ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ

ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КУЛАХМЕТОВ НАИЛЬ ДЖАФЯРОВИЧ

**Выпускная квалификационная работа на тему:**

**Сравнительный анализ старометодных (кадимитских) и новометодных (джадидитских) школ XIX-XX вв. в Средней Азии и на территории Российской империи**

Образовательная программа «Исламоведение»

Направление «Востоковедение и африканистика»

Профиль: История и культура ислама

 **Научный руководитель:** Уланова Дарья Владимировна,

 к. и. н.

 **Рецензент:** Васильцов Константин Сергеевич,

 к. и. н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)РАН, научный сотр.

Санкт-Петербург

 2018

Оглавление

[Введение 3](#_Toc514527861)

[Глава I. Кадимитская методология преподавания в Средней Азии 7](#_Toc514527862)

[1.1. Место науки и образования в Средней Азии 7](#_Toc514527863)

[1.2. Внутренняя структура медресе и деятельность подпольных школ 17](#_Toc514527864)

[1.3. Отношения государственных сановников с активистами ислама 24](#_Toc514527865)

[Глава II. Происхождение джадидизма в Средней Азии и методология преподавания 34](#_Toc514527866)

[2.1. Первое поколение реформаторов в Средней Азии 34](#_Toc514527867)

[2.2. Джадидизм 39](#_Toc514527868)

[2.3. Джадиды Средней Азии 44](#_Toc514527869)

[2. 4. Принципы джадидизма 62](#_Toc514527870)

[Заключение 70](#_Toc514527871)

[Библиография 76](#_Toc514527872)

[Приложения 77](#_Toc514527873)

# Введение

**Актуальность темы исследования.** В XIX веке общество мусульман находилось в сложном положении: неграмотность и излишний традиционализм обусловили отставание мусульман в образовательной сфере от представителей других религий, проживающих на территории Средней Азии. Существовавшие проблемы того времени заключались в том, что кадимиты (представители традиционного взгляда на образование) были не только не способны удовлетворить новые потребности людей в сфере образования, но также и не могли придать необходимую ценность традициям. В такой ситуации было необходимо основательно реформировать культуру и общество в целом.

В противовес представителям реформаторского движения среднеазиатских стран, которым пришлось проводить преобразования в ответ на беспрецедентные вызовы современного мира, *джадиды* считали, проводимые ими реформы выношенными исключительно мусульманами и отвечавшие конкретным потребностям людей, исповедующих ислам. Этот самобытный подход и привёл реформаторов к принципиально новому видению общества. Их попытки спасти традицию изменили ее, а стремление вернуться к «чистому» исламу привели к новому пониманию религии и того, что значит быть мусульманином. *Джадиды* добились значительной поддержки своего проекта преобразований, но это, в свою очередь, вызвало активное противодействие со стороны кадимитов.

Именно благодаря дискуссиям о значимости среднеазиатской культуры жители Средней Азии представили себе современный мир и свое место в нем. В диссертации рассматриваются основные положения дискурса, в процессе которого были сформированы новые понятия личности человека и характера общества в целом, новые формы интеллектуального производства и новые способы понимания мира и места человека в нем.

Реформация не сводится только к внедрению специфических для культуры норм или черт и не является синонимом экономического развития. Таким образом, эта концепция преобразований существенно отличается от смысла классических реформ, проводимыми как однолинейный процесс, который ликвидировал всякую противоречивую оппозицию. *Джадидская* формулировка затруднительного положения среднеазиатского общества была, в значительной степени, результатом глубокой трансформации Средней Азии, осуществлявшийся на протяжении 50 лет русского имперского правления.

Между 1860-х и 1880-х гг., на этой территории не существовало ни театров, ни типографий, ни благотворительных обществ. Все эти организации стали создаваться после вхождения этих земель в состав Российской империи. С этого момента и вплоть до 1917 года Средняя Азия все больше зависела от Российской империи, общество менялось и на смену старым элитам приходили новые.

Разумеется, ее политический порядок был восстановлен. Новые группы, такие как *джадиды*, приняли и присвоили новые формы общения. В своих попытках реформировать и создать радикально новое понимание традиции, религии и мира. *Джадиды* Средней Азии были не одиноки в мусульманском мире в этот период в оценке своего культурного наследия в соответствии с требованиями современности. *Джадидизм*, представляя собой движение за культурную реформу, имеет много общего с аналогичными модернистскими движениями, популярными среди интеллектуалов во всем мусульманском мире (). Их целью было налаживание взаимодействия ислама с вызывающим у них большое восхищение модернизмом.

**Объектом исследования** настоящего диссертационного исследования является система исламского образования конца XIX – нач. XX вв., существовавшая на территории Российской империи, в частности в Средней Азии.

**Предметом исследования** выступают кадимитские методы обучения, существовавшие до возникновения понятия джадидизм, и новые методики обучения, формирование которых происходило в конце XIX в.

**Цель исследования** – провести сравнительный анализ двух школ: старометодной и новометодной.

В соответствии с данной целью были сформулированы следующие исследовательские **задачи:**

1. изучить состояние науки и уровень образования в Средней Азии до появления реформаторов;
2. рассмотреть внутреннею структуру *медресе* и *мактабов* до появления реформаторов;
3. дать описание образовательным учреждениям, использующим кадимистские методы обучения в Средней Азии конца XIX вв.;
4. исследовать первое поколение *джадидов* в Средней Азии;
5. охарактеризовать методику преподавания новометодных школ;
6. изучить основные этапы жизни и обучения основателей образовательных религиозных учреждений новометодной школы, для того, чтобы понять, как формировалась и на чем основывалась новая методика преподавания;

**Методология** исследования основана на положениях общих методов научного познания, элементах структурно-функционального и сравнительного анализа методологий преподавания. В процессе написания диссертационной работы широко применялись положения и принципы исторического исследования – объективность, конкретность, историзм и доказательность выдвигаемых положений. Автором использовались также общенаучные методы исследования, такие как: метод исторической аналогии, метод терминологического анализа, историко-сравнительный и историко-контекстный подход (т.е. анализ материала источника в контексте конкретного исторического периода).

**Хронологические рамки исследования** охватывают период, начиная с концаXIX по начало XX вв.

# Глава I. Кадимитская методология преподавания в Средней Азии

## *1.1. Место науки и образования в Средней Азии*

В изречение Бартольда В.В. говорится, что «в XIX веке, в отличие от средневековья, Туркестан был одним из самых отсталых стран мусульманского мира»[[1]](#footnote-1). Для светской науки существовала тенденция фокусироваться на централизации государств в XIX в., однако ее суждение о культуре этого периода не было обширной и приемлемой. Тем не менее, если мы хотим понять политику культурного производства, полученную накануне российского завоевания, политику, которую джадиды намеревались реформировать, нам необходимо поместить объект исследования в сферу социальной практики.

Острая критика традиционного мусульманского образования, состоянии науки и культуры в Средней Азии XIX в., пожалуй, единственная область исследований, с которой все наблюдатели, ученые и чиновники, царские и советские, согласились с джадидами, а не местными националистами. *Мактабы* и *медресе* Средней Азии были самым явным признаком стагнации Средней Азии. Их работа оказались неэффективной, бессмысленной и даже вредной. Тем не менее, если мы хотим понять логику практик, связанных с передачей знаний в Средней Азии до включения ее в состав Российской импреии, мы должны рассматривать их с позиции инсайдера, а не стороннего наблюдателя (аутсайдера), стоящего вне традиции.[[2]](#footnote-2)

Мусульманские образовательные традиции появились в *мактабах* и *медресе* Средней Азии, и позднее составили основу образования во многих мусульманских обществах середины XIX века. Ему были присущи две важнейшие проблемы: передача знания (*илм*) и выращивания надлежащего этикета поведения (*адаб*). Первичным импульсом была консервация, передача будущим поколениям конечных, фиксированных истин, открытых Богом – Коран.[[3]](#footnote-3) Эта традиция была отмечена строгой дисциплиной, в том числе жестокими телесными наказаниями, и часто настойчивостью в запоминании без четких объяснений.

Как предположил Дейл Эйкельман,” понимание” (*фахм*) в контексте понятий обучения не измерялось какой-либо способностью явно «объяснять» конкретные стихи Корана. Вместо этого мера понимания подразумевалась и состояла в способности использовать конкретные Коранические стихи в соответствующих контекстах»[[4]](#footnote-4).

Конечная и неизменная природа знания никоим образом не исключает динамичной традиции толкования, ибо только посредством толкования аяты Корана знание может стать значимым для людей. Это толкование требовало рассмотрения с научной точки зрения.[[5]](#footnote-5) Учебники, по которым учили в *мактабах*, и особенно в *медресе*, в Средней Азии XIX в. культивировали определенные отношение к священным текстам и к миру за их пределами.

Если передача знаний (*талим*) была одной из забот *мактаба*, то другой привитие надлежащего этикета поведения (*тарбия*). *Адаб* как миметическая практика занимал центральное место в мусульманских обществах. Возникнув в доисламских ближневосточных традициях цивилизованности и утонченности, *адаб* был тщательно исламизирован после восьмого века через произведения таких мусульманских писателей иранского происхождения, как Ибн Мукаффа (ум. 756) и Фирдоуси (ум. 1020).

В более поздние века термин *«адаб»* стал пониматься более ограниченно, чтобы обозначить знания, необходимые для определенной профессии или места в жизни.[[6]](#footnote-6)

В XIX в. в Центральной Азии *адаб* обозначал границы цивилизованности и статуса и был важнейшим элементом культурного капитала, признанного в городском обществе. Государство якобы пыталось осуществлять просвещение по *адабу*, но основной ареной для ее передачи оставался *мактаб*.[[7]](#footnote-7) В трудах Садриддина Айни (таджикский советский писатель, общественный деятель и учёный, автор трудов по истории и литературе народов Средней Азии 1878-1954)[[8]](#footnote-8) мы находим уникальные источники/сведения о *мактабах* и *медресе*, как они существовали в этот период. Садриддин родился в маленькой деревне под Гиждуаном, он был одним из последних поколений жителей Средней Азии, кто получал традиционное образование и тоже время был выдающийся джадидом. Он имел выдающуюся карьеру после революции в области образования и издательской деятельности, в которой он помог найти современную литературу на таджикском и узбекском языках. Один из немногих джадидов, переживших 1930-е годы, он был удостоен большой чести как национальный Герой Советского Таджикистана. Этот титул позволил ему издать в 1949 году свои воспоминания о старой Бухаре.[[9]](#footnote-9)

Хотя Айни писал о периоде, когда Бухара была российским протекторатом, многое из того, что он описывает, можно смело проецировать на большую часть XIX в., ибо влияние русского присутствия на внутреннюю жизнь Бухарских *мактабов* и *медресе* было минимальным в 1880-х и 1890-х годах. Начальное образование Садраддин Айни получил у учителя (*мактабдар, дамла*). Отец оставил его со словами: «вы можете бить его, пока вы не убьете его; мясо ваше, но кости наши»[[10]](#footnote-10).

Как позже вспоминал Айни: «когда мой отец ушел, учитель усадил меня рядом с собой и приказал одному из старших учеников работать со мной. Этот ученик попросил меня взглянуть на мою доску, когда он сказал вслух: “*Алиф, бе, те, се*”, я подражал ему и повторял названия этих букв. Научив меня их произносить, студент перешел к другим детям и начал их учить. Дети называли его *халфа*».[[11]](#footnote-11) Таким образом, ученик был втянут в структуру иерархических социальных отношений.

Помимо знаний, ребенок приобретал *адаб* от непосредственного контакта с учителем. *Мактаб* не имел ни формального разделения на классы, ни каких-либо экзаменов. Ученик продвигался по школе в своем темпе, его статус определялся количеством книг, которые он заучил. Хотя студенты сидели вместе в *худжре* (узбек. «комната»), их отношение к учителю было индивидуальным и прямым. Запомнив названия букв алфавита, ученик познакомился с гласными, которые он снова выучил заучиванием. «Уроки по “*Зер-у забарнад (узбек, строчные гласные знаки)* ”[[12]](#footnote-12) были интересными. ... Меня учили говорить: “*Алиф забар-а, зер-и, пеш-у...*”. Так я выучил буквы от начала до самого конца арабского алфавита».[[13]](#footnote-13)

Слитное чтение тоже имело своеобразный характер. Он пишет, что они читали следующим образом: «скажи: “*Алиф ба буд забар – АБ; Джим ба дал забар – Джад; абджад...*” ( узбек, алфавит). Однажды мой отец сказал: “*теперь, когда ты можешь читать абджад (узбек, алфавит, ) [[14]](#footnote-14), я научу тебя считать по нему*”, и поставил передо мной лист с написанным на нем *абджадом*. Указывая на письмо, он спросил: “*что это такое? а это?*” – я не смог ответить ни на один вопрос. Я понятия не имел, никто никогда не показывал мне письма».[[15]](#footnote-15) После алфавита ребенок начал с *хафтийака* – подборки избранных стихов из Корана, начиная с самых коротких сур, обычно расположенных в конце. Эти тоже были заучены. Таким образом, ребенок был ознакомлен с алфавитом одновременно с началом процесса запоминания ключевых текстов. Конечно, Коран преподавался на арабском языке, без перевода и без попыток объяснения.

Правила правильного чтения Корана (*таджвида, тартиля*) преподавались с этой стадии, чтобы ребенок мог читать Слово Божье приемлемым образом. На запоминание *хафтийака*, мальчик получил титул *китабхон* (узбек. «читатель книги»).[[16]](#footnote-16) Затем он переходил к *Чар Китаб* (четвертая книга) – антология, содержащая основную информацию о исламских молитв и ритуалов. Как следует из названия, антология содержала четыре работы: *Нам-и Хакк (книга истины)* , трактат в стихах Шарифуддина Бухари (российский религиозный и общественный деятель), касающийся правил выполнения ритуальных обязательств ритуальной чистоты, поста и молитвы (*намаз*); *Чар Фасль* (четыре сезана) – анонимного автора, предоставляя заявление в прозе основ веры, пяти столпов ислама и ритуальной чистоты; *Мухимматул ал-Муслимин (важные положения для верующих)* , еще одна анонимная работа предоставление информации о четырех вещах, которые важны для всех мусульман (единобожие – *таухид*, пост, молитвы и ритуальная чистота); и по *адабу* – отрывки из *Панднама*, автором которой является Фаридуддин Аттар (1119- 1221).[[17]](#footnote-17)

После окончания *Чар Китаб*, студент изучает с поэзией, как на персидском, так и на тюркских языках, Хафиз, Суфийский Аллах Яр, Физули, Бедил, Наваи и Аттар. Произведения этих поэтов составляли канон литературы Средней Азии, и знакомство с ними (и умение интерпретировать и читать стихи по памяти в нужное время) было требуемым этикетом для образованного человека. Обучение до конца XIX в. было полностью устным. Студенты использовали письменные тексты, но они предназначались для использования в качестве визуальных мнемонических средств. Закончив *Хафтийак*, *Чар-Китаб* и *Коран*, Айни говорит, что «все еще не мог ничего прочитать, кроме того, что я читал с учителем. Например, я всегда мог прочитать те стихи Хафиза, которые я читал в школе, независимо от того, в чьей руке они были. Но я не мог читать других, которых я не читал, я был неграмотным! Писать я вообще не умел».[[18]](#footnote-18)

Не смотря на то, что дети знали алфавит, приобретение функциональной грамотности не было целью их образования в *мактабе*. В обществе, организованном вокруг прямого, личного взаимодействия между социальными деятелями, письмо имело ограниченное применение и, как правило, становилось специализированным навыком. Умение читать и писать (и эти два навыка были разными, приобретались по отдельности) было необходимо лишь для нескольких сфер деятельности.

Даже в торговле крупномасштабные сделки осуществлялись исключительно в устной форме, причем личные гарантии специальных посредников заменяли письменные документы еще в 1870-х годах.[[19]](#footnote-19) В то же время культура передавалась в основном устно.

Средняя Азия, конечно, известна живой традицией устной поэзии, но устная передача также распространялась на текстах, которые можно было читать вслух в различных формальных и неформальных условиях. Странствующие чтецы и сказители (*меддахи, гиссахваны*) были обычным явлением в Средней Азии.[[20]](#footnote-20)

Умение читать не было необходимым условием для участия в литературной традиции Средней Азии, и действительно, аудитория письменных текстов всегда была намного больше, чем количество компетентных читателей. Высокий уровень неграмотности и неспособность писать, преобладавшие в Средней Азии в девятнадцатом веке, не свидетельствовали об отсутствии образования, не говоря уже о невежестве.[[21]](#footnote-21) Скорее, акцент на запоминании имел под собой другое основание, часто религиозно-сакральное: знание должно было быть воплощено учеником, чтобы его или ее тело могло быть отмечено священным знанием.[[22]](#footnote-22) Умение писать было отдельным навыком, в целом, во многих *мактабах* этому не учили.

Культура письма была как правило представлена искусством каллиграфии. Так же, как студентам оставалось изучать родной язык самостоятельно, в то время как обучение в *мактабах* велось на арабских и персидских текстах, студенты должны были сами навыки письма, и только каллиграфия преподавалась на *мактабе*. Таким образом, профессиональное владение искусством каллиграфии были аналогичны риторике и способности цитировать стихи как признаки цивилизованного человека. Как и при чтении, каллиграфия приобреталась путем многократного повторения.

Айни вспоминал, что он приобрел начальные навыки каллиграфии, прежде чем мог свободно читать, скопировав буквы алфавита у родственника, который вернулся в деревню на лето из своего Бухарского *медресе.*[[23]](#footnote-23) Гораздо больше людей могли читать, чем писать.[[24]](#footnote-24) В то же время письмо имело важное значение для ритуальной практики. Книги использовались не только для чтения текста, но и для гадания, как обереги и амулеты.[[25]](#footnote-25)

*Маджмуа-и нурнама (узбек. обобщённая книга и книга света)* , антология различных молитв, обещал: «*тот, кто читает эту Нурнаме или несет ее с собой, будет спасен от бед обоих миров*»[[26]](#footnote-26). Членов различных ремесленных гильдий также призывали знать *Рисалу* (арабский, послание) своей гильдии наизусть; «неспособность сделать это может привести к тяжелым последствиям. Письмо имело много ритуальных применений, но способность свободно читать была навыком, необходимым только в нескольких, очень специфических нишах в обществе.

Образование в *мактабе* носило исключительно теоретический характер и местом приобретения детьми основных элементов культуры и способов поведения через взаимодействие со старшим, образованным человеком. Он существовал везде, где учитель мог преподавать, и любой грамотный человек с надлежащими полномочиями *адаба* и благочестия мог учить. *Мактаб* редко имел собственное здание: его можно было разместить в мечети, доме учителя или в доме богатого жителя района. Учитель редко имел более десятка или около того учеников. Он не получал регулярной зарплаты, но поддерживался подарками от родителей, которые принимали форму еженедельных пожертвований продуктов питания, а иногда и денег – *пайшанбалик*, выдаваемых каждый четверг. Кроме того, учитель получал в подарок одежду на ежегодные праздники или, когда ребенок заканчивал книгу.[[27]](#footnote-27)

*Мактаб* был повсеместно распространен в оседлых частях Центральной Азии, особенно в городах. Будучи относительно неформальным учреждением, без формального приема или зачисления, *мактаб* не сводился к тому типу переписи, к которому стремились различные царские статистические комитеты. Этнографические данные О.А. Сухаревой свидетельствуют о том, что на рубеже ХХ века почти каждый жилой микрорайон в городе Бухаре имел свой *мактаб.*[[28]](#footnote-28) *Мактабы* были также распространены в сельских районах оседлого населения; в 1903 году девять из четырнадцати сел Чапкуллукской волости в Худжандском уезде (соврем. Узбекистан) имели *мактаб*.[[29]](#footnote-29)

Среди кочевников ситуация была несколько иной. Обучение детей кочевников, как правило, осуществлялось выездными муллами из оседлых районов Средней Азии или из среды волжских татар. За фиксированную зарплату (выплачиваемую наличными) мулла путешествовал с семьей и обучал детей; он был свободен брать себе в ученики любых других студентов из аула.[[30]](#footnote-30) Приглашение муллы из Бухары или Казани был символом статуса. Однажды туркменский сокурсник предложил взять старшего брата Айни в качестве учителя в деревню турков на лето. Брат Айни колебался, потому что не знал тюркского: «*это не имеет значения*» - сказал студент, чтобы успокоить моего брата. «Туркменские *баи* (узбек. «богачи») не содержат учителей, которые учили бы своих детей читать и писать. Главное, чтобы люди говорили: «*такой-то бай привез учителя из Бухары*».[[31]](#footnote-31)

В среде кочевников присутствовали свои понятия вежливости и респектабельности, и *мактаб*, соответственно, занимал другое место в кочевом обществе. Конечно, не каждый студент оставался в *мактабе* на время; в аграрном обществе с очень низким уровнем профицита лишь немногие семьи могли позволить себе освободить своих сыновей от производительного труда на столь длительные сроки. Те, кто остался до конца, имели лишь элементарные навыки грамотности, но они приобрели базовые нормы культурного поведения, жестов и осанку, а также уважение к старшим – иными словами, культурный капитал, который был показателем социального статуса в обществе. Они также приобрели имплицитные знания об исламе как о вере и практике. Они не приобрели ни грамотности, ни знания арифметики, ни общих знаний, таких, как история или география, поскольку этим знаниям обучали не в *мактабах,* а в соответствующих специальных светских учебных заведениях.

*Мактабы* для девочек существовали и во многом были похожи на *мактабы* для девушек. Очень похожее обучение проводила *атин[[32]](#footnote-32)*, который обучал молодых девушек из окрестностей в своем доме взамен на подарки от родителей или помощь по хозяйству.

*Атины* часто были женами и дочерями имамов и других образованных мужчин, но они были уважаемыми членами общины. Как утверждала Марианна Камп, «женщины и девочки сформировали свои собственные цепочки передачи знаний без преподавателей и передатчиков мужчин. На собраниях, связанных с религиозной практикой (например, в *мактабе*) ... допускалось привлечение женщины-педагога».[[33]](#footnote-33)

### *1.2. Внутренняя структура медресе и деятельность подпольных школ*

###

Передача знаний за пределами *мактаба* была распространена по всему обществу. Знания и навыки приобретались в практическом контексте работы. Ремесленники получали свою подготовку в ремесленных гильдиях, чья структура, по общему признанию, представляла собой следующую иерархию: ученик подчиняется учителю, который в свою очередь был подчинен *ак-сакалу(старейшины, старшие)*, лидеру организации ремесла в целом по городу; *ак-сакал* символически подчинялся покровителю гильдии.

Учитель (*устаз*) брал ученика, обычно в возрасте двенадцати лет, в свой дом и в течение следующих нескольких лет обучал его необходимым навыкам торговли. Учитель также отвечал за обучение ребенка правилам этикета поведения (*адаб*) и, если он был грамотным, владел науками о шариате (*улум-и шариат*) и мистике (*улум-и тарикат*). Посвящение в гильдию вращалось вокруг запоминания *Рисали*, часто в стихах, которые изложены в правилах надлежащего поведения, которым должны следовать члены гильдии. Ученик, например, должен был демонстрировать «воспитание и смирение перед учителем, не грубить ему, не ходить перед ним, не садиться без его разрешения, и не обращаться к нему по имени».[[34]](#footnote-34) Для того, чтобы завершить свое образование, ученики должны были знать *Рисалу* гтльдии наизусть.

За пределами мира ремесленников даже канцелярские практики были наделены священным происхождением, как это ясно из руководства по бухгалтерскому учету конца восемнадцатого века.[[35]](#footnote-35) Здесь вполне очевидны связи с традицией *адаба*. Именно в этом контексте лучше всего понимается место *медресе* в среднеазиатском обществе. *Медресе* стало местом подготовки одного класса профессионалов, занимающихся различными аспектами исламского права. Это было место, где в диалогическом взаимодействии с признанным ученым студент овладевал рядом авторитетных текстов исламской традиции, понимаемых локально. Хотя эти знания существовали в письменной форме, они передавались устно. Как отмечали многие ученые, исламская традиция обучения была отмечена глубоким недоверием к способности текста передать намерение автора. Это можно было узнать только от самого автора или через цепочку передачи, возвращающуюся к автору. Знания могут быть авторитетными только в том случае, если они приобретаются через признанную цепочку передачи.[[36]](#footnote-36) Кроме того, доказательство овладения знаниями лежит не в стенограмме курсов, проведенных в учреждении, а в *иджазе* (араб. «лицензии»), выданной учителем от своего имени, что означало связь в цепи передачи.

Студент поступал в *медресе*, когда *мударрис* позволял ему слушать его лекции; не было никакого формального поступления/зачисления. Подарок, обычно, но не обязательно дарить деньгами, и начало отношений между учителем и учеником называлась *ифтитахана*.[[37]](#footnote-37) Как и в *мактабе*, прогресс через медресе ознаменовался успешным завершением учебников; каждый студент продвигался по учебной программе в своем собственном темпе.

Посещение лекций совпадало с более неформальным обучением сверстников в учебных кружках, организованных студентами. Члены кружка изучали одну и ту же книгу, а те, кто лучше владел материалом, помогали другим в обмен на еду или одежду, так как считалось «своего рода мерзостью» получать деньги в обмен на знания.[[38]](#footnote-38)

Некоторые тексты изучались только в таких группах, а другие готовились таким образом, прежде чем студенты слушали лекции по ним из *мударриса*. Когда студент удовлетворил профессора своей коллекцией книг (заученные наизусть), он мог перейти к следующей книге, присоединившись к другому учебному кругу, возможно, с другим учителем.

Жизнь в медресе начинали с частного исследования несколько кратких работ: *Аввалу-л-илм* – короткий тракт, что охватывает основные требования (*заруриййа*) ислама в формате вопросов и ответов; *Бидан* – изложение основных правил грамматики арабского языка на фарси; и *Адаб-я мута`aллимин*, который охватывает все аспекты *адаба* ученика. После этого студент читает *Шарх-и Муллу*, комментарий к *Кафии ибн Хаджиба* написанный на арабском языке Абдуррахманом Джами, поэтом-Тимуридом это была первая книга, изученная с мударрисом. В то же время, студент начинает изучать формальную логику с помощником учителя, по книге *Шамсия (*автор Наджмуддин Казвини (ум. 1276)); когда он был готов, он перешел на *Хешия-у Кутби*, комментарий на *Шамсия*; одновременно с *Хешия*, студент был представлен богословия (*илм-л-калам*) по трудам Ага Саид Абу Хафса Насафи (ум. 1142), которых студент читал с помощником учителя. За ними последовал *Тахзиб ул-Мантик ва-л-калам*, трактат по логике и догме Сааддина Тафтазани (ум. 1381); *Хикмат ул-Айн*, трактат по естествознанию и метафизике; *Мулла Джалал*, комментарий Джалалуддина Даввами (ум. 1502) на *Акаид-ул-адудият,* автором которого является Ахмад Ал-Иджи (ум. 1356), книга содержит трактат о мусульманских верованиях.[[39]](#footnote-39)

Формального окончания учебы в медресе не было, и многие студенты задержались на десятилетия, так как, основные тексты можно было бы освоить за девятнадцать лет. Официальные занятия проходили четыре дня в неделю. Вся учебная группа собиралась и назначенный читатель (*Кари*, избранный студентами) зачитал отрывок для обсуждения, затем *мударрис* перевел отрывок (при необходимости) и продолжил объяснять и комментировать его; диспут с участием студентов завершал урок.[[40]](#footnote-40)

Посещение *медресе* было добровольным, действительно, во многих медресе вообще не проводились лекции.[[41]](#footnote-41) Студент имел возможность учиться у любого знатока города. Особенно это было в Бухаре. Во время правления Шаха Мурада (1785-1800), многие медресе в ханстве были в таком плохом состоянии, что амир издал указ, дающий имущественные права тому, кто ремонтировал или восстанавливал *худжры* в медресе.[[42]](#footnote-42) В результате *худжра* стала недвижимой частной собственностью, а медресе превратились в общежития. Право собственности на *худжру* принесло с собой право на получение части доходов медресе (*вакуфов*). Поэтому цена койки зависела от размера *медресе.*

В XIX в. многие кельи в медресе Бухары были заняты людьми, которые имели мало связи с обучением. Многие люди владели *худжрами* как формой инвестиций и сдавали их в аренду или безвозмездно для нуждающихся студентов.[[43]](#footnote-43) Жители медресе были свободны от налогообложения и в течение большей части XIX в. также получали стипендии от Амира. Во время правления Шаха Мурада и мир Хайдара большие суммы денег были выделены для медресе, чтобы учителя и студенты чувствовали комфорт в них.[[44]](#footnote-44) Этот обычай был забыт в середине века, когда правители выделяли средства на оборону, но в конце века *амир* все еще раздавал стипендии (*дехяк*) студентам ежегодно.[[45]](#footnote-45) Получалось, что и студент и преподаватель (*мударрис*) получали финансовую поддержку из одного вакфа.

*Медресе* было местом общественного воспроизводства исламского правового знания и воспитания его носителей – улемов. Метод обучения был связан с этим основным вопросом. Она призвана эксплицировать смысл текста и передавать этот смысл людям.

В *медресе* студенты приобретали основные навыки, необходимые для практического применения – грамотность, знание канонических текстов ислама. Успешное завершение *медресе* открыло различные возможности трудоустройства в административно-правовой сфере власти. Для работы муфтием, кази или *мударрисом* необходимо было образование в медресе, и действительно выдающиеся деятели могли одновременно занимать несколько должностей. *Медресе* не было связано ни с другими областями знаний. Мы мало знаем о суфизме в Средней Азии XIX в., но ясно, что у большинства взрослых людей был духовный наставник (*шейх, ишан*). Однако медресе не участвовали в инициации и изучении суфийских практик, которые происходили в *ханке*. Можно предположить, что многие мударрисы, были суфийскими адептами, и многие *ишаны* обладали знаниями, полученными в *медресе*.

Исследование, проведенное по заказу Русского правительства в конце XIX века в Ташкенте, показало, что ряд *ишанцев* (учеников) в сырдарьинской области посещали *медресе* в Бухаре.[[46]](#footnote-46) Не исключая друг друга *шариат* и *тарикат* часто были сопряжены в качестве источников надлежащего поведения *адаба*; они оставались параллельными явлениями, укоренившимися в различных социальных пространствах. Точно так же, в то время как многие мударисы, а также студенты писали стихи, как и подобает любому культурному человеку, сама поэзия не была предметом изучения в медресе. Вместо этого поэты собирались в литературные кружки, чтобы писать и изучать стихи. Княжеские дворы покровительствовали многим таким кругам, но они также существовали автономно.[[47]](#footnote-47)

Медресе не были связаны с преподаванием литературы или поэзии. Посещение лекций было открыто, как заметил Айни «*для всех, кто, закончив мактаб, был охвачен желанием “стать муллой” ... будь он грамотным, полуграмотным или полностью неграмотным*».[[48]](#footnote-48)

Учебный год, длившийся с сентября по март, был коротким, что позволило студентам продуктивно работать летом. Действительно, многие студенты уехали из Бухары в свои деревни в октябре, чтобы собрать урожай.[[49]](#footnote-49) В то же время, сыновья уламы начали в медресе образование с явным преимуществом в культурной столице, и богатые студенты всегда могли нанять других, чтобы обучать их.

Айни происходил из бедной семьи, но обладал культурным капиталом, потому что его отец был грамотным и занимался поэзией и письмами. Оказанное ему в Бухаре покровительство Шарифджана Махдума, наследника знатной Бухарской семьи, сыграло решающую роль в обеспечении того, чтобы Айни завершил свое образование. *Медресе* не только воспроизводило образованную элиту, но и воспроизводило определенное понимание ислама.

Приведенное выше описание текстов, вокруг которых сосредоточено медресе образование в Бухаре, является показательным. Студенты не изучали Коран и его экзегезу, традиции Пророка или даже юриспруденцию, хотя они могли бы сделать это, если бы нашли учителя, готового дать им частные уроки. Скорее, обучение было сосредоточено на изучении комментариев и комментариев на комментарии. Кроме того, студенты изучали данный текст (обычно сам комментарий) индивидуально или с преподавателем.

Руководствуясь новым мировоззрением, критики последних дней, такие как джадиды, должны были взять на себя задачу по очистке ислама, поставленную перед улемом, но их критика возникла из предположений, которые были немыслимы в девятнадцатом веке. Параллели между медресе, ремесленной гильдией и суфийским орденом указывают на место медресе в обществе. Передача знаний встроена в повседневную социальную практику и, следовательно, распространяется по всему обществу. Медресе было одним из многих учреждений, передавая один вид знаний среди многих. Оно было проникнуто социальным воспроизводством образованной элиты и ее социальным различием, и не могло быть иначе в отсутствие дисциплинарного аппарата современного государства. Однако логика культурного воспроизводства, лежащая в основе медресе, очень хорошо сочетается с крайне децентрализованным политическим и социальным порядком, в котором оно существует.

#### 1.3. Отношения государственных сановников с активистами ислама

Политический порядок девятнадцатого века в Средней Азии нес наследие децентрализации предыдущих столетий. Завоевание Мавераннахра Шейбани-ханом создало конфедерацию племен, которые разделяли суверенитет Чингизид-хана, которому они платили номинальной преданностью. Это было закреплено в разделении царства в ряд уделов, как правило, центру города, которые были ареной реальной политической власти. Власть хана, при его авторитете, поддерживаемым чингизидским происхождением, оставалась слабой, так как ряд потенциальных чингизидских правителей существовал всегда. В результате децентрализация эффективной политической власти привела к тому, что даже извлечение доходов и местная администрация были сферой правообладателей, в отличие от унитарной, иерархической бюрократии великих Моголов и (особенно) Османской империи того же времени.[[50]](#footnote-50)

Власть хана включала в себя традиционные прерогативы чеканки монет, произнесения его имени вовремя *хутбы* (проповеди на пятничной молитве). Отдельные ханы могли попытаться более полно утвердить свою власть, но племена обладали достаточной властью, чтобы предотвратить такие попытки. Такая децентрализация привела к отделению Хорезма от Шейбанидов – домены в середине шестнадцатого века, но в других местах тоже, политическая власть оставалась хрупкой и постоянно оспариваемой.

В начале XVIII века децентрализация достигла такого предела, что власть правителя Бухары Абулфайз-хана (1687 — 1747) ограничилась его укрепленным дворцом. Некоторые из причин были, безусловно, внешними; экспансия Джунгарской империи во внутреннюю Азию привела в движение последнюю волну кочевого переселения через Евразийскую равнину, что привело к нашествию племен Казаков из Кипчакской степи, объединившихся с недовольными Узбекскими племенами против хана в Бухаре. Влияние ощущалось всем оседлым населением этого района, индийским мусульманским путешественником в Центральную Азию в 1812 году.

Балх и Фергана в это время отделились от даже номинальной преданности Бухарскому хану. Не связанное с этим вторжением Надир-Шаха Афшара (1688/1698-1747) , свежее из его мешка в Дели, прозвучало как смертельный звон династии Аштарханидов в самой Бухаре, где последовала борьба за власть за право выдвинуть правителя, в которой Мангит выбил Кенегов, хотя у последнего были лучшие чингизидские полномочия.

Членам новой династии потребовалось остальная часть века, чтобы утвердить свою власть над другими племенами. Однако, начиная с Шаха Мурада (ум. 10 мая 1789) , правители Бухары (взявшие титул *амира*) начали борьбу против власти племен, которая должна была продолжаться до русского завоевания. Правление шаха Мурада характеризовалось постоянной войной с племенами Узбеков в Мавераннахра, а также племенами Тюркменов, которые населяли пустыню между его владениями и Ираном, но это было только при Насрулле (1816-1860), который получил известность в Великобритании за казнь двух британских офицеров, после чего подданные назвали его *Амир-и Кассаб* (узбек. «Амир мясник»).[[51]](#footnote-51)

Аналогичные события произошли в Фергане, где в течение XVIII века ханы укрепили свое положение в качестве независимых правителей. К началу девятнадцатого века они захватили Ташкент, где городским знатным людям удалось сохранить значительную степень автономии при номинальном правлении Казака на протяжении большей части восемнадцатого века. В то же время новая династия совершила набеги против племен казаков в степи на севере. В этот период в городе Коканде велось значительное общественное строительство, а также судьба Умар-хана (1800-1820) стал центром незначительного культурного возрождения.[[52]](#footnote-52)

Единственным институциональным развитием, связанным с попыткой централизации, было создание постоянных армий (*сарбаз*) как в Бухаре, так и в Коканде, но их численность оставалась небольшой. Действительно, политическая ситуация казалась ничем иным, как централизованной, в котором перечислилось восемь основных правителей в регионе.[[53]](#footnote-53)

Социальная солидарность была основана на многочисленных местных профессиональных и родственных связях, которые возникали в племенах с оседлым образом жизни. Городской район (*гузар, махалля*), образовавшийся вокруг мечети и священного места (*зиярат*, обычно могила – *мазар*), был местом тесных связей взаимопомощи. Соседское сообщество было территориальным и объединило людей различного положения; более заметные жители должны были поддерживать и защищать своих соседей.[[54]](#footnote-54)

По большей части, различные притязания на благочестие были совместимыми и взаимоподкрепляющими: купцы могли приобрести репутацию благочестивых через покровительство ученым или строительство благочестивых мест, а ученые и благочестивые могли (и накапливали) значительное богатство. В более широком смысле знания и общепринятые коды цивилизованного поведения служили важными показателем статуса, культивирование которых в последующих поколениях имело решающее значение для социального воспроизводства различий, лежащих в основе социального порядка Средней Азии девятнадцатого века. *Мактаб* и (особенно) медресе были важными каналами для производства и воспроизводства такого социального различия. Опосредованная природа политической власти означала, что область права существовала в интерпретационной практике юристов при некотором отстранении от власти государства. Хотя назначения на различные должности в области права часто производились правителем, престиж и авторитет судей и юрисконсультов в значительной степени определялись группами коллег. Решение кази несло власть не потому, что он был функционером государства, а из-за его репутации благочестия и знаний, которыми он обладал. Это символизировалось печатями, используемыми кадиями, которые носили название *кади* и ритуальную фразу на арабском языке и больше ничего.

В медресе образование было инструментом для воспроизводства социального различия и социального положения улемов как группы. Однако социальное различие не трансформируется автоматически в политическую власть. Отношения между правителями и улемами были динамичными. Во времена слабости государства уламы могли осуществлять власть самостоятельно. В пятнадцатом веке в Самарканде, Ходжа Ахрар играл очень важную роль в общественно-политической жизни города, и Джубари ходжи в Бухаре накопили огромное богатство и политическое влияние в период Шайбанидов.[[55]](#footnote-55)

В Ташкенте улемы правили самостоятельно на протяжении большей части восемнадцатого века.[[56]](#footnote-56) В другие времена правители почитали улемов и помещали их в места высокого влияния, предоставление им налоговых льгот, а также контроль над существенной обеспеченной (*вакф*) собственностью и покровительство *медресе* и *ханак*.[[57]](#footnote-57)

Мангитские амиры Шах Мурад и мир Хайдар, похоже, сформировали с ними сильные союзы. Шах Мурад, по-видимому, находился под влиянием шейха до восхождения на престол, и его убийства кушбеги и кази Бухары были вызваны, как утверждалось, его тревогой, так же как и их моральной распущенностью в курении, а затем новой привычкой в Бухаре, как и их склонностью к угнетению. Мир Хайдар, описанный современником как имеющий темперамент ученого (*мулла табиат*), провел много времени в научных беседах с улемами (хотя это не помешало ему также быть влюбленным в женщин и заключать множество браков).[[58]](#footnote-58) Оба были щедры в своей поддержке улемов, и в результате оба приобрели отличную репутацию у летописцев.

Таким образом, престиж ученых мусульманского права не означал, что государства Средней Азии были теократическими или управлялись непреложным исламским правом. Реалии был значительно иным. Разрушая гибель старого ордена, Ахмад Махмуд, недовольный Бухарским придворным письмом 1890-х годов, вспоминал дни, когда «*мир был прав*». Во время правления Шаха Мурада сын Ахунда убил хозяина магазина, который был груб с ним. Отец жертвы ходатайствовал перед амиром о правосудии, но амир был настолько возмущен неосторожностью жертвы, что вместо этого наложил штраф на отца, воскликнув, что если бы жертва не была убита, он бы бросил его из Минари-Калана (высокий минарет(здание)) .[[59]](#footnote-59) Из вышесказанного ясно, - заключил Ахмад Махмуд, - как знание и его слуги были в восхождении в то время и насколько сильны были мнения улемов и правителей.[[60]](#footnote-60)

До тех пор, пока старый порядок продолжал существовать на своих условиях, медресе имело смысл и служило решающим целям в воспроизведении знаний и социального порядка.

Гибель старого порядка, однако, ставит все под сомнение. Роскошные изолированные медресе продолжали строиться и обеспечиваться и рукописи появлялись в девятнадцатом веке. Во всяком случае, первая половина девятнадцатого века была периодом культурного расцвета: большинство медресе, существовавших в Ташкенте и Коканде в первые годы русского правления, были построены в девятнадцатом веке.[[61]](#footnote-61)

Ханы как Коканда, так и Хивы культивировали обширные литературные круги, которые создавали многочисленные произведения поэзии и истории.[[62]](#footnote-62) Тем не менее, этот расцвет был очень традиционалистским, центральное внимание уделялось написанию поэзии на моделях Тимуридов или более ранних поэтов и написанию комментариев к существующим произведениям. Изоляция Средней Азии способствовала этому консерватизму местных культурных практик и вкусов. Перемещение мировых торговых путей с суши на море после XV века маргинальных стран Средней Азии; политический вывих XVIII века добавили к нему.[[63]](#footnote-63) В результате, Средняя Азия была мало затронута глобализацией мировой экономики, происходившей в те века, что сильно повлияло на другие мусульманские земли.

Низкий уровень технического оснащения Средней Азии вплоть до русского завоевания в изоляция от мировой экономики. Но к XIX веку картина начала меняться. В XIX веке среднеазиатские купцы вели активную торговлю с Россией, Афганистаном, Индией и Китаем. Охват Индийской торговли был значительным. Как недавно продемонстрировал Стивен Дейл, Индийская Мировая экономика охватила большую часть Евразии в ранний современный период.[[64]](#footnote-64) Хотя его расцвет закончился к девятнадцатому веку, торговля все еще занимала в ней значительное место.

Ханства Средней Азии были окружены пустынями, населенными кочевыми племенами, и проблемы правителей продолжали сосредотачиваться на смещении исчисления власти с участием соседних ханств и кочевников; отношения с внешними державами рассматривались через призму местного соперничества. Кокандские ханы отдавали дань уважения династии Цин с 1750-х годов, но эти отношения оставались в основном номинальными. В той мере, в какой ханы имели дело в основном с амбанами в Кашгаре (на протяжении многих лет только восьми Кокандским послам было разрешено посетить Пекин), эти отношения также оставались региональными.[[65]](#footnote-65)

Россия была единственной державой, которая имела какое-либо значительное присутствие в этом регионе, хотя до тех пор, пока степь оставалась вне российского контроля, ее способность действовать была ограничена. В течение восемнадцатого и девятнадцатого веков в Санкт-Петербург приезжало несколько посольств, и меньшее число российских чиновников посещали столицы Средней Азии.

Османы поддерживали спорадические дипломатические контакты, хотя, опять же, огромные расстояния, разделяющие две области, не позволяли ни одной из сторон придать этим отношениям какое-либо содержание. Османская имеперия наладила отношения с Бухарой после Кючук-Кайнарджийского мирного договора, в надежде открыть второй фронт против России. Шах Мурад был явно безразличен к этому делу, сообщив посланнику Османской империи Алемдару Мехмеду, что «*невозможно вести войну с такой державой, как Россия, без пушки и доспехов*», но вместо этого попросил помощи против «*нашего реального врага ... Иран и Рафизи [шииты]*».[[66]](#footnote-66) В последующие десятилетия правители трех Ханств послали в Стамбул последовательную преемственность посланников, ищущих помощи в религиозных, а также военных вопросах. Тем не менее, для порте было ясно, что даже когда центральноазиатские правители предлагали присягнуть на верность (*биат*) султану как халифу (как это сделали правители Бухары и Хивы в 1810-х годах), это было в надежде получить символическое превосходство в местной борьбе, а не с намерением подчинить свой суверенитет султану.[[67]](#footnote-67) Те же расстояния, что изолировали Среднюю Азию, также обеспечили ее правителям определенный комфорт и безопасность от колониального вторжения.

В отличие от мусульманских государств Средиземноморья, ханства Средней Азии не ощущали непосредственно военной угрозы современных держав до середины XIX века. Соседи Центральной Азии имели схожие уровни технологий и поэтому не создавали значительных проблем для своей внешней безопасности. Никаких прямых вызовов от иностранных держав не возникало до 1830-х годов, когда расширение сфер британского и российского влияния угрожало Средней Азии. Даже когда эта изоляция была нарушена, низкий уровень институционализации в центральноазиатских ханствах означал, что интенсивная реформа сверху, переживаемая Османской империей или Египтом, не могла состояться в Средней Азии. Результатом стала мера свободы в изоляции, которая была доступна немногим другим мусульманским государствам в этот период.

Относительная безопасность позволила исламской традиции бесспорно доминировать в интеллектуальной жизни Средней Азии. Русское завоевание, положило конец этой изоляции и поставило Среднюю Азию и ее цивилизацию в совершенно иное положение.

# Глава II. Происхождение джадидизма в Средней Азии и их методология преподавания

## *2.1. Первое поколение реформаторов в Средней Азии*

Пропаганда всеобъемлющей модернизации и культурные реформы не была «естественным» результатом завоевания России. Действительно, дихотомия русских и коренных народов способствовала укреплению существующих культурных практик как существенных различий. Власть украшенных знатоков (чиновники) основывалась на их статусе посредников между россиянами и местными, и четкое разграничение границ между ними как отдельными объектами приобрело для них решающее значение. Традиционная практика: тексты, одежда, еда, жесты – концепции этикета семьи стали основой традиционного образа жизни, который отличали выходцев от русских, мусульман от христиан. Русские видели в исламе иную сущность Средней Азии. По совершенно иным причинам обращение к исламу стало источником власти новых элит. Знатные, как посредники между обществом и колониальным режимом, принадлежали обоим мирам. Богатые торговцы, такие как Саид Азимбай, построили дома в новых городах России, и многие улемы принимали подарки от России, изучали русский язык и порой отправляли своих сыновей в российские учебные заведения. Саттар Хан Абдулхаффар углы (1843-1901), кади в Чимкенте во время российского завоевания города, служит наглядным примером таких людей. В дислокации после российского завоевания города Саттар Хан потерял свою позицию. Однако он познакомился с мусульманским офицером в русской армии, неким Еникевым, от которого он выучил русский. Саттар-хан убедился в необходимости того, чтобы центральноазиатцы изучали русский язык, и в течение трех лет, между 1871 и 1874 годами, он преподавал русский язык в школе, которую он основал в Чимкенте. Позже, в 1881 году, он переехал в Ташкент, где работал переводчиком для различных правительственных ведомств, в том числе в офисах газеты регионов Туркестана (Туркистон вилоятининг газетаси – ТВГ). В Ташкенте он жил в русской части города в доме, обставленном по-европейски, и отправил своих сыновей в гимназию.[[68]](#footnote-68) Мухиддин Ходжа, сын последнего кади калона (старшая судья) Ташкента, был награжден орденами Святого Станислава и Святой Анны. Он всю жизнь оставался кади, но он изучал русский язык и общался с российскими чиновниками. Хотя он изначально выступал против, он учил русскому языку своих сыновей, один из которых посещал гимназию. Но Мухиддин также преподавал этому сыну обычные тексты медресе дома.[[69]](#footnote-69)

Колониальный режим оставил без изменений мусульманское право, он также позволяет сохранить *мактаб* и *медресе*. Культурная политика Кауфмана проистекала из его общего взгляда на ислам. Должным образом игнорируемые и лишенные государственной поддержки *мактабы* и *медресе* автоматически теряли свою привлекательность для населения. Государство занимались привлечением местного населения в русские школы, где они будут учиться вместе с русскими студентами.

Кауфман К.П. считал целью системы образования – создание «эфективных граждан России» независимо от вероисповедания.[[70]](#footnote-70) Поскольку основной целью государственного образования в регионе «*должно быть его развитие в направлении российских интересов ... религиозные убеждения местных должны оставаться без каких-либо посягательств, а школы для местных не должны иметь конфессиональный характера*»[[71]](#footnote-71), государство поддерживало только русские школы, где русские и местные учились вместе, действительно только такое образование могло произвести эфективных граждан, предвидел Кауфман К.П.

Он сосредоточил свои усилия на казахах, где «*образование было разрешено, чтобы довести гуманитарную просвещение, превращая их в цивилизованный народ … а также отдалять их от мусульманского влияния, которые уже начали появляться среди кочевников*»[[72]](#footnote-72). Местное население в свою очередь упорно игнорировало новые школы. Численность мусульман в российских учреждениях оставалась ничтожной, и большая часть этого небольшого числа принадлежала татарским или казахским семьям, или были сыновьями украшенных знатных лиц. С другой стороны, *мактаб* и связанная с ним практика продолжались. Традиционное мусульманское образование сохранило свой престиж и свою ценность после завоевания. Безусловно, период завоевания оказался катастрофическим для многих медресе, так как в неразберихе многие вакфы были присвоены и превращены в частную собственность.[[73]](#footnote-73) После завоевания Самарканда, вакфы, пользующиеся имуществом, расположенным в Бухаре, были конфискованы, в то время как Эмир Бухары отказался разрешить мутавалли (узбек. «попечителям») из медресе на завоеванных территориях собирать доходы в своих владениях.[[74]](#footnote-74) Согласно законодательству 1886 года, наделенные населенными землями переходили во владение тех, кто их обрабатывал, в то время как статус других видов собственности вакуфов должен был быть проверен и подтвержден местной администрацией региона.[[75]](#footnote-75)

Новые вакуфы можно было создавать только с разрешения самого генерал-губернатора, а имущество вакуфа облагалось местными налогами. Этот процесс протекал с обычной скоростью, и многие претензии были отклонены по техническим причинам.[[76]](#footnote-76) Несмотря на эти трудности, хотя, культурного авторитета *медресе* и получать знания в них осталась неповрежденной, и молодые люди продолжали учится там. По некоторым данным, число медресе фактически увеличилось после завоевания, особенно когда введение хлопка в 1890-х годах увеличило доход их вакуфов в несколько раз.[[77]](#footnote-77) В этот период медресе Коканда были особенно густонаселенными и привлекали студентов даже из Бухары.

Новые *медресе* были основаны после завоевания: из пятидесяти восьми *медресе*, существовавших в Самаркандской области в 1892-1893 годах, с момента завоевания было основано не менее десяти, а в XIX в. тридцать шесть.

Хроники недовольных придворных чиновников, таких как Ахмад Махдум Дониш и Абдулазиз Сами в Бухаре, продолжали писать об упадке мусульманского состояния в Центральной Азии. Многие поэты, однако, выходили за рамки таких жалоб и использовали стихи, чтобы описать, с похвалой многие нововведения. Большая часть этой поэзии появились в газете регионов Туркестана (узбек,*Туркистон вилоятининг газетаси* (газета Туркестанских регионов(ТВГ)), которая сыграла основополагающий роль в артикуляции новых голосов.

Многие историки отвергают значимую роль ТВГ. По мнению А. Беннигсена и Ш. Лемерсье-Келькеджая: «несмотря на значительную роль мусульман в его публикации, ТВГ был консервативным, и очень враждебным ко всем проявлениям джадидизма... издаваясь русскими редакторами, она не может считаться настоящей мусульманской газетой»[[78]](#footnote-78).

ТВГ была одним из первых тюркоязычных периодических изданий в Российской империи, и за исключением двух коротких периодов в 1906-1908 и 1913-1915 годах, когда в Туркестане существовала народная коммерческая пресса, она оставалась единственной местной газетой в Центральной Азии в царский период. Газета была создана указом Кауфмана К.П. для того, чтобы «информировать население о всевозможных указах, издаваемых генерал-губернатором». В первом номере газеты было обещано, что «в него также будут включены все виды новостей о торговле и событиях в Ташкенте и других городах»[[79]](#footnote-79). Его первым редактором был Шахимардан Ибрагимов, татарин из Оренбурга, который работал переводчиком в канцелярии генерала-губернатора.

Первые годы газета была ориентирована на местную элиту, которую она стремилась держать в курсе последних постановлений и указов, он также служила для записи назначений Кауфмана К.П. и его завоеваниях. Эффект от этих тоскливых репортажей (часто написанных в запутанной прозе, которая давала полное представление о ее происхождении в русской бюрократии) был облегчен публикацией рассказов из тысячи и одной ночи и случайных новостей из российской прессы. Однако к середине 1870-х годов газета начала публиковать произведения своих читателей, а также "полезную информацию" о современном мире.

Полезная информация варьировалась от описания географии мира и названий важных государств, описаний воздушных шаров, железных дорог и телефонов (еще в 1881 году) до инструкций по выращиванию хлопка и шелкопряда. В 1879 году, когда Ибрагимов отправился в отпуск в Европу, он отправил обратно описания своих путешествий для читателей газеты, тем самым предоставив первое описание Берлина на Среднеазиатском Тюркском языке. Читательский вклад обычно рассказывал о местных делах и скандалах, но они также начали высказывать мнения о недостатках среднеазиатского общества. Приход у его руля Николая Петровича Остроумова в 1883 году изменил газету. Ученик Николая Ильминского в Казанской духовной семинарии, где он специализировался на арабском, Тюркском языках и исламе, Остроумов Н.П. (1846-1930) прибыл в Ташкент в 1877 году в качестве инспектора школ Туркестана.[[80]](#footnote-80) Со временем он должен был стать директором Туркестанского педагогического училище, а затем директором Ташкентской мужской гимназии. Его образование было прочно миссионерским, но в Туркестане, где Кауфман К.П. запретил политизацию Церкви, Остроумов Н.П. считал себя сторонником «православного монархизма», используя свое востоковедческое образование для обеспечения наилучших интересов государства в регионе. Его верительные грамоты востоковеда привлекли внимание властей, и вскоре он имел легкий доступ к Кауфману К.П. и Черняеву, которые во время своего короткого пребывания на посту генерал-губернатора в период с 1882 по 1884 год назначили его редактором ТВГ, в которой он работал до 1917 года. На протяжении многих лет Остроумов Н.П. стал резидентом-экспертом по всему, что связано с местной жизнью, и власти регулярно запрашивали его мнения по вопросам, начиная от исламской догмы до политики в отношении школ нового метода, он также служил цензором для книг, издаваемых на местном уровне. Кроме того, он вел обширную переписку с миссионерами и востоковедами, как в России, так и за рубежом, и произвел поразительное количество записей.

### *2.2. Джадидизм*

Хотя невозможно с какой-либо точностью датировать начало движения джадидизма в Средней Азии, к концу XIX века стала проявляться глубокая неудовлетворенность нынешним состоянием среднеазиатского общества и страстным призывам к переменам. В своих общих чертах и акцентах на начальное образование эта новая критика была вдохновлена схожими течениями мнений среди зарождающихся культурных элит в других мусульманских регионах Российской империи. Термин «*джадидизм*» формулировался с появлением нового (т.е. фонетического – звукового) метода (*усул ал-джадид*) преподавания арабского алфавита, впервые предложенного Гаспринским И. в Крыму в 1880-х годах. Гаспринский И. много путешествовал среди мусульманских общин Европейской части России (дважды посещал Среднюю Азию), распространяя свое послание. Помимо реформы *мактаба*, он выступал за приобретение современных/светских знаний, создание новых гражданских институтов и улучшение положения женщин в мусульманском обществе.[[81]](#footnote-81)

С 1883 года он в одиночку издавал газету *Тарджуман* для распространения своих идей.[[82]](#footnote-82) После безразличного начала новый метод получил широкое распространение среди татарского населения Крыма и Волго-Уральского региона. Этот успех был связан с появлением, после середины XIX века, городского меркантильного среднего класса среди волжских татар, которые, живя в самом сердце империи, которым непосредственно оказало виляние экономические изменения Европейской России. В последние полвека старой власти произошел взрыв издательской деятельности среди волжских татар, широкое распространение получило современное школьное образование, появились новые жанры литературного производства. Аналогичные явления развиваются и в мусульманском Закавказье.[[83]](#footnote-83)

Русское завоевание поставило Среднюю Азию на обочину дебатов, сопровождавших подъем *джадидизма*. Еще в 1885 году *Тарджуман* имел читателей в Туркестане, и он занимает видное место в интеллектуальных биографиях каждого выдающегося среднеазиатского *джадида*. Сам Исмаил Гаспринский пользовался высочайшим уважением среднеазиатских *джадидов*, многие из которых были знакомы с ним лично. Точно так же *джадидские* школы использовали татарские учебники до (а иногда и после) появления местных изданий, а после 1905 года Татарская пресса служила образцом для своего среднеазиатского аналога. Кроме того, некоторые мусульмане из других частей Российской империи приехали в Среднюю Азию, чтобы преподавать в школах нового метода. Однако утверждать, что *джадидизм* в Средней Азии возник просто в результате татарского влияния или что он оставался бледным отражением более организованного движения в Европейской России, неточно. Взгляд татар как основных акторов *джадидской* реформы в Средней Азии исходит из двух взаимно антагонистических источников.

С одной стороны, она коренится в страхах и подозрениях российского чиновничества того периода. Российские чиновники в Туркестане всегда с подозрением относились к татарскому влиянию, пагубному по определению, на своих новых подопечных. Кауфман К.П. рано попытался свести к минимуму такое влияние, пытаясь запретить татарские печатные книги в своей области, и отсутствие успеха в таких попытках только усилило подозрения. Остроумов пожаловался Исмаилу Гаспринскому в 1900 году: «*я, конечно, не могу определить ход истории, но всегда жалею, что через три с половиной столетия татары остались в стороне от русских ... передайте их отчужденность другим инородцам мусульманской веры*»[[84]](#footnote-84). Ученые, как советские, так и западные, склонны воспринимать этот официальный взгляд как точное отражение гораздо более сложной реальности.[[85]](#footnote-85) Эта картина татарского влияния также хорошо вписывается в образ многих татар, которые считали себя естественными лидерами мусульманской общины в Российской империи. Их миссия заключалась в том, чтобы пробудить Среднюю Азию к делу реформ, и многие считали само собой разумеющимся, что они смогут диктовать условия этого пробуждения. В конечном счете, татары писали для татарской аудитории, в которой жители Средней Азии занимали маргинальное место, и, как показывают их ответы, среднеазиатские *джадиды* были полностью осведомлены об этом факте.[[86]](#footnote-86)

Профессии более поздних эмигрантов историкам общей связи с русскими не нужно скрывать от взгляда на двойственность татарского мнения о Средней Азии. С одной стороны, регион вызывал восхищение у многих татарских интеллектуалов, считавших его колыбелью тюркской цивилизации.[[87]](#footnote-87)

Средняя Азия, в которой проживает половина мусульманского населения империи, также стала важной для татарских политиков, основавших в 1904 году Всероссийское мусульманское движение. Для других желание распространить послание совпало с необходимостью устроиться на работу. Татары (и Закавказские мусульмане) обладали конкурентоспособным преимуществом в области нового метода обучения в Средней Азии. Тем не менее, татары образовали отдельные общины в городах Центральной Азии со своими школами и организациями, а те, кто приезжал из Европейской России, находили Центральную Азию совершенно чуждой. Так в 1893 году, Мехмед Захир Бигиев оказался в окружении отсталости. Студенты знаменитых *медресе* Бухары и Самарканда удивили его своим полным незнанием мира, его проводники не могли ответить на его вопросы, многочисленные обычаи, «пережитки язычества», противоречили явным заповедям шариата. а положение женщин было «крайне плачевным».[[88]](#footnote-88) По словам (татарского) сотрудника отдела полиции, который в 1909 году путешествовал в Ферганеу, чтобы оценить «настроение населения», татары перестали взаимодействовать с местным населением, которое они называли *илек халик* (узбек. «мертвые люди») по причине их политической инерции.[[89]](#footnote-89) Это нетерпение к Средней Азии также привело к постоянной критике в татарской прессе. Мусульманская пресса в Закавказье не была добрее к Средней Азии. Иллюстрированный сатирический журнал *Мулла Насреддин*, никого не пощадил, но Бакинская газета «*Икбал*» (Благоденствия) также опубликовала многочисленные статьи, жестко критикующие Среднюю Азию.

Некий Мухаммад Саид из Закавказья в 1913 и 1914 годах посещал школы нового метода в Туркестане и не был впечатлен увиденным. Сначала он читал лекции школьным учителям Туркестана в местной прессе о недостатках их школ и методов обучения, а затем отправился домой и заявил на газете «*Икбал*», что «*в Туркестане нет ни одного подлинного и самоотверженного учителя*»[[90]](#footnote-90).

На протяжении всего 1914 и 1915 годов газета «Икбал» поддерживал шквал критики Средней Азии, которая была жесткой даже по преобладающим стандартам. Если бы *джадиды* могли прийти на такое лечение, остальная часть общества могла бы рассчитывать на небольшое милосердие. В конце концов, различные элитные стратегии определили различные стили *джадидизма* в Российской империи. Эти различные проявления движения за обновление имели несколько общих черт (школа нового метода, акцент на образование, читательская аудитория общих газет), но их сторонники столкнулись с заметной разной борьбой в обществе.

Волжско-татарский *джадидизм* определялся озабоченностями зарождающегося меркантильного среднего класса, столкнувшегося с последствиями экономических изменений в центре империи наряду с интенсивным давлением со стороны Церкви, грозившей уничтожить само существование татарской общины, уже превратившейся в демографическое меньшинство. Среди крымских татар и казаков реформу сначала отстаивали аристократические элиты, которые были втянуты в русскую социальную иерархию, многие из которых имели русское образование. В Закавказье джадидизм возник в ситуации конфликта с соседними немусульманскими общинами, что грозило маргинализацией мусульманского населения в условиях нефтяной промышленности. В Средней Азии, в новой социальной среде, возникшей в первом поколении российского правления, реформа была сформулирована группой, занимающей иное положение в обществе. Хотя центральноазиатские реформаторы присваивали риторику и методы *джадидов* Европейской России, их использование определялось императивами, ограничениями и возможностями, свойственными Средней Азии.

Как только *джадидизм* оказывается в обществе, он не появляется как недифференцированное интеллектуальное движение, исходящее от четко определенного центра к периферии. Вместо этого в Российской империи было много ответвлений движения *джадидов*, каждый со своими собственными проблемами, коренящимися в местной социальной борьбе. Это объясняет бесплодность неоднократных попыток сотрудничества на общероссийском уровне, о чем свидетельствует отсутствие успеха попыток создать Общий тюркский литературный язык (любимый проект Исмаила Гаспринского) или создать полностью представительное политическое движение.

#### 2.3. Джадиды Средней Азии

Появления *джадидсткой* движения в Средней Азии тесно связано Махмудом Ходжа ибн Бехбуда Хаджи. В 1899 году он отправляется в Закавказье через Стамбул, Каир и Мекка. И это путешествие стало поворотным моментом в жизни Махмуда Ходжа ибн Бехбуда Хаджи, который позже взял фамилию, в татарском стиле, и стал популярным как Бехбуди. В своих путешествиях Бехбуди видел текущие события в области народного образования в Османской империи и в Египте и встречал ведущих деятелей, занимающихся культурными реформами. По возвращении в Самарканд восемь месяцев спустя, он интересовался газетой Терджюман, опубликованную в Бахчисарае крымскотатарским реформатором Исмаил Бей Гаспринский (1851-1914). Общественная карьера Бехбуди началась с появления его первой статьи. Он также поддерживал школу, которая преподавала грамотность в соответствии с новым методом (*усул ал-джадидийа*), сформулированным Гаспринским. За эти годы он написал ряд общих информационных книг, а также учебники для школ нового типа; он редактировал и публиковал газету, а затем собственный журнал. Его издательская деятельность значительно расширилась, и в 1913 году он открыл книжный магазин, в котором хранятся книги со всего мусульманского мира.

В том же году он стал первым драматургом Средней Азии, когда его пьеса *Падаркуш* (узбек. «отцеубийца») был сыгран в Самарканде. Вплоть до своего преждевременного конца в 1919 году он продолжал убеждать своих соотечественников «*проснуться от сна их невежества*» и получить знания так, как это требовала новая эпоха. Тем не менее, несмотря на все его энтузиазм в отношении реформ, Бехбуди (1874-1919) был выходцем из старой культурной элиты Туркестана. Его отец был кадием (араб. «судья») в деревне Бахши-Тепе на окраине Самарканда, а Бехбуди заканчивал классический медресе того времени. Но его отец умер, когда Бехбуди исполнилось двадцать лет, и он был вынужден найти работу. Прежде чем стать кадием Бехбуди работал у своего дяди в качестве мирзы (узбек. «писарь»), который на тот момент занимал должность кази.[[91]](#footnote-91) Семья была достаточно обеспечена, чтобы Бехбуди выезжал за границу, и он был достаточно проницателен, чтобы не растратить свое богатство. В 1913 году он владел домами, как в русской, так и в других регионах Самарканда (он сам жил в русской части), а также землю сельскохозяйственных местах. Он также торговал зерном в дополнение к тому, чтобы сохранить свое положение муфтия в Самарканде.[[92]](#footnote-92)

Опыт Бехбуди был уникальным только в том, что он был самой выдающейся фигурой в движении *джадидов*, который возник в Средней Азии в начале двадцатого века. Он был очень образцовым человеком своего времени. Карьера Бехбуди воплотила в себе все кажущиеся парадоксы мусульманской культурной реформы в Средней Азии: его деятельность была связана с традициями мусульманского образования, но он выступал за принятие новых культурных форм; хотя *джадидизм*, как правило, шел на встречу русского чиновничеству, его ранние выражения возникали в чиновничестве; и хотя это был ответ на российское правление, его особенностью была безжалостная критика мусульманского общества. Это парадоксы, однако, только если мы настаиваем на том, чтобы видеть *джадидизм* просто как ответ на колонизацию или «вызов Запада», выражение национализма, направленное исключительно на колонизатора.

Проблема не была по своей сути очевидной для всех. Скорее, *джадидизм* должен быть расположен на пересечении российской культурной политики и процессов социально-экономических преобразований, начатых российским завоеванием, которые ставили старые образцы культурного производства под напряженность и позволяли появлению новых проблем. *джадидизм* был и социальным, и культурным феноменом.

*Джадиды* призывая общество к самореформированию, настроили себя против общественного порядка, возникшего в поколении после российского завоевания. *Джадидов* наиболее часто называли себя *зийалилар* (узбек. «интеллигенция») или *тараккипарварлар* (узбек. «прогрессистов»). Наиболее часто употребляемым в обществе термином был *яшлар* (молодежь). Название *усулу-л-джадидчилар* или *джадидчилар* (узбек. «сторонники нового метода») фактически использовался реже, хотя он приобрел стандартное использование в статьях. Появление *джадидов* также создало, в основном в качестве их противников, которые стали называться *усулу-л-кадимчилар*, или *кадимчилар* (сторонники старого метода).

Дебаты по поводу реформы превратили культурные обычаи частных лиц в объективированные традиции. Но акцент на конфликт идей, заложенный в этих ярлыках, не помогает нам найти *джадидов* на новой социальной карте, хотя их место в обществе должно было иметь фундаментальное значение для их проекта обновления образования. Задача адаптации новых методов была не простой. Хотя первые поколения *джадидов* хронологически жили не так давно, и биографии основных деятелей движения может быть очень трудно восстановить. Они родились в обществе, в котором письменные документы не отмечали прогресс человека в жизни (хотя некоторые из них развивали манию документирования своей жизни), и лишь немногие аккумулировали частные бумаги. Даже конкретные останки их жизней погибли от двойных нападений сталинских репрессий и городского развития. Никакие таблички не отмечают места, где жили и работали *джадиды*, большинство из них не сохранились, немногочисленные «дома-музеи», которые существуют, претерпели столько изменений, что они не в состоянии вызвать жизнь своих бывших обитателей. Часто самые основные детали их биографий трудно установить с какой-либо уверенностью. Тем не менее, как показывает практика, можно проследить основные контуры коллективной биографии. Бехбуди оставался самым уважаемым *джадидом* в Средней Азии вплоть до революции.

В Самарканде он нашел поддержку у ряда активных коллег и учеников. Его круги включены Абдулгадир Шакури, Аджзи и Хаджи Муин. Отец Шакури (1875-1943) был имамом, и его мать ходила на мактаб для девочек.[[93]](#footnote-93)

Он учился в медресе Арифджан-бей в Самарканде и обучал детей по старому методу в своей деревне *Раджабамин* на окраине города. Затем он познакомился с газетой *Тарджуман* Гаспринского И. по инициативе подруги по цеху и стал приверженцем нового метода.[[94]](#footnote-94)

Он открыл одну из первых школ нового метода в своей деревне и опубликовал три учебника для использования в этих школах. Он побывал в Казани в 1909 году и в Стамбуле в 1912 году, чтобы воочию увидеть работу современных мусульманских учебных заведений.[[95]](#footnote-95) Сайид Ахмад Сиддики (1864-1927), писавший под псевдонимом «*Айзи*» (псевдоним; настоящее имя Ходжи Саид-Ахмед-ходжа Сиддики) таджикский поэт, педагог, один из представителей Джадидизма. Писал на фарси, тюркском и арабском языках. Был ремесленником. был учеником часовщика и несколько лет работал в этом ремесле, прежде чем отправиться в Бухару, чтобы посетить медресе.[[96]](#footnote-96) Он бросил после двух-трех лет и работал на различных работах, в том числе в качестве писца.[[97]](#footnote-97) Как и все *джадиды* из Самарканда, Айзи был он свободно говорил в персидском и татарском языках, и примерно в это же время он изучил русский язык. Айзи унаследовал участок земли от своего отца, который он продал в 1901 году, чтобы отправиться в хадж. Он путешествовал в Турции, Египте и Аравии (где он работал переводчиком в российском консульстве в Джидде) в течение двух лет. На обратном пути он посетил Москву и Санкт-Петербург, а затем вернулся в Туркестан через Кавказ. В Баку он лично познакомился с ведущими закавказскими джадидами. Что касается Бехбуди, эта поездка знакомила Айзи с современной интеллектуальной жизнью в других мусульманских странах, и по возвращении он открыл в своем селе школу нового метода.[[98]](#footnote-98)

Айзи также активно занимался издательской деятельностью и открыл книжный магазин Зарафшан в Самарканде в 1914 году. Он был опытным поэтом, который часто участвовал в ТВГ, а также в Айвине Бехбуди, но его самым большим вкладом в реформу *джадидов* было два длинных стихотворения на персидском (позднее переведенное в Тюркский), *Анджумани арфах* (узбек. «Сбор душ») и *Миръати ибрах* (узбек. «Зеркало предупреждения»), который стали стандартным обвинителями *джадидов* Туркестана.

Хаджи Муин ибн Шукрулла (1883-1942) родился в семье лавочника, но осиротел в возрасте двенадцати лет и воспитывался его дедом, которого он сопровождал на хадж в юности. Он основал *мактаб* в Самарканде, который перешел на новый метод в 1903 году. В течение следующего десятилетия он опубликовал учебник по поэзии, в дополнение к тому, чтобы быть постоянным участником как среднеазиатской, так и татарской прессы и переводчиком между тюркским и персидским. После успеха первой пьесы Бехбуди в 1914 году Гаджи Муин отвлек свою энергию на сочинение пьес для сцены и выпустил несколько пьес, из которых три были опубликованы.[[99]](#footnote-99)

Ташкент был крупнейшим центром деятельности *джадидов*. Его издательская торговля была самой большой, а ее школы нового метода наиболее многочисленны в Туркестане.

Мунаввар Кари Абдуррашид Хан угли (1878-1931) был во многом таким же, как и его коллега. Также родился в семье культурных людей (его отец и два старших брата были мударирами), Мунавар Кари посещал медресе Юнус-хана в Ташкенте, прежде чем провести некоторое время в медресе в Бухаре.

В 1901 году вернулся в Ташкент и открыл школу нового метода. Мы мало знаем о его личной мотивации, хотя один Автор недавно намекнул на значимость его дружбы с крымским татарином.[[100]](#footnote-100) Эта школа со временем стала самой большой и организованной школой нового метода во всем Туркестане. Мунавар Кари также писал многочисленные учебники, занимался продажей книг и издательским делом, сыграл важную роль в издании по крайней мере двух газет, а также стал заниматься театром после 1914 года. Он был в центре разрыва, или дискуссионного круга, в Ташкенте, который фокусировался на деятельность *джадидов* в городе.[[101]](#footnote-101) Друзья, ученики и знакомые Мунаввара Кари включали практически всех, кто участвовал в реформах в Средней Азии.

Один из его ближайших соратников Мунаввара Кари был Абдулла Авлани (1878-1934), чей отец якобы был ткачом.[[102]](#footnote-102) Но семья Авлани была достаточно благополучной, так как имела собственный дом в Ташкенте, которого он превращается в новометодную школу. В юности Авлани посешал *мактабов* и медресе. По его словам, примерно в возрасте четырнадцати лет, «я начал читать Терджуман и узнал о мире»[[103]](#footnote-103). В 1908 году он издал газеты "Шухрат" и "Азия", впоследствии стал автором нескольких учебников и сборников поэзии (часто для использования в классах) и организовал читальный зал в Ташкенте. Он также участвовал в издательской деятельности и был партнером, наряду с десятью другими Ташкентскими джадидами, в издательстве *Мактаб,* зарегистрированном в 1914 году. После 1914 года Авлани также написал ряд пьес для театра, в которых он также участвовал в качестве актера, режиссера и менеджера, основав первую регулярную театральную труппу Туркестана в 1916 году.[[104]](#footnote-104)

В Фергане, с ее хлопковой экономикой и многими небольшими городами, джадидские круги были более многочисленны и рассеяны. Одним из первых адвокатов реформ в регионе был Ишак-Хан Тора Джунайдулла угли (1862-1937), начавший писать в ТВГ в 1890-х годах. Как Бехбуди, он происходил из состоятельной семьи, а также обладал знаниями *медресе* (он посещал *медресе* в Коканде). Он путешествовал по Аравии, Ирану, Афганистану, Индии и китайскому Туркестану в течение пяти лет между 1887 и 1892 годами. Вернувшись домой, он занялся издательской деятельностью, в которой издавал свои собственные труды, используемые во всем мире. В 1908 году он приобрел печатный станок, который в основном использовался в целях пропаганды идеи реформы.[[105]](#footnote-105)

К тому времени в Фергане были широко распространены школы нового метода, и их учителя обеспечивали существенное ядро для *джадидизма*. Опять же, многие пришли из старой культурной элиты.

Ашурали Захири (1885-1942), один из видных деятелей печати и автор первого руководства по орфографии тюркских языков Центральной Азии, посещал медресе в Коканде и Бухаре.[[106]](#footnote-106) Но, возможно, самым активным сторонником реформ в Фергане был Хамза Хакимзаде Ниязи (1889-1929), чей фон и деятельность инкапсулировали многие характеристики среднеазиатского *джадидизма*.

Отец Хамзы учился в Бухаре и был одним из самых известных аптекарей Коканда. Он также писал стихи и общался с литературной элитой Коканда. Он много путешествовал по китайскому Туркестану и Индии, что свидетельствует об определенном процветании.[[107]](#footnote-107) Образование Хамзы было традиционным: после мактаба он провел семь лет в медресе в Коканде. Хамза писал стихи на персидском языке и переписывался с отцом только на арабском. Но к 1907 году он начал читать Вакит и Тарджуман, и, как он позже вспоминал, «я начал думать о старых суевериях, о [реформе] медресе, изменениях в жизни людей, цивилизации и обществе»[[108]](#footnote-108). Он начал работать писцом в кабинете Абиджана Махмудова, но в 1910 году отправился в Бухару, чтобы усовершенствовать свой арабский язык. Однако он прибыл, как только начались беспорядки в городе. Он работал в типографии в Каган и вернулся через Ташкент.[[109]](#footnote-109) Именно во время этого визита он впервые увидел школу нового метода. Он также познакомился с *джадидами* в этом городе.

По возвращении в Коканд Хамза открыл собственную школу и начал преподавать. В какой-то момент в этот период Хамза выучил русский язык (возможно, в русской школе). В 1912 году он женился на русской женщине, принявшей ислам. Почти сразу после этого Хамза уехал в хадж через Афганистан и Индию. Он также посетил Сирию и Стамбул, прежде чем вернуться через Одессу в Коканд.[[110]](#footnote-110) В течение следующих пяти лет Хамза открыл ряд школ в различных городах Ферганы, хотя некоторые из них, кажется, не просуществовали очень долго. Он также написал ряд учебников, хотя ни один из них не был опубликован. Были опубликованы и другие произведения: статьи в *джадидской* прессе, несколько томов «национальной» поэзии, художественное произведение, которое можно считать первой попыткой написать роман в Средней Азии, и несколько пьес. Хамза был также вовлечен в издательскую деятельность и продажу книг, в благотворительное общество (не похоже, чтобы у него была очень успешная карьера) и в театральную труппу. У нас практически нет информации о частной жизни Хамзы. Преподавание, кажется, было экономической необходимостью Хамзе, но он также мог искать поддержки со стороны богатых друзей. Он работал на Абиджана Махмудова в 1908 году, а когда Махмудов вывел газету «Сада-и Фаргана» в 1914 году, Хамза написал для нее статью.[[111]](#footnote-111)

Корни Хамзы прочно укоренились в традиции мусульманских знаний, воспроизводимых в медресе, и он мог использовать все ресурсы, доступные человеку с хорошими связями в культурном обществе.[[112]](#footnote-112) Действительно, число *джадидов*, вышедших из культурной элиты до русского периода, поражает. Ряд наиболее выдающихся *джадидов* были улемами.

Важно также помнить о том, что улемы не были столь зажатой группой, как их часто изображают. Эдвард Алворт[[113]](#footnote-113), например, описывая *кадимчилар* как «*внутренне управляемый фиксированной обычаями и жесткой традицией... ультраконсервативные чиновники и священнослужители [которые] не могли себе представить, что они могли бы извлечь выгоду из представлений этих культурно-социальных мыслителей [джадидов]*»[[114]](#footnote-114). На практике линии, отделяющие *джадидов* от их противников, были значительно более тонкими. Другие активисты *джадидского* движения были еще более тесно связаны с *медресе*.[[115]](#footnote-115)

Ранняя биография Абдулла Кадири (1894-1938) также напоминает нам о невозможности проведения жестких границ между улама и *джадидов*.

Кадири A., которому предстояло стать первым узбекским романистом после революции, происходил из педагогической семьи. Его дедушка по материнской линии был муэдзином, а поэт Мискин (1880-1937) - двоюродным братом по материнской линии.[[116]](#footnote-116) Его отец был в семидесятых годах, когда родился Абдулла, и семья была в тяжелом финансовом положении. После мактаба Абдулла занимал ряд рабочих мест подряд, прежде чем быть нанятым торговцем в качестве писца. Его работодатель поместил его в русскую школу, чтобы он мог изучать русский язык.[[117]](#footnote-117) Он провел четыре года в этой школе, после чего пошел работать на другого купца. Он заинтересовался писать и опубликовал свою первую пьесу в 1915 году. Тем не менее, после всего этого участия в *джадидской* реформе, он вернулся в медресе в 1916-1917 годах.[[118]](#footnote-118)

Другие улемы, как в Ташкенте, так и в других местах, были связаны с различными вариантами реформы. Абдулкадир Сайя, например, соответствует описанию многих *джадидов*: он много путешествовал, он был богатым автором и участвовал в издательской деятельности, а в 1915 году он начал издавать журнал *Ал-Ислах* (араб. «реформа»). Но он не был энтузиастом нового метода обучения.

Реформа, которую он отстаивал в своем журнале, касалась вопросов религиозной чистоты и точности. Хотя оно также стремилось исправить то, что, по его мнению, является нынешним искажением ислама, его авторитет проистекал не из рассуждений о прогрессе и знаниях, а из укрепления самой традиции. Мы мало знаем о таких интеллектуальных течениях в Центральной Азии, но представляется вероятным, что вкладчики в *Ал-Ислах* сформировали возрожденческое движение, похожее на модернизированное медресе в Деобанде в Индии. Контакты с улемами в Индии пережили русское завоевание, и к концу века старые модели путешествий были обращены вспять, и многие улемы теперь отправились в Индию учиться.

Модернизированное медресе в Деобанде принимало студентов из столь далекой Российской империи, например из Казани. В 1914 году в Деобанде было достаточно студентов из Бухары и Казани, чтобы сформировать ассоциацию.[[119]](#footnote-119) Хотя *Ал-Ислах* (реформа) по-прежнему отрицательно относится к основным положениям *джадидизма*, на ее страницах обсуждаются предложения по реформированию медресе.

В одном из предложений, представленных Бухарским мударрисом, предлагалась пятнадцатилетняя учебная программа, в рамках которой ежегодно преподавались два предмета. Эти предложения позволили бы превратить *медресе* в колледжи с введением фиксированной учебной программы, классов и экзаменов.[[120]](#footnote-120)

Различие между такими возрожденческими улемами и *джадидами* имеет решающее значение, поскольку оно указывает на значительную характеристику *джадидизма*. Как таковое, оно стоит короткого отступления. Ряд ученых на Западе, один из которых Джона Уильяма Дрейпера пытались обосновать *джадидизм* как коренную реформу мусульманской традиции.[[121]](#footnote-121)

*Джадидизм* был результатом, согласно этой точке зрения, длительной борьбы в медресе Бухары за разрыв уз *таклида* (послушание каноническому мнению) и за возвращение к источникам ислама. Этот взгляд был корректирующим для концептуализации советской эпохи интеллектуальной истории как битвы между «просветителями», светскими, антирелигиозными и прогрессивными по определению, и сторонниками различных реакционных идеологий, одной из которых был *джадидизм*.[[122]](#footnote-122)

Указывая на истоки в исламской теологии реформизм таких татарских деятелей, как Абдуннасир Курсави (1776-1812) и Шахабуддин Марджани (1818-1889), ученые, расположенный татарской интеллектуальной истории в мусульманском контексте. Но такую точку зрения гораздо труднее сохранить в отношении среднеазиатского *джадидизма*. Чтобы быть уверенным, большая часть реформизма в Курсави и Марджани во многом обязана их образование в медресе Бухары, но у нас очень мало свидетельств о *таклиде* среди Бухарских улемов. Д*жадидизм* подключенный к такой полемике является еще более проблематичным. Проблема, как правило, разрешалась, знакомством с трудами Ахмада Махмуда Датского (1826-1897) как «теоретического предшественника» *джадидов*.[[123]](#footnote-123) К сожалению, большая часть его работ отмечена грустью тому миру, о чьей кончине он скорбит, а не храброму новому миру, который праздновали *джадиды*.

Влияние Датского А.М., несомненно, было существенным в литературных кругах Бухары, но его имя ни разу не появлялось в *джадидском* издании до революции. Его репутация как первого из современников была создана почти единолично в 1920-х годах Садриддином Айни, мнение которого было принято учеными слишком легко.

*Джадиды* использовали модернистское богословие, производимое в других местах. Траектория *джадидизма* помещает его в трансформацию среднеазиатского общества, вызванную российским завоеванием, как современный «ответ» на современность, который стремился реконфигурировать весь мир, включая ислам. Если в XIX веке в Бухаре были широко распространены дебаты по вопросам *таклида* и возвращения к священному исламу, то его наследниками были не *джадиды*, а возрожденческая прослойка улемов, издаваших *Ал-Ислах*.

Отношения между *джадидами* и элитой Туркестана также было двойственным. Саид Карим-бей, сын Саида Азима, опубликовал газету *Тоджар* (узбек. «торговец») в 1907 году и иногда писал для нее тоже. Он был одним из основателей в 1909 году первого мусульманского благотворительного общества в Ташкенте, в котором первопроходцами были Мунаввар Кари и Авлани.

Саид Ахмад, сын Саида Карима-бей, был партнером издательской компании *Мактаб*, созданной в 1914 году. Мирза Хаким Саримсагов, торговец текстилем, сотрудничал с Мунаввар Кари и Убайдуллой Ходжаевым в издании «Сада-и Туркестан» (в котором он участвовал) и был партнером в Туркестанском книжном магазине.[[124]](#footnote-124)

Но самым выдающимся купцом в *джадидских* рядах был Абиджан Махмудов из Коканда, купец второй гильдии, который, помимо своего существенного бизнеса, занимался издательской деятельностью. В 1914 году он основал собственную типографию и издал газету *Сада-и Фаргана* (узбек. «название города »).[[125]](#footnote-125)

*Джадиды* и новая элита (*джадиды* Центральной Азии) были частью одного и того же явления, т.е. трансформации центральноазиатской экономики при российском правлении, но обе социальные общности имели разные ставки в будущем. Будучи новой культурной элитой, *джадиды* исходили из того, что для того, чтобы справиться с новыми условиями, необходимо преобразовать унаследованную ими культурную традицию. С другой стороны, представители торговой отрасли (торговцы, купцы и пр.) добилась хороших результатов при новом режиме, и большинство из них, довольствуясь новыми возможностями, не видели насущной необходимости в реформах.

Они выставляли напоказ свой вновь приобретенный статус в показных проявлениях богатства на различных праздниках. Для *джадидов* богатство, которым обладает коммерческое предприятие, представляет собой большой ресурс, который может освободить *джадидов* от экономических ограничений, если он будет использоваться в соответствии с их приоритетами. Но купцы лишь изредка тратили свое богатство на служение реформе, тем более что эта реформа была сформулирована маргинальной группой молодежи. Как мы увидим, в своей литературе и драматургии *джадиды* представили свой идеал предпринимателя как мецената-покровителя реформ. Оказывая давление на зажиточную часть своей общины, туркестанские *джадиды* указывали на пример татарского и закавказского мусульманского среднего класса, оказавшего значительную материальную помощь своим соотечественникам. Результаты были неутешительны. Туркестан не видел ничего сравнимого с масштабной благотворительностью Тагиевых в Баку или Хусаиновых в Оренбурге.

*Джадиды* происходили из разных слоев общества. Их объединяет стремление к переменам и обладание культурным капиталом. Это побудило их задуматься о реформах в культурном плане, и капелька комфорта, которой они больше всего наслаждались в своей жизни, позволила им посвятить свою энергию этому. В конце концов, *джадиды* были образованы как группа в результате их собственного критического дискурса. Их чувство сплоченности проистекает из их общего видения будущего, а также их участия в общих мероприятиях и предприятиях.

Основным институтом *джадидской* реформы была сама школа нового метода. Эти школы были местом борьбы за сердца и умы следующего поколения. Через них *джадиды* распространяли когнитивный стиль познания, совершенно отличный от *мактаба*, и таким образом создали в обществе группу, восприимчивую к их идеям.

Эти школы также имели решающее значение для социального воспроизводства движения. Если первые школы нового метода были основаны в одиночку несколькими преданными своему делу людьми, то к 1917 году школы нового метода часто были укомплектованы собственными выпускниками.[[126]](#footnote-126) *Джадиды* также с энтузиазмом приняли такие новые формы общительности, как доброжелательные общества.

Мунаввар Кари представлял, возможно, консервативный конец *джадидского* спектра. Полицейские документы свидетельствуют о том, что многие из его ближайших соратников были улемами, не связанными иначе с *джадидским* делом, а его труды оставались, с точки зрения жанра и содержания, самыми традиционалистскими. Другие *джадиды* были гораздо более откровенны в своей критике старого порядка и роли улемов в нем. Действительно, к 1910 году в Туркестане можно разглядеть второе поколение *джадидов*. Более молодые и менее основательные в традиции медресе, они были более нетерпеливы к нынешнему состоянию своего общества и более суровы в своих суждениях. Абдулхамид Сулейман углы, написавший под именем *Чолпан (утренняя звезда)*, начал издаваться в последние годы до 1917 года. Он был наследником богатой семьи и посещал Русскую школу после *мактаба*.[[127]](#footnote-127) Мирмухсин Шермухаммадов (1895-1929) посещал школу нового метода в Ташкенте и начал писать в ТВГ в 1914 году. Плодовитый писатель (он также участвовал в других периодических изданиях), он бесстрашно брался за каждую тему и каждого человека, включая самого Бехбуди.[[128]](#footnote-128)

Первые *джадиды* в Средней Азии были, по большому счету, людьми старого порядка, чей личный опыт убедил их в необходимости перемен. Тем не менее, они были продуктами своего времени. Многие из них много путешествовали. Они обладали культурной столицей прошлого, но почти ни у кого не было чисто русского образования. Многие из них знали русский язык, но обычно были самоучками и изучали язык во взрослой жизни; они не прошли через формирующий опыт российского образования. Это заметно контрастирует с *джадидами* Европейской России и Закавказья, многие из которых имели российское (и, в некоторых случаях, даже Европейское) образования.

Исмаил Гаспринский, который учился в военной академии в Москве и два года проработал в Париже секретарем И.С.Тургенева, вряд ли необычен в этом отношении.[[129]](#footnote-129) С другой стороны, среднеазиатские *джадиды* оставались гораздо ближе к исламской культурной традиции, чем *джадиды* в других частях Российской империи. Тем не менее, для всего этого их молодость была поразительной характеристикой. Исхак Хан и Аджзи, родившиеся в 1860-х годах, были самыми старыми членами когорты первых *джадидов*.

Бехбуди было двадцать восемь, когда он начал свою общественную карьеру и Мунаввар Кари только двадцать три; Авлани начал писать стихи в возрасте шестнадцати лет. Те, кто активизировался в последние несколько лет до революции, были еще моложе. Хамзе было двадцать один год, когда он открыл свою первую школу в 1910 году, в том же возрасте, в котором Абдулла Кадири написал свою первую пьесу. Когда *Чолпан* отправил в 1908 году свое первое стихотворение в газету *Шухрат* (известность ), он подписал сопроводительное письмо «ученик *мактаба*». Ему тогда было, наверное, всего десять лет.[[130]](#footnote-130) Молодежь *джадидов* была свидетельством их огромного таланта и источником их, казалось бы, неиссякаемой энергии, но в обществе, где возраст был культурным капиталом сам по себе, также их самым большим препятствием. Они также отличались от небольшого числа джадидов из Средней Азии современным, светским русским образованием. Убайдулла Ходжаев, ташкентский юрист и издатель, и самаркандский доктор Абдуррахман Фарханди, который был назначен консулом России в Наджафе в 1914 году, были, пожалуй, единственными представителями этой группы, видными в общественной жизни до 1917 года.

Подавляющее большинство мусульман Средней Азии с русским светским образованием были казаками или татарами. В то время как *джадиды* возникли в старой культурной элите региона, эти интеллектуалы часто происходили из аристократических элит. Татары происходили из числа наиболее зажиточных слоев общины, прибывшей в Туркестан после русского завоевания. С другой стороны, казаки часто происходили из аристократических семей и были южными аналогами светской казакской элиты, сформировавшейся в степной провинции к середине XIX века.

Казахские элиты степи отправляли своих детей в русские школы с первой четверти XIX века.[[131]](#footnote-131) Казахи, в среде которых наблюдалось отсутствие традиции книжного знания, закрепленного в *медресе,* совершили переход к светскому образованию легко, так как выживание культурной элиты не было на кону, и к середине XIX века это взаимодействие было произведено гением Ч. Валиханова, одинаково и в Казахстане и в Российской империи.[[132]](#footnote-132) Некоторые из этих светских интеллектуалов получили университетское образование в России.

Мустафа Чогай (1890-1941), уроженец Хивинской царской семьи, учился в Ташкентской гимназии на значительную стипендию и продолжил обучение юриспруденции в Санкт-Петербургском университете.[[133]](#footnote-133) Находясь в Петербурге, работал в кабинетах мусульманской фракции в Государственной Думе, готовя выступления для мусульманских депутатов.[[134]](#footnote-134) Выбирая вести борьбу в сфере политики, а не культурной реформы, Чокай был типичен для светской интеллигенции, чья деятельность шла параллельно с деятельностью *джадидов*. Мы находим мало свидетельств взаимодействия между двумя группами до 1917 года.

*Джадиды* представляли собой модернизацию мусульманской культурной традиции Центральной Азии; светская интеллигенция свободно владела риторикой европейской мысли. *Джадиды* говорили с мусульманским обществом, чтобы добиться культурных изменений; светская интеллигенция говорила с российским государством и российским обществом, чтобы добиться политических изменений.

В бурные дни 1917 года, когда организованная политика стала возможной, *джадиды* и интеллигенция с русским образованием объединились в единое политическое движение, в котором последние, как правило, занимали руководящие должности. Ведущая роль современной образованной интеллигенции в 1917 г. была несоразмерна их численной силе или влиянию в местном обществе до революции. Активная политика требовала владения русским языком и русской политической лексикой, и в этом отношении образованная русскими интеллигенция имела явное преимущество над *джадидами*.[[135]](#footnote-135)

##### ***2. 4. Принципы Джадидизма***

*Джадидский* проект был основан на новом понимании мира и позиции Средней Азии в нем. Краеугольным камнем этого мировоззрения была ассимиляция идеи прогресса. *Джадиды* ясно понимали, что их возраст отличается от любого другого: «[в прошлом] одна наука или ремесло [использовалось] для развития [в то время]», пишется в Джадидском учебнике. «В этом веке [однако] все науки и ремесла развиваются [вместе].... Это век науки и прогресса. Науки видел в этом веке то, что никогда не видели раньше»[[136]](#footnote-136). Наука развила свой собственный авторитет, поскольку новые рассуждения о гигиене и общественном здравоохранении все больше и больше привносили аспекты жизни в сферу человеческой свободы воли. Термин, используемый для «прогресса», был *таракийотчи*, с семантическим диапазоном, который охватывал «развитие», «рост» и «подъем» (те, кто достиг прогресса, были *мутаракки*).[[137]](#footnote-137) Важность прогресса в *джадидском* проекте была подчеркнута тем фактом, что, возможно, наиболее распространенным термином, используемым для описания их как группы, как сами по себе, так и другими (хотя и с большей насмешкой, чем гордостью), были *тараккипарвар*, «сторонники прогресса». Этот прогресс был универсальным явлением, доступным для всех, кто культивировал знания.

Европа и Россия достигли более высокого уровня прогресса благодаря высоким знаниям; они являются моделями для подражания. Это отношение подрывало дихотомию русских и коренных народов (колонизаторов и колонизированных), на которой основывался колониальный порядок, но служило решающей риторической цели для *джадидов*.

Исламская традиция, наверное, справедливо сказать, никогда не рассматривала историю как путь к прогрессу; скорее, прошлое было священным свидетельством божественного вмешательства в дела людей. Насколько новой была идея постоянного прогресса и перемен за историческое время, становится понятно из стараний Абдуррауфа Фитрата[[138]](#footnote-138) (1885-1938) объяснить это понятие из первых принципов в статье, посвященной изложению целей жизни. Человечество было слабым и лишенным знаний и умений в начале творения, но постепенно оно завоевывало стихии: «невозможно отрицать изменения, произведенные людьми в мире. Эти изменения ... прогресс или упадок? То есть, двигалось ли человечество (*инсанийат*) вперед или назад от творения до наших дней? Конечно, вперед, то есть, они прогрессировали, и они не останавливались в какой-то момент до наших дней. Например, несколько лет назад мы считали железную дорогу основным видом транспорта. [Но] через некоторое время сила человеческого знания изобрела самолет и доказала, что мы неправы. Таким образом, становится очевидным, что человечество (*бани Адам*) продвинулось от сотворения до наших дней, и после нашего времени оно тоже будет прогрессировать, то есть двигаться вперед»[[139]](#footnote-139). Фитрат А. затем связывает свою тему с темой религии, но даже там понятие прогресса заметно. Бог обеспечивал руководство человечеству на протяжении веков, но ранее пророки передавали Божье послание определенным группам. Только после того, как человечество достигло определенного уровня, оно было готово к заключительному посланию Бога. Таким образом, Фитрат А. прививает ислам эволюционному видению истории. Однако, с нашей точки зрения, эта статья важна тем, что в ней история однозначно рассматривается как свидетельство прогресса человечества.

География также дала *джадидам* совершенно другое представление об их месте во Вселенной. Современная география принесла с собой новые концепции пространства, как нечто, что можно было представить в виде карты или глобуса, но это также было конечным. Она дает представление о взаимосвязанности народов и стран.[[140]](#footnote-140) Изучение географии занимало очень важное место в *джадидском* мышлении, поскольку оно давало наглядное представление о современном мире.

Европейцы уже покорили мир, зная это, Бехбуди имел в виду, что покоренных народов также должен был знать мир. Например, учебник по географии Мунаввара Кари содержит подробную фактическую информацию (население, типы правительства) о каждой стране мира. Мунаввар Кари уделял особое внимание мусульманскому населению в каждой стране.[[141]](#footnote-141)

Увлечение *джадидов* картами, глобусами и атласами вышло за пределы класса. Бехбуди опубликовал четырехцветную настенную карту Средней Азии, начертанную на Тюркском языке, и его книжный магазин нес многочисленные Атласы и карты, в основном османского происхождения.[[142]](#footnote-142) Значение новой письменности, появившейся тогда на татарском, османском и арабском языках было центральным в формировании мировоззрения образованных представителей Средней Азии.

В новых книжных магазинах, управляемых *джадидами* в крупных городах Средней Азии, хранятся книги, изданные в Индии, Иране, Стамбуле, Каире и Бейруте, а также в различных мусульманских издательствах Российской империи. В Самарканде, в книжном магазине Махмуда Ходжи Бехбуди, открытом в 1914 году, заинтересованный читатель мог найти большое количество книг на татарском, османском, арабском и персидском языках по таким темам, как история, география, общая наука, медицина и религия, а также словари, атласы, диаграммы, карты и глобусы. Среди этих импортированных книг было много переводов или адаптаций европейских произведений. В отсутствие каких-либо значительных местных переводов эти османские и татарские переводы стали среднеазиатским окном в Европу, относительно чего Бехбуди заметил: «Османские, кавказские и казанские тюрки ежедневно увеличивают количество переводов трудов современных ученых, а это значит, что человек, знающий тюркский, знает мир»[[143]](#footnote-143). Но легко упустить из виду сохраняющуюся важность персидского и арабского языков.

Персидские печатные книги продолжали импортироваться из Индии (и некоторые книготорговцы даже печатали свои книги в Индии)[[144]](#footnote-144), и газеты на Персидском языке, такие как Чихра-нума (Каир), Хабл-ул-матн (Калькутта) и Сирадж-ул-ахбар (Кабул) широко читались в *джадидских* кругах. *Джадидские* медресе также давали им доступ к арабскому языку. Шакури работал переводчиком в российском консульстве в Джидде; и Абдулла Кадири (1894 1938) читал произведения модернистского Арабского историка Зайдана Джурджи (1861-1914) в оригинале. Зайдан Джурджи был только одним примером современной науки, влияющей на мышление *джадидов*. Фитрат в своих рассказах об Индийском Путешественнике цитирует длинный отрывок из «Великого французского профессора» Шарля Сеньобоса (1854-1942) о славе средневековой исламской цивилизации.[[145]](#footnote-145)

Европейские статьи по истории, лингвистике и антропологии часто рассматривалась как обосновывающие аргументы *джадидов*. Ссылки на Густава ЛеБона (1841 1931), Джона Уильяма Дрейпера (1811- 1882) и Рейнхарта Дози (1820-1883) часто появляются в *джадидских* трудах. Такое письмо также повлияло на стиль *джадидской* аргументации. Фитрат А. своей аргументации цитирует длинный отрывок из трудов великого французского профессора Шарля Сеньобоса о славе средневековой исламской цивилизации против влияния улемов в современной Бухары, который он сравнивает с влиянием Церкви в Средневековье.[[146]](#footnote-146) Почти все *джадиды* знали русский язык, но он не был значительным каналом для передачи современных знаний в Среднюю Азию. В дополнение к печатному слову, путешествия обеспечили важные связи с мусульманскими движениями и интеллигенцией за рубежом. Когда *джадиды* путешествовали, они неизменно отправлялись в другие мусульманские страны. Одним из трансформационных моментов жизни Бехбуди был его визит в Египет в 1900 году, где он посетил ал-Азхар и, скорее всего, встретился с реформаторами, такими как Мухаммад Абдо.[[147]](#footnote-147)

Бехбуди снова побывали в Стамбуле и Каире в 1914 году. В то же время, он поддерживал свои контакты в этих местах, так что, спустя десятилетие после его первой поездки за границу, ученик его покинул Самарканд, чтобы посетить ал-Азхар, Бехбуди смог предоставить ему письма введения в доброжелательное общество в Стамбуле.[[148]](#footnote-148)

Османская империя занимала особое место в воображении среднеазиатских *джадидов*, которые внимательно следили за дебатами второго Конституционного периода, ознаменовавшегося младотюркской революцией 1908 года, находя их гораздо более живыми, чем что-либо возможное в Российской империи в то время.

Они сочувствовали в основном с исламистами, а не пантюркистам.[[149]](#footnote-149) В Стамбуле в годы, предшествовавшие началу Первой Мировой Войны, существовало значительное сообщество студентов из ЦентральнойАзии. Мухаммад Шариф Суфизаде (1869-1937), родившийся в Чусте в Фергане, всю жизнь путешествовал. Он отправился в Стамбул в 1902 году и после трех лет службы в качестве имама в различных суфийских ложах, он вошел в Императорский педагогический колледж в 1905 году. Он не закончил курс, но вернулся в Туркестан в 1906 году, с целью, как он утверждал, «ради своих собственных единоверцев и соотечественников». В течение следующих восьми лет он преподавал по новой методике в различных городах Туркестана, а также в Кунгирате в Хиве. В 1913 году он открыл в Чусте школу нового метода, но сопротивление соседей вынудило его закрыть ее и покинуть город.[[150]](#footnote-150)

Он отправился в Афганистан, где внес свой вклад в *Сирадж ул-ахбар (арабск, светлые новости)*. В 1919 году, когда правительство Советского Туркестана направило дипломатическую миссию в Афганистан (Авлани был одним из ее членов), Суфизаде М.Ш. служил ее переводчиком и вернулся с ней домой.

Фитрат А. (1886-1938), который провел бурный период между 1909 и летом 1914 в Стамбуле. Сын купца, который много путешествовал по Османской империи, Ирану и китайскому Туркестану. Фитрат А. посетил арабское медресе *Мир-араб* в Бухаре, но в 1909 году Общество *Тарбия-и Атфал* (узбек. «воспитание детей») предоставило ему стипендию для учебы в Стамбуле. Годы Фитрата А. в Стамбуле были формирующими, хотя точные детали его деятельности остаются удручающе неуловимыми. За это время он опубликовал свои первые три книги, по крайней мере две из которых (дебаты между Бухарским мударрисом и европейцем и рассказы Индийского путешественника) достигли большой популярности еще в Средней Азии.

Он впервые появился в печати в исламском газете Хикмет, опубликованные *Сехбендерзада*, известный исламоведом, чьи проблемы с правительством привели к закрытию газеты несколько раз. Фитрат А. поддерживает также *Сирату-л-Мустаким (узбек. «прямой путь»)*, флагман исламистского журнала под редакцией Мехмета Акифа (Эрсоя). Но в 1914 году Фитрат А. был зачислен в медресе Юл-Ваизин, реформированное медресе, созданное ранее в том же году для подготовки нового вида религиозного функционирования. Его широкий учебный план были включены истории тюркских государств, которые преподавал Юсуф Акчура, главный идеолог Пантюркизма.

Интеллектуальный диапазон Бехбуди был столь же широк. Читальный зал, который он организовал в Самарканде, получил *Сирату-л-Мустаким*, а Бехбуди отправил своим редакторам копии своих публикаций (вместе с недавнем изданием ТВГ) в качестве подарка. Но он также поддерживал торговые отношения с главным тюркским органом *Тюрком Юрду* (Турецкая Родина») (чьи офисы в Стамбуле снабжали карту Туркестана Бехбуди, написанную на тюркском языке), и в своем собственном журнале *Айина (узбек)* он переиздавал статьи из всего спектра османской прессы до тех пор, пока война не разорвала отношения.

Фитрат А., который в то время писал исключительно на Персидском языке, явно находился под влиянием путешествий Ибрагима Бека по иранской ссылке *Зайн ул-Абидин Мараги*, опубликованной в Стамбуле, ибо параллели между романом и собственными рассказами Фитрата А. об Индийском Путешественнике поражают.[[151]](#footnote-151) Аналогичным образом, используя формат диалога в своих прениях, Фитрат А. следовал практике, распространенной в иранском модернизме.

*Джадиды* были частью космополитической общины мусульман, объединенных читателями общих текстов и путешествиями. Они жили в последнем поколении, когда мусульманская интеллигенция в разных странах могла общаться друг с другом без использования европейских языков. Среднеазиатский *джадидизм* находился непосредственно в сфере мусульманского модернизма. Они были мусульманами, потому что их риторические структуры были основаны на мусульманской традиции Центральной Азии и потому, что *джадиды* получили высшую власть за свои аргументы в исламе. *Джадиды* никогда не отказывались от ислама так, как многие младотурки вели деятельность до конца девятнадцатого века.[[152]](#footnote-152) Напротив, современность полностью соответствовала «истинной» сути ислама, и только ислам, очищенный от всех наростов веков, мог обеспечить благополучие мусульман. Основываясь на новом видении мира, *джадиды* пришли к новому пониманию ислама и того, что значит быть мусульманином.

# Заключение

Концепция реформ *джадидов* содержала в себе радикальное переосмысление общества и роли различных групп в нем, а также переоценку культурного фундамента Средней Азии. Неудивительно, что концепция *джадидов* вызвала серьёзную оппозицию. Западные ученые как Эдвард А. Аллворт , обычно, не придают большого значения этому факту. Как и в случае с модернистскими реформами, в мусульманском мире ученые склонны сосредотачиваться на *джадидах* как на единственном голосе разума в своем обществе, отвергая при этом сторонников консерватизма как необоснованных мракобесов, выступающих против всех позитивных перемен в обществе.

В результате проведенного исследования мы пришли к следующим выводам.

1). *Джадиды* стремились с помощью новых знаний провести переоценку важнейших культурных ценностей в соответствии с современными им реалиями. Их противники столкнулись с проблемой, оценки современных культурных ценностей и технологического прогресса.

*Джадидизм* стал проникать в систему образования в конце XIX века: началось создание школ с новой методикой преподавания, выпускники которых впоследствии могли становиться преподавателями данных религиозно-образовательных учреждений.

2). *Джадиды* Средней Азии не были озабочены абстрактными идеями, такими как «панисламизм» или «национализм», а скорее использовали эти понятия для навигации в социальной борьбе на территории Средней Азии.

3). *Джадидизм* был бы невозможен без издания книг. *Джадиды* славились умением издавать газеты и печатные издания. Это было необходимо для распространения знаний и просвещения людей. Именно поэтому публикация и печатание книг и газет являлось важной отраслью деятельности *джадидов*. Это олицетворяло резкий контраст с ситуацией до завоевания России, когда производство и передача знаний в Средней Азии существовали среди писцов, в большинстве своём, в устной форме. Знание передавалось посредствам личного общения между людьми. Обладание знаниями обеспечивало моральный и культурный авторитет в обществе, что определяло статус и престиж человека. Появление печатной машины, железной дороги, телеграфа и современной почтовой системы трансформировало эти образцы культуры и позволило *джадидам* предопределить направление культурного развития в своем обществе.

Новые средства производства знаний были важны для *джадидов* по разным причинам. Новшества позволили обеспечить беспрецедентный поток информации, в результате чего, интеллигенция из Средней Азии находилась в более близком контакте с внешним миром. На рубеже двадцатого века жители Средней Азии могли читать книги и, все чаще, периодические издания, созданные на территории Российской империи, а также импортированные из Османской империи и Ирана. Это распространение литературы, сопровождавшееся увеличением количества знающих людей, способствовало обретению Средней Азией положения причастности к внешнему миру, а точнее, частью нескольких перекрывающихся транс локационных сообществ, гораздо более непосредственным образом, чем это было возможно раньше.

Печать помогла преобразовать общественное использование грамотности, поскольку она переформировала рамки и нормы общественных дебатов в сфере культуре. В результате, на рубеже XX века центрально-азиатские страны обсуждали не только новые идеи, но и это новое явление. Газеты, журналы, книги и театр создали общественное пространство, которое стало центральным местом для обсуждения культуры и общества. В отличие от десятилетней учебы в медресе, которая предоставлялась культурной элите, доступ к новому общественному пространству требовал только базовой грамотности. В новой публике более старая культурная элита все более маргинализировалась. Этот быстрый поток информации в сочетании с новыми средствами коммуникации привел к основным переменам мировоззрении интеллигенции Средней Азии.

Новые концепции времени и пространства были отражены в акценте *джадидов* на истории и географии. Это позволило изучить мировую историю, что породило новые, рационалистические понимания ислама. Растущее сознание того, что великое повествование истории не обязательно было сосредоточено на исламе или мусульманской общине, что они сами были продуктом истории и, что они сосуществовали, часто в невыгодных условиях, с другими конфессиями и другими сообществами, имеют решающее значение для разработки идентичности в Средней Азии в этот период. Более того, их появление стало результатом этой основной реконфигурации мира, а не его причиной.

Дейл Эйкельман назвал это «объективацией» ислама, возникающим восприятием ислама как последовательного, систематического и самодостаточного набора убеждений и практик, разделенных и отделенных от мирских знаний, которые заключаются в том, чтобы сместить изначальное понимание ислама как встроенного в повседневную социальную практику механизма. В основе дискурса о традициях реформирования был выработан новый вид знаний, созданный и передаваемый в принципиально новом контексте. В отличие от *джадидов*, их противники часто говорили о бескомпромиссном традиционализме, который оценивал существующие практики как единственно возможную сущность «истинного» ислама.

4). Аналогичным образом, жизнь общины, ее природа и ее границы, также стали переосмыслены, что привело к появлению первых формулировок современной среднеазиатской «национальной» идентичности. *Джадидские* понятия исламской идентичности были сформулированы в контексте новых этнографических знаний, созданных колониальным режимом, и притока дискурсов о государственности от татар и османов; они прочно укоренились в политических реалиях на территории Туркестана. Объективация ислама привела к появлению, в значительной степени, светского мусульманского конфессионального национализма, в котором ислам действовал как маркер политической и культурной самобытности общества, первоначально определяемого его приверженностью религии.

5). Призыв к организованным школам отражает центральную проблему *джадидов*: создание системы хорошо организованных школ, которая предложила стандартизованное дисциплинированное образование, обеспечивающее как религиозное, так и светское обучение для будущих поколений общества. Действительно, школа нового типа (араб. *усул-и-джадид*) дала движению свое название. Понимание центральной роли веры как в знаниях, так и в обществе дает критическое понимание характера *джадидизма*.

Вера *джадидов* в способность человеческого интеллекта решать проблемы мира была переплетена с понятием прогресса, которое способствовало десакрализации их мировоззрения. Не было никакого противоречия между понятием прогресса и их верой в ислам. Действительно, только знание могло позволить мусульманам правильно понимать ислам, а сам ислам был лучшей гарантией прогресса: новые понятия и знания о религии, истории и политике лежат в основе *джадидской* критики общества того времени.

6). Критика *джадидами* общества была вызвана беспорядком, который они видели в нем. *Мактаб* был дезорганизован, негигиеничен и управлялся неграмотными учителями без образования в области педагогики, не было системы для проверки школ, не было организаций для создания школ, и благотворительная деятельность богатых не имела организованной формы. Усилия *джадидов* по преодолению этого кризиса общества являются центральной особенностью их реформистского проекта. Их вера в эффективность организации и порядка представляет *джадидов* как реформаторов с современным видением ситуации. Институты все чаще становились аренами для обсуждения различных культур, заменяя диалогическое взаимодействие в неформальных условиях.

Школа нового метода была не просто реформированным *мактабом*, это была новая культурная, педагогическая и методологическая практика.

7). Основоположники *джадидизма* в мусульманском обществе Средней Азии завоевали определенное преимущество перед своими противниками – *кадимитами* в создании зарождающихся институциональных форм. Кроме того, было создано новое общественное пространство для интерпретации культуры Средней Азии и самого ислама, в котором традиционными носителями ислама выступали *кадимиты*.

Процесс институционализации не был ни легким, ни однолинейным, поскольку материальные трудности сочетались с оппозицией кадимитов и сложностью коммуникации в колониальном государстве. Несомненно, существовала большая разница между стремлением *джадидов* и их достижениями.

Тем не менее, к 1917 году школы, применявшие в учебном процессе новую методологию были уже широко распространены. В общественном пространстве благодаря печати была установлена монополия *джадидиты* на определение культуры.

# Список использованных источников и литературы

 **I Источники**

1. 1.*Абдуллин Я.* Татар мәгърифәтчелегендә мәктәпләргә реформа мәсьәләләре // Совет мәктәбе. – 1974.- № 1.- 52-55 б.
2. 2.Мәшәһуре мөдяррисе Галимдҗан әл -Баруди хәзрәтләренең хезмәте миллия һәмдиниясенең 25 нче елы//Тәрбият этфаль.-№ 3.- 44-47 б.
3. *Рыбаков С.* Новометодисты и старометодисты в русском мусульманстве //Мир Ислама, 1914.-Изд.II. – Вып. XII.-С. 852-872.
4. *Шарафутдинов З.Т.* Борьба прогрессивных педагогов Казанского края за демократизацию образования (конец XIX- нач. XX вв.//УЗ КГПИ.- Казань: Изл-во КГПИ, 1979.-Вып.193.-с.3-16.
5. *Хайруллина Н.М*. Развитие учебной литературы для татарской школы дореволюционного периода (вторая половина XIX- начало XX вв.) Автореф. Дис. …канд.пед.наук. – Казань: 1986.-С. 18.
6. **Литература на русском языке**
7. *Остроумов Н.П*. Сарты: этнографические материалы (общие очерки), Ташкент, 1908. Стр. 190-215.
8. *Бартольд В.В.* Ислам. Изд. «Огни», Петроград, 1918. 112 с.
9. *Бартольд В.В.* Ислам и культура мусульманства. Изд-во МГТУ, М., 1992. 627 с.
10. *Бартольд В.В.* Сочинения. Т.6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. Изд. «Наука», М., 1966. 785 с.
11. *Остроумов Н.П*. Константин Петрович фон-Кауфман, устроитель Туркестанского края. Ташкент, 1899.
12. *Граменицкий С.M.* Очерки развития народного образования в Туркестанском крае. Tашкент. 1896.
13. *Бендриков К.Е.* Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865-1925 годы). М:, 1960.
14. *Наливкин* *В.П.*  «Положение вакуфного дела в Туркестанском крае до и после завоевания» //Ежегодник ферганской области, 3 (1904).
15. *Лунин Б.В*. Историография общественных наук в Узбекистане: библиографические очерки. Ташкент. 1974.
16. *Валидов Дж.* Очерк истории образования и литературы татар (Москва, 1923; перепечатка, Оксфорд, 1986.
17. *Абдулла Б.Т.* Казань Турклери, 3-е изд. Анкара, 1988.
18. *Рорлих А.* Волжские татары: профиль в национальной устойчивости. Stanford, 1986.
19. *Хакан С.К.* Национальные движения и национальная идентичность среди крымских татар (1905-1916). Лейден, 1996.
20. *Фишер А. У.* Крымские татары. Стэнфорд, 1978.
21. *Байкара Г.* Азербайджан. Енилеме Харекети: XIX. Юзил (Анкара, 1966)
22. *Свентоховский Т.* Русский Азербайджан, 1905-1920: Формирование национального авторитета в мусульманском сообществе (Кембридж, 1985 год).
23. *Ардаширов А.Ф*. К вопросу о роли новометодных мактабов (по материалам Андижанской области). Ученые записки Андижанского госпединститута, ном. 6. 1957.
24. *Остроумов Н.П*. Константин Петрович фон-Кауфман, устроитель Туркестанского карата. Ташкент, 1899.
25. *Нраменитский С.М.* Очерк развития народного образования в туркестанском крае. Ташкент. 1896.
26. *Бендриков К.Е.* Очерки по стран народного образования в Туркестане (1865-1925 годы). Москва. 1960.
27. *Лыкошин Н.С.* Положение в Туркестане. Петроград, 1916.
28. *Маев Н.А*. Джизак и Самарканд, Материалы для статистики Туркестанского крата, 2. 1874.
29. *Белявский*. Материалы по Туркестану. Санкт-Петербург, 1884.
30. *Наливкин В.П.* Положение вакуфного дела в Туркестанском крае до, после его завоевания. //Ежегодник Ферганского области. 3. 1904.
31. *Ардаширов А.Ф.* К вопросу о роли новометодных мактабов (по материалам Андижанской области). //Ученые записки Андижанского госпединститута, ном. 6. 1957. Cтр.132-172.
32. *Остроумов Н.П.* Сарты: этногрофический материал (общий очерк), 3-ое изд. Ташкент. 1908. С. 190-215.
33. *Остроумов Н.П.* Введение в курс исламоведения. Ташкент, 1914.
34. *Дмитриев Г.Л.* Распространение индийских изданий в Средней Азии в конце XIX - начале XX веков. Книга: материалы и исследования ном. 6. 1962.
35. *Турсунов Т.Т*. Октябрьская революция и узбекский театр. Ташкент, 1983.
36. *Гаспринский (Гаспирали) И*. Дискурс модернизма и русских, Эдвард, ред., «Татары Крыма: их борьба за выживание». Durham, N.C., 1988.
37. *Раджабов З.* Из истории общественно-политической мысли таджикского народа во второй половине XIX и в начале XX в. Сталинабад, 1957.
38. **Литература на европейских языках**
39. *Quelquejay Ch. L.* Passé turco-tatar, présent soviétique: études offertes à Alexandre Bennigsen. Paris, 1986.
40. *Carfare Encausse,* The Stirring of National Feeling,
41. *Paksoy H. B.*. Alpamysh: Central Asian Identity under Russian Rule. Hartford, 1989.
42. *Allworth* *E.* The Modern Uzbeks: A Cultural History. Stanford, 1990.
43. *Hanioglu M. S*. The Young Turks in Opposition. New York, 1995)
44. *Lazzerini* *E. J.*  Ismail Bey Gasprinskii's Perevodchik/Terciiman: A Clarion of Modernism. Istanbul, 1992.
45. *Knish A.D.* Islam in Historical Perspective. Routledge, 2017. 533 p.
46. *Lapidus I.M.* A History of Islamic Societies. Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
47. **Литература на узбекском языке**
48. *Niyazi* *H. H.*  Milli ashulalar ucbun milli she'rlar majmuasi. Eski Margilan, 1916.

*Qari* *M.* Hamza Hakimzada`ga, 4 Noyabr 1915, в каталоге Hamza arkhivining katalogi , II

1. *Sharafiddinov O*. Mustafo Choqaev. Sharq yulduzi , 1992, nom. 4.

*Akbarzada* *G.* Ta'lini-i sani. Tashkent, 1913.

*Hamidov Sh.* Özbek tili leksikasi tarihidan materiallar (XIX asrning okhiri-XX asrning boshlari ).Tashkent, 1981.

1. *Qari* *M.*  Yer yuzi. Tashkent, 1913.
2. *Behbudi*, Ikki emas, tort til lazim, Ayina , 26 October 1913,

*Fitrat,* Bayonoti sayyohi hindî, изд. *Kholiq Mirzozoda*, Sadoi Sharq , 1988, no. 6.

1. *Qosimov* *B.* Fitrat (chizilar), Sharq yulduzi , 1992, nom. 10.
2. *Jamshid Bihnam*, Manzilgahi dar rah-i tajaddud-i Iran: Islambul, Irannama , 11 (1993):

 *Kamshad H.* Modern Persian Prose Literature. Cambridge, 1966.

1. *Winichakul* *T.* Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation. Honolulu, 1994.
2. *Hanioglu S. M*. The Young Turks in Opposition. New York, 1995,

 *Fitrat*, Bayonoti sayyohi hindi, опуб. Kholiq Mirzozoda, Sadoi Sharq, 1988, no. 6.

 *Azimi* *Ä.* Behbudi haqqida hatira va taasuratim, Zarafshan, 1923.

 *Bihnam* *J.* Manzilgahi dar rah-i tajaddud-i Iran: Islambul // Irannama, 11 (1993).

 *Ghanoonparvar M.R.*, In a Persian Mirror: Images of the West and Westerners in Iranian Fiction. Austin, 1993,

 *Qosimov* *B.*  Tawallo (1882-1939), Tashkent, 1993.

1. *Qodiriy* *H.* Otam haqida. Tashkent, 1983.

 *Qodiriy* *A.*  «Tarjimai hol» (1926), в книге Kichik asarlar. Tashkent, 1969,

1. *Edward A.* The Modern Uzbeks: A Cultural History. Stanford, 1990.
2. *Togan Z.V.*  Hâtiralar: Tiirklstan ve Diger Miisluman Dogu Turklerinin Milli Varlik ve Kiiltiir Mucadeleleri, Istanbul, 1969.
3. *Abdughafurov*, Zokirjon Furqat: hayoti wa ijodi. Tashkent, 1977.
4. *Ozganboev H.* Ozbek ma`rifatparwarlik adabiyotining taraqqiyotida waqth matbuotining orni. Tashkent, 1993.
5. *Abdughafurov*, Zokirjon Furqat haqida yangi mаlumotlar, в книге Furqat ijodiyoti. Tashkent, 1990.
6. *Bigiev* *M. Z.*  Maverainnahrda sаyahat. Kazan, 1908.
7. *Саид* *М.* Адаб и тарбия. 10 мая 1914.
8. *Вадуд М.* «Муаллим Абдукодир Шакур», Садои Шарк, 1990, №. 8, 5.
9. *Фаттаев М.* Видные педагоги Самарканда. Самарканд, 1961.
10. *Махмуди,* Муаллим Абдукодир Шакури, 22.
11. *Shukurov* *M.*Zindaginomai Ajzi.// Sadoi Sharq , 1992, no. 2, 123-124
12. *Sirojiddin A.* Munawwar qori, Sharq yulduzi, 1992, no. 5.
13. *Usmon O.*, Ozbekistonda rus tilining ilk targhibotchilari (Tashkent, 1962),
14. *Bobokhonov A.* Ozbek matbaasi tarikhidan. Tashkent, 1979.
15. *Dolimov* *U.*Ishoqkhon Ibrat. Tashkent, 1994.
16. *Юлдаш Абдуллаев*, Очерки по методике обучения грамоте в узбекской школе. Taшкент, 1966.
17. *Said* M. Adab va tarbiya. Ayina, 10 May 1914, 557-559; 17 May 1914.
18. *Турдиев Ш.* Махмудхожа Бехбуди, //Мулокот, 1994. Ном. 3-4.
19. *Алиев А..* Махмудхожа Бехбуди. Ташкент, 1994.

*Хаджи Муин (Шукуруллах),* Махмуд хожа Бехбуди (1874-1919), Зарафшан (Самарканд), 1923.

1. *Qosimov S*. "Behbudiy wa jadidchilik" Ozbekiston adabiyoti wa sanati, 1990.
2. *Muhammad Said*. Adab wa tarbiya,//Ayina, 10 May 1914, 557-559; 17 May 1914.
3. *Фаттаев М.* Видные педагоги Самарканда. Самарканд. 1961.
4. *Muhammadjon Shukurov*. Zindaginomai Ajzi.// Sadoi Sharq, 1992, no. 2,
5. *Sirojiddin A*. Munawwar qori. //Sharq yulduzi, 1992, no. 5.
6. *Bobokhonov A.* Ozbek matbaasi tarihidan. Tashkent, 1979.
7. *Dolimov U.* Ishoqkhon Ibrat. Tashkent, 1994.
8. *Абдуллаев Ю*. Очерки по методике обучения грамоте в узбекской школе. Ташкент, 1966.
9. *Rajabov S*. Ozbek pedagoik fikrining asoschisi.//Ozbek tili wa adabryoti , 1989, no. 5.

*Бигиев М. З*. Маверанахрга сайохат, Казань, 1908. 122.

1. **Литература на таджикском языке**
2. *Jamshid Bihnam*, Manzilgahi dar rah-i tajaddud-i Iran: Islambul// Iranian, no. 11 (1993): 271-282.
3. **Электронные ресурсы**
4. Cambridge Journals Online: <http://journals.cambridge.org/action/login>
5. Encyclopedia of Islam: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>
6. Encyclopedia of the Quran: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran>
7. Научная электронная библиотека: <http://elibrary.ru/>
8. Сайт ИВ РАН: <http://www.orientalstudies.ru>

# Приложения

*Приложение № 1*



**МАҲМУДХЎЖА БЕҲБУДИЙ**

**(1875 – 1919)**

Бегали Косимов. 19 январь – миллатпарвар Беҳбудий таваллуд топган кун.//Ватандош.

Дата обращения: 19.05.2018. http://vatandosh.uz/2013/01/19-yanvar-millatparvar-be-budij-tavallud-topgan-kun/

*Приложение № 2*



**Мунаввар Кори Абдурашидов**

**(1878 – 1931)**

Сардор Салимов. Мунаввар Кори Абдурашидов.//Джадид.

Дата обращения: 19.05.2018.

jadid.uz/munavvar-qori/

*Приложение № 3*



**Исмаил Гаспринский (Гаспыралы)**

**(1851 — 1914)**

Дата обращения: 19.05.2018.

http://jadid.uz/gaspirali/

*Приложение № 4*



**Садриддин Айни**

**(1878-1954)**

Дата обращения: 19.05.2018.

http://jadid.uz/gaspirali/

1. История культурной жизни Туркестана / В. Бартольд ; Академия наук СССР. Комис. по изучению естественных производит. сил СССР. — Л. : Изд-во АН СССР, 1927. — II, 256 с. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Qosimov* *S*. Behbudiy wa jadidchilik,// Ozbekiston adabiyoti wa sanati, 19 January 1990. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Остроумов Н.П*. Сарты: этнографические материалы (общие очерки), Ташкент, 1908. Стр. 190-215. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Остроумов Н.П*. Константин Петрович фон-Кауфман, устроитель Туркестанского края. Ташкент, 1899. Стр. 49. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Остроумов Н.П*. Константин Петрович …, стр. 23. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Граменицкий С.M.* Очерки развития народного образования в Туркестанском крае. Tашкент. 1896. Стр. 4-5. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Бендриков К.Е.* Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865-1925 годы). М, 1960. Стр. 64. [↑](#footnote-ref-7)
8. Садриддина Айни (1878-1954) - [↑](#footnote-ref-8)
9. *Mаев Н.A.* Джизак и Самарканд, //Материалы для статистики Туркестанского края. №2 (1874). Стр. 271. [↑](#footnote-ref-9)
10. Положение об управлении Туркестанского края (Санкт-Петербург, 1886). Стр. 265, 267. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Наливкин* *В.П.*  Положение вакуфного дела в Туркестанском крае до и после завоевания, //Ежегодник ферганской области, 3 (1904). Стр. 1-56. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Зер-у забар (узбек. «» )* – книга, по которой изучали алфавит в *мактабах.*  [↑](#footnote-ref-12)
13. Там же. С. 23-35. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Абджад*  (хисабуль абджадия) – система обозначения чисел с помочью арабских букв и сопряжённая с ней возможность нахождения суммарного числового содержания слов, написанных арабских букв. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Наливкин* *В.П.*  " Сведения о состоянии медрес Самаркандской области в 1892/93 учебном году " (1894). Стр. 455. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Abdughafurov* *A.*  Zokirjon Furqat: hayoti wa ijodi. Tashkent, 1977. S. 20. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Дониш А.М.* Трактат Ахмада Дониша «История Мангийтской династии» с. 129. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ozganboev* *H.*  Ozbek ma`rifatparwarlik adabiyotining taraqqiyotida waqth matbuotining orni. Tashkent, 1993. S. 17-59. [↑](#footnote-ref-18)
19. ТВГ, 28 апрель 1870. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Лунин Б.В*. Историография общественных наук в Узбекистане: библиографические очерки. Ташкент. 1974. С. 259-271. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Abdughafurov* *A.*  Zokirjon Furqat haqida yangi mаlumotlar, в книге Furqat ijodiyoti. Tashkent, 1990, с. 34-40. [↑](#footnote-ref-21)
22. Там же. С. 23-40. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Abdughafurov*. Zokirjon Furqat, s. 44-101. [↑](#footnote-ref-23)
24. Taraqqi, 5 iyul 1906. [↑](#footnote-ref-24)
25. Рапорт редактора Туркестанской туземной газеты Н. Остроумов,12 Март 1910, TsGARUz, 63. [↑](#footnote-ref-25)
26. ТВГ, 25 Сентябрь. 1914. [↑](#footnote-ref-26)
27. На Терджумане см. Беннигсен и Лемерсье-Квелькей, Ла-пресс, 37-42; Эдвард Дж. Лаззерини, «Переводчик Исмаила Бей Гаспринского: Терроризм», в Х. Б. Паксои, ред., Центральные памятники Астана (Стамбул, 1992). [↑](#footnote-ref-27)
28. *Валидов Дж.* Очерк истории образования и литературы татар (Москва, 1923; перепечатка, Оксфорд, 1986); Таймы А.Б. Казань Турклери, 3-е изд. (Анкара, 1988), гл. 11-14; Рорлих А. Волжские татары: профиль в национальной устойчивости (Stanford, 1986), chs. 6-9; С. Киримли Х. Национальные движения и национальная идентичность среди крымских татар (1905-1916) (Лейден, 1996); Алан У. Фишер, Крымские татары (Стэнфорд, 1978), гл. 10; Гусейн Байкара, Азербайджан. Енилеме Харекети: XIX. Юзил (Анкара, 1966); Тадеуш Свентоховский, Русский Азербайджан, 1905-1920: Формирование национального авторитета в мусульманском сообществе (Кембридж, 1985 год); Одри Л. Альтштадт, The Azerbaijam 82 Turks: Power and Identity в соответствии с российским правилом (Стэнфорд, 1992), особенно. глава 4. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Раджабов З.* Из истории общественно-политической мысли таджикского народа во второй половине XIX и в начале XX в. Сталинабад, 1957, 387. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ostroumov to Gasprinskii, n.d. [1900], TsGARUz, f. 1009, d. 90, l. 540b. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Анкосс Э.А.* Перемешивание национального чувства, т. Д. Эдвард Всезнайка, изд., Центральная Азия: столетие русского правления [Нью-Йорк, 1967], 178), например, говоря о ведущей роли татар в Туркестане, цитирует А.В. Пьясковский (Революция 1905-1907 гг., В Туркестане [Москва, 1958], 102), который, в свою очередь, ссылается на меморандум военного губернатора Сырдарьинской области в Департамент полиции, в котором выражается неодобрение распространения пантюркистских идей в Туркестане через Терджюман. [↑](#footnote-ref-31)
32. Атин (узбек. «преподаватель-женщина») - [↑](#footnote-ref-32)
33. Явушев. который провел несколько лет в Туркестане, писал много, как в татарской, так и среднеазиатской джадидской прессе о своих путешествиях, а также истории районов, которые он посетил. Он умер 17 ноября 1917 года; его некролог находится в Хуррият. Ахмед Цеки Велиди (1890-1970) продолжал становиться лидером национального движения Баш-Комплект во время революции и гражданской войны, а затем в эмиграции под фамилией Тоган, был известен как один из выдающихся тюркологов века. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Bigiev* *M. Z.*  Maverainnahrda sаyahat (Kazan, 1908). S. 35 TsGARUz, f. 1, op. 31, d. 540, l. 1780b. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Саид* *М.* Адаб и тарбия, 10 мая 1914, 557-559; 17 мая 1914, 567-568; имтихан масаласы, ST , 11 май 1914. [↑](#footnote-ref-35)
36. Там же. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Вадуд Махмуд*, «Муаллим Абдукодир Шакур», Садои Шарк, 1990, №. 8, c. 5. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Фаттаев М.* Видные педагоги Самарканда.Самарканд, 1961. Стр. 5-6; *Махмуди*, Муаллим Абдукодир Шакури, c. 7. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Махмуди,* Муаллим Абдукодир Шакури, 22. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Muhammadjon Shukurov*, Zindaginomai Ajzi.// Sadoi Sharq , 1992, no. 2, 123-124. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Begali Qosimov*, Shoir khotirasini izlab, //Sharq yulduzi, 1989, no. 10, 178-184; *Shuhrat Rizaev*, Khalqdin yorliq istarman ..., Guliston , 1990, no. 8, 9-10. [↑](#footnote-ref-41)
42. *R. Muqimov*, Hoji Mum kim edi?// Muloqot , 1994, no. 5-6, 27. [↑](#footnote-ref-42)
43. Там же. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Sirojiddin Ahmad,* Munawwar qori, Sharq yulduzi, 1992, no. 5, 107. [↑](#footnote-ref-44)
45. GARF, f. 102, op. 244 (1914), d. 74, ch. 84B, l. 71 [↑](#footnote-ref-45)
46. Эта информация исходит из собственного рассказа Авлани о его жизни, написанного в 1933 году, когда необходимость найти такое пролетарское происхождение была достаточно актуальной; см. Abdulla Awloniy, «Tarjimai holim», в тошкентских клещах, изд. Б. Косимов (Ташкент, 1979), 373-374. Несмотря на выдающееся положение Аклани в официальном пантеоне, детали его жизни отрывочны, поскольку существующие биографии, как правило, сосредоточены на периоде после 1917 года. См. А. Бобохонов и М. Махсумов, Абдулла Авлонингнинг педагогический фаолитиа ва тама-тарбия тогрисидаги фикрлари (Ташкент, 1966), Абдулла Абдуразаков, «Педагогическое наследие узбекского просветителя Абдуллы Авлони» (Кандидат дисс., Ташкент, 1979), У. Долимов, «Абдулла Авлоний-атокли, методист олим», в Milliy uyghonish wa ozbek filologiyasi masalalari (Tashkent, 1993) ), 40-50, и OSE, I, 14-15, sv "Abdulla Awloniy." [↑](#footnote-ref-46)
47. *Mahsumov,* Abdulla Avloniyning pedagogik faoliyati , 32-33. [↑](#footnote-ref-47)
48. *T.T. Tурсунов*, Октябрьская революция и узбекский театр (Tашкент, 1983),10-12.

 *O. Usmon*, Ozbekistonda rus tilining ilk targhibotchilari (Tashkent, 1962), 88 40; *Aziz Bobokhonov,* Ozbek matbaasi tarikhidan (Tashkent, 1979), 112-113; *Ulughbek Dolimov*, Ishoqkhon Ibrat (Tashkent, 1994). [↑](#footnote-ref-48)
49. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Юлдаш Абдуллаев*, Очерки по методике обучения грамоте в узбекской школе (Taшкент, 1966), 147. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Hamza*, Tarjimai hol, в книге Hamza Hakimzoda Niyoziy, Tola asarlar toplami , изд. *N. Karimov* et al., т. 5. (Tashkent, 1988-1989), IV: 293. [↑](#footnote-ref-51)
52. Личные документы в Hamza, Tola asarlar toplami , V: 185. [↑](#footnote-ref-52)
53. Hamza Hakimzoda Niyoziyning arkbwining katalogi, 2 vols. (Tashkent, 1990-91), I, 305. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Edward Allworth*, The Modern Uzbeks: A Cultural History (Stanford, 1990), 120. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Habibulla Qodiriy*, Otam haqida. Tashkent, 1983, 5-24. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Abdulla Qodiriy*, Tarjimai hol (1926), в книге Kichik asarlar. Tashkent, 1969, 205. [↑](#footnote-ref-56)
57. Dar ul-ulum Deoband'dagi Rusyali Islam talabalaridan tashakkur, //Ayina , 16 Oktyabr 1914, 1225. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Qari, Ziya'uddin Makhzum b. Damla Fayzurrahman Mudarris*, Insanning birinchi vazifasi va ham maya-i sa'adat, // al-Islah , 15 Sentyabr 1915, 516-519. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Ардаширов А.Ф*. К вопросу о роли новометодных мактабов (по материалам Андижанской области). Ученые записки Андижанского госпединститута, ном. 6. 1957. С. 132-172. [↑](#footnote-ref-59)
60. *Togan A.Z.V.*  Hâtiralar: Tiirklstan ve Diger Miisluman Dogu Turklerinin Milli Varlik ve Kiiltiir Mucadeleleri (Istanbul, 1969). [↑](#footnote-ref-60)
61. *Begali Qosimov*, Mirmuhsin Shermuhamedov (Fikri) va uning adabiy muhiti. ( Tashkent, 1967); OSE , VII: 274, s.v. Shermuhamedov, Mirmuhsin. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Hamza Hakimzada Niyazi*, Milli ashulalar ucbun milli she'rlar majmuasi. Eski Marghilan, 1916, 1. [↑](#footnote-ref-62)
63. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Munawwar Qari Hamza Hakimzada`ga*, 4 Noyabr 1915, Hamza arkhivining katalogi , II: 283-284. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Fitrat*, Bayonoti sayyohi hindi, изд. Holiq Mirzozoda, Sadoi Sharq , 1988, no. 6, 28. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Qosimov* *B*. Fitrat (chizgilar), Sharq yulduzi , 1992, no. 10, 170-180. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Jamshid Bihnam*, Manzilgahi dar rah-i tajaddud-i Iran: Islambul," Irannama , 11 (1993): 271-282. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Остроумов Н.П..* Сарты: этногрофический материал (общий очерк), 3-ое изд. Ташкент. 1908. С. 190-215. [↑](#footnote-ref-68)
69. Там же. С. 121-131. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Остроумов*. Константин Петрович фон-Кауфман, устроитель Туркестанского крата. Ташкент. 1899. С. 49 [↑](#footnote-ref-70)
71. *Нраменитский С. М.* Очерк развития нородного образования в туркестанском крае. Ташкент. 1896. С. 4-5. [↑](#footnote-ref-71)
72. *Бендриков К.Е.* Очерки по стран народного образования в Туркестане (1865-1925 годы). Москва. 1960. С. 64. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Лыкошин Н.С.* Положение в Туркестане. Петроград. 1916. С. 68. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Маев Н.А*. «Джизак и Самарканд», Материалы для статистики Туркестанского крата,2. 1874. С. 271.; *Белявский*. Материалы по Туркестану. Санкт-Петербург. 1884. С. 60. [↑](#footnote-ref-74)
75. Положение об управлении Туркестанского крата. Санкт-Петербург. 1886. С. 265-267. [↑](#footnote-ref-75)
76. *Наливкин В.П.* Положение вакуфного дела в Туркестанском крае до, после его завоевания.//Ежегодник Ферганского области. 3. 1904. С 1-56. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Остроумов Н.П.* Введение в курс исломоведения. Ташкент. 1914. С. 183.

*A. Sharafiddinov,* "XIX asr okhiri-XX asr boshlarida Farghona oblastida madaniy hayot tarikhidan.// Общественные науки в Узбекистане . 1978 ном. 2, с. 27. [↑](#footnote-ref-77)
78. *Abdughafurov A.* Zokirjon Furqat: hayoti va ijodi. Tashkent. 1977. S. 20. [↑](#footnote-ref-78)
79. *Дониш А.М.* Трактат Ахмада Дониша «История Мангытской денастии. Опуб. И перев. И.А. Наджафова. Душанбе. 1967. С. 203-226. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Hayit А*. Turkistan Rusya ile Çin Arasinda , tercim. Abdulkadir Sadak. Ankara, 1975. S. 168-170.

*H. B. Paksoy*. Alpamysh: Central Asian Identity under Russian Rule. Hartford, 1989. P. 19

*A. Jalolov va H. Ozganboev*, Ozbek marifatparwarlik adabiyotining taraqqiyotida waqf matbuotining orni. Tashkent, 1993, s. 17-59. [↑](#footnote-ref-80)
81. *Cafer Seydahmet*, Gaspi-rail Ismail Bey. Istanbul, 1934; чтобы узнать о реформаторских программах Гаспринского смотри *Edward J. Lazzerini*, Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914. (Ph.D. diss., University of Washington, 1973). [↑](#footnote-ref-81)
82. *Edward J. Lazzerini*, Ismail Bey Gasprinskii's Perevodchik/Terciiman: A Clarion of Modernism. Istanbul, 1992. Pp. 37-42; [↑](#footnote-ref-82)
83. *Валидов. Дж*. Очерк истории оразованности и литературы татар. Москва. 1923, переиздан. Оксфорд, 1986.

*Abdullah Battal Taymas,* Kazan Turkleri , 3rd ed. Ankara, 1988, s. 11-14; [↑](#footnote-ref-83)
84. Ostroumov to Gasprinskii, n.d. [1900], TsGARUz, f. 1009, d. 90, l. 540b. [↑](#footnote-ref-84)
85. *Пиасковский А.В.* Революция 1905-1907 годов в Туркестане. Москва. 1958. С. 102. [↑](#footnote-ref-85)
86. Perhaps the most striking evidence of this is the long essay, "Turkistands bugunke hayat" (Contemporary Life in Turkestan), serialized in the Orenburg magazine Shura in 1916 and 1917. It yeas written by Abdurrauf Muzaffer, a Tatar functionary who served for many years m Turkestan. During his stay in Tashkent, he was involved m local cultural life, primarily as a regular contributor to ST (1914-1915). The tone of the essay is purely ethnographic, explaining an exotic land and its people to a home audience; the concern with the Turkestan, lack of progress is firmly pushed to the background.

 Yavushev, who spent several years m Turkestan and Chinese Turkestan, wrote copiously m both the Tatar and the Central Asian Jadid press about his travels as well as the history of the areas he visited. He died in 1917; his obituary is in Hurriyat , 17 November 1917. Ahmed Zeki Velidi (1890-1970) went on to become 83 the leader of the Bash-kit national movement during the revolution and civil war, and later, in emigration, under the surname Togan, found renown as one of the foremost Turkologists of the century. [↑](#footnote-ref-86)
87. *Мухаммад Захир Бигиев*. Маверанахрга сайохат, Казан. 1908. С. 122. [↑](#footnote-ref-87)
88. [↑](#footnote-ref-88)
89. [↑](#footnote-ref-89)
90. *Said* *М.* «Adab va tarbiya» Ayina, 10 May 1914, 557-559; 17 May 1914, 567-568; [↑](#footnote-ref-90)
91. *Шерали Турдиев,* Махмудхожа Бехбуди, //Мулокот, 1994. Ном. 3-4, с. 44-48.

См. также: *Ахмад Алиев.* Махмудхожа Бехбуди. Ташкент, 1994; *Хаджи Муин (Шукуруллах),* Махмуд хожа Бехбуди (1874-1919), Зарафшан (Самарканд), 1923. [↑](#footnote-ref-91)
92. *Solih Qosimov*. "Behbudiy wa jadidchilik" Ozbekiston adabiyoti wa sanati, 1990. S. 32. [↑](#footnote-ref-92)
93. *Said* *М.* Adab wa tarbiya,//Ayina, 10 May 1914, 557-559; 17 May 1914, 567-568; [↑](#footnote-ref-93)
94. *Фаттаев М.* Видные педагоги Самарканда. Самарканд. 1961. С. 5-6; *Mahmudi*. Muallim Abduqodir Shakuri. s.7. [↑](#footnote-ref-94)
95. M*ahmudi*. Muallim Abduqodir Shakuri. S. 22. [↑](#footnote-ref-95)
96. *Muhammadjon Shukurov*. Zindaginomai Ajzi.// Sadoi Sharq, 1992, no. 2, s. 123-124. [↑](#footnote-ref-96)
97. *Muqimov* *R.* Hoji Mum kim edi?. // Muloqot , 1994, no. 5-6, s. 27. [↑](#footnote-ref-97)
98. *Sirojiddin Ahmad*. Munawwar qori. //Sharq yulduzi, 1992, no. 5, s. 107. [↑](#footnote-ref-98)
99. Там же. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Турсунов Т.Т*. Октябрьская революция и узбекский театр. Ташкент. 1983. С. 10-12. [↑](#footnote-ref-100)
101. *Aziz Bobokhonov,* Ozbek matbaasi tarihidan. Tashkent, 1979. S. 112-113; *Ulughbek Dolimov,* Ishoqkhon Ibrat. Tashkent, 1994. [↑](#footnote-ref-101)
102. *Абдуллаев Юлдаш*. Очерки по методике обучения грамоте в узбекской школе. Ташкент, 1966. С. 147. [↑](#footnote-ref-102)
103. *Rajabov* *S.* Ozbek pedagoik fikrining asoschisi.//Ozbek tili wa adabryoti , 1989, no. 5, s. 15. [↑](#footnote-ref-103)
104. [↑](#footnote-ref-104)
105. *Hamza*, «Tarjimai hol» в книге Hamza Hakimzoda Niyoziy, Tola asarlar toplami, опуб. *N. Karimov*. Tashkent, 1988-1989, IV. S. 293. [↑](#footnote-ref-105)
106. Личные документы Хамза в «Tola asarlar toplami», V. S. 185. [↑](#footnote-ref-106)
107. *Hamza,* «Tarjimai hol» s. 293-294. [↑](#footnote-ref-107)
108. *Rajabov S.* Ozbek pedagoik fikrining asoschisi.//Ozbek tili wa adabryoti , 1989, no. 5, s. 15. [↑](#footnote-ref-108)
109. Hamza Hakimzoda Niyoziyning arkbwining katalogi, 2 vols. (Tashkent, 1990-91), I, 305. The fact that Hamza was a haji was never brought up in his Soviet biographies. [↑](#footnote-ref-109)
110. Cf. several unpublished private documents in Hamza, Tola asarlar toplami , V: 189-192; see also Ghaffor Mominov, "Hamza biografiyasining bit sahifasi," 89 Hamza ijodi baqida (Tashkent, 1981), 140-141. [↑](#footnote-ref-110)
111. *Laziz Qayumov*, Hamza: Еsse.Tashkent, 1989. S. 17-18. [↑](#footnote-ref-111)
112. *Edward Allworth,* The Modern Uzbeks: A Cultural History. Stanford, 1990. Р. 120. [↑](#footnote-ref-112)
113. *Эдвард А. Аллворт*- американский историк, специализирующийся в Центральной Азии . Aллворт широко рассматривается как ведущий ученый Запада по исследованиям в Центральной Азии. [↑](#footnote-ref-113)
114. Ayina , 1 June 1915, s. 430. [↑](#footnote-ref-114)
115. *Begali Qosimov*, Tawallo (1882-1939), Tashkent, 1993. s. 4. [↑](#footnote-ref-115)
116. *Abdulla Qodiriy*, «Tarjimai hol» (1926), в книге Kichik asarlar. Tashkent, 1969, s. 205. [↑](#footnote-ref-116)
117. *Qodiriy А. «*Tarjimai hol» (1926), в книге Kichik asarlar. Tashkent, 1969, s. 205. [↑](#footnote-ref-117)
118. [↑](#footnote-ref-118)
119. «Dar ul-ulum Deoband'dagi Rusyali Islam talabalaridan tashakkur» Ayina, 16 October 1914, s. 1225. [↑](#footnote-ref-119)
120. *Mudarris Sayyid Ahmad Wasli*, Himmat ur-rijal taqla' ul-jibal, al-Islah , 15 July 1915. S. 392-394; *Wasli*, Islah-i, tadris haqinda, al-Islah , 15 September 1915, s. 514-516; *Qari, Ziya'uddin Makhzum b. Damla Fayzurrahman Mudarris*, Insanning birinchi vazifasi va ham maya-i sa'adat, al-Islah , 15 September 1915, s. 516-519. [↑](#footnote-ref-120)
121. *Edward J. Lazzerini*, The Revival of Islamic Culture in Pre-Revolutionary Russia: Or, Why a Prosopography of the Tatar Ulema? " в книге *Ch. Lemercier Quelquejay* et al., eds., Passé turco-tatar, présent soviétique: études offertes à Alexandre Bennigsen (Paris, 1986), 367-372.

 *Edward J. Lazzerini,* "The Revival of Islamic Culture in Pre-Revolutionary Russia: Or, Why a Prosopography of the Tatar Ulema? " в книге Ch. Lemercier Quelquejay et al., eds., Passé turco-tatar, présent soviétique: études offertes à Alexandre Bennigsen (Paris, 1986), 355-360. [↑](#footnote-ref-121)
122. *Carfare Encausse,* The Stirring of National Feeling, р. 172 [↑](#footnote-ref-122)
123. [↑](#footnote-ref-123)
124. *Ардаширов А. Ф.* К вопросу о роли новометодных мактабов (по материалам Андижанской области). //Ученые записки Андижанского госпединститута, ном. 6. 1957. С. 132-172. [↑](#footnote-ref-124)
125. *Togan Z.V.*  Hâtiralar: Tiirklstan ve Diger Miisluman Dogu Turklerinin Milli Varlik ve Kiiltiir Mucadeleleri, Istanbul, 1969. S.140 [↑](#footnote-ref-125)
126. *Begali Qosimov,* Mirmuhsin Shermuhamedov (Fikri) va uning adabiy muhiti" (канд. дисс, Ташкент. 1967); OSE , VII: 274, s.v. Shermuhamedov, Mirmuhsin.

 *Hamza Hakimzada Niyazi*, Milli ashulalar ucbun milli she'rlar majmuasi. Eski Margilan, 1916, s. 1. [↑](#footnote-ref-126)
127. *Munawwar Qari* Hamza Hakimzada`ga, 4 Noyabr 1915, в каталоге Hamza arkhivining katalogi , II: 283-284. [↑](#footnote-ref-127)
128. *Munawwar Qari* Hamza Hakimzada`ga, 4 Noyabr 1915, в каталоге Hamza arkhivining katalogi , II: 283-284. [↑](#footnote-ref-128)
129. *Mahmudi*, Muallim Abduqodir Shakurî, s. 26. [↑](#footnote-ref-129)
130. *Ozod Sharafiddinov*, Mustafo Choqaev. Sharq yulduzi , 1992, nom. 4, s. 85-93.

 *Ghulamuddin Akbarzada*, Ta'lini-i sani. Tashkent, 1913. S. 27-28. [↑](#footnote-ref-130)
131. *Sh. Hamidov*, Özbek tili leksikasi tarihidan materiallar (XIX asrning okhiri-XX asrning boshlari ).Tashkent, 1981, s. 153, 231. [↑](#footnote-ref-131)
132. *Munawwar Qari*, Yer yuzi. Tashkent, 1913. [↑](#footnote-ref-132)
133. *Behbudi*, Ikki emas, tort til lazim, Ayina , 26 October 1913, s. 13. [↑](#footnote-ref-133)
134. *Дмитриев Г.Л.* Распростронение индийских изданий в Средней Азии в конце XIX - начале XX веков. Книга: материалы и исследования ном. 6. 1962. С. 239-254. [↑](#footnote-ref-134)
135. *Jamshid Bihnam*, Manzilgahi dar rah-i tajaddud-i Iran: Islambul, Irannama , 11 (1993): 271-282; [↑](#footnote-ref-135)
136. *Kamshad H.* Modern Persian Prose Literature. Cambridge, 1966. P. 17-21 [↑](#footnote-ref-136)
137. [↑](#footnote-ref-137)
138. **Абдурауф Фитрат**   узбекский и советский [историк](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%BA), [филолог](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3), [переводчик](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%B2%D0%BE%D0%B4%D1%87%D0%B8%D0%BA), писатель, [драматург](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D1%80%D0%B0%D0%BC%D0%B0%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B3) и [поэт](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%8D%D1%82), один из основоположников современной узбекской литературы, один из известных представителей [среднеазиатского](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%BD%D1%8F%D1%8F_%D0%90%D0%B7%D0%B8%D1%8F) [джадидизма](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B6%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%B4%D0%B8%D0%B7%D0%BC), первый узбек, получивший [учёное звание](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A3%D1%87%D1%91%D0%BD%D0%BE%D0%B5_%D0%B7%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5) [профессор](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D1%84%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BE%D1%80)(1926).  [↑](#footnote-ref-138)
139. *Abdurrauf Fitrat,* Hayat wa ghaya-yi hayat,//Ayina , 14 December 1913, 196-197, и в 21 декабре 1913, s. 220-222. [↑](#footnote-ref-139)
140. *Thongchai Winichakul*, Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation. Honolulu, 1994. [↑](#footnote-ref-140)
141. *Jamshid Bihnam*, Manzilgahi dar rah-i tajaddud-i Iran: Islambul,// Irannama , no. 11 (1993): 271-282. [↑](#footnote-ref-141)
142. *M. Sukru Hanioglu*, The Young Turks in Opposition. New York, 1995, ch. 2.

 *Fitrat*, Bayonoti sayyohi hindi, опуб. Kholiq Mirzozoda, Sadoi Sharq , 1988, no. 6, 28. [↑](#footnote-ref-142)
143. *Дмитриев Г.Л.* Распростронение индийских изданий в Средней Азии в конце XIX - начале XX веков. Книга: материалы и исследования ном. 6. 1962. С. 239-254. [↑](#footnote-ref-143)
144. *Äbdusalam Azimi*, Behbudi haqqida hatira va taasuratim, Zarafshan, 1923 [↑](#footnote-ref-144)
145. *Khurshid,* 19 oktyabr 1906. [↑](#footnote-ref-145)
146. *Haji Mum*, Mahmud hoja Behbudi. [↑](#footnote-ref-146)
147. *Begali, Qosimov*, Fitrat (chizilar),//Sharq yulduzi, 1992, no. 10, 170-180. [↑](#footnote-ref-147)
148. "Turkistan Bukhara Khiwa haritasi," // Ayina , 1 March 1914, 356. [↑](#footnote-ref-148)
149. *Jamshid Bihnam*, Manzilgahi dar rah-i tajaddud-i Iran: Islambul, // Irannama , 11 (1993): 271-282. [↑](#footnote-ref-149)
150. [↑](#footnote-ref-150)
151. *M. Sukru Hanioglu*, The Young Turks in Opposition. New York, 1995), ch. 2. [↑](#footnote-ref-151)
152. [↑](#footnote-ref-152)