соперников, твоим лозунгом пусть будет жестокость против тех, у кого сердце жестокое как камень. Раскаленное железо железом же и бери».

Все это дает основание считать, что в Средней Азии в XVIII и особенно в XIX вв. возникла школа Бедиля, вокруг которой шла борьба различных социальных групп.

Однако необходимо выяснить, чем было обусловлено столь значительное распространение идей Бедиля и зарождение его школы в Средней Азии.

Средняя Азия в XVII, XVIII и XIX вв. имела тесные экономические и культурные связи с Индией. Французский путешественник Ф. Бернье в книге «История последних политических переворотов в государстве Великого Могола», говоря о Дели, пишет о тесных торговых отношениях между Туркестаном и Индией в XVII в. «Здесь имеется довольно внушительный фруктовый рынок. На нем много лавок, которые летом бывают обыкновенно заполнены сухими фруктами из... Бухары и Самарканда»[1].

«Индостан нуждается даже в большом количестве лошадей. Известно, что из Туркестана он получает их ежегодно более двадцати пяти тысяч»[2].

Не лишено также интереса и другое утверждение Ф. Бернье. Повествуя об учениях Ибн-Сины и о врачах Индии, он заявлял:

«Я вижу, что здесь они применяют (учение Ибн Сины — *И. М.*) и что врачи Могола и магометан, следующие правилам Авиценны и Авероэса, применяют эти способы совершенно так же, как индусы»[3].

В многочисленных тезкирах (анталогиях) можно прочесть данные о популярности в Индии известного таджикского (бухарского) поэта сатирика-юмориста, жившего в конце XVI и начале XVII вв. Мушфики. Бедиль о нем писал, в частности, в своем произведении «Рубоиёт»[4]. Бедиль в работе «Чор-Унсур» говорит об Аму-Дарье — Джайхуне, о Туркестане, о приезде своих родственников в Индию из Самарканда[5].

Не менее важен факт (о котором особо упоминает Хусейн)[6], что язык Бедиля был языком вилояти. В Северной Индии под вилояти понимали прежде всего, среднеазиатский, таджикский язык. В действительности, язык Бедиля доступен всем народам Средней Азии, владеющим таджикским языком.

---

[1] *Ф. Бернье.* История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. М., 1936, стр. 219.
[2] Там же, стр. 184.
[3] Там же, стр. 282.
[4] Бедиль. Куллиёт. Рубоиёт, стр. 8.
[5] Там же и Чор-Унсур, стр. 16.
[6] *Хусейн-Кули-хан.* Ништари ишқ (1808—1809), стр. 130—142.

Надо указать еще на одну, весьма существенную причину распространения произведений Бедиля в Средней Азии — и на внутреннюю противоречивость его творчества, в силу чего оно могло быть использовано представителями различных социальных групп в их борьбе за свои классовые интересы.

Во второй половине XIX в. Средняя Азия, как отмечалось, стала колонией царизма. Тогда произошли и существенные изменения в экономической и духовной жизни ее народов. В этой исторической обстановке отношение к Бедилю, его философской школе менялось. Необходимо принять во внимание, что творческая деятельность Бедиля приходила в 1665 — 1690 гг., его важнейшие сочинения писались во второй половине XVII и начале XVIII вв., т.е. в течение более 50 лет. Бедиль первоначально увлекался изучением философии ислама-калама, затем трудами известных суфиев и индийской философией. Он примкнул к факирам, но вскоре под влиянием практики, знакомства с условиями жизни трудящихся и изучения индийской философии совершил переход на позиции своеобразного пантеизма. На этом длительном и сложном пути эволюции своего мировоззрения — от суфизма-мистики к учению своеобразного пантеизма — Мирза Бедиль высказывал противоположные мысли и положения. Сознавая это, он писал:

Стихи мои на ста языках низошли,
В столько-то часов и мигов низошли.
Они не ситора, чтоб мог я сказать,
Что все они зараз с неба низошли[1].

Эту же мысль Бедиль выразил в других строках еще более ярко:

Бедиль, в списке загадок стихов,
Не попрекай меня ненужными остротами.
Присмотрись, ведь в поэме существа человека
Есть много бесчувственных членов, как ногти и волосы[2].

Понятно, что Бедиль здесь скромен, но говорит правду. Все то, что было мертвым и бесчувственным, т. е. составляло «ногти» и «волосы» в творчестве Бедиля,

[1] *Бедиль.* Куллиёт. Рубоиёт стр. 29.
[2] *Бедиль.* Куллиёт. Предисловие.

могло служить в классовых интересах консервативно настроенных и реакционных поэтов и мыслителей. И, наоборот, все то, что составляло живое, т. е. ценное в сочинениях Бедиля, могло стать идейным материалом для деятелей прогрессивной идеологии в их борьбе со средневековьем.

Деятели, писатели, связанные с господствующей феодальной знатью и высшим официальным духовенством, как например Шейх-ул-ислам Бухары конца XIX в., Султан-Ходжа-Адо[1] — писатель начала XX в., поэт Акмаль Хан-Тюре (умер в 1911 г.) и другие в целях укрепления религиозных устоев опирались на консервативную сторону учения Бедиля. Эти и другие писатели, вышедшие, как правило, из среды официального духовенства и связанные с аристократической частью населения, сочиняли мухаммасы с лирическим содержанием на газели Бедиля. При этом они выхолащивали все просветительное, прогрессивное во взглядах Бедиля[2].

Следует заметить, что джадиды в начале XX в. (например, Мунавар Кари) отрицали полезность изучения сочинений Бедиля, утверждая, что это лишний и напрасный труд[3].

После победы Октябрьской социалистической революции в нашей стране идеологи джадидизма пытались извратить и фальсифицировать наследие Бедиля, используя его доброе имя.

Весьма важен еще тот факт, что за рубежом некоторые писатели объявили философию Бедиля прототипом прагматизма, однако известно, что прагматизм (разновидность субъективного идеализма) выполняет грязные заказы бизнесменов Уолл-Стрита (открытых врагов мира и демократии) — поджигателей новой мировой войны против Советского Союза и стран народной демократии.

Здесь необходимо остановиться на том, как относились к наследию Бедиля лучшие сыны таджикского и

---

[1] *С. Айни.* Образцы таджикской литературы.
[2] *Баёз-Янги.* Литогр. изд., Ташкент, 1911, стр. 139.
[3] История Узбекской ССР, т. I, кн. 2, стр. 337.

узбекского народов — представители прогрессивной общественной мысли конца XIX и начала XX вв.— Ахмад Дониш, Фуркат, Мукими, Асири и др.

Они родились и выросли в Средней Азии. На их творчество благотворно влияла передовая русская культура. Создавая свои оригинальные и самобытные произведения, они внесли свою долю в развитие культуры узбекского, таджикского и других народов Средней Азии. Они использовали в борьбе со средневековьем положительные стороны творчества Бедиля. Одновременно они подвергли критике отрицательные, с их точки зрения, взгляды и стиль Бедиля.

Что же в творчестве Бедиля явилось привлекательным, интересным для прогрессивных представителей узбекской и таджикской культуры конца XIX и начала XX вв.?

В философском трактате «Редчайшие происшествия», как было упомянуто выше, Ахмад Дониш прямо указывает на Бедиля, как на видного мыслителя. Воспользовавшись отдельными положениями Бедиля, он выразил, например, свое мнение о вечности мира, о переселении душ и т. д.

Следуя оглавлению каждого раздела книги Бедиля «Чор-Унсур», Ахмад Дониш одновременно излагает ее содержание. Например, первый элемент, где речь идет о беседе с шейхом Камалом, рассказ Бедиля о своем разговоре с дервишем Шамулком и т. д. Ахмад Дониш приводит афоризм о мощи человеческого духа, стремящегося познать все вещи[1]. Во втором элементе, как правило, отмечает Ахмад Дониш, Бедиль дает сведения о Шакасыме, о кружке Мирзы Зарифа, Мирзы Каландара и т. д.[2] В третьем элементе Бедиль, по Ахмаду Донишу, излагает свои мысли по поводу понятия «щедрость», «благотворительное дело», о разуме, совести, вере, о мире элементов, т. е. материальном мире, о сущности материи[3]. Наконец, в четвертом элементе книги, по

---

[1] *Ахмад Дониш.* Книга — четыре элемента, стр. 5—16.
[2] Там же, стр. 89—92, 103.
[3] *Ахмад Дониш.* Книга — четыре элемента, стр. 149, 152, 176.

свидетельству Ахмада Дониша, Бедиль исследовал абсолютный дух, растительный дух и дух человека[1].

В другой своей рукописи Ахмад Дониш передает полное содержание произведения Бедиля «Остроты»[2].

В XIX в. Ахмад Дониш был первым мыслителем в Средней Азии, всесторонне изучившим прогрессивные в условиях феодализма общественно-философские идеи Бедиля и использовавшим их в своей борьбе с средневековьем, с учением предопределения, официальной философией калама. Ахмад Дониш считал своим долгом распространение ценных, с его точки зрения, идей Бедиля.

Идеи Бедиля привлекали также внимание и другого прогрессивного деятеля того времени — Фурката.

В своей автобиографии Фуркат особо отмечал, что он в течение ряда месяцев изучал труды Бедиля. Анализ творчества Фурката показывает, что его привлекали, главным образом, идеи, прославлявшие науку, просвещение, дружбу между народами, поскольку эти идеи могли быть ему полезными в борьбе за светские знания, за просвещение народа.

В прогрессивных идеях Бедиля силен антифеодальный, антиклерикальный дух. Это объясняется тем, что творчество Бедиля в известной мере впитало антифеодальные, антиклерикальные настроения крестьянских масс. Именно эти его устремления интересовали, привлекали к себе внимание Мукими, Асири и других.

Критикуя сложный стиль и консервативные стороны творчества Бедиля, Ахмад Дониш[3], Фуркат[4], Мукими[5], Асири[6] ценили его идеи, призывавшие к просвещению, к овладению, знанием и ремеслом, его критические замечания, его остроты, его сарказмы по адресу тирании и невежества мулл.

---

[1] *Ахмад Дониш.* Книга — четыре элемента, стр. 190, 196, 202.

[2] *Ахмад Дониш.* Остроты Бедиля, стр. 19.

[3] *Ахмад Дониш.* Наводир-ал-вақое, стр. 222 и 162.

[4] Автобиография Фурката. «Туркистон вилояти газетаси». № 10, 1891.

[5] *Дивони-Мукимий,* 1921 г.

[6] Стихотворение Асири «Одамият чист» («Образцы таджикской литературы», 1940).

В Ташкенте в издании типо-литографии С. И. Лахтина в 1892 г. вышли в свет «Избранные произведения Бедиля», в которых помещены, кроме газелей поэта, его важнейшие философские высказывания.

Труды Бедиля, получившие распространение в Средней Азии, поэтому могли быть пригодными для борьбы прогрессивных деятелей культуры со средневековьем на рубеже XIX и XX вв.

Бедиль (1644 — 1721 гг.) происходит из узбекского племени Барлас. Его родители во время смут, вероятно в XVI в., вынуждены были покинуть свою родину и переехать в Индию. Там и родился, вырос и творил философ и поэт Мирза Абдулкадыр Бедиль, пользующийся и поныне большой популярностью среди таджикского и узбекского народов.

Бедиль много путешествовал, наблюдал разнообразные стороны жизни Индии. Он находился в тесной связи со своими родственниками, живущими в Самарканде. Он был в близких отношениях с учеными, поэтами, художниками своей эпохи. Известный бухарский поэт, сатирик, юморист, живший в конце XVI и в начале XVII вв. Мушфики оказал определенное влияние на формирование мировоззрения Бедиля. Кроме того, небезынтересно отметить, что Ф. Бернье в 60-х годах XVII в. пропагандировал среди некоторой части жителей Дели идеи Гассенди и Декарта[1].

Бедиль жил в такой исторической обстановке, когда обострилась классовая борьба в области идеологии и в Индии, в империи так называемых «Великих Моголов», т. е. бабуридов. Реакционное духовенство и придворная литература все больше усиливали свое наступление на свободомыслие. Феодальные междоусобия и захватнические войны англичан во второй половине XVII и начале XVIII вв. опустошали земледелие и разрушали древнюю цивилизацию Индии. Бедиль стоял на позициях поддержки свободомыслия, идей единства народов Индии. Он говорил: «Если товарищи, не забывая мощь союза, дружбы (иттифак), единодушно шагают, то бу-

[1] *Ф. Бернье.* История последних политических переворотов в государстве Великого Могола, стр. 282.

дут разбиты войска и ряды (иноземцев), ведь зубы ломают даже камень, действуя вместе»[1].

Эти мысли философа и поэта не потеряли своего значения для современной Индии, освободившейся от империалистического гнета английских колонизаторов, ставшей на путь независимости, на путь свободного и самостоятельного развития.

Бедиль хорошо знал жизнь народа, его нищенское и бесправное положение, в своем творчестве ярко отображал протест угнетенных по отношению к феодальному гнету и тирании.

Прогрессивные, философские взгляды Бедиля получили свое воплощение в его учении «Вахдат-и-Мавджуд («Сущее — едино»).

Для «Вахдат-и-Мавджуд» Бедиля характерно признание вечности и несотворенности природы, вера в единство материи и духа, рассмотрение бога в этом мире, призыв к знанию, старанию, труду.

Бедиль пишет, что мир — это дерево, плод (его) — человек, семя его — истина[2].

По образному выражению Бедиля, существует дерево, т. е. мир, в нем же существуют плод и семя, т. е. человек и истина. Следовательно, подобно тому, как не могут быть плоды и семя вне (без) дерева, так и не могут существовать никакие силы вне мира. Правда, Бедиль здесь говорит о том, что субстанция мира божественна, делая этим уступку исламу. Однако он выступает и против учения ислама, раздвоения мира: на мир вещей и мир духов. По Бедилю, от частиц (зарра) до солнца все в движении вечного бытия[3]. Смерть человека он рассматривает как конец жизни, разложение вещества, составляющего организм человека и превращение его в неорганические вещества. Не случайно то, что Бедиль этим самым отрицал учение о переселении души, столь распространенное тогда в Индии.

В книге «Чор-Унсур» он писал, что первоосновой всего сущего является воздух (ҳаво), а в «Ирфоне» ут-

---

[1] *Бедиль.* Куллиёт. Рубоиёт, стр. 51.
[2] *Бедиль.* Куллиёт. Қасид, стр. 46—47.
[3] *Бедиль.* Ирфон, стр. 8.

верждал, что воздух — творец всех вещей — мувджуду — мавджуд.

Учение Бедиля о воздухе показывает, что воздух он понимал как реальное, материальное бытие. Поэтому Бедиль считал необходимым объяснение природы из самой природы; он в примитивной форме высказывал мысль о том, что вещи и явления взаимно связаны и в мире происходят изменения, благодаря различным сочетаниям четырех элементов: воздуха, воды, земли, огня, появился мир неорганических веществ, затем из него возник органический мир: растения, животные и человек.

Бедиль в рамках своей философии подверг критике учение предопределения, широко распространенное на Востоке. Он писал: «Что и какую честь ты увидел в уповании на волю бога. Кроме застывания, что ты понял в нем?»[1] Он призывал человека отбросить эту ложную мысль, говоря: «Ты от тисков незрелых фантазий освободись! Развернув крылья старания от сетей, освободись»[2].

Так Бедиль отвергает тезис о предопределенности, неизбежно приводящий к фатализму. Он утверждает, что в жизни человека решающее значение имеют старание, созидательный труд. Поэтому Бедиль красочно воспел ремесло, земледелие, свободомыслие и разум. Признавая познаваемость мира человеком, он говорил о роли ощущений и мышления, хотя его взгляды на познание и страдают существенными недостатками и ограниченностью. По Бедилю, источником познания является объективный мир; человек с помощью своих пяти органов чувств воспринимает воздействия внешнего мира и мышлением своим постигает сущность вещей. С его точки зрения знание истинно тогда, когда оно соответствует действительности. Он в своей работе «Нукот» («Остроты») писал: «Если имеешь сознание, то надо понимать, что все то, что отражается в мыслях, в воображении, есть ничто иное, как лучи конкретных вещей». Бедиль не понимал роли и значения практики в позна-

[1] *Бедиль*. Куллиёт. Ирфон, стр. 48.
[2] Там же.

нии мира. Бедиль стоял на позициях поддержки развития естественных наук, он говорил: «Кто свечи своей жизни наукой сжигал, тот приобрел жизнь навеки»[1].

Хотя Бедиль и был идеалистом в понимании общественных явлений, однако он пытался объяснить происхождение земледелия, торговли, социальных слоев и государства. Он бичевал феодально-клерикальную знать, т. е. тех людей, которые разоряли крестьян и ремесленников и отрицательно относился к унизительному для индийского народа кастовому делению, религиозной и национальной вражде в Индии.

Несмотря на всю ограниченность своих взглядов, Бедиль оказал большое влияние на последующее развитие литературы и общественно-философской мысли как в Индии, так и в Средней Азии. Силы реакции пытались и пытаются использовать доброе имя Бедиля для борьбы со всем прогрессивным, выхолащивая передовые мысли поэта-философа.

Лучшие же сыны узбекского и таджикского народов чтят смелые идеи Бедиля, направленные против мракобесия и тирании, за просвещение и справедливость. Бедиль был и остается среди таджикского и узбекского народов одним из популярнейших и замечательных людей прошлых эпох.

Оппозиционные философии ислама пантеистические мысли Бедиля, содержащие некоторые элементы материалистического взгляда на природу, были известны небольшому числу сведущих людей страны. Ими воспользовались более эффектно лишь просветители XIX в. (Ахмад Дониш и др.) в своей борьбе с философией крайнего мистицизма и мракобесия.

* * *

Борьба классов между эксплуататорами и эксплуатируемыми, составляющая характерную особенность феодального строя, получила своеобразное отражение в узбекской литературе, общественной мысли и в фольклоре.

---

[1] *Бедиль.* Куллиёт, стр. 4—5.

«Революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени, она выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»[1].

История Узбекистана полна примерами упорной борьбы трудящихся масс против поработителей за свое освобождение: восстание Муканны в VIII в., вооруженное выступление под руководством Махмуда Тараби в XIII в., движение сарбадаров в XIV в., народные волнения XV, XVI, XVII, XVIII, XIX вв. и т. д. и т. д. Эти попытки угнетенных масс «сбросить с плеч угнетателей и стать господами своего положения»[2] терпели неудачи, заканчивались поражением до тех пор, пока рабочий класс не возглавил народно-освободительные движения.

Каждый раз, разбитые силами эксплуататорских классов, трудящиеся массы вынужденно отступали, «... тая в душе обиду и унижение, злобу и отчаяние и устремляя взоры на неведомое небо, где они надеялись найти избавление»[3].

На этой основе и возникло антиклерикальное, антифеодальное, своеобразное идейное течение в узбекской литературе и в узбекской общественной мысли. В этом отношении не менее характерным является творчество Машраба.

Поэт-скиталец Рахим-бобо Машраб, известный своими острыми антиклерикальными стихами, снискал себе среди широких народных масс в XIX в. еще большую популярность, чем Бедиль.

В творчестве Машраба, внутренне противоречивом, как в зеркале отражались, с одной стороны, протест, озлобление и гнев трудящихся масс против угнетения, и, с другой — беспомощность и слабость рвущихся к свободе, но не сплоченных, неорганизованных народных масс.

Машраб — псевдоним поэта. Имя поэта — Рахимбобо, уроженец города Намангана Ферганской долины.

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. VIII, стр. 128—129.
[2] *И. Сталин.* Сочинения, т. 6, стр. 47.
[3] *И. Сталин.* Сочинения, т. 6, стр. 47.

Н. Лыкошин отмечает, что «Машраб пользуется большим авторитетом среди простонародья, тогда, когда высшие слои населения Туркестана относятся к Машрабу с глубоким презрением. Заговорите о Машрабе с неграмотным, даже просто с простолюдином и он, улыбаясь во весь рот, продекламирует вам несколько строк из самой скабрезной, но в то же время остроумной газели Машраба, которую он случайно слышал в каком-нибудь собрании от грамотных людей и легко запомнил благодаря простоте языка и реализму описываемого происшествия из жизни «чудака»— юродивого. Стоит, напротив, заговорить о Машрабе с ученым туземцем (читай — духовным лицом — *И. М.*), чтобы услышать о нем самый презрительный отзыв, как о человеке, не заслуживающем никакого внимания, самая принадлежность которого к числу последователей ислама еще подлежит сомнению»[1].

Духовенство враждебно относилось к Машрабу. «Не за что и любить муллам Машраба, когда он при всяком удобном случае обличал их формально-эгоистическое отношение к религии и бесстыднейшим образом издевался над их ханжеством и претензиями на непогрешимость среди исповедников ислама»[2].

В стихотворениях, собранных в книге «Дивони-Машраб», написанных на узбекском языке, поэт изложил основы своего мировоззрения и разоблачил шарлатанство шейхов, мулл, осуждая тиранов и деспотов. Он писал: «Выпей вино, сожги коран, ударь огнем по Мекке, сиди в языческом храме, но не угнетай, не притесняй народ-мардум.

Почему (ты) ездишь в Мекку. А лучше будет, чем тысячи Мекк, если (ты) окажешь здесь помощь хотя бы одному сердцу (человеку)»[3].

Или:

«В руках у них (шейхов) четки, они делают вид, что

---

[1] *Н. С. Лыкошин.* Статья «Дивони-Машраб». «Средняя Азия», ежемесячное литературно-историческое издание. Ташкент, 1910.

[2] *Н. С. Лыкошин.* Статья «Дивони-Машраб». «Средняя Азия», ежемесячное литературно-историческое издание. Ташкент, 1910.

[3] *Машраб.* Стихи Машраба. Литогр. изд. 1898, стр. 46.

заняты исполнением обязанности религии»[1]. «Исполнение тысячей обрядностей я променял бы на одну бутылку вина»[2].

В вышеприведенных строках Машраб открыто и искренне выражает свои мысли, осуждая тиранов и духовенство. Понятно, что подобные антиклерикальные взгляды Машраба не пришлись по душе феодальной знати, и Машраб был казнен.

Прекрасные лирические стихотворения Машраба дают каждому читателю духовную пищу, возбуждая у него глубокие эмоции и душевные переживания. Вот некоторые примеры высокохудожественной лирики Машраба:

Вдруг поражен был я твоей красотой.
Увидев твое подобное луне лицо.
Я оставался в изумлении.
Задымившись как огонь, загорелись мое сердце и душа,
А я, как бабочка, бросился в огонь[3].

* * *

Когда я вижу твое лицо, когда целую твои губы,
Счастлив твой Машраб, лекарство против моей болезни — девушка[4].

* * *

Свидание с тобой — сладко, как мед,
Страданье, разлука — горько, как яд[5].

Машраб — тонкий мастер узбекского художественного слова, остроумный, обладающий исключительной силой юмора поэт.

Однако идеи Машраба, выраженные в его поэзии, большей частью мистические, они отвлекают человека от практики, жизни и активных действий. Он писал: «Если подвергаешься притеснению и угнетению, то скрой это от народа». Или: «Я один из тоскующих и преходящих караванов»[6].

---

[1] *Н. С. Лыкошин.* Статья «Дивони-Машраб».
[2] Там же.
[3] *Н. С. Лыкошин.* Статья «Дивони-Машраб»
[4] *Н. С. Лыкошин.* Статья «Дивони-Машраб», стр. 54.
[5] Там же, стр. 79.
[6] Там же, стр. 45.

Этими словами Машраб проповедовал мистицизм. Поэтому мысли его объективно играли отрицательную роль в развитии общественной мысли в Средней Азии.

В конце XIX в. в период зарождения новых и ломки старых общественных отношений, в период дальнейшего углубления антагонистических противоречий, обострения классовой борьбы, мистические идеи Машраба естественно явились еще более серьезным тормозом в деле прояснения политического самосознания трудящихся масс Туркестана. С другой стороны, антиклерикальный дух творчества Машраба имел и в XIX в., в известной мере, прогрессивное значение, поскольку он был направлен на критику основ господства мусульманского духовенства.

* * *

В силу своих ограниченностей и внутренних противоречий, ни одно оппозиционное исламу идейное течение в Узбекистане, возникшее в условиях феодального общества, не могло стать орудием борьбы угнетенных масс против эксплуататорских классов, ибо социальная их природа была внутренне противоречива. Они не имели научной базы и не в состоянии были выработать программу освободительного движения. Взгляды их на природу, в лучшем случае, не выходили за пределы пантеизма, а общественные воззрения были идеалистическими. Трудящиеся Туркестана вместе со всеми угнетенными классами всех стран мира только в марксизме-ленинизме приобрели могучую революционную теорию, освещающую пути к уничтожению мира насилия и гнета и построения нового мира, мира труда и счастья.

Историческое значение распространенных в дореволюционном Узбекистане оппозиционных идейных течений заключалось в том, что они, в известной мере, подрывали, расшатывали основы духовной диктатуры мусульманского духовенства, носили антиклерикальный характер и усиливали ненависть народных масс к своим поработителям.

Представители господствовавшей идеологии ислама поэтому вели отчаянную борьбу против всех оппозиционных идейных течений.

В мактабе и медресе в то время господствующее положение занимала схоластика — калам. Правда, изучали также геометрию, арабский язык, логику, произведения классиков таджикской и узбекской литературы. Обычно в чайханах устраивались читки стихотворений писателей. Однако в стране грамотных людей было мало, по преимуществу это были представители высших слоев, в частности духовенства, и они по-своему истолковывали идеи этих поэтов.

Среди крестьян и ремесленников грамотных почти не было, хотя народ из своих недр и вырастил профессиональных певцов-бахши, обладателей героических поэм, дастанов, как «Гороглы», «Алпамыш», музыкантов, остроумных сказителей, замечательных критиков, прекрасных шутников (аскиябазов), вроде Насреддина Афанди, которые, метко высмеивая притеснителей трудящихся, старались дать духовную пищу угнетенным массам.

Идеологи эксплуататорских классов всячески препятствовали распространению как естественнонаучных знаний, так и светской литературы, беспощадно расправлялись с носителями опасных для религии учений. Однако силы реакции не могли остановить историческую закономерность появления и развития нового, прогрессивного и у народов Средней Азии.

Несмотря ни на что, это новое все же стало прокладывать себе дорогу, разбивая рогатки и преграды реакции. Оно получило свое выражение в произведениях Ахмада Дониша, Мукими, Фурката, Хамзы Хаким-заде, С. Айни и других.

Объективным законом развития общества является то, что сначала изменяются материальные условия жизни, а затем соответственно этому более или менее быстро меняется мировоззрение людей.

Так, вслед за политическими, экономическими и социальными изменениями, происшедшими после присоединения Средней Азии к России, произошли изменения и в области духовной жизни ее народов.

Раздел второй

РАЗВИТИЕ ПРОГРЕССИВНОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В УЗБЕКИСТАНЕ В КОНЦЕ XIX И НАЧАЛЕ XX вв.

ГЛАВА 1

ВЛИЯНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ НА РАЗВИТИЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ УЗБЕКИСТАНА

УСИЛЕНИЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ НОВОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Присоединение Средней Азии к России, как явление прогрессивное, создало благоприятную почву для распространения передовой русской культуры в крае. Еще в середине XIX в. Ф. Энгельс писал, что Россия играет прогрессивную роль в отношении Востока.

Если царизм и «культура Пуришкевичей и Струве» несли народам Средней Азии колониальное рабство, пытались увековечить феодально-патриархальный гнет, средневековье, то Россия Ломоносова и Пушкина, Радищева и Герцена, Белинского, Добролюбова и Чернышевского озаряла народы Средней Азии светом современной науки, надеждой на освобождение, верой в торжество идей сотрудничества всех наций на братских началах.

Великий русский народ даже в условиях самодержавной крепостной России дал миру великих ученых, гениальных поэтов, замечательных художников, известных композиторов, знаменитых полководцев и бесстрашных борцов за свободу.

Присоединение Средней Азии к России, таким образом, было для ее народов началом приобщения их к демократической и социалистической культуре русской нации, давшей человечеству В. И. Ленина, гениального

мыслителя всех времен и эпох, вождя тружеников всех частей света.

В конце XIX и начале XX вв., как известно, Россия стала центром мирового революционного рабочего движения.

Россия еще в начале XX в. оказывала величайшее революционизирующее влияние на всю жизнь народов Средней Азии.

Славные воспитанники Ленина, русские революционные марксисты, в ту пору стали пропагандировать всепобеждающие идеи научного социализма в рабочем движении Средней Азии, вселяя свежий, бодрый дух и уверенность в освободительную силу трудящихся масс страны.

Благотворное влияние передовой русской культуры прежде всего воспринимали рабочие-узбеки, таджики, туркмены, которые, работая по найму на строительстве железных дорог, на хлопкоочистительных заводах, в депо, мастерских, начали приобретать новые навыки труда, машинного производства, ранее абсолютно неизвестного для трудящихся Туркестана, они обучались управлению сложной машинной техникой. Благодаря совместной работе с русскими рабочими перед пролетариями узбеками, таджиками, туркменами постепенно открывался совершенно новый мир, кругозор их все больше и больше расширялся, становился разносторонним. Застой и косность, которые веками господствовали над народом, в глазах рабочих стали казаться страшным несчастьем. Поэтому борьбу с застоем и косностью они стали понимать, как жизненно необходимую. Местные рабочие учились у русских товарищей борьбе с самодержавием и эксплуататорами.

В этих исторических условиях, в начале XX в., передовые русские рабочие, большевики начали вносить в рабочее движение Средней Азии всепобеждающие идеи марксизма-ленинизма[1].

Распространение произведений В. И. Ленина и его соратников среди трудящихся масс Средней Азии яви-

[1] История Узбекской ССР, т. I, книга II, Ташкент, изд-во АН УзССР, 1956.

лось величайшим историческим поворотом в многовековой истории многострадального народа, явилось фактом проникновения революционного мировоззрения, диалектического и исторического материализма в сознание народных масс Узбекистана. Это было началом подлинной идейной революции в умах передовых людей узбекского народа.

Общеизвестно, что Узбекистан с древнейших времен — страна земледельческая. В ней испокон веков существовала развитая сеть орошения. Однако техника земледелия и орошения дореволюционного Узбекистана оставались почти на одном уровне, на уровне времен «докиянуса»— времен седой древности. Это положение в области техники земледелия и орошения в Узбекистане не изменилось вплоть до победы Великой Октябрьской социалистической революции.

Русская агротехническая мысль стала проникать в хлопководство, шелководство, садоводство, ирригацию Туркестана с тем, чтобы эти основные отрасли хозяйства страны дали максимум пользы. Конечно, все это не прошло бесследно. Отдельные дехкане — узбеки, таджики, туркмены стали интересоваться новыми методами, внесенными русскими в земледелие, и сами, по мере своих возможностей, проявляли склонность к применению некоторых из них. Местные дехкане впервые начали сажать картофель, помидоры и т. д. Этому они научились у русских крестьян. Появились сады-теплицы, построенные по европейскому образцу. В этом отношении интересно отметить стихи поэта Усто-Усмана, в которых он рассказывает о теплице-оранжерее, построенной в 1901 г. в Намангане одним местным жителем Кари Изатуллой. Поэт отмечает, что в теплице. тысячи сортов роз, которые цветут и в период зимы. Он говорит, что здесь поспевают огурцы даже в зимние месяцы[1].

Автор восхищается теплицей, заявляя, что такой нет ни в Америке, ни в Париже, ни в Лондоне, ни в Багдаде, ни в Стамбуле.

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 22, 31 мая 1902 г.

Для нас важно то, что поэт Усто-Усман сообщает нам об устройстве в Намангане теплицы местным жителем, о чем, конечно, в прежние времена нельзя было даже мечтать. Больше того, Усто-Усман говорит теперь об Америке, о европейских странах. Следовательно, его кругозор широк, он не ограничивается теперь знанием лишь наиболее известных городов Востока, а идет дальше — к Европе.

Для распространения современных научных знаний в Узбекистане известное значение имели возникшие в то время училища, добровольные научные общества, созданные по инициативе русских ученых.

В 1902 г. учреждается сельскохозяйственное училище в Ташкенте[1]. В 1892 г. организуется школа садоводства.

В 1869 г. по инициативе русских исследователей в Ташкенте организуется так называемая химическая лаборатория, которая начала изучать сахаристость растений (свеклы, моркови, дыни, абрикосов, арбуза, янтака). Лаборатория проводила испытание глин, их огнеупорности и химического состава, изучала кожевенное дело в Туркестане[2].

В 1871 г. создается Туркестанский отдел Общества любителей естествознания, который и стал собирать разные предметы для музея. Правда, генерал Кауфман не дал разрешения на открытие музея, но, несмотря на это, члены отдела Общества любителей естествознания начали работу по его организации и стали собирать коллекцию музея в химической лаборатории. Об этой работе знали немногие, она проводилась почти нелегально, и только в 1876 г. состоялось официальное открытие музея, располагавшего 1486 предметами, 645 монетами, 9 медалями и 12 древними камнями. 2 августа 1884 г. были приняты правила музея[3].

В начале 1870 г. в Ташкенте была открыта библиотека. Спустя три года, то есть 14 июня 1883 г., генерал

---

[1] ЦГА УзССР, ф. И-1, оп. 9, д. 847.
[2] ЦГА УзССР, ф. И-1, оп. 11, д. 605.
[3] Ежемесячный литературно-исторический журнал «Средняя Азия», кн. 2, 1910, стр. 123.

Черняев закрыл ее, но в 1884 г. она вновь была открыта[1].

В 1890 г. выдвигается вопрос о создании в Туркестане сейсмической станции[2], а в 1896 г.— вопрос о создании сельскохозяйственной опытной станции[3]. В 1902 г. в Ташкенте организуется метеорологическая станция[4].

Важным фактом является участие некоторых сведущих узбеков в работе Среднеазиатского научного общества, устав которого был принят в 1871 г.[5]

Общество было создано на средства своих членов, заявивших, что они избирают своим девизом скромное изучение страны[6].

В первом пункте устава сказано: «Среднеазиатское общество имеет целью всестороннее изучение края»[7], а второй пункт устава гласит: «Общество собирает, обрабатывает и распространяет сведения по части истории, географии, статистики, этнографии, естественных богатств, торговли и промышленности Средней Азии»[8].

Не лишен познавательной ценности протокол Научного общества, где приведено заявление члена его Алима Ходжа-Юнусова об отдельных, добытых им жирных растительных маслах и представленных им образцах[9].

Это свидетельствует о возникшем сотрудничестве передовых людей Средней Азии с русскими исследователями, русскими учеными. Кроме того, они говорят о проникновении в среду лучших людей Средней Азии естественнонаучной мысли.

Неудивительно поэтому появление в Туркестане в 80—90-х гг. XIX в. решительных сторонников гелиоцентрической теории, боровшихся против господствовавшей

---

[1] Ежемесячный литературно-исторический журнал «Средняя Азия», кн. 2, 1910, стр. 192.
[2] Там же, кн. 3, стр. 115.
[3] ЦГА УзССР, ф. И-1, оп. 12, д. 605.
[4] ЦГА УзССР, ф. И-1, оп. 12, д. 214.
[5] ЦГА УзССР, ф. И-1, оп. 1, д. 3.
[6] ЦГА УзССР, ф. И-1, оп. 1, д. 2.
[7] ЦГА УзССР, ф. И-1, д. 3.
[8] Там же.
[9] Там же, д. 2.

среди местного населения Средней Азии геоцентрической концепции, защищаемой всеми консервативными элементами и охраняемой реакционным мусульманским духовенством. Попирая феодальную религиозную традицию, ремесленник Ходжа Юнусов изготовил в 1886 г. глобус и поставил его на выставке в Самарканде для всеобщего обозрения[1].

Важнейшим событием в жизни народов Туркестана является факт появления в Ташкенте, Хиве, Самарканде, Фергане и в других городах Средней Азии типографий и литографий.

Впервые в Ташкенте в 1868 г., в Хиве — в 1878 — 1879 гг. организуются литографии. Известно, что до появления литографий книги, сборники, стихотворения и т. п. в Узбекистане были исключительно рукописными. С возникновением литографии положение в известной степени изменилось, круг читателей книг стал шире, чем прежде, хотя этот круг все же оставался ограниченным вплоть до победы в Туркестане Великой Октябрьской социалистической революции.

В этих литографиях печатались произведения известных поэтов Востока: Навои, Бедиля, Машраба, Турды, Муниса, Фурката, Мукими и других.

Все это вместе взятое создавало более благоприятную почву для развития идей реализма и просветительства в узбекской, таджикской литературе и общественной мысли.

С 1870 г. в Ташкенте наряду с русской газетой «Туркестанские ведомости» начала выходить «Туркистон вилояти газетаси». Нет сомнения, что эта газета была рассчитана на ознакомление местных должностных лиц — волостных управителей, аксакалов, кази и т. д. с порядками управления краем. Она явилась важным звеном в деле проведения колониальной политики царизма в Туркестане. Язык этой газеты был сухим, малодоступным для широких масс, до конца не разработанным в грамматическом и стилистическом отношениях.

---

[1] Глобус, изготовленный Ходжа Юнусовым, ныне хранится в Республиканском музее культуры узбекского народа в гор. Самарканде.

«Туркистон вилояти газетаси» распространялась в весьма ограниченных, узких кругах населения дореволюционного Узбекистана. Об этом, в частности, свидетельствует следующее заявление редакции этой газеты: «Еще русское начальство издает для туземцев туземную газету, но ее получают немногие, даже в медресе, где учатся тысячи (туземцев), туземную газету не получают»[1].

Для того чтобы привлечь внимание более образованных людей из коренного населения края, редакция помещала на страницах «Туркистон вилояти газетаси» мелкие заметки, а иногда даже статьи по вопросам естествознания, медицины, истории, литературы и философии. Так, в газете № 42 за 8. IX. 1886 г. сообщалось «О древнегреческом мудреце Сократе», в № 22 за 16. VI. 1888 г.— «Об Аристотеле», в № 45 за 30. XI. 1885 г.— «О падающих с неба звездах», в № 47 за 14. XII. 1885 г.— об «Изречении древнегреческого философа Платона», в № 6 за 14. III. 1886 г. — «О Ксенофонте», в № 43 за 16. IX. 1885 г.— «Об открытии французского ученого Пастера», в № 5 за 7. II. 1886 г.— «О солнечном затмении», в № 27 за 14. IV. 1885 г.— «Об открытии Америки», в № 24 за 27. IV. 1886 г.— «О термометре», в № 36 за 21. IX. 1886 г.— «О типографии», в № 36 за 12. IX. 1887 г.— «О компасе», в № 20 за 30. V. 1887 г.— «О воздухе», в № 3 за 25. I. 1885 и в № 4 за 5. II. 1886 г.— «О хлопке» и «Чем люди живы», в № 8 за 28. II. 1887 г.— «О Тимуре Малике» и т. д. В номерах за 1899 г. публиковались большие статьи о А. С. Пушкине, была переведена на узбекский язык «Сказка о рыбаке и рыбке». В № 42, 43 за 1902 г. помещены статьи о Крылове и перевод его басен «Лев на ловле», «Мартышка и очки». Правда, подобные заметки или статьи довольно редко появлялись на страницах «Туркистон вилояти газетаси» после 1900 г. и особенно после 1905 г.

Понятно, что все эти публикации не могли не оказать большого плодотворного влияния на кругозор и миропонимание передовых людей народов Туркестана.

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 19, 21 мая 1894 г.

В 80-х гг. XIX в. в Туркестане стали открываться русско-туземные школы.

«Открытие первой русско-туземной школы, или как ее называли тогда, приходского училища для детей туземцев, состоялось 19. XII. 1884 г. в доме Сеид Гани, сына Сеид Азима (Сеид Гани вместе со своим братом был обучен русскому языку учителем, приглашенным его отцом). Несмотря на то, что школа была открыта в доме богатого (узбека), отчасти усвоившего европейский образ жизни, в ней нарочно не поставили никакой классной мебели, чтобы не смущать туземцев непривычной обстановкой. Дети (39 мальчиков) сидели на разостланных коврах и ватных одеялах с книгами в руках. Преподавателем школы был назначен едва ли не лучший знаток языка и быта (узбеков) из русских — В. П. Наливкин, проживший несколько лет с женой и детьми в кишлаке Нанай (Ферганской области Наманганского уезда), причем внешняя обстановка их жизни была вполне «узбекская)»[1].

Интерес к новой для узбеков школе постепенно рос, многим эта школа понравилась как по методике преподавания в ней, так и по своей учебной программе. «В 1894 г. я имел случай говорить,— писал В. В. Бартольд,— с молодым (узбеком), прошедшим курс как мактаба, так и русско-туземной школы. На мой вопрос: какая школа ему больше нравится?— я получил характерный ответ: «Не знаю, как будет на том свете, но на этом свете мне русская школа больше нравится»[2].

На базе новых исторических условий жизни появились учителя из местного населения, началась их борьба за реформу учебных планов мактаба и медресе, за реформу методики преподавания в них, усилилась борьба против вековой косности и средневекового застоя, за просвещение. Постепенно у передовых людей узбекского общества появляется стремление создать учебные пособия по светским знаниям на родном языке, понятном учащимся коренного населения. Это стремление особенно расширилось в начале XX в. «Самими учителями-

[1] *В. Бартольд.* История культурной жизни Туркестана.
В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана.

туземцами вводились некоторые реформы в дело преподавания.., была хрестоматия, составленная другим учителем Алий-Аскаром Калининым, воспитанником учительской семинарии, со статьями по естествознанию, по географии России, о Туркестанском крае, о населении России в столицах, даже по истории русского государства»[1].

Новая волна прогрессивного движения за светские знания уже в начале XX в. докатилась до владений Бухарского эмирата, являвшегося тогда оплотом мусульманской религии в Средней Азии. «В самом начале XX в. (по некоторым данным 1900 г.) мулла Джурабай из бухарского тюменя Пирмаст, познакомившись с новометодными школами в России, открыл в селении Пусти-Дузон частную школу, заявляя, что в течение 4—5 месяцев сделает каждого человека грамотным»[2].

«Некоторое время спустя, в 1902—1903 гг. некий татарин Каипов, стоявший во главе обыкновенного мактаба, пришел к мысли о замене старого метода преподавания новым, практикуемым в Туркестанском крае в новых школах»[3].

Правда, эти попытки, как и прежние, не имели заметного успеха, так как бухарский эмир и мусульманское духовенство препятствовали всякому нововведению. Однако как исторический факт, эти и подобные им попытки свидетельствовали об образовании трещин, которые появились в устоях господства мусульманского духовенства.

К 1903 г. относится выход в свет на узбекском языке первого учебника для учащихся русско-туземных школ. Этот учебник назвали «Устод-и-аввал». Его автором был преподаватель Расуль Ходжа Санд Азизов[4]. «Устод-и-аввал» в течение десятилетия оставался единственным учебным пособием для учащихся русско-туземных школ и переиздавался более десяти раз.

Составитель учебника в своем предисловии писал,

[1] *И. Умняков.* К истории новометодных школ Бухары. Бюллетень САГУ, вып. 16, Ташкент, 1927, стр. 83.
[2] *И. Умнякэв.* К истории новометодных школ Бухары.
[3] *И. Умняков.* К истории новометодных школ Бухары, стр. 83.
[4] *Р. Азизов.* Устод-и-аввал, 1903.

что он в работе над «Устод-и-аввал» руководствовался своей педагогической практикой.

«Устод-и-аввал» начинается с букваря арабского алфавита, затем в нем дается материал для чтения. Материалы подобраны таким образом, чтобы привить учащимся сознание значения науки. В учебнике спрашивается: «Что лучше богатство или наука? Ответ: школа — самое лучшее место в мире, так как в школе изучается наука, школа — рассадник знаний»[1]. Затем следуют нравственные наставления детям: доброта, вежливость, уважение к старшим, помощь младшим, быть энергичным, подвижным, старательным и т. д. Дурные свойства: грубость, неуважение к старшим, задевание младших, непослушность своим родителям и т. д.[2]

Разумеется, дурные, отрицательные поступки ребят осуждаются, а добродетель поощряется[3]. Далее следуют рассказы: «Учитель и ученик», «Отец и сын», «Чудак и муха», «Лисица и коза», «Лягушка и бык», «Волк и журавль», «Лисица и петух», «Лисица и виноград» и т. д.[4] После этих рассказов дается краткий обзор из истории России и повествование о Петербурге, о его больших зданиях, прямых улицах, скверах, а также о Москве, как о большом городе российском[5].

Р. Азизов в заключительной части учебника изложил важнейшие положения грамматики арабского языка с таким расчетом, чтобы учащиеся после окончания курса обучения могли читать и коран. Между прочим, он дал перевод отдельных стихов корана на узбекский язык[6]. Надо заметить, что перевод корана с арабского на какой-либо другой язык категорически запрещался официальным мусульманским духовенством.

Таким образом, выход в свет книги «Устод-и-аввал» в начале XX в. был новым событием в истории культуры и явился тогда прогрессивным шагом в развитии духовной жизни народов Средней Азии. Кроме того, были

---

[1] *Р. Азизов.* Устод-и-аввал, стр. 28—29.
[2] *Р. Азизов.* Устод-и-аввал, стр. 22.
[3] Там же, стр. 39.
[4] Там же, стр. 41—50.
[5] Там же, стр. 50.
[6] Там же, стр. 70.

сделаны первые шаги для привлечения детей местного населения в гимназии, в частности, в ташкентские. Однако «число учеников оказалось очень ограничено. В ташкентских гимназиях — мужской и женской,— это число достигло высшего предела к 1 января 1883 г. и составило 20 мальчиков из 286 (7%) и 10 девочек из 330 (3%). К 1 января 1896 г. среди воспитанников туземцев было всего 10 мальчиков из 327 (3%) и девочек 8 из 377 (2%)»[1].

Значит, общее количество учащихся в гимназиях из детей местного населения за период с 1884 по 1896 г. уменьшилось.

Причина крайне неудовлетворительного привлечения в гимназии детей коренного населения Туркестана заключалась в колониальной политике царизма, о чем речь будет идти ниже.

В 80—90-х гг. XIX в. оживляется узбекская и таджикская литература, в это время выдвигаются ее лучшие представители. Они воспользовались художественным словом для борьбы со средневековьем, за светские знания. Но стремления лучших людей местного населения, развитие родной литературы всячески ограничивалось, притеснялось и даже преследовалось царской администрацией и местной феодальной реакцией.

С. М. Граменицкий утверждал, что языком преподавания может быть только русский, так как преподавание на местном языке «не соответствует русским общегосударственным интересам»[2].

«Предсказание Граменицкого оправдалось,— писал В. В. Бартольд,— очень скоро отчасти потому, что многие другие русские деятели видели и в развитии туземной литературы и в развитии туземной школы только препятствие к будущему «обрусению». С этой точки зрения, многими осуждалось, например, издание в 1906 г. Н. С. Лыкошиным учебника по русской истории Соловьева в переводе на (узбекский) язык»[3].

---

[1] *В. Бартольд.* История культурной жизни Туркестана, стр. 126.
[2] Там же, стр. 135—136.
[3] *В. Бартольд.* История культурной жизни Туркестана, стр. 135—136.

Эти факты, изложенные В. В. Бартольдом, помогают представить политику царизма в Средней Азии в области просвещения. Для полноты картины следует указать еще на один, в этом отношении важный документ,— циркуляр генерал-губернатора к военным губернаторам областей края, опубликованный в «Обзоре Сыр-Дарьинской области за 1886 г.», где сказано: «Вводимая в открываемых школах система образования не имеет в виду лишить последних религиозного характера». Далее отмечается, что «по отношению учебной программы ограничить преподавание сообщением основных правил русской грамотности, т. е. приучением к правильному чтению, письму и счету (арифметике) в пределах строго необходимых для элементарных потребностей инородческого быта, и, главным образом, направить усилия к возможно более совершенному усвоению туземцами русской речи и наибольшего навыка употребления обыденного русского языка»[1].

Затем говорится: «Что касается приискания авторитетных и надежных мулл, то они найдутся без труда. Администрация, по рекомендации которой они будут допускаемы, где это потребуется, в русскую школу, всегда может выбрать несколько лиц, вполне благонадежных в нравственном и политическом отношениях»[2].

Таким образом, политика ограничения преподавания светских знаний и введение мусульманского богословия в русско-туземных школах, проводились царской администрацией планомерно и настойчиво.

Царская администрация в Туркестане, чтобы не оттолкнуть от себя образованных людей из местного населения, делала вид, что она дает им возможность высказать свои мысли на страницах местной печати; одновременно она поддерживала мусульманское духовенство, оставляя в его руках местные судебные органы, не разрешая вопроса с вакуфами, не трогая учебных планов мактаба и оказывая даже помощь в деле строительства новых медресе.

---

[1] Обзор Сыр-Дарьинской области за 1886 г., стр. 325.
[2] Там же.

Ухищрения и маневры царской власти в Туркестане, ее уловки в отдельных случаях привлекали талантливых поэтов и просветителей к участию в местной официальной печати (Фуркат, Мукими и т. д.). Они пользовались этой возможностью, чтобы вести борьбу за светские знания.

То пробуждение, которое началось в передовой части среднеазиатского общества, не могло быть приостановлено никакими силами, оно шло по своему историческому объективному пути.

Узловым вопросам идеологической борьбы в Туркестане на рубеже XIX и XX вв. был вопрос об отношении к светским знаниям, к русской литературе, науке и технике. Этот вопрос в той или иной степени задевал классовые интересы всех слоев населения. Историей была поставлена альтернатива: идти ли в ногу с современностью, ломая старое, изучая науку и технику русского народа, или продолжать оставаться в средневековом состоянии.

Крупные землевладецы — светские и духовные, идя рука об руку с царской военной администрацией, получая огромные доходы от своих хлопковых и других плантаций, боролись за сохранение патриархально-феодальных порядков и кабальных форм эксплуатации трудящихся масс. Они являлись ревностными защитниками дедовских «добрых» обычаев в землевладении, вели отчаянную борьбу с проявлениями нового. Эти наиболее реакционные силы имели прочную опору в лице царизма. В их распоряжении по-прежнему находились конфессиональные школы, медресе, клерикальная литература, шариат, закоренелые, старые традиции и все средства воздействия на сознание масс.

Для удержания забитых, отсталых народных масс и в дальнейшем в рабстве, в невежестве, для одурманивания их, для ограждения их от всего нового, прогрессивного, реакционные силы широко использовали религию.

Писатели, поэты клерикального направления устно и через печать проповедуя коран, шариат, теорию предопределения, калам, мистику Ахмада Яссави, накшбандизм, вели бешеную борьбу против распространения

светских знаний среди местного населения. Колониальная политика царизма была им на руку.

Зарождавшаяся в конце XIX в., тесно связанная с русской буржуазией, с царской военной администрацией края, местная буржуазия, хотя и нуждалась в светских знаниях, так как ей нужны были работники, все же свои стремления пыталась осуществить путем согласия, компромисса с феодальными порядками, в угоду духовенству. Она так же, как и феодальная знать, угнетая и обкрадывая трудовой народ, с презрением называя его «черным», усердно насаждала лакейское низкопоклонство и раболепие перед феодальной Турцией. Именно местная буржуазия и ее идеологи впоследствии внесли в Среднюю Азию реакционнейшие идеи панисламизма и пантюркизма.

Выходцам из демократической интеллигенции Ахмаду Донишу, Фуркату, Мукими и другим принадлежит заслуга в их своеобразной борьбе за народные интересы, за светские знания, за изучение европейской науки, за культурный и хозяйственный подъем Средней Азии.

Таким образом, на рубеже XIX и XX вв. все общественные вопросы сводились к борьбе с феодальным строем и его идеологией. Кто стал на путь борьбы со средневековьем, тот вставал на путь борьбы против колониальной политики самодержавия.

Говоря о борьбе прогрессивных сил с феодальным строем и его реакционной идеологией, необходимо указать на некоторые события конца XIX и начала XX вв., вызвавшие горячие отклики как в самом Туркестане, так и вне его.

2 декабря 1902 г. в 10 часов утра в Андижане произошло сильное землетрясение, в результате которого были разрушены многие здания в городе и его окрестностях. Велико было число человеческих жертв. По официальным данным, погибло более 5 тысяч человек. В связи со стихийным бедствием, на страницах местной газеты появилось много разнообразных заметок и стихотворений, посвященных Андижану и андижанцам. Так, в «Туркистон вилояти газетаси» были опубликованы статьи и заметки в январе, феврале, марте, апреле, мае 1903 г., но во многих из них консервативно и реакцион-

но настроенными писателями пропагандировался ислам, мистицизм, идеи предопределения для борьбы с новыми демократическими, прогрессивными зачатками в узбекской литературе, в узбекской общественной мысли начала XX в. В № 6 «Туркистон вилояти газетаси» за 14 марта 1903 г. помещены стихи Кази-Рахим-Ходжа-Ишана. Ниже приводятся некоторые строки из них (в подстрочнике): «Возмутил народ один ишан, этим самым он подорвал свой авторитет, также авторитет народа... Всем мусульманам было необходимо искренне молиться богу и покорно служить царю, тогда они жили бы богато и спокойно. Вследствие мятежа Андижан стал ненавистным и превратился в развалины».

В № 4 «Туркистон вилояти газетаси» за 31 января 1903 г. напечатаны стихи Ками, в которых он осуждает мятежников из Андижана и утверждает, что землетрясение является выражением божьего гнева. Вот содержание его стихов: «Земля до сих пор не успокоилась, ежечасно и утром и вечером она трясется, что это? Не признак ли, о, народ, близости наступления судного дня, или оно признак возмездия мятежникам? Кто не платил налога (закот), его имущество проглочено землей или превращено огнем в пепел. Это — божье предопределение, это — выражение гнева божьего. Остерегайтесь! Человеку — рабу бога не следует противиться божьему делу».

Во всех этих и подобных им стихах и статьях причины землетрясения в Андижане характеризуются как гнев бога, как результат нарушения шариата андижанцами и т. д. Таким образом, сочинители этих насквозь реакционных стихотворений обращались к народу с призывом аккуратнее молиться богу и пророку, покорно служить царю. Эти мракобесы от литературы, не умея создать что-либо ценное, художественное, не жалея сил, старались защитить поколебавшиеся позиции мусульманского духовенства.

Наряду с этим в газете «Туркистон вилояти газетаси» в период с 1890 по 1904 гг. в некоторых номерах были опубликованы стихи и письма Фурката, однако о землетрясении в Андижане не помещено ни одной его статьи.

Что касается Мукими, то на страницах этой газеты им опубликовано всего лишь три стихотворения: 26 октября 1892 г. «Навбахор», в № 2 за январь 1903 г.— «О нечистоплотности одного кокандского бая» и в № 15 за 22 апреля 1903 г.— «Об андижанском землетрясении». Здесь следует подчеркнуть отличительные черты стихотворения Мукими, посвященного Андижану как по сюжету, так и по его идейной направленности. Вот содержание этого стихотворения: «Землетрясение в мгновение разрушило город: медресе, мечети, заводы, бани, сараи, ларьки города оказались разваленными. Стон и вопль беспомощных заполняли небо. Нет у них одежды, нет у них куска хлеба. Глядя на их страдание, печальна была луна, и кровавыми слезами плакало небо. Пришла быстрыми темпами помощь народа, появились тандыры, котлы для беспомощных, подоспели развернутые палатки и т. д.»[1].

Мукими дал здесь реалистический волнующий рисунок, который сразу запоминается читателям. Самое главное в данном стихотворении Мукими — его глубокая идейная направленность, особенно когда он говорит о помощи народа пострадавшим андижанцам. Такой высокой идейности ни в одном другом стихотворении, посвященном Андижану, найти нельзя. Эти стихи Мукими, являясь примером высокой утонченной художественной поэзии, по своей сущности вносят новые демократические идеи в узбекскую литературу и общественную мысль начала XX в. Конечно Мукими был далек от естественнонаучного понимания причин землетрясения, однако землетрясение в Андижане он не понимал как следствие «гнева божьего» на андижанцев. Мукими дает своеобразное объяснение причинам землетрясения в Андижане, как ответ на жадность хлопкоскупщиков. Но Мукими не был свободен от мысли о божественном характере причин землетрясения. В отличие от темных сил того времени, Мукими глубоко сочувствовал Андижану, искренне и душевно переживал бедствие своих соотечественников.

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 15, 22 апреля 1903 г.

Из вышеприведенных примеров можно представить остроту борьбы, которая велась в области идеологии в Средней Азии того времени.

* * *

Под влиянием роста буржуазных отношений в Узбекистане конца XIX и начала XX в. появляются такие писатели-общественные деятели, которые, находясь на службе у царской военной администрации, выступали в качестве открытых и явных апологетов колониальной политики самодержавия, как, например,— один из главных сотрудников «Туркистон вилояти газетаси» Мухамед Алим Махмуд, автор ряда стихотворений, напечатанных на страницах указанной газеты.

Эти и им подобные писатели, общественные деятели, вышедшие из среды состоятельных людей, с одной стороны, придерживались мнения о необходимости изучения светских знаний, введения некоторых реформ в учебный план мактабов и медресе, а с другой, стояли за союз с духовенством, с самодержавием и за строгое соблюдение принципов религии. Позже на тех же позициях стояли джадиды (Бехбуди, Мунавар-Кари и другие).

Происходили также перемены и в среде известной части поэтов и писателей, связанных со светскими и духовными крупными землевладельцами, которые, чтобы отстоять позиции ислама и мистицизма, начали менять «темы» своих произведений, приспосабливаясь к новым условиям, к потребностям времени. Об этом свидетельствуют стихотворения Кази-Рахим-Ходжа-Ишана, посвященные землетрясению в Андижане, Ками «О землетрясении в Андижане», стихотворения Шавки-Мулла-Абдул-Маджид-Муфти из Самарканда «О землетрясении в Андижане», «О железной дороге» и т. д.

Таким образом, в это время, с одной стороны, широко проповедовались идеологами эксплуататорских классов крайний мистицизм, яссавизм, накшбандизм, религиозно-эстетические философские произведения Рабгузи «Сказание о пророках», а с другой, при помощи новых тем опять воспевались пошлые реакционные идеи религии.

Между этими отдельными течениями в идеологии

имущих классов существовали в известной степени различия, даже противоречия, правда до поры до времени, при определенных условиях. Когда же эти классы боролись против ростков прогрессивной общественной мысли, они объединялись, составляя единый лагерь. Против этого лагеря вели в своеобразной форме борьбу такие просветители и носители демократических идей в общественной мысли, как Ахмад Дониш, Мукими, Фуркат и другие.

Идеологи имущих классов всеми силами и средствами стремились во что бы то ни стало раздавить ростки идей просветителей и демократического направления в литературе и общественной мысли, и выступали против распространения марксистско-ленинской литературы в Туркестане. Поэтому выход в свет на узбекском языке сочинения Газали «Ким'я-и-саодат» в 1904 г. не является случайным.

Известно, что Газали (XV в.) боролся против философии Фараби и Ибн Сины (Авиценны) и ревностно защищал основы мистицизма. В начале XX в. нашлись люди, которые перевели его произведение «Ким'я-и-саодат» с персидского на узбекский язык и издали[1].

Издание этой книги отвечало коренным интересам реакции, которая в то время вела борьбу с нарождающейся прогрессивной общественной мыслью.

Силы реакции вели борьбу против прогрессивных и демократических идей, реализма и светских знаний конца XIX и начала XX вв. Переводы на узбекский язык сочинений Ибн Сины, Беруни и Улугбека не разрешались.

Поэт-просветитель Фуркат не мог вернуться в Среднюю Азию из путешествия по странам Востока и Юго-Восточной Европы из-за преследований и вынужден был оставаться жить до конца своей жизни в Синьцзяне.

В «Туркистон вилояти газетаси» Мукими, как уже упоминалось, за 15 лет поместил не более трех стихотворений, которые по своему содержанию и идейной направленности были пропитаны идеями народности. Это стихи «Навбахор», где Мукими говорит: «Люди, зна-

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 18, 1893 г.

ющие ремесло мастера, к сожалению, унижены, несчастны».

Мукими выражал явное недовольство эпохой, в которую жил и творил. Мукими не имел ни возможности, ни свободы для публикации своих произведений на страницах единственной местной газеты.

Стремления представителей эксплуататорских классов зажать в тиски прогрессивную общественную мысль еще более отчетливо проявились в их открытых нападках. Об этом, в частности, свидетельствуют действия Мухамеда Алима Махмуда (сотрудника «Туркистон вилояти газетаси»). Как сообщалось в № 12 этой газеты 26 марта 1901 г., Мухамед Алим предупредил некого Усто-Гули, чтобы он «не написал ненужное и должен знать, что в редакции есть люди, сведущие в области литературы».

В № 18 за 12 мая 1901 г. газета «Туркистон вилояти газетаси» поместила небольшие стихи Усто-Усмана Банди, в которых говорилось об авторе, как о ремесленнике, связанном с людьми труда. В № 1 за 15 января 1901 г. Банди пишет о хлопке, о хлопкоробах-должниках, испытывающих большую нужду и притеснения со стороны хлопкоскупщиков и ростовщиков. Естественно, что эти мысли Усто-Усмана вызвали негодование среди официально признанных поэтов и писателей. Так, с резкой критикой стихов Банди выступил Мухамед Алим[1]. Он писал: «Все известные поэты Ферганы, Умар-Хан, Ишандомулла Закир и им подобные давно умерли. Теперь ничтожный Усто-Усман Банди пытается занять их почетное место.

Эй, вы, остерегайтесь! Каждое слово нельзя считать поэзией, в противном случае придется отвечать за это. Помните Мансура[2], который хотел раскрыть тайну, но был повешен».

В 1901 г. один ремесленник-кустарь прислал под псевдонимом Усто-Гули свою книгу «Жом'и-ал-Фазоиль» в «Туркистон вилояти газетаси». В этой книге

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 18, 12 мая 1901 г.

[2] Мансур Халладж казнен на эшафоте в 922 г., обвинен реакционным духовенством в отступлении от веры.

были собраны стихотворения Усто-Гули, его газели и оды, прославляющие ремесла. Редакция отказалась выпустить эту книгу в свет и от имени редакции против Усто-Гули выступил Мухамед Алим с обвинением и угрозами. Мухамед Алим был возмущен тем, что Усто-Гули прославлял труд и выражал в стихах свои симпатии беднякам. «Неужели человек,— писал Мухамед Алим,— овладевший наукой, желает быть бедняком»[1].

Мухамед Алим далее предъявляет обвинение Усто-Гули в том, что его стихи не отвечают правилам стихосложения, очень слабы. С другой стороны, Мухамед Алим приводит, как образец высокохудожественной литературы, творчество Мухамеда из Намангана, того самого «поэта», который в своем стихотворении проклинал и обливал грязью людей труда и нужды.

Острая борьба шла также между поэтом демократом Мукими и писателем эксплуататорских слоев узбекского общества Мухи. Мукими назвал Мухи невеждой в поэзии и самым низким существом в жизни. Мукими писал по адресу Мухи следующее: «Читайте свои стихи тогда, когда они несут народу правду». И далее: «Эй, господин, если у теленка имеются волосы, у козла — душа, а попугай умеет говорить, возможно ли поэтому считать их людьми»[2].

В свою очередь Мухи ненавидел Мукими. При каждом удобном случае Мухи организовывал травлю Мукими, клеветал на него, называл его чудаком, распутником, безумцем[3].

Все это показывает, что одним из излюбленных методов представителей господствовавшей идеологии, вроде Мухамеда Алима в борьбе с реалистической, светской, прогрессивно-демократической линией узбекской литературы и общественной мысли являлся метод травли, угрозы, клеветы.

Известно, что в дореволюционном Узбекистане книги, сборники стихов, касыды, оды распространялись в

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 12, 26 марта 1901 г.

[2] *Мукими.* Избранные произведения, 1942, изд. УзФАН, ст. Г. Гуляма «Мукими и Мухи», стр. 165—170.

[3] *Мукими.* Избранные произведения. Указ. соч., стр. 165—170.

виде рукописей. Правда, в значительной своей части они были написаны изумительно красивым почерком, известными каллиграфами. Несомненно, что круг читателей этих рукописей был крайне незначителен.

Положение изменилось в конце XIX и в начале XX вв., когда в Узбекистане появились типографии, литографии. Этим отчасти объясняется появление многочисленных так называемых баёзов — сборников стихотворений и од[1]. Например, можно указать на «Баёз-Хазини», который состоял из нескольких десятков стихотворений на 240 страницах. В этом стихотворении-сборнике принимали участие Қами, Махзум-Саиб Шаюн, Хазини и другие, которые воспевали идеи мракобесия, идеи крайнего мистицизма. Между тем в этом сборнике помещены также некоторые стихи Фурката и Мукими, сюжет и идейная направленность которых резко отличаются от произведений вышеназванных авторов. Вот отдельные примеры.

Қами пишет: «В моем сердце всегда божия любовь, на языке моем постоянное повторение имени бога».

Фуркат пишет: «Ваш (обращаясь к любимой) цветник красивее райского и ваше лицо красивее лица гурии»[2].

Хазини говорит: «В этом преходящем мире сады и цветники ваши, друзья, одно заблуждение. Все остается, не увлекайтесь земным наслаждением»[3].

Мукими пишет: «Если будет дыня — мирбоки, то будет у тебя больше теплоты. Тогда сандал[4] будет наслаждением как для тела, так и для духа живительным»[5].

Можно еще обратиться к «Баёзу-Ходжи-Сабир» из Самарканда, который возносит имя такого кровожадного и темного деспота, каким являлся эмир бухарский, или

---

[1] Баёз-Хазини, изд. 1911, стр. 3.
[2] Баёз-Хазини, стр. 39.
[3] Там же, стр. 89.
[4] Сандал — низкий широкий табурет, который ставится над углублением в земле с горящими углями и сверху накрывается одеялом. Служит для согревания рук и ног зимой. (Узбекско-русский словарь, Ташкент, изд. УзФАН, 1941, стр. 336.)
[5] Баёз-Хазини, стр. 95.

«Баёз-Янги-Ками», где, кроме лирических стихотворений, помещены произведения сугубо религиозного характера и т. д. и т. п. Все это говорит о том, что одним из важнейших исторических фактов, показывающим остроту идеологической борьбы того периода, было появление сборников стихотворений, т. е. баёзов, на страницах которых выражались идеи противоположных лагерей: лагеря господствовавших клерикальных, также джадидских идей, и лагеря прогрессивной, демократической мысли. Вне всякого сомнения, что здесь классовая, политическая борьба между ними велась в специфической и своеобразной форме. В этой идейной борьбе возникла и росла прогрессивная общественная мысль Туркестана.

В исторических литературных исследованиях до сих пор не нашли своего полного отражения вопросы роста и развития в Узбекистане прогрессивной общественной и философской мысли, связанной своими социальными корнями с трудовым крестьянством и воспринявшей благотворное влияние передовой русской культуры.

Контрреволюционные буржуазные националисты проповедовали «идейку» о том, что узбекская прогрессивная литература до революции будто бы была джадидской. Таким образом, они, с одной стороны, приукрашивали и возвеличивали свою националистическую джадидскую идеологию, а с другой — оспаривали наличие противоположной средневековым и буржуазным воззрениям демократической идеологии в общественной мысли Туркестана. Этим самым буржуазные националисты насаждали фальшивую, враждебную марксизму-ленинизму мысль «о едином потоке в литературе, в общественной мысли дореволюционного Туркестана», «об отсутствии классовой борьбы» среди «мусульман» вообще, среди узбеков в частности и т. д.

Буржуазные националисты, раболепствуя перед старой феодальной культурой, отрицали самобытность и оригинальность культуры народов Средней Азии. Став рассадником растленной идеологии панисламизма и пантюркизма в Средней Азии, они выступали против содружества узбекского, таджикского народов с великим русским и другими народами, игнорировали благотворное влияние передовой русской культуры на развитие

литературы и общественной мысли дореволюционного Узбекистана.

Передовая советская наука под руководством Коммунистической партии разоблачает фальсификацию истории контрреволюционными буржуазными националистами, и народы Советского Союза глубоко изучают свое богатое культурное наследие.

Обобщая исторические факты из социальной жизни Узбекистана конца XIX и начала XX вв., необходимо указать на сложную расстановку боровшихся сил в области идеологии. Этими силами были: *а*) идеологи светских и духовных крупных землевладельцев (АДО, Хазини, Мухи и др.);

б) выразители интересов формировавшейся буржуазии (Мухамед Алим, Мунавар Кари, Бехбуди и джадиды вообще);

в) деятели прогрессивной литературы и общественной мысли (Ахмад Дониш, Фуркат, Мукими, Хамза Хаким-заде, Айни и др.), выражавшие в своих лучших произведениях настроения и мечты людей труда.

Наряду с этим в начале XX в., борясь со средневековыми и буржуазными воззрениями, революционные русские марксисты начали вносить в рабочее движение Туркестана идеи научного социализма.

Имея в виду наличие этих основных сил, боровшихся в области идеологии, возникает вопрос: на какой социальной базе в Средней Азии того времени рождалась и развивалась отличная от средневекового и буржуазно-националистического мировоззрения прогрессивная общественная и философская мысль и каковы были ее характерные особенности?

В. И. Ленин учит, что «*в каждой* национальной культуре есть, хотя бы не развитые, *элементы* демократической и социалистической культуры, ибо в *каждой* нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демократическую и социалистическую»[1].

Следовательно, В. И. Ленин рассматривал зарождение и развитие демократической идеологии в каждой

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 24, стр. 120—121.

национальной культуре как необходимое, закономерное явление, возникающее из материальных условий жизни общества, широких трудящихся масс.

Ленин, говоря о крестьянстве, писал, что «...условия его жизни порождают — против его воли и помимо его сознания — действительно революционное озлобление против поборов и готовность решительной борьбы с средневековьем»[1].

Высказывая свои мысли о новой демократии, возникшей в эпоху империализма, В. И. Ленин отмечал: «Верхам буржуазии и богатой буржуазной интеллигенции: адвокатам, профессорам, журналистам, депутатам и т. д., почти всегда свойственно тяготеть к союзу с Пуришкевичами. С ними связывают *эту* буржуазию тысячи экономических нитей.

Напротив, крестьянская буржуазия и новая, «крестьянского звания», интеллигенция тысячами нитей связана с *массами* бесправного, забитого, темного, голодного крестьянства и по всем условиям своей жизни враждебна *всякой* пуришкевичевщине, всякому союзу с ней.

Эта новая, более многочисленная, более близкая к жизни миллионов, демократия быстро учится, крепнет, растет. Она полна, большей частью, неопределенных оппозиционных настроений, она питается либеральной трухой. На сознательных рабочих ложится великая и ответственная задача — помочь освобождению этой демократии из-под влияния либеральных предрассудков. Только в меру того, как она будет преодолевать эти предрассудки, сбрасывать с себя убожество либеральных иллюзий, разрывать с либералами и протягивать руку рабочим,— суждено ей, новой демократии в России, сделать нечто серьезное для дела свободы»[2].

Такое глубоко научное указание В. И. Ленина и есть единственно правильное руководство; условия материальной жизни и освободительное движение трудового народа порождали и питали новую прогрессивную общественную мысль. Она явилась новой ступенью

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 437.
[2] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 22, стр. 302—303.

в развитии дореволюционной культуры узбекского, таджикского и других народов Средней Азии и пробивает себе дорогу в узбекской и таджикской публицистике, литературе, поэзии периода 1880—1917 гг. В развитии ее можно отметить три этапа.

Первый этап, получивший свое выражение в творчестве лучших людей страны (Ахмада Дониша, Фурката и др.) хронологически совпадает с 80-м началом 90-х гг. XIX в.

Второй этап берет свое начало с первой половины 90-х годов XIX в. и завершается периодом 1903—1905 гг. (лучшим представителем в этом периоде был Мукими).

Третий этап относится к 1905—1917 гг. и характеризуется тем, что прогрессивная общественная мысль достигла своего нового развития, хотя еще и не освободилась от либеральных иллюзий, но представители ее вели своеобразную борьбу как против средневековья, так и против джадидизма и протянули свою руку могучему великому всероссийскому пролетариату.

Более полное освещение общественно-философских воззрений прогрессивных деятелей культуры Узбекистана и определение их роли в истории узбекского и таджикского народов описывается в следующих главах.

ГЛАВА 2

БОРЬБА АХМАДА ДОНИША С РЕАКЦИОННОЙ ИДЕОЛОГИЕЙ И ЕГО ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЕ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ВЗГЛЯДЫ

Роль и значение Амада Дониша как публициста в развитии таджикской литературы признаны и более или менее правильно освещены советскими учеными[1].

Теперь известно, что Ахмад Дониш был новатором, оригинальным мыслителем и зачинателем передового направления в области общественной, философской мысли в Бухаре в XIX в. Он, как просветитель, был враждебен всему феодальному, эмирскому строю, стоял за внесение русской культуры в Бухару, своеобразно боролся за интересы широких масс населения. Свои, передовые в то время, политические взгляды он пытался теоретически, философски осмыслить и обосновать.

* * *

Бухарский эмират — типичное восточно-феодальное государство — после заключения мирного договора с царской Россией в 1868 г. потерял свою былую независимость и стал вассалом Российской империи.

С проникновением русского капитала в Среднюю Азию начали складываться буржуазные отношения и в этой отсталой феодальной стране.

---

[1] *С. Айни.* Намунаҳои адабиёти тоҷ, ик. М., 1926; *Е. Бертельс.* Рукописи произведений Ахмеда Кале. III, Труды Таджикской базы АН СССР, 1936.

Именно тогда протекала жизнь и деятельность Ахмада Дониша. Он был свидетелем борьбы эмира Музаффара с непокоренными беками (наместниками), особенно шахрисабзским беком, когда последний поднял мятеж. Частые междоусобия наносили огромный вред стране, разрушая крестьянские хозяйства и столь важную в жизни народа оросительную сеть.

Ахмад Дониш был свидетелем того, как крупные землевладельцы и ростовщики жестоко эксплуатировали крестьян, ремесленников и рабов. Он знал жалкую и нищенскую жизнь трудящихся масс своей родины.

После присоединения Средней Азии к России был положен конец междоусобиям и работорговле в Бухарском эмирате. Этот положительный исторический факт способствовал развитию критических взглядов Ахмада Дониша на систему управления Бухарой.

В Бухаре — столице эмирата — в то время насчитывалось 365 мечетей, 103 медресе с огромными вакуфами. Духовенство тогда обладало значительными материальными средствами и ревностно защищало религию, вместе с эмиром расправлялось с носителями светских знаний, новых идей. В мактабе, медресе изучали коран, комментарии к корану, законоведение, элементарные сведения из арифметики и геометрии. Музыка преследовалась духовенством, а профессия художника считалась богохульством. Не было ни одного профессионального лечебного учреждения, зато было множество «святых», «чудотворцев», знахарей, среди которых шейхам мазара Баха-уд-дина принадлежало самое «почетное место».

На базарах, во время народных гуляний, каландары, маддохи (панегиристы) «мастерски» рассказывали публике невероятные небылицы и различную чушь из жизни «святых и чудотворцев».

В Бухаре были широко распространены фантастические и религиозные книги, отравлявшие сознание людей ядом мракобесия, вроде «Сайкал-намэ» и др.

Жесточайшая эксплуатация, варварские формы угнетения, произвол, бесчинства крупных землевладельцев, невежественных мулл и эмирских палачей доводили

народные массы до нищенского существования. Это обусловливало господство темноты, бескультурья, фанатизма среди населения бухарского эмирата.

Подобно тому, как народные массы выдвигали из своих недр борцов против тирании, так и из среды демократически настроенной интеллигенции вышли сознательные люди, поднявшие свой голос против невежества реакционного духовенства, за просвещение, за науку; против произвола — за справедливость, против варварства — за человеколюбие. В числе прогрессивных деятелей культуры Бухары второй половины XIX в. видное место принадлежит зачинателю нового направления в таджикской литературе Ахмаду Дониш.

Ахмад Дониш родился в 1827 г. в гор. Бухаре и умер там же в 1897 г. Отец его, происходивший из дехкан, приехал на учебу в город из деревни Сугут, нынешнего Шафирканского района Бухарской области Узбекистана и после окончания учебы остался работать в качестве муллы при одной из бухарских мечетей. Отец Ахмада Дониша заботливо воспитывал своего сына, старался дать ему образование.

Первоначальное образование Ахмад Дониш получил в родном городе, а затем благодаря совершенствованию своих знаний в области математики, геометрии, астрономии, музыки, живописи, истории и философии он стал передовым мыслителем своей эпохи.

Ахмад Дониш с большим увлечением читал произведения Ибн Сины, Омара Хайяма, Навои, Фузули и особенно Бедиля. Большой интерес представляют выписки, сделанные Ахмадом Дониш из стихотворений Фузули, написанных на азербайджанском языке. Они свидетельствуют о том, что Дониш увлекался идеями Фузули, его мыслями по астрономии. Не менее характерно для Ахмада Дониша и то, что он цитирует стихи Фузули, попирающие некоторые стороны религиозных правил ислама[1].

Изучая сочинения Бедиля, Дониш, как ранее было отмечено, анализировал его философские взгляды, в

[1] *Ахмад Дониш.* Рукопись. ИВАН УзССР, инв. № 2368.

частности учение о вечности вселенной, о материи, об отношении духа к телу и т. д.[1]

Внимание Ахмада Дониша было сосредоточено на изучении основ астрономии. По его же свидетельству, он изучал астрономию у Мирзы Абдул-Фаттах-хана-Мунаджима. В одной из рукописей Ахмад Дониш приводит следующее изречение своего учителя: «Приобретай науку путем изучения небольшого, малого. Небольшое, малое — корень большого, многого»[2].

Огромное влияние на развитие прогрессивной общественной, философской мысли Ахмада Дониша оказало его пребывание вместе с посольством Бухарского эмирата в Петербурге в 1856 г. и в 60—70-х гг. XIX в.

В Петербурге Ахмад Дониш обогащал свои знания достижениями русской науки, особенно в области астрономии и социологии[3]. Известный таджикский писатель Садриддин Айни в своих воспоминаниях рассказывает об Ахмаде Донише следующее:

«Однажды вечером, когда, как обычно, ученики и учителя сидели группами на главной галерее Мир-Араба у внутренних больших ворот, с улицы вошел высокий человек. Тяжело ступая, он прошел во двор медресе. При его появлении у входа сидевшие старейшины и учителя встали, вежливо приветствуя его. Когда он шел по двору, старейшины, снова сев, принялись шептаться и сплетничать о нем:

— Снова явился! Теперь всю ночь будет в своей келье разговаривать с нечистой силой, а на утро расскажет это своим ученикам, чтобы сбить их с истинного пути.

— Он делает вид, что знает, когда потемнеет луна или солнце. Он дерзает это предсказать.

— А предсказать и знать это может один только бог! Нечестивец пытается поставить себя рядом с богом»[4].

---

[1] *Ахмад Дониш.* Остроты Бедиля. «Чор-Унсур» Бедиля.

[2] *Ахмад Дониш.* Рукопись. Инв. № 2362.

[3] *Улуг-заде.* Ахмад Дониш. Сталинабад, Таджгиз, 1946, стр. 62—66.

[4] *Айни.* Воспоминания, ч. II, Сталинабад, стр. 61.

Далее Айни заключает: «Это был замечательный математик, геометр и астроном, которого за его большую голову прозвали Ахмад Головастый или по таджикски Ахмад Калла»[1].

Ахмада Дониша постоянно преследовали силы реакций за его смелые научные мысли, за антифеодальные, антиклерикальные выступления. Он твердо и гордо шел по пути утверждения своих просветительных взглядов.

В литературе до недавнего времени были известны лишь два рукописных произведения Ахмада Дониша: «Редчайшие происшествия» и «История эмиров Бухары». Теперь стало известно, что в Институте востоковедения АН УзССР в Ташкенте собрано 16 рукописных произведений Ахмада Дониша, многие из которых — оригиналы, написанные самим автором. Кстати, Ахмад Дониш считался хорошим каллиграфом.

Вот некоторые из рукописных работ Ахмада Дониша — публициста и мыслителя.

Рукопись 1877 г., переписанная одним каллиграфом в 1902 г. под названием «Мач'муаи ҳикоёти Ахмади Калла» (судя по содержанию, по-русски это можно передать так: «Все исторические и философские записки Ахмада Калла»), в которой автор повествует о наиболее важных событиях истории Средней Азии, в частности, о периоде правления Улугбека, об отдельных высказываниях известного поэта и философа Джами и т. д.[2] В этом произведении Ахмад Дониш выдвигает важные философские вопросы и пытается своеобразно разрешить их. В нем содержатся весьма серьезные критические высказывания Дониша по философии калама.

Ахмад Дониш является также автором рукописи, озаглавленной «Ин рисолаист ислоҳ миёни ше'а ва сун» («Наставление о примирении шиитов и суннитов»), имеющей особое значение для определения его отношения к религиозным мировоззрениям.

В данной работе дается богатейший материал по истории Средней Азии, по истории и причинах борьбы

---

[1] *Айни.* Воспоминания, ч. II, Сталинабад, стр. 63—64.
[1] *Ахмад Дониш.* Рукопись ИВАН УзССР, инв. № 314.

шиитов и суннитов. Содержание сочинения видно из его заглавия. Это — анализ религиозных учений и исследований пути к истине; изучение «истинной» религии и рассказ о том, как каждый верующий в ислам, в христианство, или в талмуд, считает свою религию истинной; появление сект, их природа и все то, что противоречит им; в заключение — советы по урегулированию религиозных разногласий и борьбы сект. Дониш дает анализ философских взглядов Джалаллиддина Руми, Газали, Джами, Бедиля и др.[1]

Указанное произведение Ахмада Дониша, написанное в 1894 г. на таджикском языке, представляет собой ценный материал по истории философской мысли в Средней Азии. Кроме того, в этом произведении он выступает как вольнодумец.

Ахмада Дониша интересовали вопросы истории узбекских племен. В одном из своих писем он сообщает о собранных им сведениях из жизни и истории 92 различных племен узбеков.

Важные данные по биографии, творчеству философа показаны в его дневнике «Дафтар тақвим»[2].

Наблюдая движение планет и размышляя над собранным материалом, Ахмад Дониш создал свои астрономические записки, позволяющие охарактеризовать его естественнонаучные взгляды. В этом отношении ценны рукописи, написанные самим автором в 1864 и в 1887 гг[3]. В записках по астрономии Ахмад Дониш стремился дать всестороннюю критику геоцентрической системы и обосновать систему гелиоцентрическую.

Общественно-политические и философские взгляды Ахмада Дониша в основном были изложены именно в этих его рукописных произведениях, но до сих пор не изученных. С точки зрения определения философского мировоззрения. Ахмада Дониша представляет большой интерес произведение «Редчайшие происшествия».

Ниже приводятся отдельные главы, свидетельствую-

---

[1] *Ахмад Дониш.* Рукопись. ИВАН УзССР, инв. № 2276, стр. 18, 21, 22, 218, 223.

[2] *Ахмад Дониш.* Рукопись. ИВАН УзССР, инв. № 5095.

[3] *Ахмад Дониш.* Рукопись ИВАН УзССР, инв. № 2144, 2941.

щие о богатом содержании названного произведения Ахмада Дониша[1].

Глава первая — об определении прав родителей и их власти над детьми; глава вторая — о сущности мирских благ; глава третья — об истории мира и исследование временного и вечного; глава восьмая — о сущности страсти и любви и о правилах любовной игры; глава двенадцатая — о сущности духа и связи его с телом и т. д.[2] Автор, проанализировав отдельные философские воззрения своих предшественников, прежде всего Бедиля, здесь же излагает свои собственные воззрения, направленные на разрешение назревших вопросов того времени.

Таким образом, Ахмад Дониш стал выдающимся и в условиях Бухары представителем новой прогрессивной мысли в Средней Азии.

Ахмад Дониш в литературе дореволюционного времени не был представлен, если не считать тех небольших данных биографического характера, которые имеются в тезкирах. Лишь советское востоковедение положило начало научному изучению творчества выдающегося таджикского публициста и смелого мыслителя Узбекистана.

В «Образцах таджикской литературы»[3] С. Айни имеются краткие сведения по биографии и творчеству математика и астронома Ахмада Дониша и о его произведении «Редчайшие происшествия».

Е. Э. Бертельс в статье «Состояние работы по изучению истории таджикской литературы»[4] отмечал, что Ахмад Калла является одним из тех, кто выступал с открытой и резкой критикой феодализма.

Наиболее ценным исследованием Е. Э. Бертельса, посвященным изучению таджикской литературы, является его довольно большая статья «Рукописи произведе-

---

[1] *Ахмад Дониш.* Рукопись «Наводир-ал-вокое». Находится в библиотеке ИВАН УзССР. Предисловие.

[2] *Е. Бертельс.* Рукописи произведений Ахмада Калла. Труды Таджикской базы АН СССР, 1936.

[3] *С. Айни.* Образцы таджикской литературы, стр. 287—289.

[4] *Е. Бертельс.* «Состояние работы по изучению истории таджикской литературы». (Записки ИВАН СССР, II, 1933, стр. 89—105.

ний Ахмада Қалла»[1]. Проанализировав произведение Ахмада Калла «Редчайшие происшествия», Бертельс справедливо указывает, что Ахмад Қалла — яркая фигура в новой таджикской литературе XIX в.

В книге «Номунаҳои адабиёти точик»[2], наряду с биографическими данными об Ахмаде Донише, имеются отдельные извлечения из его произведения «История эмиров Бухары».

В 1946 г. на таджикском языке вышла в свет брошюра Улуг-заде «Ахмади Дониш»[3], автор которой сумел собрать весьма ценный материал по биографии и общественно-политическим воззрениям мыслителя.

В книге автора этих строк, вышедшей в 1946 г., Ахмад Дониш охарактеризован как просветитель, как поборник передовой русской культуры и как мыслитель, критически изучавший сочинения Бедиля[4].

Значительное место отведено Ахмаду Донишу в очерках Прохорова и Гафурова по истории таджикского народа, во втором томе «Истории народов Узбекистана», в статьях, опубликованных в журнале «Шарки сурх» (органе Союза советских писателей Таджикистана) за 1948—1949 гг.

В № 6 «Шарки сурх» за 1948 г. помещена статья Раджабова, озаглавленная «Ахмади Дониш ифода кунандаи ғоях, ои ислоҳ, от дар аморати Бухоро». В статье проанализированы критические мысли Ахмада Дониша, направленные к разоблачению гнилости и непригодности эмирского государственного аппарата и предложения Ахмада Дониша по проведению реформ в Бухарском ханстве. Однако вызывает сомнение справедливость оценки, данной автором Ахмаду Донишу как либералу.

В изданных в 1954—1955 гг. Институтом Востоковедения АН СССР двух книгах «Очерки по истории общественно-философской и политической мысли народов

---

[1] *Е. Бертельс.* Рукописи произведений Ахмада Қалла, т. III. 1936.

[2] Коллективный труд «Образцы таджикской литературы», Сталинабад, 1940.

[3] *Улуг-заде.* Ахмади Дониш. Сталинабад, 1946.

[4] *И. Муминов.* Философские взгляды Мирзы Бедиля.

СССР» имеются материалы освещающие творчество Ахмада Дониша, его естественнонаучные и философские воззрения.

* * *

Под влиянием изменений, происходивших в жизни народов Средней Азии, формировались передовые в условиях Бухары XIX в. общественно-политические взгляды Ахмада Дониша.

Упразднение Кокандского ханства, поражение бухарского эмира и хивинского хана в войне 1868—1876 гг. открыли глаза передовым людям, в том числе и Ахмаду Донишу, воочию показали им гнилость средневекового строя, отсталость родной страны в технико-экономическом отношении.

Выезжая ежегодно в свой родной Шафирканский район, Ахмад Дониш видел, в силу каких причин перестал действовать (т. е. пересох), Джилван-арык[1], орошавший десятки тысяч гектаров посевных земель, по какой причине наступавшие пески покрывали сады, виноградники, посевные площади, неся голод и нищету жителям этих местностей и вынуждая их покидать родной край[2].

Все эти факты гнусной эмирско-ханской действительности вызывали резкий протест со стороны широких слоев населения и демократически настроенной интеллигенции Бухары, особенно со стороны Ахмада Дониша, сумевшего открыто стать на сторону трудового народа. Этим и объясняются гневные, обличительные слова Ахмада Дониша, направленные против эмира, духовенства и вельмож-сановников: «Мангытские властители захватили в свои руки кормило правления и самовольно завладели всем, чем им заблагорассудилось: из очага вдовы похищали они огонь, а из благотворительных фондов — зерно, и все обращали на потребу своему брюху и

---

[1] Джилван-арык — большой канал. В годы Советской власти заново прорыт. В настоящее время орошает десятки тысяч гектаров хлопчатника.

[2] *Ахмад Дониш.* Рукопись. ИВАН УзССР, инв. № 2776, стр. 8.

на разврат. Среди власти имущих процветали пьянство, азартные игры, кутежи и разврат, а бедному люду податься некуда было. Ни охнуть, ни вздохнуть крестьянину и городскому труженику от бремени поборов и ярма насилия.

Эмир и вазир, отцы духовные и сановники — все они одна шайка, и рука руку моет. Ты, читатель, спрашиваешь, каков же сам эмир — повелитель правоверных, каков же сам султан? Присмотрись, и ты увидишь: развратник и тиран, а верховный кази (судья) — обжора и ханжа; таковы же и бессовестный раис (блюститель нравственности), и начальник полиции — вечно пьяный картежник, атаман всех воров и разбойников с большой дороги»[1].

По сравнению со своими бухарскими современниками, Ахмад Дониш глубже определил причину трагической судьбы своего отечества. Он видел ее, прежде всего, в жестокости, несправедливости и преступности политики бухарского эмира, который непомерными поборами разорял крестьян, опустошал плодородные земли, не проявлял ни малейшей заботы об улучшении оросительной сети и приостановлении наступающих на северные районы Бухары сыпучих песков, губительных для земледелия[2].

С одним желанием, с одной мыслью жил и работал Ахмад Дониш — он стремился помочь своей родине, своему народу выйти из рамок страшной отсталости и замкнутости.

На первых порах он видит этот путь в осуществлении следующих жизненно важных, с его точки зрения, мероприятий: в установлении обеспечивающего независимость страны справедливого государства; в развитии земледелия на основе развитой ирригации; в покровительстве ремеслу; в содействии успехам науки; в заботе о подготовке ученых, врачей, чтобы население могло пользоваться их услугами. Он хочет видеть всех людей

---

[1] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 80.

[2] *Ахмад Дониш.* Биография эмиров Бухары от эмира Дониера до эмира Абдеахад. Рукопись ИВАН УзССР, инв. № 5259, стр. 76—78.

(мардумон) просвещенными и богатыми, чтобы каждый человек был сытым и образованным, чтобы каждый соотечественник его без всякого труда мог отвечать на вопросы любого, приезжающего в Бухару[1].

Он искренне желал, чтобы научная мысль служила интересам страны, ее развитию, благосостоянию народа.

Ахмад Дониш, рассказывая о своей беседе с одним европейцем, писал: «Он мне говорил, что Вы из Узбекистана[2], и страна Ваша богата полезными ископаемыми». И Ахмад Дониш выдвигает очень важную мысль, мысль патриота и просветителя: «Нас породили, чтобы мы благоустроили мир, исследовали бы моря, открыли бы богатства недр, открыли бы удивительнейшие стороны света, знали бы все его части и население»[3].

С отторжением от Бухары Самаркандского вилайета, верховья главной водной артерии Бухарского оазиса реки Зарафшана оказались в пределах Туркестанского генерал-губернаторства.

В связи с этим Ахмад Дониш уделял особое внимание орошению, и он весьма смело ставил вопрос о необходимости проведения канала из Аму-Дарьи до Бухары.

Прекрасные патриотические мысли и пленительные мечты Ахмада Дониша, в противовес господствовавшей реакционной мистической феодальной идеологии, призывали народ к изучению науки, к знанию земной жизни, к знанию богатств своей любимой страны.

Ахмад Дониш с глубоким сожалением писал об исключительной узости кругозора многих, считавших себя учеными и не признававших существования других стран, кроме своей. Знания таких ученых не шли дальше знаний религиозно-этических, фантастических романов вроде «Сайкал-намэ» или «Абу-Муслим-намэ». Дониш писал, что эти люди тратили попусту свое время на заучивание грамматики непонятного для них арабского языка.

---

[1] *Ахмад Дониш.* Рукопись ИВАН УзССР, инв. № 2776, стр. 8.

[2] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 60.

[3] Там же, стр. 60—61.

Вот почему не случайна та резкая критика, которой подвергнул Ахмад Дониш схоластику, господствовавшую в то время в Бухаре.

Мысль Ахмада Дониша о необходимости изучения русского языка, русской техники представляет большой интерес. Ахмад Дониш восхищался достопримечательностями Петербурга, отдавал дань уважения творческим умам русского народа. Передавая свою беседу с одним жителем Петербурга, Дониш писал: «(Он) о чем-то говорил на русском языке, а (я) отвечал ему по-таджикски — по-фарси»[1]. Ахмад Дониш считал, что знание русского языка является важнейшим средством для приобщения народов Средней Азии к европейской культуре.

Восхищаясь музыкальностью, изяществом голоса и высокой виртуозностью знаменитой певицы Аделины Патти, Ахмад Дониш сочинил в честь ее оду, прославляющую Россию и призывающую своих соотечественников учиться у русского народа.

Будучи в Петербурге, Ахмад Дониш имел возможность познакомиться с идеями русской демократической культуры. Он писал: «... у франков есть теория, по которой первоначально у *всех людей имущество было равным, но затем сильные ограбили слабых и получилось неравенство. Надо было бы произвести свеобщий передел*» (выделено нами — *И. М.*)[2].

По Ахмаду Донишу, эту теорию, которую он считал самой распространенной во всех странах Европы, следует назвать «теорией франков». В действительности же, он истолковал здесь теорию, имевшую распространение и в России. Это подтверждается фактами.

Ахмад Дониш не был ни во Франции, ни в Англии, зато трижды был в Москве и в Петербурге (в 56—60—80-х гг. XIX в.).

Как известно, в 60-х гг. состоялся так называемый гражданский суд над Н. Г. Чернышевским, а в 80-х гг. было произведено покушение на царя. Ахмаду

---

[1] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 54.

[2] *Е. Бертельс.* Рукописи произведений Ахмада Калла, т. III, 1936.

Донишу, побывавшему в то время в Петербурге, несомненно довелось слышать о происшедших событиях и в этой связи познакомиться с «теорией франков».

В произведении «Редчайшие происшествия» Ахмад Дониш пишет о «теории франков»: «Никто легко не откажется от своего имущества и охотно не отречется от того, что имеет»[1].

В этой цитате интересно отметить утверждение Дониша о том, что «никто легко не откажется от своего имущества». Общеизвестно, что у утопистов-социалистов Запада переход к социализму представлен как мирный переход без борьбы, а у русских революционных демократов переход к социализму мыслился через крестьянскую революцию, т. е. путем борьбы, а по Ахмаду Донишу, путем схватки.

На основе этой теории Ахмад Дониш весьма примитивно, но с полным сочувствием и удовлетворением рисует будущее общество. Он пишет: «Если это искусство осуществится, тогда для народа создадутся всеобщее спокойствие и благополучие»[2].

При этом, по представлению Ахмада Дониша, богатство и бедность потеряют свое различие, все люди, независимо от веры и нации, взаимно помогая друг другу, уважая друг друга, будут укреплять дружбу между собой, будут трудиться по своей специальности и тогда не будет места войнам, не понадобятся войска и вооружения. Все, что есть на земле драгоценного, будет поставлено на службу человеку[3].

Видно, что Ахмад Дониш своеобразно понимал «теорию франков» (русских), сочувствовал ей, однако, не находя достаточной силы и почвы для осуществления своих заманчивых идей у себя на родине, в Бухаре, он впадал в пессимизм и сомневался в возможности осуществления этой теории.

Важно то, что Ахмад Дониш явился первым мыслителем в истории развития общественной философской

---

[1] *Е. Бертельс.* Рукописи произведений Ахмада Калла, т. III, 1936.

[2] *Е. Бертельс.* Рукописи произведений Ахмада Калла, стр. 18.

[3] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 51.

мысли в Средней Азии в XIX в., заговорившем о распространявшемся в 60—70-х гг. прошлого столетия в России утопическом социализме. Здесь нельзя не отметить ту притягательную силу, которой обладали великие русские революционеры-демократы — Герцен, Белинский, Чернышевский и Добролюбов, выступавшие против национального гнета и пропагандировавшие идею содружества наций, завоевывая этим самым симпатию, любовь и восхищение передовых людей, угнетенных царизмом народов России.

Благодаря революционным демократам, лучшие люди среднеазиатских народов еще во второй половине XIX в. начали уже отличать самодержавие от русского народа, от России прогрессивной, дающей свет отсталым народам, России, призывающей к борьбе с тиранией и невежеством.

Указание В. И. Ленина на характер внутренних противоречий творчества Л. Н. Толстого поможет понять и классовую направленность основных идей Ахмада Дониша.

В. И. Ленин, касаясь этого вопроса, писал: «Его горячий, страстный, нередко беспощадно-резкий протест против государства и полицейски-казенной церкви передает настроение примитивной крестьянской демократии, в которой века крепостного права, чиновничьего произвола и грабежа, церковного иезуитизма, обмана и мошенничества накопили горы злобы и ненависти»[1].

Ахмада Дониша можно охарактеризовать как представителя «примитивной крестьянской демократии» в Средней Азии XIX в. Об этом свидетельствует его критика режима бухарского эмирата, праздной жизни высших слоев духовенства и населения Бухары, т. е. его явно антифеодальные взгляды, изобличающие основы эксплуататорского строя.

Выражая народный протест против праздной жизни знатных и тяжелой жизни неимущих, Ахмад Дониш высказывает ценные в условиях XIX в. мысли[2].

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 20.
[2] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 51.

В результате жесточайшей эксплуатации трудящихся, в руках бухарских вельмож и высших слоев духовенства в те времена концентрировались огромные богатства. Они вели роскошную, развратную жизнь, среди них процветало многоженство. Омерзительные стороны эксплуататорского строя возмущали Ахмада Дониша. Он резко протестовал против них и осуждал представителей имущих классов своей эпохи. Дониш требовал одинакового уровня и одинаковых условий жизни для всех людей. Он считал, что каждый человек обязан трудиться, не имея при этом ничего лишнего в быту. По Ахмаду Донишу, человеку достаточно иметь минимум пропитания, т. е. чтобы не голодать, иметь жилье,— чтобы не мерзнуть, иметь одежду,— чтобы тело было прикрыто и т. д.[1]

Ахмад Дониш открыто и недвусмысленно осуждает богачей, вельмож, сановников и вообще высшие слои общества за паразитическую жизнь. Между прочим, он смело и уверенно пишет, что богатство, собранное путем притеснения народа, насилия над ним, ведет к гибели. С этой точки зрения важно следующее его утверждение: «Все то, что больше минимума потребности, эта цепь на шее народа и ведет к гибели, к смерти».

Эти положения Ахмада Дониша являются своеобразным проявлением «теории равенства, уравнительности», возникшей в условиях дореволюционного Узбекистана.

В. И. Ленин, говоря о распространенной в России «теории уравнительности», писал: «Идея равенства — самая революционная идея в борьбе с старым порядком абсолютизма вообще — и с старым крепостническим, крупнопоместным землевладением в особенности. Идея *равенства* законна и прогрессивна у мелкого буржуа-крестьянина, поскольку она выражает борьбу с неравенством феодальным, крепостническим»[2].

Приведенное ленинское указание дает нам руководство для правильного определения классовой сущности утопических идей Ахмада Дониша о необходимости

---

[1] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 120.

[2] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 16, стр. 213.

иметь человеку лишь минимум пропитания, жилья, одеяния и одинаковые условия жизни для всех людей.

Своеобразно проанализировав известную в ту пору в Средней Азии «теорию аскетизма», «отречения от мира сего», Ахмад Дониш крепко осуждает ее и острие своей критики направляет против эксплуататорской политики имущих. Он говорит: «Этот сад и цветник его (имущего бая) собственность, но ему следовало бы помнить, что в саду и цветнике продолжительный период искусно и честно трудились работники, наемные рабочие, благодаря которым поверхность земли благоустроена. Значит, следует сказать, что раньше, чем хозяин, в этих садах и цветниках должны получить удовольствие слуги».

Таким образом, Ахмад Дониш пытался совершить «чудо», заставив «теорию аскетизма, «отречения от мира сего» служить для разоблачения жизни богатых, жизни имущих, основанной на эксплуатации. С его точки зрения, тунеядцам-богачам следовало бы отказаться от притеснения и насилия народа и в этом смысле придерживаться им «теории аскетизма», «отречения от мира сего»[1].

Из приведенных основных положений Ахмада Дониша можно заключить, что его увлечение утопическими идеями было для него вполне закономерным явлением, как для представителя крестьянской демократии.

Значение Ахмада Дониша в истории Узбекистана и Таджикистана состоит в том, что он стремился оспаривать некоторые важные стороны средневековой философии схоластов и суфиев. В специальном разделе своей работы «Наводир-аль-вақое», Ахмад Дониш разбирает различные «теории» о вечности мира и хотя свои взгляды на этот вопрос он здесь открыто не выражает, однако его суждения завершаются известными строками из произведений Омара Хайяма о вечности и несотворенности мира — вселенной.

Надо полагать, что Ахмад Дониш солидарен с Омаром Хайямом по вопросу о вечности и несотворенности

[1] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 25.

мира, так как, во-первых, он закончил этот отдел своей работы словами Омара Хайяма, с другой стороны, Ахмад Дониш с Омаром Хайямом не вступал в спор, как это он делал при изложении других точек зрения (теории брахманов, теории по библии и т. д.).

Когда Ахмад Дониш разбирает вопрос об отношении духа к телу, у него еще сильнее проявляется своеобразие его философской мысли. Вначале Ахмад Дониш отдает дань средневековой идеалистической, схоластической философии. Наряду с этим он отмечает, что решение вопроса об отношении духа к телу представляет большую трудность, ибо для решения его, первоначально надо объяснить, что собой представляет дух и где он находится. Далее Ахмад Дониш критикует схоластов. «Если тебя спросят, что такое арш[1], находящийся под девятым небом? Ты скажешь — арш. Если спросят опять — что имеется выше арша? Скажешь — арш и наивысший арш. Так без конца можно повторять одно и то же, став на путь тавтологии».

Далее Ахмад Дониш говорит: «Это лишь наше воображение; разум наш не осведомлен о духе вне арша; вообще говоря, размышления об этом запрещаются»[2].

По Ахмаду Донишу, дух имеет два вида. Первый, с его точки зрения, чистый, священный, божественный, дающий свои лучи всем телам и частицам, второй дух — внесенный в мир вещей, существующий в этом предметном мире и смертен[3].

Ахмад Дониш допускает мысль о духе, как о чистом, священном, нечто существующем, из которого выпадают частицы в видимый мир, как лучи, как отражение[4].

Одновременно он утверждает: «Этот дух существует в теле, вне тела этого духа нет»[5].

Следовательно, мысли Ахмада Дониша о духе внутренне противоречивы. В первом случае он стоит на пози-

---

[1] А р ш — у верующих мусульман мифическое место пребывания бога, божий престол.

[2] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 164.

[3] Там же, стр. 165.

[4] Там же, стр. 164.

[5] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 166.

ции идеалистической, схоластической философии (разговор о чистом, священном духе), а во втором случае он отрицает основы феодально-религиозного взгляда, приближаясь к материалистическому пониманию этого вопроса, ибо здесь он без колебания признает зависимость духа от тела. По Ахмаду Донишу, дух не может существовать вне тела. С этой точки зрения Ахмад Дониш подверг критике мистическое учение о переселении духа — таносух[1]. Правда, его критика носила поверхностный, непоследовательный и наивный характер, однако в то время она имела прогрессивное значение. В этих вопросах он использовал учение Бедиля о духе и теле.

Отдельные положения Ахмада Дониша, направленные к критике теории предопределения, представляют известный интерес для понимания общественной прогрессивной философской мысли в Туркестане конца XIX в. Ахмад Дониш особо разбирает вопрос о предопределении в своей работе «Наводир-аль-вақое»[2]. Признавая объективный характер необходимости, он пишет: «Все, что необходимо, оно не может быть приостановлено личным желанием и усилием (человека)»[3].

Следует заметить, что Ахмад Дониш понимает необходимость как предопределение, как божественное. Стало быть, и здесь он оказался не свободным от страшной традиции старой, гнилой идеологии ислама. Вместе с этим Ахмад Дониш дал критику теории предопределения. Ему принадлежат слова, характеризующие веру в предопределение как оправдание неподвижности, тунеядства, безделия[4]. Эту свою точку зрения Ахмад Дониш подкрепляет следующими рассуждениями: «Если человек, веря в судьбу, бездействует, не трудится, не стремится к приобретению пищи, одежды и говорит, что ему предопределено жить в нужде, в бедности или в обилии, то он ошибается. Значит, он не разумен»[5].

[1] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 164—168.
[2] Там же, стр. 112.
[3] Там же.
[4] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 113.
[5] Там же, стр. 114.

Ахмад Дониш призывает людей к старанию, к целеустремленному полезному труду. Он говорит, что человек достигает совершенства благодаря своей энергии и действию[1].

Таким образом, Ахмад Дониш подчиняет свою критику теории предопределения общей борьбе против реакционной феодальной идеологии. В его мировоззрении имеются элементы материалистического понимания явлений природы, особенно, когда оно связывается с естественнонаучным взглядом. С такой позиции Ахмад Дониш оспаривал правильность некоторых сторон религии ислама. Весьма интересна его мысль по этому поводу: «Говорят, рай предназначен для мусульман, а ад для немусульман, но ведь среди мусульман имеются также развратники и двурушники, хуже, чем немусульмане. В свете этого учение о рае и аде вызывает подозрение»[2].

Ахмад Дониш пытался разгадать причину религиозных трений. Он писал, что муллы не думают о благосостоянии народа, что они обогащаются за счет эксплуатации народа.

«Все вещи должны быть собраны для имама, все люди ему должны подчиняться и должны быть послушными его рабами. Все, что говорит или приказывает, в обязательном порядке должно выполняться народом. Вот в этом корень и смысл борьбы шиитов и суннитов».

Поэтому, по Ахмаду Донишу, борьба шиитов и суннитов, провоцируемая муллами, имеет в своей основе борьбу за богатство и за власть. Всякое иное объяснение причин возникновения ожесточенных столкновений шиитов и суннитов Ахмад Дониш считает лицемерием.

Ахмад Дониш, как верный сын своей родины, решительно осуждал политику эмира Бухары, нарушившего мирную, спокойную жизнь своих подданных. Ахмад Дониш едкими остротами изобличал и махинации мулл. По его мнению, надо быть достойными сынами своей страны. «Жив человек,— говорит Дониш,— тогда, когда он стоит за свою родину, и когда он со своим народом»[3].

---

[1] *Ахмад Дониш.* Редчайшие происшествия, стр. 22.

[2] Там же

[3] *Ахмад Дониш.* Рукопись ИВАН УзССР, инв. № 2276, стр. 14.

Благородное патриотическое чувство Ахмада Дониша, глубоко переживавшего тяжелую участь угнетенного и бесправного трудового народа при власти темных, невежественных эмиров, ханов, сановников и духовенства, привело его к убеждению в необходимости настойчиво призывать своих соотечественников к дружбе с великим русским народом, к изучению европейской науки и техники, как к единственному пути спасения и прогресса страны.

Ахмад Дониш был знаменит как астроном. Его записки по астрономии насыщены элементами материалистического взгляда на природу.

В «Воспоминаниях» С. Айни имеются важные сообщения по этому поводу. Описывая обстановку дома, в котором жил Ахмад Дониш, писатель вспоминает: «Слуга ввел нас через крыльцо по лесенке в верхнюю комнату, где висели карта земли и карта полушарий земного шара. В нишах стояли глобусы земли и неба. Я впервые их видел, но мулла Мухиддин подробно рассказал, для чего служат эти предметы, и я отчасти понял их назначение.

Глобусы и карты направили разговор по новому руслу:

— Кто это мог осмотреть каждую пядь земли и указать на бумаге место каждого города, реки и пустыни? Обманщик какой-нибудь! Или компания обманщиков сговорилась, придумала, сделала, отпечатала, а невежественные люди платят за эти штучки деньги.

Другой засмеялся:

— Ахмада считают умным. А он раньше всех бухарцев попался на этот обман! Повесил карты у себя на стене!

Когда мулла Мухиддин начал объяснять движение земли и планет так, как это понимает Ахмад Головастый, все единодушно, сидя в комнате Ахмада, признали Ахмада безбожником.

В нишах этой комнаты лежали бубны, барабан, дутар, рубаб и другие музыкальные инструменты. Все сотрапезники сошлись на том, что все это — игрушки дьявола, лишний раз подтверждающие безбожие Ахмада Головастого».

Здесь главное заключается в том, что Ахмад Дониш в условиях жесточайшего деспотизма эмира сумел воспитать в просветительском духе таких прогрессивных студентов, как Мухиддин, тем самым вызвав к себе подозрение и презрение у высших слоев населения, сановников и духовенства Бухары. Они его обвиняли в безбожии, в отступлении от веры. Однако Ахмад Дониш не сдался, а продолжал свою научную и просветительскую деятельность.

В «Воспоминаниях» С. Айни ярко описана мужественная борьба Ахмада Дониша за научное объяснение явлений затмения: «Не помню, было ли это в этом же году, либо в другой год, когда по своей привычке Ахмад вечером пришел в свою келью... сказал...— Сегодня ночью будет затмение луны. Оно продлится от такого-то часа, столько-то минут. Кто хочет посмотреть, пусть поднимется к этому времени на крышу медресе...

... Странными, идущими вразрез со всеми нашими понятиями, показались мне его слова. До тех пор я слышал, что затмение луны ниспосылается богом, как напоминание о грехах людей. Если слова его подтвердятся, значит он великий ученый. Но тогда, значит, затмение — не есть знамение божие! До тех пор я слышал, что его звали прорицателем. Но если слова его подтвердятся, значит он астроном, а не прорицатель.

В час, заранее указанный Ахмадом, почти все население Мир-Араба поднялось на крышу...

Ахмад то внимательно просматривал цифры, то быстро поглядывал на часы, то всматривался в чистое небо, где светила полная луна.

Вдруг он выговорил:

— П-пос-посмотрите на н-н-небо.

Луна начала скрываться.

Затмение увеличивалось. Его заметило население города. На улицах послышались тревожные голоса ночной стражи. По дворам застучали в блюда, в котлы, в медные подносы.

Весь город наполнился гулом и звоном:

— Дамбар-дамбар; джангар-джангар...

Это было жутко в медленно наползающей на город мгле затемнения.

Лязг, грохот, вопли, кличи и крики в тысячах дворов. Гул сотен барабанов отвлек Ахмада от его бумаг. Он задорно улыбнулся.

— Сколько бы ни били в котлы и что бы ни кричали там, затмение кончится в свое время. Через столько-то минут луна начнет скрываться. Через столько-то минут луна станет чистой.

В назначенную им минуту луна начала открываться. В назначенную минуту от затемнения не осталось никаких следов».

В своих записках по астрономии, в противовес средневековым воззрениям, Ахмад Дониш боролся за естественнонаучное понимание природных явлений. Он писал о шарообразности земли, о движении планет, о затмении солнца, луны, о землетрясении и пытался находить причины всех явлений во взаимоотношении их, самой природе, а не вне ее.

Для подтверждения этого приведем отдельные примеры, взятые из его записок по астрономии. Но сомневаясь в объективном существовании мира вещей, Ахмад Дониш доказывал познаваемость всех его явлений вообще, затмения в частности. Он писал: «Если стремимся (к познанию), то причины (затмения) для нас станут явными и известными»[1].

Все вещи тела, по Ахмаду Донишу, делятся на два вида — на простые и сложные. Простые тела распадаются на небесные и земные, а сложные тела имеют три вида: фауна, флора и минералы.

Земля находится в составе небесных тел и имеет шарообразную форму[2].

Затмение, пишет Ахмад Дониш, не божественное, не сверхъестественное явление, а явление естественное, закономерное, оно вполне познаваемо путем изучения изменений расположения планет в мировом пространстве. На этой основе, по Ахмаду Донишу, можно предсказать затмение луны и солнца.

Таким образом, став в этих вопросах стихийно на

---

[1] *Ахмад Дониш.* Рукопись ИВАН УзССР, инв. № 2941, стр. 112.
[2] Там же, стр. 114.

материалистическую позицию, Ахмад Дониш отбросил религиозно-мистические представления.

Важнейшей заслугой Ахмада Дониша является еще и то, что он, попирая старые, религиозные мистические воззрения, много трудился над тем, чтобы вскрыть естественные причины землетрясения. Он говорил: «Землетрясения без причин не бывают»[1].

Причину землетрясения Ахмад Дониш стремился объяснить движением находящейся в центре земли нижней горячей массы — пара[2].

Надо принять во внимание, что в этих своих произведениях, в силу исторической обстановки и времени, Ахмад Дониш наивен и не мог, вернее сказать, не сумел освободиться от влияния средневековой идеологии. Непоследовательность и противоречивость его мировоззрения, нотки разочарования и усталости в его творчестве объясняются именно этим. Но смелые естественно-научные взгляды его имели тогда в Бухаре прогрессивное значение.

В силу отсталости Средней Азии в экономическом, политическом и техническом отношениях Ахмад Дониш не сумел и не мог подняться до уровня целостной материалистической философии. Несмотря на это, его заслуга в истории огромна. В условиях безраздельного господства религиозного фанатизма и невежества мусульманского духовенства в Бухаре он могучим голосом воспевал светские знания, просвещение и призывал своих соотечественников к изучению русского языка, русской науки, техники и культуры.

Ахмад Дониш — мыслитель-одиночка.

С. Айни (преемник прогрессивных идей Ахмада Дониша, имевший возможность неоднократно слушать его речи) сообщает, что круг друзей Ахмада Дониша был узким, состоял буквально из пяти-шести человек.

Кроме того, известно, что все произведения, в том числе главный труд Ахмада Дониша «Наводир-ал-вақое», имелись всего-навсего в трех-четырех экземплярах в виде рукописи.

---

[1] *Ахмад Дониш.* Рукопись ИВАН УзССР, инв. № 2941, стр. 115.
[2] Там же, стр. 114.

Вся деятельность Ахмада Дониша и его последователей разбудила передовую часть населения Узбекистана. Они первыми в условиях XIX в. в Средней Азии, в Бухаре, призвали к борьбе со средневековьем и подняли знамя критики против его идеологии.

Прогрессивные мысли и смелые думы горячего патриота, знаменитого таджикского публициста, выдающегося мыслителя получили заслуженно высокую оценку лишь в нашу великую советскую эпоху — эпоху торжества правды и справедливости, труда и науки, равноправия и братства народов, стали достоянием многомиллионного читателя.

Непосредственными преемниками прогрессивных мыслей патриота и борца Ахмада Дониша и его современниками были Фуркат, Мукими, а позже — Хамза Хаким-заде, С. Айни, Сами, Сиддики и др.

ГЛАВА 3

СОЦИАЛЬНЫЕ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ФУРКАТА И ЕГО БОРЬБА ПРОТИВ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Фуркат, создавший оригинальные и самобытные произведения узбекской художественной литературы и узбекской прогрессивной общественной мысли, жил в иных условиях, чем Ахмад Дониш.

В 1876 г. было упразднено Кокандское ханство и его владение присоединено к России. Образовалась Ферганская область в составе Туркестанского генерал-губернаторства. Фергана — богатейший оазис Туркестана — стала, таким образом, вполне доступной русскому капиталу, вступившему в пореформенный период на путь быстрого развития. В связи с этим ускорилось развитие буржуазных отношений и в Туркестане. Рост товарного хозяйства привел к расслоению деревни, к разорению крестьянства и ремесленников, к ускорению процесса разложения феодально-патриархальных отношений. В Коканде и других городах области появились «дельцы», организовавшие кредитно-банковское дело, возникли фирмы и т. д.

Вслед за изменением в экономической и социальной жизни, хотя и медленно, но все же начались перемены и в области культуры. В Ташкенте, Фергане и других городах Туркестана появились постройки европейского типа, типографии, литографии, начала выходить газета на узбекском языке, на страницах которой помещались научные, исторического характера статьи, переводы на узбекский язык произведений Пушкина, Крылова и других классиков русской литературы. По инициативе русских ученых создавались научные общества, в работе

которых принимали участие путешественники-географы узбеки, например, Алим Ходжа Юнусов, Мирза Хаким и другие[1]. В Ташкенте и в других городах учреждались гимназии, русско-туземные школы, предназначенные для обучения детей богатых, для подготовки нужных царизму чиновников и т. д.

Царизм проводил свою колониальную политику, опираясь на антинародный государственный аппарат и на поддержку местной знати и местных богачей. Консервируя феодально-патриархальные отношения в Туркестане, царизм, местные баи и реакционное мусульманское духовенство не могли оградить Туркестан от благотворного влияния демократической русской культуры. Это влияние шло объективно, независимо от воли и желания сопротивлявшихся тому сил.

Значение Фурката в истории Узбекистана заключается в том, что он так же, как и Ахмад Дониш в Бухаре, по сравнению со своими современниками, в своем творчестве более рельефно выражал эту историческую тенденцию развития среднеазиатского общества.

Первое сообщение о кокандском поэте Закирджане Фуркате появилось на страницах «Туркистон вилояти газетаси» в № 14 за 11 апреля 1890 г., где позже были опубликованы его стихи «Гимназия», «Выставка», «Суворов» и др. В этом сообщении говорится: «...1890 г. 23 марта с разрешения начальника Ташкентской мужской гимназии смиренный кокандский Закирджан Фуркат и Ходжи Зугур осматривали эту гимназию».

В упомянутом номере помещены отдельные изречения Фурката как на узбекском, так и на русском языках. Например: «Кто сведущ в науках, тот ценится и уважается народом», «Мир освещается лучами знания, сердце очищается чистотой знания. У кого есть в руках светильник, тот и в темноте не встретит опасности в пути».

---

[1] ЦГА УзССР, ф. И-1, оп. 1, д. 2.

В № 2, 3, 5, 8, 10, 14, 15, 16, 19, 20, 22, 23 и 25 «Туркистон вилояти газетаси» за 1891 г. опубликована автобиография Фурката на узбекском и русском языках. Следующие произведения Фурката были опубликованы на узбекском языке с русским переводом в нижеперечисленных номерах «Туркистон вилояти газетаси».

В № 115 за 17 апреля 1890 г. стихотворение «Гимназия»; в № 10 за 14 мая 1890 г.—«О науке»; в № 28 за 14 августа 1890 г.—«О театре»; в № 35 за 6 сентября 1890 г.— «О выставке»; в № 44 за 12 октября 1890 г.— «О Суворове».

В той же газете появились весьма ценные работы Фурката: в № 6 за 6 февраля 1891 г. стихи «О положении поэта и поэтических гиперболах»; в № 7 за 22 февраля 1891 г.— «О бале»; в № 22 за 19 марта 1891 г.— «О музыке, музыкантах и об инструментах»; в № 31 за 10 августа 1891 г.— «Письмо из Самарканда».

В № 10 за 12 марта 1893 г. помещено сообщение о Фуркате и напечатано его письмо из-за границы. В этом письме он рассказывает о своем путешествии и приключениях в Константинополе, в Мекке и Бомбее. В № 20 за 22 мая 1893 г. опубликовано письмо Фурката из Индии, где он пишет о своем намерении посетить Китай. В № 18 этой же газеты за 7 марта 1893 г. помещено письмо Фурката в стихах из Бомбея Махмуду Ходже, где между прочим указывается о скорой встрече с близкими родными.

В № 26 той же газеты за 17 сентября 1894 г. напечатано письмо Фурката из Яркенда, в котором он пишет, что решил остаться там, поскольку климат этого города ему очень понравился. Таким образом, из сообщения «Туркистон вилояти газетаси» можно сделать вывод, что Фуркат уехал за границу в конце 1891 г., а в 1893 г. уже возвращался из путешествия в Мекку, Стамбул, Юго-Восточную Европу и останавливался в Индии, а летом 1894 г. находился в Синьцзяне.

В течение ряда последующих лет Фуркат, правда, редко помещал свои стихотворения на страницах «Туркистон вилояти газетаси». Так, в № 6 за 7 февраля 1896 г. были помещены стихи в виде воспоминаний о

путешествии по Юго-Восточной Европе, в № 24, 25, 30 и 33 за 1904 г. статьи «О русско-японский войне».

Несмотря на то, что сообщения указанной газеты неполны и без сомнения приспособленны к требованиям царской цензуры, все же описанные сведения могут являться важным источником для изучения жизни, деятельности и творчества Закирджана Фурката.

В 1893 г. в томе XV «Записок Восточного отделения императорского русского археологического общества» (выпуск I—II) Н. Остроумов опубликовал стихотворение Фурката под названием «Третья песнь о Худоярхане». Оно написано и опубликовано на узбекском языке с переводом Н. Остроумова на русский язык. И в этих своих стихах Фуркат дает яркую картину дворцовой жизни последнего хана Худояра, его порядков, проявляя в отдельных случаях симпатии к людям труда.

Необходимо отметить, что о яркендском периоде жизни Фурката на страницах «Туркистон вилояти газетаси» не было никаких сведений, так же как и о его смерти, хотя эта газета все время помещала некрологи в прозе и стихах, посвященные придворным поэтам и писателям, неизвестным народу[1].

В многочисленных баёзах — сборниках стихотворений, вышедших в начале XX в., помещены газели Фурката. В 1899—1900 гг. был составлен сборник «Баёзи-Мукими ва Фуркат», дошедший до нас в виде рукописи. Кроме того, можно указать на «Баёзи Хазини». В нем всего 240 страниц. На 33 страницах этого «Баёза» напечатано 26 стихотворений Фурката (в количестве 530 строк). В «Баёзи Янги-Ками» содержится пять стихотворений Фурката и т. д.

После победы Октябрьской революции в Туркестане интерес научной общественности к творчеству популярного среди народа поэта-лирика Фурката изо дня в день возрастает. О Фуркате и его газелях знает каждый житель Ферганской долины. Его прекрасные лирические стихи ныне прочно вошли в репертуар народных

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 85, 4 ноября 1912 г.

артистов и народных певцов Узбекистана и Таджикистана.

В журнале «Гулистан» № 5 в мае 1939 г. появилась статья Хамида Расула под названием «Фуркат», в которой опубликованы биографические данные. Однако они неполны, отчасти недостоверны. Например, там говорится, что Фуркат уехал через Баку за границу в 1891 г. и учился в Стамбуле три года, в Индии — три года, а затем год жил в индийском городе Сабо, после чего вернулся в Яркенд. Если все это верно, то Фуркат после 7 лет, прошедших со дня его выезда из Узбекистана, т. е. в 1898 г., должен был переехать в Синьцзян. Но, как уже было отмечено выше, Фуркат в апреле 1893 г. писал письма из Индии[1], в которых указывал, что скоро поедет в Китай. В 1894 г. он писал письма и стихи из Яркенда. Стало быть, версия о его шестилетнем обучении в Стамбуле и в Индии является неправильной, не имеющей никакого исторического обоснования.

Другой пример: автор статьи отмечает, что Фуркат уехал из Коканда в Ташкент в мае 1890 г. Но и это не совсем точно, так как на страницах «Туркистон вилояти газетаси» сообщалось о том, что Фуркат 23 марта 1890 г. посетил гимназию, а 17 апреля 1890 г. в № 15 названной газеты помещено его стихотворение «Гимназия».

Следовательно, можно определенно сказать, что Фуркат в Ташкент приехал не в 1890 г., а в 1889 г.[2]

В журнале «Гулистан» в № 4 за 1939 г. Г. Гулямом и Х. Расулем опубликовано 8 стихотворений Фурката с объяснением встречающихся в этих стихах непонятных терминов.

В журнале «Литература и искусство Узбекистана» (книга 5 за 1940 г.) напечатаны в переводе Н. Ф. Лебедева наиболее популярные стихи и три газели Фурката.

В журнале «Гулистан» в № 2 за 1940 г. помещена статья под названием «Фуркатлардан нишона», где

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 18, 7 мая 1893 г.

[2] В автобиографии Фурката написано, что он прибыл в Ташкент в 1306 г. хиджри. По синхроническим таблицам 1306 г. хиджри приравнен к 1888—1889 гг.

речь идет о последователе Фурката и Мукими,— поэте нашего времени Насими, написавшем ряд весьма ценных произведений, прославляющих социалистическую промышленность и колхозную деревню Советского Узбекистана.

В 1940 г. вышел в свет сборник отдельных стихов Фурката, составленный Хамидом Расулем.

В «Избранных произведениях» Мукими, выпущенных в 1942 г., имеется предисловие Уйгуна, а в конце книги статья Г. Гуляма «Мукими и Мухи», в которых упомянутые авторы, в связи с описанием жизнедеятельности Мукими привели некоторые биографические сведения о жизни и творчестве Фурката.

В 1946 г. в журнале «Звезда Востока» в № 4—5 опубликована статья автора данной работы под названием «Поэт Фуркат о русской культуре», где автор рисует образ Фурката как узбекского поэта-просветителя и мыслителя конца XIX и начала XX вв.

В журнале «Звезда Востока» в № 7—8 за 1946 г. имеется справка о биографии Фурката. В этой небольшой справке допущены существенные неточности, както: после переезда в 1898 г. в Ташкент, Фуркат изучает русский язык. Однако, как уже было сказано, Фуркат прибыл в Ташкент в 1889 г.

Далее в журнале отмечается, что Фуркат покинул пределы Средней Азии в 1890 г. и т. д. Видно, что в этой биографической справке имеется определенная неточность. В этом же номере указанного журнала опубликованы на русском языке стихи Фурката «Суворов», «О науке» в переводе С. Сомовой.

В 1948 г. в альманахе «Дружба народов» (книга 16) была опубликована статья Ю. Лебединского под заголовком «Новое в узбекской литературе». В этой статье Ю. Лебединский пишет: «Под общим заголовком «Статья» здесь печатается разнообразный материал о быте, искусстве и культуре Узбекистана. Но это разнообразие явно страдает случайностью подбора. Среди статейного материала выделяется любопытная работа И. Муминова об очень интересном русскому читателю почти неизвестном узбекском писателе Фуркате, первом в Узбекистане стороннике русского просвещения и рус-

ской культуры. Статья эта как бы предворяет опубликованные в 7—8 номере (журнала «Звезда Востока»— *И. М.*) стихи этого поэта о Суворове, переведенные с узбекского В. Луговским и С. Сомовой».

В хрестоматии по литературе народов СССР о Фуркате сказано следующее: «Фуркат — первый из узбекских поэтов, основательно изучивший русский язык и в оригинале читавший произведения Пушкина, Лермонтова, Некрасова. Знакомство Фурката не только с культурой Востока, но также с русской, западноевропейской благотворно сказалось на его творчестве. Стихи и песни Фурката сейчас пользуются большой популярностью в Узбекистане»[1]

Там же отмечается, что Фуркат — крупнейший лирик Узбекистана конца XIX и начала XX вв.

Во втором томе «Истории народов Узбекистана»[2], выпущенном в 1947 г., высоко оценивается творчество Фурката и отмечается, что прогрессивное творчество Фурката сыграло выдающуюся роль в культурном развитии узбекского народа, в его приобщении к русской культуре.

Творчество Фурката наряду с творчеством выдающихся представителей родной литературы изучается во всех средних школах Узбекской и Таджикской советских социалистических республик[3].

Можно сделать вывод, что всеми исследователями истории Узбекистана Фуркат признается не только как поэт-лирик, но и как выдающийся мыслитель-просветитель конца XIX и начала XX вв.

Только в советское время творчество Фурката начало изучаться и получило заслуженно высокую оценку.

Фуркат Закирджан Халмухамедов родился в 1858 г. в городе Коканде, в семье мелкого купца. Он умер в 1909 г. в Яркенде (Синьцзян). Отец Закирджана, по его же свидетельству, умел сочинять стихи и проявил

---

[1] *Л. Климович.* Хрестоматия по литературе народов СССР, М., Госучпедгиз, 1947, стр. 442.

[2] История народов Узбекистана, т. II, Ташкент, изд-во АН УзССР, 1947, стр. 392.

[3] Адабиёт хрестоматияси (IX синфи учун), Учпедгиз, 1948; Узбек адабиёти VIII синфи учун, Узгиз, 1948.

особую заботу об образовании сына. Закирджан по настоянию отца начал учебу в мактабе, первоначально учился читать и писать, а затем приступил к заучиванию хафтияка, корана и «Чор-Китаба». Фуркат пишет, что, когда ему минуло 8 лет, он начал читать книги по таджикской и персидской литературе.

Позже он приступил к изучению Хафиза и Бедиля. Чтение сборника произведений Бедиля продолжалось в течение пяти месяцев[1]. Уже девятилетним мальчиком (со слов самого Фурката) он начал читать сочинения Алишера Навои.

Судя по рассказам Фурката, он был увлечен чтением произведений Навои, даже во сне видел, что он читал его книгу[2]. Фуркат пишет, что когда он говорил о своем сновидении учителю, то последний ему сказал, что при помощи Алишера Навои он станет поэтом[3]. Фуркат отмечает, что «от этих слов сердце мое наполнилось радостями»[4].

По словам самого Фурката, он читал также книгу Фузули, произведения так называемого «Маслакул-Мустаким», стал понимать поэзию и начал сочинять небольшие стихотворения. Фуркат говорит, что, когда ему было больше 10 лет, он стал старшим учеником в мактабе и во время отсутствия учителя давал уроки младшим ученикам. Одновременно Фуркат совершенствовал свои знания, занимался чистописанием, получал задания от известных каллиграфов Коканда.

Фуркат учился и в медресе, где основательно изучил персидский и арабский языки.

В период, когда Фуркат учился в медресе, Фергана была присоединена к России. Он был свидетелем междоусобиц в ханстве и падения Худояр-хана. Этот период вообще был переломным в жизни народов Средней Азии. Происходившие тогда события общественной жизни оказали огромное влияние на формирование и развитие мировоззрения Закирджана Фурката.

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 10, 1891 г.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

В 1878 г. Фуркат вместе со своим дядей-купцом выезжает в Новый Маргилан, только что построенный по европейскому типу город, отличный от средневековых городов Средней Азии, где он помогает дяде. Однако торговое дело не увлекло его, и он всецело отдается изучению науки и литературы. Чтобы обеспечить себе существование, Фуркат работает писарем и обучает грамоте детей одного из местных баев. Спустя некоторое время Фуркат возвращается в Коканд, где и продолжает свою научно-педагогическую деятельность.

Как он сам передает, за этот период им были написаны брошюры: «Хаммоми-Хаёли» (в стихах), «Нух-Манзар» (рассказ в стихах). Кроме того, он собрал в одну книгу свои художественные произведения — газели[1] и перевел с персидского на узбекский язык «Чар-Дервеш».

В автобиографии Фуркат сообщает, что его стихи читались на собраниях, что певцы распевали их под музыку среди публики. Действительно, газели Фурката распространились не только по Ферганской области, но и по всему Узбекистану.

В 1882 г. Фуркат устанавливает тесную связь со своими современниками — известными поэтами, войдя в кружок Мукими. Таким образом, он уже в 80-х гг. XIX в. был признанным поэтом в писательских кругах Ферганы. Взаимоотношения Фурката с Мукими были чистосердечными и укреплялись с каждым днем. Содружество Мукими и Фурката впоследствии оказало огромное влияние на их общественно-политические взгляды, на их творчество, ибо именно они являлись на рубеже XIX и XX вв. первыми, вместе с Ахмадом Донишем, наиболее последовательными борцами против реакционного духовенства, против средневековой идеологии, за реализм в литературе, за светские знания, за просвещение, за научно-технический прогресс, за приобщение узбекского народа к европейской культуре.

Надо полагать, что в кружке Мукими Фуркат получил серьезную подготовку, овладел мастерством художественного слова. «Постоянно сходясь вместе,— писал

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 15, 1891 г.

он,— мы сочиняли стихи, то подражая образцу, то толкуя различные содержания этих стихов». «Иногда мы рвали цветы из цветника славы, иногда рвали плоды из садов похвалы,— то о любви, то о красоте писали стихи».

Отсюда можно сделать вывод, что поэты сочиняли главным образом стихи лирического содержания. В кружке изучалась и история литературы Средней Азии и Востока вообще. Об этом свидетельствуют следующие сообщения Фуркат:

«Отыскав бойкие стихи в книгах, написанных другими поэтами, мы сами прибавляли к этим стихам... и другие поэты интересовались и посещали нас»[1].

Упомянутый кружок имел большое влияние на писательскую общественность Коканда. «Когда мы сочиняли какие-нибудь приятные стихи, грамотные люди списывали их себе»,— говорил Фуркат[2].

Примерно в 1886—1887 гг. Фуркат уехал из Коканда в Маргилан, где был в тесной связи с поэтами, людьми литературы и науки, в частности с Домуллой Ходжа, занимавшимся стихосложением, подражавшим Алишеру Навои. Фуркат жил в келье медресе, читал книги, совершенствовал свои знания. Здесь он впервые услышал о газете и стал читать ее.

Фуркат много путешествовал по Узбекистану. В начале 1889 г. он вернулся в Коканд, но через сутки отправился в Ходжент (ныне Ленинабад), где прожил несколько месяцев. Фуркат пишет, что в этот период он познакомился с одним ученым, от которого получил много знаний[3]. Фуркат был знаком с известными ходжентскими музыкантами, любил прогулки по городу и его окрестностям.

«Я гулял каждый день,— писал он,— по городу, бывал в разных местах, беседовал с некоторыми людьми, осведомлялся о их положении и спрашивал у опытных людей об удивительных и редких предметах. Мне показался неприятным обычай здешних жителей. Большинство из них не занимается ремеслом и промыш-

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 16, 1891 г.
[2] «Туркистон вилояти газетаси», № 2, 1891 г.
[3] Там же.

ленностью и что поэтому богатых среди них мало, а бедных много. Например, три четверти здешних жителей занимается земледелием, четвертая часть занимается ремеслом и промышленностью и очень немногие обучаются грамоте»[1]. Далее Фуркат указывает, что в Ходженте он заболел, так как климат оказался тяжелым. Поэтому он переехал в Ташкент. В автобиографии написано, что он прибыл в Ташкент в половине шавваля месяца 1309 г. хиджри (1890 г.). Здесь, видимо, произошла ошибка, ибо Фуркат сам далее пишет, что после девятимесячного пребывания в Ташкенте он осмотрел гимназию и это было 23 марта 1890 г. Основываясь на этом его заявлении и данных синхронических таблиц[2], надо признать, что Фуркат прибыл в Ташкент в мае 1889 г., когда ему был 31 год, т. е. вполне зрелым человеком. В Ташкенте жил он в медресе Кукел-даш, где познакомился с известными и видными людьми города. Он сообщает интересные подробности о своем знакомстве с Шариф-ходжа-ишаном, отличным знатоком тюркской и персидской литературы. «Наконец, я познакомился с ученейшим человеком города Ташкента — Шариф-ходжа-ишаном и слушал его полезные слова, которыми наполнилось сердце мое. Он обратил на меня внимание и, спросив о моем положении, узнал, что я стихотворец и прочитал два моих стихотворения.

Когда речь шла о моем эпитете (псевдониме—*И. М.*), я сказал ему, что мой эпитет «Фуркат», но этот эпитет ему не понравился, так как значение этого слова — «разлука». Тогда я просил его сказать другой эпитет. И он советовал мне выбросить из слова «Фуркат» букву «к», заменить ее буквой «х», так как из Фуркат получится Фурхат, что означает «радость»[3].

Фуркат пишет в своей автобиографии, что он согласился с мнением ишана, но, однако, не изменил псевдонима и вошел в историю как Фуркат. Закирджан остался

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 3.

[2] Синхронические таблицы для переводов исторических дат по хиджри на европейское летоисчисление. Ленинград, изд. «Эрмитаж», 1940.

[3] «Туркистон вилояти газетаси», № 3, 1891 г.

Фуркатом и вплоть до своей смерти, очень страдал от разлуки с родной, любимой страной.

В Ташкенте Фуркат расширил знакомство и, как он отмечает, имел возможность познакомиться с учеными разных стран, часто проводил с ними беседы. Фуркат познакомился с известным музыкантом Максуд-Ходжой. «Я часто бывал в их обществе и находил для себя много удовольствия»,— пишет Фуркат.

23 марта 1890 г. Фуркат вместе со своим другом Зугуром осмотрели новый город Ташкент. «Мы увидели, что каждая улица и каждое здание имеет свой особенный вид, улицы были вымощены, по обеим сторонам улиц были тротуары из жженого кирпича для пешеходов. На каждом углу были площадки и сады для прогулок. Мы видели большие магазины с множеством всевозможных товаров, которые описать невозможно. Увидали мы, наконец, большое двухэтажное здание, которое называется гимназия»[1].

Фуркат получил разрешение посетить гимназию, где детально познакомился с ее порядками и учебными планами[2]. Тогда он и написал свое известное стихотворение «Гимназия».

С тех пор Фуркат активно действовал за перестройку учебных планов и программ мактабов — школ и медресе — духовных училищ. «Прибыв к своим товарищам, мы рассказывали им о том, что видели и слышали в гимназии»[3].

Фуркат стал посещать русский театр, усиленно изучать русскую литературу, слушать русскую музыку, бывать на балах, изучать порядки и обычаи европейской жизни и каждый раз свои чувства и мысли, удовольствие и восхищение, связанные с новыми для него явлениями общественной жизни, он выражал в стихах.

Силы реакции, прежде всего реакционное духовенство, осуждали Фурката за нарушение шариата, за отклонение от веры, за отступление от дедовских обычаев. Об этом недвусмысленно говорит заявление Фурката. «Не

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 5, 1891 г.
[2] Там же, № 22, 1903 г.
[3] Там же, № 5, 1891 г.

все мои стихи одобряли, но в душе моей никто не был и судить о моих чувствах трудно другому человеку»,— говорил Фуркат[1].

Настойчиво и упорно продолжает Фуркат свой путь. Он все больше и больше обогащает знания посредством изучения русского языка и русской литературы. Летом и осенью 1890 г. Фуркат посещает типографию и выставку, после чего пишет стихотворения «Выставка», «Типография», «Суворов» и др.

В результате наблюдения за изменениями, происходившими в жизни родной страны, он в начале 1891 г. написал стихотворение «О положении поэта и поэтических гиперболах». В марте того же года Фуркат создал свои новые стихи «О музыке и музыкантах».

Летом 1891 г. Фуркат выехал в Самарканд, где ознакомился с достопримечательностями города. Здесь жил у мирзы Бухары, который занимался торговлей и сбором различных исторических, археологических памятников. С большим вниманием осматривал Фуркат эти древние вещи, характеризующие уровень культуры Средней Азии, примерно за тысячу и более лет назад и относящиеся к периоду завоевания Средней Азии арабами и даже греками. Об этом Фуркат упоминает в своем письме в редакцию «Туркистон вилояти газетаси», опубликованном в августе 1891 г.

Надо полагать, что из Самарканда Фуркат отправился за границу через Баку. Причины, заставившие его покинуть пределы родного края, еще недостаточно исследованы. Лишь Г. Гулям в своей статье «Мукими и Мухи»[2] указывает, что, после того как Фуркат сочинил сатиру на генерала Алерова, он вынужден был оставить пределы страны. Можно, конечно, не сомневаться в том, что тягостная атмосфера, созданная в то время силами царской реакции в Туркестане, явилась главной причиной того, что Фуркат после долгих скитаний по Турции, Аравии, Юго-Восточной Европе, Индии, Китаю не мог больше вернуться в Узбекистан и до конца своей жизни оставался в Синьцзяне. Небезынтересно указать

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 5, 1891 г.
[2] *Мукими.* Танланган асарлар, статья Г. Гуляма, стр. 165.

на следующие строки Фурката: «Благодаря жестокости вращающегося неба (т. е. условий жизни), не знал радости на родине своей. Ах, судьба! Что за терзание не знать радости мне и на чужбине».

О периоде яркендской жизни Фурката мало известно. Известно то, что он жил в Яркенде, имел библиотеку, с ним были в тесной связи прибывшие из Коканда, например, Умурбай и другие. Кроме того, Фуркат дружил с поэтом Ражии, эмигрировавшим из Северной Индии, вел переписку с Мукими, Завки и другими современниками. Он присылал, хотя и очень редко, свои корреспонденции в «Туркистон вилояти газетаси». Одна из таких корреспонденций была помещена в № 6 от 7 февраля 1896 г. Она написана в стихах, в ней всего 180 строк. Сюжет корреспонденции — греческая легенда о красавице, намеревавшейся вылечить свою болезнь на берегу моря.

29 мая 1904 г. № 21 той же газеты появились стихи Фурката о русско-японской войне, причем эти стихи написаны (со слов Фурката) по поручению Камила — аксакала города Яркенда.

В это время, в связи с поражением царских войск в войне с Японией, на страницах многих английских газет, выходивших в Индии, стали появляться оскорбительные и унизительные для России статьи. В № 34 «Туркистон вилояти газетаси» от 27 августа 1905 г. опубликованы ответные стихи Фурката на нападки английских газет. Правда, и здесь Фуркат восхвалял Россию, ее мощь и силу, однако, главная идея стихотворения направлена против кабальной, жестокой колониальной политики Англии в Индии.

Кроме приведенных данных, нам пока ничего не известно о жизни Фурката в Яркенде.

В заключение можно сказать, что биографические сведения о жизни и деятельности Фурката недостаточно полны. Не все его произведения еще найдены и собраны. Они разбросаны во многих «баёзах» — сборниках, книгах и т. д. На основании имевшегося материала сделана попытка дать правдивый образ этого весьма популярного человека, яркого представителя общественной прогрессивной мысли Средней Азии на рубеже XIX—

XX вв., просветителя, пламенного поборника и пропагандиста светских знаний и культуры в Туркестане, борца за научный и технический прогресс родной страны.

Путь эволюции взглядов Фурката можно разделить на три этапа:

1. Творчество Фурката до присоединения к России Кокандского ханства, т. е. до 1875 г.

2. Жизнь и деятельность Фурката после присоединения к России Кокандского ханства до выезда за границу (1875—1891 гг.).

3. Жизнь за границей, главным образом, яркендский период творчества писателя, т. е. 1894—1909 гг.

В первый период он изучал классиков узбекской, таджикской и персидской литературы: Аттара, Хафиза, Саади, Навои, Бедиля и других. Необходимо отметить, что влияние творчества Алишера Навои на Фурката было велико. Мысли Навои и Бедиля о науке, просвещении являлись для него одним из важных идейных источников. Следовательно, Фуркат не шел по стопам яссавизма — мистицизма в литературе, а продолжал борьбу за реализм в узбекской художественной литературе и за светские знания в развитии узбекской и таджикской общественной мысли.

Второй период жизни и творчества Фурката был самым ярким, самым привлекательным. В это время Фуркат под влиянием изменившейся исторической и политической обстановки в Узбекистане сделал решительный шаг вперед, попирая вековые традиции быта феодальной Средней Азии, и шел к идеям новым, идеям просвещения. Он стал на путь изучения русской культуры, науки и техники. К этому времени относится появление оригинальных, новых и замечательных произведений Фурката, которые сыграли тогда важную роль в деле пропаганды среди узбекского народа прогрессивной русской культуры.

Огромное влияние на развитие творчества Фурката оказал А. С. Пушкин. Фуркат познакомился с отдельными произведениями А. С. Пушкина в 1889—1892 гг., восхищался реализмом и художественным мастерством великого поэта. Фуркат первый из узбекских писателей заговорил о гениальном поэте русского народа.

История Узбекистана знает Фурката как писателя начала XX в., ярко, искренне и открыто призывавшего своих соотечественников к изучению европейской науки и техники. В этот период Фуркат выступает как выдающийся мыслитель-просветитель узбекского народа.

Третий период жизни и деятельности Фурката связан с его вынужденным пребыванием за пределами своей родины. Одиночество поэта, отсутствие тесной связи с широкими народными массами, конечно, наложили свой отпечаток на мировоззрение Фурката. Именно этим можно объяснить появление ноток разочарования, скептицизма и усталости в его стихах и письмах.

Однако Фуркат был и в этот период далек от мистики, от аскетических идей суфизма, он оставался верным реализму, своим просветительным идеям. Его не покидала мысль о родном крае и любимом народе; его никогда не покидало глубокое уважение к русской литературе, искусству, технике. Вот почему развитие прогрессивной, общественной мысли Узбекистана конца XIX и начала XX вв. нельзя понять, нельзя представить без Фурката, без его творчества.

«Советские люди считают, что каждая нация,— все равно — большая или малая, имеет свои качественные особенности, свою специфику, которая принадлежит только ей и которой нет у других наций. Эти особенности являются тем вкладом, который вносит каждая нация в общую сокровищницу мировой культуры и дополняет ее, обогащает ее»[1].

Своеобразная, специфическая особенность, внесенная на рубеже XIX и XX вв. лучшими представителями узбекского народа в сокровищницу культуры народов Средней Азии, неразрывно связана с именем Фурката.

Период формирования мировоззрения и развития общественно-политических взглядов Фурката был периодом начала ломки старых и становления новых отношений в социальной жизни народов Средней Азии. Под влиянием этих новых явлений в политической жизни экономических и культурных связей с Россией уже в 80—90 гг. прошлого века перед взорами наиболее

[1] *И. В. Сталин.* «Правда», 13 апреля 1948 г.

сведущих представителей демократической части интеллигенции Узбекистана все яснее стала вырисовываться несостоятельность старого миропонимания.

Господствовавшая в то время феодально-религиозная историография объясняла все общественные явления как продукт веления бога, как скопление случайных событий, как результат действия пророков, «святых», «выдающихся личностей». Она твердила, что самая верная религия это — ислам, что самые могущественные владетели мира это — правители Бухары, Хивы, Коканда. Эта метафизическая идеалистическая концепция внесла в сознание широких народных масс идею бессилия, беспомощности, неверия в собственные силы, пережевывала старые выдумки, невероятную чушь о преходящем характере мира и о «вечном наслаждении», предназначенном лишь только для верных в загробном мире. Таким образом, движущими силами истории по представлению идеологов класса феодалов, является божья воля, «пророки», «святые», религиозные мотивы и убеждения, а деление общества на бедных и баев считалось незыблемым, вечным законом, установленным самим верховным «властителем». «Человек не свободен, судьба определяет его положение в обществе; человек исполняет то, что предопределено, написано на его челе»— так говорили, так объясняли и писали все без исключения писатели, историки XIX в., связанные с имущими классами. Заслуга Закирджана Фурката заключалось в том, что в XIX в, он выступал с критикой этой ложной метафизической, религиозно-идеалистической философии, пытаясь найти новый метод объяснения общественного прогресса, пытаясь обосновать свой взгляд на историю, рассчитанный для борьбы с феодально-ханским строем и с идеологией средневековья.

Наблюдая бесчинства кровожадных ханов и хищных феодалов, Фуркат полагал, что главная причина отсталости страны и ее бедственного положения кроется в непрерывно продолжающейся междоусобице и племенной вражде. Еще в 90-х гг. XIX в. он сумел правильно определить разрушительную силу феодальных войн. По его мнению, алчность, корыстолюбие, стремление к

наживе, невежество ханов и беков определяли возникновение междоусобиц, столь бедственных для мирных граждан. Фуркат с гневом говорит: «Мы слышали от других и сами видели времена ханов. Как правило, каждый месяц появлялся откуда-нибудь враг, который причинял неизмеримый вред народу, хотя он (этот враг) не обладал ни военным мастерством, ни порядком. Одна или две тысячи человек где-нибудь собирались, избирали своего хана, делали из двух метров материи знамя, нападали на мирный народ, грабили и разрушали его хозяйство. Эти (банды) проливали кровь невинных людей, делали многих детей сиротами, женщин — вдовами, растаптывая своими грязными ногами честь девушек. Когда русские овладели Ферганой, они избавили мусульман от этих бедствий»[1].

В своих стихах Фуркат дал правдивую картину междоусобиц в Узбекистане перед его присоединением к России и прекращении их в последующем периоде.

После присоединения Средней Азии к России междоусобные войны прекратились, и Фуркат, увидев в этом залог экономического прогресса и «спокойной жизни» народа, радовался и во весь голос прославлял Россию.

Важнейшим фактором, держащим в отсталости народы страны, Фуркат считал господство невежества, темноты, отсутствие заботы правителей о просвещении и просвещенных людях. Руководствуясь этим воззрением, Фуркат восхвалял Россию, как родину великих и мудрых ученых, призывал своих соотечественников к получению европейского образования.

Таким образом, основное условие научного и технического прогресса Узбекистана, благосостояния народов страны, Фуркат видел в прекращении междоусобиц, в упразднении ханских порядков, в борьбе с феодально-клерикальной реакцией и в приобщении народа к культуре.

Взгляд Фурката на историю, на общественные явления, хотя и носит идеалистический характер, но принципиально отличен от религиозно-идеалистического

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 22 9 июня 1903 г.



И. М. Муминов среди студентов и преподавателей Бухарского педагогического института им. С. Орджоникидзе
Бухара, 1958 г.



И. М. Муминов (второй справа) среди участников Международного конгресса по исламу. 1958 г.



И. М. Муминов среди студентов СамГУ им. А. Навои



И. М. Муминов (в центре) среди участников III съезда Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний. Москва, январь 1960 г.



И. М. Муминов (второй справа) среди участников XXV Международного конгресса востоковедов. Москва, 1960 г.



Слева направо: бывший президент АН УзССР Х. М. Абдуллаев, И. М. Муминов, академик АН УзССР Х. Фазылов в одном из заседаний президиума АН Узбекской ССР. 1960 г.

И. М. Мумминов среди немецких коллег. ГДР, 1960 г.





Участники обсуждения книги «Победа Советской власти в Средней Азии и Казахстане». И. М. Муминов в середине. Ташкент, ноябрь 1960 г.

Ученые Узбекской ССР И. М. Муминов, Т. Н. Кары-Ниязов, Х. С. Сулейманов у мавзолея Алишера Навои, Герат, 1966 г.





И. М. Муминов в рабочем кабинете. 1969 г.

миропонимания, поскольку Фуркат ни в религии, ни в старых, закоренелых обычаях, а в науке видел источник прогресса, в упразднении ханских порядков он видел главный фактор развития родной страны; в подъеме благосостояния народа он видел мощь своего отечества.

Известное гениальное ленинское положение о русских просветителях 60-х гг. XIX в. проливает яркий свет на понимание классовой сущности мировоззрения просветителей дореволюционного Узбекистана.

«Как и просветители западноевропейские, как и большинство литературных представителей 60 годов, Скалдин одушевлен горячей враждой к крепостному праву и *всем его* порождениям в экономической, социальной и юридической области. Это первая характерная черта «просветителя». Вторая характерная черта, общая всем русским просветителям,— горячая защита просвещения, самоуправления, свободы, европейских форм жизни и вообще всесторонней европеизации России. Наконец, третья характерная черта «просветителя» это — отстаивание интересов народных масс, главным образом крестьян (которые еще не были вполне освобождены или только освобождались в эпоху просветителей), искренняя вера в то, что отмена крепостного права и его остатков принесет с собой общее благосостояние и искреннее желание содействовать этому»[1].

Подобно Ахмаду Донишу, Фуркат поднял знамя борьбы против ханского порядка, за просвещение, за распространение русской, европейской культуры, за интересы широких слоев населения Средней Азии. Все усилия, умение и талант Фурката были направлены на торжество прогресса в родном крае. Убежденный просветитель, гуманист и патриот Фуркат свое поэтическое творчество не отделял от политических идеалов.

* * *

Поэзия была острым оружием в руках Фурката. С ее помощью он боролся против средневековой отсталости и косности.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 519.

Через художественную литературу Фуркат пытался пропагандировать, утверждать свои прогрессивные идеи и этим самым помогать своему народу освободиться от замкнутости и фанатизма ислама, выйти из-под влияния дикого деспотизма духовенства.

В стихотворении «О положении поэта и поэтических гиперболах» Фуркат выдвигает весьма важный вопрос о теории поэтики, в которой дал бой старым традициям литературы, полному отрыву от практики, от жизни, от современности, имевшим большое распространение и глубокие корни в литературе среднеазиатских народов конца XIX и начала XX вв. Многие писатели и поэты, не замечая и не желая замечать новых условий жизни, практики, современности, ограничивались подражанием классикам — Фирдоуси, Хафизу и другим. Более того, такие писатели, как Хазини и подобные ему, создавая малохудожественные произведения, проповедовали спекулятивные, схоластические, консервативные, реакционные идеи и мысли, не имеющие ничего общего ни со знанием, ни с подлинной поэзией, ни с действительностью. По меткому выражению Ахмада Дониша, считавшие в то время себя учеными муллы не признавали существования других стран, кроме Мавераннахра и знания их не шли дальше знакомства с религиозно-этическими романами, вроде «Сайкал-намэ и других»[1].

Не секрет, что поэзия имела среди народов Средней Азии широкое распространение. Мусульманское духовенство принимало все меры к тому, чтобы не выпустить из своих рук и область поэзии. Представители антиреалистического течения (Мухи, Хазини и др.) в узбекской литературе всячески стремились лишить поэзию идейного содержания, оторвать ее от видимого мира, от условий жизни народа. Заслуга Фурката заключалась в том, что он, вооружившись ценными идеями реализма, отстоял прогрессивную линию в литературе и считал делом чести поэтов отражать действительность как в поэтических, так и прозаических произведениях. Непременным условием этого он полагал наблюдение, созерцание мира вещей, общественных явлений и воплоще-

[1] *Ахмад Дониш.* Наводир-ал-воқое. Предисловие.

ние, воспроизведение всего наблюдаемого, прекрасного в своем творчестве. Фуркат писал: «Хотелось сказать нечто о поэте и законах поэзии; поэт, находя в мире прекрасное, изображает его достойными словами. Например, если он увидел что-то привлекательное, или украшенное здание, или дворец, или замечательный сад, где человек может веселиться и наслаждаться, или безграничные поля и степи, или ученого, или человека красивого,— обо всем этом, без сомнения поэт будет сочинять стихи и прозу. Как же может говорить поэт или писатель что-нибудь плохое о действительно прекрасном»[1].

Вне всякого сомнения, мысли Фурката о литературе вообще, о поэзии в частности, содержат зерно материалистического взгляда на прекрасное. Правда, оно у него не развито, наивно и носит сугубо созерцательный характер. Однако Фуркат, как явствует из его произведений, видит прекрасное в реальном, предметном мире, а не вне его, не за пределами его, как это делали представители клерикально-религиозной литературы (Мухи, Хазини и др.). Кроме того, Фуркат считал земное содержание поэзии литературы само собой разумеющимся. Поэт, по мнению Фурката, — человек реальной, земной жизни. Его задача — отображать действительность такой, какова она есть, дать людям духовную пищу и помочь им понять смысл жизни и необходимость знаний. Иначе говоря, по Фуркату, поэзия и литература должны быть в неразрывной связи с жизнью и практикой.

Эти высказывания Фурката невольно напоминают нам замечательные мысли В. Белинского. «*Действительность* — вот лозунг и последнее слово современного мира! Действительность в фактах, в знании, в убеждениях чувства, в заключениях ума,— во всем и везде действительность есть первое и последнее слово нашего века»[2].

Чтобы обосновать свое положение о необходимости знания жизни поэту, Фуркат обращается к истории

---

[1] Туркистон вилояти газетаси», № 6, 14 февраля 1891 г.
[2] *В. Белинский.* Избранные сочинения. М., ОГИЗ, 1947, стр. 234.

литературы: «Саади путешествовал по странам мира в течение ряда лет. Познакомившись с жизнью, обычаями, порядками, религией этих стран, он написал свои чудесные произведения в прозе и поэзии».

Не лишне упомянуть, что почти все работы Фурката, особенно периода 1890—1893 гг. являются вещественным доказательством того, что он не только теоретически, но и практически старался осуществить те положения, которые были выдвинуты им о литературе, поэзии, о роли поэта. Побывав в гимназии, Фуркат создал стихи «Гимназия», посмотрев балет, сочинил стихи «О концерте», слушая русскую музыку, поэт сказал свое слово «О музыке и музыкантах» и т. д.

Следовательно, литература и поэтика были для Фурката важнейшим и единственным орудием, с помощью которого он выражал и проповедовал свою идею, идею патриота-просветителя, передового мыслителя того времени.

Антиклерикальный характер лучших его произведений таил в себе материалистические тенденции прогрессивных его мыслей. Это свидетельствует о том, что он неустанно стремился к земному, а не к небесному счастью.

Великолепным гимном жизни следует понимать следующие строки Фурката:

Ах, мне бы полные цветов луга земною весной!
Ах, если бы мой верный друг со мною думой жил одной!
А перед праздником святым он отказался б от вина,
И плыли бы в небе облака и шелестела бы листва,
Ручей бежал бы сквозь кусты, жестокий умеряя зной.
И я бы на ковре лежал, глядел бы в чистый водоем.
В прозрачной бы играл воде тростник с легкой волной
И белый бы стоял кувшин, златая чаша перед ним,
И дева в чашу бы лила напиток алый, ледяной.
И все запели бы соловьи о ней, чье тело — серебро,
И горлинки на тополях не знали бы иной.
Что рай, что дерево Туби и что мне сладостный кевсер
Ах, если бы разумным был, прекрасным был бы мир земной[1].

Хотелось бы здесь особо отметить важный момент, представляющий определенный интерес в приведенном

[1] По переводу *Н. Ф. Лебедева*. Литература и искусство Узбекистана, кн. 5, 1940.

отрывке из стихотворения Фурката «О весне», где поэт с искренностью и кипучей страстью выражает свои глубокие, трогательные и реалистические думы:

Что рай, что дерево Туби и (мифическое райское дерево — *И. М.*)
Что мне сладости кевсера (мифический источник рая — *И. М.*)
Ах, если бы разумным был, прекрасным был бы мир земной[1].

Эти строки, написанные в условиях господства идеологии ислама и фанатизма мусульманского духовенства, говорят о мечте, о думах поэта о земной жизни, о силе протестующего духа. В его многих произведениях мысль о реальности мира занимала одно из главных мест.

* * *

Фуркат пишет и говорит о значении науки, о пользе изучения науки, о необходимости овладения человеком знаниями. Для этого он имел достаточно исторических оснований.

Еще в XV в. Алишер Навои воспел знания, проклиная реакционных и невежественных шейхов, а в XVIII в. Бедиль, осуждая суфизм, попирая богословие, видел в науке источник мудрости и путь к повышению благосостояния народа.

Мысли Алишера Навои о науке и ее значении были известны Фуркату. Кроме того, Фуркат с интересом изучал и сочинения Бедиля «Куллиёт». Особенно его интересовали положения Бедиля о науке и о необходимости овладения ею.

О значении знания Бедиль писал: «Пока не возьмешь пера науки в руку, образа никакой вещи не нарисуешь; все то, что начертано без знания, есть лишь невежество, а невежество — небытие. Наука повсюду ручается за разумные меры, победа — доказательство действия»[2].

Или еще: «Кто свечи своей жизни зажигает наукой, тот жизнь приобретает навеки»[3].

---

[1] По переводу *Н. Ф. Лебедева.* Литература и искусство Узбекистана, кн. 5. 1940.

[2] *Бедиль.* Куллиёт. Ирфон, стр. 21.

[3] *Бедиль.* Куллиёт. Ирфон, стр. 24.

Изучая просветительные идеи Навои и Бедиля, Фуркат не ограничился описанием значения науки и владения ею, он считал жизненно важным для человека знание физики и химии. Кроме того, он требовал идти в ногу с современностью. В этом сказалась прогрессивная черта творчества Фурката. Он выступал как пропагандист науки. Фуркат говорил:

Наука людям всем на счастье дана,
И миром управлять способствует она.
Достигнешь цели ты, наукой овладев.
Осведомленным стань во всех науках, друг.
И каждая из них понадобится вдруг[1].

С такими словами Фуркат обращался к своим друзьям, призывая их к изучению наук.

О, юноши! Сейчас столетье таково,
Что входит в нашу жизнь, как сказка, волшебство.
Россия принесла земле счастливый век.
Наукою теперь владеет человек[2].

Фуркат мечтал о том, чтобы все дети-узбеки взялись за учебу, за овладение великолепными данными науки и техники современности. Он клеймил невежество. «Всеми силами,— писал он,— надо избегать беседы с невеждой»[3].

С точки зрения Фурката, невежество — это сущий ад. Наука для Фурката представляется светильником, который освещает путь человеку и дает ему знание окружающего мира. Наука — «это бессмертие и бытия алмаз»,— говорит Фуркат.

В своем стихотворении «О науке» Фуркат отмечает, что знание поощрялось и развивалось еще в древней Греции, на родине великих ученых — Аристотеля, Гиппократа и других. Успехами науки пользовался и Александр Македонский:

Четыре тысячи мудрецов он собрал,
И кто в его большом совете восседал,
Тот Аристотелю был равен по уму,

[1] Журнал «Звезда Востока», № 7—8, 1946 г. Перевод С. Сомовой.
[2] Журнал «Звезда Востока», № 7—8, 1946 г. Перевод С. Сомовой.
[3] Там же.

Был в мудрости под стать Платону самому.
Преданье говорит, что эти мудрецы,
Властительных наук творцы,
Стараясь угодить владыке своему,
Волшебное стекло изобрели ему.
В стекле волшебном том отражался весь мир,
Под солнечным лучом переливался мир.
И край земли любой, как бы он ни был мал,
Мгновенно в зеркале пред шахом представал.
Так мир весь разглядел и миром завладел
Премудрый Искандер — вершитель смелых дел...

Рассказав столь красноречиво о древнегреческой науке, Фуркат заключает:

Мечта и мужество идут путем одним
И озаряют мир сиянием своим[1].

Наряду с этим Фуркат своим проницательным взглядом проник в относительный характер человеческого познания и сумел это выразить в своем стихотворении:

То слышать он (Александр Македонский — *И. М.*)
не мог все голоса земли,
Об этом и мечтать в то время не могли[2].

По Фуркату, лишь теперь настало время, когда люди могут получать сообщение со всех концов в течение одних суток.

Премудрые умы мечтали, народу вняв.
Построили в стране великий телеграф[3].

Необходимо отметить, что изобретение телеграфа Фуркат справедливо считает изобретением русских ученых.

В технической культурной и военной отсталости узбекского народа Фуркат решительно обвиняет прежних правителей страны — ханов и беков. Он говорит: «Нужно сожалеть, что наши прежние ханы и беки попусту тратили время в наслаждениях, они не ценили просвещенных людей, окружая себя такими же, как сами, невеждами; не стремясь к науке и знаниям, они

[1] Журнал «Звезда Востока», № 7—8, 1946 г. Перевод С. Сомовой.
[2] Там же.
[3] Там же.

не уважали ученых. Не покровительствуя наукам, как можно быть достойным правителем».

В своих произведениях Фуркат, исходя из своеобразной точки зрения на ход общественного развития, борется против невежества и косности, он стоит за технический и культурный прогресс народов Средней Азии. При этом характерно, что Фуркат резко отрицательно относится к колониальной политике царизма, он обращает внимание не на мусульманские страны, в частности Турцию, а на Россию, русский народ, не на восточную, а европейскую культуру.

Однако это не значит, что Фуркат отбрасывал богатое культурное наследие народов своей родной страны. Поэт был воодушевлен глубокосодержательными прогрессивными идеями крупнейших писателей и мыслителей Востока — Саади, Навои, Джами, Бедиля и других. Он был связан тесными узами дружбы с передовыми людьми своей эпохи: Мукими, Завки, Асири. Все это помогало Фуркату глубже смотреть на жизнь, вникать в современность, изучать русскую культуру и в известной степени предвидеть, что единственный путь к прогрессу родной страны — это сближение, дружба узбекского народа с великим русским народом. Правда, Фуркат это понимал и объяснял идеалистически, как предначертание судьбы, но все же он чувствовал, что Средняя Азия, находясь в тесной экономической и культурной связи с Россией, скорее встанет на прогрессивный путь развития.

Призыв Фурката и Ахмада Дониша к своим соотечественникам — изучать русский язык, русскую литературу и науку в ту пору имел громадное политическое значение. Царизм, проводя жестокую колониальную политику в Средней Азии, искусственно насаждал и разжигал национальную рознь между русским и местными национальностями, а местная знать, представители официального мусульманского духовенства, проповедуя шариат, укрепляя религиозный фанатизм и национальную замкнутость, за спиной народа выторговывали у самодержавия для себя различные привилегии.

Фуркат понимал, что присоединением Средней Азии к России был положен конец междоусобицам, которые

разоряли родную страну[1]. Он радовался тому, что Россия принесла в Среднюю Азию новую, более прогрессивную культуру.

Фуркат по этому поводу писал:

Изобретениям науки нет числа.
Нам их великая Россия принесла[2].

Чтобы убедительней обосновать свое суждение о колоссальном практическом значении науки, Фуркат в качестве примера привел изобретение телеграфа.

Великие умы воздвигли телеграф,
И славлю я его, удел певца избрав.
О, юноши! Затмил преданья прошлых лет
Российской мудрости неоценимый свет[3].

И далее:

И если по нему сообщение дано,
То путь трехмесячный в час пролетит оно,
Чтоб о событиях обширнейшей земли,
Мы, где бы ни жили, всегда узнать могли,
Чтоб с дальним Западом заговорил Восток,
Чтобы на Юге ты услышать Север мог
Чтоб мог поговорить с великою Москвой
Любой ташкентец наш, согражданин любой[4].

Так Фуркат рассказывает читателям о пользе телеграфа, тем самым прославляя науку. Поэтому вполне закономерными являются выступления Фурката против средневековой идеологии, против схоластики, против механического заучивания непонятных положений, догм из книг богословия в мактабе и медресе.

Фуркат старался передать соотечественникам свои идеи более понятно и доходчиво и пользовался для этого всеми средствами поэзии и литературы Востока. Характеризуя всеобъемлющие знания русских ученых, он пишет: «В знаниях и науке они выше Платона»[5]. Эта

---

[1] Стихотворение Фурката опубликовано в «Туркистон вилояти газетаси», № 22, 9 июня 1903 г.

[2] Журнал «Звезда Востока», № 7—8, 1946 г. Перевод С. Сомовой.

[3] Там же.

[4] Фуркат шеърлари. Тошкент, 1940.

[5] Там же.

строчка из стихотворения Фурката напоминает нам слова М. В. Ломоносова:

... может собственных Платонов,
И быстрых разумом Невтонов,
Российская земля рождать.

В своем стихотворении «Илм хосияти» («Значение науки») Фуркат подчеркивал, что мощь России — в ее культуре, что эта страна дала миру многих ученых, которые успешно применяют науку в практических делах.

Приобрести знания стремятся они энергично, обретая их, ими же руководствуются, и стало в том веке мудрых людей бесконечно много, людей разума, ученых — бессчетно[1].

Следует отметить, что Фуркат, не поняв классовой природы самодержавия, здесь идеализирует положение просвещения в царской России, но тем самым поэт пытается подчеркнуть отсталость Средней Азии в экономическом и техническом отношениях по сравнению с европейскими странами.

В другом своем стихотворении поэт делает интересный вывод: «Мы — люди Ферганы, не бывали в городах России, не знаем ее порядков, общественного строя, который существует там. Если вдруг нам посчастливится побывать в России, все то, что мы будем наблюдать там, нашему разуму окажется исключительно интересным»[2].

Фуркат советует путешествовать по России, изучать существующие там порядки, учиться у русского народа. Само собой разумеется, что Фурката интересовали не порядки царской монархии, а культурный и технический прогресс России, свободомыслие ее народа, смелость и патриотизм, свойственные лучшим представителям русского народа.

В частности, достижения русской культуры, постановка преподавания в гимназии представляются Фуркату совершенными. Побывав 23 марта 1890 г. в

[1] Фуркат шеърлари. Тошкент, 1940.
[2] Там же.

гимназии в Ташкенте, он с восхищением пишет: «По приглашению высокообразованного лица вошли и осмотрели гимназию; гимназия — это сад роз, там — храм собирателей цветов»[1]. Под садом роз он подразумевает гимназию, а учеников гимназии сравнивает с собирателями роз, т. е. изучающими науку. Фуркат не видел и не мог видеть классовой основы гимназии, стоявшей на службе царизма. Несмотря на это его высказывание о гимназии было тогда прогрессивным. Гимназия Фуркату представлялась как храм науки по сравнению с конфессиональной школой и медресе Средней Азии.

Далее Фуркат в этом же стихотворении говорит о преподавании русского, латинского, немецкого, греческого языков, географии, физики. Он делится своими впечатлениями, произведенными на него в лаборатории физики. Ему особенно понравился электроприбор. «Видел вращающееся чистое колесо, которое дает искры»[2].

В заключение поэт отмечает, что его сердце полно радости от «цветника» и этому «прекрасному примеру постановки учебы», с его точки зрения, следует подражать.

Заслуживает внимания тот факт, что несмотря на господство в то время в Средней Азии феодально-средневековых отношений и религиозно-фанатических идей, Фуркат сумел осудить схоластический, реакционно-консервативный метод обучения в старых мусульманских школах и медресе. Он стоял за внедрение в Средней Азии новой системы образования и ставил в пример русские учебные заведения. Однако его волнующий голос был услышан лишь немногими. Но надо признать, что в условиях 90-х гг. XIX в. Ахмадом Донишем и Фуркатом был нанесен первый удар по реакционной идеологии феодального строя.

Фуркат увлекался и русским искусством. Он ходил в театр, изучал его, с интересом слушал русские песни, с увлечением смотрел балет и получал большое удоволь-

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 15, 17 апреля 1890 г.
[2] Там же.

ствие, наблюдая игру артистов в драме. В связи с этим непосредственным наблюдением реальной жизни Фуркат сочинил ряд высокоидейных стихотворений, с совершенно новым в истории узбекской литературы сюжетом. Так появились его произведения «О концерте» (14 июля 1890 г.)[1], «О Суворове» (12 октября 1890 г.)[2], «О музыке и музыкантах» (19 марта 1891 г.).

Обращаясь к своим соотечественникам, Фуркат прославляет театр, где можно обогатить свои знания, расширить кругозор, призывает узбеков посещать театр. Фуркат пишет, что «здание театра замечательное, чистое, уютное, светлое. Мужчины и женщины рядом сидят на стульях и внимательно слушают песни, смотрят танцы».

Самым совершенным музыкальным инструментом Фуркат считал фортепьяно. Отдавая должное пению певицы, Фуркат считал ее голос изумительным, очаровательным, заполняющим сердце каждого слушателя огромной силой любви.

Очень понравился Фуркату хор девушек. Свое изумление и глубокое волнение, вызванное песней девушек, Фуркат отразил в стихах «О концерте».

В стихотворении «О музыке» Фуркат отдает дань и узбекской музыке, отмечая ее оригинальность, ее мелодии, говорит об узбекских музыкальных инструментах.

«У нас (узбеков) тоже имеется музыка и различные ее инструменты, как-то: гижак, дутор, конун, рубоб, доира, чанг, най и т. д. Есть очень много мотивов-мелодий, есть названия этих мотивов в книге по музыке, но, к сожалению, у нас нет учителя музыки, не принято обучение музыке. А у русского народа,— говорит Фуркат,— музыка в почете, у них имеются учителя музыки и разнообразные совершенные инструменты по музыке, каждый из которых обладает своеобразным звуком»[3].

Фуркат был увлечен идейностью, демократичностью и реализмом русской классической музыки.

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 11, 19 марта 1901 г.
[2] Там же.
[3] Там же.

«Музыкальные инструменты — каждый из них производит особый приятный звук. Все, кто слушает музыку, сидят спокойно и внимательно следят за нею и получают душевное наслаждение всем своим телом и сознанием»[1].

Видно, что Фуркат здесь отвергает установленные мусульманским духовенством традиции, запрещающие музыку, и всячески старается доказать необходимость овладения музыкальной культурой. Мусульманское духовенство было заклятым врагом подлинного просвещения вообще, овладения музыкальной культурой в частности.

Борьба Фурката за светские знания, за изучение узбекской и русской музыки поэтому означала борьбу его против мракобесия, против косных и невежественных мулл, шейхов, ишанов. Правда, Фуркат в этой борьбе не всегда был последовательным.

Важно заметить, что идею Фурката об изучении музыки,— узбекской и русской — продолжал замечательный узбекский писатель и композитор Хамза Хаким-заде, хорошо знавший узбекскую и русскую музыку, мастерски овладевший, в частности игрой на фортепьяно.

Таким образом, в конце XIX и начале XX вв. Фуркат был в Средней Азии первым передовым человеком, понявшим и оценившим русскую музыку и поставившим вопрос о необходимости обучения детей-узбеков как узбекской, так и русской музыке.

Не менее интересен сюжет стихов Фурката, посвященных выставке, организованной в Ташкенте. Эти стихи появились в печати в начале сентября 1890 г. Фуркат в стихотворении изобразил выставку всесторонне и реалистично. Он писал: «Выставка в саду, в котором воздух чистый, здоровый, душе легко там. Здание высокое и в украшениях, в мире нет равного ему»[2].

Для Фурката выставка привлекательна тем, что в ней собрано все прекрасное, самое удивительное и поучительное. Поэт восхищен шелкопрядильной машиной,

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 11, 19 марта 1901 г.
[2] «Туркистон вилояти газетаси», № 35, 6 сентября 1890 г.

лесорежущим механизмом, электрооборудованием, электросветом.

С большим интересом передает Фуркат впечатление, полученное им от посещения зоологического отдела выставки, где он видел хищных зверей и чудесных птиц, горных орлов и хитрых лисиц, легких в бегу, как джейраны, собак (тозы).

Тонко и метко говорит Фуркат об отсталости военной техники бухарского эмирата и хивинского ханства. «Посмотрел бухарское отделение, видел там много военного вооружения: панцирь, топор, кинжалы, сабли исфаганские»[1].

На фоне всего этого он изображает европейское вооружение русского образца, главным образом, пушку, своей огневой мощью во много раз превосходящую среднеазиатскую, средневековую. Фуркат высоко ценит ремесло, прославляет труд ремесленников и говорит о значении выставки: «В каком бы дальнем городе ни жили, все же многие люди ремесла приезжали и осматривали выставку или посылали свои изобретения на выставку ...если данное ремесло (вернее сказать, изобретение.— *И. М.*) признается многими народами, то оно будет прославлено во всем мире»[2].

Для Фурката выставка важна тем, что она является хорошей школой, где человек может обогатить свои знания, усовершенствовать свое мастерство. Он пишет: «Рассматривая выставку, можно развивать свой навык и приобретать множество знаний»[3]. «У кого имеется сознание и стремление к ремеслу и знанию, тот, побывав на выставке, приобретает много полезного»[4].

Надо сказать, что Фуркат был не только поэтом-лириком, но и мыслителем-просветителем. При всей ограниченности и противоречивости своих взглядов, он все же боролся против господствовавшей в то время в Средней Азии реакционной идеологии. В этом и заключается его историческая заслуга.

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 35, 6 сентября 1890 г.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

Фуркат вошел в историю узбекской литературы и общественной мысли, как новатор, как создатель оригинальных произведений, сыгравших большую роль в развитии прогрессивной общественной мысли в Средней Азии в конце XIX и в начале XX вв. Одно из первых мест принадлежит стихотворению «Суворов», в котором он писал:

За ним летят на подвиг непреложный,
Знамена русских доблестных полков...[1]
Еще Екатерини век он поднял шпагой...[2]

И далее:

Но шпагу разломал гранит дворца,
И Павел первый пренебрег отвагой,
Седого воина и мудреца...[3]

Причину отстранения Суворова от военных дел писатель характеризует следующими строками:

Мне гатчинские мертвые законы.
Мне палочная прусская муштра —
Нет! Лучше старые колокольные звоны,
Да сельский сон. Мне отдохнуть пора.

Жизнь Суворова в деревне представляется писателем так:

В тиши рассветной за мужицким плугом
Фельдмаршал. И старая земля.
К его ногам ложилась полукругом,
Подрубленной травою шевеля.
Он в деревнях мальчишек собирал,
Солдатской кашей из котла кормил,
А эта армия крестьянская босая
Была ему явленьем русских сил[4].

Фуркат видит мощь, силу России в крестьянстве.

Далее поэт просто и наивно пишет о том, как Суворов обучает военному делу деревенских мальчишек:

Вот ружья деревянные поднявши,
Полки мальчишек держат гордый строй,

---

[1] «Звезда Востока», № 7—8, 1946 г.. Перевод С. Сомовой.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

Фельдмаршал с ними отбивает марши,
С сосновой шпагой шествует герой[1].

Своего героя Фуркат представлял скромным, тесно связанным с простыми людьми.

Он жил угрюмо в сельском заточеньи,
С людьми простыми запросто дружа,
Оттуда видя всей земли волненье,
Орлом полдневным над землей кружа[2].

Затем он изображает войну французов против Италии и обращение царского двора к Суворову:

А над землею несся гул раздоров,
Французы шли, Италии грозя,
И вспомнил мир о том, что есть Суворов,
Что без Суворова прожить нельзя.
И вот в парадном блеске аксельбантов,
Гонец взошел на тихое крыльцо,
Умнейшей из придворных адъютантов,
Взглянул дрожа фельдмаршалу в лицо.

По замыслу поэта, оскорбленный, приниженный Павлом, Суворов вначале не признает послания царя и не желает ехать к нему.

Но прочитавши царское посланье,
Сказал старик: «Я бедный человек,
Не полководец я! Мое желанье —
В селенье этом скоротать свой век.
Не мне письмо! Я больше не Суворов[3].

Получив такой ответ, гонец произносит патриотические слова. И лишь тогда истинный патриот своей родины Суворов, по правдивому изображению Фурката, соглашается ехать.

Нет, это вам, Россия вас зовет!
... И вот среди российских косогоров,
Несется тройка, маршала везет[4].

---

[1] «Звезда Востока», № 7—8, 1946 г. Перевод С. Сомовой.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

Став во главе русских войск, Суворов прославил, как справедливо говорит Фуркат, Россию.

И егеря ему под Прагой салютуют,
Гусары честь ему под Веной отдают.
Летит фельдмаршал. И бои бушуют
И пушек русских радостен салют.
Бегут враги, знамена растерявши,
Посыпав пеплом головы свои,
Российские гремят над миром марши,
Победами кончаются бои.
Идет Суворов впереди дружины,
Ему приказ спасти Европу дан,
Зарей побед озарены седины,
Идет Суворов и вошел в Милан[1].

Следует отметить, что Фуркат в этом произведении впервые в истории общественной мысли народов Средней Азии дал образ великого полководца Суворова, как воина, как седого мудреца, как простого, близкого народу и крестьянству человека. Этим Фуркат выразил демократические и патриотические мысли.

Особенности восточной поэзии — частое употребление метафор, аллегорий, получили свое воплощение в высокохудожественном стихотворении Фурката «Сайдинг Куябер Саёд!»[2]. («Отпусти свою добычу, охотник!»). Читатель в этом стихотворении без труда различит основную мысль поэта, идею протеста против тиранов-притеснителей, идею вольности, свободы, столь мастерски, столь искусно выраженные поэтом.

В названном стихотворении Фуркат показал умение увлечь читателя глубоко психологическими, волнующими строками. Первые строки этого стихотворения таковы:

Гонимого, словно я, оставь джейрана, стрелок!
Сбрось путы с шеи его, он от сетей изнемог.
Он милую потерял, блуждает он без дорог.
Незрим его покой и чёрен странника рок.
Стрелой разлуки пронзен, страдалец кровью истек,
Сто клочьев сердце его и в пламени каждый клок[3].

[1] «Звезда Востока», № 7—8, 1946 г. Перевод С. Сомовой.
[2] Сайдинг Куябер Саёд. Перевод на русский язык Н. Лебедева. «Литература и искусство Узбекистана». Ташкент, 1940.
[3] Там же.

По существу здесь Фуркат уподобляет себя джейрану, а под стрелком он понимает царизм, политика которого гнала Фурката за пределы родной страны. Фуркат стремится дышать воздухом вольности, как горный, свободный джейран, скачущий по скалам у прозрачных ручьев.

Поэт старается добрыми словами убедить стрелка — душителя свободы, отказаться от своих злонамеренных дел. Он пишет:

Сбрось путы с шеи его, он от сетей изнемог.

Но, увидев бесплодность своих усилий, Фуркат умоляет судьбу освободить пленного, вернуть ему волю, разорвав цепи рабства.

Судьба, скорее сорви нить горя с рук бедняка,
Он от разлуки устал, сдавила сердце тоска.
Да будет с милой он в горах, у струй родника!
Приди, печаль, пресеки, освободи от силка!
Пусть в него плавно пройдут хоть пять мимолетных дней!
Пусть за газелью гоняясь, вздохнет несчастный вольней!
Пусть срывает у скал тюльпаны после дождей,
Пусть, да живет, вспоминая тебя молитвой своей[1].

Сколько в этих строках Фурката неутомимого, горячего желания жить свободной жизнью, хотя бы в течение пяти дней видеть себя и народ свободным! Фуркат страдал, не находя истинного пути к свободе, к вольности. Он то обращается к стрелку — виновнику, пленившему джейрана, то просит помощи у судьбы, стремясь получить свободу, вольность. Но этим путем он не достиг и не мог достичь своей цели. Вот почему грозными проклятиями осыпает Фуркат стрелка, называя его убийцей.

Несчастный! Скован тобой он по рукам и ногам.
Убийца! Влачишь ты его по холмам и лугам.
И раны тела его подобны алым цветам.
Продай раба мне скорее! Я что хочешь — отдам![2]

---

[1] «Литература и искусство Узбекистана», кн. 5, 1940.
[2] «Литература и искусство Узбекистана», кн. 5, 1940.

* * *

В поисках пути к счастливому миру Фуркат заблудился. Он не смог обнаружить пути борьбы за прекрасную земную жизнь, о которой он так сладко мечтал. Все это говорит о том, что он не был связан с народной массой и его взгляды на мир по своей сущности были идеалистическими, хотя и значительно отличались от учения калама, суфизма, мистики.

Нотки разочарования и скептицизма Фурката являлись следствием жестоких условий его эпохи.

Жалок бедный мне Фуркат.
Ведь радости не знать ему,
Ведь родина его нага, руины — дом родной[1].

Эти черты его творчества особенно сильно проявились в третьем периоде его деятельности, когда он жил в изгнании и тоске о родном крае.

Вся трагедия Фурката заключалась в его одиночестве, в противоречивости его взглядов. Поэтому он иногда с жалобой и унынием уходил в свой внутренний мир и во всем окружающем находил лишь неудержимый поток жизни.

Руины — сердце его, потоком сломленный дом.
Поэт Фуркат Садулла своим сражен бытием[2].

Печальная была участь Фурката. Не находя моральной силы для достижения своей цели, он иногда устремлялся за «помощью» к «небу». В его трудах нет призыва к борьбе с притеснителями. В силу отсталости экономической и политической жизни Средней Азии в ту пору, Фуркат не сумел подняться до уровня революционной борьбы со старым строем.

Однако прогрессивная, просветительная сторона мировоззрения Фурката укрепляла в нем оптимистический взгляд на мир, укрепляла его веру в торжество светлого над тьмой, просвещения — над невежеством.

---

[1] «Литература и искусство Узбекистана», кн. 5, 1940.
[2] Там же.

Обращаясь к юношам-узбекам своей эпохи, он говорил:

Когда же станешь ты и светел и богат,
Припомни, что во тьме жил на земле Фуркат.

Закирджан Фуркат был поборником культуры великой русской нации, замечательным патриотом, певцом свободы, просветителем и поэтом, создавшим изумительные политические и лирические стихотворения на заре мощного подъема освободительно-революционного движения в Средней Азии.

Лучшие идеи Ахмада Дониша и Фурката получили высокую оценку и поддержку у поэта-демократа Мукими, творчество которого явилось новой ступенью в развитии узбекской литературы и общественной мысли на рубеже XIX и XX вв.

Раздел третий

РАЗВИТИЕ ПРОГРЕССИВНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ В УЗБЕКИСТАНЕ НАКАНУНЕ И ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 1905—1907 гг.

ГЛАВА 1

ТВОРЧЕСТВО МУКИМИ И ЕГО БОРЬБА ПРОТИВ КЛЕРИКАЛЬНОЙ РЕАКЦИИ

На рубеже XIX и XX вв. прогрессивная общественная мысль Узбекистана, обогащенная лучшими традициями Ахмада Дониша и Закирджана Фурката, развивалась, расширяла круг своего влияния. Ей сопротивлялись не только господствовавшая антинаучная и антинародная феодальная, но и буржуазная идеология.

Буржуазные отношения в то время укрепляли свои позиции, особенно в торговых, ремесленных и промышленных центрах, например, в Ташкенте, Коканде, Самарканде. Из среды имущих слоев начали выделяться владельцы заводов и фабрик, которые хотя и были зависимы от царской администрации, но уже вступали в конкуренцию с «иностранцами». Они-то и выдвигали своих идеологов, которые, находясь на службе у царской администрации — в редакции «Туркистон вилояти газетаси», в учреждениях, в судебных органах в качестве чиновников, адвокатов, переводчиков и т. п., выступали за светские знания не только в целях укрепления религии, но и личного обогащения (например, Мухаммед Алим служил в редакции, Бехбуди — муфтий, законовед, знаток шариата и др.).

С развитием хлопководства и возникновением предприятий по первичной обработке хлопка, с ростом

товарного хозяйства появились наемные рабочие, число которых изо дня в день увеличивалось. Расслоение крестьян и ремесленников, их разорение, особенно в Ташкентской, Ферганской и Самаркандской областях, шло быстрым темпом. Подвергаясь варварской эксплуатации, жестокому национально-колониальному гнету, трудящиеся городов и деревень Средней Азии влачили жалкое, нищенское существование. Непрерывно росли налоги и поборы. Беспредельными были бесчинства и произвол царских чиновников. Все это вызывало возмущение, недовольство среди широких масс трудящихся, иногда выливавшиеся в открытые выступления, в вооруженные восстания против царской колониальной политики.

Рост освободительного движения, обострение классовых противоречий и борьбы классов значительно расширили горизонт прогрессивной общественной мысли, поставив перед ее представителями новые задачи. Так, новые условия материальной жизни предъявляли новые требования прогрессивной мысли. Ахмада Дониша уже не было в живых, Фуркат находился в изгнании.

Злободневные вопросы социальной жизни Средней Азии того времени получили свое отражение в творчестве вышедших из народных масс и связанных с ними интеллигентов: писателей, учителей, деятельность которых еще мало изучена нашей исторической наукой.

Среди представителей прогрессивной общественной мысли и литературы на территории современного Узбекистана на рубеже двух столетий —XIX и XX— ведущее место принадлежит Мукими.

Мукими вошел в историю узбекского народа, как лучший представитель нового, демократического, правда, еще не вполне окрепшего направления литературы в Средней Азии. Он, отражая в своих художественных произведениях настроения широких масс, вместе с просветителями вел своеобразную борьбу против клерикальной идеологии, за светские знания, за лучшие условия жизни, главным образом крестьянства.

В. И. Ленин, говоря о представителях новой демократии, писал, что «они субъективно социалисты потому,

что они против угнетения и эксплуатации масс»[1]. Руководствуясь этим, необходимо отметить заслуги Мукими, как яркого обличителя притеснителей трудящихся масс.

Следует указать, что творчество Мукими своеобразно и противоречиво, так как обусловлено обстановкой той эпохи, в которой он жил и творил. Мукими признавал блага земной жизни, отрицал аскетизм, осуждал праздность, призывал к изучению ремесел, светских знаний, подвергая критике невежественных мулл, «святых», резко протестовал против произвола, притеснения, тирании. В то же время Мукими открыто не призывал трудящиеся массы к активной борьбе со своими угнетателями, а ограничивался обличением кровожадных баев, жестоких колониальных чиновников и ненавистных народу представителей духовенства. Его взгляды, какими бы они ни были критичными, имели созерцательный характер и в некоторой мере питались либеральными идеями. Следовательно, в силу своеобразных исторических условий и двойственности социальной природы крестьянства и городской бедноты Узбекистана того времени, Мукими не сумел и не мог подняться до уровня революционной демократии.

Несмотря на такую ограниченность взглядов Мукими, заслуга его состоит в том, что он, используя богатство узбекского фольклора и многовековые демократические традиции в литературе, со всей кипучей страстностью и искренностью отражал в своих произведениях протест, озлобление и гнев народных масс против притеснения и произвола местных баев и царских чиновников.

Мукими двинул вперед реализм в узбекской литературе, в противовес мистике, клерикальным идеям. Мукими создал первоклассные сатирические произведения на злободневные темы своей эпохи, в которых приковал к позорному столбу истории представителей эксплуататорских классов, отточил критическую общественную мысль Узбекистана в начале XX в.

Чтобы понять историю развития прогрессивной общественной мысли и литературы Узбекистана того периода,

---

[1] См.: *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 403.

необходимо изучение творчества выдающегося поэта-демократа, патриота и мыслителя Мукими.

Первое сообщение о поэте Мукими было сделано на русском языке Н. Остроумовым на страницах IX тома «Записок Восточного отделения русского археологического общества» в 1895 г. В этом сообщении говорится: «Некий Виктор Дмитриев-Ахматов, являясь главным управляющим кокандской конторы братьев Каминских, имел широкую торговую связь на сотни тысяч рублей. В 1889 г. ревизия установила недочет в 16 тысяч рублей. Узнав это, Виктор Дмитриев увеличил этот недочет до 300 тысяч рублей и скрылся, но уже в 1892 г. дело (Ахматова) было рассмотрено, и он был осужден судом. Но туземный поэт, кокандец Мадамин Ходжа (он же Мукими) еще раньше произнес суд над Виктор-баем в своих стихах».

Н. Остроумов, будучи в Коканде, слушал песни узбекских народных бахшей и писал об этом своем наблюдении следующее: «Эти три певца пропели несколько песен и, между прочим, песню-сатиру «Виктор-бай». Эти песни были исполнены под аккомпанемент двух круглых подносов с необыкновенным воодушевлением, которое передавалось собравшейся на улице большой толпе туземцев».

Приведенное свидетельствует о том, что еще в 90-х гг. XIX в. Мукими был известным среди простых людей, как популярный поэт-сатирик.

И действительно, сатира Мукими, написанная языком памфлета, мастерски разоблачает лицемерие, коварство, жадность имущих классов, накапливающих богатство путем грабежа и насилий над бедными.

26 октября 1891 г. в № 41 «Туркистон вилояти газетаси» появились стихи Мукими «Навбахор» («Весна»). Эти стихи Мукими, подобно его лучшим произведениям, полны бодрого духа, свежести мысли.

В 1893 г. появилась первая рукопись Мукими «баёзы»[1]. В ней помещены лирические стихотворения и

[1] *Мукими.* Мукими баёзи. Рукопись хранится в музее Мукими в Коканде.

мухаммасы его на газели своих предшественников — Навои, Джами, Бедиля и других.

В 1899—1903 гг. была закончена рукопись «Катта баёзи-Мукимий», или, как ее принято называть, «Большой сборник стихов Мукими»[1], написанный самим поэтом. Определенный научный интерес представляет сборник стихов «Баёзи Мукимий ва Фуркат»[2], дошедший до нас в виде рукописи 1903—1904 гг. Все эти рукописи стихотворений, писем Мукими и Фурката ценны не только для понимания эволюции их творчества, но и хода развития социальных взглядов известных представителей прогрессивной литературы и общественной мысли Узбекистана.

В 1903 г. «Туркистон вилояти газетаси» поместила стихотворение Мукими, посвященное Андижану, подвергшемуся тогда разрушению в результате землетрясения. Как уже отмечалось в первой главе второго раздела работы, сюжет этого произведения Мукими в своей основе реалистичен. Автор выражает глубокое сочувствие народным массам, высказывая тем самым свои демократические мысли.

О биографии и творчестве Мукими писала «Туркистон вилояти газетаси» в № 72 за 1907 г.

Почти во всех баёзах-сборниках, вышедших литографским способом в больших или малых количествах, в обязательном порядке помещались стихотворения или сатирические произведения Мукими. Это объясняется популярностью поэта среди широких масс и стремлением издателей баёзов-сборников пользоваться добрым именем Мукими в своих целях. В качестве примера можно указать на «Баёз-Янги», «Баёз-Хазини» и другие.

В «Баёз-Хазини» стихам Мукими отведено более двадцати страниц, а в «Баёз-Янги»— восемь страниц. При близком ознакомлении с содержанием этих сборников нетрудно увидеть, что сатирические произведения Мукими, стихотворения Фурката и Завки отличаются своей целеустремленностью, идейностью, народностью

---

[1] Катта баёзи-Мукимий. Рукопись.
[2] Баёзи Мукимий ва Фуркат. Рукопись. 1903—1904.

от антинародных произведений Хазини, Шавки, Мухи и других мракобесов от литературы.

Известно, что сборники и баёзы в Узбекистане, особенно после 1905 г., стали появляться в большом количестве. В настоящее время их насчитывается более 100 названий. На страницах этих баёзов-сборников стихотворений отражалась непримиримая идейная борьба различных социальных и политических групп.

В 1912 г. в Ташкенте был издан литографским способом небольшим тиражом сборник стихотворений Мукими «Дивони Мукимий ва Хажвиёт». Кроме произведений Мукими, в нем помещены газели Фузули, Фурката и других поэтов. В предисловии даны краткие биографические сведения (всего на 22 строках) Мухаммеда Аминходжа (псевдоним Мукими). На 144 страницах этого сборника более 1270 строк принадлежит Мукими. Кроме того, там же имеются письма Мукими к Фуркату, Завки и его мухаммасы на газели Сако. Следовательно, данный сборник является одним из наиболее распространенных дореволюционных источников для изучения творчества и мировоззрения Мукими.

Известны еще 18 писем Мукими к своему племяннику Рузмату, в то время проживавшему в Петербурге и Москве. Эти письма в настоящее время хранятся в Музее Мукими в Коканде[1].

В заключение можно отметить, что основные произведения поэта и мыслителя Мукими дошли до нас в целости и лишь при Советской власти созданы все условия для изучения творчества Мукими.

Советские ученые ведут научные исследования о творчестве Мукими.

Важное значение в деле широкой популяризации творчества Мукими среди массового советского читателя и в изучении его наследия имел проведенный в 1938 г. юбилей — 35-летие со дня смерти поэта-демократа. В связи с юбилеем появился ряд ценных статей о его творчестве.

Следует, прежде всего, указать на статью талантливого поэта Узбекистана (ныне покойного) Хамида

[1] *Р. Каримов.* Социальные взгляды Мукими. Библиотека УзГУ.

Алимджана, опубликованную в пятой книге журнала «Литература и искусство Узбекистана» за 1938 г.

В этой статье Хамид Алимджан дает важные сведения о биографии Мукими и многочисленными примерами из его произведений доказывает, что он — видный представитель реализма в узбекской литературе начала XX в., что Мукими — маститый художник, создатель оригинальных самобытных картин социальной жизни узбекского народа. Его стихи выразительны, гармоничны, приятны и в высшей степени увлекательны. Хамид Алимджан, руководствуясь ленинским учением о партийности в литературе, справедливо подвергал уничтожающей критике буржуазные, контрреволюционно-националистические попытки извращения образа выдающегося сына узбекского народа — Мукими. Он говорил: «Буржуазные националисты, объявившие и великого Навои предтечей национализма, считали Мукими джадидом. Этим они преследовали те же цели — ошельмовать, скомпрометировать крупнейшего поэта узбекского народа».

Далее Хамид Алимджан правильно отмечает, «что джадиды были лакеями узбекской буржуазии, Мукими же был певцом трудового народа, передовым человеком своей эпохи».

Указывая на заслуги Мукими, Хамид Алимджан писал: «Сатирические стихи Мукими впервые внесли в узбекскую литературу чувство ненависти угнетенного народа к своим врагам».

Так Хамид Алимджан характеризует Мукими как крупнейшего представителя демократической узбекской литературы.

В 1942 г. узбекским филиалом Академии наук СССР были изданы подготовленные к печати Г. Гулямом и под редакцией Уйгуна «Избранные произведения Мукими»[1].

Вступительная статья написана поэтом Уйгуном. В ней даны краткие биографические сведения о Мукими, об идейных источниках его творчества. Как указывается в

[1] *Мукими.* Танланган асарлар. Ташкент, УзФАН, 1942.

этой статье, Мукими изучал произведения Навои, Джами, Фузули и Бедиля. Уйгун отмечает также дружбу Мукими и Фурката, подчеркивает, что Мукими создал свою школу в узбекской литературе и был не только поэтом-лириком, но и прекрасным юмористом, сатириком, изумительно чутким художником.

Однако Уйгун недостаточно полно показал ту острую борьбу, которая велась при жизни Мукими в области идеологии и литературы, и роль Мукими в этой борьбе. В этом отношении выгодно отличается статья Г. Гуляма, помещенная в конце названной книги под заголовком «Мукими и Мухи». Г. Гулям в этой статье характеризует Мукими как поэта-демократа, как поэта угнетенных масс ремесленников и крестьянства, а Мухи — как представителя литературы имущих, эксплуататорских классов.

Следует отметить интересный доклад действительного члена Академии наук Узбекской ССР, лауреата Сталинской премии Айбека, сделанный им на сессии Академии наук УзССР в июне 1947 г. на тему «Социальные мотивы в произведениях Мукими»[1]. Оценивая творчество Мукими в целом, Айбек говорит, что «Мукими был поэтом большого таланта, большой эрудиции и чистой души. Он резко выделялся не только силой и мастерством своего таланта, но также богатством, разнообразием тематики и влечением к отображению явлений реальной жизни».

Айбек правильно отмечает, что в отличие от поэтов, перепевавших старые мотивы, Мукими расширил и обогатил узбекскую поэзию новыми мотивами, которые он черпал из окружавшей его действительности.

В докладе Айбека получили свое освещение стихотворения Мукими «Танобчилар» («Обмерщики»)[2], «Москвчи бой» («Московский богач»), т. е. узбекский бай, имевший торговые связи с Москвой, «Тўй» («Пир»),

---

[1] Научная сессия АН УзССР, 9—14 июня 1947 г. Ташкент, изд. АН УзССР, 1947.

[2] Обмерщик — местный представитель царской администрации, занимавшийся обмером посевных площадей для обложения налогом.

«Баччагар» («Сын греха») и «Саёхатномэ» («Дневник путешествий»). В своем анализе Айбек убедительно раскрывает смысл сюжета этих произведений поэта, стремившегося разоблачить в глазах трудового люда баев, кулаков, управителей, духовенство, показать сущность эксплуататорских классов. Наряду с этим Айбек видит также ограниченность миропонимания Мукими и говорит об этом следующее: «Мукими не призывал народные массы к борьбе и не понимал, что нужно сделать для того, чтобы избавиться от угнетения и тирании».

К сожалению, здесь нет анализа, стало быть, и не вскрыты причины ограниченности творчества Мукими — внутренних противоречий его взглядов. Кроме того, в вышеуказанных исследованиях не сказано о влиянии русской литературы на творчество Мукими. Между тем произведения Мукими свидетельствуют о том, что поэт обогащал свою лексику и мысли из сокровищницы русского языка и литературы.

В работе автора этих строк[1] Мукими представлен как поэт-демократ, как виднейший представитель прогрессивной общественной мысли Узбекистана.

В книге «Хрестоматия по истории литературы народов СССР» творчество Мукими характеризуется так: «Мукими... выдающийся узбекский поэт, родом из Коканда. Происходил из семьи бедного хлебопека».

Говоря о сатире Мукими, автор пишет: «Такие произведения имели большую общественную силу; размножаясь рукописно, они вывешивались на дверях лавок, на воротах, заборах и деревьях, раздавались или читались на базарах и во время народных гуляний»[2].

«Мукими был выразителем обездоленной и бесправной дехканской массы и городского бедного люда. Его творчество пронизано демократическими стремлениями и идеями»[3].

В «Истории народов Узбекистана» правильно определена классовая природа творчества Мукими и спра-

[1] *И. Муминов.* Философские взгляды Бедиля.

[2] *Л. Климович.* Хрестоматия по литературе народов СССР. М., 1947, стр. 438.

[3] История народов Узбекистана, т. II, Ташкент, 1947, стр. 330.

ведливо указано, что «демократический характер творчества Мукими проявляется в том, что поэт сумел дать в своих произведениях яркое описание нищеты и горя народа, задыхающегося под гнетом имущих классов. Он был одним из тех деятелей узбекской культуры, который увидел также разорение и гнет, принесенный капитализмом»[1].

Значительное место творчеству Мукими отводится в учебном плане и программах высших, средних и начальных школ Узбекистана и Таджикистана.

В наше время, в великую социалистическую эпоху, творчество Мукими стало популярным среди миллионных масс.

Выступавший под псевдонимом Мукими (что значит постоянно живущий на одном месте), Мухаммед Аминходжа Мирзаходжа родился в 1850 г. в городе Коканде Ферганской долины и умер там же в 1903 г. Его отец Мирзаходжа примерно в 1830 г. переехал из Ташкента в Коканд. Семья Мукими все время находилась в нужде. Здесь зародилась и развилась его любовь к науке, прокормить свою семью, но несмотря на это уделял сыну большое внимание и всемерно старался дать ему образование. Первоначально Мукими учился в Коканде. Здесь зародилась и развилась его любовь к науке, литературе и культуре. Он познакомился с творчеством Лутфи, Навои, Джами, Машраба, Бедиля и других.

Мукими приехал в Бухару и там учился в медресе в 70-х гг. XIX в. Прожив несколько лет в Бухаре, он познакомился с произведениями бухарских поэтов, в частности с творчеством Турды Фароги. Мукими, по всей вероятности, был лично знаком с Ахмадом Донишем, об этом свидетельствует поразительное сходство их взглядов. Ахмад Дониш подвергал критике систему правления бухарского эмира, а Мукими в своих ранних стихах подвергает критике правление кокандского хана Худояра. Ахмад Дониш с большой прямотой показал лицемерие, праздность, разврат сановников и богачей, а Мукими на конкретных примерах, как искусный

[1] История народов Узбекистана, т. II, Ташкент, 1947, стр. 330.

художник, сумел нарисовать алчность, ненасытную жадность и жестокость имущих. Ахмад Дониш с огромной силой гнева издевался над невежественным духовенством Бухары, а Мукими с присущим ему от природы юмористическим талантом изображал представителей реакционного духовенства как обманщиков, плутов, самых подлых существ на свете.

В конце 70-х гг. прошлого века, после окончания бухарского медресе, Мукими возвратился в Коканд. В Коканде он стал во главе прогрессивных поэтов и писателей. Весьма существенно указать на такой момент: по сообщениям Фурката достоверно известно, что в 1882 г. в Коканде организовался литературный кружок во главе с Мукими. Кроме Фурката, в него вошли Завки, Мухи и другие поэты и писатели. Мухи впоследствии стал самым непримиримым идейным противником Мукими, Фурката и Завки.

По поводу возникновения в Коканде литературного кружка Фуркат писал: «Когда мне минуло 24 года (т. е. в 1882 г. — *И. М.*), я познакомился с достойными, сведущими кокандскими людьми и от сообщества с ними я приобрел много пользы. Я бывал у современных поэтов, например, Мавляна Мухия, Мавляна Мукими, Мавляна Завки и других. Постоянно сходясь вместе, мы сочиняли стихи»[1].

Далее Фуркат отмечал, что «и другие поэты интересовались и посещали кружок».

Ведущая роль в этом кружке принадлежала Мукими, как старшему и маститому художнику-поэту. Задачи участников кружка сводились к служению Родине, своему народу, узбекской литературе, к борьбе с засилием духовенства, со старыми традициями в литературе, в поэзии. Так возникло содружество прогрессивных писателей — Мукими, Фурката, Завки.

На основе анализа некоторых писем Мукими и Фурката друг к другу необходимо коротко остановиться на содружестве этих двух прогрессивных деятелей.

Находясь в Ташкенте, Мукими написал письмо своим близким друзьям из родного Коканда, в числе

[1] «Туркистон вилояти газетаси», № 10, 1891 г.

которых он упомянул имя Закирджана Фурката. Об этом Фуркат в своем письме Мукими в Ташкент писал: «Недавно, оказывается, писали Ахмеджану письмо, счастлив тем, что после некоторых имен упомянули и меня»[1].

Это заявление Фурката ценно двояко: во-первых, можно уверенно сказать, что Мукими ездил в Ташкент после 1882 г., ибо Фуркат познакомился с ним в этом году; во-вторых, оно свидетельствует об уже тогда установившихся близких, дружественных отношениях между Мукими и Фуркатом.

В ответном письме Фуркат восхищается художественным мастерством Мукими и от души желает своему другу дальнейшего процветания его творчества.

Мукими в свою очередь прислал из Ташкента в Коканд Фуркату письмо в стихах, в котором, между прочим, жаловался на жестокость и несправедливость существовавших тогда порядков. Выражая свою признательность Фуркату, Мукими писал: «Проявляя свою дружбу (Фуркат), написал письмо «Мукими), теперь до судного дня я обязан Фуркату»[2].

Представляет интерес взаимная привязанность и дружба между Мукими и Фуркатом. Она имеет большое значение в формировании и развитии их творчества. Они оказывали влияние друг на друга, хотя каждый из них отличался специфическими особенностями, своеобразием темперамента и колоритностью своих творений.

Что могло сблизить и объединить их? Ясно, что идейные мотивы их творчества и общее призвание — служение родному народу, любовь к своей отчизне, готовность поднять узбекскую поэзию на уровень современности, смелая борьба против косных, закоренелых традиций средневековой клерикальной литературы, мистики, аскетизма, против невежества и темноты.

Фуркат встает перед нами, прежде всего, как поэт-просветитель, тогда как Мукими — поэт-демократ. Элементы демократической идеологии нашли свое

[1] Баёзи Мукимий ва Фуркат. Рукопись, 1899—1900 гг.
[2] Катта баёзи Мукимий. Рукопись, 1900

отражение в творчестве Фурката, подобно тому, как идеи просвещения пронизали произведения Мукими. Попутно надо заметить, что вследствие непонимания колониальной политики самодержавия Фуркатом в отдельных своих стихах (правда, художественно слабых) восхвалял царя, за что сильно упрекал его Мукими»[1].

Однако Мукими ценил Фурката, считал его своим коллегой, своим другом в борьбе за новое в узбекской литературе и общественной мысли.

Вот строки Мукими, выражающие его думы о своем друге Фуркате, находившемся за пределами родной страны: «Бескорыстно и неудержимой волей желаю (тебе), где-бы ты ни находился, быть здоровым».

В заключение можно сказать, что возникшая в 1882 г. дружба между Мукими и Фуркатом была крепкой и неизменной вплоть до их смерти. Эта дружба двух видных деятелей узбекской прогрессивной литературы сыграла положительную роль в развитии общественной мысли в начале XX в.

В близких, дружеских отношениях был Мукими с известными тогда узбекскими музыкантами и народными певцами. Знаменитые народные певцы той эпохи — Фарзинбек, Дададжан-Игамберды были близкими к Мукими людьми[2].

Этим отчасти объясняется, что Мукими в своих прекрасных газелях поэтично и выразительно отображает природу Узбекистана. Лучшие произведения Мукими высоко музыкальны и пронизаны искренней страстностью, бодрым духом, жизнерадостностью.

Предполагается, что Мукими в 1884—1885 гг. побывал в Ташкенте. По сведениям Фурката, он познакомился с Мукими, когда ему было 24 года, т. е. в 1882 г. Фуркат в одном из своих писем благодарит Мукими за то, что он упоминает в своем послании из Ташкента и его имя наряду с именами своих друзей. Кроме того, Фуркат приехал в Ташкент летом 1889 г. Стало быть, Мукими ездил в Ташкент раньше, т. е. до 1889 г.

---

[1] Дивони Мукимий.

[2] «Литература и искусство Узбекистана», кн. 5, 1938. (Статья Х. Алимджана.)

Мукими жил в Ташкенте в течение нескольких месяцев и безусловно мог познакомиться с библиотекой, музеем, читать «Туркестанскую туземную газету» и т. д.

Мукими много путешествовал по кишлакам, прилегающим к Коканду. Мукими был непосредственным свидетелем жестокой эксплуатации крестьян крупными землевладельцами, борьбы трудового крестьянства за землю и воду, против чрезмерных поборов и налогов.

По сведениям биографов Мукими, он имел привычку ходить по городу, особенно по кварталам, где жила беднота, ремесленники, обездоленные.

«Время от времени (Мукими) ходил по хижинам бедных, обездоленных людей, с ними беседовал (знакомился с условиями их жизни), а иногда бывал на собраниях сведущих людей и шейхов и получал большое удовлетворение»[1].

Все это свидетельствует о том, что Мукими, живя и занимаясь в кельях медресе «Хозрет» в Коканде, не был вдали от народа, а находился в тесной связи с широкими массами, изучал условия их жизни, нравы, обычаи. Мукими навсегда связал свою судьбу с судьбой людей труда. Это помогло ему впоследствии лучше вникнуть в народный быт, в фольклор. Именно здесь Мукими находил источник своего вдохновения. Реализм его творчества вырос на почве народной жизни Узбекистана на рубеже XIX и XX вв. Внутренняя противоречивость его взглядов объясняется той же причиной.

Деятельность Мукими и пути развития его творчества можно разбить на два этапа:

1. С 1866—1867 гг. до 1880 г., т. е. до его возвращения из Бухары.

2. С 1880—1882 гг. до 1903 г., т. е. с момента появления литературного кружка в Коканде и до самой смерти поэта.

На первом этапе творческого пути Мукими изучал классиков узбекской и таджикско-персидской литературы: Лутфи, Навои, Саади, Джами и Бедиля. Наряду с ними Мукими извлекал огромные материалы из истории, фольклора и с увлечением читал художественные про-

[1] Дивони Мукимий ва Хажвиёт. Предисловие.

изведения Машраба, Турды Фароги. К этому этапу относится появление его мухаммасов на газели Навои, Джами, Бедиля и других.

Следует отметить, что жизнерадостный Мукими не шел по стопам Яссави, яссавизма, по линии мистицизма, а шел по пути реализма, по пути признания и утверждения земного содержания литературы, горячо призывал к светским знаниям и к возвышению любимой поэзии. Его лучшие стихотворения, созданные в это время, сочны, прелестны и художественны.

Однако в первом периоде своего творчества Мукими не был свободен от устаревших традиций узбекской литературы. Он тогда писал преимущественно лирические стихи. Правда, любовь его совсем не похожа на любовь суфийской поэзии, на любовь к абстрактному, отвлеченному, божественному. Лирика Мукими была обращена и в то время к красотам природы, к реальным явлениям земной жизни, к мирским делам людей.

В творчестве Мукими как поэта, вышедшего из недр народа и связанного с трудовым народом, на втором этапе начала проявляться демократическая тенденция. Мукими начал выступать на литературном поприще как поэт-демократ.

Движение крестьянских масс и городской бедноты в 80—90-х гг. XIX в. и разорение миллионных масс крестьянства, ремесленников, вследствие проникновения буржуазных отношений, не могло не повлиять на творческий путь Мукими, на его рост, как народного поэта. Мукими в это время изучает русский язык, русскую литературу, произведения Пушкина, Лермонтова, Некрасова и формируется как страстный поэт, как писатель, отражающий настроения масс, сумевший поднять знамя резкого протеста против обмана и мошенничества чиновников и богачей, шарлатанства реакционного духовенства. К этому времени относится появление первоклассных сатирических и юмористических произведений Мукими, обогативших узбекскую литературу новыми, до тех пор неизвестными жанрами и внесших свежую критическую струю в узбекскую общественную мысль.

Хотя Мукими являлся наиболее последовательным критиком из всех прогрессивных писателей своего

времени, страстным обличителем царизма, он все же не сумел понять истинного пути освобождения своей родины от колониального рабства, от средневековой рутины и от ненавистной власти денежного мешка. В этом сказалась ограниченность его миропонимания, обусловленная социальной средой и исторической обстановкой, существовавшей тогда в Средней Азии. Ленин, говоря о крестьянской демократии, писал: «Вся прошлая жизнь крестьянина научила его ненавидеть барина и чиновника, но не научила и не могла научить определять истинный путь для своего освобождения»[1].

Внутреннее противоречие творчества Мукими объясняется тем, что в нем воплотилась сила гнева обездоленных и слабость неорганизованных крестьянских масс.

Заслуга Мукими и его единомышленников заключается в том, что они критиковали во имя торжества справедливости и могучего человеческого разума против угнетения, против схоластики, против мистики и аскетизма. Без этого горячего протеста Мукими и Фурката, их страстной борьбы за новую, прогрессивную литературу общественная мысль в Узбекистане не была бы поднята на ту степень, с которой начали свою деятельность Хамза Хаким-заде Ниязи, Садриддин Айни и др.

В истории узбекской литературы и общественной мысли Мукими сыграл большую роль. как сатирик и критик. В аспекте этого социального фактора можно правильно определить и понять противоречивый характер и особенности реализма творчества Мукими.

Мукими вместе с Фуркатом вел борьбу против консервативных традиций в узбекской литературе, в поэзии. Правда, в первый период своего творчества он еще не поднялся на эту борьбу. Лишь под влиянием изменившейся исторической обстановки, установив связь с жизнью народных масс, изучая фольклор, и под влиянием русской культуры и литературы Мукими, в известной мере, преодолел вредное влияние консервативных традиций — оторванность от жизни народа, от современности, подражания писателям X—XV вв. религиозно-клерикального направления.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 211.

Поэты, связанные с имущими классами (Хазини, Мухи и др.), не сумев создать ничего художественно-ценного, оригинального, ограничивались лишь слепым подражанием лирическим стихам поэтов предыдущих эпох. Хазини, Мухи и им подобные, не внеся ничего нового, старались задержать развитие узбекской передовой общественной мысли и литературы, борясь с прогрессивной линией, сохраняя и укрепляя засилье религии в духовной жизни народа.

Заслуга Мукими и Фурката состоит в том, что они, ведя борьбу с консервативными и реакционными силами в узбекской общественной мысли, в литературе, выдвигали и отстаивали право нового. Мукими прямо и откровенно говорил: «Оставь же классический стиль, музыкант, моему он слуху чужд. И если уж петь в кругу друзей, гул-яр ты лучше запой»[1].

«Гул-яр» — одна из популярнейших народных песен. Поэту нравится народная музыка больше, чем малопонятные произведения придворной литературы, ему нравится родная песня, народная поэзия, поэзия жизни. Конечно, было бы извращением и совершенно не соответствовало бы действительности, если бы стали считать, что Мукими отбросил ценное наследие узбекской классической литературы и музыки. Мукими восхищался высокоидейными произведениями своих предшественников, особенно Алишера Навои. Острие мысли Мукими было направлено против подражания обветшалым и нежизненным традициям, против поэтов клерикальной литературы, пытавшихся задержать развитие узбекской культуры.

Смысл и назначение литературы, музыки Мукими видел, прежде всего, в их служении народу. Поэтому поэтов, игнорирующих этот важнейший критерий литературы, он резко осуждал. Мукими по этому поводу говорил: «Если народ пожелает слушать, то тогда стихи свои читайте, к вам пришли люди в гости не для того, чтобы оглушенными стать»[2].

---

[1] «Литература и искусство Узбекистана», кн. 5, 1938, (Статья Х. Алимджана.)

[2] Дивони Мукимий, стр. 32.

Эти слова Мукими направлены непосредственно против Мухи. Критикуя Мухи, Мукими подчеркивает, что хороши те стихи, которые по душе народу и дают ему духовную пищу. В противном же случае эти стихи, по выражению поэта, превращаются в оглушительные звуки, от которых народ вынужден будет бежать.

Следовательно, важное требование, предъявляемое Мукими к поэзии, к писателям,— писать стихи для народа, во имя служения народу. Мукими практически проводил эту идею в области узбекской литературы. Поэтому-то многие лучшие его стихотворения дошли до наших дней. Они читаются и поются народными певцами и артистами во всех советских республиках Средней Азии. Высокая идея народности, выраженная в стихах Мукими, сделала его любимым поэтом всех простых людей.

Ценность художественных произведений Мукими видел в их правдивости. Об этом свидетельствуют следующие строки Мукими: «Что мне думать о нехватках, недостатках, недоделках, прорехах в быту. Пусть меч грозит, все же буду говорить я лишь правду, словам правдивым и прямым — кто может возразить?» (перевод Х. Алимджана).

Эти клятвенные слова поэта-демократа говорят о мощи, о силе его духа и мужестве. Им он оставался верен до конца жизни. В правде Мукими нашел свое счастье, в правде — источник его вдохновения и за правду он сильно страдал. Правду, разумеется, Мукими оценивал с позиций поэта-демократа. Таким образом, правдивое отображение действительности явилось священной заповедью поэта.

В своем творчестве Мукими был строг и пунктуален. Он явный противник пустозвонства, внешнего блеска, безразличия к содержанию. Для Мукими идейная направленность, содержание — основа основ художественных произведений. Но важное значение имеет для него и форма. В этом отношении заслуживает внимания следующее его утверждение: «Нельзя каждую фразу считать обладающей (поэтическим) содержанием, ведь каждый житель деревни, сеющий зерно, не станет настоящим земледельцем».

Этим своим положением Мукими осуждает бессодержательность произведений отдельных поэтов и тех писателей, в строках произведений которых нет поэтической формы. По замыслу Мукими, настоящий художник слова напоминает настоящего земледельца, который, трудясь, приносит пользу стране, людям, а мнимый поэт, злоупотребляя своим положением, не создает ничего ценного, полезного, уподобляя себя жителям деревни, бесплодно сеющим зерна. Из этого видно, что, по мнению Мукими, поэт обязан считать своим призванием изображение жизни без извращения, в правдивой и понятной народу художественной форме.

Следует заметить, что Мукими, являясь крупнейшим представителем реализма в узбекской литературе, став любимцем народа, свои лирические стихотворения посвятил воспеванию земной жизни. В стихотворении «Навбахор» он говорит: «Давайте с открытым сердцем побеседуем, друзья, в данное время, когда все в цветах»[1].

Мукими славит природу, весну, любовь, радость жизни и, с другой стороны, пользуясь метафорами восточной поэзии, он показывает тяжелую участь людей труда своей эпохи.

Герой стихотворения Мукими «Шунчалар» говорит, обращаясь к своей возлюбленной:

Проявили ярость притеснения и еще беспощаднее гоните бедного,—
недостаточно ли все это,
Вас, любящего, как розу, пронзили кинжалом, умножив в стократ
его страданья.
Если похожий на бая, в новом халате человек придет к вам,
тотчас отдаетесь ему,
Если подобно мне — бедняку, стыдитесь грязной одежды его,
Отворачиваете от него свое лицо.

Основная мысль Мукими и здесь направлена к раскрытию противоположности интересов баев и бедноты.

Все герои лирических стихотворений Мукими — люди земные, реальные, а не небесные, не сверхъестественные, не фантастически вымышленные. Любовь Мукими иная, чем любовь, изображенная представителями литературы имущих классов, как, например, Мухи,

[1] *Мукими.* Избранные произведения, стр. 131.

Хазини и других. Последние в своих писаниях усердно проповедовали идею мракобесия, чтобы держать массы в невежестве и повиновении.

Поэт Мукими — поэт реальной жизни. Его произведения — продукт его эпохи.

С наступлением кризиса поэт сочинил превосходное стихотворение «Вексель». Узнав низость, плутовство шейхов, ишанов, «святых», Мукими сразу же откликается на это острыми стихами —«Авлиё» («Святой»), «Баччагар» («Сын греха») и др.

Путешествуя по Ферганской долине, Мукими сочинил известный памфлет «Саёхатномэ», в котором едким сарказмом срывает маску с разорявших, обворовывавших крестьянство чиновников — верных псов царизма.

В условиях господства реакционной идеологии, в противовес мистике, идеям непротивления злу насилием, поповщине Мукими сумел поднять свой голос, прославляющий реализм, светские знания и стать на сторону трудового народа. Правда, реализм Мукими, хотя и носил критический характер, но был ограничен и страдал существенными недостатками. Это объясняется тем, что Мукими выражал настроения крестьянских масс и городской бедноты тогда, когда классовое сознание их только начало проясняться. С другой стороны, в его творчестве своеобразно запечатлены противоречия, присущие социальной природе крестьянской и городской бедноты.

Мукими известен в Средней Азии не только как маститый художник слова, с наибольшей красотой и полнотой отразивший в своем творчестве дух своего народа и своей эпохи, но и как представитель нового демократического направления в узбекской литературе и общественной мысли. Он автор оригинальных, изумительно остроумных, воплотивших в себе высокую идею народности, художественных произведений.

Конечно, творчество, мысли, взгляды, мечты и стремления Мукими — продукт общественных условий его эпохи. С другой стороны, разумеется, он является преемником лучших традиций узбекской, таджикской литературы и общественной мысли, предшествовавшей ему эпохи.

Мукими обладал энциклопедическими знаниями истории Средней Азии, истории узбекской и таджикской литературы. Всеми доступными средствами Мукими стремился вникнуть в смысл событий своей эпохи и видеть будущее своей родины, своего народа.

Здесь необходимо указать на ту идейную связь, которая имеется между Мукими и Алишером Навои, Турды Фароги и Гулхани.

В творчестве Алишера Навои воплотилась многовековая культура Средней Азии. Он явился творцом замечательных произведений как узбекской литературы, так и прогрессивной общественной философской мысли. Его «Чор-диван» («Четыре лирических сборника»), «Хамса» («Пять поэм»), «Махбуб-уль-кулуб» («Возлюбленный сердец»), «Мухакамат-аль-лугатайн» («Тяжба двух языков») и другие являются ценным вкладом в сокровищницу узбекской и мировой культуры.

Алишер Навои стоял на вершине передовой прогрессивной мысли средневековой феодальной Средней Азии и всего Переднего Востока. В основе миропонимания Навои лежал пантеизм, причем существенно отличавшийся от крайне суфийского.

Изучая Навои, Мукими воспринимал его прогрессивные мысли о родной узбекской литературе, языке, положения, восхвалявшие прежде всего людей труда, острые критические замечания по адресу реакционного духовенства. Однако Мукими не остановился на этом, он шел дальше, старался шагать в ногу с современностью. Мукими внес свой вклад в развитие узбекской культуры.

В его произведениях воплощены настроения протеста трудящихся не только против феодальных форм эксплуатации, но и против зарождающегося буржуазного гнета. То, что не было и не могло быть отражено в творчестве писателей — предшественников Мукими — прогрессивного направления в узбекской литературе, стало возможным в период жизни и деятельности Мукими потому, что условия материальной жизни Узбекистана подверглись изменениям, в них появились новые, ранее неизвестные общественные отношения.

Весьма интересен сюжет стихотворения Мукими «Вексель». Этим произведением Мукими внес новую, до того времени неизвестную тематику в узбекскую литературу. Названное стихотворение — оригинальный труд поэта-демократа.

Известно, что в 90-х гг. XIX в. в России быстро развивались промышленность и торговля. В связи с этим оживленно обсуждались среди царских чиновников и промышленников все коммерческие дела, связанные со Средней Азией. В Туркестане капиталистические дельцы открывали многочисленные банки, занимались «налаживанием» хлопководства.

Эпоха империализма еще в своей начальной стадии принесла трудовым народам колониального Туркестана бесчисленные бедствия и страдания.

В конце XIX и в начале XX вв. в Европе разразился промышленный кризис, охвативший Россию и ее окраины. По этому поводу В. И. Ленин в 1901 г. писал о том, что процветание сменилось кризисом: товары не идут с рук фабрикантов, прибыли их уменьшаются, увеличивается число банкротов, фабрики сокращают производство, распускают рабочих, которые массами оказываются на улице без куска хлеба[1]. И далее: «В России вообще действие кризиса неизмеримо сильнее, чем в какой-нибудь другой стране. К застою в промышленности присоединяется у нас голодовка крестьян»[2].

В России в те годы закрылось до трех тысяч предприятий и вследствие этого на улицу было выброшено свыше 100 тысяч рабочих. Кризис 1900—1903 гг. принес бесчисленные бедствия и без того стонавшему узбекскому дехканину, рабочему, всем людям труда.

Как тонкий художник, как искусный мастер узбекского литературного языка, Мукими навсегда запечатлел разрушительную силу кризиса начала XX в. в своем стихотворении-сатире «Вексель», написанном вместе со своим учеником Завки.

Огромный упадок народного хозяйства Узбекистана, алчность баев, заводчиков, купцов, ужасные лишения и

---

[1] См.: *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 85.
[2] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 85—86.

страдания народных масс, вызванные этим кризисом, отображены в упомянутом стихотворении. Вот некоторые строки из этого самобытного произведения Мукими:

О векселе худое болтают языки —
В Алты-Арыке даже открыл он рудники.
Ишан, как ни старался, попал в его тиски:
Завод решил построить, да руки коротки.
Завода не достроил и помер от тоски[1].

Здесь Мукими дает вполне реалистическую картину кризиса, показывая как ишан-заводовладелец, задыхаясь в тисках кризиса, мечется и отчаивается, не находя выхода из тупика.

Поэт обращает внимание на падение цен на рынке и этим самым показывает, как бесятся владельцы товаров: «Как же мог терпеть бедный мусульманин (бай), не пережив ужасных мук, когда каждое утро несет ему убыток».

Затем поэт описывает, как изо дня в день падает курс денег и, несмотря на огромное скопление товаров, совершенно отсутствуют покупатели. Парализованы город и деревня. Население жалуется хакиму-чиновнику, но тот в ответ облагает население новыми налогами. Мукими пишет:

Пришли к хакиму люди и говорят они:
«Судьба нам подарила страдания одни.
Освободи от пени,— на города взгляни.
Везде в цепях торговли. Едва ль не в те же дни
Проценты стали выше, хоть были высоки»

В этих катастрофических условиях кризиса положение деревенской и городской бедноты стало еще более тяжелым, невыносимым. Мукими это отмечает с глубоким душевным волнением:

Коканд в недоуменье, смущен Алты-Арык!
Ни купли, ни продажи, лишь повсеместный крик
Ремесленники стонут, их стон небес достиг,
Навзрыд торговцы плачут, рыдающий мясник
Себя в мясной развесил, как мясо на крюки.
Народ снует в тревоге и слезы льет из глаз.
Мы умерли, но палкой бьют после смерти нас.
О нищете и ценах твердим мы каждый раз[2].

[1] *Мукими.* Лирика и сатира. М., Госиздат, 1950, стр. 77.
[2] *Мукими.* Лирика и сатира, стр. 77.

Своим проницательным взглядом Мукими увидел внутренние непримиримые противоречия, созданные кризисом. Он писал: «Эй, Мукими, это событие стало повсеместным, деньги обесценены, стоимость товаров высокая,— все это еще более усилило (народное) бедствие»[1].

Читатель в стихотворении Мукими «Вексель» видит ужаснейшие картины кризиса, свойственные самой природе капиталистического мира.

В этом стихотворении Мукими сумел с большой психологической точностью и тонкостью, в хорошей реалистической форме обрисовать положение различных слоев современного ему узбекского общества. Так, например, ишан — крупный землевладелец, приспосабливающий свое хозяйство к капиталистическому пути развития, был в отчаянии от того, что ему не удалось добиться завершения строительства завода. Бай издает вопли, терпя ежедневно убытки. Купец в недоумении, теряет разум. Хаким-правитель занят увеличением налогов, поборов. Жизнь в городе и деревне парализована. Много товаров, но нет покупателя. Многострадальные ремесленники и крестьянство еще сильнее стонут вследствие кризиса.

Это стихотворение Мукими не потеряло своего значения и для нашей современности, для надвигающегося кризиса над капиталистическим миром вообще и империалистической Америкой в частности, кризиса еще более разрушительной, еще более катастрофической силы.

Заслуживает внимания сатира «Виктор-бай». Она появилась как отклик поэта на упомянутое выше событие в конце 80-х гг. XIX в. Привлекательно по своему сюжету стихотворение Мукими «Масковчи бой» («Московский бай», т. е. местный бай, имевший торговлю с ситцевой Москвой).

На примере одного из имущих — Ходи-Ходжи-Ишана Мукими показывает образ новоявленного капиталиста — скупого и лицемерного, который эксплуатирует рабочих-узбеков, таджиков, угнетает крестьян, держит в своих

[1] *Мукими.* Лирика и сатира, стр. 77.

тисках и русского техника и инженера. Мукими с присущей ему проницательностью вскрывает в образе Ходи-Ходжи-Ишана не только скупость и жадность, но показывает озверелое лицо класса формирующейся узбекской буржуазии.

Как настоящий художник, поэт незаметно и искусно подводит читателя к заключению, что бай, хотя и одет в атласный халат и имеет на голове белоснежную чалму и ходит важно, в действительности он кровожаден, во имя прибыли готов растоптать честь и человечность, готов идти на самые низкие и подлые проделки.

Когда же выходит на базар купец,
Все говорят: «Наставник и мудрец».
Вот — мударрис!— все говорят о нем,
Когда он едет на коне.
Халат, белее снега чалма —
Вот человек высокого ума![1]

В заключение Мукими пишет:

Ходи-Ходжа погряз в болоте разврата,
Ходжу ненавидит и презирает даже его собственная жена.

Наблюдая происходящие события, Мукими оставил ценный исторический материал об условиях жизни своей эпохи, свидетельствующий о гнилости, косности и жестокости средневековых порядков и грабительском характере возникших в начале XX в. буржуазных отношений. Мы знаем, что «... вся история капитала есть история насилий и грабежа, крови и грязи»[2].

Из вышеизложенных исторических фактов и анализа стихотворений Мукими можно сделать следующие выводы: Мукими подвергал критике не только феодально-ханские порядки, существововшие в Средней Азии, но и выступал против буржуазного гнета. Он осуждал как средневековые, так и капиталистические формы эксплуатации трудового народа.

Наблюдая тяжелое положение крестьянской бедноты, составлявшей тогда подавляющее большинство населе-

[1] Из доклада *Айбека* на сессии АН УзССР «Социальные мотивы в творчестве Мукими». 1947.

[2] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 109.

ния Средней Азии и будучи свидетелем бесчинства и жестокостей обмерщиков, Мукими создал глубоко содержательное стихотворение «Танобчилар», в котором клеймит чиновников царской администрации. Танобчилар (Обмерщики посевных площадей), бывая ежегодно в деревнях для обложения налогами, наводили на крестьянские массы невообразимый страх и ужас, подвергая их разорению. Свое стихотворение «Танобчилар» Мукими начинает следующими словами:

Творятся дивные дела у нас,
О них я начинаю свой рассказ.
Пусть он до сердца вашего дойдет,
Кто сердцем справедлив, меня поймет.
Мое мученье — сборщику доход —
Обмер полей бывает каждый год[1].

Здесь важно отметить, что угнетение народа Мукими воспринимал с глубоким душевным переживанием. Описывая далее злонамеренные и хищнические действия обмерщиков Султана Али Ходжи и Хакимджана, Мукими говорит:

Друг другу стелют ложе, и притом
Целуются глазами, носом, ртом.
Под зад подкладывают три кошмы,
Как белые корзины их чалмы.
Один хитрец: что ни словечко — ложь.
Другой — на дикого быка похож[2].

Мукими показывает, как Султан Али Ходжа и Хакимджан везде, где бы они ни бывали, внушают народу, что они «наследники» самых известных шейхов, ишанов, ходжи, пророка, что они, мол, «единственные ученые эпохи»:

Я — сам ходжа, Шахлик-Мазар — мой дед.
И здесь числа моим мюридам нет
Дядья мне — Эр-Хубби и Нур-ата,
Родная мне прабабка — Убайда.
Случалось хаживала к вам она,
Я был младенцем в эти времена.

---

[1] Антология узбекской поэзии, М., Гослитиздат, 1950, стр. 260—270.

[2] Там же.

Роднее был сам Хызр моей родне,
Чильтанские святые — братья мне[1].

Представляя себя как члена семьи святых, Султан Ходжа предлагает крестьянам послушно исполнять его, обмерщика, поручения. Султан Ходжа, как обличенный неограниченными правами обмерщик, говорит жителям деревни:

Дано мне право жечь, топтать, крушить,
Дано мне право головы рубить.
Я захочу — и покараю вас.
Я захочу — и обласкаю вас[2].

Так словами своих обмерщиков Мукими выразительно показывает их зверское обличье:

А Хакимджан кричит: «Эй, аксакал,
Ты гостя дорогого не признал.
А я готов начать обмер полей,
Трех мардикоров шли мне поскорей.
Свою веревку протащить могу
По вашему дрянному кишлаку.
По вашим землям твердою стопой
Пройдусь и покажу, кто я такой!
Для вас из кожи лезешь вон, а вы
Не клоните пред нами головы.
Им два за десять, аксакал, считай
Да пошевеливайся, негодяй!
Пусть знают дети потаскух меня!»
Так говорит он не сходя с коня[3].

По описанию Мукими, крестьяне, услышав эти грозные слова обмерщика, вынуждены дать ему крупную взятку, и все же негодяй-обмерщик в конечном счете делает свое нечестное дело.

Переглянулись люди меж собой,
Толкуют, спорят, судят меж собой,
Что ж тут поделать — нужно взятку дать,—
И снова будет тишь да благодать.
А речь держать велели старикам:
«Мюриды ваши дань приносят вам!»
Хоть сборщики и взяли сто рублей,

[1] Антология узбекской поэзии. М., Гослитиздат, 1950, стр. 261.
[2] Антология узбекской поэзии, стр. 261.
[3] Там же.

А все же норовят прижать людей.
Кто правит — тот и прав, мы — никогда,—
И в этом наша главная беда[1].

Притесняя и угнетая дехкан, вымогая у них взятки, обмерщик записывает за дехканами землю в несколько раз бо́льшую, чем они ее имеют в действительности. Поэт делает вывод, что притеснитель, несмотря на свою жестокость и насилие, считается благородным и деликатным, а крестьяне — плохими.

Из этого факта (обмерщики Султан Ходжа и Хакимджан действительно орудовали в Кокандском уезде) Мукими делает общее, совершенно справедливое, заключение, характеризуя всех богачей, всех «святых», всех чиновников алчными и жадными, жестокими и коварными, разорителями простого народа, крестьянства.

Царизм проводил свою колонизаторскую политику в Средней Азии путем привлечения на свою сторону людей из имущих классов, делая их своими наемными ставленниками. Местные чиновники, аксакалы и другие являлись непосредственными проводниками колониальной политики самодержавия, военно-феодального империализма.

Мукими был свидетелем последствий этой политики угнетения и разорения крестьянских масс, ремесленников не только в Коканде, но и во всей Средней Азии. Поэтому в сатире он в высокохудожественной форме выразил ненависть народных масс к своим поработителям. В этом отношении заслуживает внимания его стихотворение «Саёхатномэ» («Дневник путешествий»). Оно начинается так: «Ах! Вращающийся мир наполняет сердце мое кровью. Человек от науки видел, что колеса истории криво движутся»[2]. Здесь Мукими гневно жалуется на несправедливость жизни своей эпохи, бичует порядки, основанные на насилии и угнетении.

На примере Коканда Мукими показал городскую жизнь — жизнь ремесленников, отверженных, забитых, униженных, с одной стороны, и жизнь богатых купцов-

[1] Антология Узбекской поэзии, стр. 261.
[2] *Мукими.* Избранные произведения, стр. 149.

развратников, мошенников, с другой. Но ему хотелось непосредственно изучить и жизнь деревни. С этой целью он путешествовал по селам Ферганской долины. Он пишет: «Вследствие нестерпимой жизни в городе считал полезным путешествие пешком или верхом по деревням»[1].

Однако и на селе он увидел лишь разорение и нищету, услышал стоны и вопли крестьянских масс. И главную причину всех бедствий земледельцев он видел в притеснении, в насилии, в произволе местных чиновников царской администрации и баев. Вот отдельные строки из стихотворения «Саёхатномэ».

Вдали базар кипел толпой.
Не мог я сразу разобрать,
Что это: женщин сотен пять —
Пришли «святого» повидать,
И разглагольствовал «святой».
Спросил я: «Кто тут мингбаши?»
Ответили: «Иса-хаджи».
Хорош иль плох он, сам реши:
Он — мельник, он — богач большой.
Он скажет слово и соврет...
Все для Иса-хаджи доход,
Он с прокаженного берет,—
Мерзавец, негодяй такой!»[2]

Свои впечатления от посещения деревни Дурманча Мукими передает так:

Газы тут главный, говорят:
Он и судья и адвокат,
Да только все его бранят:
Характер у него дурной[3].

Побывав в деревне Алты-Арык, с присущей ему остротой пишет:

Алты-Арык, чтоб он пропал!
Здесь ливень так меня хлестал,
Что я как паралитик стал.
Здесь очень хитрый волостной!
Он праведник, хотя с сорок

[1] Мукими. Танланган асарлар, стр. 149.
[2] Антология узбекской поэзии, стр. 265.
[3] Там же.

Берет пример: все скок да скок,
Схватил кусок и уволок:
Вот он обычай воровской[1].

Каждое слово Мукими было понятно, выразительно и доходчиво для простого народа. Суфии и белобокие сороки известны народу как самые хитрые, самые коварные существа на земле. Мукими сравнивает мингбаши с суфием, с белобокой сорокой.

Характеризуя местных чиновников царизма как угнетателей, как алчных и жадных людей, достойных только презрения и проклятия народа, Мукими одновременно рисовал картину страшной нищенской жизни крестьян своей эпохи:

Вот Бешарык. Здесь у сирот
Бессовестно богач крадет.
Тут сеет просо садовод[2].

То есть в Бешарыке единственным питанием крестьян является просо. Это еще раз свидетельствует о жалком положении простого народа.

Стихотворение Мукими «Хафалак» написано им в виде мухаммаса на газели кокандского поэта Махмура, жившего в начале XIX в. Наблюдая жизнь жителей деревни Хафалак (деревни около Коканда — столицы ханства), Махмур в своем стихотворении, посланном хану, описывал жалкое и нищенское положение крестьян того времени. Следуя за ним, Мукими в вышеназванной сатире нарисовал страшную картину быта крестьян, изнывавших под гнетом крупных землевладельцев и царских чиновников. О быте крестьян деревни Хафалак он писал:

Саранча кишлак объела, в кишлаке гнездовья змей,
Прямо посреди кибитки кучу строит муравей.
В Хафалаке клещ завелся, пожирающий людей.
Захватил шайтан деревню, издевается над ней:
Селезень стал стрекозою, легкой бабочкой — гусак...
... Люди там едят колючку, от которой мрет верблюд,
Кукурузную лепешку ханским пиром там зовут,
Постный суп из тыквы — лучше хафалакцам прочих блюд,

[1] Антология узбекской поэзии, стр. 266.
[2] Там же.

Мясо никогда не видя, корни трав они толкут
И едят их ежедневно, говоря: «Наш сумалак!»[1]

Причины страшных бедствий деревни Хафалак Мукими видит в притеснении крестьян, считает их результатом тяжелых поборов с крестьянских хозяйств. На примере деревни Хафалак Мукими показал нам ужасную участь людей труда своей эпохи.

Заслуга поэта заключается в том, что в своей сатире он подвергает критике представителей имущих классов, пробуждает у людей труда ненависть к своим поработителям, угнетателям и притеснителям. Однако, подвергая острой критике эксплуататоров, Мукими открыто не призывал угнетенных к решительной борьбе со своими угнетателями.

Вскрывая гнилость, несправедливость феодального строя, Мукими не ставил вопроса о необходимости замены этих ненавистных народу порядков более совершенным и справедливым строем. Правда, у Мукими имеются намеки («Вексель») на неизбежность изменения общественной жизни своей Родины.

* * *

В жизни и в истории народов стран Востока вопросы религии имеют большое социально-политическое значение. Эксплуататорские классы, силы реакции с целью удержания трудового народа в рабстве, невежестве и повиновении, провоцировали религиозную рознь, одну из важных причин разобщенности и вражды народов. Так было в Бухарском эмирате, феодальной Средней Азии и таково теперь положение, например, на колониальном и зависимом Востоке.

Лучшие представители народов Востока, прогрессивные мыслители боролись и ныне продолжают бороться за устранение религиозной и национальной неприязни между народами своих стран, чтобы идти по пути национального объединения, чтобы обеспечить свободное развитие и подлинную независимость своей Родины.

---

[1] Антология узбекской поэзии, стр. 263.

В своих корыстных, эгоистических целях силы черносотенной реакции всегда и везде, как это мы видим в настоящее время в США, широко используют религию, церковь, мечеть. Поэтому прогрессивные силы общества не могли относиться индифферентно к религии и ее носителям.

Борьба французских материалистов XVIII в. против религии, получившая высокую оценку в произведениях основоположников теории научного коммунизма Маркса, Энгельса и Ленина, составляла в свое время эпоху в истории философии.

Не секрет, что славные сыны русского народа, великие материалисты Герцен, Белинский, Чернышевский и Добролюбов открыли новую страницу в истории борьбы против церковного иезуитизма и религиозного мировоззрения.

Это важное, прогрессивное общественное явление своеобразно обнаруживалось и в истории Советского Востока. Смелый материалист, гордость азербайджанского народа, Ахундов, верный сын Казахстана Абай, любимец узбекского и таджикского народов Ахмад Дониш, неутомимый просветитель Фуркат, сатирик и критик Мукими, каждый из них занял подобающее себе место в пантеоне борцов против клерикальной реакции.

Шарлатанство, вымогательство шейхов, шантаж и коварство духовенства, обворовывание и угнетение трудового народа муллами не могли не вызвать возмущения широких слоев населения.

В простонародье говорят: «Не радуйтесь приезду ишана, цель его приезда — подачки получать».

В своих лучших произведениях прогрессивные деятели дореволюционной культуры Узбекистана смело, горячо и страстно подвергали критике духовенство, отражали злобу и ненависть масс к произволу, грабежу, обману и мошенничеству, служителям религии.

В поэтическом творчестве Мукими памфлеты, направленные против официального реакционного духовенства, занимают значительное место. Это не случайно. В Ферганской долине более половины посевных площадей принадлежало лицам, духовно, социально и

экономически угнетавшим трудовой народ, крестьянство. В руках крупных землевладельцев было сосредоточено огромное количество самых плодородных земель, вода, оросительная сеть.

Разумеется, перед взорами Мукими — поэта трудового люда, представители духовенства предстали как угнетатели, как притеснители, под флагом и во имя религии, шариата и защиты дедовских обычаев, творящие над простым народом насилие.

И в Ферганской долине и во всей Средней Азии особой популярностью пользовались так называемые мазары «святых»—Ахмада Яссави в г. Туркестане, Бахауд-дина в Бухаре, Шахимардана в Фергане, Ходжа Ахрара в Самарканде. Здесь веками орудовали фанатики, невежественные муллы, ишаны, шейхи. Эти шарлатаны и мракобесы пользовались большим влиянием среди народа. Понятно, что такой передовой поэт и мыслитель, как Мукими, не мог мириться с этим громадным социальным злом. Поэтому он всеми доступными ему средствами старался разоблачить шарлатанство и мошенничество этих «святых» и тем самым стремился помочь своему народу освободиться от деспотизма духовенства. Отсюда появился его резко обличительный юмор и сатира, направленные против официальных представителей религии. Например, «запах поджаренного масла сейчас же узнает авлиё (святой), где бы он ни был». «Без всякого стеснения разводит нелепый разговор авлиё (святой)».

Бичующим гневом пронизаны строки его стихотворения «Баччагар» («Сын греха»)[1].

Не брани его,— от брани он становится наглей.
Говорят о нем обжоры с похвалой: «Сын греха!»
Он — нутром котел чугунный. Ложь и хитрость в том котле.
С посохом суфи святого предо мною сын греха!
Справедливо опасаюсь, что в хазраты метит он:
Как высокий столп, вознесся над толпою сын греха.
Пропадал, но объявился он на свадебном пиру,
Громыхал трубой ослиной громовою сын греха.
Курдюки он крал бараньи, в Минтепе их отправлял,
И кичился этой лептой воровскою сын греха.

[1] Антология узбекской поэзии, стр. 259.

Он сурьмит свои ресницы, вечно в зеркало глядясь,
Прихорашиваясь, вертит бородою сын греха.
Нищему в гроше откажет, будто медный этот грош
Птицею Анка считает неземною — сын греха.
На обед его не кличут — сам приходит на обед:
Все забыв на свете, занят лишь едою сын греха.
Он, белье стирая, пену продает в дни уразы,
Эту пену называет нишалдою сын греха.
Прежде знал он стыд и совесть, но давно их потерял.
В Мекке был, но лишь грязнее стал душою сын греха.

В одном из произведений Мукими, обращаясь к богу, говорит: «Погружен я в море мятежа. Ведь в богослужении недостатков много, а в молитве-притворство, лицемерие — несчитано»[1].

Этими словами Мукими бил официальное духовенство. В этом отношении не менее важен сюжет стихов Мукими об уразе — мусульманском посте. «В такое жаркое время пришла бы лучше гора притеснения, чем пост — ураза,— говорит народ.— Вследствие жажды, у всех высох язык, и истерзано сердце у всех мусульман»[2].

Мукими, находясь в Ташкенте и наблюдая, как подобные ему люди не в состоянии выдержать правило об уразе, писал: «Люди (соблюдавшие пост-уразу), встречаясь друг с другом, позабыв поздороваться, говорят: «Ах, вода!»

Далее Мукими в более открытой форме сообщает, что некоторые люди, не выдержав уразы, нарушали ее. «Отдельные люди, под воздействием жары вынуждены были избавиться от уразы»[3].

В заключение Мукими пишет: «Если в течение двух лет подряд приходится соблюдать уразу в такое жаркое время, то боюсь, что многие города окажутся опустошенными»[4].

Здесь на конкретном примере Мукими выразил свое явное недовольство и негодование по поводу одного из основных принципов религии — поста-уразы.

Для выяснения важного значения критики уразы со стороны Мукими не лишен интереса факт, опубликован-

[1] Дивони-Мукимий, 1912, стр. 127—130.
[2] Дивони-Мукимий, стр. 127—130.
[3] Там же.
[4] Там же.

ный на страницах печати. «В Самарканде кази, обнаружив трех нарушителей поста-уразы, приговорил каждого из них к трехмесячному тюремному заключению»[1].

В лучших произведениях Мукими выражена мысль о том, что в богослужении и молитвах есть неразумное, что муллы — люди с черным сердцем, хитрым, коварным умом, что «закот»— налог разоряет крестьян и ремесленников. Таким образом, острие прогрессивных произведений Мукими было направлено против некоторых правил религии и их носителя — реакционного, невежественного духовенства. Правда, Мукими не был и не мог быть атеистом, он не отвергал религию, как таковую, хотя в его лучших стихотворениях имеются элементы реалистического, материалистического взгляда на природу, а в его творчестве вообще сильно развит антиклерикальный дух.

Мукими признавал, что человек познает природу. В своих произведениях он передает красоту пейзажа и прелесть природы (например, «Анор»), убежденно призывает к знаниям, к изучению явлений природы, как необходимого фактора подъема благосостояния народных масс.

В лучших своих произведениях Мукими приближается к пониманию деления общества на классы и противоположности интересов различных классовых групп.

Мукими употребляет термин «бай»— богач и «камбагал»— бедняк. С его точки зрения, все имущие слои общества составляют паразитическую категорию, а все люди труда — трудовое крестьянство, ремесленники, наемные работники — мардикоры и связанные с ними интеллигенты составляют категорию работников-тружеников под общим термином «камбагаллар» — бедняки,

Зарождение такого рода понятий у Мукими, безусловно, не случайное, а вполне закономерное явление.

Поэт-демократ Мукими рассматривал современное ему узбекское общество не как одно целое, существующее без внутренних противоречий, без борьбы различных социальных групп, а наоборот, он увидел в этом

[1] Газета «Самарканд», № 32, август 1913 г.

обществе борющиеся между собой различные слои, имеющие противоположные интересы.

Это свидетельствует о том, что у Мукими имелись зачатки понимания классовой борьбы. Иначе он не смог бы различить, кто был бай-эксплуататор и его работник-бедняк, кто был крупный землевладелец и находящийся под его гнетом крестьянин. Был мулла, ишан, чиновник, мошенник, живущий обманом, лицемерием и честный труженик с чистым сердцем и чистой совестью, создающий добро.

Из этого можно сделать вывод, что стихотворения Мукими являются фактическим доказательством несостоятельности буржуазно-националистической лживой теории об отсутствии классового деления и классовой борьбы среди узбеков.

Этим и объясняется, что буржуазные националисты извращали образ Мукими.

Известно, что Мукими не только клеймил писателей и поэтов, связанных с паразитическими слоями общества, но и желал их истребления (кирон келсин). Вот его гневные и грозные слова: «Желаю здоровья друзьям и некоторым муллам сведущим, скажу — живите, товарищи, а нечестным знакомым — пусть придет смерть».

Последние строки были адресованы Мухи и его компании. Известно, что Мукими и Мухи лично знали друг друга и в 80-х годах даже состояли в одном литературном кружке. Впоследствии Мухи стал заклятым врагом Мукими.

Мухи, став на службу имущих классов и спекулируя своей творческой способностью, получал подачки от баев, купцов. Именно поэтому Мукими вел непримиримую борьбу против Мухи и его компании и желал поголовного истребления таких поэтов, как «расхитителей народного духа». Мукими боролся открыто, во всеуслышание. Борьбу Мукими и Мухи можно объяснить только противоположностью их классовых интересов, их идеологии.

Эти конкретные исторические данные еще раз подтверждают, что буржуазная теория о надклассовости литературы несостоятельна и что, наоборот, подтверждается правильность, истинность ленинского учения о

классовости, о партийности литературы, идеологии в антагонистическом обществе.

Во времена Мукими правители, владельцы денежного мешка, земли и воды преклонялись, раболепствовали перед иностранщиной. Более того, эти люди — люди кнута и насилия, отъявленные носители тлетворной идеологии космополитизма, пропагандировали в народе тупоумие, низкопоклонство.

Мукими на себе испытал гнет, унижение и оскорбление, и все это наполняло его чистое сердце скорбью и унынием. Он писал:

Кому же пожалуюсь я на жизнь своей невзгоды?
Ведь разбивший сосуд — велик, и унижен принесший воду[1].

Так в поэтической форме оригинально выражена народная мудрость. И в самом деле, в ту пору узбекский трудовой народ, приносивший пользу и дававший обществу материальные и духовные блага, подвергался жесточайшей эксплуатации имущих классов и был унижен. Баи же, разорявшие народ, жившие развратной жизнью, были почитаемы.

В этом солнечном крае, в тьме народ блуждал,
Он, живя возле рек, без воды страдал[2].

Против такой несправедливости протестовал Мукими. Тяжелые условия жизни, постоянные преследования и травля приводили поэта к мысли покинуть пределы Родины. Но сделать это он никак не мог, так как не мог жить вдали от своего отечества.

Об этом он писал:

Когда хотел бы я, Мукими, покинуть край родной,
О горе, не могу порвать с отчизной дорогой[3].

Страстный патриот, поэт Мукими ненавидел угнетателей, державших народ в рабстве, в темноте, разорявших родную землю. Этим и объясняется, что вопросы

---

[1] Дивони-Мукимий.

[2] Из Государственного гимна Узбекской ССР.

[3] «Литература и искусство Узбекистана», кн. 5—6, 1938, (Статья Х. Алимджана.)

социальной жизни заняли ведущее место в творчестве Мукими.

Изучение его произведений имеет поэтому важное познавательное значение для правильного освещения истории Узбекистана второй половины XIX и начала XX вв. вплоть до победы Советской власти в Средней Азии.

Если в творчестве Фурката мы видели элементы демократической идеологии, то в произведениях Мукими они получили наиболее полное воплощение.

Велико значение Мукими в истории узбекской литературы и общественной мысли. Его зрелые произведения составляли новый этап в развитии духовной жизни узбекского народа в прошлом. Лучшие стихи Мукими очень выразительны, красочны, содержательны и являются воплощением прогрессивных идей поэта и патриота, бесконечно страдавшего за свой любимый народ и родину.

Лучшие юмористические произведения, прогрессивные мысли Мукими нашли своих достойных подражателей и последователей в узбекской и таджикской литературе в лице народных сказителей и писателей как в период революции 1905 г., так и после нее.

Мукими, отвечая на оскорбительные слова поэта богачей Мухи, писал: «Скажи одно слово Мукими, чтобы оно было правдивое; в конце концов придет хорошее время, вспоминающее тебя»[1].

Поэт и мыслитель Мукими не ошибся. В великую советскую эпоху он высоко ценится, как поэт простых людей, его именем назван один из лучших театров Ташкента, его основные произведения изучаются в средних и высших учебных заведениях советских республик Средней Азии.

[1] Дивони-Мукимий (перевод Х. Алимджана).

ГЛАВА 2

ПРОГРЕССИВНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ В УЗБЕКИСТАНЕ ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 1905—1907 гг.

В. И. Ленин указывал, что «мировой капитализм и русское движение 1905 года окончательно разбудили Азию. Сотни миллионов забитого, одичавшего в средневековом застое, населения проснулись к новой жизни и к борьбе за азбучные права человека, за демократию»[1].

В 1905—1910 гг. наблюдается рост промышленности в городах, усиление дифференциации в деревне, развитие торговли и путей сообщения, которые двинули вперед капитализм по всей России, в частности на ее окраинах.

И действительно, развитие буржуазных отношений в известной степени наблюдалось и в Средней Азии. Этим было обусловлено пробуждение национальностей. В Ташкенте, Коканде, Самарканде и в других городах Туркестана начали выходить газеты, журналы, росло количество новометодных школ, создавались отдельные культурные учреждения. Выборы в Думы стали новой ареной усиления деятельности политических групп в Туркестане.

Борьба политических групп и избирательная кампания в думы служили важным условием как для пробуждения, так и оживления деятельности наций и на окраинах России.

Изменившиеся условия общественной жизни Туркестана в первом десятилетии XX в. определили новую расстановку классовых сил в стране.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 146.

Под влиянием революционных выступлений дехкан, крупные землевладельцы еще более пресмыкались перед военной администрацией царизма, а их приспешники — муллы, поэты клерикальной литературы, чтобы держать массы в темноте и рабстве, путем открытой и воинственной защиты религии пытались укрепить пошатнувшуюся позицию феодального строя.

Рост рабочего движения и влияния социал-демократов среди местного населения в 1905—1907 гг. привел в бешенство и отчаяние местную буржуазию, идеологи которой не жалели сил, чтобы сеять национальную вражду между рабочими — русскими, узбеками, таджиками и туркменами.

«Чем сильнее развивается рабочее движение, тем более отчаянными бывают попытки буржуазии и крепостников подавить или раздробить его. Оба эти приема, подавление насилием и раздроблением буржуазным влиянием практикуются постоянно во всем мире, во всех странах, причем то один, то другой прием выдвигается на очередь различными партиями господствующих классов.

В России в особенности после пятого года, когда наиболее умные буржуа ясно увидали ненадежность одного голого насилия, со стороны всяких «прогрессивных» буржуазных партий и групп все чаще употребляется прием *разделения* рабочих проповедью различных буржуазных идей и учений, ослабляющих борьбу рабочего класса»[1].

На рост прогрессивной общественной мысли Туркестана благотворное влияние оказали идеи социал-демократии и народное движение 1905—1907 гг. Она обогатилась демократическими элементами, круг ее влияния стал шире, чем раньше. Это сильно беспокоило идеологов имущих классов. Наряду с представителями черносотенной идеологии средневековья лакеи местной буржуазии — джадиды, чтобы раздробить и раздавить рабочее движение, ослабить влияние социал-демократии среди трудящихся местного населения, чтобы внести

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 25, стр. 144.

разложение в среду демократически настроенной интеллигенции, удесятерили свою борьбу.

Марксисты в целях усиления своего влияния среди широких масс трудящихся местного населения и демократической части интеллигенции вели непрерывную и упорную борьбу как против средневекового мракобесия, так и буржуазного шовинизма и национализма.

В начале XX в. в Средней Азии возникли социал-демократические кружки; организаторами их являлись политические ссыльные, проживающие в Ташкенте, Самарканде, Коканде, а также рабочие: В. Д. Корнюшин, А. Б. Бахирев, М. В. Морозов и другие[1].

Передовыми русскими рабочими социал-демократами распространяется в Ташкенте, Самарканде и других городах нелегальная литература: «Искра», «Извещение о II съезде РСДРП», сочинения Маркса и Энгельса — «Манифест Коммунистической партии», «Капитал», отдельные брошюры В. И. Ленина —«Письмо к товарищам о наших организационных задачах», «К деревенской бедноте»[2].

Приведенные факты свидетельствуют о том, что еще в глухую пору колониального рабства в Туркестане русские большевики, хотя начали вносить в среду передовых рабочих и вообще трудящихся Средней Азии идеи марксистско-ленинской науки, вселяя в их сознание веру в возможность добиться освобождения своими собственными усилиями и борьбой.

Полицейский колониальный режим, феодально-патриархальные и капиталистические формы эксплуатации народных масс обусловили рост освободительного движения в Туркестане. В этой борьбе рабочие все больше и больше стали завоевывать ведущее место. В 1905 г. под влиянием мощных выступлений рабочих центральных промышленных районов (Петрограда, Москвы, Батуми, Баку) наблюдался подъем рабочего движения в Ташкенте, Фергане, Коканде, Самарканде и других городах Туркестана. Среди рабочих распро-

[1] История народов Узбекской ССР, т. I, кн. 2, стр. 245.
[2] Там же, стр. 247.

страняются листовки с призывами «Долой самодержавие!», «Долой капитализм!»[1]. Социал-демократы организовывают маевки в окрестностях Ташкента, Самарканда, где, кроме русских рабочих, принимают участие и рабочие-узбеки[2].

Героическая борьба русского рабочего класса вместе с русским крестьянством против самодержавия оказала огромное революционизирующее влияние на трудящихся угнетенных национальностей Средней Азии. Она явилась школой интернационального воспитания народных масс Туркестана и сближения их с великим русским народом в борьбе с царизмом и всеми угнетателями.

В «Воспоминаниях» о 1905 г. Султан Ходжа Қасым-Ходжаев указывает, что он работал в то время вместе с другими узбеками на постройке Ташкентского вокзала. Он вспоминает, как один из русских рабочих — социал-демократов дал ему программу и устав партии[3].

27 августа 1905 г. в Коканде расклеивались прокламации на узбекском языке. Сначала в Самарканде, затем в Ташкенте в 1904—1907 гг. появилась подпольная социал-демократическая типография, в которой наборщики были рабочие-узбеки.

Большевичка А. Худаш,— соратник организатора рабочего движения в Самарканде большевика М. Морозова — в своих воспоминаниях называет имя рабочего-наборщика Акрама Қомилджанова и других.

В 1905—1907 гг. появился ряд статей на узбекском языке, пропагандировавших идеи научного социализма. Таким образом, замечательным историческим явлением этого периода надо считать распространение элементов социалистической идеологии и среди узбекского народа.

---

[1] История Узбекской ССР, т. I, кн. 2, стр. 250, 251.

[2] История народов Узбекистана, т. II, стр. 377.

[3] История народов Узбекистана, т. II, стр. 377. В связи с восьмидесятилетием со дня рождения С. Х. Қасым-Ходжаева и отмечая его активное участие в революционном движении в Узбекистане, Президиум Верховного Совета СССР наградил Қасым-Ходжаева орденом Ленина («Правда», 21 сентября 1954 г.).

Вслед за усилением борьбы рабочих за улучшение своего экономического положения и завоевание политических прав, росло аграрное движение. В связи с голодом 1905—1907 гг. усилились крестьянские волнения. Крестьяне нападали на продовольственные магазины (в Фергане); происходили вооруженные столкновения между крестьянами и полицией в отдельных селах Самаркандской области.

Рост национально-освободительного движения и классовая борьба в Туркестане определили дальнейшее развитие общественной прогрессивной мысли, которая получила свое отражение и в фольклоре.

Усиливалось влияние передовых идей Ахмада Дониша, Фурката и Мукими. Это подтверждается творчеством поэтов, писателей того периода, вышедших из недр народа и ставивших перед собой цель служения интересам трудящихся.

В период революции 1905—1907 гг. прогрессивная общественная мысль Туркестана развивалась вширь и вглубь, а в период реакции 1907—1910 гг. она оказалась не только в тисках жесточайшего преследования царской полиции, но и подвергалась нападкам со стороны джадидов.

Царизм, подавив рабочее и национально-освободительное движение, в целях упрочения своего положения в колониальном Туркестане, проводил ряд мероприятий. Полицейский режим, административный произвол царских чиновников неизмеримо росли, и контроль над конфессиональной школой принимал новые формы. Началось гонение на «новометодную» школу, на прессу и т. д. Царизм, во имя защиты своих империалистических интересов и дальнейшего закабаления народов Средней Азии, проводил политику не только сохранения, но и укрепления феодально-патриархальных отношений, применял новые способы укрепления колониальной системы путем колонизации узбекских земель кулачеством.

Вопросы управления Средней Азии обсуждались во второй, в третьей и в четвертой Государственных думах. Классовый и национальный гнет стал еще более тяжелым и свирепым. В этих условиях активизировали свою деятельность джадиды.

Джадидизм, как либеральное течение, начал проявляться среди местной буржуазии еще в начале XX в., а в период революции 1905—1907 гг. усилил свою деятельность. Во главе джадидизма в Туркестане стоял Муновар Кари (в Ташкенте), Бехбуди (в Самарканде) и другие.

О джадидизме написано много работ и статей, в которых ему даются разнообразные, самые противоречивые оценки. Одни считают, что джадидизм — явление прогрессивное, другие утверждают, что джадидизм на своем первом этапе играл прогрессивную роль, а в последующие — контрреволюционную и т. д.

Однако джадидизм, с нашей точки зрения, был шагом назад, по сравнению с творчеством Ахмада Дониша и Фурката 80—90 гг. XIX в., что он был прямо противоположен взглядам Мукими. Больше того, джадидизм своими националистическо-либеральными и пантюркистскими идеями развратил часть демократически настроенной интеллигенции и нанес большой ущерб освободительной, классовой борьбе народных масс Средней Азии.

Местная национальная буржуазия была молода, экономически слаба, зависима от русских капиталистов и военной, колониальной администрации царизма в Туркестане. Она была трусливой, лицемерной и начала формироваться как класс в эпоху империализма.

Мы уже познакомились с тем, как поэт Мукими в своей сатире наглядно рисовал продажную натуру местной, узбекской буржуазии.

Революция 1905—1907 гг. показала, что местная, узбекская буржуазия по существу оказалась контрреволюционной, что она не только боялась народно-освободительного движения узбекских рабочих и крестьян, но и спешила принять участие вместе с царскими палачами в подавлении революционных выступлений. Она была врагом сближения и дружбы узбекских рабочих и дехкан с русскими рабочими. Подобно тому, как русские капиталисты выражали свои интересы в либерализме, так и узбекская буржуазия облекла свою идеологию в джадидизм — либеральный национализм. Разу-

меется, она не могла не создать идеологии по образу и подобию своему.

В. И. Ленин в статье «О характере и значении нашей полемики с либералами» дал гениальное указание: «...в нашем определении социальной, классовой природы разных партий всегда подчеркивается средневековье у правых, буржуазность у либералов»[1].

И далее: «Всегда и везде, без всякого исключения, вы найдете, что рабочая демократия обвиняет либералов исключительно за их близость к правым, за нерешительность и *фиктивность* их борьбы с правыми, за их половинчатость, *тем самым* обвиняя правых уже не в «половине греха», а «в целом грехе»[2].

Эта ленинская характеристика либерализма дает нам самое верное указание для понимания классовой природы джадидизма. Джадиды, преимущественно выходцы из состоятельных классов, близко стояли к представителям феодальных порядков — крупным светским и духовным землевладельцам, проявляя нерешительность, половинчатость в борьбе со средневековыми отношениями, и поэтому борьба их носила поверхностный, фиктивный характер.

В. И. Ленин в статье «Демократия и народничество в Китае» писал: «Главный представитель или главная социальная опора этой, способной еще на исторически прогрессивное дело азиатской буржуазии — *крестьянин*. Рядом *с ним есть уже либеральная буржуазия, деятели которой,* подобно Юань-Ши-каю, более всего способны к измене: вчера они боялись богдыхана, раболепствовали перед ним; потом,— когда увидали силу, когда почувствовали победу революционной демократии,— они изменили богдыхану, *а завтра* будут предавать *демократов* ради сделки с каким-нибудь старым или новым «конституционным» богдыханом» (выделено — *И. М.*)[3].

Опыт революции 1905—1907 гг. показал, что в России буржуазные представители ненавидели социалисти-

---

[1] *В.И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 362.
[2] *В.И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 362.
[3] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 402—403.

ческое движение рабочих, демократические устремления трудовых масс крестьян и выступали против демократической республики. Эти сознательные буржуазные представители защищали царя и Думу.

История показывает, что деятели-лидеры джадидизма, боясь самодержавия, пресмыкались и холопствовали перед царизмом, бухарским эмиром и хивинским ханом, а когда почувствовали победу революции, поддержав ее на словах, многие из них подло изменили ей на деле.

Джадиды при помощи «новометодных школ», периодической печати, газет, песен, литературных сборников (баёзов) усиленно насаждали свою буржуазную идеологию, конечно, апеллируя к народным низам, поднимая шум об «отечестве», «об отсталости культуры мусульман» и т. д.

Чем характеризовалась деятельность джадидов? Напомним слова Ленина о том, что «... буржуазный монархический либерализм, при всей его половинчатости, совсем не то, что крепостническая реакция»[1], и постараемся ответить на этот вопрос.

Вся история славной партии большевиков неразрывно связана с непримиримой и решительной борьбой против всякого рода шовинизма и национализма, за единство и братство трудящихся масс всех национальностей, за воспитание трудящихся в духе интернационализма.

В. И. Ленин, обобщая опыт эпохи империализма и национально-освободительного движения угнетенных народов колоний и зависимых стран, еще в начале XX в. создал на базе учения Маркса и Энгельса научную теорию и по национальному вопросу, наметил пути правильного его разрешения. Беспощадно борясь с врагами рабочего класса, В. И. Ленин до конца разоблачал реакционный, буржуазный характер шовинизма и национализма всех мастей, высоко поднял знамя пролетарского интернационализма.

Большевики, вооруженные боевой ленинской программой, провели еще в период господства самодержа-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 364.

вия огромную работу среди крестьян и рабочих Средней Азии по воспитанию их в духе интернационализма.

Вся деятельность лидеров-джадидов — врагов социал-демократии, стремившихся насаждать национализм, панисламизм, пантюркизм среди местного населения Средней Азии,— была направлена против революционного освободительного движения, против распространения философии диалектического материализма. Лидеры джадидов требовали самых умеренных реформ конфессиональной школы и медресе, руководствуясь закоренелыми обычаями. Таким образом, лидеры пытались в обновленной и утонченной форме укрепить среди широких масс влияние религии и духовенства. В теории, в философских вопросах джадиды стояли на позиции середины, на позиции примирения науки и религии. Они всеми доступными им мерами и путем всяких лакейских доносов помогали царской военной администрации бороться с растущим влиянием социал-демократии среди трудящихся местного населения Средней Азии. Еще в 1906 г. один из руководителей джадидов Бехбуди писал о социал-демократии следующее: «Для нас — мусульман— вступление в эту партию принесет огромный вред. Программа социал-демократов стоит вне шариата»[1]. Это открыто враждебное по отношению к социал-демократии заявление свидетельствует о том, что среди узбеков-рабочих в 1905—1907 гг. влияние социал-демократии находило благоприятную почву. Поэтому идеологи местной буржуазии, как Бехбуди и другие, озабоченные ростом революционных настроений масс, обращаются к помощи шариата — реакционного орудия средневековья, чтобы тем самым запугать рабочих и крестьян.

В своей борьбе с социалистами, с материализмом, с атеизмом лидеры джадидов не только отстояли принципы реакционной философии средневековья, но старались прикрыть их, якобы «современными научными» доводами.

В целях успешной борьбы с влиянием марксистской философии на местное население Средней Азии, идео-

[1] Газета «Таракки», № 24, 1906 г.

лог джадидизма Бехбуди прямо и открыто заявил о необходимости знания «новейших достижений» идеалистической философии, распространенной в России, в Германии, во Франции, т. е. неокантианство, неогегельянство и махизм. Не случайной поэтому была защита джадидами проповеди агностицизма.

В своей статье «К руководителям науки, ученым» Бехбуди писал, что «в течение последних полутысячелетий мы, мусульмане, сильно отстали в развитии науки и философии. Смотрите, какие изменения произошли в других странах за это время, как менялись мировоззрения у народов этих стран. Следовало бы нам в целях успешной борьбы с материализмом и атеистами, социал-демократами (иштрокиюн) вооружиться новыми достижениями науки и философии. Ведь нельзя бороться с материализмом, с атеизмом, с социал-демократами, руководствуясь доводами, положениями философии калама, выдвинутыми пятьсот лет тому назад»[1]. Это напоминает, по Бехбуди, выступление против артиллерии с палками и саблями. Так обосновывает Бехбуди свою мысль о необходимости знания «современных достижений» европейской философии.

Какой европейской философией и достижениями интересовались идеологи джадидизма? Бехбуди прямо заявил: «Необходимо познакомиться с мыслью, с идеалистической философией **европейцев — франков»**[2].

Не представляет секрета, что «видными идеалистическими течениями» в Европе в первом десятилетии XX в. были эмпириокритицизм, махизм, неогегельянство и неокантианство, разоблаченные в классическом труде В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», как реакционнейшие философские учения империалистической буржуазии. В этой связи имеет огромнейшее значение следующее указание В. И. Ленина о махизме. «И посмотрите теперь с точки зрения партий в философии, на Маха и Авенариуса с их школой. О, эти господа *хвалятся* своей *беспартийностью,* и если есть у них антипод, то только один и *только ... материалист.* Через

[1] Газета «Самарканд», № 42, 1913 г.
[2] Там же.

все писания *всех* махистов красной нитью проходит тупоумная претензия «подняться выше» материализма и идеализма, превзойти это «устарелое» противоположение, а *на деле* вся эта братия ежеминутно оступается в идеализм, ведя сплошную и неуклонную борьбу с материализмом. Утонченные гносеологические выверты какого-нибудь Авенариуса остаются профессорским измышлением, попыткой основать маленькую «свою» философскую секту, а *на деле,* в общей обстановке борьбы идей и направлений современного общества, *объективная* роль этих гносеологических ухищрений одна и только одна: расчищать дорогу идеализму и фидеизму, служить им верную службу»[1].

Увлечение лидеров джадидизма западноевропейскими идеалистическими учениями объясняется той же причиной — стремлением усилить борьбу против материализма и атеизма, защищать религию, укрепить ее влияние среди широких слоев населения Средней Азии.

Знание современной европейской идеалистической философии, по Бехбуди, необходимо для мулл с целью защиты учения калама, религии и успешной борьбы с атеистами, с материалистами, с социал-демократами. В своей борьбе как против материализма, атеизма, социал-демократии, так и для укрепления религии, лидеры джадидов пытались воспользоваться реакционной идеалистической философией европейской буржуазии. Следовательно, философскую основу джадидизма составляет «обновленный» идеалистический и метафизический взгляд на мир.

На страницах джадидских газет и журналов периода 1906—1917 гг. появился ряд статей, посвященных вопросам философии, в которых воспевались на базе агностицизма и фидеизма растленная философия калама. В этом отношении характерна статья, озаглавленная «Маданият» («Культура»), опубликованная в 1914 г. на страницах газеты «Садои Фарғона» («Голос Ферганы»)[2].

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 362.
[2] «Садои Фарғона» № 69, 71, 72, 73, 77, 79, 86, 1914 г.

В начале статьи в духе идеализма и метафизики дается определение понятия культуры и отмечается, что для человека, для его жизни абсолютно необходимы три главные вещи: бытие всемогущего аллаха, человеческая природа и существующие предметы. Люди не вольны в решении задач, связанных с этими необходимыми условиями жизни общества. Люди лишь в своем знании и в своей частной практической деятельности в известной степени могут быть свободными. Однако выполнение этих задач в обязательном порядке должно быть подчинено требованиям религии.

Далее в статье указываются следующие два принципа:

1. Руководствоваться всегда религией ислама, ее моралью, учитывая потребности времени (этим отличались лидеры-джадиды, стремившиеся приспособить религию к своим классовым интересам, от идеологов класса феодалов).

2. В отношении к себе, в отношении к другим надо преследовать цель всеобщего спокойствия и взаимную выгоду.

Объявив эти нормы вечными и неизменными законами морали, затем выдвигаются десять задач, стоящих перед всеми мусульманами: 1) вера; 2) молитва; 3) личная забота; 4) милость; 5) содружество; 6) торговля; 7) земледелие; 8) промысловое дело; 9) другие виды полезных профессий; 10) просвещение. Все эти задачи автору статьи представляются как необходимые, полезные, раз навсегда установленные, вплоть до «воскресения из мертвых».

Так, страстный поборник и идеолог джадидизма, став на позицию своеобразного фидеизма, доказывает, что мирские вопросы и вопросы, связанные с просвещением, вполне разрешимы в рамках философии калама и религии ислама.

В статье настойчиво и энергично проповедуются престарелые пошлости калама: о сотворении природы аллахом, о преходящем характере мира, о человеке, как рабе аллаха, о превосходстве религии ислама перед другими верами и т. д. В статье отмечается также, что аллах одарил человека органами ощущения и разумом, но

ограничил его способности в познании истины, сущности вещей. В этой же статье говорится следующее: «Мы слабы и несовершенны в познании истины».

Ограничивая человеческое познание в достижении истины, идеологи джадидизма старались доказать правомерность религии с целью борьбы с марксизмом-ленинизмом.

На страницах джадидской печати с 1905 по 1917 г. напечатаны многочисленные статьи, фельетоны, очерки, написанные в духе метафизики и идеализма, направленные против материализма, теории классовой борьбы, проповедующие фальшивые идеи о «гармонии интересов всех жителей Туркестана», о «непартийности науки и литературы».

Так у джадидов сочетается либеральный национализм с метафизикой и идеалистической философией.

Для того чтобы искоренить дух подлинного прогресса и демократии, лидеры джадидов ополчились и против новой прогрессивной идеологии, получившей свое выражение в произведениях Ахмада Дониша, Фурката, Мукими, Хамзы и др.

Если Ахмад Дониш в свое время подверг резкой критике деспотическую систему бухарского эмирата, то джадиды превозносили эмира в надежде получить от него подачку. Если Фуркат еще в 90-х гг. XIX в. был глашатаем передовых идей и призывал узбеков к изучению русской культуры, то джадиды пропагандировали необходимость светских знаний на базе религиозной идеологии. Если Мукими своими остротами и сатирой высмеивал богачей, мулл, «святых», пробуждая священную ненависть трудового народа против угнетателей, то джадиды, проливали крокодиловы слезы, выдумывали фальшивые идеи «о единстве интересов всех тюрков» и т. д.

Все эти старания джадидов были подчинены одной цели: одурманить трудящихся, притупить классовое самосознание рабочих и крестьян, подавить освободительное движение, идти по пути соглашения с царизмом, со средневековьем. В связи с этим нельзя не вспомнить указание В. И. Ленина: «...Вывод тот, что *всякий* либерально-буржуазный национализм несет величайшее

развращение в рабочую среду, наносит величайший ущерб делу свободы и делу пролетарской классовой борьбы»[1].

На рубеже XIX и XX в. в противовес средневековью и буржуазно-джадидскому течению в Туркестане развивалась прогрессивная общественная мысль, и начали распространяться идеи научного социализма.

Ни царизм, ни средневековая реакция, ни джадиды, конечно, не могли приостановить, тем более ликвидировать развитие прогрессивной идеологии, ибо условия жизни масс, независимо от воли узбекских реакционеров, царских правителей и джадидов, порождали прогрессивную литературу, публицистику. Эта литература имела свою историю зарождения, становления и развития.

Условия, в которых жил Ахмад Дониш и когда появились лучшие произведения Фурката, были отличны от условий, породивших более зрелые думы Мукими. Деятельность Завки, Аваза, Хамзы (до революции 1917 г.) протекала в иных условиях, более богатых политическими событиями (период первой русской революции 1905—1907 гг., годы столыпинской реакции 1907—1910 гг.), чем период деятельности Мукими.

В этой исторической обстановке представители прогрессивной общественной мысли, литературы, публицистики вели в своеобразной форме борьбу против политики царизма, средневековья и буржуазно-джадидской идеологии. Правда, история этой борьбы еще недостаточно изучена, но неоспорим тот факт, что такая борьба шла. Деятели прогрессивной общественной мысли использовали для пропаганды своих идей все доступные им средства: новометодные школы, литературу, поэзию и др.

Непосредственным преемником и продолжателем прогрессивных идей Фурката и демократических мыслей Мукими был Абдулла Салих, выступавший под псевдонимом Завки (1853—1921 гг.).

Завки — уроженец Коканда, выходец из народных низов, поэт-сатирик и публицист, жил своим собственным трудом, в нужде. Он создал сатиру, в которой отражал

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 24, стр. 119.

настроения и протест трудящихся против насилия и произвола эксплуататоров. Завки подвергал острой критике и фабрикантов, обосновавшихся тогда в Коканде — Прохорова, Губнера и местных баев — Алимбая, Салихбая и др.

Лучшее стихотворение, написанное Завки под впечатлением революционных выступлений трудящихся масс, полно оптимизма и веры в торжество народного дела. Это стихотворение «Аджабэрмас» («Неудивительно»)[1].

Завки применил в этом стихотворении манеру и приемы восточной поэзии удачно и превосходно. Силы реакции — тучи; свобода, революция — солнце; царское господство — пень и занавес; а народ — море; воля к победе, революция — краса жизни. Так Завки развил мысли Мукими и Фурката. Он не только проклинал угнетателей, а с уверенностью стал говорить о неминуемой гибели старого строя и победе революции, победе народа. Вот почему Завки приветствовал Великую Октябрьскую социалистическую революцию и честно трудился в Советском Туркестане.

Демократические идеи получили отражение и в творчестве народной поэтессы из Хивы Хоным-джан-апы. Клеймя хана Хорезма Асфандияра, она говорила: «Твои руки пусть будут отрезаны, а глаза ослеплены, жизнь твоя в конце концов пусть будет жалкой»[2].

Этими словами она выражала возмущение народных масс ханским правителям и желание быстрейшего уничтожения ненавистного народу ханского порядка.

Так среди демократически настроенных писателей все больше и больше росла вера в торжество справедливости и свободы. В этом отношении характерными являются еще строки народного поэта Хивы Аваз Отар оглы: «Верю, что скоро наступит день свободы, Аваз, знай, что солнце под тучами навеки не останется»[3].

Аваз здесь сравнивает ханские порядки с тучами, а свободу—с солнцем. Подобно тому, как не останется солн-

---

[1] Сборник, посвященный XX-летию Узбекского государственного университета. Самарканд, 1947.

[2] Сборник, посвященный XX-летию Узбекского государственного университета. Самарканд, 1947.

[3] Там же.

це под тучами надолго, так и свобода не может находиться без конца в тисках угнетателей народа. День наступления вольной жизни неизбежен.

Победа революции 1917 г. в центре России, ставшая животворным источником сотен миллионов масс народа, вдохновила и Аваза лучезарными идеями свободы.

Свою радость и веру он выражает в следующих стихах:

Да здравствует свобода, прекрасная, вожделенная!
Соединяйтесь, люди, чтоб раем стала вселенная!
Развеян мрак насилия, взошла звезда справедливости,
И над моим народом она сияет, нетленная!
Единым телом станем, народы разноязыкие,
Светла труда и знания дорога благословенная!

Как братья, вы мне близки, от шара земного жители,
Дороже для меня вы, чем душа моя драгоценная!
Да здравствуют, свобода, твои борцы и защитники,
Их преданность народу, отвага их незабвенная!

Друзья, благоустроим теперь свое отечество,
Пусть явью светлой станет мечта людей сокровенная.
Аваз, благослови же год девятьсот семнадцатый:
В нем — будущего песня и радость в нем вдохновенная[1].

Эту же мысль развил и Сидриддин Айни. Садриддин Айни (1879—1954 гг.) родился в крестьянской семье в деревне Ходжа-Соктаре Гиждуванского района Бухарской области. Он глубоко знал тяжелую жизнь дехкан и жесточайшие формы угнетения трудящихся таджиков и узбеков со стороны эмира и его сатрапов. Во время учебы в медресе в городе Бухаре, Айни ознакомился с рукописными произведениями Ахмада Дониша и его прогрессивными идеями. Он встает на путь критики феодальных и средневековых порядков в Бухаре. С 1909 г. Айни работает преподавателем в нелегальной новометодной школе для детей и составляет учебники для нового типа школ. Айни, подобно Хамзе, выступает как просветитель-демократ и подвергается преследованиям со стороны эмира и реакционного духовенства. Пребывание Айни в Туркестане в 1915—1917 гг., куда он переехал из-за преследования из Бухары, расширило его кругозор

[1] *Аваз Отар.* Избранные произведения. Ташкент, изд. АН УзССР, 1951, стр. 19—20.

и укрепило в нем веру в торжество знания над невежеством и справедливости над тиранией.

По возвращении в Бухару в 1917 г. Айни, по приговору палача — бухарского эмира, был подвергнут страшному телесному наказанию и брошен в зиндан — тюрьму. Лишь при помощи русских солдат он был освобожден из тюрьмы, и в 1918 г. переехал в Самарканд, где под непосредственным влиянием Великого Октября окончательно сформировался как последовательный революционный писатель. К этому времени относится появление его известных революционных песен — «Марш свободы», элегия «На смерть брата» (казненного из мести эмиром в 1918 г.). В них Айни воспел идею свободы, идею революционной борьбы против эмира, против произвола и насилия, и не случайно эти песни стали популярными среди таджикской и узбекской революционной молодежи.

Айни принимает активное участие в Бухарской народной революции. Он был одним из первых пламенных пропагандистов советской идеологии в Средней Азии. Великий Октябрь, Советская власть, Коммунистическая партия открыли широчайший простор для расцвета плодотворной художественно-творческой, научно-педагогической и общественной деятельности Садриддина Айни — верного сына и замечательного мыслителя таджикского народа, основоположника таджикской советской литературы, писателя, создавшего оригинальные произведения узбекской советской литературы.

В развитии прогрессивной общественной мысли в начале XX в. почетное место принадлежит Хамзе Хакимзаде.

ГЛАВА 3

О ТВОРЧЕСТВЕ ХАМЗЫ ХАКИМ-ЗАДЕ НИЯЗИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Хамза Хаким-заде Ниязи родился в 1889 г. в семье местного лекаря, в Коканде. Окончив мактаб, он в 1905—1909 гг. занимался в медресе. Хамза путешествовал по Туркестану, был в Бухаре, Кагане, изучал условия жизни и быта людей труда, как он сам выражался («факирлар»). С 1909 г. его стихи стали известны народу, а с 1911 г. он начал свою педагогическую деятельность.

Хамза Хаким-заде, будучи учеником в медресе, в келье, при закрытых дверях читал нелегальные книги. Если вспомнить достоверные сведения о распространении листовок на узбекском языке тогда в Коканде, то это сообщение Хамзы Хаким-заде приобретает важное историческое значение.

Хамза Хаким-заде был человеком трудолюбивым, усидчивым, энергичным, с высоким темпераментом и настойчивым в достижении поставленных перед собой целей. Он много работал над собой, серьезно занимался усовершенствованием своих знаний. Общаясь с прогрессивными представителями русского учительства, работавшими тогда в Коканде, и будучи в дружеских отношениях с учителем Орловым, он изучал русский язык, русскую литературу; произведения Пушкина, Лермонтова, Некрасова, Островского, Горького. Он призывал и своих соотечественников к изучению русской культуры.

По своей инициативе Хамза открыл в Коканде новометодную школу, в которой вел занятия с учащимися по

русскому языку. Надо иметь в виду, что кроме его школы, в Коканде было еще 5 новометодных школ. Однако, как засвидетельствовал Хамза Хаким-заде, его школа была иного назначения и типа. Педагогическая деятельность Хамзы Хаким-заде многому научила его и во многом ему помогла.

В 1913 г. Хамза ездил за границу, в том же году побывал в Афганистане, Индии, Аравии, Турции и в южных районах России. По возвращении в Коканд, он с еще большей любовью отдает себя любимому делу народного образования. Хамза открывает школу и развертывает свою литературно-публицистическую деятельность. За 1914—1916 гг. он написал более 18 произведений.

Первый период эволюции взглядов Хамзы следует разделить на два этапа: с 1908—1909 гг. по 1916 г., когда он выступает как демократ-просветитель, и с 1916 г. по октябрь 1917 г., когда он под влиянием вооруженного восстания народных масс перешел на позиции революционного демократа, на позиции цельного демократизма. Именно этим надо объяснить ту легкость, с которой Хамза Хаким-заде отбросил свои заблуждения и либеральные иллюзии и стал в ряды борцов за большевистские Советы.

Почему Хамза-Хаким-заде еще в раннем периоде своей деятельности стал на путь новой демократии?

Это объясняется тем, что сам он вышел из народных масс, из низов, из семьи лекаря. Еще в детстве он был связан с широкой массой крестьянства и ремесленников. Воспитывался же Хамза на лучших традициях школы Ахмада Дониша, Фурката и Мукими, прогрессивной русской литературы, культуры. Он наблюдал, как богачи подвергают жесточайшей эксплуатации крестьянскую и городскую бедноту, испытывал все ужасы колониальной политики царского правительства.

На этом этапе творчества Хамза Хаким-заде проявил себя неутомимым борцом за просвещение узбекского трудового люда, хотя находился под полицейским надзором и подвергался систематической травле со стороны мусульманского духовенства и джадидов.

Организуя в 1910 г. новометодную школу, Хамза Хаким-заде особо отметил, что его школа отличается от других новометодных школ (т. е. джадидских) по своему назначению и целям. Джадидские новометодные школы были платными и их идейная направленность была другой, поэтому в них обучались лишь дети богатых, а дети бедноты искусственно отстранялись от школы страшным барьером — платы за учебу.

Хамза Хаким-заде Ниязи, как демократ-просветитель, был очень недоволен этим положением и поэтому свою школу назвал не просто новометодной, а «дарулайтом», т. е. школой для детей неимущих (факир болалар), для сирот, для детей обездоленных, составлявших огромное большинство населения Коканда и других областей края. Хамза Хаким-заде взялся за благородное дело, но оно было неосуществимо в условиях антагонистического общества.

В 1914 г. Хамза Хаким-заде Ниязи писал: «Хотя теперь в Коканде число новометодных школ дошло до 5, но, однако, дети неимущих и сироты в этих школах не могут обучаться, им за обучение нечем платить. Поэтому они остаются на улице, попадают под влияние злонамеренных и становятся преступным элементом. Мы, желая обучать детей неимущих и сирот, и тем их головы занять полезным делом, открыли свою школу «дарулайтом», где не только обучение бесплатное, но школа выдает учащимся тетради, письменные принадлежности и книги».

Мысли Хамзы Хаким-заде, высказанные в этом отрывке, недвусмысленно говорят о том, что он считал решающей в формировании поведения и характера человека роль среды и воспитания. Люди злы не от рождения, а их делают такими условия жизни и среда.

По мнению Хамзы Хаким-заде, самым лучшим средством избавления от нищеты, от скверных и грязных дел является просвещение. В то время он был в заблуждении, которое впоследствии безболезненно преодолел.

С большим усердием и рвением взялся за просвещение широких масс педагог-патриот Хамза Хаким-заде. Он был первым узбекским народным учителем в первом

десятилетии XX в. Он же был и автором учебников для своей школы.

Противоположность идеологий — новой демократической и джадидской — наиболее ярко и рельефно выражена в прозаическом произведении Хамзы Хакимзаде «Новое счастье» («Янги саодат»), появившемся в 1915 г.

Анализируя и сравнивая этот роман Хамзы Хакимзаде с пьесой идеолога джадидизма Бехбуди «Убийца отца» («Падар куш»), необходимо сделать вывод, что Хамза со всей решительностью разоблачил несостоятельность и вредность идей Бехбуди, выраженных в его пьесе. Для ясности коротко изложим сюжет пьесы Бехбуди «Убийца отца» и содержание романа Хамзы Хаким-заде «Новое счастье».

Пьеса Бехбуди «Убийца отца» была написана в 1913 г. в Самарканде. Она состоит из 18 страниц. По заявлению автора, сюжет этой пьесы взят из жизни народов Туркестана и имеет целью проповедь идей нравоучения среди «мусульман». Главные действующие лица пьесы: бай, новомыслящий мулла, сын бая Ташмурад, интеллигент, одетый по-европейски, по заявлению автора, националист, личный секретарь бая; бродяги: Лиза — гулящая женщина, владелец пивного ларька — армянин; пристав и его отряд.

Бай, хотя неграмотен, но все же обладает огромным богатством. Он враждебно относится к просвещению. Однажды мулла, побывав у бая, пытался убедить его в необходимости обучения сына Ташмурада в какомнибудь новом или старом мактабе (школе), но бай не только не послушался совета муллы, а своим грубым отношением и поведением обидел муллу. После ухода муллы (либеральный священник), к баю приходит интеллигент. Бай рассказывает ему о случившемся. Интеллигент восхищается либеральной идеей муллы и говорит, что следует поклониться ему, «святому человеку». Интеллигент безуспешно пытается убедить бая в первостепенной важности обучения. По вине отца, как пишет автор, его сын Ташмурад не был обучен в школе и поэтому встал на путь распутной жизни, а в конце концов, вместе со своими собутыльниками, в целях

ограбления, убил своего отца. Пьеса завершается арестом сына и всех грабителей и нравоучением интеллигента.

Вот отрывок из речи интеллигента: «Нам, мусульманам, следует понять, что мы живем в иных условиях, в новую эпоху, когда единственным средством обогащения и укрепления религии — веры выступают знания и ремесла. Нам нужны двоякого рода ученые: ученые по религиозно-теологическим вопросам («олими дини») и ученые по светским знаниям. Первого типа ученых мы должны готовить с целью воспитания народа в *религиозном* духе, мусульманской этике в Туркестане, в Бухаре, а затем для завершения образования направлять их *в Мекку, Медину, в Египет и Стамбул:* второго типа ученых можно готовить путем обучения детей *богатых в русско-туземных школах, гимназиях, университетах* Петербурга, Москвы, *Франции, Америки и Турции.* (курсив наш — *И. М.*)».

Бехбуди, таким образом, устами интеллигента изложил программу джадидов. Джадиды хотели, чтобы люди, получившие образование во Франции, в Америке, Турции могли потом служить в аппарате царской администрации и стать «компаньонами» царской власти. В этом джадиды видели спасение «нации», вернее сказать, своих буржуазных интересов.

Устами интеллигента Бехбуди произносит ядовитые слова против «черных» простых людей: «Население из-за своего невежества ненавидит европейски одетых мусульман, *служащих, носящих официальную форму,* при этом абсолютно никто ничего не говорит *о людях физического труда,* извозчиках, одетых в старые изношенные одежды европейцев (курсив наш — *И. М.*)».

На самом же деле народ — рабочие и крестьяне — не были против европейского, русского, а враждебно относились к местным лакеям царизма, появившимся в официальной европейской форме.

Ревностные защитники баев — джадиды без всякого стеснения и прикрытия презирали людей «черного труда».

В пьесе Бехбуди отражены настроения, идеалы местной буржуазии первого десятилетия XX в.

В первом десятилетии XX в. джадиды захватили инициативу в борьбе за светские знания, выхолащивая замечательные мысли и стремления просветителей. Джадиды-либералы в самом худшем смысле этого слова шли по пути примиренчества, компромиссов, соглашений с царизмом, с феодально-патриархальными порядками, религией, духовенством, став на путь фиденизма, панисламизма и пантюркизма.

Не лишним будет указать на отвратительное поведение и грязные дела многих лидеров-джадидов в период существования Бухарской Народной Советской Республики: национализм, организованная борьба против власти трудящихся, поддержка самых гнусных обычаев средневековья, посылка группы буржуазной молодежи на учебу в Германию, Турцию и т. д. Все эти действия джадидов связаны с той «теоретической» программой, которая была выработана ими задолго до победы революции в Средней Азии.

Поборником и продолжателем просветительской и демократической идеи Ахмада Дониша, Фурката, Мукими в новых условиях стал Хамза Хаким-заде Ниязи.

Роман Хамзы Хаким-заде «Новое счастье» вышел в свет в мае 1915 г. в литографском издании в Коканде на 46 страницах с предисловием автора. Предисловие дает возможность понять цели автора. Хамза Хаким-заде пишет: «В настоящее время издаваемые книги не читаются народом, в силу непонятности и недоступности их простым людям. Это известно каждому из нас».

Замечание Хамзы Хаким-заде прямо попадает в цель, ибо джадидская литература как по своему содержанию, так и по своей форме была чужда народным массам. Это понял и раскрыл Хамза Хаким-заде.

Далее Хамза Хаким-заде отмечает, что среди простых людей — мужчин и женщин Туркестана широко распространены такие книги, как «Алдар куса», «Баёз», «Гуландам», «Жамшид и заркум», которые с начала до конца аморальны, страшно пустословны, суеверны. Мысли Хамзы Хаким-заде здесь направлены не только против религиозно-клерикальной литературы, идеологии

средневековья («Жамшид и заркум»), но и против джадидской («Баёз..» и т. д.). Известно, например, что на страницах сборников стихотворений — «баезов», особенно в период 1907—1916 гг. поэтами имущих классов проповедовалось декадентство, упадничество, безыдейность, половой разврат, распутство. «Баёзы» этого времени пестрят рисунками обнаженных женщин и т. д.

Хамзе принадлежит инициатива решительной борьбы против безыдейности, разврата, упадничества, инициатива борьбы за издание полноценных современных произведений узбекской литературы.

В противовес средневековой и джадидской идеологии Хамза Хаким-заде сумел создать замечательные произведения демократической публицистики в Туркестане, в частности «Новое счастье».

Хамза Хаким-заде в предисловии к своему роману «Новое счастье» открыто и смело писал, что он создал это произведение для «черных», для простых людей, для простых мужчин и женщин. В этом романе главными героями являются простые люди, люди труда и нужды: Марьям, ее сын Алимджан, ее дочь Хадича, учитель, мальчик бедного ремесленника и другие.

Марьям — дочь горожанина среднего состояния была выдана замуж за сына бая — Кахара, который после смерти своего отца проиграл и растратил все наследство. Поскольку он не имел образования и не знал никакого ремесла, он и не имел возможности прокормить семью, поэтому, оставив свою жену Марьям, сына Алимджана, дочь Хадичу и родную мать на произвол судьбы, бесследно исчез.

Очутившись в невероятно тяжелых условиях, Марьям не растерялась, не впала в уныние, а мужественно несла на себе бремя жизни. Она, благодаря своему мастерству и уму, смогла обеспечить прожиточным минимумом детей. Наряду с этим, поистине героическим усилием и трудолюбием, Марьям воспитывает сына Алимджана и дочь в духе честности и человеколюбия, в духе любви к труду, к светским знаниям. Марьям, несмотря на все страдания, все же не имела средств для обучения любимого сына Алимджана ни в конфес-

сиональной, ни в новометодной школах. Она постоянно была озабочена этим ужасным уделом бедных при господстве эксплуататоров.

Алимджан дружил не с детьми богатых, а со своими ровесниками из семей бедняков, неимущих. Однажды он познакомился с сыном кустаря Ахмеджаном, обучавшимся бесплатно в новометодной школе. Ахмеджан привел своего друга в школу, где он сам обучался, познакомил его с учителем-благотворителем, заранее рассказав учителю о тяжелых материальных условиях жизни семьи Алимджана. Учитель после беседы с Алимджаном пришел в восхищение от способностей и одаренности его ума и пообещал учить его бесплатно. Учитель дал Алимджану книги, тетради и карандаши. Под впечатлением своего знакомства с этим способным мальчиком учитель говорил себе: «Проявляя щедрость и жалость, богачи нашей страны не открыли школы, где для сирот и детей бедных можно было бы вести обучение бесплатно Ведь подобно Алимджану, способных, талантливых, могущих стать первоклассными философами детей неимущих миллионы, которые лишены возможности приобщиться к науке, потому и растет невежество и разврат, а таланты растоптаны».

Здесь Хамза мужественно и с болью в сердце говорит о трагической судьбе миллионных масс, лишенных самых элементарных возможностей приобщиться к культуре. Он, хотя и косвенно, но все же вскрывает и здесь бессердечность и жадность буржуазии.

Хамза трогательно и нежно передает теплоту отношений и переживаний бабушки, матери и сестры Алимджана, когда он заболел. Хамза пишет, что хотя эта семья жила в нужде, в нищете, но все члены ее живут взаимной любовью и дружбой.

Хамза Хаким-заде, как педагог и публицист, мастерски рисует противоположность быта, нравов и морали богатых и бедных тогдашнего узбекского общества.

Алимджан при помощи учителя, матери и своего друга оканчивает школу лучшим учеником. Он поступает на работу к баю в качестве писаря и разыскивает своего отца в Ташкенте, который живет в ужасной ни-

щете и бедности. Алимджан предлагает отцу ехать домой в Коканд. По возвращении они живут счастливой жизнью. Таково содержание романа «Новое счастье». Это счастье завоевано благодаря труду матери и образованию Алимджана.

В образе Алимджана Хамза Хаким-заде отображает самые лучшие черты демократа-просветителя, патриота с кристально чистой совестью, смелого, находчивого, свободомыслящего, ненавидящего тунеядцев-богачей. Устами Алимджана писатель заявляет: «С точки зрения богачей, кроме богатых, люди — не люди в мире». Или: «Как бы богат ни был необразованный человек — он беспощаден, бесчеловечен и несправедлив по отношению к нам, беднякам, нас притесняют, над нами издеваются и оскорбляют нас»[1].

У Хамзы Хаким-заде в данном отрывке имеется странное деление богатых на образованных и необразованных. Возможно это для того, чтобы отвлечь внимание цензуры от подлинного содержания своего романа.

Большой интерес представляет характеристика, данная Хамзой своему герою — Алимджану: «Руководствовавшийся в своей практике и в делах наукой и разумом, справедливый и правдивый Алимджан не только осуждал все старые суеверные и безнравственные традиции, но и сумел преодолеть их в отличие от некоторых интеллигентов, свободомыслящих, на словах критикующих, а на деле поддерживающих эти вредные обычаи».

В своем романе Хамза впервые в истории Узбекистана дал образ трудолюбивой, настойчивой, находчивой, умной узбечки и образ свободомыслящего, демократического склада ума узбека-интеллигента, горячо любящего свою родину и свой трудовой народ.

Алимджан не только писарь, а затем и зять бая, но он впоследствии и выдающийся педагог. Он учит свою сестру — Хадичу, ничуть не уступающую ему в способности.

Хамза Хаким-заде подчеркивает, что тогда ново-

[1] *Хамза Хаким-заде.* Новое счастье, стр. 34.

методных школ для женщин и девочек не было. Женщины прозябали в невежестве, подвергались неслыханному насилию и угнетению. Коран, шариат, дедовские обычаи — все это оправдывало, увековечивало унизительное и рабское положение женщин.

«Мужья стоят выше жен потому, что бог дал первым преимущества»,— твердил коран. «У женщин волосы длинные, а ум короткий»,— говорил закоренелый обычай заодно с шариатом.

В условиях колониальной Средней Азии и господства духовенства мысли, высказанные Хамзой Хаким-заде о приобщении женщин-узбечек к культуре, были глубоко революционными.

Как видим, анализ романа Хамзы Хаким-заде «Новое счастье» дает веские основания утверждать, что он является тем лучшим, что было создано до революции в области демократической публицистики в Узбекистане. Благодаря этому произведению Хамза Хаким-заде вошел в историю узбекского народа как демократ-просветитель, как писатель-новатор, как поэт-оптимист, как патриот, как человек с чистой совестью.

Роман Хамзы Хаким-заде «Новое счастье» не только принципиально отличен от пьесы Бехбуди, но и противоположен ей.

В пьесе Бехбуди даны: быт бая, образ интеллигента-националиста, приветствовавшего муллу, связанного с царской военной администрацией, образ беспомощной женщины — жены бая. Смерть бая, арест убийц — вот чем завершается пьеса Бехбуди. В пьесе Бехбуди национализм выражен в сочетании с антисемитизмом и антиармянскими выпадами.

У Хамзы Хаким-заде совершенно иной мир — мир людей труда, выведены благородные образы Марьям, Хадичи, бабушки, показаны смелый характер, находчивый ум, трудолюбие и человеколюбие Алимджана. Алимджан — выходец из народа, интеллигент, тысячами нитей связанный с народом, готовый служить просвещению тружеников, избавлению их от суеверий и предрассудков. Сюжет романа Хамзы Хаким-заде в известной мере приближается к идеям комедии А. Н. Островского «Правда — хорошо, а счастье — лучше».

Хамза Хаким-заде в своем романе изобличает лицемерие джадидов. Правда, к этому времени относятся заблуждения и либеральные иллюзии самого Хамзы Хаким-заде. Видя классовое деление общества того времени на богатых и бедных в Средней Азии, Хамза писал о богатых и бедных, но ясного представления о классах, о классовой борьбе у него тогда еще не было. Поэтому он верил в версию о возможности убедить некоторых богачей в необходимости благотворительных дел. Позднее, под влиянием революционно-освободительного движения 1916 г. и под влиянием лучезарных идей марксистско-ленинской науки, Хамза Хаким-заде понял глубокую ошибочность и порочность этой концепции.

В романе «Новое счастье» Хамза Хаким-заде подверг критике также теорию предопределения.

* * *

Вопрос свободы и необходимости воли человека занимал важное место в истории философии Средней Азии.

Ашариты-мутакалимы[1] совершенно отрицали свободу воли человека, необходимость и закономерность в природе. Они утверждали, что все поступки людей предопределены. Если даже человек споткнулся, то и это происходит благодаря предопределению, божественной воле. Между прочим о предопределении в коране написано: «Никакое бедствие не совершается на земле, ни в вас, если оно не было предопределено в книге прежде того, как мы творим его».

Ашариты говорят: «Свободная божья воля не только создала мир, но и беспрерывно и непосредственно воздействует на все явления. Всякое событие является особым творческим актом бога»[2].

Теория предопределения получила самое широкое распространение в Аравии, Иране, Индии, Афганистане и в Средней Азии. Такое положение, как «от судьбы не

[1] Приверженцы калама, богословы ислама.
[2] История философии, т. I, М., Политиздат.

уйдешь», «все зависит от судьбы», «свершится то, что написано на лбу»[1] и т. д.— все это в течение многих веков пропагандировалось и прививалось в сознании людей духовенством. Понятно, что это учение лишало человека всякой инициативы к действию, превращало его в раба несуществующих сверхъестественных сил, оно делало верующих послушными духовенству.

Эта же идея широко проповедовалась и на страницах сборников «баёзов » в виде афоризмов. Например, в «Баёзи-Хазини» написано буквально следующее:

Пропитание дается богом,
О пищи заботится зря дурак.

Таким путем реакционная идея писсивности, идея неподвижности, непротивления злу насилием широко распространилась в Средней Азии в первом десятилетии XX в. Она в настоящее время служит средством закабаления народных масс стран зарубежного Востока. Стало быть учение о предопределении служит интересам угнетателей, играет реакционную роль в духовной жизни народа.

По этому вопросу имеются интересные и глубокие мысли у Н. А. Добролюбова: «После неудачной битвы (при Оходе), когда все были поражены отчаянием, Магомет открыл всем положение о предопределении, будто бы ниспосланное ему богом в это самое время. Известно, как много задержало оно развитие мусульманского Востока впоследствии»[2].

Вокруг вопроса о предопределении среди философов разгоралась ожесточенная борьба. Для упрочения влияния ислама в народе защитники корана вели борьбу за учение о предопределении, «освобождая» его от внутренних противоречий и внеся в него известные исправления и дополнения.

На самом деле, если человек не свободен в своих действиях, то выходит, что в своем дурном поведении не он сам виновен, а бог. Это ставит духовенство в

[1] История философии, т. I. М., Политиздат.
[2] *Н. А. Добролюбов.* Избранные философские сочинения, т. 1. ОГИЗ, 1945, стр. 129.

затруднительное положение. Философы-идеалисты, как например Газали, осознали это и старались освободить учение о предопределении от внутренних противоречий. Подобно Августину, Газали утверждал, что божья воля предназначила одних к радостной, а других к мучительной жизни. Люди не могут избежать этого. Не попадая под влияние дьявола, люди должны и обязаны бороться за то, чтобы исполнить божью волю. В этом человек свободен. Так писал Газали в работе «Ким'я-и-саодат», переведенной в 1904 г. с персидского на узбекский язык.

Своеобразно вел борьбу за исправление учения о предопределении известный поэт Д. Руми. Так же, как и Газали, он подходит к теории предопределения с позиций идеализма, мистики. Значит, оба они критиковали учение о предопределении справа. Однако это учение критиковали и слева.

Наиболее прогрессивные представители науки, философии и литературы, вольнодумцы, правда, каждый специфически, доказывали свободу воли человека и требовали полезную деятельность. Например, Ибн Сина (X в.), Ахмад Дониш (XIX в.), Хамза Хаким-заде (XX в.), критикуя учение о предопределении, обосновали свои взгляды о свободе воли человека.

В 1914—1915 гг., стремясь найти причины господства невежества и суеверия, царивших среди родного народа, Хамза Хаким-заде заблудился, хотя и подверг критике основы средневековой идеологии, схоластики и джадидизма. С его точки зрения, главные причины отсталости страны заключались в отсутствии современных, нового типа учебных заведений и в господстве учения предопределения. Он заявил: «Причина нашей отсталости в вере наших дедов и прадедов в то, что по воле божьей совершается все, что аллах даст, то и будет».

Эта фальшивая вера, по Хамзе Хаким-заде, задерживала общественное развитие, являлась большим тормозом в деле приобщения к просвещению широких слоев населения.

Человек может познать природу, ее закономерности, человек может летать по небу, плавать по воде и под водой, человек может создать чудесные машины. Все

совершается человеком благодаря знанию, старанию, труду. Так восхищенно говорил и писал Хамза Хаким-заде в 1914—1915 гг., хотя он тогда еще далек был от понимания истинных причин господства невежества и суеверия среди народа.

Следует отметить, что в те времена в Средней Азии представители клерикальной литературы и идущие за ними в союзе джадиды, усердно старались доказать правомерность учения предопределения, чтобы этим самым укрепить позицию, авторитет корана среди масс. А Хамза сумел раскрыть величайшую реакционность широко распространенного в Средней Азии учения предопределения и осудил его.

В свете сказанного, несомненно критика Хамзой Хаким-заде «теории» предопределения тогда имела прогрессивный характер, хотя и была ограничена.

1916 г.— важнейший этап как в развитии национально-освободительного движения, так и в деле пробуждения национального, классового самосознания народных масс Средней Азии.

В то время шла первая империалистическая война. В те годы особенно усилился феодальный, буржуазный и национальный гнет трудящихся Средней Азии. Разруха, рост налогового бремени, дороговизна увеличивали недовольство и озлобление трудящихся масс, а царский указ от 25 июня 1916 г. о мобилизации населения на тыловые работы переполнил чашу терпения трудового народа, послужив поводом к открытой вооруженной борьбе народа против царских и местных чиновников.

Феодально-патриархальная знать и духовенство поддерживали политику царской власти, а буржуазия и ее деятели-джадиды постарались обнародовать и осуществить указ царя, открыто заняв, таким образом, предательскую позицию по отношению к своему народу. Представители новой демократической идеологии выступили с протестом против указа царя, клеймили позором угнетателей народа. В этой борьбе почетное место принадлежит Хамзе Хаким-заде.

В 1916 г. Хамза Хаким-заде издал сборник «Национальные песни», который свидетельствует о переходе

его с позиций демократа-просветителя на позицию цельной демократии, т. е. революционной демократии.

Устами мобилизованного на тыловые работы узбека-мардикора Хамза Хаким-заде говорит:

Здравствуй, Эллик баши,
И мардикоров я отдал — говорил
Так подписал ты, Эллик баши,
Проклятый ты, Эллик баши.

В другом своем стихотворении Хамза Хаким-заде писал: «Оказывается, нет желания и сочувствия у высокопоставленных. Все они думают лишь о своем желудке. Улемы (высшее духовное лицо), шейх, кази (судья), ишан, богач и мингбаши живут одной целью — целью грабежа народа». Здесь Хамза Хаким-заде становится на путь открытой борьбы против имущих классов.

Хамза Хаким-заде встретил Февральскую революцию приветливо, однако вскоре разочаровался в ней, т. к. она не дала того, чего он так жадно и страстно желал — свободы труженикам. Работая в редакции «Кенгаш» (журнал выходил на узбекском языке) и будучи вынужденным уйти оттуда, он спустя некоторое время писал: «В журнале «Кенгаш», где я был редактором, в период «свободы слова» мне не дали писать и говорить. Если при старом привительстве газеты и журналы проходили один раз цензуру, то мой журнал только за 15 дней прошел ее 4 раза. Я вынужден был оставить пост редактора».

За смелые, революционно-демократические мысли Хамзу преследовали и травили силы реакции — духовенство — шейх-уль-исламы и джадиды. Поэт-революционер не сдавался и сумел освободиться от ограниченности своих воззрений, стать на путь изучения всепобеждающих идей марксизма-ленинизма.

Подобно тому так трудовой узбекский народ благодаря помощи всемогущего русского рабочего класса приобрел в научном и непобедимом учении марксизма величайшее духовное оружие революционной борьбы, освободившись от вековой спячки и прозябания, так и его верный сын Хамза Хаким-заде, отбросив свои либе-

ральные иллюзии и предрассудки, вдохновлялся и вооружался всепобеждающими идеями коммунизма.

* * *

29 апреля 1917 г. на конференции партии большевиков великий Ленин говорил: «Мы совершенно не хотим, чтобы хивинский мужик жил под хивинским ханом. Развитием нашей революции мы будем влиять на угнетенные массы. Агитацию внутри угнетенной массы надо ставить только так»[1].

Это указание В. И. Ленина легло в основу непосредственной революционной практической деятельности нашей партии в деле организации освободительного движения народных масс Средней Азии.

В 1917 г. великий Ленин на базе опыта Парижской коммуны и двух русских революций создал марксистское учение о Советах, как о государственной форме диктатуры пролетариата и выдвинул известный лозунг — «Вся власть Советам!». Этим самым он мобилизовал, организовал и направил все силы партии, всю энергию рабочего класса, беднейшего крестьянства, все то, что было и что есть лучшего в среде угнетенных наций России на завоевание политической власти. Ленинская идея о Советах с молниеносной быстротой долетела до Туркестана и зажгла в сердцах миллионных масс надежду на освобождение.

Общеизвестно, что история Средней Азии богата многократными попытками трудового народа сбросить с плеч угнетателей и зажить свободной жизнью. Восстание Муканны в VIII в. против внешних захватчиков и местных угнетателей не имело успеха и потерпело поражение. Восстание под руководством славного сына трудового народа Тараби против Чингизхана и местной аристократии было подавлено. Восстание ремесленников, горожан Самарканда в середине XIV в. было потоплено в крови Тимуром. Восстания 1876, 1898 и 1916 гг. были подавлены царизмом со всей беспощадностью. Все эти выступления народных масс против угнетателей имеют своеобразный, специфический характер и особен-

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 31, стр. 437.

ности, и каждое из них занимает особое место в истории. Однако между ними есть нечто общее—это стремление широких масс получить свободу и избавиться от унижения и угнетения. Этой светлой цели трудящиеся могли достичь лишь путем объединения своих сил вокруг могучего русского рабочего класса, вокруг передовой революционной партии — партии большевиков.

Ленинская идея создания советской республики сыграла организующую роль в деле сплочения рабочих, трудовых крестьян, ремесленников и передовой части интеллигенции Туркестана в единый революционный лагерь. Советы зарождались в процессе революционной борьбы самих масс. Как единственно массовые организации трудящихся, Советы являются самым мощным органом народно-демократической власти. Советская власть, до основания разрушая всякий национальный гнет, опирается на сотрудничество трудящихся масс различных национальностей, объединяя эти массы в общий интернациональный союз борьбы против угнетателей за лучшую жизнь.

Вот почему Советы, как самые близкие, как самые родные, понятные и интернациональные органы новой власти, еще весной 1917 г. быстро стали завоевывать доверие и симпатии широких масс рабочих, ремесленников, сознательной части крестьянства и трудовой демократической интеллигенции Туркестана.

К этому времени относится образование Советов рабочих и солдатских депутатов в Ташкенте, Самарканде и других городах Туркестана.

В упорной борьбе с Комитетом Временного буржуазного правительства и различными контрреволюционными организациями баев, духовенства и джадидов трудящиеся Туркестана, уничтожив до основания ненавистную народу колониальную администрацию царизма, под руководством большевиков утверждают уже в конце 1917 г. Советскую власть в Ташкенте, Самарканде, а затем уже во всем Туркестане.

Победа Великого Октября открывает новую эру и в истории народов Средней Азии. В результате этой победы великая ленинская идея о Советах стала и в Туркестане могущественной материальной силой.

Свергнутые классы — буржуазия, помещики, крупные землевладельцы, ростовщики-баи и их идеологи — джадиды удесятерили свою борьбу против Советской власти. Это они организовали в 1918 г. контрреволюционную Кокандскую автономию, в 1918—1921 гг.— басмаческие банды, это они при помощи английского империализма, немецких и турецких шпионов пытались восстановить свою власть в Туркестане, проливая кровь миллионных масс. Но все эти попытки врагов народа оказались тщетными. Под руководством Ленина, под руководством посланцев большевистской партии Фрунзе, Куйбышева и других, при помощи героической Красной Армии трудящиеся Туркестана отстояли честь и свободу, помогли угнетенным массам Бухары и Хивы уничтожить ненавистную народу систему управления эмира и хана, установив там народную республику Советов.

Образование Советской власти, формирование Коммунистической партии в Туркестане определили переход Хамзы Хаким-заде на позицию сознательного и последовательного борца за интересы трудящихся масс, за новый тип, за высшую форму демократии, за советскую демократию, за передовое мировоззрение.

Великая Октябрьская революция вдохновила Хамзу и окрылила его на подвиги во имя торжества идей социализма в нашей стране. Ленинская идея о Советах и великая национальная политика большевиков придали поэзии Хамзы могучую жизненную силу и целеустремленность, глубокую партийность. Учась у великого корифея русской и мировой литературы Алексея Максимовича Горького, Хамза Хаким-заде стал первым писателем самой правдивой, прогрессивной, революционной в истории узбекского народа узбекской советской литературы и поэзии.

Вот песни Хамзы, созданные им в 1917 г.:

Проснитесь, рабочие!
Сколько веков беспробудно вы спали,
В непроходимой грязи утопали,
И за кусок пригоревшего хлеба
Юную силу свою продавали.
Эй, проснись, проснись, рабочий люд!

Побеждать, работать дни зовут.
Горем унижены, всюду гонимы,
След окровавив слезами своими,
В рваных заплатах всегда вы ходили,
Бедностью, голодом вечным томимы.
Эй, проснись, проснись, рабочий люд!
Побеждать, учиться дни зовут.
Рабской цепью вас полонила
Алчных тиранов жестокая сила.
Но долгожданное светлое счастье
Ярким лучом вашу жизнь озарило!
Эй, проснись, проснись, рабочий люд!
Побеждать, работать дни зовут!
Сгибли тираны, сияет свобода,
Вольно, счастливо живите, народы,
Уж не коснутся голов ваших палки,
Нет, не вернутся лихие невзгоды.
Эй, проснись, проснись, рабочий люд!
Побеждать, учиться дни зовут[1].

РАБОЧИЕ

Рабочие мы, трудом сильны,
Мы, как и все, людей сыны.
Эй, поразмыслим, друзья, почему
Рабами тиранов мы быть должны.
Плечи истерзаны темным ярмом.
Раны растерты, пылают огнем,
Баи за этот мучительный труд,
Нас награждают злобным пинком.
Нашей кровью богаты они,
Нашею силой сыты они.
И в благодарность топчут нас
Бесстыжие байские сапоги.
К горю приучены, что нам терять,
К бою готовы, время вставать!
Встанем во весь человеческий рост,
Хлынем лавиной — нельзя удержать.
Время настало, вставай бедняк!
На площадь, рабочий и батрак!
Нынче свободу вы можете взять.
Глаза раскрывайте, острите штык!
Не забывайте этого дня —
Солнце восходит, кровь пламеня,
Вспомните горе скитаний своих,
Черных, бездомных, мои друзья!
В грозной борьбе за грядущий день
Жерла орудий к небу воздень,

[1] «Литература и искусство Узбекистана». кн. I, 1941. Перевод С. Сомовой.

Баев и их наймитов круши,
Чтоб не спаслись тираны нигде[1].

ДА ЗДРАВСТВУЮТ СОВЕТЫ!

Взгляни, Советы принесли
Навеки пробужденье, вдруг.
Ты в каплю каждую крови,
Впитал свободу, свет наук.
Исчезли горе, годы бед,
Гнет царской власти, бая плеть
И радость вечный спутник твой,—
Ну, как об этом не запеть!
Работай, дни труда пришли,
Лентяем ты не прослывешь,
Пусть старая сгорает жизнь,
Как ветошь дервишей-святош.
Оставим прошлого сады,
Пусть вороны зимуют там,
В садах весенних, молодых,
Цвесть нашим чувствам и мечтам.
Возьми же то, что долго ждал,
Что в муках выстрадал ты сам,
Пусть гибнет тот, кто верить мог,
Надгробным камням, как богам.
Иди вперед прямым путем,
Достигнешь цели ты в борьбе,
Нечистых, помни, сделал бог
Чистейшими, чтоб лгать тебе.
Да здравствует Советов власть!
Живи, кто беден был и сир.
Сын пролетария! Пускай
Твоею славой блещет мир![2]

Читая эти вдохновенные боевые стихи Хамзы Хаким-заде, невольно вспоминаешь образ сына великого русского народа В. В. Маяковского. Безграничная преданность Советской Родине, горячая любовь к славной партии коммунистов, священная ненависть к врагам трудящихся — буржуазным националистам и призыв к решительной борьбе против контрреволюции характеризуют деятельность и творчество педагога и писателя, драматурга и композитора, революционера и общественного деятеля Хамзы-Хаким-заде.

---

[1] «Литература и искусство Узбекистана», кн. I, 1941. Перевод С. Сомовой.

[2] Там же.

В первых рядах сознательных борцов, вышедших из среды угнетенных, борцов за Советскую власть в Средней Азии был Хамза Хаким-заде Ниязи, почитаемый ныне великим советским народом.

Анализ творчества Ахмада Дониша, Фурката, Мукими и деятельности Хамзы Хаким-заде в дореволюционную эпоху позволяет сделать заключение, что в своеобразных и сложных условиях Средней Азии на рубеже XIX и XX вв., в процессе борьбы с господствовавшей антинародной идеологией средневековья и с джадидскими националистическими воззрениями зарождалась и развивалась прогрессивная общественная мысль. Правда, она в силу своеобразно сложившейся обстановки и своей социальной природы не была полностью свободна от внутренних противоречий, от либеральных иллюзий, предрассудков и блуждала в потемках старых традиций, старых мировоззрений.

Заслуга сторонников этой мысли состояла в том, что они отражали настроения угнетенных масс и вели борьбу с засилием духовенства, с безраздельным господством схоластики, за светские знания, за изучение прогрессивной культуры великой русской нации.

Прогрессивная общественная мысль Узбекистана не непосредственно, а косвенно, не в целом, а частично успела воспринять лучшие традиции гениальных творений Пушкина, Герцена, Белинского, Чернышевского, Добролюбова и Некрасова.

В миропонимании представителей прогрессивной общественной мысли Средней Азии имелись элементы материалистического взгляда на природу и зачатки понятий о классах, о борьбе классов. Их произведения пропитаны духом реализма и борьбой с клерикализмом. Они — горячие патриоты, страстные искатели счастья для своей родины, для ее народов. Им был чужд национализм, а стремление к содружеству с другими народами, и, прежде всего, с великим русским народом — неотъемлемое и самое благородное качество их творчества.

Ахмад Дониш, Фуркат, Мукими и другие прогрессивные писатели и поэты дореволюционного Узбекистана были известны лишь небольшой группе населения стра-

ны. Чтобы сделать прогрессивные и демократические идеи славных сынов узбекского и таджикского народов достоянием всех тружеников, нужно было уничтожить помещичье-буржуазный строй, обрекавший миллионы и десятки миллионов людей на темноту, забитость, каторжный труд и нищету, нужна была победа Великой Октябрьской социалистической революции, нужна была победа социализма в нашей стране.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование и обобщение с позиции марксистско-ленинского учения собранных исторических фактов показывают, что на рубеже XIX и XX вв. появилась и развивалась прогрессивная общественная мысль, имевшая важное значение для приобщения народов Средней Азии к передовой русской культуре.

До победы Великой Октябрьской социалистической революции в Средней Азии в области философии материалистическая линия еще окончательно не сформировалась. Однако необходимо заметить, что боровшееся с господствовавшими идеалистическими, религиозными воззрениями учение, содержавшее элементы материалистического взгляда на природу, уже сложилось.

На Востоке, в частности в Средней Азии, в средние века появился ряд исследований по естественнонаучным вопросам: математике (например, труды Фергани, Хорезми), географии (произведения Беруни), медицине (работы Ибн Сины), астрономии (сочинения Улугбека), а в XIX в. естественнонаучные записки Ахмада Дониша. Несомненно, эти и им подобные произведения по естественнонаучным знаниям не могли рождаться на базе идеализма, мистицизма, религиозного мировоззрения.

Естественнонаучные взгляды, с одной стороны, появились благодаря развитию производства и его запросам (орошения, земледелия, ремесла, торговли), а с другой, эти знания, в свою очередь, служили основой философской системы, содержащей в себе элементы материали-

стического взгляда на природу. Следовательно, историю философии дореволюционного Узбекистана следует рассматривать как борьбу учения, содержавшего элементы материалистического взгляда на природу, с идеализмом и мистицизмом.

В дореволюционном Узбекистане в области идеологии господствовала религия, служившая интересам эксплуататорских классов и отравлявшая ядом мракобесия всю духовную жизнь населения страны. Отъявленные реакционеры и неусыпные стражи официальной религии, устно и через печать твердя о том, что принципы философии калама незыблемы, проповедовали реакционные идеи ислама.

Заслуги лучших людей страны, при всей исторической ограниченности их мировоззрений, заключались в том, что они, попирая отдельные стороны ислама и его философии, вступили в борьбу против реакционного духовенства и тирании.

Существенные черты, отличающие прогрессивную общественную мысль от буржуазно-националистической, джадидской идеологии, состоят в следующем.

Во-первых, в отличие от джадидского буржуазного взгляда прогрессивная идеология отражала настроения крестьянских масс и городской бедноты; она впитала критический и бодрый дух русской литературы, в силу чего являлась обличительной и близкой народным массам (язык Ахмада Дониша, Фурката, Мукими и др.). Известно, что язык джадидской литературы был далек от народной речи; джадидская литература прибегала к помощи иранизма, пантюркизма, особенно после 1905 г., засоряя узбекский литературный язык архаическими терминами и выражениями.

Во-вторых, представители прогрессивной литературы непримиримо относились к колониальной политике царизма, а впоследствии, как например Хамза, С. Айни и другие, вместе с народными массами вступали в борьбу против царизма, эмирата, баев и духовенства, тогда как джадиды раболепствовали перед военной администрацией царизма, бухарским эмиром, хивинским ханом, а после 1905 г. открыто выступали против освободительных движений народных масс.

В-третьих, представителям прогрессивной общественной мысли были чужды национализм, шовинизм, панисламизм, пантюркизм, тогда как джадиды являлись носителями этих вредных идей.

Для представителей прогрессивной общественной мысли и литературы, для горячих патриотов своей родины было характерным стремление широко распространять среди узбеков и таджиков идею сближения, дружбы с великим русским и другими народами, сообща, рука об руку с ним добиться научно-технического подъема Средней Азии (Ахмад Дониш, Фуркат, Мукими, Хамза, Айни и др.).

В-четвертых, в противовес фальшивой, метафизической идеалистической философии имущих классов у представителей прогрессивной общественной мысли мы находим элементы стихийного материалистического взгляда на природу и яркие мысли антиклерикального характера.

Следует отметить и подчеркнуть те различия, которые существуют между культурой имущих классов, включая сюда джадидов, и зарождающейся культурой Ахмада Дониша, Фурката, Мукими, а также других представителей прогрессивной общественной мысли и литературы Туркестана конца XIX и начала XX вв.

Прогрессивная общественная мысль дореволюционного Узбекистана упомянутого периода имела специфические признаки, не свойственные прежним прогрессивно-литературным течениям.

Светские знания и прогрессивные литературно-философские течения, отражавшие протест широких слоев населения против безраздельного господства невежественного мусульманского духовенства и тирании, появлялись в Средней Азии и в средние века. Однако общественная жизнь Туркестана конца XIX и начала XX вв. протекала в иной исторической обстановке, в обстановке складывания капиталистических отношений в недрах феодального строя и все более растущего колониально-национального гнета империализма. Различие условий и времени не могло не наложить своего отпечатка.

Если в произведениях лучших поэтов, ученых и мыслителей эпохи средних веков деятельность кровожад-

ных властителей — ханов и беков, обманщиков и плутов-шейхов вообще и подвергалась критике, то в трудах просветителей XIX в., воспринявших передовые идеи русской демократической культуры, осуждаются не только феодальные порядки, но и буржуазные формы эксплуатации человека человеком.

В сочинениях прогрессивных деятелей культуры средних веков в Средней Азии (Ибн Сины, Алишера Навои и др.) не ставился вопрос об изменении существовавших феодальных порядков, а просветителями смело ставился вопрос об упразднении феодального способа землепользования (Ахмад Дониш).

В мировоззрении прежних — до второй половины XIX в.— прогрессивных поэтов и мыслителей, в лучшем случае преобладал пантеизм, а в мировоззрении просветителей были сильны элементы стихийного материалистического взгляда на природу. Первые стремились к пропаганде светских знаний вообще, а вторые обращались к своим соотечественникам с призывом приобщаться к европейской культуре, науке и технике.

Таковы, в основном, отличительные черты общественной мысли Туркестана конца XIX и начала XX вв. от прежних прогрессивных идейных течений.

В чем же выражаются характерные ее особенности?

В. И. Ленин в своей статье «От какого наследства мы отказываемся» гениально сформулировал характерные черты русских просветителей 60-х гг. прошлого века. Ленин писал, что русские просветители этого периода враждебно относились к крепостному праву и всем его порождениям в экономической, социальной и юридической области. Владимир Ильич отмечал, что русские просветители, как защитники просвещения и свободы, выражали интересы народных масс, главным образом, крестьян[1].

Эти предельно четкие ленинские мысли о характерных чертах русских просветителей 60-х гг. XIX в. вооружают нас верным научным инструментом в определении

[1] См: *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 519.

и раскрытии особенностей творчества прогрессивных деятелей дореволюционной культуры народов нашей страны в целом, Туркестана в частности.

Не подлежит сомнению, что узбекские, таджикские просветители, как Ахмад Дониш, Фуркат, Мукими, Асири, Хамза, Айни и другие были воодушевлены борьбой против ханско-феодального строя, против его варварских традиций и закоренелых обычаев. Такова первая характерная черта просветителей, ярко выраженная в их произведениях, в их стихотворениях.

Вторая характерная черта, общая всем просветителям Средней Азии,— защита просвещения, пропаганда передовой русской науки и техники среди населения, призыв к своим соотечественникам приобщаться к передовой европейской культуре. Антиклерикальным духом насыщены все лучшие произведения Ахмада Дониша, Фурката, Мукими, Хамзы.

Наконец, третья черта, характеризующая деятельность таджикских и узбекских просветителей — верных сынов своего народа, горячих патриотов — это стремление бороться за народные интересы, главным образом, крестьянских масс, вера в торжество справедливости, вера в прекрасное будущее своей родины и своего народа.

Самое увлекательное и самое замечательное заключается еще и в том, что никто иной, как представители прогрессивной общественной мысли являлись зачинателями нового в литературе, поэзии, науке, философии узбекского и таджикского народов во второй половине XX в.

Разумеется, не следует забывать, что творчество каждого просветителя имеет своеобразие и специфические особенности, кроме выше отмеченных общих для всех черт. Ахмад Дониш выступает перед нами, прежде всего, как философ и астроном, как первый в Средней Азии пропагандист идей утопического социализма, распространенного в то время в России; Фуркат, как сторонник и поборник просвещения, как глашатай русской науки и техники среди узбеков и таджиков, среди местного населения Туркестана вообще; Мукими — поэт-демократ, изобличавший как феодальных, так и буржуаз-

ных поработителей трудового народа; Хамза Хаким-заде еще в дореволюционную эпоху вышел на арену политической борьбы как демократ-просветитель, стремившийся приобщить массы народа к русской и европейской культуре.

Руководствуясь известным положением Ф. Энгельса, что нужно оценивать заслуги передовых деятелей науки и литературы прошлых времен не по исторически преходящим, не по временным, не по консервативным элементам их творчества, а по их ценным вкладам, внесенным ими в сокровищницу национальной и мировой культуры, мы пытались раскрыть богатство и многообразие лучших мыслей и идей виднейших просветителей Туркестана конца XIX и начала XX вв.

Борясь против идеализации и модернизации их мировоззрений, мы с позиций марксистско-ленинской науки одновременно отмечали историческую ограниченность и противоречивость творчества представителей прогрессивной общественной философской мысли, которые в силу исторически сложившейся обстановки и социальной природы своих взглядов не были свободны от либеральных иллюзий. В их произведениях, если и содержатся проблески, элементы материалистического взгляда на природу, то в понимании, в объяснении общественных явлений они оставались на позиции идеализма.

Подвергая острой критике эксплуататоров — паразитов и разорителей трудового народа и пробуждая чувство ненависти к ним, просветители последовательно и открыто не призывали угнетенные массы к борьбе с угнетателями. Этого нельзя отирицать, и игнорирование этого, кроме вреда, ничего не принесет научному исследованию их творчества.

Трудящиеся Туркестана вместе со всеми угнетенными массами всех стран мира, только в марксизме-ленинизме приобрели единственно верную, могучую революционную теорию, указывающую пути уничтожения капиталистического строя и пути построения нового, коммунистического общества.

Советский народ, воспитанный на высоких идеях нового и высшего типа патриотизма — советского патриотизма, ценит прогрессивных деятелей культуры до-

революционного Узбекистана за их горячее стремление служить родному народу и своему отечеству, стоять за свою родину и быть всегда со своим народом.

Для нас, советских людей, свободных от всякой эксплуатации, угнетения, понятна и близка своеобразная борьба просветителей за интересы трудящегося крестьянства, находившегося тогда под тягчайшим социальным и национальным гнетом. Ненависть лучших просветителей дореволюционного Узбекистана к эксплуататорам и тунеядцам, ненависть к клерикалам вызывает восхищение и гордость у каждого советского человека.

Из среды узбекского и таджикского народов вышли пламенные патриоты, рука об руку боровшиеся со своими русскими и другими товарищами и братьями против эмиров, ханов, против мракобесия и духовенства, против душителей свободы, самодержавия, капиталистов и баев.

Мы, благодаря победе Великой Октябрьской социалистической революции, ставшие свободными и счастливыми, чтим память славных сынов узбекского народа, как и других народов, за их смелую борьбу, за просвещение, за изучение русского языка, европейской науки, литературы, за их борьбу против средневекового мировоззрения.

Самое благородное качество творчества Ахмада Дониша, Фурката, Мукими, Хамзы Хаким-заде заключалось в их призыве своих соотечественников к содружеству с другими народами нашей страны, прежде всего, с великим русским народом.

Если до революции прогрессивные мысли Ахмада Дониша, Фурката, Мукими, Хамзы Хаким-заде были известны небольшой группе населения, то теперь, в советское время, в эпоху торжества правды и справедливости, в эпоху торжества равноправия и братства народов, в эпоху господства труда и науки, ценные идеи просветителей стали достоянием широких масс.

Наряду с гениальными творениями великих русских революционных демократов, классиков литературы всех братских народов в вузах и средних школах среднеазиатских советских социалистических республик изучаются

лучшие произведения Ахмада Дониша, Фурката, Мукими, Хамзы Хаким-заде, Айни и др.

Это одно из доказательств мудрости ленинской национальной политики Коммунистической партии и расцвета социалистической по содержанию и национальной по форме культуры в Советском Узбекистане.

В создании и развитии социалистической культуры узбекского народа велика роль русского и других народов Советского Союза.

Безгранично велика любовь социалистической узбекской нации ко всем братским народам, к их литературе, науке, технике.

Ведомый великой партией коммунистов, узбекский народ, сделавший за короткий исторический срок гигантский скачок от феодально-капиталистического строя и колониального рабства к социализму, уверенно идет по пути построения коммунистического общества вместе со всеми народами нашей великой Родины.

ИДЕИ ДРУЖБЫ НАРОДОВ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПЕРЕДОВЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ УЗБЕКИСТАНА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX—НАЧАЛА XX вв.

Идея дружбы и равенства народов, научно обоснованная К. Марксом и Ф. Энгельсом и развитая В. И. Лениным, превратилась в нашей стране в могучую материальную силу в результате победы Великой Октябрьской социалистической революции и совместной упорной борьбы трудящихся всех национальностей под руководством Коммунистической партии за упрочение Советской власти и построение социализма в нашей стране.

Советский Союз вместе со всеми странами народной демократии, в которых нет эксплуатации человека человеком, нет угнетения и дискриминации одной нации другой, в которых изо дня в день крепнет нерушимая дружба народов, основанная на общности коренных интересов всех трудящихся, на равноправии и братской взаимопомощи народов,— является твердыней мира во всем мире, надежным оплотом сотрудничества и безопасности людей различных рас и наций.

Диаметрально противоположная картина царит в странах капитала, где изо дня в день все больше обостряются антагонистические классовые противоречия внутри каждой нации, где во взаимоотношениях наций господствуют угнетение и дискриминация, а колониальное бесправие целых наций принимает все новые формы.

Буржуазные государства и буржуазные партии насаждают в капиталистических странах расизм, шовинизм, национализм и ненависть к народам Востока, добива-

ющимся своей свободы и национального суверенитета. Империалисты отчаянно пытаются сохранить и увековечить позорную систему колониализма, готовят истребительную атомную войну прогрессивному человечеству. Силам империалистической реакции и войны непоколебимо противостоят страны социалистического лагеря во главе с Советским Союзом, прогрессивные силы всего мира, борющиеся против подготовки новой войны, за мир, за равноправие и сотрудничество народов, за национальный суверенитет, демократию и социализм.

В этих условиях огромное значение приобретает выдвинутая трудовым народом и бережно охраняемая им в течение тысячелетий, воспетая лучшими его представителями идея дружбы и сотрудничества между людьми всех национальностей и всех вероисповеданий.

В противовес человеконенавистнической идеологии эксплуататорских классов трудящимся массам, прогрессивным общественным силам всех стран мира присуще высокое стремление жить в мире и путем взаимопомощи и взаимоподдержки обеспечивать благополучие всей страны и всего человечества. Это благородное стремление масс — явление закономерное, исторически обусловленное коренными интересами жизни самих масс.

Известно, что благодаря участию в общественном производстве различные народы с древнейших времен находились, хотя в ограниченных тогда рамках, в определенных экономических связях и культурном сотрудничестве. Так, народы Средней Азии имели в эпоху античности торговые и экономические отношения с народами Индии, Восточной Европы.

Связи народов Средней Азии и Индии, имеющие глубокие исторические корни, характеризуются (в особенности в XVI—XVIII вв.) взаимовлиянием и взаимообогащением их самобытных культур.

Об экономических связях населения Средней Азии со славянами еще в IX—X вв. свидетельствует сообщение Абу Райхана Беруни о славянах. Об этом писал С. П. Толстов в одной из своих работ.

На основе торговых, экономических связей складывалось общение между народами и в области духовной

жизни, взаимовлияние и взаимообогащение их самобытных культур.

Экономически тесно взаимосвязанные, живущие по соседству народы, помогая друг другу, объединялись (в каждый исторический период своеобразным, специфическим путем) для совместной борьбы против эксплуататоров, а также против внешних врагов, за свободу и независимость своей родины.

Об этом свидетельствуют, в частности, такие примеры, как борьба народов Средней Азии против нашествия Александра Македонского, Кутейбы, Чингизхана. В восстании сарбадаров в Самарканде во второй половине XIV в., в восстании 1825 г. в Бухарском ханстве против феодальной знати активно участвовали трудовые массы узбеков и таджиков. Мощное народное движение 1916 г. в Средней Азии еще раз продемонстрировало общность классовых интересов всех трудящихся Средней Азии в борьбе против колониальной системы царизма и против угнетения масс имущими классами.

Все это закономерно порождало и питало идею сотрудничества и солидарности, нашедшую в той или иной мере свое отражение в фольклоре и в произведениях прогрессивных ученых, поэтов и мыслителей.

Проявление этой исторической закономерности мы видим прежде всего в народной мудрости — в фольклоре, отражавшем сокровенные мысли трудящихся масс.

Вот некоторые примеры, «Согласие крепче каменных стен», «Друзья прямые, что братья родные»,— гласят русские пословицы. «Кто друг другу помогает, тот врага одолевает»; «Друг — зеркало друга»; «Держись за друга — не упадешь»,— говорят туркмены. «Бирлашган ўзар, бирлашмаган тўзар» («Объединенные окажутся впереди, разобщенные окажутся разоренными») — гласит узбекская пословица.

Вопреки реакционным идеологам, проповедовавшим расовую исключительность, религиозную нетерпимость, призывавшим к вражде и войнам между народами, прогрессивные ученые, писатели, поэты, связанные с народом и впитавшие его мудрость, стояли за сотрудничество, за взаимную культурную связь между наро-

дами. Это можно иллюстрировать на примере жизни и деятельности прогрессивных ученых Средней Азии, понимавших и пропагандировавших значение дружбы личной, между людьми одного народа и между людьми различных народов в борьбе против социальной несправедливости.

Замечательный ученый Беруни, глубокий мыслитель Ибн Сина, искусный астроном Улугбек, любимый народом Алишер Навои, великий Махтумкули, борец против деспотизма ханов Турды, философ Ахмад Дониш, просветитель Фуркат, поэт-демократ Мукими, бесстрашный Аваз, писатель-демократ Хамза и другие — каждый по-своему высказывался за сотрудничество народов на основе равенства.

Абу Райхан Беруни с теплотой и уважением описывал и высоко ценил богатую культуру народов Средней Азии, Индии, Ирана, Аравии и других стран.

Видный представитель гуманизма XV в. на Востоке Алишер Навои, воспевая справедливость, писал: «Со справедливостью своей сделай лицо мира цветущим. С человеколюбием сделай народы мира счастливыми».

Высокая оценка значения сотрудничества и дружбы народов воплотилась в художественных произведениях Навои. Известно, что в его «Хамсе» показаны, например, как положительные герои представители индийского, арабского, русского, греческого, армянского народов.

В творчестве Алишера Навои, выступавшего против междоусобных войн феодальных правителей Мавераннахра и Хорасана, ярко выражено стремление широких масс к мирной жизни и идея единения всех сил родного народа против общественного зла на благо людей.

Высмеивая высшие слои царских сановников, ведших паразитический образ жизни, Дониш высоко ценил мужество и гуманизм русского народа. В последней своей рукописи А. Дониш писал о русском народе: «Хотя по национальности и религии Россия (русский народ) отличается от нас, но в дружбе, искренности и человечности — пример для всех».

Ахмад Дониш познакомился с идеями русской демократической культуры. В работе «Редчайшие проис-

шествия» он пишет, что у европейцев есть теория, согласно которой первоначально у всех людей имущество было равным, но затем сильные ограбили слабых и возникло неравенство; поэтому надо произвести всеобщий передел.

Ахмад Дониш весьма положительно отнесся к этой идее. Он писал: «Если это искусство осуществится, тогда для народа создадутся всеобщее спокойствие и благополучие». При этом, по представлению А. Дониша, богатство и бедность потеряют свои различия, все люди независимо от веры и нации, взаимно помогая друг другу, будут укреплять дружбу между собой, будут трудиться по своей специальности, и тогда не будет места войнам, не понадобятся войска и вооружение. «Все, что на земле драгоценно, будет поставлено на службу человечеству».

Как патриот своей родины, Ахмад Дониш стоял за тесную экономическую и культурную связь народов Средней Азии со всеми народами и призывал своих соотечественников к изучению русского языка, европейской науки и техники.

Закирджан Фуркат считал, что все народы Средней Азии должны жить в тесном содружестве как между собой, так и с великим русским народом. Под влиянием изменившейся исторической, политической и социальной обстановки в Узбекистане Фуркат сделал решительный шаг вперед в своем мировоззрении — он шел к новым идеям просвещения, стал на путь изучения русской культуры, европейской науки и техники. К 1889—1893 гг. относится появление оригинальных произведений Фурката, сыгравших важную роль в деле пропаганды прогрессивной русской культуры в Средней Азии.

В этот же период у Фурката сложился своеобразный взгляд на общественно-исторический процесс. Он считал, что невежество ханов и междоусобицы беков были величайшим тормозом прогресса родной страны.

Мы слышали, видели эпоху ханов, когда страна
Разорялась вследствие ежемесячно появляющихся врагов,
Сиротели дети, жены оставались вдовами,
И лишь с приходом России в Фергану
Мусульмане были избавлены от этой тяжелой участи.

Фуркат вел борьбу за светские знания, за сближение и сотрудничество народов Средней Азии с великим русским народом:

О, юноши! Затмил преданья прошлых лет
Российской мудрости неоценимый свет,
Изобретеньям нет числа,
Нам их великая Россия принесла.
Премудрые умы, мечтам народным вняв,
Построили в стране великий телеграф,
Чтоб о событиях обширнейшей земли,
Где бы ни жили мы, всегда узнать могли...
Чтоб мог поговорить с далекою Москвой
Любой ташкентец наш, согражданин любой.

В 1891 г. Фуркат писал: «Нашему народу нужно быть с русским народом вместе... Для этого нужно знать обычаи русских. Подражать во всем хорошем и приятном русскому народу для собственной пользы».

Среди творений Фурката почетное место принадлежит стихотворению «Суворов». В этом стихотворении поэт впервые в истории узбекской, да и не только узбекской литературы, дал образ великого полководца Суворова, как героя, как скромного воина, как седого мудреца, простого и близкого народу человека.

На страницах «Туркистон вилояти газетаси» 27 августа 1904 г. появились стихи Фурката о русско-японской войне. В то время в связи с поражением царских войск в войне с Японией буржуазные английские газеты стали выступать с оскорбительными и унизительными для России статьями. Стихотворение Фурката разоблачает империалистическую политику Англии и воспевает мощь и силу, гуманизм и мужество русского солдата.

Фуркат за свои смелые демократические мысли и свободолюбие подвергался гонениям и был вынужден покинуть свою родину.

Мысли о необходимости объединения народа в борьбе против деспотов-ханов и кровожадных беков во имя благополучия страны развиты поэтом XVII в. Турды.

Эти передовые и демократические тенденции, лучшие традиции прогрессивной литературы и общественной мысли народов Средней Азии получили дальнейшее развитие в творчестве известных среднеазиатских просвети-

телей второй половины XIX—начала XX вв.: Ахмада Дониша, Аваза, Фурката, Мукими, Хамзы и других.

Вслед за прогрессивными политическими и социально-экономическими переменами, наступившими после присоединения Средней Азии к России, произошли некоторые изменения и в области духовной жизни народов Средней Азии.

Уместно сказать здесь о притягательной силе, которой обладали великие русские революционные демократы: А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, выступавшие против колониального гнета и пропагандировавшие идею содружества народов. Этим они завоевали симпатии и восхищение передовых людей угнетенных народов.

«Мы никогда не были,— писал А. И. Герцен,— ни националистами, ни панславистами. Ничего не отклоняет от революции в такой степени, от ее большой дороги, как мания классификации и зоологических предпочтений рас».

Благодаря революционным демократам передовые люди среднеазиатских народов еще во второй половине XIX в. начали отличать царское самодержавие от России прогрессивной, России, призывающей на борьбу с тиранией, невежеством и колониализмом. Об этом, в частности, свидетельствует творчество Ахмада Дониша (1827—1897 гг.), Фурката (1858—1909 гг.), Мукими (1854—1903 гг.) и др. Идеи патриотизма и сотрудничества народов пронизывают лучшие их произведения.

В 1856 г. Ахмад Дониш с посольством эмира Насруллы ездил в Москву и Петербург, а в 60—70 гг. XIX в. он еще два раза путешествовал по России. Пребывание Ахмада Дониша в Москве, Петербурге, знакомство с достижениями русской культуры произвели на него огромное впечатление и воочию показали ему гнилость средневекового строя, отсталость родной страны в технико-экономическом отношении.

Фуркат жил в Индии и в своих письмах, описывая жизнь ее населения, восхищался красотой и величием Индии. Он с глубоким уважением относился к обычаям и нравам народов этой страны.

В письмах из Индии, опубликованных в газете «Туркистон вилояти газетаси», он разоблачал кровавые дела британских колонизаторов, рассказывал о национально-освободительной борьбе народов Индии против колониального гнета, за независимость.

Фуркат раскрывает смысл политики английских империалистов, направленной на разжигание индо-мусульманского религиозного антагонизма.

Непосредственным преемником и продолжателем прогрессивных идей Дониша, Фурката и других демократических мыслителей был их современник Абдулла Салих, выступавший под псевдонимом Завки (1853—1921 гг.), а также Хамза Хаким-заде, Аваз Отар оглы, Айни и др.

Завки создал сатирические произведения, в которых отражал настроение и протест трудящихся против насилия и произвола эксплуататоров, подвергал острой критике фабрикантов, основавшихся тогда в Коканде — Прохорова, Губнера, а также местных баев — Алимбая, Салихбая и других.

Лучшее стихотворение, написанное Завки под впечатлением революционных выступлений трудящихся масс Средней Азии и революционного движения в Росси «Ажабэрмас» («Неудивительно»), полно оптимизма и веры в торжество народного дела.

Среди демократически настроенных представителей интеллигенции Средней Азии начала XX в. росла вера в торжество справедливости и свободы на основе совместной организованной борьбы всех народов. В этом отношении характерными являются стихи народного поэта Хивы — Аваза Отара (1884—1919 гг.):

Верю, что скоро наступит день свободы,
Аваз,
Что солнце под тучами навеки не останется.

Вызывают восхищение стихи Аваза, посвященные Великому Октябрю:

Да здравствует свобода, прекрасная, вожделенная!
Соединяйтесь, люди, чтоб раем стала вселенная!
Развеян мрак насилия, взошла звезда справедливости,
И над моим народом она сияет, нетленная!
Единым телом станем, народы разноязычные,

Светла труда и знания дорога благословенная!
Как братья, вы мне близки, о, шара земного жители,
Дороже для меня вы, чем моя душа драгоценная.
Да здравствуют, свобода, твои борцы и защитники,
Их преданность народу, отвага их незабвенная!
Друзья! Благоустроим теперь свое отечество.
Пусть явью светлой станет мечта людей сокровенная.
Аваз, благослови же год девятьсот семнадцатый:
В нем будущего песня и радость в нем вдохновенная!

Возвышенные мысли просветителей Средней Азии о дружбе и сотрудничестве людей различных рас и наций, хотя и были ограниченны в силу исторических условий того времени, имели и имеют глубоко прогрессивный характер.

Идея сотрудничества, равноправия и дружбы народов впервые в истории получила всестороннее научное обоснование в марксизме-ленинизме — мировоззрении авангарда прогрессивного человечества — коммунистических и рабочих партий.

Нам, советским людям, людям всех стран мировой социалистической системы близки и понятны мысли и думы лучших представителей различных народов о дружбе различых рас и наций. Эти идеи вдохновляют всех честных людей мира на борьбу за мир и демократию.

ИЗ ИСТОРИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКИХ ИДЕЙ В УЗБЕКИСТАНЕ

До присоединения Средней Азии к России Туркестан представлял собой ряд феодальных государств и мелких бекств, непрерывно враждовавших между собой. Во всех этих государствах безраздельно господствовал феодальный способ производства, в экономике и быту населения еще были сильны пережитки патриархальных отношений, а в Бухаре и Хиве сохранялась даже торговля рабами.

После происоединения Средней Азии к России классовая эксплуатация трудящихся Туркестана усиливается колониально-национальным гнетом. Царское самодержавие старалось держать коренное население в рабстве, темноте и невежестве. Проводя жестокую колониальную политику, оно намеренно усиливало национальную рознь в Средней Азии, препятствуя развитию просвещения, местной печати, литературы, прогрессивных идей и светского знания. Оно расправлялось с национально-освободительным движением народов Средней Азии («холерный бунт» 1892 г. и др.). Царизм был верным стражем реакционно-деспотической системы в Бухаре и Хиве. Вместе с эмиром и ханом он безжалостно подавлял революционные выступления трудящихся.

Однако присоединение Средней Азии к России, несмотря на жестокий колониальный гнет, имело прогрессивное значение. Известно, что Ф. Энгельс еще в середине XIX в. указывал на это: «Россия действительно играет прогрессивную роль по отношению к Востоку»[1].

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. XXI, стр. 211.

После присоединения Средней Азии к России здесь прекратились междоусобицы, был положен конец работорговле, создана относительно более благоприятная почва для развития экономики. Для упрочения своей власти в Средней Азии, служившей источником сырья и рынком сбыта, и усиленной эксплуатации ее народов царизм вынужден был принять ряд экономических мер — строительство железных дорог, расширение хлопководства с целью обеспечения промышленности метрополии ценным сырьем, создание промышленных предприятий по первичной переработке хлопка. Все это способствовало постепенному проникновению новых, капиталистических отношений в экономическую жизнь народов Средней Азии, положило начало ускоренному развитию товарного производства в городе и деревне, появлению рабочих местных национальностей.

Изменениям подвергалось и сельское хозяйство Туркестана, в частности увеличивались посевные площади хлопчатника, стало развиваться виноградарство, садоводство, шелководство, каракулеводство. Во многих сельскохозяйственных районах повысилась товарность сельского хозяйства, в связи с чем усилился процесс классовой дифференциации в деревне.

Изменения произошли и в культурной жизни Туркестана. Появляются европейского типа культурные и научные учреждения, открываются «русско-туземные школы», гимназии, театры. Стали издаваться газеты на местном языке, зарождается национальный театр.

В Туркестан, вопреки воле и стремлениям царских колонизаторов, начала проникать русская прогрессивная демократическая культура, которая сыграла положительную роль в жизни народов Средней Азии. Если царизм и «культура Пуришкевичей и Струве» несли местным народам колониальное рабство и увековечение феодально-патриархального гнета и средневековья, то Россия Ломоносова и Пушкина, Радищева и Герцена, Белинского, Добролюбова и Чернышевского озарила народы Туркестана светом современной науки, надеждой на освобождение, верой в торжество идей содружества всех наций на братских началах.

Присоединение Средней Азии к России было для мест-

ных народов началом приобщения их к передовой культуре русской нации, нации, давшей человечеству В. И. Ленина — гениального мыслителя и вождя трудящихся всего мира.

Главным прогрессивным результатом присоединения Туркестана к России было возникновение и укрепление солидарности между русскими и местными рабочими, зарождение среди местных рабочих и передовой интеллигенции социал-демократического движения, проникновение идей марксизма-ленинизма в среду местного населения.

Россия, ставшая центром мирового революционного движения и родиной ленинизма, оказывала благотворное влияние на все стороны жизни народов Средней Азии. Русские марксисты пропагандировали всепобеждающие идеи научного коммунизма.

Туркестанский край был местом ссылки революционеров. Уже в 1898 г. сюда были высланы социал-демократы, члены «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» С. И. Иванов и М. Леонов, в 1901 г. — социал-демократы — рабочие В. Д. Корнюшин, А. Р. Бахирев. В 1904—1906 гг. сюда приехали большевики М. В. Морозов, А. В. Худаш, Феофанов, Л. Л. Стабровский, Серебряков, В. В. Быховский. Последний был направлен в Туркестан по заданию ЦК РСДРП.

В 1903—1904 гг. в Туркестане появляются первые подпольные социал-демократические ячейки и кружки, объединявшие наиболее сознательных русских рабочих. В этих кружках рабочие под руководством социал-демократов изучали программу и устав РСДРП и другую нелегальную марксистскую литературу. Подпольные социал-демократические ячейки и кружки впоследствии (в 1905—1906 гг.) превращаются в социал-демократические группы и организации РСДРП. Так, в 1903 г. возникла Ташкентская группа РСДРП, в 1904 г.— Самаркандская, Кокандская, Маргиланская, Черняевская группы РСДРП. К концу 1905 г. почти во всех крупных городах Туркестанского края возникли социал-демократические группы, а в феврале 1906 г. было закончено формирование единой социал-демократической организации Туркестана на состоявшейся I Краевой конферен-

ции социал-демократических организаций Туркестана, образовавшей «Союз Туркестанских организаций РСДРП». Конференция избрала Союзный Комитет, утвердила центральным органом «Союза Туркестанских организаций РСДРП» газету «Рабочий» и органом Туркестанской военно-революционной организации — газету «Солдатский листок «Правда».

До 1905 г. социал-демократические кружки и организации вели революционную пропаганду среди рабочих, солдат и крестьян, распространяли прокламации, воззвания и листовки, получаемые из центра России и размножаемые на местах гектографическим способом. В прокламациях сообщалось о революционном движении в России, о выступлениях рабочих, волнениях солдат и крестьян, что имело большое значение в политическом воспитании местных рабочих.

Огромную роль в распространении марксистско-ленинских идей в Туркестане, в воспитании трудящихся в революционном духе сыграла ленинская газета «Искра». Из архивных документов видно, что ленинская «Искра» распространялась в Туркестане уже с 1902 г. Большевики Туркестана получали также другие большевистские газеты: «Вперед», «Пролетарий», «Борьба пролетариата». Рабочие и солдаты знакомились через эти газеты со статьями В. И. Ленина и его ближайших соратников. Важнейшие события политической жизни, революционного движения в России, освещаемые на страницах этих газет, письма и корреспонденции из различных районов страны, сообщавшие о революционных выступлениях трудящихся, воспитывали рабочих в революционном духе, убеждали их в том, что именно пролетариат явится основной силой и руководителем в предстоящей революции. Статьи В. И. Ленина и его ближайших соратников на страницах «Искры» и других большевистских газет разъясняли рабочим глубоко научные выводы марксизма о неизбежности гибели капитализма и возникновении нового, социалистического строя, вооружали их знанием законов общественного развития, указывали пути решения основных задач борьбы российского пролетариата.

Огромное идеологическое воздействие и революци-

онизирующее влияние на рабочих оказывали произведения К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина.

Накануне первой русской революции и в годы революции в Туркестане распространяются произведения К. Маркса и Ф. Энгельса «Манифест Коммунистической партии», «Капитал», «Революция и контрреволюция в Германии», «Положение рабочего класса в Англии», «Анти-Дюринг», «Бакунисты за работой», «Нищета философии», «К критике политической экономии», «От утопии к научной теории» («Развитие социализма от утопии к науке»), «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта». Социал-демократы, многие рабочие были знакомы с произведениями В. И. Ленина — «Письмо к товарищу о наших организационных задачах», «Пересмотр аграрной программы рабочей партии», «Победа кадетов и задачи рабочей партии», «Доклад об объединительном съезде РСДРП», «К деревенской бедноте», «Что делать?». В Туркестане были известны произведения Г. В. Плеханова — «Наши разногласия», «Социализм и политическая борьба», «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», П. Лафарга—«Исторический идеализм и материализм» (идеализм и материализм в объяснении истории), произведения А. Бебеля, К. Либкнехта и др. Здесь распространялись социал-демократические брошюры и журналы, а также различные издания, доставляемые из Центральной России и из-за границы.

Распространение марксистской литературы, произведений Маркса, Энгельса, Ленина, пропагандистских листовок, брошюр, прокламаций и воззваний сыграло большую роль в революционном воспитании рабочих, в воспитании их в духе марксизма-ленинизма. Заметно изменилось отношение большинства рабочих к общественно-политическому строю в России, к политике правительства в Туркестане. Участились случаи революционных выступлений рабочих, волнений среди солдат и крестьян. Волнения рабочих в Туркестане происходили и раньше, например, в 1885 г. бастовали рабочие каменноугольных копей Зауран-Кштутского рудника, в 1898 г. бастовали 130 рабочих-строителей близ Коканда и др. Однако эти выступления рабочих были неорганизован-

ными, стихийными, они возникали по поводу обсчетов, притеснений со стороны администрации и зачастую кончались неудачей. Агитационно-пропагандистская деятельность социал-демократов среди рабочих привела к учащению революционных выступлений в Туркестане, становившихся все более организованными и сознательными. Так, например, успешно закончилась забастовка рабочих Оренбург-Ташкентской железной дороги в 1902 г., в 1903—1904 г. происходили волнения среди крестьян, которые захватывали вакуфные земли, земли баев, отказывались от уплаты налогов, выполнения трудовой повинности и т. д.

Таким образом, предреволюционный период 1902—1904 гг. был периодом начала распространения марксистско-ленинских идей в Туркестане, пробуждения рабочего класса, трудового крестьянства и солдат.

Особое место в истории распространения марксистско-ленинских идей в дореволюционном Туркестане занимает период революции 1905—1907 гг. Большевики Туркестана, непосредственно связанные с революционным движением в центре России, под идейным руководством великого Ленина и его ближайших соратников развернули широкую пропаганду идей марксизма-ленинизма.

Пропаганда марксистско-ленинской теории, руководство революционным движением в Туркестане в эти годы осуществлялись легальными и нелегальными большевистскими газетами, а также путем распространения листовок и прокламаций, издаваемых на местах, и чтением лекций, рефератов, проведением бесед с рабочими на злободневные политические темы. Под руководством большевиков М. В. Морозова, В. В. Быховского, А. В. Худаш и других в 1905—1907 гг. в Туркестане выходили на русском языке легальные большевистские газеты «Русский Туркестан», «Самарканд», «Рабочий», нелегальная большевистская газета «Солдатский листок «Правда».

Большевики М. В. Морозов, В. В. Быховский и другие неоднократно читали в различных городах Туркестана рефераты на темы: «Современный политический момент и будущий ход освободительного движения»,

«Научное обоснование учения социал-демократии», «Возникновение и рост РСДРП», «Об основах марксизма», «Маркс и Бакунин», «Роль Маркса в современном рабочем движении», «О социал-демократической партии и ее программе», «О «Капитале» К. Маркса и др.

Большевики Туркестана имели постоянную связь с революционными кружками в других районах России: Ташкентская группа РСДРП, например, имела связь с Томской организацией РСДРП, где в годы революции 1905—1907 гг. работал С. М. Киров, с Самарской и Екатеринбургской организациями РСДРП, с редакцией газеты «Борьба пролетариата» — органа Кавказского Союза РСДРП и др. Эта связь позволяла большевикам Туркестана правильно ориентироваться в сложной политической обстановке того периода, идейно вооружала их, способствовала усилению партийной работы, развертыванию массовой политической агитации среди рабочих, солдат, местного населения.

Решения III съезда РСДРП, произведения В. И. Ленина «Две тактики социал-демократии в демократической революции», «К деревенской бедноте», в которых в органической связи с вопросом о творческой роли народных масс гениально разрешены положения о вооруженном восстании, о союзе рабочего класса и крестьянства, о гегемонии пролетариата в революции, теории и политике, стратегии и тактике в руководстве массами, — все эти документы были той организующей и мобилизующей силой, которая направляла деятельность туркестанских большевиков. В соответствии с конкретно-историческими условиями и задачами революционного движения на местах большевики отстаивали и разъясняли массам ленинские положения.

Большевики последовательно отстаивали идеологические принципы марксистской партии, подвергая острой, принципиальной критике оппортунистическую теорию «стихийности» экономистов и всякого рода реформистов. Они боролись за претворение в жизнь ленинских положений о необходимости внесения социалистического сознания в рабочее революционное движение, о руководящей роли марксистской партии в этом движении, разъясняли рабочим цели и задачи их по-

литической борьбы против самодержавного строя в России, вселяя в них веру в победу революции. М. В. Морозов в одной из статей в газете «Самарканд» за 1905 г. писал, что большевики должны гордиться тем, что им «...удалось вызвать у населения ясное сознание классовых интересов и разбить тот мираж, который создает иллюзию единства волков и овец».

Подводя итоги революционного движения в Туркестане в 1905 г., газета «Самарканд» в № 1 в передовой статье за 1906 г. разъясняла основные задачи большевиков в дальнейшем развертывании революции. В передовой указывалось, что перед большевиками стоит трудная задача по дальнейшему сплочению рабочих на основе партийной программы, разъяснению классовых интересов пролетариата и его конечных целей, разоблачению лицемерных попыток «друзей» рабочего класса «... свернуть рабочее движение с его строго классового и революционного русла в сторону разных «блоков» ради «общей ближайшей цели». Большевики, говорилось в передовой, стоят «... перед лицом борьбы на все стороны: борьбы с националистами, зовущими рабочий класс отдать свои силы на поддержку националистических тенденций, борьбы с «друзьями», обольщающими рабочий класс перспективами благополучия в классовом государстве, с «социалистами», стремящимися посредством мещанских утопий за счет всяких «социализаций» и «кооперативов» затемнить классовое сознание рабочих масс...».

Большевики указывали рабочим на величайшее значение изучения марксистской теории для повышения их классового самосознания. Марксистское учение, говорили они, указывает рабочим ту цель, достижение которой дает рабочему классу, а через него и всем угнетенным освобождение от ига эксплуатации.

Разъясняя ленинское положение о необходимости внесения социалистического сознания в рабочее движение, большевики в то же время пропагандировали объединение всех рабочих. Только объединение и сознательность, указывали они, дадут рабочим действительную прочную победу в борьбе с самодержавием. «Объединение и сознательность — эти слова написала на своем

знамени наша рабочая партия... Она организует пролетариат в единую политическую силу, она развивает в нем сознание общих интересов от мелкой повседневной борьбы с капиталистами за частные улучшения до великой борьбы против всего капитализма за социалистический идеал»[1].

Большое внимание большевики уделяли разъяснению рабочим марксистско-ленинского учения о классах и классовой борьбе. В. В. Быховский в своем реферате «Научное обоснование учения социал-демократии», неоднократно читавшемся им в различных городах Туркестана, разъяснял, что история прошлых обществ, основанных на эксплуатации человека человеком, есть история борьбы классов, история развития и обострения классового антагонизма. В прошлых обществах, говорил он, можно видеть «... патриарха и его подчиненных, рабовладельца-паразита и рабов, феодала и крепостных, мастера и подмастерьев.., капиталиста и рабочих. И во все периоды происходит борьба этих... классов»[2].

Классовая борьба пролетариата, разъясняли большевики, должна неизбежно привести к ниспровержению существующего капиталистического строя, к установлению диктатуры пролетариата. Освобождение рабочего класса есть дело рук самих рабочих, организованных в одну крепкую и нераздельную организацию, руководимую рабочей партией. Класс пролетариев может прийти к социализму только путем политической борьбы и завоевания диктатуры пролетариата. Критикуя положения «экономистов» и других оппортунистов, утверждавших, что рабочие должны вести лишь экономическую борьбу с хозяевами, большевистская газета «Самарканд» в передовой статье (№ 23, 30 апреля 1906 г.) писала, что «... экономические приобретения останутся пустым звуком, если нет политических прав, которые удерживают их за рабочим классом».

Пропагандируя идеи классовой борьбы, большевики в многочисленных листовках, прокламациях и воззваниях, в нелегальных и легальных газетах призывали

[1] «Самарканд», 23 ноября 1905 г.
[2] «Туркестан», 29 сентября 1906 г.

трудящихся к революции против самодержавного строя России, к завоеванию демократических свобод. Большевики сплачивали трудящихся вокруг партии, организовывали и проводили забастовки, митинги и демонстрации. Наступающая революция, говорили они, положит конец старой России, в которой господствовали «... безграмотность и невежество народа, бестолковость и тупоумие правящих, беззащитность рабочего, покорность крестьянина.., безудержная эксплуатация их капиталом, кулаком, помещиком, бесстыдное разграбление народных сил и средств чиновниками... Революция положила начало зарождению новой России, а новая Россия — это сознательный протест народа против негодного государственного строя, это энергичная борьба рабочих и крестьян против эксплуататоров, угнетателей, это могучий союз борцов за народное дело»[1].

В своей агитационно-пропагандистской деятельности большевики значительное внимание уделяли разъяснению ленинского положения о необходимости создания и укрепления союза рабочего класса с крестьянством. Большевики считали, что самым верным и надежным союзником пролетариата в революции может быть только крестьянство. Большевистская газета «Русский Туркестан» в одном из своих номеров за июнь 1906 г. критиковала Плеханова за его отрицательное отношение к крестьянству как союзнику пролетариата, а также за его признание либеральной буржуазии единственным союзником рабочего класса в буржуазно-демократической революции. Большевики призывали крестьян к образованию союза с пролетариатом в их совместной борьбе против помещичье-буржуазного строя в России. В листовках и прокламациях, распространяемых среди крестьян, в легальных и нелегальных газетах большевики призывали крестьян следовать за рабочими, разъясняли им причины их тяжелого бесправного положения, указывали, что только революция сможет освободить от непосильного гнета, дать землю, улучшить их положение.

---

[1] «Самарканд», 23 ноября 1906 г.

Широкая революционная пропаганда и агитация проводилась также среди солдат. В газете «Солдатский листок «Правда» солдатам разъяснялось, чьи интересы они призваны защищать; большевики призывали солдат к вооруженному восстанию против царского самодержавия, идти вместе с народом, брать пример с революционного броненосца «Потемкин».

О марксистско-ленинской закалке большевиков Туркестана свидетельствует их анализ первой русской революции, их характеристика основных движущих сил этой революции, их оценка роли русской революции 1905—1907 гг. в мировом революционном движении. Пропагандируя среди трудящихся идеи революции, они указывали, что «русская революция призвана совершить великую роль во всемирной истории. То, что не успела довершить великая французская революция, довершит великая русская революция. Она пройдет по всей Европе и разрушит там все отсталые формы жизни, которые в руках реакции продолжают оставаться орудием для порабощения народов»[1].

Анализируя черты сходства и различия западноевропейских буржуазных революций и первой русской революции, большевики указывали, что русская революция значительно отличается от западноевропейских буржуазных революций XVIII и XIX вв. тем, что «... она застала русский пролетариат значительно более организованным и более подготовленным. Им руководит у нас не буржуазия, не либеральные или республиканские партии, а самостоятельная рабочая социал-демократическая партия»[2]. Русская революция, говорили большевики, поразила мир небывалым размахом революционной энергии, решительностью и непреклонностью революционного действия, обязанных своей силой и остротой вступлению пролетариата на политическую арену. «Главной действующей силой в ней является революционный пролетариат, успевший сложиться еще в дореволюционную эпоху, спаянный в одну массу российской индустрией.., успевший уяснить себе свои клас-

[1] «Русский Туркестан», 19 июля 1906 г.
[2] «Русский Туркестан», 16 декабря 1905 г.

совые интересы и идущий поэтому в царство рабочей демократии, не останавливаясь у тех застав, которые старается ставить ему буржуазия всех сортов и оттенков»[1]. Эта руководящая роль пролетариата в революции, говорили большевики, «... не позволит буржуазии извлечь все выгоды победы только в свою пользу, как это было на Западе, тем более, что и крестьянство наше неизмеримо более революционно настроено... чем крестьянство Франции 1789 г. или Германии 1848 года»[2].

Большевики указывали, что первая русская революция — революция нового типа. Главной движущей силой в ней является пролетариат, который революционным путем должен прийти и придет к демократической республике. Большевики разъясняли рабочим и всем трудящимся роль пролетариата в революции, призывая все трудящиеся слои объединиться вокруг него для свержения царского самодержавия. Российские рабочие, писала большевистская газета «Самарканд» (№ 1, 1 января 1906 г.), «... теперь представляют из себя передовой отряд... революционной армии всемирного пролетариата. Выступив на сцену с ясными... заявлениями о... характере совершаемой им революции, выставив требование 8-часового рабочего дня, ставящее их в один ряд с пролетариатом Европы, российский рабочий класс создает тем самым одну общую непрерывную боевую линию всемирной пролетарской армии, ведущей отныне общую политическую борьбу».

Противопоставляя роль буржуазии роли пролетариата в революции, большевики указывали, что только пролетариат, наиболее угнетенный из угнетенных, ведет борьбу за свободу, которая впоследствии сделается свободой для всего человечества. Пролетариат наиболее последователен в борьбе за демократические принципы, поэтому только его идеалы могут быть идеалами всех угнетенных. Отстаивая марксистско-ленинское положение о гегемонии пролетариата в буржуазно-демократической революции, о союзе пролетариата с крестьянством, большевики со всей решительностью разоблачали

[1] «Самарканд», 1 января 1906 г.
[2] «Русский Туркестан», 4 июля 1906 г.

предательскую роль буржуазии в этой революции. Они претворяли в жизнь ленинские принципы изоляции либеральной буржуазии. Разоблачая политику и тактику буржуазии в революции, большевистская газета «Самарканд» писала в январе 1906 г., что буржуазия с самого начала революции вела двойственную игру: «... идя к ... политической власти.., она должна была прикрываться общенародными интересами; стремясь к получению монопольного пользования властью, она должна была говорить о политических правах для всей страны... 17 октября буржуазия пришла к своим заветным берегам...— она сошла с пути революции. Капитал окончательно порвал со взятым напрокат либерализмом, стал поклоняться своему истинному лозунгу «крепкого» государственного порядка и беспрерывной эксплуатации рабочих масс». Далее газета указывала, что в парламентаризме буржуазия видит «... лишь средство чисто классового властвования над демократией»[1]. Разоблачение большевиками предательской роли буржуазии в первой русской революции сыграло немаловажную роль в повышении классового самосознания рабочих, в воспитании трудящихся в революционном духе.

На страницах своих газет большевики Туркестана пропагандировали и разъясняли трудящимся ленинскую идею перерастания буржуазно-демократической революции в революцию социалистическую. М. В. Морозов в январе 1906 г. писал в газете «Самарканд»: «Государство с внесением в его аппарат наибольшего количества демократических элементов, осуществление в его недрах программы-минимум (РСДРП—*И. М.*)—таково последнее слово революционного пролетариата как класса, стремящегося к непрерывности развития демократических принципов». Осуществление программы-минимум будет основой для «перехода к борьбе за программу-максимум, за конечные цели социализма (разрядка наша.—*И. М.*)».

Большевики считали, что социалистическая революция не может произойти сразу, без определенной политической подготовки рабочего класса и всех трудящихся

[1] «Самарканд», 1 января 1906 г.

и эксплуатируемых, без завоевания демократических свобод. «В настоящее время,— писала большевистская газета «Русский Туркестан» (№ 266, 16 декабря 1905 г.),— в России происходит лишь политический переворот, который облегчит дальнейшую борьбу пролетариата за чисто пролетарские идеи». Первую русскую революцию, говорилось далее в газете, большевики называют буржуазной, желая этим сказать, что она является только переходом от старого самодержавного строя к строю парламентарному.

На ленинских позициях стояли большевики Туркестана и в вопросе об участии социал-демократии во Временном революционном правительстве. Большевики критиковали меньшевиков за их отказ от участия во Временном революционном правительстве. Меньшевики, говорилось в одной из статей газеты «Русский Туркестан» за декабрь 1905 г., обосновывают свою точку зрения в вопросе об участии социал-демократии во Временном революционном правительстве тем, что социалисты ни при каких обстоятельствах не должны участвовать в буржуазном правительстве,— они могут быть там только руководителями оппозиции. Большевики же стоят на той точке зрения, говорится далее в статье, что «... передавать власть, отвоеванную пролетариатом, в руки буржуазных партий — значит отказываться от завоеваний. Пусть эта власть будет лишь временной и неполной, но она может сослужить народу огромную услугу, обеспечив решительный поворот к истинно демократическому строю».

Свою пропаганду марксистско-ленинских идей и революционную агитацию большевики вели в условиях ожесточенной борьбы с кадетами, меньшевиками, эсерами, черносотенцами и другими противниками революции. Большевики дали резкий отпор кадету Маклакову, присланному в Ташкент центральным комитетом кадетской партии, утверждавшему в одной из своих лекций, что Государственная дума является «защитником народных интересов», и призывавшему к «прекращению партийных междоусобиц». Большевистская газета «Вперед» (№ 3, 1906 г.) указывала, что «партия кадетов исказила понятие народной свободы», что она является

типичнейшей буржуазной партией, махнувшей рукой на истинную народную свободу.

Резкой принципиальной критике подвергали большевики эсеров, их тактику индивидуального террора и военных заговоров, их оторванность от народных масс. В. В. Быховский в своем реферате «Научное обоснование учения социал-демократии» разъяснял, что большевики являются противниками индивидуального террора. «Террористические акты не есть средство для достижения наших идеалов»[1],— говорил он. М. В. Морозов писал: «... Главная сила в деле завоевания и упрочения народной свободы — это народ. Никогда и нигде к добру не проводили военные заговоры, если в них не участвовал сам народ». Он разъяснял далее, что все военные заговоры учиняются без всякой оценки реальных сил, что военные заговоры не ослабляют, а упрочивают реакцию. Военные заговоры—«...чистейший авантюризм, укореняющий пагубное заблуждение, будто справедливость и свобода решают свои дела только силой военного оружия»[2].

Эсеровскую тактику индивидуального террора и военных заговоров осудила состоявшаяся в феврале 1906 г. 1 конференция туркестанских организаций РСДРП. Конференция приняла специальную резолюцию «Об отношении к террористическим актам и экспроприациям», в которой указывала, что «социал-демократическая рабочая партия есть партия массовая и тактика ее своей целью должна иметь политическую активность широких масс...» Резолюция конференции рекомендовала всем партийным организациям и членам партии вести самую широкую агитацию, указывающую на нецелесообразность и вредность индивидуального террора как способа борьбы. В листовках и прокламациях, в легальной и нелегальной печати большевики призывали трудящихся к организованной борьбе, выступали против авантюристической тактики эсеров, которых они называли пустозвонами. В одной из листовок большевики обращались к рабочим со следующими словами: «Не верьте, товарищи, пустозвонам, которые вместо нашего могучего

[1] «Туркестан», 27 сентября 1906 г.
[2] «Русский Туркестан», 10 июня 1906 г.

оружия — массовой организационной борьбы — предлагают единоличную борьбу — террор. Наша сила в нас, как рабочем классе. Наше оружие — массовое выступление как против капиталистов, так и против царских вампиров».

Большевистские организации Туркестана, вооруженные основополагающими указаниями великого Ленина, со всей серьезностью подходили к решению национального вопроса в местных условиях. Большевики понимали, что в условиях Туркестана национальный вопрос имеет исключительно важное значение в связи с тем, что царские колонизаторы своей колониальной политикой и жестокой эксплуатацией народных масс, унижением их национального достоинства в известной степени возбуждали ненависть у части коренного населения к русским. Эту ненависть всячески поддерживали местные феодалы, мусульманское духовенство и национальная буржуазия. От правильной постановки национального вопроса в местных условиях зависело привлечение трудящихся коренных национальностей к борьбе против царизма, помещичье-буржуазного и эмирско-ханского строя.

Большевики Туркестана последовательно и настойчиво разъясняли как русским, так и местным трудящимся марксистско-ленинское решение и программу партии по национальному вопросу. Будучи верными ленинским принципам и программе партии по национальному вопросу, большевики боролись как против великорусских шовинистов, так и против буржуазных националистов, проповедников панисламизма и пантюркизма. Большевистские газеты «Русский Туркестан» и «Самарканд» выступали с резкой критикой «теории высших и низших рас», являющейся идейной основой жестокого национального угнетения местных трудящихся со стороны российских колонизаторов. В статье «Освободительное движение и туземное население» газета «Русский Туркестан» (№258, 6 декабря 1905 г.) писала: «Давно пора... сдать в архив близорукую теорию высших и низших рас, согласно которой одни расы предназначены провидением к господству, другие же... к постепенному исчезновению с арены общечеловеческой истории. Только наша прави-

тельственная система... могла полагать в основание внутренней политики по отношению к восточным и сибирским «инородцам» подобные теории». Газета резко критиковала тех, кто утверждал, будто местное население совершенно безучастно относится к революционному движению в России и не понимает поставленных этим движением целей, и высказывала убеждение, что трудящиеся коренного населения сыграют значительную роль в экономической и политической жизни России в особенности после свержения царского самодержавия и завоевания политической свободы. Большевики разъясняли местным трудящимся, что жестокий национально-колониальный гнет может быть уничтожен лишь в результате совместной революционной борьбы трудящихся всех национальностей.

Особое место в марксистско-ленинской пропаганде занимал вопрос о самоопределении наций. Большевики указывали, что российский пролетариат должен требовать равноправия всех населяющих Россию национальностей и признания за каждой нацией права на самоопределение вплоть до государственного отделения. В то же время они разъясняли, что нельзя смешивать право каждой нации на самоопределение вплоть до государственного отделения с целесообразностью такого отделения. «Мы не берем на себя обязательства,— писала газета «Солдатский листок «Правда» в феврале 1906 г.,— пропагандировать среди пролетариата всех наций требование отделения в федеративной или иной форме. Мы против насилия над волей нации, но мы же стоим за добровольное единение пролетариата всех национальностей, обитающих в России». Это заявление — яркое доказательство того, что большевики Туркестана правильно понимали программу партии по национальному вопросу и боролись за решение национального вопроса с позиций революционного демократизма в интересах торжества пролетарского интернационализма.

Большевики проводили также агитационную и пропагандистскую работу среди трудящихся местных национальностей, однако эта работа была недостаточной. Поэтому I конференция туркестанских организаций РСДРП (1906 г.) обратила серьезное внимание на это

и в своем решении указала на необходимость вести среди пролетариев местных национальностей самую широкую социал-демократическую пропаганду и агитацию. По воспоминаниям рабочих-узбеков — участников революции 1905—1907 гг. видно, что среди рабочих коренного населения в годы революции распространялись программа и устав партии, листовки и прокламации на национальных языках, призывавшие к борьбе против царского самодержавия, печатались статьи, пропагандирующие идеи научного социализма.

Так, в воспоминаниях о 1905 г. Султан Ходжа Касым-Ходжаев, который работал в то время вместе с другими узбеками на постройке Ташкентского вокзала, вспоминает, что один из рабочих социал-демократов дал ему программу и устав партии[1].

27 августа 1905 г. в Коканде раскленвались прокламации на узбекском языке. Сначала в Самарканде, затем в Ташкенте в 1904—1907 гг. появились подпольные социал-демократические типографии, в которых наборщиками были рабочие-узбеки. Так, большевичка А. Худаш, соратник организатора рабочего движения в Самарканде большевика М. Морозова, в своих воспоминаниях называет имена наборщика Акрама Камилджанова и других.

В 1905—1907 гг. появился ряд статей на узбекском языке, пропагандировавших идеи научного социализма. Таким образом, значительным историческим явлением этого периода надо считать распространение элементов социалистической идеологии среди узбекского народа.

Любопытно отметить, что на страницах газеты «Таракки», выходившей на узбекском языке, 16 июня 1906 г. была помещена статья «Кто такие кадеты?». В этой статье говорилось, что одна часть баев открыто выступала против свободы, а другая часть баев, прикрываясь свободой, пользуясь ухищрениями и обманом, становилась поперек дороги свободы гражданского населения. Первая группа — октябристы, вторая — кадеты.

Вторая группа более опасна, так как кадеты, прикидываясь сторонниками свободы, обманывали насе-

[1] История народов Узбекистана, т. II, Ташкент, изд-во АН УзССР, 1947, стр. 389.

ление и наносили серьезный ущерб делу борьбы за свободу.

Исторически важным является сообщение «Тараккн» о волнениях среди солдат, арестованных царскими властями, в котором подробно описывается отказ этих солдат надеть кандалы и одежду заключенных. Они пели «Марсельезу» и призывали народ к свержению царского самодержавия.

На страницах этой же газеты в июне 1906 г. был подробно описан митинг протеста против приговора царских колониальных властей о ссылке на каторгу в Сибирь редактора газеты «Русский Туркестан» большевика М. В. Морозова, который характеризуется как один из лучших борцов за свободу, за завоевание счастья для народа. В этой заметке в переводе на узбекский язык переданы слова Морозова, насыщенные оптимизмом и верой в торжество дела свободы, в прекрасное будущее России и ее трудового народа.

Многие рабочие-узбеки, как например, Султан Ходжа Иногамходжаев, Магды Ходжа Гарун Ходжинов и другие, сами выступали с большевистской агитацией на митингах, призывали бойкотировать выборы в Думу и т. д. Под влиянием первой русской революции и революционного движения в Узбекистане, агитационной и пропагандистской деятельности большевистских организаций, распространения марксистско-ленинской литературы росла классовая сознательность местных рабочих. Они все активнее стали выступать со своими требованиями, открыто выражали протест против национального угнетения, против эксплуатации, притеснений чиновничества. Местные рабочие принимали участие в стачках и забастовках, организуемых русскими рабочими, борясь вместе с ними за общее дело. Большевистские газеты сообщали, например, о митингах, происходивших с участием местных трудящихся, выражавших «недовольство беднейшей части туземцев, которое проявляется по отношению к разным влиятельным туземцам, орудующим в Городской думе и среди администрации»[1].

Таким образом, уже в годы первой русской револю-

[1] «Туркестан», 23 сентября 1906 г.

ции были заметны успехи агитационно-пропагандистской работы большевиков среди местного трудового населения, которое стало осознавать свои классовые интересы и бороться как против русских капиталистов, так и против местной национальной буржуазии.

Революция 1905—1907 гг. показала, что местная национальная буржуазия оказалась контрреволюционной, что она боялась народно-освободительного движения местных рабочих и крестьян и спешила принять участие вместе с царскими палачами в подавлении революционных выступлений трудового народа. Она была врагом сближения и дружбы местных рабочих и дехкан с русскими рабочими. Подобно тому, как русские капиталисты прикрывали свои интересы либеральными идеями, так местная национальная буржуазия облекалась в идеи либерального национализма — джадидизм.

В. И. Ленин в статье «О характере и значении нашей полемики с либералами» писал: «... в нашем определении социальной, классовой природы разных партий всегда подчеркивается средневековье у правых, буржуазность у либералов»[1].

История показывает, что лидеры джадидизма, боясь самодержавия, пресмыкались и холопствовали перед царизмом, бухарским эмиром и хивинским ханом, а когда почувствовали победу революции, поддержав ее на словах, многие из них подло изменили ей на деле.

Чем характеризовалась деятельность правых джадидов? Напомнив слова Ленина о том, что «буржуазный монархический либерализм, при всей его половинчатости, совсем не то, что крепостническая реакция»[2], постараемся ответить на этот вопрос.

Вся история славной партии большевиков неразрывно связана с непримиримой и решительной борьбой против всякого рода шовинизма и национализма, за единство и братство трудящихся масс всех национальностей, за воспитание трудящихся в духе интернационализма.

В теории, в философских вопросах лидеры джадидов стояли на позиции середины, позиции примирения

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 362.
[2] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 21 стр. 364.

науки с религией. Они всеми доступными им мерами, а также лакейскими доносами помогали царской военной администрации бороться с растущим влиянием социал-демократии среди трудящихся коренного населения Средней Азии.

В своей борьбе с социалистами, с материализмом и атеизмом лидеры джадидов не только отстаивали принципы реакционной философии средневековья, но старались прикрыть их якобы современными «научными» доводами.

В целях успешной борьбы с влиянием марксистской философии на местное население Средней Азии идеолог джадидизма Бехбуди прямо и открыто заявлял о необходимости знания «новейших достижений» идеалистической философии, распространенной в России, Германии, Франции, т. е. неокантианства, неогегельянства и махизма. Не случайно поэтому защищали джадиды агностицизм.

В статье «К руководителям науки, ученым» Бехбуди писал, что «в течение последних тысячелетий мы, мусульмане, сильно отстали в развитии науки и философии. Смотрите, какие изменения произошли в других странах за это время, как изменилось мировоззрение у народов этих стран. Следовало бы нам в целях успешной борьбы с материализмом и атеистами, социал-демократами (иштрокиюн) вооружиться новыми достижениями науки и философии. Ведь нельзя бороться с материализмом, с атеизмом, с социал-демократами, руководствуясь доводами, положениями философии калама, выдвинутыми пять веков тому назад»[1]. Это напоминает, говорит далее Бехбуди, выступление против артиллерии, с палками и саблями.. Так обосновывает Бехбуди свою мысль о необходимости знания «современных достижений» европейской философии.

Какой европейской философией и достижениями интересовались идеологи джадидизма? Бехбуди прямо заявлял: «Необходимо познакомиться с мыслью, с идеалистической философией европейцев — франков»[2].

[1] «Самарканд», № 18, 1913 г.
[2] «Самарканд», № 42, 1919 г.

Не представляет секрета, что «видными идеалистическими течениями» в Европе в первом десятилетии XX в. были эмпириокритицизм, махизм, неогегельянство и неокантианство, разоблаченные в классическом труде В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», как реакционнейшие философские учения империалистической буржуазии. В этой связи имеет огромнейшее значение следующее высказывание В. И. Ленина о махизме: «И посмотрите теперь с точки зрения партий в философии, на Маха и Авенариуса с их школой. О, эти господа *хвалятся* своей *беспартийностью,* и если есть у них антипод, то только один и *только... материалист.* Через *все* писания *всех* махистов красной нитью проходит тупоумная претензия «подняться выше» материализма и идеализма, превзойти это «устарелое» противоположение, *а на деле* вся эта братия *ежеминутно* оступается в идеализм, ведя сплошную и неуклонную борьбу с материализмом. Утонченные гносеологические выверты какого-нибудь Авенариуса остаются профессорским измышлением, попыткой основать маленькую «свою» философскую секту, а *на деле,* в общей обстановке борьбы идей и направлений современного общества, *объективная* роль этих гносеологических ухищрений одна и только одна: расчищать дорогу идеализму и фидеизму, служить им верную службу»[1].

Увлечение лидеров джадидизма западноевропейскими идеалистическими учениями объяснялось стремлением усилить борьбу против материализма и атеизма, защитить религию, укрепить ее влияние среди широких слоев населения Средней Азии.

На страницах джадидских газет и журналов периода 1906—1917 гг. появился ряд статей, посвященных вопросам философии, в которых воспевалась на базе агностицизма и фидеизма растленная философия калама. В этом отношении характерна статья, озаглавленная «Маданият» («Культура»), опубликованная в 1914 г. на страницах газеты «Садои Фарғона». («Голос Ферганы»)[2].

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 362.
[2] «Садои Фарғона», № 69, 71, 73, 74, 77, 79, 86, 1914 г.

В начале этой статьи в духе идеализма и метафизики дается определение понятия «культура» и отмечается, что для человека, для его жизни абсолютно необходимы три вещи: бытие всемогущего аллаха, человеческая природа и существующие предметы. Люди не вольны в решении задач, связанных с этими необходимыми условиями жизни общества. Люди в известной степени могут быть свободны лишь в своем знании и в своей частной практической деятельности. Однако выполнение этих задач в обязательном порядке должно быть подчинено требованиям религии.

Далее в статье указываются следующие два принципа:

1) руководствоваться всегда религией ислама, ее моралью, учитывая потребности времени (этим отличались лидеры джадидов, стремившиеся приспособить религию к своим классовым интересам, от идеологов класса феодалов);

2) в отношении к себе и к другим надо преследовать цель всеобщего спокойствия и взаимную выгоду.

Объявив эти нормы вечными и неизменными законами морали, газета затем выдвигает десять задач, стоящих перед всеми мусульманами: 1) вера; 2) молитва; 3) личная забота; 4) милость; 5) содружество; 6) торговля; 7) земледелие; 8) промысловое дело; 9) другие полезные профессии; 10) просвещение.

Все эти задачи автору статьи представляются как необходимые, полезные, раз навсегда установленные, вплоть до «воскрешения из мертвых».

Так, страстный поборник и идеолог джадидизма, став на позицию своеобразного фидеизма, доказывает, что мирские вопросы и вопросы, связанные с просвещением, вполне разрешимы в рамках философии ислама, в рамках религии ислама.

В статье настойчиво и энергично проповедуются устаревшие «истины» калама: о сотворении природы аллахом, о преходящем характере мира, о человеке как рабе аллаха, о превосходстве ислама над другими религиями и т. д. В статье отмечается также, что аллах одарил человека органами ощущения и разумом, но ограничил его способности в познании истины, сущности вещей.

«Мы слабы и несовершенны в познании истины» — говорится в статье.

На страницах джадидской печати с 1905 по 1917 г. были опубликованы многочисленные статьи, фельетоны, очерки, направленные против материализма, теории классовой борьбы, проповедовавшие фальшивые идеи «гармонии интересов всех жителей Туркестана», «непартийности» науки и литературы. Лидеры джадидизма вступали в борьбу и с прогрессивно-демократической линией узбекской литературы и общественной мысли, представленной в творчестве Ахмада Дониша, Мукими, Фурката, Хамзы и их последователей. Так у лидеров правых джадидов сочетался либеральный национализм с метафизикой и идеалистической философией.

Все старания джадидов были подчинены одной цели: одурманить трудящихся, притупить классовое самосознание рабочих и крестьян, подавить освободительное движение, идти по пути соглашения с царизмом. В связи с этим нельзя не вспомнить указание В. И. Ленина о том, что «всякий либерально-буржуазный национализм несет величайшее развращение в рабочую среду, наносит величайший ущерб делу свободы и делу пролетарской классовой борьбы»[1].

Царские правители Туркестана в целях противодействия большевистской пропаганде и агитации среди местного населения указывали своим подчиненным на необходимость принятия мер по «преследованию агитаторов», «по нравственному воздействию на местное население», они посылали агентов в кишлаки и города «в целях контрпропаганды». Однако, несмотря на все старания царских колонизаторов, революционное движение в Туркестане под непосредственным влиянием большевиков становилось все более широким, охватывало все новые и новые слои рабочих, солдат, крестьян, прогрессивной интеллигенции.

М. В. Морозов в передовой статье газеты «Русский Туркестан» (1 января 1906 г.) отмечал, что лишь за 1905 г. весь Туркестанский край пережил то, что в других условиях потребовало бы много лет. «Рабочие ор-

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 24, стр. 119.

ганизовались и не только обнаружили свою политическую силу, но и увлекли за собою другие общественные группы»,— писал он. Рабочие с достоинством отклонили попытки сближения с ними как «лицемерных друзей опаспортованной свободы», так и сторонников освободительного движения, не стоявших, однако, на позициях революционного пролетариата. «При нашей промышленной отсталости,— заключает Морозов,— при малой культурности нашего края это свидетельствует о... ярком и ясном политическом самосознании пролетариата... В этом залог его силы и его конечной победы».

Агитационно-пропагандистская деятельность большевиков в годы революции была руководящей, направляющей силой в развертывании революционного движения в Туркестане. Сразу же после событий «Кровавого воскресенья» 9 января 1905 г. в Петербурге большевики выпустили листовку по поводу этих событий, которая быстро распространилась в Ташкенте, Самарканде, Андижане, Коканде, по линии Оренбург-Ташкентской и Среднеазиатской железных дорог. В листовке большевики призывали трудящихся к борьбе с царским самодержавием. 12 января 1905 г. в Ташкенте состоялась демонстрация протеста против расстрела царским правительством безоружных рабочих в Петербурге. Эта демонстрация положила начало революционному движению в Туркестане. В январе 1905 г. забастовали под руководством большевика М. В. Морозова рабочие типографии Демурова в Самарканде, добиваясь установления 8-часового рабочего дня; в феврале бастовало около 1000 рабочих Главных мастерских Среднеазиатской железной дороги и временных мастерских Оренбург-Ташкентской железной дороги, поддержанные затем рабочими других городов. Под влиянием большевистской агитации в октябре 1905 г. бастовали рабочие обеих железных дорог, в результате чего было приостановлено движение поездов. В октябре и ноябре забастовали также рабочие многих промышленных предприятий Самарканда, Андижана, Коканда, служащие почты и телеграфа, торгово-промышленных учреждений, Ташкентской конки и др. С самого начала 1905 г. рабочее движение в Туркестане становится все более ор-

ганизованным и принимает характер открытой политической борьбы против царского самодержавия. Об этом свидетельствуют многочисленные митинги и демонстрации после объявления царского манифеста 17 октября, проходившие под лозунгом «Долой царское самодержавие!».

В 1906 г. наиболее значительными революционными выступлениями были: массовые маевки ташкентских рабочих, стачка ташкентских железнодорожных рабочих в мае — июне, волнения солдат Закаспийского железнодорожного батальона и др. Революция вовлекла в водоворот политической жизни широкие массы местного населения, угнетенных, забитых и бесправных пролетариев, которые «...проснулись к новой жизни и к борьбе за азбучные права человека, за демократию»[1].

Революционное движение 1905—1907 гг. в Туркестане было тесно связано с революцией в России. И хотя революция здесь не получила такого широкого размаха, как в центральных районах России,— вследствие особых условий развития края — все же она явилась значительным шагом вперед в истории революционного движения Туркестана. Движение в октябре и ноябре 1905 г., революционные выступления рабочих, солдат и крестьян в 1906—1907 гг. служили блестящим свидетельством того, что идеи марксизма-ленинизма овладевали массами, поднимали и организовывали их на борьбу против царизма, против местных и российских эксплуататоров, против существующего политического строя.

Следующим этапом в распространении идей марксизма-ленинизма в Туркестане был период 1910—1917 гг., когда после разгрома царизмом революционного движения и социал-демократических организаций (1906—1907 гг.) рабочее движение снова стало нарастать. Деятельность большевиков заметно оживляется. Они усиливают революционную агитацию среди рабочих, продолжая распространять нелегальную марксистскую литературу.

Возрождение в 1910—1912 гг. социал-демократических организаций в Туркестане после поражения рево-

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 146.

люции 1905—1907 гг. было связано с деятельностью большевиков Н. В. Шумилова, В. С. Ляпина, И. Т. Фиолетова и других, приехавших сюда по заданию партии.

Большевики Туркестана восстанавливают связи с большевиками Центральной России и заграницы, получая от них большое количество нелегальной марксистской литературы. Так, в октябре 1913 г. в Ташкент было доставлено 32 экземпляра газеты «Правда»; большевики, кроме того, получали из-за границы газету «Социал-демократ», редактировавшуюся с конца 1911 г. В. И. Лениным, программные документы, прокламации и т. д. С ноября 1913 г. большевики стали издавать массовую рабочую газету «Ташкентский рабочий».

Наладившаяся работа большевиков была приостановлена в феврале 1914 г. разгромом социал-демократических групп Туркестана, произведенным полицией при помощи провокатора. Особенно усилились репрессии против большевиков в годы первой империалистической войны, однако они не смогли полностью уничтожить местные большевистские группы. Большевики, находясь в глубоком подполье, не прекращали своей агитационной и пропагандистской деятельности, призывая рабочих, солдат и крестьян к революционным выступлениям против войны, против царизма и буржуазии.

После февральской революции в Туркестане полностью возрождаются социал-демократические организации, в которых большевики стали выступать против меньшевистской тактики поддержки буржуазного Временного правительства и его политики. Большевики призывали массы к борьбе против войны, за 8-часовой рабочий день.

Большую роль в распространении революционных идей в Туркестане в это время сыграли тыловые рабочие — трудящиеся местных национальностей, мобилизованные в начале 1917 г. царским правительством на тыловые работы[1]. Всего по Туркестану было мобилизовано более 123,5 тыс. тыловых рабочих. Из них вер-

[1] См.: *Р. К. Каримов.* О роли возвратившихся в Туркестан тыловых рабочих в распространении марксистских идей в крае. Труды УзГУ, новая серия, вып. 75, Самарканд, 1957.

нулось на родину после февральской революции около 120 тыс.

Тыловые рабочие — узбеки, казахи, таджики, киргизы, туркмены, работая в центральных районах России на промышленных предприятиях, устанавливали связь с передовыми русскими рабочими и солдатами, принимали участие в забастовках, митингах, собраниях, организуемых большевиками, вступали в профсоюзы, а некоторые — в члены Коммунистической партии. Среди тыловых рабочих большевики проводили беседы на политические темы, распространяли листовки, брошюры, газеты. Рабочие-тыловики, находясь в России, получали, таким образом, уроки революционной борьбы. Вернувшись на Родину со значительным революционным опытом, усвоившими революционные идеи, прошедшими большую революционную школу, тыловые рабочие стали распространять среди населения революционные идеи классовой борьбы, необходимости установления Советской власти, борьбы против помещиков, капиталистов, ханов и баев.

Многие из них вошли в состав Советов рабочих и солдатских депутатов, а также Советов мусульманских рабочих депутатов, в которых они были боевым ядром. Тыловые рабочие пропагандировали среди местных трудящихся идеи свободы, равноправия всех наций, дружбы с русским народом, что значительно укрепило союз местных трудящихся с русскими рабочими, явившийся залогом победы Советской власти в Туркестане.

Большую агитационно-пропагандистскую деятельность вели тыловые рабочие и среди дехканских масс Туркестана. Они несли в массы дехкан идеи о необходимости конфискации байских земель и передачи их трудовому крестьянству, что сыграло значительную роль в вовлечении в революционное движение трудящихся кишлаков.

Революционное влияние, оказанное рабочими-тыловиками на трудящиеся массы Туркестана, в значительной мере сказалось в широком участии местного трудового населения в сентябрьских событиях в Ташкенте, в октябрьских боях 1917 г., в упрочении Советской власти в Туркестане.

ИЗ ИСТОРИИ ПРОГРЕССИВНЫХ ЭСТЕТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ В УЗБЕКИСТАНЕ КОНЦА XIX—НАЧАЛА XX вв.

(К 100-летию со дня рождения поэта-демократа Фурката)

В развитии эстетической мысли в Узбекистане конец XIX—начало XX вв. знаменуют собой новый этап, связанный с социально-экономическими и политическими изменениями в общественной жизни страны.

В течение 60—90-х годов XX в. царская Россия завоевывает Среднюю Азию, устанавливает здесь колониальный режим и превращает ее в свой аграрно-сырьевой придаток.

Народные массы Средней Азии, в том числе и Узбекистана, подвергаясь двойному гнету, не раз поднимались на борьбу с оружием в руках как против царизма, так и местной правящей верхушки. Но каждый раз народно-освободительные движения беспощадно подавлялись царским правительством при активной поддержке местных эксплуататорских классов (холерный бунт в 1892 г., революционные выступления 1905—1907 гг., восстание 1916 г. и др.)

Консервируя и защищая патриархально-феодальный режим в Туркестане, царское самодержавие стремилось удержать народные массы в рабстве и невежестве и выступало против развития просвещения, светского знания, местной национальной литературы и носителей прогрессивных идей, всячески поддерживало реакционное духовенство и идеологов правящих классов, помо-

---

[1] Статья написана М. Муминовым совместно с М. Хайруллаевым.

гавших царизму эксплуатировать трудящиеся массы. Царизм был тюрьмой для народов России. Вместе с тем присоединение Средней Азии к России объективно имело прогрессивное значение в исторических судьбах народов Туркестана.

С присоединением к России Узбекистан постепенно втягивался в мировое товарное обращение, и здесь, по сравнению с ханским строем, создавалась более благоприятная почва для развития экономики края.

Присоединение, кроме того, оказало благотворное влияние на развитие прогрессивной общественно-философской мысли народов Узбекистана, реалистического направления в их литературе, так как оно принесло с собой освободительные и гуманистические идеи передовой русской культуры.

Если царизм и «культура Пуришкевичей и Струве» несли народам Средней Азии колониальное рабство, пытались увековечить феодально-патриархальный гнет, средневековье, то Россия Ломоносова и Пушкина, Белинского и Чернышевского, Глинки и Некрасова озаряла народы Средней Азии светом передовой культуры, верой в торжество справедливости и равноправия, идей сотрудничества всех наций.

Общественно-экономическая жизнь Узбекистана на рубеже XIX—XX вв. со всеми противоречиями и историческими изменениями явилась главной предпосылкой формирования общественно-эстетической мысли Узбекистана в этот период и определила ее содержание.

Важнейшим событием в экономической и культурной жизни Узбекистана явилось строительство Закаспийской железной дороги, а также железной дороги между Ташкентом и Оренбургом, строительство различных хлопкоочистительных и маслобойных заводов, открытие почтовых отделений, создание Среднеазиатского научного общества. Большое значение для культурного роста населения Узбекистана имело появление в Ташкенте (1868 г.), в Хиве (1879 г.) и в других городах Средней Азии типографий и литографий, а также открытие библиотеки (1870 г.) и музея (1876 г.) в Ташкенте. С 1870 г., наряду с русской газетой «Туркестанские ведомости», начала выходить первая газета на узбек-

ском языке «Туркистон вилояти газетаси», а с 1880 г. в Туркестане стали открываться русско-туземные школы.

Все эти изменения не могли не оказать влияния на общее направление общественной мысли и литературы народов края.

Особое значение для развития демократического направления в узбекской общественной мысли, литературе и эстетике имело ознакомление местных поэтов и деятелей искусства с произведениями, деятельностью и литературными принципами великих русских писателей, исходивших в своем творчестве из передовой материалистической эстетики Белинского, Чернышевского и Добролюбова.

На страницах местной печати иногда появлялись статьи и сообщения об известных представителях русской культуры. Так, в «Туркистон вилояти газетаси» 23 сентября 1883 г. было напечатано сообщение о смерти великого русского писателя И. С. Тургенева, в номерах за 1889 г. публиковались статьи о Пушкине, перевод на узбекский язык «Сказки о рыбаке и рыбке», в 1902 г.— статьи о Крылове и переводы некоторых его басен.

Стихи и отдельные произведения Пушкина, Лермонтова, Некрасова, Толстого, Аксакова и других были включены в учебное пособие, подготовленное для русско-туземных школ.

Известное значение в ознакомлении местного населения с русской реалистической литературой имело образованное в 1898 г. в Ташкенте «Комиссии народных чтений», члены которой выступали на собраниях с чтением произведений русских писателей.

Ознакомление местного населения с достижениями русской культуры и науки ограничивалось узким кругом элементарных знаний о русской литературе и было подчинено реакционным целям царизма, оказало благотворное влияние на формирование и развитие здесь прогрессивной реалистической литературы и передовой эстетики. Лучшие представители узбекской демократической литературы — Фуркат, Мукими, Завки, Хамза и другие — под воздействием общественно-исторических

изменений и русской реалистической литературы стали стремиться правильно отражать общественную жизнь, находить злободневные темы и определять подход к изображаемым сторонам действительности. Их творчество было пронизано демократическими идеями, критикой существующего общества, стремлением к прогрессу, верой в светлое будущее своей Родины.

Прогрессивная общественная мысль, реалистическая литература и передовая эстетика этого периода опирались на демократические традиции классиков узбекской и таджикской литературы — Фирдоуси, Навои, Бедиля, Омар Хайяма, Саади, Гулхани и др.

Фуркат, Мукими, Завки, Хамза и другие углубили, расширили реалистические элементы произведений своих предшественников и развивали их в новых исторических условиях, создав школу реализма. Своими художественными произведениями они выдвинули такие эстетические принципы, которые вытекали из реалистического отражения действительности. Все это возникло закономерно как ответ на вопросы, поставленные перед искусством, общественно-политической жизнью того периода.

В основе эстетических взглядов Фурката, Мукими, Завки, Хамзы и других лежало их критическое отношение к отрицательным сторонам существующего строя, стремление к прогрессу, к передовой европейской и русской науке, культуре, просвещению, последовательная защита интересов трудового народа, патриотизм.

Эти передовые эстетические взгляды формировались в процессе ожесточенной борьбы с реакционным направлением в эстетике, представители которого проповедовали мистицизм, религию, «теорию чистого искусства» и, восхваляя царское правительство, служили интересам местных феодалов и баев.

В этот период основными вопросами эстетики, вокруг которых шла острая борьба, были вопросы об отношении литературы и искусства к действительности, о значении и роли их в жизни общества, народа, о форме и содержании в искусстве, о прекрасном и эстетическом идеале.

Феодально-клерикальная литература, возглавляемая Хазини, Мухи и другими, вела постоянную борьбу против реалистической линии Фурката, Мукими и других, используя при этом все методы и средства: травлю, угрозу, моральное давление и пр.

Религиозно-клерикальная литература была верной служанкой корана, шариата, старых реакционных порядков. Она отравляла сознание народных масс пустыми, вздорными вымыслами о «потустороннем мире». Утонченная поэзия была для духовенства важнейшим средством проповеди этой реакционной идеологии имущих. Царская администрация всячески поощряла религиозную литературу, так как она помогала ей эксплуатировать трудящиеся массы.

Эстетическое воспитание также основывалось на литературных произведениях, восхвалявших небесную красоту, роскошь и всевозможные религиозные предрассудки.

Известный представитель реакционной эстетики Мухи в своем стихотворении «Жалоба на невежественность современников» («Касида дор шикояти хамокати акли замона») основную задачу литературы видел в проповеди среди народа божественной воли. По его утверждению, поэты и писатели посредством литературы должны передавать желания и высказывания пророков простым смертным, воспитывая их в духе преданности шариату и религиозным обычаям. Мухи клеветнически называл представителей реалистической литературы «невежественными», обвинял их в пропаганде идей, сбивающих народ с «верного пути» религии.

Другой крупный представитель реакционного направления Хазини, рассматривая литературу с субъективно-идеалистических позиций, считал ее средством, подготавливающим трудящихся к «потусторонней жизни». В своих стихах он проповедовал небылицы и легенды о сладостях рая, призывал к отказу от земной красоты, считая ее иллюзией. «В этом преходящем мире сады и цветники ваши, друзья, одно заблуждение. Все остается, увлекайтесь наслаждением». То же самое писал единомышленник Хазини — Ками. «В моем сердце

всегда божия любовь, на языке моем постоянно повторение имени бога».

Реакционные писатели Ками, Мафхум и другие в своих стихотворениях, посвященных смерти императора Александра III, восхваляя его до небес, призывали народ быть верным, преданным «белому царю» и вечно почитать его память.

Прогрессивные эстетические взгляды Фурката, Мукими, Завки, Аваза, Хамзы и других в противоположность реакционной эстетике, исходили из принципа правильного отражения действительности, любви к земной жизни. Они считали своей основной задачей — изображать правду и нести ее народу. Отсюда вытекали критическое отношение к эксплуататорским классам, духовенству, постановка и правильное решение вопроса об отношении к прогрессу, просвещению, воспевание земных, человеческих отношений и чувств, их эстетические идеалы. В противовес утонченной, безыдейной и пустой поэзии имущих классов их произведения глубоко народны и по содержанию и по форме, насыщены патриотическими и демократическими идеями, отличаются простотой, музыкальностью и образностью.

Фуркат в произведении «О положении поэта и поэтических гиперболах» (или «О поэте и поэзии») утверждал, что поэт изображает то, что видит, воспринимает; все его художественные образы, поэтические вымыслы опираются на действительность. Мукими, обращаясь к писателям, в особенности к представителям реакционной литературы, писал: «Читайте свои стихи тогда, когда они несут правду народу»[1].

Формирование общественно-эстетических взглядов Фурката (1858—1909 гг.) происходило под непосредственным влиянием лучших традиций узбекской и таджикской литературы, а также реалистической литературы и искусства, прогрессивной общественно-политической мысли России, которые явились и идейным источником его творчества. Он еще в юношеском возрасте, хорошо ознакомившись с узбекской и таджикской литературой,

---

[1] «Туркистон вилояти газетаси», 12 мая 1901 г.

освоил литературные принципы ее лучших представителей. Велико было влияние на Фурката гуманистических, просветительских идей Навои и Бедиля. Встав на путь изучения русской литературы и науки, Фуркат сыграл важную роль в деле пропаганды прогрессивной русской культуры среди узбекского народа.

Фуркат через художественную литературу, служившую в его руках острым оружием против реакционных сил в литературе, пытался утверждать и пропагандировать свои прогрессивные идеи, чтобы помочь своему народу освободиться от замкнутости и фанатизма ислама, выйти из-под влияния дикого деспотизма духовенства.

Для изучения эстетических взглядов Фурката большое значение имеют его стихотворения «О положении поэта и поэтических гиперболах», «О музыке и музыкантах», «О концерте» и другие, показывающие его отношение к предмету, методу литературы и искусства.

В стихотворении «О поэте и поэзии» Фуркат выдвигает весьма важный вопрос о теории поэтики. Можно сказать, что он стремится дать бой старым традициям литературы, оторванной от практики, от жизни, от современности.

Многие писатели и поэты, не замечая и не желая замечать новых условий жизни, ограничивались слепым подражанием классикам Фирдоуси, Хафизу и др.

Представители антиреалистического течения (Мухи, Хазини, Ками и др.), издавая малохудожественные и бессодержательные произведения, всячески стремились оторвать литературу от действительного мира, от условий жизни народа и, тем самым, лили воду на мельницу реакционного духовенства.

Фуркат считает необходимым для писателя наблюдение, созерцание мира вещей, общественных явлений и воплощение всего видимого, прекрасного в своем творчестве.

Пусть каждый слог сверкает как алмаз!—
Поэту посвящаю свой рассказ.
Все ценное, что украшает свет,
В стихах прекрасных рад воспеть поэт.
Увидев на пути красивый дом,

Иль сад с прозрачным, как стекло, прудом,
Увидев степь без края, чей простор
Смягчает душу и ласкает взор.
Иль с мудрым мужем встретившись в пути,—
Бесстрастно можно ль мимо них пройти?!
Недобрым словом можно ль вспомнить? Нет!
Хорошему всем сердцем рад поэт[1].

Фуркат считал земное содержание поэзии само собой разумеющимся. Поэт, по мнению Фурката,— человек реальной, земной жизни. Его задача — отображать действительность такой, какая она есть, дать людям духовную пищу, помочь им понять смысл жизни и необходимость знаний.

«Существенное значение искусства,— писал Н. Г. Чернышевский,— воспроизведение всего, что интересно для человека в жизни; очень часто, особенно в произведениях поэзии, выступает также на первый план объяснение жизни, приговор о явлениях мира»[2].

Фуркат, подчеркивая в своих эстетических взглядах необходимую неразрывную связь литературы и поэзии с жизнью, практикой, строго придерживался в своем творчестве этого принципа, и многие его произведения отражают отношение поэта к новым изменениям, которыми была богата жизнь Туркестана того времени.

Произведения Фурката ярко доказывают, что он не только теоретически, но и практически старался осуществить те положения о литературе, поэзии, о роли поэта в обществе, которые были выдвинуты им в его высказываниях по вопросам эстетики. Побывав в гимназии и ознакомившись с состоянием преподавания, он написал стихотворение «О гимназии»; прослушав концерт, он передал свои впечатления о нем в стихотворении «О концерте»; посетив выставку, Фуркат рассказал в нескольких стихотворениях о достижениях техники и науки; прослушав русскую музыку, он отразил свое восхищение ею в стихотворении «О музыке и музыкантах».

---

[1] *Фуркат.* О поэте и поэзии. Пер. Вл. Липко. «Звезда Востока», 1958, № 4, стр. 107.

[2] *Н. Г. Чернышевский.* Избранные философские сочинения. М., 1938, стр. 374.

Фуркат придает особое внимание художественности произведений как эстетической категории. По его мнению, писатель и поэт должны выражать свое отношение к действительности через художественные образы, пользуясь литературными приемами. Например, в стихотворении «О поэте и поэзии» он останавливается на значении гиперболы при создании поэтического образа. Гипербола, как художественный прием, по его мнению, служит для усиления образности, художественности произведений, и, тем самым, повышает их эмоциональную силу.

Художественность произведений зависит и от умения писателя находить нужное слово.

Мы видим совершенство мастерства,
Когда в стихах на месте все слова[1].

По мнению Фурката, писатель не может быть расточителен в словах, ибо «многословие — яд»[2]. Всякий писатель, который пишет для народа, должен неустанно работать над языком своих произведений, добиваясь того, чтобы явления действительности изображались в ярких эмоционально сильных, художественно полнокровных и грамматически правильных словах и предложениях.

Поэт всегда стихами увлечен,
В каком бы состоянье ни был он.
И в час, когда душа его светла,
И в час, когда тоска на грудь легла.
Он ищет слов созвучных, слов таких,
Чтоб все, что есть в душе, вливалось в них.
Найдет слова, напишет, перечтет.
Потом на суд народа отдает.

В эстетических взглядах Фурката существенное место занимает его отношение к искусству, в частности к музыке.

Произведения Фурката об искусстве: «О концерте», «О музыке и музыкантах» и другие появились в результате непосредственного ознакомления поэта с искусством

---

[1] *Фуркат.* О поэте и поэзии, стр. 108.

[2] *Фуркат.* Избранные произведения. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1951, стр. 26.

русского пения, балетом, драмой, русской классической музыкой.

Театр для Фурката — поучительное место, где можно обогатить свои знания, расширить кругозор. Поэтому, обращаясь к своим соотечественникам, он прославляет театр и призывает их посещать его.

Самым совершенным музыкальным инструментом Фуркат считал фортепиано. Объектом музыки, как это понимал Фуркат, являются реальные человеческие переживания, впечатления, вызываемые жизнью и красотою природы, а мастерство композитора, музыканта определяется умением передавать сложнейшие чувства человека при помощи средств и приемов музыки, умением создавать яркие музыкальные образы. Поэт уделял особое внимание эмоциональному воздействию музыкальных произведений.

В стихотворении «О музыке и музыкантах» Фуркат, описывая свое впечатление от пения и игры на рояле, говорит о широких возможностях музыки, о ее неразрывной связи с эмоциональной жизнью людей.

Что композитор чувствовал — артист,
То чувствует волшебник — пианист.
И все, чем сам он полон в этот час,
Переживать заставит он и вас.
Пусть угнетен судьбою, он скорбит
От неудач и от людских обид;
Иль потрясен утратою большой,
Он в горький траур погружен душой,
А если взыскан был судьбою он
И в некую красавицу влюблен,
И знает, что избранницей любим,
Но счастьем весь захлестнутый своим,
Не может слов найти в душе своей,
Чтобы, достойно высказаться ей,
То этих драгоценных слов тайник
Ему откроет музыки язык.
И станет явным его чувство всем.
Все выскажет язык искусства всем.[1]

Подчеркивая идейную направленность, демократичность и реализм русской классической музыки, Фуркат

[1] *Фуркат.* Избранные произведения, стр. 27—28.

писал: «Все, кто слушает музыку, сидят спокойно, и внимательно следят за нею и получают душевное наслаждение всем своим телом и сознанием».

Фуркат не признавал произведений искусства, лишенных содержания. Отвергая формализм, теорию искусства для искусства, он считал совершенно необходимым единство формы и содержания художественных произведений, причем под содержанием Фуркат понимал явления, события, имеющие реальную основу в объективной действительности и играющие известную роль в общественной жизни людей.

Таким образом, к объяснению некоторых категорий эстетики Фуркат подходит с материалистических позиций. Он отвергает радость и красоту «потустороннего мира».

О чем бы ни писал Фуркат, он оставался верен своим передовым идеям, выступал как пламенный глашатай всего прогрессивного, как последовательный просветитель узбекского народа.

Стихотворение «О концерте», где поэт выражает свое изумление и восхищение пением русских девушек, свидетельствует о том, что он осуждает сравнительно рабское положение женщин-узбечек.

В стихотворении «О музыке» Фуркат, отдавая дань узбекской музыке и отмечая оригинальность ее мелодии, вместе с тем призывает к изучению богатой русской музыкальной культуры.

Фуркат отвергает установленные реакционным мусульманским духовенством традиции, запрещающие музыку.

Эстетический идеал Фурката органически вытекает из его просветительских и демократических взглядов. Фуркат мечтает о процветании науки, о просвещенном народе. И хотя в условиях его времени эти мечты утопичны, борьба Фурката за просвещение имела большое прогрессивное значение.

Борьба Фурката за светскую литературу, за изучение узбекской и русской музыки — это борьба против мракобесия и реакции.

Элементы демократической идеологии, которые имелись в творчестве Фурката, получили полное воплощение

в общественно-политических и эстетических взглядах Мукими.

Крупный представитель прогрессивной эстетики этого периода, Мукими (1850—1903 гг.) обладал глубокими знаниями по истории узбекской и таджикской литературы, был хорошо знаком с принципами поэтической культуры Востока. Его творчество и общественно-эстетические взгляды формировались и развивались в атмосфере проникновения передовой русской культуры и литературы.

Хорошо зная тяжелое положение трудящихся, стремясь показать правду жизни, Мукими стал одним из основателей критического реализма в узбекской литературе, крупнейшим представителем прогрессивной эстетической мысли Узбекистана на рубеже XIX—XX вв.

Мукими совместно с Фуркатом ведут борьбу с теорией искусства для искусства, формализмом и прочими реакционными литературными течениями, разрабатывают и развивают новые демократические принципы в эстетике Узбекистана.

По мнению Мукими, высшим эстетическим принципом, который должен лежать в основе творческой деятельности писателя, является народность. Смысл и назначение литературы и искусства Мукими видел прежде всего в их служении народу. Протестуя против косности и застоя в искусстве, он призывал шагать вместе с жизнью и современностью, черпать силы в народном творчестве.

Н. А. Добролюбов, говоря о народности, писал, что это означает «не только изобразить красоту местной природы, употребить меткое выражение, подслушанное у народа, верно представить обряды, обычаи и т. п., чтобы быть поэтом истинно народным, больше надо проникнуться народным духом, прожить его жизнью, стать вровень с ним».

Мукими был народным поэтом именно в таком смысле. Широкая популярность представителей реалистической литературы в народе была не по душе реакционным литераторам и поэтам, таким, например, как Мухи. Они всячески стремились оклеветать Мукими, обесценить значение его произведений.

Мухи, обосновывая теорию искусства для искусства и необходимость распространения религии через литературу, выступал против принципа народной поэзии, называл Мукими «невежественным поэтом».

Мукими был убежден, что действительную оценку поэту и его произведениям может дать только народ, и поэтому, чтобы заслужить внимание народа, поэзия не должна служить капризам отдельных людей.

Эстетический принцип народности в стихотворениях Мукими тесно связан с другим, не менее важным принципом эстетики — отражением в произведениях реальной действительности. Только отражая реальную жизнь, поэт может служить народу, быть полезным народу. Большой заслугой Мукими в истории узбекской литературы и эстетической мысли является то, что он практически обосновал критическое направление реализма и своими произведениями наиболее полно и всесторонне отразил его силу.

Передовые общественно-эстетические взгляды Фурката и Мукими, ограниченные, однако, историческими условиями того времени, получили дальнейшее развитие в произведениях Завки, Аваза, Хамзы и других прогрессивных писателей конца XIX— начала XX вв., поднявшихся на борьбу за свободу и счастье родного народа.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане конца XIX и начала XX вв.

Введение 7

Раздел первый

ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ПРОГРЕССИВНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОМ УЗБЕКИСТАНЕ В КОНЦЕ XIX И НАЧАЛЕ XX вв.

Глава 1. Социально-экономические и политические изменения в Узбекистане на рубеже XIX и XX вв. 17

Глава 2. О характере господствовавшей идеологии в Узбекистане в конце XIX и начале XX вв. 34

Глава 3. О некоторых распространенных в Узбекистане идейных течениях, оппозиционных феодальной идеологии 50

Раздел второй

РАЗВИТИЕ ПРОГРЕССИВНОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В УЗБЕКИСТАНЕ В КОНЦЕ XIX И НАЧАЛЕ XX вв.

Глава 1. Влияние демократической русской культуры на развитие духовной жизни народов Узбекистана. Усиление идеологической борьбы и возникновение новой общественной мысли 78

Глава 2. Борьба Ахмада Дониша с реакционной идеологией и его общественно-философские и естественнонаучные взгляды 103

Глава 3. Социальные и просветительские взгляды Фурката и его борьба против средневековья 127

Раздел третий

РАЗВИТИЕ ПРОГРЕССИВНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ В УЗБЕКИСТАНЕ НАКАНУНЕ И ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 1905 — 1907 гг.

Глава 1. Творчество Мукими и его борьба против клерикальной реакции 165

Глава 2. Прогрессивная общественная мысль в Узбекистане после революции 1905—1907 гг. 203

Глава 3. О творчестве Хамзы Хаким-заде Ниязи в дореволюционный период 220

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 242

ИДЕИ ДРУЖБЫ НАРОДОВ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПЕРЕДОВЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ УЗБЕКИСТАНА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX вв. 250

ИЗ ИСТОРИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКИХ ИДЕЙ В УЗБЕКИСТАНЕ 259

ИЗ ИСТОРИИ ПРОГРЕССИВНЫХ ЭСТЕТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ В УЗБЕКИСТАНЕ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX вв. 287

Ибрагим Муминович Муминов

Избранные произведения
в четырех томах

том 2

Редактор А. Акопова
Мл. редактор Н. Ледащева
Художник Ю. Кученков
Худож. редактор М. Гумаров
Техн. редактор С. Сабирова
Корректор Л. Федотова

Сдано в набор 6/V-1 76 г. Подписано в печать 12/VIII-1976 г. Формат 84×108¹/₃₂ № 1. Физ.-печ. л. 9,75. Усл.-печ. л. 16,38. Уч.-изд. л. 14,85+0,24 вкл. Тираж 3000. Р04993. Издательство „Узбекистан", Ташкент, Навои, 30. Договор № 82-76.

Типография № 1 Государственного комитета Совета Министров УзССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Ташкент, ул. Хамзы, 21. Зак. № 96. Цена 90 к.

М 90 Муминов И. М.

Избранные произведения. В 4-томах. (Ред. коллегия: А. С. Садыков и др.) Т. 2, Т., «Узбекистан», 1976.

Т. 2. Из истории общественно-философской мысли в Узбекистане. 1976. 301 с. с ил.; 8 л. ил.

1Ф (С52)

М $\frac{10501-314}{М351(0о)76}$ 34—76