

УДК 141.7(575)(091)
DOI: 10.36979/1694-500X-2026-26-2-22-31

**ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОГО РЕГИОНА В XIX ВЕКЕ:
ОТ УМЕРЕННОГО МАТЕРИАЛИЗМА ЧОКАНА ВАЛИХАНОВА
К РЕВОЛЮЦИОННОМУ АХМАДА ДОНИША**

А.И. Пылев

Аннотация. Анализируются и сопоставляются общественно-политические и социально-философские концепции двух представителей среднеазиатского Просвещения – Чокана Валиханова и Ахмада Дониша. Предпринимается попытка рассматривать исторические процессы и историю социально-политических учений центральноазиатских народов в контексте собственного вектора исторического развития, не опирающегося исключительно на европоцентризм. Анализируются и сопоставляются исторические и социальные условия, в которых работали Ч. Валиханов и А. Дониш. В статье утверждается и доказывается, что формируемое обоими мыслителями и просветителями материалистическое понимание истории и социально-политических процессов, происходящих в рамках истории собственных народов и государств, станет впоследствии составной частью или базисом для формирования джадидизма как особого учения об общественном прогрессе и реформизме, создаваемого интеллектуальными кругами и мыслителями мусульманских народов Российской империи и Центральноазиатского региона. Делается вывод о предпринятой ими попытке выстроить последовательную концепцию материалистического понимания истории и социальных явлений.

Ключевые слова: философия; история; культура; Просвещение; цивилизация; Центральная Азия; кочевые народы; общество; ислам; джадидизм.

**XIX КЫЛЫМДА БОРБОРДУК АЗИЯ АЙМАГЫНДАГЫ КООМДУК
ЖАНА САЯСИЙ ОЙ ЖҮГҮРТҮҮНҮН ЭВОЛЮЦИЯСЫ:
ЧОКАН ВАЛИХАНОВДУН ОРТОЧО МАТЕРИАЛИЗМИНЕН
АХМАД ДОНИШТИН РЕВОЛЮЦИЯЛЫК МАТЕРИАЛИЗМИНЕ ЧЕЙИН**

А.И. Пылев

Аннотация. Бул макалада Борбордук Азия агартуу доорунун эки өкүлү Чокан Валиханов менен Ахмад Доништин социалдык-саясий жана социалдык-философиялык концепциялары талданып, салыштырылат. Ал Борбордук Азия элдеринин социалдык-саясий окууларынын тарыхый процесстерин жана тарыхын евроцентризмге гана негизделбестен, алардын тарыхый өнүгүү векторунун контекстинде изилдөөгө аракет кылат. Ч. Валиханов менен А. Дониш иштеген тарыхый жана социалдык шарттар талданып, салыштырылат. Макалада ойчулдар жана педагогдор тарабынан иштелип чыккан тарыхты материалисттик түшүнүү жана өз элдеринин жана мамлекеттеринин тарыхында болуп жаткан социалдык-саясий процесстер кийинчерээк Россия империясынын жана Борбордук Азия аймагынын мусулман элдеринин интеллектуалдык чөйрөлөрү жана ойчулдары тарабынан иштелип чыккан социалдык прогресстин жана реформизмдин өзүнчө окуусу катары жадилизмдин калыптанышынын ажырагыс бөлүгү же негизи болуп калаары айтылат. Алардын тарыхты жана коомдук кубулуштарды материалисттик түшүнүүнүн ырааттуу концепциясын түзүү аракети жөнүндө тыянак чыгарылат.

Түйүндүү сөздөр: философия; тарых; маданият; Агартуу; цивилизация; Борбордук Азия; көчмөн элдер; коом; ислам; жадилизм.

THE EVOLUTION OF SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOFY AND ENLIGHTENMENT IN THE CENTRAL ASIAN REGION: FROM THE MODERATE MATERIALISM OF CHOKAN VALIKHANOV TO THE REVOLUTIONARY ONE OF AHMAD DONISH

A.I. Pylev

Abstract. This article examines and compares the socio-political and socio-philosophical concepts of two representatives of the Central Asian Enlightenment, Chokan Valikhanov and Akhmad Donish. An attempt is made to consider the historical processes and the history of the socio-political thoughts of the Central Asian peoples in the context of their own vector of political development, not based solely on the concept of Eurocentrism. The historical and social conditions in which Ch. Valikhanov and A. Donish worked are analyzed and compared. The article states that the materialistic concept of history and sociopolitical processes occurring within the history of their own peoples and countries, shaped by both thinkers and educators, would later become an integral part or basis for the development of Jadidism as a distinct doctrine of social progress and reformism, created by intellectuals among Muslim peoples of the Russian Empire and the Central Asian region. A conclusion is made regarding their attempt to construct a consistent materialist understanding of historical processes and social phenomena.

Keywords: philosophy; history; culture; Enlightenment; civilization; Central Asia; nomad peoples; society; Islam; Jadidism.

Консерватизм, замкнутость, застой – характеристики, нередко применяемые в отечественной литературе разных эпох относительно социально-экономического бытия и духовной жизни мусульманских народов Средней Азии, кочевых степей севера и земледельческих оазисов, контролируемых абсолютными монархиями – ханствами на юге. Такие оценки представляются в немалой степени ошибочными, особенно если учесть гигантский скачок, совершенный этими народами за очень короткий в историческом масштабе период, когда они смогли перейти от традиционных форм государственности и обществ к современным. Оказалось так, что этот стремительный переход был связан с распространением на регион российского влияния, а позже, в XX столетии – советских форм цивилизации. Но будет ошибкой утверждать, что до включения региона в орбиту российского влияния в XIX веке в нем исторический процесс будто бы вовсе замер и получил новый импульс только с распространением на него влияния России. Выводы о том, что «истории почти не существует в Средней Азии», были связаны с европоцентричной концепцией, господствовавшей и применяемой тогда при анализе иных по своей общественно-экономической структуре цивилизаций Востока.

Однако нельзя утверждать, что подобное положение вещей тотально господствовало во всех исследованиях и трудах, вышедших из-под пера отечественных ориенталистов XIX – начала

XX столетия. В частности, в получившем в российском «среднеазиатоведении» широкую известность исследовании С.В. Жуковского «Сношения России с Хивой и Бухарой за последнее трехсотлетие», изданным под грифом Трудов общества российских ориенталистов, утверждается, что «сравнительная скудость научно-разработанных материалов по среднеазиатскому вопросу»... связана не с отсутствием в регионе «истории» или с ее некой «неполноценностью», а с тем, что русская научная литература пока не получила доступа к полной версии таковой и, следовательно, «не пошла несколько вперед в этом направлении» [1, с. 4].

Таким образом, упомянутый нами скачок, как думается, не мог быть совершен исключительно под влиянием извне, при отсутствии той почвы, которая была бы подготовлена в нем заранее. В силу данного обстоятельства, избранная нами методология исследования состоит в сознательном отказе от принципов «европоцентризма», господствовавшего в исторических трудах прошлого: согласно этим принципам, результат общественного просвещения и движения в сторону общественного прогресса расценивался исключительно в степени «приближенности» к итогам модернизации общественного мышления в странах западной цивилизации, каковыми в большинстве исторических исследований считались европейские страны. При подобном подходе совершенно упускались из вида факторы и условия, которые объективно или

независимо от влияния европейской цивилизации могли бы способствовать осознанию местными интеллектуалами необходимости общественного прогресса и даже социальных перемен. Кроме того, было бы крайне важно понять, насколько местные интеллектуалы и мыслители сами понимали идеи социального прогресса, являлись ли таковые просто некими их догадками, или логически выводились ими из собственных концепций социальной философии. Соответственно, общая цель нашего исследования – рассмотреть особенности развития духовной жизни и общественной мысли среднеазиатского региона в XIX столетии, именно исходя из сложившихся местных условий, в которых осуществлялась деятельность тех представителей местной общественной мысли, усилиями которых и была подготовлена почва для становления идей местного, «среднеазиатского» Просвещения. В северной степной части региона, занятой казахскими жузами, таковым представителем стал Ч. Валиханов (1835–1865), а в южной, связанной с более длительным господством здесь оседлой организации общества, государственности в более монолитной форме, представленной ханствами и эмиратом, и заметно бóльшим влиянием ислама, таковым стал философ, обществовед и просветитель Ахмад Дониш (1827–1897), имя которого в настоящее время носит Институт истории, археологии и этнографии АН Республики Таджикистан. Руководствуясь целью нашей статьи, заключающейся в анализе и оценке местных условий и возможностей общественного прогресса, а также сформулированной нами методологии, необходимо будет проанализировать, в каких аспектах и в какой степени общественно-философские воззрения вышеупомянутых персоналий оказали влияние на местную духовную жизнь. Соответственно данной задаче, прежде всего будет уместно вкратце охарактеризовать условия, в которых Чокану Валиханову, и немного позже Ахмаду Донишу, являвшимся, как видно из биографических дат рождения и смерти, почти современниками, предстояло выработать собственные философские взгляды и идеи местного просвещения. И сразу будет заметно следующее немаловажное обстоятельство: по итогам их деятельности, пришедшейся

на период середины и 2-й половины XIX столетия, мы сможем заключить, что среднеазиатская эпоха Просвещения не столь уж сильно запоздала по сравнению с европейской, относимой историками на предыдущий, XVIII век. В литературе много написано о том, что распространение идей Просвещения в Центральноазиатском регионе связано с укреплением влияния продвигавшейся в регион России – процессом, начавшимся еще в первой половине XVIII в., с принятием российского подданства родами казахского Младшего Жуза, завоеванием Россией Кокандского ханства в 3-й четверти XIX в., и заключением не вполне равноправных договоров между Российской империей и Ханством Хивы (1873), а также Бухарским эмиратом (1868), договоров, которые все же оставляли за последними определенную долю самостоятельности. Это, несомненно, так. Однако картина будет неполной, если мы упустим из вида те местные условия, в которых происходило становление среднеазиатского просвещения и формирование просветителями идей и представлений о прогрессе. Согласно сформулированной нами цели и методологии исследования, нами был осуществлен подбор источников, на которых будут базироваться основные положения нашей статьи: это, прежде всего, трактаты, письма и сочинения Ч. Валиханова и А. Дониша – прежде всего те, в которых они пытались излагать собственные концепции общественного прогресса, неизбежно отталкиваясь от таких общих понятий, как «власть», «государство», «общество», «политика». Это письма, записки и собрания сочинений Ч. Валиханова, также коллекция рукописей Ахмада Каллэ (А. Дониша), введенная впервые в научный оборот востоковедом, иранистом и тюркологом Э.Е. Бертельсом (1890–1957). Кроме того, как источники мы трактуем привлеченные нами труды российских исследователей, дипломатов, общественных деятелей, которые наблюдали и пытались оценивать общественную среду, в которой жили и трудились Ч. Валиханов и А. Дониш и которых можно было бы считать практически их современниками: это труды Я.В. Ханькова, В. Наливкина, С.В. Жуковского. В теоретическую основу нашего исследования мы положили исследования

и выводы Т.И. Султанова, С.Г. Кляшторного – признанных мэтров российского востоковедения, а также выводы и оценки авторитетных исследователей из самой Центральной Азии, в частности, исследования С. Зиманова, Д. Ташкулова, Ш. Мухамедова.

Если следовать общей хронологии деятельности и творческого пути избранных нами персоналий и начать говорить о северной, степной части региона – среды, в которой происходило формирование философских концепций Ч. Валиханова, то нельзя не отметить влияние активно распространявшегося в казахских степях и кочевьях ислама. Если говорить о середине XIX в., то есть о том периоде, когда жил, работал и достиг своей славы как просветитель Ч. Валиханов, исламизация казахских кочевий еще не была завершена. Однако это процесс, шедший и в позднее средневековье и в Новое время при участии южных соседей Казахских степей – Бухары, а затем и Кокандского ханства, приобретает еще большую активность с приездом в казахские степи учителей-мусульман из мусульманских областей России. Прежде всего, это были преподаватели и выпускники медресе из городов Казань, Уфа и Оренбург [2, с. 106], областей России с близким по языку и отчасти по образу жизни тюркоязычным народонаселением. Особую активность, точнее сказать, эффективность, этот процесс приобрел несколько позднее, когда мусульманское образование перестало быть замкнуто-конфессиональным и когда прибывающие из мусульманских областей России, Поволжья и Южного Урала учителя стали предлагать обучение по так называемому принципу «усул-и джадид» – новому «звуковому» методу обучения, разработанному в свое время татарским просветителем Исмаил-беком Гаспралы (Гаспринским) (1851–1914) и позволявшему пройти программу традиционного мусульманского мактаба значительно быстрее. В годы жизни Ч. Валиханова до появления новометодных школ было еще далеко, но в своей статье «О магометанстве в степи» (1862 г.) Ч. Валиханов, хотя и резко негативно оценивает процесс и результаты распространения среди казахов мусульманской религии (прежде всего, в силу того, что во времена Валиханова распространение

ислама в казахской степи шло полностью в отрыве от современного просвещения, а следовательно, представляло исключительно конфессиональный характер), однако признает за исламом способность весьма быстро распространяться среди кочевников, когда, как он писал, «набожные киргизы начинают ездить в Мекку», а «баяны наши (под таковыми Валиханов имел в виду, по-видимому, традиционных для казахского этноса домусульманских времен шаманов – *авт.*) поют мусульманские апокрифы, переложенные в народные стихи» [3]. Предприняв попытку участвовать в выборах старшего султана Атбасарского округа и потерпев неудачу (Валиханов победил на выборах с перевесом в более чем 10 голосов, однако его победу не утвердило русское начальство в г. Омске, тогда одновременно являвшемся столицей и Сибири, и вошедших в состав России казахских земель), Валиханов также косвенно посетовал на сильное влияние в степи ислама, отметив в одном из писем, что подстрекаемые его оппонентом на выборах не хотели иметь султаном человека, не имевшего необходимых внешних атрибутов правоверного – бороды, «гладко выбритой головы», а также «не совершающего пять раз в день омовения» [4, с. 151–152]. Таким образом, Валиханов, при негативном отношении к мусульманскому вероучению его времени, косвенно признавал за исламом большое влияние в массах и значительную его внутреннюю силу. О той же самой внутренней силе ислама несколько позднее будет писать основоположник и ветеран дела народного образования в Туркестане, инициатор введения в регионе русско-туземных школ (уже после юридического оформления присоединения Среднеазиатского региона к России и создания Туркестанского генерал-губернаторства, позднее Туркестанского края), директор мужской гимназии в столице края, г. Ташкенте, Н.П. Остроумов (1846–1930). В одной из своих статей Н.П. Остроумов критически высказался о генерал-губернаторе Туркестана К.П. фон Кауфмане, не верившим во «внутреннюю силу мусульманства под влиянием ... господствовавших тогда представлений о Турции как больном организме», и потому считавшим мусульманскую культуру «не способной к пробуждению»

[2, с. 100–101]. Этого «пробуждения» мусульманства Ч. Валиханов, проживший очень недолгую жизнь, просто не успел застать: но возможно, его негативные суждения об исламе могли бы измениться, если бы ему суждено было дожить до начала этого пробуждения с появлением первых новометодных школ.

А каковы же были условия для становления Просвещения в южной части Среднеазиатского региона, в частности в «Бухара-и Шариф», или «Благородной Бухаре», как принято было называть в мусульманском мире столицу Бухарского эмирата, где пройдет большая часть жизни другого великого среднеазиатского мыслителя и просветителя Ахмада Дониша? Прежде чем сказать о Бухаре, хотелось бы отметить и ее соседа на востоке (а для казахов Старшего Жуза, соответственно, на юге), Кокандское ханство, государство, окончательно выделившееся из Бухарского ханства в конце XVIII столетия. С 1809 по 1822 г. ханством управляет Омар-хан, по характеристике современного исследователя А.Р. Андреева «поэт в душе» и «покровитель поэтов и ученых», «склонный более к мирной жизни» [5, с. 22]: последнее выражалось, впрочем, в том, что он старался сохранять мирные отношения с Бухарским ханством, тогда как с соседями севера, каракиргизами и казахами Старшего Жуза, он воевал немало. А востоковед-историк рубежа XIX–XX вв. В.П. Наливкин в «Краткой истории Кокандского ханства» отмечал, что Омар-хан «приближает ко двору ... местных поэтов», которые «получают содержание наравне с другими чиновниками двора» [6, с. 330]. То, что сам пробовавший себя не только в военном деле, но и в стихосложении правитель Коканда покровительствовал поэтам и ученым, уже говорило о том, что идеалы просвещения постепенно пробивали себе дорогу и на юг Средней Азии. Если же говорить о Бухаре, то мы увидим, что неспроста «Бухара-и Шариф» снискала на мусульманском Востоке славу центра мусульманской учености. Приобретая таковую еще стараниями персидской династии Саманидов в X в., она не растеряла ее и к XIX столетию. Мечетей в ней, как отмечал уже цитируемый выше автор, насчитывалось во 2-й половине XIX в. по числу улиц – 360, из них главных медресе, высших

мусульманских школ – 103. Я.В. Ханыков, российский ориенталист и дипломат, участник миссии подполковника К.Ф. Бутенева в Бухару (1841–1842 гг.), в изданной им позднее работе «Описание Бухарского ханства» отмечает, что по количеству находящихся в Бухаре училищ и по числу грамотных людей она «должна занять первое место между государствами Средней Азии» [7, с. 219]. Курс наук, изучаемых в Бухаре, весьма широк – это не только богословие и арабский язык, но также естественные науки, арифметика, умение вести диспуты (логика), юридические и исторические знания. Курс наук, проходимых в медресе Бухары, базируется в целом на 137 книгах. Среди недостатков образования, даваемого учебными заведениями Бухары, отмечалось все же однообразие методов обучения, основанных во многом на учении наизусть, и крайне узкие пределы изучения естественных наук – только те, что дозволялись исламом в догматической форме. Эти недостатки, весьма существенные с точки зрения европейского образования, позволили Я.В. Ханыкову категорично заключить, что «в Бухаре менее чем где-либо можно судить об образованности по числу грамотных» [7, с. 227]. Однако это была все же та образовательная среда, где количество механически заученного, как оказалось, могло способствовать совершению качественного скачка в мировоззрении отдельной одаренной личности, которая могла задаться вопросом – а что лежит за пределами строго очерченных рамок познания мира и каким образом эти рамки могут быть раздвинуты. Таковой личностью и оказался философ и просветитель Ахмад Махдум ибн Носир, получивший впоследствии прозвище Дониш (1827–1897). Родившись в семье небогатого муллы, начальное образование он получил в частной школе своей матери, которая не только умела читать и писать, но и сочиняла стихи. Хотя последнее является весьма редким фактом для мусульманского мира в целом в середине позапрошлого века, однако характерно, что он все же именно в Бухаре оказался возможным. Пройдя курс обучения в медресе, А. Дониш не ограничился только программой, предлагаемой учебным заведением, но самостоятельно изучал математику, геометрию, астрономию, историю,

труды классической философии мусульманского Востока, начиная с Абу-Насра Аль-Фараби. Как высококвалифицированный каллиграф, А. Дониш был привлечен на дворцовую службу и в 1857 г. был, в качестве писаря-секретаря, командирован в составе посольства мирахура Мулладжана Ашурбаева в Россию.

Таким образом, хотя современники и оставили за Ч. Валихановым образное сравнение его с «промелькнувшим в веках метеором» [8], а за А. Донишем – прозвище «Каллэ» [9, с. 9], переводимое с таджикского как «умный», «сведущий», «головастый», намекая на некоторую их исключительность в окружавшей общественной среде, появление подобных им выдающихся мыслителей и общественных деятелей все же не следует считать случайным.

Имя Ч. Валиханова, в отличие от впервые посетившего в 1857 г. столицу Российской империи Петербург А. Дониша, было уже на тот год известно многим выдающимся людям тогдашней России. Родившись в 1835 г. в семье старшего султана Чингиза Валиханова (так по традиции продолжали именоваться среди казахов, уже после вхождения в состав России должности местной выборной администрации), по происхождению потомок ханов Среднего Жуза, Чокан Валиханов получает образование в кадетском корпусе г. Омска, по окончании получает звание корнета, а позднее офицера по особым поручениям при генерал-губернаторе Западной Сибири. Достигнув больших успехов в освоении русского языка, точных наук и основ военного дела, а также восточных языков, изучавшихся в корпусе, Ч. Валиханов, как и А. Дониш, много занимается самообразованием, читает произведения выдающихся русских и зарубежных литераторов и общественных деятелей (А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, В.Г. Белинский, Н.В. Гоголь, Ч. Диккенс). Находясь на службе при генерал-губернаторстве и совершив множество служебных поездок по казахским кочевьям, посетил Центральный Казахстан, Семиречье, Тарбагатай, а после, выполняя разведывательные миссии в Западном Китае, посетил Кульджу и Кашгарию. Затем, прибыв с отчетами о своих миссиях в Петербург, сначала по линии Генерального Штаба переводится на службу

по дипломатической линии в Азиатский департамент МИДа, продолжает самообразование, слушая лекции в Петербургском университете, совершенствуя знания во французском и немецком языках. Он лично знаком и находится в постоянной переписке с Ф.М. Достоевским, выдающимся российским военным географом и исследователем П.П. Семеновым-Тянь-Шанским. Критический рациональный стиль мышления и материалистическое мировоззрение сформировались у Ч. Валиханова еще в годы учебы в кадетском корпусе в Омске, не только столице Западно-сибирского генерал-губернаторства, но и месте ссылки представителей демократически-революционно настроенной интеллигенции николаевской России: среди его наставников во время учебы в Корпусе – последователь Белинского Н.Ф. Костылецкий, ссыльный ученый Г.В. Гонсевский, а также друг и последователь Н.Г. Чернышевского литератор В.П. Лободовский [8].

Описывая результаты своей разведывательной миссии в Западный Китай (Восточный Туркестан), поручик Ч. Валиханов осмысливал увиденное, в том числе причины неудач восстающего против китайских властей местного тюркского населения, но с другой стороны и периодические поражения в стычках с последними китайских войск, посредством, прежде всего, материальных причин социально-экономического характера и больше объективных факторов, нежели субъективных. Излагая причины ненависти к китайцам туземцев, Ч. Валиханов выводит на первое место не религиозную рознь, а систематические изъятия китайцами «жизненных припасов», грабеж караванной торговли, являвшихся основой местной экономической жизни – китайские власти нередко практически даром экспроприировали товары. Организованного сопротивления же с целью «соединиться и свергнуть ненавистное иго» туземцы оказать не могли в силу межплеменных противоречий, в основе которых также лежала разница в экономическом положении, а не вражда вождей племен. Китайцы же, тем не менее, очень долго не могли справиться с повстанцами также в силу объективных причин, связанных с образом жизни: «люди эти, как писал Валиханов, курят

опиум, отличаются слабостью и неспособностью к организованному сопротивлению» [10, с. 219–222]. Напомним, что миссия Валиханова в Кашгар (1858–1859 гг.) практически совпала с началом в Китае так называемых «Опиумных войн».

В ходе полевых исследований, проведенных в Центральном и Восточном Казахстане и выполняемых по заданию Сибирского генерал-губернаторства с целью подготовить присоединение к России земель Старшего Жуза, Ч. Валиханов также сделал ряд важных наблюдений относительно этногенеза казахского народа. Как указывается в авторитетных исследованиях по истории Средней Азии, сам термин «казах» появился впервые в арабо-тюркском словаре, известном по рукописи XIII в., но долгое время он имел, скорее, нарицательный смысл, передававший не этноним, а скорее, образ жизни [11, с. 236]. Традиционным этнонимом, используемым для обозначения казахского народа в целом, этот термин также стал благодаря, по всей видимости, исследованиям Ч. Валиханова, когда он отметил, на основе многочисленных материалов, сходство казахов Младшего и Среднего Жузов со Старшим, в силу языка, обычаев, происхождения, и одновременно различия населения Старшего Жуза с каракиргизами (современными киргизами), вопреки представлениям науки до середины XIX в., когда казахи Старшего Жуза считались особым народом, отличным от остальных казахов [8]. Подобное представление о казахах Старшего Жуза возникло у ориенталистов и путешественников, видимо, в силу его особого политического бытия, поскольку он постоянно подвергался экспансии со стороны кокандских ханов. Ч. Валиханов же, доказывая родство казахов Старшего Жуза с остальными, на первое место выдвигал не политику и не действия правителей (ханов, эмиров, султанов и т. п.), а вновь те же объективные материальные факторы – язык, обычаи, образ жизни. Однако материализм Валиханова не следует считать последовательным, поскольку в его работах и переписке можно зафиксировать рассуждения о разуме как о некоей всемогущей силе. Это роднит его с представителями европейского Просвещения XVIII в., со свойственным им обожеествлением

разума, верой в его способности совершать чудеса. В статье «Следы шаманства у киргизов» Валиханов, рассуждая о природе человека и наличии у него разума, апеллирует к присутствию в человеке «частички божественного»: присутствие в человеке «духа мыслящего и пытливого» Валиханов объясняет результатом очевидного пребывания в нем Божества как «неисследимой вечной силы» [3]. В другом месте, когда Ч. Валиханов в письме Ф. Достоевскому объясняет свое желание участвовать в выборах старшего султана, он вновь апеллирует к всемогуществу разума: Ч. Валиханов пишет, что думал о желании «доказать землякам, как может быть полезен для них образованный султан-правитель» [4, с. 151–152].

То же самое противоречие, с одной стороны, вера во всемогущество разума, с другой – стремление «во всех вещах увидеть и познать истину объективно» [12, с. 248] было свойственно и А. Донишу. В итоге, трижды посетив в составе дипломатической миссии Петербург, приняв участие в переговорах с официальными лицами Империи, посетив музеи, библиотеки, промышленные предприятия столицы России, увидев достижения русской и европейской культуры, науки и техники, и вернувшись потом на родину, Ахмад Дониш пытается понять, в чем же причина неэффективности управления его страной, почему Бухара вынуждена заключать с Империей неравноправные договоры и почему система управления эмиратом не отвечает новым международным реалиям. А. Дониш предполагает, что ответы на вышеупомянутые вопросы кроются в процессах, происходящих внутри самого эмирата, а не только в превосходстве на тот момент европейской цивилизации. Он пытается изложить ответы на вопросы в сочинении, которое мыслитель назвал «Трактат о порядке, цивилизации и взаимопомощи». В нем автор выдвигает 10 условий, которыми должен руководствоваться глава государства, при соблюдении которых он может считаться справедливым, а страна достигнет процветания. Среди этих условий таковые, что требуют от правителя быть скромным, не совершать, в угоду отдельным лицам, того, что противоречило бы шариату, избегать корыстолюбивых

советников, и прибегать к помощи честных ученых, быть осведомленным о несправедливостях и притеснении подданных в его стране, и постоянно проверять поведение государственных деятелей. Правитель, не соответствующий данным требованиям, по мысли Дониша, теоретически мог быть свергнут народом, но если он руководствуется принципами разума и справедливости, то никто не будет выступать против него. В частности, Дониш предлагал эмиру создать совет, составленный из всех слоев населения; члены совета должны быть умными и знающими людьми и обсуждать вопросы благоустройства страны, контролировать доходы и расходы чиновников [12, с. 254]. Не следует, конечно, думать, что перед нами передовой на тот момент не только для Бухары, но и для всех стран мусульманского Востока проект конституционной монархии (так, в Османской Турции конституция с парламентом появится только спустя несколько лет, в 1876 г.): члены такого совета должны были бы назначаться эмиром и решение по итогам совещания также оставалось бы за эмиром. Однако идея все равно может считаться прогрессивной, поскольку в совете должны были быть представлены все слои населения, а не только баи и аристократия. «Основными признаками разложения ханафитского толка в Бухаре, резюмировал свои рассуждения Дониш, являются невежественные эмиры и нерадивые улемы» [12, с. 254]. Веря в возможность проведения реформ сверху мудрым правителем, полагаясь вновь на «всемогущество разума», способного совершить чудесный переворот и уничтожить несправедливость, А. Дониш преподнес свой «Трактат» эмиру. Как раз после второго визита в Петербург в качестве секретаря дипломатической миссии эмира Музаффар-ад-Дина (1860–1885) Бухарский эмират оказывается вынужденным заключить с Россией договор, который ограничивает самостоятельность его во внешней политике, но отчасти даже и во внутренних делах, и Бухара, хотя и сохраняет внешне суверенитет, но становится государством-протекторатом Российской империи. Но эмир воспринял «Трактат» А. Дониша не как руководство к действию, а как попытку «читать ему наставления» и, узнав о содержании трактата, был очень раздражен

и раздосадован. В результате А. Дониш оказался сосланным из Бухары на должность казия в отдаленный район эмирата. Разрешение вернуться он получил лишь при следующем эмире.

По возвращении из ссылки А. Дониш пишет новое историко-философское сочинение, в котором подверг пересмотру многие свои размышления и идеи. Его новый труд получил название «История эмиров Мангытской династии». Пытаясь объяснить причины проявления несправедливости в государстве, Дониш, в частности, писал: «Поначалу потомки Адама пользовались землей по справедливости и наравне, затем же перестали довольствоваться возделанным своими руками и начали силой захватывать земли один у другого». Следовательно, рассуждал Дониш, право собственности – это не воля Всевышнего, а результат насилия одних над другими, а справедливость будет установлена не по воле разумного и справедливого правителя, а в итоге возврата захваченной земли сильным у слабого. Если же кто-то считает иначе, то тогда право слабого перед сильным должен отстоять, объединившись, весь народ [13, с. 141]. Следовательно, народ, по мысли Дониша, становится субъектом, а не объектом истории, тогда как несправедливость и кризис в государстве зависят не от действий неразумного или несправедливого правителя, а от нерешенных вопросов собственности. Таким образом, сложно переоценить вывод о творчестве и философском наследии А. Дониша, сформулированный великим таджикским писателем и родоначальником таджикской советской литературы Садреддином Айни (1878–1954), также выпускником медресе в Бухаре и лично знакомым с Ахмадом Донишем: «Воздействие на нас его книг было столь сильным, что наши взгляды на тогдашнюю жизнь изменились почти совершенно» [14, с. 49].

Завершая анализ вклада Ч. Валиханова и А. Дониша в развитие социальной философии, хотелось бы подчеркнуть, что их вклад в развитие философской мысли народов Средней Азии, таким образом, сложно переоценить. Этот вклад затрагивает социальную философию, и не секрет, что это наиболее сложный сегмент философского знания вообще, поскольку он имеет

дело с жизнью человеческого общества. Оба мыслителя, Ч. Валиханов и А. Дониш, полагались на всемогущество разума, однако оба же стремились искать объяснения общественным процессам и явлениям в вещественных причинах, а не в воле Всевышнего или отдельных лиц. Видимо, просто потому, что А. Дониш прожил более долгую жизнь, чем Ч. Валиханов, он пошел в своих поисках несколько дальше, когда в объяснении причин несправедливости и неравенства призывал искать их не в вопросах морали, а в вопросах социально-экономического свойства. Также не будет преувеличением утверждать, что вклад этот затронул не только региональный, но и мировой компонент развития философского знания, особенно если мы вспомним, что его влияние сказалось на развитии общественной мысли на огромных территориях. Значение сделанного обоими просветителями вклада в социальную философию ничуть не умаляется даже притом, что в исследованиях, появившихся уже после распада СССР на всем постсоветском пространстве, немало усилий было предпринято для развенчания представлений, связанных с материалистическим пониманием не только истории, но и всего комплекса общественных наук в целом. В некоторых работах, посвященных анализу социал-демократических, как мы видели, в немалой степени основанных на материалистическом понимании идей как Валиханова, так и Дониша, при характеристике этих идей нередко применяется эпитет-вводное слово «к сожалению» [3]. Подобные оценки даются отечественными историками и публицистами, несколько не критично подходящими к вопросам истории императорской России. Очевидно то, что общемировой исторический процесс оказалось невозможно подвести под некое еще недавно господствовавшее в отечественной исторической науке единое стандартное материалистическое основание. Но нельзя также отрицать, что зачатки социал-демократических идей у обоих, основанные отчасти на материализме, оказали огромное влияние на духовную жизнь, да и на будущее всего региона; значит, эти идеи тоже по-своему «материализовались». Без них вряд ли был бы возможен общественный подъем, который регион пережил уже на рубеже XIX–XX

вв., связанный с деятельностью общественных прогрессистов, за которыми закрепилось название «джадиды». «Джадиды» выступали за коренное обновление всех сфер общественной жизни, начиная от народного образования и завершая глобальным переустройством всей социально-политической системы. Их деятельность, пускай с рядом оговорок, все же способствовала формированию в регионе национальных государств, уже в начале советского периода истории. Судьбы и взаимоотношения среднеазиатских джадидов-просветителей с самой советской властью складывались, мягко говоря, неоднозначно: часть их, приняв советскую власть, активно включилась в коренную перестройку местных обществ, другая часть не могла согласиться с идеологемами новой власти, требовавшей радикальной стандартизации мышления и безусловного согласия с переделом собственности на новых принципах. Однако это уже вопросы других, подчас весьма трагично писавшихся страниц истории среднеазиатского Просвещения, вступавшего в эпоху Новейшей истории.

Поступила: 01.12.2025;

рецензирована: 15.12.2025; принята: 17.12.2025.

Литература

1. Жуковский С.В. Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие / С.В. Жуковский // Труды общества русских ориенталистов (по изданию 1915 г.). № 2. М.: Книга по требованию, 2013. 225 с.
2. Мухамедов Ш.Б. Некоторые аспекты изучения истории Центральной Азии / Ш.Б. Мухамедов / Академия наук Республики Узбекистан, Институт истории. Ташкент, 2016. 216 с.
3. Духовные воззрения Чокана Валиханова // Православие. Самодержавие. Народность. Информационно-аналитическая служба. URL: https://ruskline.ru/analitika/2008/02/06/duhovnye_vozzreniya_chokana_valihanova (дата обращения: 16.09.2025).
4. Письма Ч. Валиханова: собр. соч.: в 5 т. Т. 5. Алма-Ата: КСЭ, 1985.
5. Андреев А.Р. Обзор исторических и географических сведений о Средней Азии / А.Р. Андреев // История Средней Азии: сб. исторических произведений / сост.: А.И. Булдаков, С.А. Шумов, А.Р. Андреев. М.: Евролинц, Русская панорама, 2003. 504 с.

6. *Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства / В. Наливкин // История Средней Азии: сб. истор. произведений / сост.: А.И. Булдаков, С.А. Шумов, А.Р. Андреев. М.: Евролинц, Русская панорама, 2003. 504 с.
7. *Ханыков Я.В.* Описание Бухарского ханства / Я.В. Ханыков // История Средней Азии: сб. истор. произведений / сост.: А.И. Булдаков, С.А. Шумов, А.Р. Андреев. М.: Евролинц, Русская панорама, 2003. 504 с.
8. Чокан Валиханов / Институт истории и этнологии имени Чокана Валиханова. URL: <https://iie.kz/?p=25602> (дата обращения: 17.09.2025).
9. *Бертельс Е.Э.* Рукописи произведений Ахмада Каллэ / Е.Э. Бертельс // Труды таджикской базы АН СССР. Т. 3. Лингвистика. М.; Л., 1936. С. 9–28.
10. Выписка из отчета о путешествии в Кашгар поручика Ч. Валиханова // Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. Алма-Ата: КСЭ, 1985.
11. *Кляшторный С.Г.* Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье / С.Г. Кляшторный, Т.И. Султанов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 320 с.
12. *Пылев А.И.* Философия Ахмада Дониша / А.И. Пылев // Звезда. Ежемесячный литературно-художественный и общественно-публицистический независимый журнал. 2015. № 8.
13. *Рзаев А.К.* Туси. Дониш / А.К. Рзаев, Д. Ташкулов // Серия «Из истории политической и правовой мысли». М.: Юридическая литература, 1990. 160 с.
14. *Зиманов С.З.* От освободительных идей к советской государственности в Бухаре и Хиве / С.З. Зиманов; АН КазССР, Ин-т философии и права. Алма-Ата: Наука, 1976. 220 с.