

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНА
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ имени А.А. БАКИХАНОВА

ШАМИЛЬ РАХМАНЗАДЕ

Размышляя об истоках Азербайджанского
Модерна:
социокультурные трансформации и просветитель-
ство в Азербайджане
(*XIX – начало XX века*)

Баку – 2023

Рекомендовано к печати
Ученым Советом Института Истории имени А.А. Бакиханова
Национальной Академии Наук Азербайджана

Научный редактор: **Ирада Багирова**
доктор исторических наук, профессор

Рецензенты: **Али Абасов**
доктор философских наук, профессор,

Эсмира Вагабова
доктор философии по истории, доцент

Рахманзаде Шамиль. Размышляя об истоках Азербайджанского Модерна: социокультурные трансформации и просветительство в Азербайджане (XIX – начало XX века). Баку, Отдел «Научной информации и издательского дела», 2023.- 250 с.

В представленной монографии проанализированы основные вехи и существенные особенности социокультурных трансформаций в Азербайджане в XIX - начале XX веков – в эпоху судьбоносных изменений. Эти процессы, обозначенные нами как модернизационные, ознаменовали начавшийся в Азербайджане переход от традиционного общества к обществу Модерна. В книге также уделяется внимание так называемому «проекту Просвещения», который предстает как духовно-практическая деятельность, как движение и кампания по изменению умов и институтов.

В данной монографии на основе анализа общественно-культурной деятельности таких деятелей, как А.А. Бакиханов, М.Ф. Ахундов, Г.б. Зардаби, а также целой плеяды азербайджанских просветителей прослежен общий ход преобразовательных процессов в Азербайджане. При этом в свете концепций модернизации изучены нововведения в области школьного образования.

Монография предназначена для историков, философов, культурологов, студентов и всех тех, кто интересуется проблематикой социокультурных преобразований в Азербайджане.

Оглавление

Введение	5
Глава I. Социально-экономическая и политико-идеологическая обстановка в Азербайджане в XIX веке	
1.1. Российское завоевание Северного Азербайджана: пространственно-временные контексты инобытия	13
1.2. Вторая половина XIX столетия: преобразования, осуществляемые властями как инструменты модернизации	42
1.3. Особенности преобразований в сфере просвещения: российские учебные заведения как очаги модернизации	54
Глава II. Идеиные основания Азербайджанского Просвещения	
2.1. Просвещение: общая характеристика явления	67
2.2. Закат средневековья: А. Бакиханов как последний мыслитель просвещенного традиционализма	78
2.3. Точка отсчета: М.Ф. Ахундов – идейный первопроходец Азербайджанского Модерна	93
2.4. Глаголом жечь сердца людей: Г.б. Зардаби – зачинатель национального печатного слова	119
Глава III. Азербайджанское просветительство: вехи и деятели	
3.1. Традиция и новь: новометодные школы «усули-джадид» против старых мектебов	137
3.2. Новометодные школы С.А. Ширвани и М.Т. Сидги: «путеводные звезды» просвещения в азербайджанском Захолустье	159
3.3. Русско-азербайджанские школы: национальные учебные заведения в русском облачении	178

3.4. Трансляторы идей Модерна: первые современные учебники на тюркском языке	194
3.5. У истоков нацистроительства: Н.Нариманов, Ф.Кочарли, М.Шахтахтинский и другие	205
Заключение	227
Список использованной литературы	234

Введение

В социально-политической биографии любого народа или страны имеются такие судьбоносные эпохи, когда привычный ход истории, резко ускоряясь, кардинально преобразует за невиданный прежде короткий срок социальную действительность. Вместе с тем в более широком контексте меняются и основы бытия тех или иных сообществ: происходит онтологический скачок, подразумевающий качественный переход в совершенно другую модальность существования. Именно такой эпохой предстает XIX - начало XX века – временной отрезок в истории Азербайджана, насыщенный знаковыми событиями. За этот период происходит то, что правомерно назвать «спайкой времени и пространства». Российская империя инкорпорировала целый край – Кавказ с особым социокультурным и духовно-нравственным комплексом: разрастающееся имперское начало вобрало в себя историко-географический ареал, пребывающий в ином хронотопологическом измерении, в другом временном бытии. Что, в свою очередь, вызвало коренную ломку существующих до той поры структур и институций и генерировало колоссальные системные преобразования. Собственно, за отмеченный период и была заложена основа азербайджанской политической нации, ибо политическая стабильность, нивелирование местных особенностей, постепенное вовлечение в большое экономическое пространство фактически способствовали этнополитической консолидации азербайджанского народа. Власти предпринимали шаги, объективно содействовавшие постепенному устранению условий, консервирующих социально-политическую обособленность (и отсталость) кавказских народов. Модернизация, осуществляемая правительством, вела к разрушению традиционного общества.

Одновременно происходили архитектурные сдвиги в социокультурной сфере, что выразилось в появлении та-

кого феномена, как Азербайджанское Просвещение. В представленной монографии подробно исследуется данное явление в контексте понятий и методологических суждений теории модернизации. Более того, на основе анализа общественно-культурной деятельности таких личностей, как А.А. Бакиханов, М.Ф. Ахундов, Г.б. Зардаби, а также целой плеяды азербайджанских просветителей прослежен общий ход трансформационных процессов в Азербайджане в области социальных отношений и культуры. Особое внимание уделяется взаимосвязи между духовными исканиями, свойственными установкам Модерна, и практическими воплощениями их в сфере образования.

Тема данной монографии актуальна в нынешних реалиях и представляет несомненный интерес для Отечественной исторической науки и смежных с ней научных дисциплин. Наша историография и культурология особо нуждаются в работах, изучающих отдельные аспекты и вопросы социокультурных трансформаций, происходивших за указанный период, в контексте модернизационных теорий. Разумеется, феномену Азербайджанского Просвещения, просветительскому движению, особенно же школьному делу в Азербайджане в XIX - начале XX века посвящено немало трудов. Не вдаваясь в развернутый анализ литературы по указанным темам, отметим лишь некоторых авторов. В первую очередь хотелось бы упомянуть работу¹ выдающегося ученого и общественного деятеля Гейдара Гусейнова, в которой автор впервые предпринял попытку комплексного изучения общественной и философской мысли Азербайджана в XIX веке. По сути, именно Г. Гусейнов заложил основы исследования, как творческого наследия отдельных мыслителей, так и всего

¹ Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку: Азернешр, 1958, 430 с.

феномена Азербайджанского Просвещения. Все последующие исследователи отталкивались от выдвинутых им постулатов, вне зависимости от того, разделяли они их или нет.

Следует отметить и видного ученого-философа Энвера Ахмедова, исследователя мировоззрения двух крупнейших мыслителей Азербайджана XIX века – А. Бакиханова и М.Ф. Ахундова, а также философских оснований Азербайджанского Просвещения.² Заслуга Э. Ахмедова заключается в том, что он, вопреки известным идеологическим канонам своего времени, в целом представил весьма оригинальные исследования, написанные живым и содержательным научным языком. Именно благодаря Ахмедову были выявлены целые мировоззренческие и смысловые пласты как указанных мыслителей, так и собственно самого феномена Просвещения.

Из работ, посвященных просветительству в Азербайджане, выделим монографию видного литературоведа Хейруллы Мамедова «От “Экинчи” до “Молла Насреддин”» (на азербайджанском языке).³ В этой монографии мы видим довольно квалифицированный анализ влияния национального просветительства на литературную мысль. Заслуживает внимания также и другая книга автора, в которой подробно исследуется жизнь и деятельность важной и знаковой фигуры азербайджанского просветительского движения – С.М. Ганизаде.⁴

Азербайджанское Просвещение и просветительство, его ключевые персонажи и основополагающие идеи находились в центре внимания целой группы исследователей. Сле-

² Ахмедов Э.М. Выдающийся Азербайджанский мыслитель // Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Баку: Элм, 1983, с. 6-59; Ахмедов Э.М. Философия Азербайджанского Просвещения. Баку: Азернешр, 1983, 291 с.

³ Мəммədov X.Q. “Əkinçi”дən “Molla Nəsrəddin”ə qədər. Bakı: Yazıçı, 1987, 628 s.

⁴ Мəммədov X.Q. Sultan Məcid Qənimzadə. Bakı: Yazıçı, 1983, 211 s.

дует упомянуть, учитывая научный вклад в изучение проблемы, работы таких авторов, как З. Геюшев⁵, А.С. Мамедов⁶, Ш.Ф. Мамедов⁷, М.Ф. Меликова⁸, Я. Эйвазов⁹, А. Багиров¹⁰, А. Байрамоглу¹¹, И. Габиббейли¹², Ф. Кочарли¹³, Б. Набиев¹⁴, Р. Бадалов¹⁵ и др. Те или иные вопросы образования были исследованы в работах азербайджанских авторов А. Абдуллаева¹⁶, Э.Р. Вагабовой¹⁷, А.Х. Пашаева¹⁸.

⁵ Геюшев З.Б. Мироззрение Г. Зардаби. Баку: АН Азербайджанской ССР, 1962, 401 с.

⁶ Мамедов А.С. Свободомыслие просветителей Азербайджана. Баку: Азернешр, 1987, 140 с.

⁷ Мамедов Ш.Ф. Мирза Фатали Ахундов. М.: Мысль, 1978, 166 с.

⁸ Меликова М.Ф. История политико-правовых учений в Азербайджане в XIX – начале XX века. Б., Издательство АГУ, 1972

⁹ Эйвазов Я. Мамед Таги Сидги. Баку: Язычы, 1986, 135 с.

¹⁰ Вагіров Ә.А. S.Ə. Şirvani və məktəb: metodik ədəbiyyat. Bakı: Maarif, 1986, 102 s.

¹¹ Bayramoğlu Alxan. Şamaxıda maarif və maarifçilik: XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit. Bakı: Maarif, 1997, 240 s.

¹² Nəbibbəyli İ. Cəlil Məmməquluzadə mühiti və müasirləri. Bakı: Azərnaşr, 1997, 682 s.

¹³ Kəçərli F. M.F.Axundovun dünyagörüşü. Bakı: Elm, 1999, 124 s.

¹⁴ Nəbiyev B.Ə. Görkəmli tənqidçi və ədəbiyyatşünas: F. Kəçərlinin həyat və yaradıcılığı. Bakı: AzSSR EA, 1963, 164 s.

¹⁵ Бадалов Р. Зардаби // http://kultura.az/articles.php?item_id=20080506090316030&sec_id=20

¹⁶ Abdullayev A.M. Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən. Bakı: Maarif, 1966, 330 s.

¹⁷ Вагабова Э.Р. Из истории развития народного образования в Северном Азербайджане. Баку: Сада, 2015, 438 с.; Вагабова Э.Р. Культурные процессы в Азербайджане (вторая половина XIX – начало XX вв.). Баку: Издательство «AVROPA», 2018, 646 с.

¹⁸ Пашаев А.Х. Очерки истории начального образования на Кавказе в XIX – начале XX веков. Баку: Издательство АПИ, 1991, 212 с.

Целый ряд работ представляет исследования тех или иных аспектов исторического фона, на котором разворачивались события и процессы изучаемого периода.¹⁹

Когда речь заходит об азербайджанском образовании в XIX-начале XX века, ученый, чье имя первым приходит на ум – Гусейн Ахмедов²⁰. Ученый-педагог за свою долгую плодотворную в научном плане жизнь изучил практически все

¹⁹ Аух Е.М. Между приспособлением и самоутверждением. Ранний этап поисков национальной идентичности в среде мусульманской интеллигенции и возникновение нового общества на юго-восточном Кавказе (1875-1905) // Азербайджан и Россия: общества и государства. / Отв. ред. и сост. Д.Е.Фурман. – М.: Летний сад, 2001. с.50-87; Баберовски Й. Цивилизаторская миссия и национализм в Закавказье. // Новая имперская политика постсоветского пространства. Сборник статей. Под ред. И.В. Герасимова и др. Казань, «Центр исследований империи и национализма», 2004, с.307-352; Иваненко В.Н. Гражданское управление Закавказьем. Тифлис: [б. и.], 1901, 525 с.; История Азербайджана с древнейших времен до начала XX века / ред. И. Алиев. Баку: Элм, 1995, 430 с.; Мильман А.Ш. Политический строй Азербайджана в XIX-начале XX века (административный аппарат и суд, формы и методы колониального управления). Баку: Азернешр, 1966, 317 с.; Оджагова К. Городское самоуправление Баку в конце XIX – в начале XX вв. Баку: «Нурлан», 2003, 133 с.; Петрушевский И.П. Система русского колониального управления в Азербайджане в I половине XIX века. // Колониальная политика российского царизма в Азербайджане... ч.1, с.5- 32; Свентоховский Тадеуш. Русское правление, модернизаторские элиты и становление национальной идентичности в Азербайджане // Азербайджан и Россия: общества и государства. / Отв. ред. и сост. Д.Е.Фурман – М.: Летний сад, 2001, с.11-49

²⁰ Из-под пера ученого вышло огромное количество книг и статей. Укажем лишь на некоторые: Əhmədov H.M. Ana dilində dərslik probleminin həllində ilk addım // “Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisi” jurnalı, 1980, №1, s.75-82; Əhmədov H.M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. Bakı: Maarif, 2000, 364 с.; Əhmədov H.M. XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanda xalq maarifinin və məktəb təhsilinin bəzi məsələləri haqqında // V.İ. Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun Elmi Əsərləri, 1976, №5, s.13-21; Ахмедов Г. М. Избранные педагогические сочинения: в двенадцати томах. Том 8. История развития школы и педагогической мысли Азербайджана. Баку: Техсил-АМУ, 2006, 179 с.

стороны школьного дела в Азербайджане за указанный период. Его фундаментальные труды служат серьезным подспорьем для всех последующих исследований, как по истории образования, так и педагогической мысли Азербайджана.

Также хотелось бы отметить работы Нармин Таирзаде, неутомимой исследовательницы неизвестных или малознакомых страниц истории образования в Азербайджане, а также первых азербайджанских специалистов, получивших высшее образование.²¹

Несмотря на достаточную изученность проблемы, однако, следует все же указать в известной мере на методологическую ограниченность существующих работ. Авторам произведений, написанных большей частью в советское время, приходилось следовать канонам, заданным идеологическими установками. Зачастую над ними и их трудами довлела, словно дамоклов меч, необходимость соблюдать принципы начетнически воспринимаемого исторического материализма, что, с одной стороны, приводило к сужению методологического инструментария анализа, а с другой – побуждало порою механически сводить сложные духовные явления к материальной первооснове.

В настоящем исследовании мы, исходя из текстового понимания социальной действительности²², постарались, по-

²¹ Таирзаде Н.А. О мектебах в Азербайджане в 30-50-х гг. XIX века // Известия АН Азерб. ССР, серия общественных наук, 1961, №11, с. 43-57; Таирзаде Н. О мусульманских училищах в Азербайджане в конце 40-х и в 50-е годы XIX века // Материалы по истории Азербайджана, 1962, №5, с.141-192; Таирзаде Н. Численность и состав учащихся русских учебных заведений Азербайджана в 40-50-е годы XIX века // Известия АН Азербайджанской ССР, серия общественных наук, 1964, №1, с.43-55

²² Ценной методологической установкой служат для нас следующие слова выдающегося русского философа и культуролога М.М. Бахтина (1895-1975): «Текст (письменный и устный) как первичная данность всех

средством изучения дискурсов и нарративов самих просветителей и мыслителей, осмыслить когнитивные и идеологические аспекты их мышления, а также объяснить сущностные особенности Азербайджанского Просвещения, по-своему являвшегося первичной, не дифференцировавшейся на идейно-политические течения общемировоззренческой конструкцией новой интеллигенции. В выбранной нами исследовательской стратегии существенное значение было придано междисциплинарным подходам, позволяющим рассмотреть события и процессы на стыке нескольких социально-гуманитарных наук – истории, философии, социологии, культурологии.

Представленная монография является попыткой постановки новых нетривиальных вопросов и получения ответов на них, отталкиваясь от модернизационных теоретических построений. Отнюдь не претендуя на исчерпывающее объяснение поставленных вопросов, автор все же надеется, что сама их постановка в указанной теоретической плоскости положительно скажется на дальнейших исследованиях.

Автор выражает благодарность заведующей отделом «Всеобщая история» доктору исторических наук, профессору **Ираде ханым Багировой** за ценные советы при проведении исследования, а также признательность рецензентам доктору философских наук, профессору, заведующему отделом «Современные проблемы философии» Института Философии и Социологии НАНА **Али Сеидабас оглу Абасову** и доктору философии по истории, ведущему научному сотруднику, доценту отдела «Всеобщей истории» Института исто-

этих (гуманитарных – Ш.Р.) дисциплин и вообще всего гуманитарно-филологического мышления... Текст является той непосредственной действительностью (действительностью мысли и переживаний), из которой только и могут исходить эти дисциплины и это мышление. Где нет текста, там нет и объекта для исследования и мышления». – Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: «Искусство», 1976, с. 297

рии им. А.А. Бакиханова НАНА Эмире Рагим гызы Вага-
бовой за содействие в процессе подготовки монографии и
объективную оценку при ее рецензировании.

ГЛАВА I

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В XIX ВЕКЕ

1.1. Российское завоевание Северного Азербайджана: пространственно-временные контексты инобытия

Азербайджан, как известно, был завоеван Россией в ходе двух русско-иранских войн (1805-1813 и 1826-1828 гг.). Это было, без преувеличения, поистине судьбоносным явлением в истории азербайджанского народа; оно объективно заложило начало новой истории края. Зафиксируем прописную истину: вследствие российского завоевания была ликвидирована политическая раздробленность, и тем самым был положен конец междоусобным войнам мелких правителей Азербайджана. Страна объективно оказалась огражденной от посягательств сопредельных держав. Как уже отмечалось во «Введении», предпринимаемые властями шаги, объективно содействовавшие постепенному устранению обстоятельств, с которыми были связаны обособленность и отсталость кавказских народов, по темпоральным характеристикам сопрягались с модернизационными усилиями, совершаемыми в общеимперском масштабе.

Давая общую характеристику процессов, следует упомянуть, что модернизация, осуществляемая правительством, вела к разрушению традиционного общества. Российская политика, особенно в последних десятилетиях XIX – начала XX столетия на Южном Кавказе вела к трансформации системы социальных статусов, сужению сферы социального влияния традиционных местных авторитетов, новой дифференциации между различными социальными группами и внутри этих групп. «Создавались обширные коммуникационные

пространства, в которых промышленность, активно развивающаяся вокруг Баку, центра добычи и переработки нефти, стремилась получить мобильную рабочую силу с единой стандартизированной культурой и, что особенно важно, единым стандартизированным разговорным языком. Эта новая ситуация поставила новые задачи перед широкой массой населения, но в особенности перед элитой».²³

Российское завоевание помимо политико-правовых и социально-экономических новаций привнесло нечто новое и в духовно-культурную сферу. В первую очередь констатируем, что Россия являлась окном в Европу для завоеванных стран: включенные в состав империи мусульманские народы получили возможность ознакомиться с более передовой культурой и социально-политическими учениями Европы. Отметим также, что благодаря контакту двух цивилизаций – европейской, представленной Россией, и традиционной исламской – родилась совершенно новая социальная прослойка – азербайджанская интеллигенция.

Во-вторых, Азербайджан, оказавшейся не по своей воле в составе одной из наиболее могущественных держав того времени, был постепенно инкорпорирован в мегаструктуру, которая являлась во многих отношениях чужой и враждебной. Но именно «заброшенность» в гетерогенную среду послужила толчком к становлению нового азербайджанского социокультурного комплекса и своего рода «переидентификации» азербайджанцев. Вот как рефлексировал этот процесс выдающийся общественно-политический деятель, теоретик азербайджанского национализма М.Э. Расулзаде: «Польза от русского завоевания заключалась в том, что азербайджанцы

²³ Аух Е.М. Между приспособлением и самоутверждением. Ранний этап поисков национальной идентичности в среде мусульманской интеллигенции и возникновение нового общества на юго-восточном Кавказе (1875-1905) // Азербайджан и Россия: общества и государства. / Отв. ред. и сост. Д.Е.Фурман – М.: Летний сад, 2001, с.51

стали ощущать себя [единым] социальным организмом, обществом, несущим в себе семена особой культуры, то есть отдельной от русских нацией».²⁴ Однако, процесс становления новой идентичности азербайджанцев протекал чрезвычайно сложно, сталкиваясь с косностью и инертностью мышления.

С поисками этнополитической идентификации в тесной увязке находится и вопрос общественно-культурного реформаторства. Вот почему данная проблема предстает перед нами не столько как тема с ограниченно-профильным значением, а, прежде всего как задача, имеющая отношение к широкому диапазону вопросов общественно-политического и культурного бытия.

Развернувшееся во второй половине XIX века азербайджанское просветительство, о чем мы будем рассуждать более детально в следующих главах, в равной степени являлось попыткой, сообразно своему времени, найти ответы на вызовы чужой цивилизации. Нам представляется, что вообще так называемое мусульманское Просвещение складывалось как своего рода ответ на вызов Запада, которому исламская цивилизация по своим темпорально-техническим характеристикам явно уступала. Это отставание в XIX – начале XX века все более усугублялось. Россия, хотя и не являлась частью Западной цивилизации, но в глазах многомиллионных мусульманских подданных империи, так сказать, репрезентировала Европу.

Азербайджанское Просвещение – явление, в основном, второй половины XIX века. Для адекватного понимания сущности событий следует обратить внимание на те контексты, в рамках которых разворачивались отмеченные процессы. В первую очередь отметим, что с самого завоевания Южного

²⁴ Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavuşu. Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı. Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı: Gənclik, 1991, s. 34

Кавказа в среде правящих кругов бытовали два взгляда относительно перспектив края. Согласно одной линии, ярким выразителем которой являлся министр финансов граф Канкрин, «название За-Кавказья колонию России... открывает все виды на тамошние владения – это есть именно та точка, с которой должно смотреть на них и давать направление системе всех действий».²⁵

Один из теоретиков данного подхода, П.Вышеславцев в одной из своих статей подчеркивал, что «как колония России Закавказье (Южный Кавказ – Ш.Р.) не должно иметь мануфактур...».²⁶

Между тем альтернативный взгляд педалировал на необходимости широкого экономического освоения края, прежде всего, в интересах самой империи; при этом выдвигалась идея вовлечения местного населения в орбиту хозяйственной жизни. Еще в 1816 году известный экономист и адмирал Н.С.Мордвинов предлагал правительству следовать именно этой линии.²⁷ Подобного взгляда придерживался и известный писатель и дипломат А.С.Грибоедов: он в 1828 году совместно с финансовым чиновником Завилейским составил проект «Российской Закавказской компании». Авторы проекта занимала идея благосостояния края как составной части Империи, что объективно противоречило колониационным намерениям. В проекте заметен определенный нравственный замысел авторов, которые являются «служилыми людьми», сиречь чиновниками: учреждаемая на Кавказе компания обязана служить общему благу, то бишь интересам российского государства. Как верно подметила О. П. Маркова, авторы ставили целью всестороннее развитие

²⁵ Обзорения Российских владений За-Кавказьем... ч.1, с.12

²⁶ «Сын Отечества», 1834, т.10, с.25

²⁷ Фадеев А.В. Россия и Кавказ в первой трети XIX в. М.:1960, с.349-350

Окраины в целях укрепления Целого, олицетворяемого государством²⁸, то есть «обогащение здешнего края» и извлечь «истинную пользу для всей империи»²⁹. Авторы проекта надеялись, что деятельность компании водворит между русскими и кавказскими народами «некоторое равенство» - и «таким только образом исчезнут предрассудки, полагавшие резкий рубеж между нами и подвластными нам народами. ... Через сие создалась и возвысилась Россия»³⁰. Предполагалось, что «большая часть акционеров, конечно, будет состоять из помещиков и купцов закавказских»³¹.

В дальнейшем экономическая политика царизма на Кавказе вбирала в себя меры и методы обоих вышеозначенных подходов. По сути, Кавказ так и не стал, в буквальном смысле этого слова, органической частью России, однако он также не превратился и в полнокровную колонию наподобие колоний европейских держав. Следует отметить, что европейские державы в своем стремлении к овладению заморскими странами преследовали, в первую очередь, цели экономические. «Настоящие колонии», по классическому определению, представляли собой источник ценного сырья для европейской промышленности (пряности, кофе, чай, золото, красное и черное дерево, шелк, самоцветы, хлопок, какао); они также служили рынком сбыта товаров метрополии (как Индия для английского ситца). С населением колоний поступали в соответствии со способом эксплуатации их территории: или туземцев с нее сгоняли, оттесняли на неудобные земли, селили в резервации, или же их превращали в дешевую рабочую силу. Идеальным фоном эксплуатации колоний

²⁸ Маркова О. П. Новые материалы о Проекте Российской Закавказской компании А. С. Грибоедова и П. Д. Завелейского. // Исторический архив. М.-Л., 1951. с. 335.

²⁹ Грибоедов А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1971. с. 104.

³⁰ Там же, с. 113.

³¹ Там же, с. 114.

был жесткий расизм, служивший, видимо, своеобразным моральным самооправданием колонизаторов.³²

А Кавказ, особенно же его южная часть, не вполне вписывается в эту дефиницию. Во-первых (и это особенно наглядно проявляется в последней четверти XIX века и в начале XX в.), получили интенсивное развитие разные отрасли промышленности, особенно добывающая промышленность, где наряду с русскими предпринимателями существенные позиции имела разноэтничная местная буржуазия края.

Во-вторых, сам по себе курс правительства (хотя и не последовательный) по стимулированию промышленного подъема края свидетельствовал, что, скорее всего, власть рассматривала Кавказ как периферийную область империи, а не как чистую колонию. Хотя, следует оговориться, что некоторые действия властей могут быть охарактеризованы как ограничения местных производительных сил. Так, например, развитие шелководства в Азербайджане не привело (по крайней мере, в XIX веке) к становлению обрабатывающей промышленности в собственном смысле этого слова. Здесь развитие в основном получило производство полуфабрикатов для шелкоткацких фабрик Центральной России, т.е. шелкомотально-шелкопрядильное производство.³³

В-третьих, представители местных знатных родов, особенно христианского вероисповедания, имели полную возможность реализовать себя, служа России. Вспомним, что грузинская, польская знать, остзейское дворянство, да и немало представителей азербайджанской аристократии, успешно вошли в благородное сословие империи, роднились с русскими родами, делали карьеры на царской службе, вносили вклад в русскую культуру.

³² Эдельман О. Русский колониальный стил. // Логос, 2003, №6 (40), с.15-16

³³ Мурадалиева Э.Б. Города Северного Азербайджана во второй половине XIX века. Баку: Изд-во Бакинского университета, 1981, с.18

Считаем уместным сделать небольшое отступление и отметить, что политика имперских властей в целом носила инклюзивный характер, поскольку подразумевала постепенную и частичную инкорпорацию нерусского (в первую очередь христианского) населения в общероссийское политико-правовое поле. Подобная инклюзивность в меньшей степени затрагивала мусульманское население, пребывающее в неблагоприятных условиях, которые выражались в ущемлении избирательных прав, недопущении к занятию высших должностей, отстранении от военной службы.

Такое положение вытекало из идеократического характера Российской державы. Он подразумевал, что Россия – предводительница православного мира (православной ойкумены), преемница православно-византийской цивилизации. Данная идеократическая установка не могла не продуцировать соответствующие властные институты и практики. Царь в подобной кратософической картине – не просто правитель, а помазанник божий. В этом качестве его власть была наделена глубокой религиозно-мистической семантикой. Вот почему царь не имел право вносить кардинальные изменения в государственное устройство, поскольку действовал бы в таком случае против божественных предначертаний.

Имперские власти в свете данных установок рассматривали свое государство державой истинно-верующих (православных), а не только исключительно русских по происхождению. В известной мере именно благодаря принадлежности к православной церкви грузины были широко представлены во властных структурах и практически не сталкивались с юридическими препонами при выдвижении по службе. И мусульманин, перейдя в православие, мог также надеяться на снятие большинства дискриминационных ограничений.

Мы также разделяем мнение О. Эдельмана, что русская территориальная экспансия, по крайней мере, в начале XIX

века, преследовала цели не экономические, а, в первую очередь, геополитические. Захват соседних земель осмыслялся как забота о собственной военной и государственной безопасности. При этом для России население национальных окраин было буферным, приграничным, с его лояльностью сопрягались надежды на безопасность границ.³⁴

Особняком стоит вопрос об административной политике русских властей на Кавказе. Американский историк польского происхождения Тадеуш Свентоховский в данном вопросе предполагает наличие «двух школ» царской бюрократии: «Вопрос о том, каким образом Россия должна осуществлять свою власть в Закавказье, привел к появлению в царской бюрократии двух “школ”. Одна - в большей мере прагматичная, предпочитавшая установку на квазиавтономный регионализм, что предполагало учет местных традиций и интересов. Вторая подчеркивала необходимость централизации и единообразия, а в конечном счете русификации. В дальнейшем отзвуки этих дебатов можно обнаружить при каждом последующем изменении политики России в Закавказье».³⁵

Уже в ходе завоевания Азербайджана Россией и особенно после его завершения Российская кавказская администрация проводила линию на постепенную ликвидацию ханств и султанств и их замену русским военным управлением. Как известно, ханы, в той или иной степени противодействовавшие русскому завоеванию, тотчас же отстранялись от власти, а их владения преобразовывались в провинции или другие административные единицы во главе с комендантами. Комендантами назначались русские офицеры в чине майора и выше. Еще во время первой русско-иранской

³⁴ Эдельман О. Русский колониальный стил. // Логос, 2003, №6 (40), с.15

³⁵ Тадеуш Свентоховский. Русское правление, модернизаторские элиты и становление национальной идентичности в Азербайджане // Азербайджан и Россия: общества и государства. / Отв. ред. и сост. Д.Е.Фурман – М.: Летний сад, 2001, с.11

войны 1804-1813 годов были ликвидированы Гянджинское, Бакинское, Кубинское ханства. Позднее были упразднены: в 1819 г. – Шекинское, в 1820 г. – Ширванское, в 1822 г. – Карабахское, и в 1826 г. – Талышское ханства.

На территории Северного Азербайджана, присоединенного к России, имелись 6 провинций (Бакинская, Кубинская, Шекинская, Ширванская, Карабахская и Талышская), 2 округа – Елисаветпольский (бывшее Гянджинское ханство) и Джаро-Белоканский, 2 дистанции – Казахская и Шамшадильская. После завершения второй русско-иранской войны на исконных азербайджанских землях – Нахчыванском и Эриванском ханствах была образована Армянская область.

Таким образом, в отличие от Грузии, где сразу же после ее завоевания была ликвидирована старая и введена новая система управления на местах, в большей части ханств Северного Азербайджана данный процесс занял довольно значительный временной отрезок. Как пишет А.Ш.Мильман, автор весьма интересного труда о политическом строе Азербайджана, «конкретное решение вопроса о системе административного управления в каждом из ханств, после присоединения их к России, принималось с учетом многочисленных факторов, главными из которых были отношения хана к России, искреннего его сотрудничества с царскими властями, возможность и необходимость использования его влияния среди местного населения. До тех пор, пока ханы в какой-либо мере могли быть полезны самодержавию в осуществлении его внутренней и внешней политики, они сохранялись во главе администрации с сильно ограниченной властью и под надзором командиров русских воинских частей. Но стоило хану проявить колебания по отношению к России, как он от-

странялся от управления, которое передавалось в большинстве случаев в руки русских офицеров, именовавшихся комендантами».³⁶

В административном отношении провинции Шекинская, Ширванская, Карабахская и Тальшская подчинялись военному управляющему мусульманскими провинциями (с резиденцией в Шуше), а провинции Бакинская, Кубинская и Дербентская – окружному начальнику Дагестанского округа.

Даже официальные документы свидетельствуют о беспощадном грабеже населения чиновниками всех должностей, облагавшими его незаконными поборами и принуждавшими к отбыванию новых повинностей. Производившие в 1829-1834 годах ревизию Южного Кавказа сенаторы Е.И. Мечников и П.И. Кутайсов 12 марта 1830 г. доносили министру юстиции Д.В. Дашкову: «Рассматривая управление мусульманскими провинциями, воображение содрогается от неистовства управляющих и страдания народа. Здесь уже совершенно попорно человечество, забыто всякое правосудие, закон служил только орудием к притеснению, а корысть и буйное самовластие руководствовали действиями окружных начальников, комендантов, приставов и прочих начальствующих лиц...».³⁷

Таким образом, уже с конца 1820-х годов правительствующим верхам становилось очевидным, что система комендантского управления, как в политическом, так и в экономическом отношении функционально перестала отвечать стратегическим целям русских властей по прочному освоению края.

³⁶ Мильман А.Ш. Политический строй Азербайджана в XIX-начале XX века (административный аппарат и суд, формы и методы колониального управления). Баку: Азернешр, 1966, с.66

³⁷ Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х годах XIX века. Часть I. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1936, с.232

Данная система, изначально затратная, не оправдывала себя, прежде всего, экономически: значительная часть налогов и податей, вместо того, чтобы поступать в казну, присваивалась комендантами, командирами воинских частей и другими чиновниками. Казенные земли и средства расхищались. Да и собственность казны не была четко определена.

Комендантская система скомпрометировала себя и с тем, что, как это видно и из донесения сенаторов, произвол и злоупотребление возвела в ранг административной практики. Все это вызывало массовые выступления и восстания в Азербайджане в 20-30-х годах XIX века. Ревизовавший Кавказ барон Ган в своей докладной записке Николаю I от 8 октября 1837 года писал, что «беспокойства в Кубе (имеется в виду Кубинское восстание 1837 года) есть суть последствия управления военного, столь же обременительного для народа, сколько и слабого; беспокойства сии скрывают под собою, быть может более, нежели простые местные недовольствия».³⁸

Необходимость реформирования системы управления азербайджанскими провинциями осознавалась правящими кругами империи. Однако о конечной цели и методах этих реформ имелись серьезные разногласия. На ход и содержание дискуссий, развернувшихся в 1830-40-х годах по данному вопросу, повлияло и вышеотмеченное нами наличие двух подходов по управлению края. Так, например, главнокомандующий на Кавказе генерал - фельдмаршал И.Паскевич в определенном смысле придерживался взглядов на Кавказ как на колонию империи. Но даже в своем проекте от 24 апреля от 1830 года о реорганизации системы управления краем просматривается, прежде всего, не стремление упорядочить властные отношения на Кавказе в соответствии с ко-

³⁸ Колониальная политика российского царизма в Азербайджане... ч.1, с.321

лониальными методами управления, а желание унифицировать эти отношения и вообще образ жизни народов сообразно с российскими: «надлежит, прежде всего, стараться приблизить народ к общему духу россиян».³⁹

В целом проект Паскевича предусматривал создание губернских и уездных административных учреждений по образцу соответствующих учреждений во внутренних губерниях России. Самым главным преимуществом подобной унификации он считал то, что «жители Закавказских провинций будут более и более сближаться. Находясь под покровительством одних законов, пользуясь одинаковыми преимуществами, они менее будут отчуждены от прочих частей государства...».⁴⁰

Позицию Паскевича по данному вопросу во многом разделяли ревизовавшие в то время Южный Кавказ сенаторы П.И. Кутайсов и Е.И. Мечников. Ими совместно с Паскевичем были разработаны «Предложения об устройстве Закавказского края», впоследствии внесенные в Государственный Совет.⁴¹ В качестве оптимизации управления регионом в этих предложениях содержалась идея русификации через «укоренение в Закавказском крае русского дворянства».

Русское дворянство в проекте предстает как особая социальная категория со специфической миссией. По представлению составителей проекта, русское дворянство, «преданное престолу своих государей, посвящает всю жизнь свою его службе, сначала военной, потом гражданской». Такой взгляд на дворянство в той или иной степени был характерен консервативным течениям в российской общественно-политической мысли. Согласно этим воззрениям, русскому госу-

³⁹ Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией (АКАК). Том VII. Тифлис, 1878, док.№47, с.39

⁴⁰ АКАК, т. VII, док.№47, с.38.

⁴¹ Колониальная политика российского царизма в Азербайджане... ч.1, с.277-294

дарству присуща особая идейность (по позднейшей терминологии «идеократизм»), продуцирующая специфическую («органическую») форму государственности. И в этом органическом государстве важная функция отводится дворянству («государевым слугам»). Подобное понимание было свойственно и имперской бюрократии, выражая ее социальную идентичность как охранителя прав дворянства.

В проекте Паскевича и сенаторов понятие «русское дворянство» приобретает, прежде всего, инструменталистскую семантику, функционально связанную с решением стратегических задач имперских властей на Кавказе. Но в равной степени оно сопрягается со смысловым наполнением, сообщаемым идеологеме «дворянство» русским консервативным дискурсом: «...русское правительство не имеет здесь (на Южном Кавказе – Ш.Р.) твердой и незыблемой опоры своего благосостояния, для чего необходимо нужно ввести природное русское дворянство... Оно одно в состоянии составить верный надзор, политическую и гражданскую связь между Россией и Закавказским краем. Оно живым примером научит туземцев жить и чувствовать благородно по-русски».⁴²

В данном нарративном фрагменте просвечивается очевидная логическая связка идеологического толка: именно природное русское дворянство (здесь примечательно определение «природное»; оно как бы натурализует данную социальную категорию, укореняя ее в национальную почву), твердая и незыблемая опора самодержавия, является силой, способной к обеспечению органической интеграции края в имперское пространство. Примечательно и то, что при предполагаемом развитии событий туземцам не предназначалась роль всего лишь объекта колониальной эксплуатации. Они,

⁴² Колониальная политика российского царизма в Азербайджане... ч.1, с. 281.

при определенном стечении обстоятельств, могли бы надеяться на ассимиляцию с русскими. Отметим, что подобные намерения русской администрации находили своеобразный отклик у части нарождающейся новой азербайджанской интеллигенции (вспомним хотя бы М.Ф. Ахундова). В дальнейшем мы поговорим о русификаторских действиях властей и об отношении к этому азербайджанских просветителей. Здесь же сделаем необходимое отступление и заметим, что стремление к приобщению нехристианских (неправославных), в основном мусульманских подданных к так называемой «русской гражданственности» наблюдалось и в других инородческих регионах империи. Так, цель государственной политики в Туркестане была сформулирована его первым генерал-губернатором К. Кауфманом следующим образом: «Сделать как православных, так и мусульман одинаково полезными гражданами России». По мнению российского этнографа С. Лурье, «главным недостатком этой политики было именно то, что «русские» мусульмане рассматривались именно в контексте внутренних отношений Российской Империи, почему и предполагалось, что они привыкнут к новым условиям, сойдутся с русским православным населением и в конце концов пожелают слиться с ним. И вовсе игнорировалось то, что мусульмане остаются частью исламского мира, с которым при любых обстоятельствах они будут чувствовать свое единство и стремиться поддерживать отношения».⁴³

Колонизаторскую подоплеку проекта можно, при необходимом желании, заметить в его IV разделе, где согласно духу времени высокопарно утверждалось: «Колонии приносят собой нравы, обычаи, язык, ремесла и искусства своих

⁴³ Лурье С. От древнего Рима до России XX века: преемственность имперской политики. // *Общественные науки и современность*, 1997, №4, с.131

метрополий, и, приняв в недра образованности своей туземных дикарей, сохраняют с тем вместе к прежнему своему отечеству чувства детской привязанности и верности». ⁴⁴ Для «облагораживания» туземцев, равно как и экономического освоения края предполагалось широкое его расселение русскими ремесленниками и крестьянами. Известно, что царскому правительству все-таки не удалось, вопреки планам, провести масштабную русскую колонизацию Азербайджана, хотя в некоторых районах (в Джеватском, Шемахинском, Ленкоранском, Кубинском уездах, Муганской и Мильской равнинах) и появились русские поселения. Не получила осуществления и та часть проекта, наметившая христианизацию (православизацию) населения. По заключению И.П. Петрушевского, «массовой пропаганды православия в мусульманских областях русские власти никогда вести не пытались и вряд ли они могли всерьез верить в возможность уничтожить ислам... Возобновление таких попыток в Азербайджане ничего не могло бы дать царизму, кроме лишних осложнений». ⁴⁵

Заменивший Паскевича в 1831 году на посту главного управляющего барон Розен резко возразил против основных установок проекта своего предшественника. Он отстаивал «военно-народное управление», протестуя против передачи управления из рук военных властей в руки гражданских чиновников и против замены местных форм суда и администрации русскими. Для точки зрения Розена были характерны два момента. Во-первых, он являлся противником искусственной унификации под тем разумением, что такой шаг возбу-

⁴⁴ Колониальная политика российского царизма в Азербайджане... ч.1, с. 286.

⁴⁵ Петрушевский И.П. Система русского колониального управления в Азербайджане в I половине XIX века. // Колониальная политика российского царизма в Азербайджане... ч.1, с. 23

дил бы «только неудовольствие и недоверие в народе невежественном, привыкшем к азиатскому, всегда единовластному и скорому способу управы».⁴⁶

Во-вторых, Розен ратовал за союз с местной землевладельческой аристократией, за учет ее интересов. Разумеется, такая позиция основывалась на тех предположениях, что привлечение местных феодалов в управление отвечало интересам самого русского владычества.

В 1837 году на Южный Кавказ была послана комиссия во главе сенатором П.В. Ганом. Остзейский немец, учившись в Германии и служивший исключительно в дипломатической миссии, Ган характеризовался современником графом Корфом как «надменный, неглубокий и недельный человек, неспособный к законодательной и административной деятельности».⁴⁷ Едва прибыв в край, «барон Ган вместо изучения особенностей, нравов и обычаев разноплеменного Кавказа, решил немедленно приступить к составлению проекта преобразований по готовым русским образцам».⁴⁸ Он добился удаления Розена, с которым серьезно расхордился по многим вопросам.

10 апреля 1840 года царское правительство на основе выработанной Ганом и Головиным (сменивший на посту главноуправляющего Розена) проекта издало закон об административной реформе Закавказье. Эта реформа, получившее название «Учреждение для управления Закавказским краем», ликвидировала комендантское управление, и вводила общероссийскую администрацию.

Данный закон подводил определенную черту под завоеванием Южного Кавказа. Отныне постепенно уходила в

⁴⁶ Петрушевский И.П. Система русского колониального управления в Азербайджане, с. 20

⁴⁷ Из записок барона (впоследствии барона) Корфа. // Русская старина, январь 1900, т.101, с.31

⁴⁸ Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Т.1. Тифлис, 1907, с.69-70

прошлое мозаичная административно-правовая и финансовая система, и самое главное, тот налет временности, которое придавала всей российской политике на Южном Кавказе комендантская управленческая структура.

Но наряду с этим, реформа заложила основу того принципа, который при следующем административном преобразовании 1846 года получил окончательное утверждение – игнорирование традиционных этнополитических границ. В связи с этим следует напомнить, что традиционная (идеократическая) империя, какой предстает российская, по определению надэтнична; она все время стремится к смещению и перетасовке этнических единиц; для нее базовой константой выступает определенная идея, во имя и ради которой она все время расширяется, вовлекая в свою орбиту все новые территории и народности. Кстати, в этом и заключается разница между идеократическими (Российская, Османская империи) и колониальными империями. Последние, будучи продуктами буржуазных преобразований в Европе, возникали в XVIII-XIX веках на фоне становящихся национальных государств. Мы разделяем точку зрения российского философа и культуролога И.Г. Яковенко, что колониальные империи молодых европейских наций (наций-государств), приращивая к своей территории заморские владения, отнюдь не преследовали цель взаиморастворения или создания «единой целостности и тем более целостности, заданной трансцендентной Идеей».⁴⁹

Согласно закону, Закавказский край (за исключением Абхазии, Мингрелии и Сванетии) был разделен на Грузино-Имеретинскую губернию из 11 уездов с центром в Тифлисе и Каспийскую область из 7 уездов с центром в Шемахе. Некоторые азербайджанские территории (Елисаветпольский,

⁴⁹ Яковенко И.Г. От империи к национальному государству (попытка концептуализации процесса) // Полис, 1996, №6 (36), с. 125

Белоканский, Эриванский и Нахчыванский уезды) были включены в Грузино-Имеретинскую губернию.

Другим важным последствием реформы стало то, что представители местных народов, в том числе диванные беки, магальные наибы отстранялись от административных должностей и их стали замещать русскими чиновниками. «Многие из них совершенно не соответствовали важности дела, к которому они призывались. Не дав себе труда ознакомиться с нравами и обычаями страны, по которым все гражданские дела, чиновники эти, считая себя несравненно выше туземцев, с самого начала пошли по ложному пути. Следуя неуклонно тогдашней формалистике, вполне чуждой населению, они действовали в ущерб делу, которое и так уже страдало от буквального применения общих законов в вопросах совершенно своеобразных и удовлетворительно разрешимых только при знании местного обычного права. Таким образом, несоответствующий контингент чиновников с одной стороны уронил веру в силу и справедливость решений местной власти, а с другой – содействовал развитию в народе изворотливости, сутяжничества и ухищрений в толковании законов».⁵⁰ Вследствие реформы во всех органах управления и суда делопроизводство стало вестись исключительно на русском языке. Численность русских чиновников возросла более чем 2 раза.⁵¹ Как отмечал кавказовед А.В. Фадеев, «возможность легкой наживы и бесконтрольного хозяйничанья на далекой окраине манили на Кавказ всякого рода авантюристов, уже запятнанных различными преступлениями. В рядах кавказского чиновничества первого призыва находились преимущественно неудачники и мелкие карьеристы, соблазнившиеся преимуществами службы в крае».⁵² А Кавказ был

⁵⁰ Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Т.1. Тифлис, 1907, с. 80-81.

⁵¹ Из записок барона (впоследствии барона) Корфа... с.43

⁵² Фадеев А.В. Россия и Кавказ в первой трети XIX в. М., Изд-во АН СССР, 1960, с. 242-243

той окраиной Российской империи, где служба оговаривалась специальными льготами. За проезд сюда давался чин коллежского асессора, равный майору в военной табели о рангах.

Система администрации в Грузино-Имеретинской губернии и Каспийской области была в основном одинаковой. Как губернское и областное, так и уездное управление было построено «совершенно по примеру внутренних губерний России». «Учреждение» не признавало никаких «мусульманских» и грузинских законов. Шариатские суды оставались только для бракоразводных и семейных дел. Уголовные дела подлежали рассмотрению уже не в военных, а в общегражданских судах. Однако полное отделение суда от административного управления не произошло, и часть судебных функций продолжала сохраняться за администрацией.⁵³

Новым судебным учреждениям был свойственен, как и всей русской судебной системе, формализм и волокита; порядок судопроизводства стал чудовищно бюрократизированным. «Ханские и комендантские диван-хане, при всех своих пороках, были, однако, подлинно скорыми судами. Население бойкотировало новые суды».⁵⁴ А население, по свидетельству Корфа, привыкло «к суду скорому, хотя и не всегда справедливому».⁵⁵

Реакция со стороны местного населения последовала незамедлительно: оно бойкотировало новые суды. Расходы численно возросшей бюрократии, естественно, ложились на плечи местного населения. По ряду районов Закавказья прокатились волнения. «Не прошло и четырех лет, – писал В.Н.

⁵³ Мильман А.Ш. Политический строй Азербайджана ... с.120

⁵⁴ Иваненко В.Н. Гражданское управление Закавказьем. Тифлис, 1901, с.298

⁵⁵ Из записок барона (впоследствии барона) Корфа... с.43

Иваненко, – как архитектурное здание гражданского управления, воздвигнутое Ганом без всякого внимания к местным условиям, превратилось в груду развалин».⁵⁶

К недовольству бедных слоев добавлялось и недовольство беков и агаларов, встревоженных угрозой потери тиюльных земель и получаемых с них доходов.

Правительство в начале 1842 года направило на Южный Кавказ комиссию в составе военного министра А.И. Чернышева и статс-секретаря М.П. Позена для выяснения причин усиливавшегося в Закавказье недовольства. Позен в своем докладе императору признавался, что административные преобразования не были согласованы с понятиями, верованиями, обычаями и образом жизни местного населения.⁵⁷

Таким образом, административно-судебная реформа не смогла справиться с возложенными на нее задачами. С одной стороны, бюрократическая волокита, ментально чуждая система отторгалась населением. С другой стороны, как отмечает И.П. Петрушевский, «царизм нуждался в определенной социальной базе в Закавказье... Ими могли быть лишь феодальные землевладельцы (грузинские и тюркские) и компрадорская буржуазия (для того периода, главным образом, армянская)... Между тем, другого «дворянства», кроме «туземного», не было; мечтами о насаждении здесь «российского дворянства» и об участковых заседателях в качестве новых землевладельцев русские колонизаторы долго обольщаться не могли. С половины сороковых годов правительство тем более испытывало потребность договориться с азербайджанскими феодалами, что усиление в их среде турецкой ориентации накануне ожидавшейся войны с Турцией должно было казаться опасным».⁵⁸

⁵⁶ Иваненко В.Н. Гражданское управление Закавказьем... с.307

⁵⁷ Из записок барона (впоследствии барона) Корфа... с. 43-44

⁵⁸ Петрушевский И.П. Система русского колониального управления ... с.28

Указанные обстоятельства вынуждали русское правительство вносить содержательные коррективы в кавказскую политику. К середине 40-х годов XIX века царизму приходилось решать в основном три значимых вопроса: 1) Завершение войны с горцами; 2) Административное устройство края, наиболее адекватно приуроченное к местным условиям; 3) Более решительное, и вместе с тем, более эффективное освоение края. От способов решения этих вопросов во многом зависела дальнейшая перспектива Южного Кавказа как составной части Российской империи.

В 1844 году было учреждено Кавказское наместничество. Институт наместничества являлся в России с конца XVIII века определенной формой управления, обычно отделенной или обособленной частью империи. Такая форма управления предполагала наделение наместника широкими полномочиями по управлению краем. По определению, наместник являлся блюстителем «верховных прав» самодержавия.

Как видно из Высочайшего рескрипта на имя графа М.С. Воронцова от 30 января 1845 года, в руках наместника сосредотачивалась огромная власть. Фактически наместнику возлагались те функции, которые в Британской империи входили в обязанности так называемых вице-королей. Во-первых, в отличие от прежних главноуправляющих наместник пользовался в пределах края правами, ранее составляющими компетенцию соответствующих министерств. Дела же, превышавшие министерскую власть, он или разрешал самостоятельно, донеся об этом императору, или же вносил в комитет по делам Закавказского края. Во-вторых, он освобождался от вмешательства в его деятельность центральных инстанций: по просьбе Воронцова, никакие распоряжения министров, имеющие силу для всей империи, без предварительного согласия Воронцова, на Южном Кавказе не допускались.

С назначением князя Воронцова наместником, как пишет С. Эсадзе, «управление Кавказом приняло характер

обособленности». ⁵⁹ По предположению Т. Свентоховского, с введением института наместничества на какое-то время верх взяла установка на квазиавтономный регионализм. «Он (Воронцов) предпочитал осуществлять политику кооптации местных элит, а не интеграции и ассимиляции». ⁶⁰

Как нам представляется, указанные подходы в отношениях с местными (традиционными и вновь слагающимися) элитами никогда изолированно не проявлялись. На протяжении всей истории взаимодействия царской администрации с местной верхушкой мы видим, что кооптация и интеграция (и в меньшей степени ассимиляция) шли рука об руку, и в чистом виде они не претворялись в жизнь. Можно говорить об известном сочетании этих подходов в политике русского правительства при определенном преобладании одного из них исходя из общего курса самодержавия в тот или иной период. Так, например, с середины 40-х годов верховная власть предпочитала более осторожно двигаться по направлению унификации края. В соответствие с такой тактикой власти избегали излишней централизации управления Кавказом и допускали относительную самостоятельность края (относительно к центральным органам империи, но не к самодержцу – Ш.Р.). Признание за Кавказом в известной мере общественно-политических, социально-экономических и духовных своеобразий прослеживается в стремлении Воронцова сформировать тесный союз с «высшим мусульманским союзом». Гановская реформа, как известно, предусматривала лишение местных беков и агаларов земельных владений. Действительно, рескриптом от 25 апреля 1841 года земельные угодия изымались из владений агаларов Казахского, Шамшадильского и Борчалинского участков и передавались в распоряжение казны. Аналогичное решение было принято и в отношении беков-тиюльдаров Каспийской области, но не

⁵⁹ Эсадзе С. Историческая записка... с.84

⁶⁰ Свентоховский Т. Русское правление... с.11

завизировано высшей властью. Но решение о конфискации бековских земель не было претворено в жизнь.⁶¹

Уже комиссия Чернышева и Позена критически отзывалась относительно перспектив лишений беков земель. Схожей позиции придерживался и главноуправляющий Кавказа Е.А. Головин; в своей записке Позену (март, 1842 год) он указывал, что «высшее сословие в бывших мусульманских провинциях под названием беков, меликов, мулькадаров и прочее крайне встревожено переменю, происшедшею в судьбе агаларов. По моему мнению, необходимо все эти сословия оставить в настоящем их быту, тем более, что приступ к поколебанию прав, которыми они до сих пор пользовались, не принося никакой существенной пользы для правительства, может только произвести общее раздражение умов и увеличить число недовольных».⁶²

В результате ревизии Чернышева и Позена вопрос о дальнейшей конфискации земель у беков практически отпал. В отчете Главного Управления Закавказским краем за 1843 год ясно указывалось, что «Главное Управление, имея в виду одобренное В.И.В. распоряжение военного министра об оставлении до времени неприкосновенным прав владения и об отклонении неправильных притязаний казны к частной собственности – поддерживало во всей силе существующие между различными сословиями отношения...».⁶³

В другом свидетельстве – в записке ген.-л. Ладинского (ему было поручено расследовать дело об устройстве участи агаларов) от 6 июня 1845 года также четко вырисовывается позиция той части военно-бюрократического аппарата царизма, которая ратовала за выстраивание отношений с так

⁶¹ Гасанов И.М. Частновладельческие крестьяне в Азербайджане в первой половине 19 века. Баку: Изд-во Академии Наук Азерб. ССР, 1957. С. 147-149

⁶² Колониальная политика российского царизма в Азербайджане... ч.1, с.185

⁶³ АКАК. Том IX, Тифлис, 1881, док. №520, с.614

называемым высшим мусульманским сословием. Ладинский критикует решение, которое освобождало в первую очередь армянских деревень от отбывания повинностей в пользу агаларов: «Различие вер могло ли быть поводом к отнятию у агаларов деревень, находившихся в их управлении?.. Управляемые ими армяне населяли земли, пожалованные агаларам, и были связаны с помещиками условиями, или основанными на взаимном соглашении, или поставленными прежним правительством...». Здесь рельефно проступает та социальная идентичность дворянства, которую мы упомянули выше; и эта идентичность, иначе сказать, классовые интересы оказались для упомянутой группы настолько существенными, что оттеснили идейно-политические мотивы (эти мотивы проявлялись, в том числе, и в стремлении заселить Кавказ представителями лояльных русскому государству этносов) на второй план.

Впрочем, классовая солидарность в указанном тексте преломлялась об рациональную аргументацию относительно политической выгоды консервации социальных отношений в Азербайджане. Так, русский генерал считал ошибочным взгляд на высшее мусульманское сословие как на полицейских чиновников, временно управляющих деревнями. Он полностью соглашался с мнением члена Совета Главного Управления ген.-л. кн. Чавчавадзе, «что вековые опыты доказывают нам удобство управлять чернью здешних мусульман посредством с давних пор установившегося между ними высшего сословия;... с преобразованием 1840 года разительно усилились всякого рода беспорядки во всех татарских дистанциях, что произошло от ослабления полицейской власти и замены агаларов гражданскими чиновниками, которые, будучи незнакомы с языком, с нравами и обычаями управлению их вверенного народа, не могут ни внушить ему

к себе уважения и доверенности, ни исполнять надлежащим образом возложенных на них обязанностей».⁶⁴

В своих размышлениях о необходимости в инструменталистском использовании агаларов в целях укрепления русской власти в Азербайджане, Ладинский выдвигает предположение: «Постановление Совета 13 февраля 1841 года... показывает односторонний взгляд на систему управления, kloнящийся к выгодам одной только казны, а между тем упускалось из виду – сколько теряет правительство от лишения агаларов их недвижимой собственности – единственного средства, могущаго прочно связать частные выгоды с выгодами правительства. Я считаю нравственный капитал далеко драгоценнее капитала, состоящаго из звонкой монеты».⁶⁵ Здесь явно дает о себе знать, если исходить из терминологии французского социального теоретика П. Бурдьё, социальный капитал русской традиционалистской («дворянской») бюрократии. Понятие «социальный капитал» означает продукт общественного производства, материальных и тем самым классовых практик, средством достижения групповой солидарности. В таком понимании капитал социальный выступает не только и не столько причиной экономических выгод, сколько проявлением социально-экономических условий и обстоятельств; он является групповым ресурсом и не может быть измерен на индивидуальном уровне. Связи между экономическим развитием общества и размером совокупного социального капитала опосредованы политическим строем, религиозными традициями, доминирующими ценностями.⁶⁶ Применительно к нашей ситуации данное суждение означает, что в лице Ладинского часть российской бюрократии, отталкиваясь от своей социальной принадлежности («социального капитала»), призывала к союзу с азербайджанской земельной

⁶⁴ АКАК. Том X, Тифлис, 1885, док. №5, с.5

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Сивуха С.В. Капитал социальный // <http://bourdieu.name/content/social-capital>

аристократией. При этом она апеллировала не к фискальным, а «нравственным» соображениям; социальная солидарность в ее миропонимании являлась субстанцией более ценной, нежели резоны прибыли.

Описываемая позиция сыграла решающую роль в проведении нового курса царизма, стремившегося к расширению социальной базы своего властвования на Южном Кавказе. Воронцов, как известно, добился прохождения программы Ладинского через органы центрального правительства. В своих всеподданнейших рапортах, датированных началом 1846 года, Воронцов, подытоживая данную инициативу, сформулировал ее стратегические задачи:

«1. Отдача бекам и агаларам земель ошибочно и с большим вредом для нас от них отнятых;

2. Торжественное объявление, что крепостного владения здесь не было и быть не может, почему в проекте крестьяне названы поселяне, живущие на владельческой земле...;

3. Старание привязать беков и агаларов к земле и, так сказать, принудить их обращать более внимание на земледелие».⁶⁷

В круг животрепещущих проблем наместника входил также вопрос о качественном состоянии чиновничьего контингента в Южном Кавказе. «По вступлении в управление Закавказским краем, - всеподданнейше доносил князь в отчете за 1845 г. – я был изумлен значительным числом чиновников разных ведомств, ищущих мест и должностей...». Далее, критикуя наплыв в край после реформы 1840 г. русского служивого люда, который не разбирался в психологии и в культурных особенностях туземного населения, он считал необходимым прекращения вызова чиновников из России.⁶⁸

⁶⁷ АКАК. Том X, Тифлис, 1885, док. №14, с.11

⁶⁸ Отчет князя М.С. Воронцова от 25 марта 1845 г. по 1 января 1846 г. // АКАК, т. X, с. 843

Воронцов делал ставку на местное чиновничество; такой курс, по его мнению, способствовал бы реализации вынашиваемого верхами замысла «приобщения окраины к общерусской гражданственности». Как писал С. Эсадзе, «Князь Воронцов хорошо понимал, что главный интерес России – связать разноплеменной край с империей; эта же связь могла быть прочной, если вся система управления имела бы целью разобраться во всех условиях народной жизни... На этом основании общей системой кн. Воронцова было проводить во все управления по возможности туземных чиновников и привлекать местный элемент к разработке и подготовке законодательных и административных вопросов». ⁶⁹ Со временем кавказское чиновничество стало пополняться за счет так называемых кавказских воспитанников. Утвержденное 11 июня 1849 г. «Положение о воспитании кавказских и закавказских уроженцев на счет казны в высших и специальных учебных заведениях Империи» преследовало цель готовить чиновников для государственной службы. ⁷⁰ Следует подчеркнуть, что под «местным элементом» в первую очередь подразумевались христианские народности региона – армяне и грузины. И действительно, в годы наместничества князя (как и впрочем, при следующих правителях), указанные народности в культурном плане получили немалые возможности для развития; да и в других сферах ими были предоставлены солидные преференции для самовыражения. В частности, учреждались школы, предоставлялись возможности коренным жителям поступать в высшие учебные заведения, создавались культурно-просветительные и научные учреждения, издательства и периодические издания, в Тифлисе был открыт театр с представлениями на грузинском и русском языках. Что же касается азербайджанского народа,

⁶⁹ Эсадзе С. Историческая записка... с.89

⁷⁰ Полное собрание законов Российской империи. Изд.2. Т. XXIV, Отд. 1. № 23307

несмотря на некоторое оживление в культурной жизни, здесь в меньшей степени, по сравнению с соседями, наблюдалось поступательное развитие.

Конец 1846 года ознаменовался двойным значимым событием, во многом оказавшим влияние на ход дальнейшего развития региона. По представлению Воронцова, указом от 14 декабря 1846 года был произведен новый административно-территориальный передел Южного Кавказа.

По новой реформе, весь край был разделен на 4 губернии: Тифлисскую, Кутаисскую, Шемахинскую и Дербентскую. Позднее, в июне 1849 года была образована Эриванская губерния. Джаро-Белоканские земли вместе с бывшим Елисуйским султанством были выделены в отдельную административно-территориальную единицу – Джаро-Белоканский военный округ.

В 1859 году, после разрушительного землетрясения в Шемахе, губернский центр был перенесен в Баку, и Шемахинская губерния была переименована в Бакинскую. После подавления борьбы народов Дагестана и Северного Кавказа за независимость, 5 мая 1860 года было издано «Положение об управлении Дагестанской областью», по которому упразднялась Дербентская губерния; при этом Кубинский уезд включался в Бакинскую губернию, а Джаро-Белоканский военный округ преобразовывался в Закатальский военный округ с окружным начальником, подчиненным «военному начальнику Верхнего Дагестана». Указом от 9 декабря 1867 года была создана Елисаветпольская губерния.⁷¹ С образованием этой губернии практически завершилось формирование административно-территориальной картины дореволюционного Азербайджана.

Другим важным шагом правительства явилось издание 6 декабря 1846 года рескрипта Николая I о правах беков и

⁷¹ Мильман А.Ш. Политический строй Азербайджана ... с.156

агаларов. Данный рескрипт, согласно советской историографии, явился выражением тесного союза царизма с местными феодалами.⁷²

Рескрипт от 6 декабря⁷³ утверждал за феодалами на правах полной потомственной собственности все земли (как мюльки, так и тиюли), которыми «роды их обладали» до присоединения Азербайджана к России и которые ко времени издания рескрипта находились в «бесспорном их владении» (статья 1). Таким образом, тиюльное (условное) и мюльковое (безусловное) формы владения сливались в одну категорию земельной собственности.

Подобный поворот правительственной политики в сторону признания за беками и агаларами земельных прав объясняется Петрушевским тем, что для России как крепостнического государства «укрепление и усиление крепостнических отношений в Закавказье было необходимой предпосылкой усиления колониальной эксплуатации края».⁷⁴ Нам все-таки кажется предпочтительней искать объяснения в первую очередь в политической плоскости: царизму необходимо было определиться иными (наряду с военными) средствами для обеспечения своего властвования на Кавказе (и конкретно в Азербайджане). И признание прав фактических землевладельцев представлялось таковым. Здесь надлежит подчеркнуть и следующее обстоятельство. Как известно, предписания ислама запрещали владение землей в правах безусловного собственника, хотя в действительности в разных мусульманских странах эти установки часто обходились.

⁷² Петрушевский И.П. Система русского колониального управления ... с.32; Гасанов И.М. Частновладельческие крестьяне в Азербайджане в первой половине XIX века. Б. 1977, с.212-213

⁷³ Полное Собрание Законов (ПСЗ) Российской империи. Издание 2-е. СПб. 1847, XXI, №20672, с.617-619

⁷⁴ Петрушевский И.П. Система русского колониального управления ... с.32

По сути, именно русское правительство юридически оформило в Азербайджане категорию безусловных земельных владельцев.

Данное событие следует оценить, помимо властных интенций правящих верхов империи, и в контексте социальной, культурной и политической трансформации азербайджанского социума. Установка и линия властей на формирование прорусски ориентированной аристократической элиты привели впоследствии к тому, что представители этого сословия наряду с нарождавшейся азербайджанской разночинной интеллигенцией постепенно становились не только культурно-интеллектуальными (просветительскими), но общественными предводителями в условиях зарождавшейся этнической (а в дальнейшем и национальной) идентичности. Уже в начале XX века, когда Азербайджан как часть огромной империи вступил в полосу общественно-политических катаклизмов и системных трансформаций, они превратились в политических активистов, представляющие разные идейные направления. Эти деятели, таким образом, принимали деятельное участие в политогенезе, происходившее в Азербайджане. Наконец, интеллектуалы-аристократы вместе с политизированной интеллигенцией стояли у истоков создания Первой Азербайджанской республики в 1918 году.

1.2. Вторая половина XIX столетия: преобразования, осуществляемые властями как инструменты модернизации

Поражение в Крымской войне 1853-1856 годов со всей полнотой обнажило колоссальное отставание России во всех сферах жизни от развитых на тот момент стран Европы; даже самые крайние ретрограды стали понимать, что без модернизации хотя бы в области инфраструктуры и технологии Россию ожидает незавидная участь. А наиболее дальновидные

представители элиты осознавали необходимость фундаментальных реформ, захватывающих все сферы жизнедеятельности государства. Вот почему вторая половина XIX века ознаменовалась для России, прежде всего, серьезными модернизационными усилиями, нацеленными на преодоление социально-экономической и отчасти политической отсталости страны от передовых индустриальных держав того периода. Отмена крепостного права (19 февраля 1861 г.), обнародование Городового Положения (1870 г.), судебная реформа (1864 г.), а также другие реформаторские шаги свидетельствовали о довольно солидных намерениях властей сформировать различные сферы жизнеустройства темпоральным вызовам модерна.

Сделаем некоторое отступление ради изъяснения понятия «модернизация». Согласно польскому социологу П.Штомпке, применительно к теории модернизации ближе следующие две интерпретации данного понятия: в первом смысле понятие «модернизации» тождественно понятию «современности» и означает комплекс социальных, политических, экономических, культурных и интеллектуальных трансформаций, происходивших на Западе с XVI-го века и достигших своего апогея в XIX-XX веках. Сюда включаются процессы индустриализации, урбанизации, рационализации, бюрократизации, демократизации, доминирующего влияния капитализма, распространения индивидуализма и мотивации успеха, утверждения разума и науки и т.д. Модернизация в этом смысле означает достижение современности, «процесс превращения традиционного, или дотехнологического общества, по мере его трансформации, в общество для которого характерны машинная технология, рациональные и секулярные отношения, а также высоко дифференцированные социальные структуры». Во втором смысле термин «модернизация» относится к отсталым или слабо развитым обществам и описывает их усилия, направленные на то, чтобы догнать ведущие, наиболее развитые страны, которые сосуществуют с

ними в одном историческом времени, в рамках единого глобального общества (так называемая догоняющая модернизация). Другими словами, в таком случае понятие «модернизация» описывает движение от периферии к центру современного общества. В самом общем виде модернизация характеризуется как общественно-исторический процесс, в ходе которого традиционные общества становятся прогрессивными, индустриально развитыми.⁷⁵ Применительно к России уместно говорить о вторичной, или догоняющей модернизации; подобная модернизация является ответом на внешний вызов со стороны более развитых стран. Часто такая модернизация понимается как вестернизация, т.е. процесс прямого заимствования (или насаждения) западноевропейской либеральной культуры без учета специфики страны-реципиента. Но как показал опыт XX века, возможна другая, «незападная» модернизация; или модернизация без вестернизации. Другими словами, это модернизация на основе своей культурной (цивилизационной) идентичности с учетом стратегических задач, стоящих перед тем или иным обществом.

Относительно изучаемой тематики нас интересует в первую очередь проблема семантических и аксиологических трансформаций сознания и культуры в контексте становления индустриального общества. В последующих главах мы рассмотрим социокультурные аспекты модернизации применительно к Азербайджану более обстоятельно.

Реформы 1860-70-х годов – крупное явление в истории России. Новые, современные органы самоуправления и суда способствовали росту производительных сил страны, развитию гражданского самосознания населения, распространению просвещения, улучшению качества жизни. Россия подключалась к общеевропейскому процессу создания передовых, цивилизованных форм государственности, основанных

⁷⁵ Штомпка П. Социология социальных изменений; пер. с англ. М.: Аспект Пресс, 1996, с.169-170

на самодеятельности населения и его волеизъявлении. Но это были только первые шаги. Преобразовательская деятельность правительства, вышеупомянутая нами, однако, угасала, едва доходя до периферии империи. Так, например, изданное 14 мая 1870 года «Положение о поземельном устройстве государственных поселян, водворенных на землях лиц высшего мусульманского сословия... в губерниях закавказских» провозглашало отмену личной зависимости крестьян от беков-землевладельцев, закрепляло в постоянном пользовании крестьян их земельные наделы, заменяло бигяр (барщину) денежными платежами. Однако, подобно закону 19 февраля 1861 года, «Положение» страдало ограниченностью и половинчатостью: помещики получили право отрезать «излишки» крестьянских земель. Выкуп земель в Закавказье вообще не носил обязательного характера. Все это предопределяло консервацию добуржуазных аграрных отношений в азербайджанской деревне (данное обстоятельство, кстати, являлось объектом острой критики нарождавшейся просветительской интеллигенции), что, впрочем, была свойственна всей империи. Но с другой стороны, реформа породила определенное число обезземеленных крестьян, многие из которых, рано или поздно, становились наемными рабочими капиталистических предприятий.

Аналогичным образом дела обстояли и в реформе городского самоуправления. В дореформенный период, как известно, все городское хозяйство в Азербайджане, как и по всей России, находилось в ведении управляемой городской полиции администрации – Общее присутствие. При этом входящим в это учреждение городским делегатам отводилась всего лишь роль свидетелей ежемесячной проверки городских расходов. Кстати, расходы эти производились по

предписаниям полицмейстера или уездного начальника без участия и ведома депутатов.⁷⁶

Как известно, в рамках либеральных преобразований Александра II 16 июня 1870 года было издано «Городовое положение». Оно подразумевало намерения властей передать общественному управлению некоторую часть дел, с которыми все сложнее было справляться бюрократическому аппарату. Согласно «Положению», вводились бессловесные городские думы, члены которых («гласные») избирались на 4 года на основе имущественного ценза. Компетенция городского самоуправления была ограничена чисто хозяйственными вопросами. Но даже и в рамках этих куцых полномочий данные учреждения не пользовались полнотой власти. Они, например, не могли по своему усмотрению устанавливать налоги. Над органами общественного управления была учреждена административная опека. В 28 случаях, согласно «Положению», распоряжения и действия городских дум и управ требовали утверждения и наблюдения губернских властей.⁷⁷

Но верховная власть даже в таком усеченном виде долгое время не торопилась ввести в Южном Кавказе общественное управление. В среде властей было расхожее мнение, что у «инородцев» отсутствуют навыки организации самоуправления. Считалось также, что городская реформа потребует лишних обременительных для горожан расходов. Этому способствовала и отрицательная реакция местных губернских администраций не предполагаемое нововведение. Так, например, и бакинские, и елисаветпольские губернаторы считали необходимым оттянуть введение «Положения»

⁷⁶ Мурадалиева Э.Б. Города Северного Азербайджана во второй половине XIX века... с.125

⁷⁷ Мильман А.Ш. Политический строй Азербайджана ... с.209

во вверенных им губерниях, ссылаясь на «крайнюю отсталость и неразвитость» населения.⁷⁸

Однако становилось все более очевидным, что полиция проявляет полную некомпетентность и неумение в решении вопросов городского хозяйства и благоустройства. Так, в Баку городские земли безнаказанно расхищались, город застраивался без всякой системы и плана, что приводило к образованию большого числа переулков и закоулков, труднопроходимых узких и кривых улиц. В городе отсутствовало наружное освещение. Очень плохо обстояли дела с водоснабжением и канализацией.⁷⁹

Органы городского самоуправления в Азербайджане впервые были введены в 1878 году только в городе Баку. По закону выборы в городскую думу проходили по так называемой трехразрядной (то есть куриальной) системе, в основу которой был положен принцип уплаты городским населением налогов в городскую кассу. Все избиратели, или, вернее, налогоплательщики делились на 3 разряда с таким расчетом, чтобы по каждому разряду сумма взносов составляла одну треть городских сборов. Каждый разряд составлял особое избирательное собрание, которое выбирало 1/3 общего числа гласных. При выборах первой Бакинской городской думы, проходивших в декабре 1877 года, 10 избирателей 1-го разряда, 155 избирателей второго разряда и 3234 избирателей 3-го разряда избирали по 24 гласных.⁸⁰ Таким образом, лишь 2-3% городского населения пользовались избирательным правом.

⁷⁸ Государственный Исторический Архив Грузии (ГИАГ), ф.7, оп.1, д.1001, лл.3-4 (об.)

⁷⁹ Оджагова К. Городское самоуправление Баку в конце XIX – в начале XX вв. Баку, «Нурлан», 2003, с.22

⁸⁰ Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики (ГИААР), ф.50, оп.1, д.1, л.5

Царское правительство наряду с социально-классовыми ограничениями устанавливало и закрепляло этноконфессиональное неравенство. Представительство от избирателей-нехристиан, например, в составе Городской думы не могло превышать половины состава гласных. Поэтому в 1877 году при избрании Первой думы 2900 азербайджанцев и 499 русских и армян имели право выбрать одинаковое количество гласных.⁸¹

Известно, что даже такое куцее и ограниченное городское самоуправление, введенное «Городовым положением» 1870 года, в русле охранительной политики Александра III было подвергнуто значительному пересмотру. 11 июня 1892 года было принято новое «Городовое положение»⁸², еще более урезавшее и без того ограниченные права городского самоуправления и значительно сократившее участие горожан в его делах (так называемая «городская контрреформа»). Новое городовое положение узаконивало вмешательство губернатора во все дела органов городского общественного управления, предоставляло ему право подвергать должностных лиц дум или управ дисциплинарным взысканиям, вплоть до отстранения от должности. Отныне городское управление было поставлено под строгий надзор местной администрации. Губернское присутствие по городским делам получало право обсуждать законность и правомочность любого постановления и распоряжения органов самоуправления. На место самоуправления, к которому в принципе стремилось положение от 1870 года, новое «Положение» поставило систему казенной администрации.

Следует отметить, что даже это, по сравнению с предыдущим более реакционное положение, правительство не торопилось вводить в городах Азербайджана. Лишь в 1897 году

⁸¹ ГИААР, ф.50, оп.1, д.4, л.41

⁸² Полное Собрание Законов (ПСЗ) Российской империи. Собрание 3-е. Т. XII. СПб. 1892, № 8708, с.430-456

оно в полном объеме было введено в Елисаветполе и в уездном городе Шуше, а в упрощенном виде – в Шемахе, Кубе, Ленкорани, Нухе, Нахчыване, Ордубаде.

Упрощенное городское общественное управление отличалось тем, что вместо Городской думы с несколькими десятками гласных учреждалось Собрание городских уполномоченных в количестве от 12 до 15 человек. Оно обладало еще более ограниченными правами, чем городские думы. Упрощенное городское общественное управление не могло даже издавать обязательных постановлений и изменять городские планы. Исполнительным органом самоуправления вместо городской управы являлся городской староста с одним или двумя помощниками; последние должны были обладать определенным имущественным цензом, отсутствие которого делало невозможным их избрание.⁸³

В целом можно констатировать, что введение начал самоуправления в городах в известном смысле способствовало становлению общественных институтов в них. Однако значительные ограничения, которые содержало городское положение, особенно после реакционных поправок 1892 года, профанировали идею участия широких слоев населения в выборных учреждениях. Следует отметить и то обстоятельство, что в России органы общественного самоуправления, будь то городские думы или земства, являлись для разночинной интеллигенции своего рода школой гражданского воспитания, кузницей, где ковались будущие общественно-политические деятели. В Азербайджане, в силу указанных ограничений, думы в меньшей степени служили учреждениями, выпестовавшими новых по мировоззрению и духу общественных деятелей. А отсутствие земских учреждений во-

⁸³ Полное Собрание Законов (ПСЗ) Российской империи. Собрание 3-е. Т. XII. СПб. 1892, № 8708, с.437

обще делало систему общественного управления крайне незначительным фактором в жизни азербайджанской интеллигенции.

Однако, не взирая на значительное ущемление своих прав, представители азербайджанской интеллигенции, такие, как Г.б. Зардаби (Меликов), А. Агаев, А.б. Топчибашев, Г.б. Махмудбеков, Ф.б. Везиров и др., участвовали в деятельности городской думы и поднимали свои голоса за уравнивание прав мусульман в городском самоуправлении с правами остальных жителей империи, расширение школьной сети, обучение азербайджанских детей на родном языке, уравнивание учителей-азербайджанцев в правах с учителями других национальностей, улучшение медицинского обслуживания мусульманского населения города и многое другое.

Одним из крупных преобразований в створе модернизационных устремлений самодержавия в указанный период считается реформа судопроизводства, объявленная Александром II 20 ноября 1864 года. Если коротко описать содержание судебной реформы, то отметим следующие новшества в судопроизводстве: появилась возможность подать апелляцию; вводилась всесословность суда, гласность суда, освещённость дел в прессе; состязательность; появились присяжные поверенные (защита); вводился суд присяжных, а также два вида судов — мировой и общий.⁸⁴

Однако, как и с другими преобразовательными мероприятиями, судебная реформа при реализации ее на Кавказе претерпела существенные изменения. Так, под предлогом ментально-поведенческого своеобразия (или, как тогда говорили, из-за малосознательности, в первую очередь в правовой сфере) местных народов, здесь не был введен суд при-

⁸⁴ См.: Судебные Уставы 20 ноября 1864 года, изложением рассуждений, на которых они основаны. В 5 томах. СПб.: Государственная канцелярия, 1866-1867

сяжных; предполагалось, что представители населения «заседа в судах, поголовно оправдывало бы всех закоренелых преступников».⁸⁵ В данном случае, конечно, сказывались те стереотипы восприятия, которые сформировались у русской власти в отношении кавказских народностей. Эти стереотипы складывались отчасти по причине таких укоренившихся в социальной структуре туземных этносов явлений, как разбойничество (абреки, качаки).

Были и другие частности в осуществлении судебной реформы на Кавказе (так, например, не были учреждены мировые съезды, которые во внутренних губерниях России представляли вторую судебную инстанцию), обычно трактующиеся как намерения царизма консервировать феодальные правовые институты и ограничить применение буржуазных принципов судопроизводства.⁸⁶ Следует отметить, что подобная линия поведения была характерна имперской политике во взаимоотношениях с национальными окраинами. Зачастую новые власти были заинтересованы в консервации традиционных «свычаев и обычаев». Не только культурное, но даже правовое пространство «окраин» часто оставалось нетронутым. Семейное, имущественное и во многом уголовное право оставалось таким же, как до прихода русских. Объяснение данного явления лежит в плоскости сущностной характеристики русской имперской государственности. Российская держава предстает в историософическом ракурсе как традиционная (традиционалистская) империя; она, расширяясь в ходе завоевательных походов и войн и вбирая в себя широкие просторы евразийского пространства, не преследовала цель форсированной ломки социальных структур, да и вообще образа жизни приобщенных сообществ. В имперском социально-политическом континууме сосуществовали и

⁸⁵ Туманов Г. Земельные вопросы и преступность на Кавказе. Спб., 1900, с.78.

⁸⁶ Мильман А.Ш. Политический строй Азербайджана ... с.183

уживались сильно отличающиеся друг от друга сообщества и экономические уклады. Только лишь в пореформенный период происходит, как нами уже отмечалось в начале главы, постепенная трансформация условий, консервирующих социально-политическую обособленность (и отсталость) кавказских народов. Этому способствовал и тот фактор, что во второй половине XIX века, несмотря на сохранение традиционалистских интенций в сфере политики, власть, как известно, внедряла и распространяла институты, заимствованные в Европе, включая административно-бюрократическую систему, организующую государство, светскую систему образования, научные учреждения, учреждения культуры, средства массовой информации. Функционирование каждого из этих институтов было обращено в Новое время, постулирующее неотчуждаемые права и свободы личности, рационально осваивающей действительность.⁸⁷

Система судебных органов в пореформенный период в Закавказском крае включала Тифлисскую судебную палату, окружные суды в губерниях и мировые отделы в уездах, округах, областях и губернских центрах. В соответствии с новыми судебными уставами с известными ограничениями 19 февраля 1868 года на территории Азербайджана были открыты Бакинский, Елисаветпольский и Эриванский окружные суды, Бакинский, Шемахинский, Кубинский, Ленкоранский, Джеватский, Геокчайский, Елисаветпольский, Нухинский, Казахский, Шушинский, Зангезурский, Нахчыванский мировые отделы. В 1869 году мировой отдел был учрежден в Закатальском округе.⁸⁸ К подсудности мирового судьи были отнесены практически все гражданские дела, а также уголовные дела, в отношении которых закон не предусматривал наказания, связанного с лишением или ограничением прав

⁸⁷ Вязовик Т.П. О взаимодействии традиционалистских и либеральных интенций в идеологии российского самодержавия, с. 37

⁸⁸ Мильман А.Ш. Политический строй Азербайджана ... с. 186

состояния. На Южном Кавказе мировые судьи отправляли наряду судебными функциями и обязанности судебных следователей.

В судопроизводстве довольно зримо проявлялась дискриминационная политика царизма по отношению мусульманских «инородцев». В составе судей не было представителей коренного населения; правосудие отправлялось людьми, не знавшими языка, обычаев и нравов азербайджанского народа. Разбирательство происходило исключительно на русском языке.

Гражданское судопроизводство в пореформенное время было построено на игнорировании веками сложившихся локальных обычаев и особенностей края, в частности, полностью отвергались свидетельские показания по искам, и требовалось представление лишь письменных доказательств, отсутствие которых считалось достаточным основанием для отказа в удовлетворения иска.⁸⁹ Выше мы упомянули о стремлении властей внедрить и распространить институты, заимствованных в Европе. Реформированное судопроизводство и являлось одним из подобных институтов. К слову сказать, именно в данном нововведении наиболее наглядно вырисовывалась такая особенность Европейского Модерна, как стремление к унифицированию и нивелированию местных своеобразий; в этом смысле исключение из судопроизводства нерусских языков (в том числе и азербайджанского), равно как и манкирование локальными особенностями и традиционными нормами может быть объяснено в створе интенций властей по изживанию местнической самобытности. При этом насаждение русского как языка делопроизводства могло быть мотивировано снижением издержек и соображениями эффективности работы бюрократии, а могло быть сознательным стремлением именно к русификации.

⁸⁹ Государственный Исторический Архив Грузии, ф.12, оп.2, д.891, л.2

Так, в общих чертах, выглядело осуществление социально-политических и правовых реформ Александра II, расширившие границы гражданского общества и правового государства в России, и в частности, в Азербайджане. Указанные реформы, помимо всего прочего, благоприятствовали и количественному росту малочисленной в то время азербайджанской интеллигенции, в том числе и просветителей-подвижников. Данному процессу сопутствовали и преобразовательные шаги правительства в области школьного образования. Прежде чем коснуться политики русского правительства в этой области, хотелось бы вкратце дать общую характеристику традиционного школьного образования в Азербайджане.

1.3. Особенности преобразований в сфере просвещения: российские учебные заведения как очаги модернизации

Школьное образование азербайджанского народа веками складывалось как органическая часть общеисламской образовательной системы. Отличительной чертой данной системы выступала двухступенчатость обучения: низшие учреждения образования, именовались мектебами, а высшие – медресе. Первые открывались не только в городах, но и почти во всех крупных населенных пунктах. Они как раз таки представляли единственный очаг просвещения, более или менее доступный широким слоям населения. Поэтому не удивительно, что для многих выдающихся деятелей культуры, а также политики азербайджанского народа мектебы являлись первыми учреждениями, где они получали довольно неплохие начальные знания. Особенно знаниям арабского и персидского языков представители интеллигенции были обязаны именно мектебам.

Медресе, в свою очередь, также имели начальную и высшую ступени. В Азербайджане, как и во всем Южном

Кавказе, функционировали только начальные медресе. По окончании его учащиеся для продолжения учебы, как правило, направлялись в страны Востока.⁹⁰

О содержании и методике обучения в мектебах и медресе нам еще предстоит поговорить в третьей главе. Здесь же отметим, что данные традиционные заведения продолжали свое существование на протяжении всего царского периода азербайджанской истории; то есть их окончательное изжитие произошло лишь по советизации. В 30-х же годах XIX века, судя по источникам, только в Шемахе функционировало 17 мектебов, в которых обучалось 395 чел., в Шуше – 7 (в том числе 1 медресе) мектебов с 143 учащимися, в Баку – 20 мектебов с 320 учащимися, в Кубе – 7 мектебов, где в каждом обучалось от 16 до 22 учащихся.⁹¹ По неполным данным, в 1842 году на Южном Кавказе было 713 таких мектебов, в которых 715 мулл обучали 7306 учеников. Только в одной Каспийской области в 605 мектебах 637 мулл учили чтению Корана и письму 5742 ученика.⁹²

С присоединением к России в Азербайджане возникли первые значительные очаги европейского типа образования. В 30-х годах XIX столетия стали функционировать уездные училища – первые учебные заведения русского образца на территории Азербайджана.⁹³ К середине 50-х годов их было уже девять. Состоящие из двух классов в уездных училищах

⁹⁰ Əhmədov N.M. XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanca xalq maarifinin və məktəb təhsilinin bəzi məsələləri haqqında // V.İ. Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun Elmi Əsərləri, 1976, №5, s.13-21

⁹¹ Обзорение российских владений за Кавказом, в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях. СПб., в 4-х ч.. СПб.: Типография департамента внешней торговли, 1836, Ч.III, с.156; Ч.IV, с.43, 126, 127

⁹² Таирзаде Н.А. О мектебах в Азербайджане в 30-50-х гг. XIX века // Известия АН Азерб. ССР, серия общественных наук, 1961, №11, с.47

⁹³ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения в 12 т. Т. 8. История развития школы и педагогической мысли Азербайджана. Баку, Техсил: АМУ, 2006, с. 112-118

были введены преподавание русского, азербайджанского, персидского языков, арифметика, география, история, чистописание и мусульманское законоведение (шариат). В стенах этих училищ выросла поросль азербайджанских учителей, новаторская по своему воспитанию, по складу ума и интеллектуальной целеустремленности. Они часто занимались сбором местного фольклора, исторических преданий и этнографических сведений и публикаций их в издаваемых тогда тифлиских газетах. Тем самым они, соприкасаясь с населением, привносили в определенной степени идеи просветительства в народную гущу.

Однако уездные училища давали самые элементарные знания. Вследствие недостаточной подготовленности выпускники их не могли поступать в гимназии, успешно работать в государственных учреждениях. К тому же дети мусульман составляли в них менее 40%. Начиная с 1847 года в разных городах Азербайджана, а также в Тифлисе приступили к открытию так называемых мусульманских училищ среднего класса. По неполным данным, в 1849 году в 5-ти мусульманских училищах Южного Кавказа обучались 281 учащийся, а в 1851 году в 8-ми – 468 учащихся.⁹⁴ В мусульманских училищах, кроме русского, арабского, персидского языков, преподавались логика, риторика, космография, метафизика, теология. Впоследствии дети «почтенных мусульман» стали обучаться также в начальных и средних учебных заведениях Петербурга и Москвы, что значительно способствовало приобщению азербайджанской так называемой дворянской молодежи к русской и европейской культуре и просвещению.

Тем не менее, давая общую характеристику мероприятиям царизма в области школьного образования (есте-

⁹⁴ Ахмедов Э.М. Философия Азербайджанского Просвещения. Баку, Азернешр. 1983, с.36

ственно, в масштабах Азербайджана), следует считать их далеко недостаточными, даже с учетом нерасположенности того населения (по крайней мере, в своей подавляющей массе) к получению просвещения европейского типа. За тридцать лет (1830-1860), как уже нами указывалось, в Азербайджане было учреждено всего 9 (шесть уездных и три первоначальных) училищ. Самым высшим учебным заведением считалось высшее четырехклассное Шемахинское начальное училище. Основная задача школы при этом заключалась в подготовке преданных царизму чиновников. Наряду с этим, школа рассматривалась и как орудие русификации. Вот что писал барон А.П. Николаи, занимающий в середине XIX века должность попечителя Тифлисской первой гимназии: «Не подлежит сомнению, что только путем образования возрастающего поколения в училищах русских, русский Кавказ сольется с Россией и никакое завоевание, никакое административное устройство не в состоянии прикрепить этот край к России, пока не вырастет поколение, с малолетства привыкшего говорить и думать по-русски». Отсюда и основополагающий принцип всей педагогической деятельности барона: «перерождать местные национальности на скамьях русской школы».⁹⁵

Одной из специфических черт политики царизма в этой сфере выступала и то, что в качестве обязательного предмета было введено преподавание шариата. И в данном случае обозревается та политика самодержавия, которую мы чуть выше характеризовали как традиционалистскую по отношению к национальным окраинам. В одном из архивных документов (на который ссылается Г. Ахмедов, известный азербайджанский исследователь истории школы и педагогической мысли), встречаем ценное признание царских властей, что на

⁹⁵ Из истории Тифлисской Первой гимназии // Газета «Кавказ», 1901, 29 мая, №137

восточные народы, в том числе и на мусульман, следует влиять извне, без вмешательства в религиозные дела. Если народ не увидит в школе представителя религии, то упадет авторитет религии и крайне затруднится дело привлечения учащихся в школу.⁹⁶ Примечательно, что власти, во-первых, были крайне незаинтересованными в падении авторитета религии, пусть и не особо поощряемой (в нашем случае в падении авторитета ислама – Ш.Р.). А во-вторых, они явно опасались за судьбу просвещения в мусульманских областях Южного Кавказа. И в таком опасении четко вырисовывалось стремление русской власти приобщить местное население к идее русской государственности, что, впрочем, отчетливо видно и из приведенного выше рассуждения барона Николаи.

В 40-х годах XIX века в связи с проводимыми в крае реформами вносились коррективы и в деятельность уездных училищ. В 1848 году был принят третий по счету «Устав школ Закавказья» (первые два были приняты в 1829 и 1835 годах).⁹⁷ В нем, кстати, ставилась более широкая задача по распространению русского языка, с целью увеличения числа туземцев - чиновников; но одновременно отмечалась необходимость изучения местных языков, в частности, азербайджанского.

Трудно переоценить просветительское значение государственных школ; они были единственными учебными заведениями, распространяющими среди местного населения русский язык и светское образование. Однако в исторической перспективе эти школы обладали другой важной функцией; они транслировали в местную среду идеи (в том числе и общественно-политического характера) и, что не менее важно, когнитивные модели модерна. Мироззренческий

⁹⁶ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.123

⁹⁷ Журнал Министерства Народного Просвещения, 1849, февраль, с.51-53

переворот, который возымел колоссальные последствия для просвещенного азербайджанского сообщества (а через него, как нам кажется, и для всего азербайджанского народа), уходит своими корнями именно в 30-50-е годы XIX века. Именно тогда, кстати, и началось складывание интеллектуальной прослойки в собственном смысле этого слова; в русских школах ковались интеллигенты (по-азербайджански – зиялы, т.е. несущий свет), явившиеся первыми в чередѣ просветителей-подвижников. Об этом нам еще предстоит поговорить в третьей главе.

В рамках так называемых либеральных преобразований 1860-х годов были проведены и реформы в области народного образования. Школьная реформа установила три типа общеобразовательных учебных заведений: а) народные училища без указания срока обучения в них (на практике, как правило, училища имели трехгодичный срок обучения; б) прогимназии, имевшие курс первых четырех классов гимназии; в) гимназии с семилетним сроком обучения.⁹⁸ В июле 1864 года было утверждено «Положение о начальных народных училищах», а в ноябре – «Устав гимназий и прогимназий».

На основании принятых положений было составлено «Положение об учебной части на Кавказе и Закавказье», утвержденное 15 мая 1867 года. Данное «Положение» представляло собой применение школьных актов от 1864 года на Кавказе с некоторым учетом местных условий. Оно еще раз приравнивало местные школы к «внутренним школам империи», усиливало внимание русскому языку, освобождало русских детей от изучения местных языков и т.д.⁹⁹ Следует оговориться, что по «Уставу школ Закавказья» от 1848 года предусматривалось обучения русских детей местным языкам, в том числе и азербайджанскому языку. М.С.Воронцов,

⁹⁸ Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Вторая половина XIX века. М., Педагогика, 1976, с.22

⁹⁹ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.149

наместник Кавказа объяснял данную меру тем, что «обучение русских, по крайней мере, одному из туземных языков, даст нам верный способ иметь хороших и надежных переводчиков».¹⁰⁰

Таким образом, новое «Положение» можно оценить как новую веху в русификаторской политике царизма. А русификацию в свою очередь следует рассмотреть в русле модернизационной стратегии имперского правительства. Выше нами уже отмечалось стремление правительства, по мере своих возможностей, к определенной унификации многообразия социокультурного, политико-правового (со временем и экономического) бытия подконтрольных народностей и территорий, что вполне укладывается в известную закономерность Модерна. Иными словами, бюрократическая унификаторская логика зачастую тесно переплеталась с русификаторской стратегией.

Согласно «Положению», при Кавказском учебном округе в 1876 году были учреждены отдельные учебные дирекции: Дирекция народных училищ Эриванской и Елисаветпольской губерний, и Дирекция народных училищ Бакинской губернии и Дагестанской области. Административный центр первой дирекции находился в Баку, а второй в Гяндже (Елисаветполе). Большинство школ на территории Азербайджана подчинялись этим дирекциям. Единственно Закатальский округ в школьном отношении подчинялся Дирекции народных училищ Кубанской области, а впоследствии был переподчинен Дирекции народных училищ Тифлисской губернии.

Реформы 1864 года дали определенный толчок развитию сети общеобразовательных школ и частных учебных заведений на Южном Кавказе, в том числе и в Азербайджане.

¹⁰⁰ Российский Государственный Исторический Архив, ф.733, оп.82, д.65, л.5 (об)

Так, например, в сентябре 1865 года в Баку на основе четырехклассного высшего училища была учреждена первая неполная средняя школа – реальная прогимназия. В 1867 году прогимназия была преобразована в Бакинскую реальную гимназию (после 1871 г. – училище). Тем самым была заложена основа государственного среднего образования в Азербайджане. Вслед за Баку 1 июля 1870 года была учреждена на базе уездного училища прогимназия в Гяндже (Елисаветполе).¹⁰¹

С сентября 1881 года начало действовать Шушинское реальное шестиклассное училище. Таким образом, в 1880-х годах в Азербайджане функционировали всего три средних учебных заведений (два реальных училища и одна гимназия). Отметим, что в системе среднего образования реальные училища находились в более низкой ступени, нежели классические гимназии. Дело в том, что согласно уставу о гимназиях, утвержденного 30 июля 1871 года, реальные гимназии были переименованы в реальные училища, доступ из них в университет был закрыт. Целью гимназии (сначала семиклассные, а с 1875 года – восьмиклассные) было признано общее образование и подготовка к университету. В гимназиях установили плату за учение (15-60 р.), от которой освобождались 10% успешно учащихся. В училищах же общеобразовательные предметы вообще были доведены до минимума. Интересно, что в Баку даже в 1895 году, когда население перевалило за 100 тыс., в качестве единственного среднего учебного заведения продолжало функционировать только лишь реальное училище, где могло обучаться 550 учеников. Вот почему Бакинская городская дума и ее школьная комиссия (в эту комиссию входили такие видные деятели, как Г.б. Меликов (Зардаби), А.б. Топчибашев, А.Х. Зиятханов, Г.З. Тагиев, А.б. Агаев, Г.б.

¹⁰¹ Об этом смотри: Əhmədov N.M. XIX əsrin 60-cı illərində Rusiyada məktəb islahatı və Azərbaycanı məktəb təhsilinin yenidən qurulmasının bəzi məsələləri // V.İ. Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun Elmi Əsərləri, 1972, №1, s.4

Махмудбеков, А.М. Бенкендорф, К. Ирецкий и др.) 2 апреля 1896 года приняла решение о преобразовании частной прогимназии А.И. Победоносцева в гимназию. Она приступила к деятельности с 1 сентября того же года и была названа именем императора Александра III. В 1897 году учитель И.А. Лавров открыл в Баку частную четырехклассную школу, имевшую курс прогимназии. В 1901 году в Баку открылось торговое училище, а в 1902 году – новая прогимназия.

Таким образом, в начале XX в. в Азербайджане функционировали 7 мужских неполных средних и средних учебных заведений: два реальных училища в Баку и Шуше, две классические гимназии (в Елисаветполе и Баку), две прогимназии и одно торговое училище. Для девочек же за весь XIX в. были учреждены всего одна средняя школа в Баку и одна неполная средняя школа в Елисаветполе.¹⁰²

Наряду со средними училищами, начиная с 1870-х гг. в азербайджанских селах стали открываться начальные школы с обучением на русском языке. Первые государственные школы в азербайджанских селах были открыты 1876 году в селах Дагкесаман, Горис и Джебраил Елисаветпольской губернии, в Геокчае Бакинской губернии (1878 г.), Алты-Агаче (1879 г.), и в Сальянах (1880 г.).¹⁰³ Открытие этих школ, конечно, являлось значимым культурным событием в жизни азербайджанской деревни; благодаря этому азербайджанский крестьянин получил возможность (хотя бы формально) обучаться русскому языку, тем самым соприкоснуться с русской, а через нее в какой-то мере и с европейской культурой. Однако данный шаг в равной степени можно воспринять и как проявление русификаторской стратегии царизма. В связи с этим уместно упомянуть, что основные политические и идеологические установки для школьного курса были сформулированы в 1870 году реакционным министром народного просвещения

¹⁰² Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.166

¹⁰³ ГИАГ, ф.416, оп.3, д.527, л.1; ф.5, оп.1, д.68, л.31

Д. А. Толстым. «Конечной целью образования всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, бесспорно, должно быть обрусение их и слияние с русским народом».¹⁰⁴ Эти русификаторские установки были положены в основу изданных в 1870 году правил «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев», разделивших все народы, не принадлежавшие к русской национальности, на три категории.

1. «Народы, весьма мало обрусевшие». В школах для этих народностей рекомендовалось начинать учение на родном языке и переходить в последующем к обучению на русском языке.

2. «Народы, живущие в районах, населенных и русскими». В школах этих мест предлагалось вести обучение сначала на русском языке, прибегая в отдельных случаях к помощи родного языка и переходя как можно быстрее к обучению только на русском.

3. «Народы, достаточно обрусевшие» – украинцы, белорусы и другие, в школах которых строго предписывалось вести обучение только на русском языке. Применение данных «Правил» к народам, отнесенным к этой категории, привело к полному вытеснению практики обучения на родных языках, сложившейся под влиянием общественного движения 60-х годов.

Азербайджанский народ, согласно этой классификации, объективно оказывался в первой и отчасти во второй категории. Вот почему мы здесь наблюдаем своеобразное сочетание обоих подходов школьной политики. Кстати, открытие русско-азербайджанских (татарских) школ, о которых нам придется поговорить в соответствующей главе, также находит свое объяснение в указанном ключе.

¹⁰⁴ Доклад Министра народного просвещения Д. А. Толстого «О мерах с образованием населяющих Россию инородцев» (1870 г.) // <http://www.inpo-rus.ru/14/>

Беглый обзор ситуации, сложившейся в последней четверти XIX в. позволяет заключить, что экономические и политические процессы, имевшие место в России к этому времени, подтолкнули царизм на резкое усиление агрессивной «инородческой политики». На Южном Кавказе подобный курс выразился в решительных мерах, направленных к обрушению края. Особенно это стало проявляться после фактического упразднения Кавказского наместничества в ноябре 1881 года и с образованием Кавказской администрации во главе с главноначальствующим гражданской частью. Видный чиновник, бывший в 1905 году помощником наместника графа И.И. Воронцова-Дашкова (напомним, что Кавказское наместничество было восстановлено в 1905 году) по гражданской части Н.Л. Петерсон в докладе графу об эволюции русской политики на Южном Кавказе писал: «Перемена эта (имеется в виду упразднение наместничества в 1881 году – Ш.Р.) вызвала и перемену программы высшего начальства Кавказского. Обрусение туземцев было признано первой задачей новой Кавказской администрации, а школа лучшим тому орудием... Правительство все решительно проводило в жизнь свою программу денационализации.... Все специфически местное строго преследовалось».¹⁰⁵

Как решительно проводило правительство свою политику «денационализации» в сфере школьного образования, видно из следующего отчета: «Благодаря заботам управления округа (имеется в виду Кавказский учебный округ – Ш.Р.) и дирекции народных училищ о возможно большем распространении государственного языка ... в громадном большинстве начальных училищ округа – 1928, или 92,4%, все преподавание ведется исключительно на русском языке, а школ, в которых преподаватели еще прибегают к помощи

¹⁰⁵ Архив Общественно-Политических Документов Управления Делами Президента Азербайджанской Республики, ф. 456, оп. 10, д.137, лл.15

одного языка учащихся, остается сего 158; из них 151 в Тифлисской губернии, 7 – в Кубанской области. Школ же, в которых все преподавание происходило бы на каком-нибудь из местных языков, в настоящее время нет вовсе». ¹⁰⁶ В третьей главе мы вновь обратимся к теме русификаторской политики властей.

Подытоживая, отметим, что политика русского правительства, несмотря на свои политико-идеологические резоны и русификаторские целеполагания, объективно содействовала численному росту учащихся в Азербайджане. Так, например, в 1895 году общее количество учащихся средних школ в Азербайджане достигло 1971 (в том числе 497 девушек). Особенно быстрый рост наблюдался в Баку. К концу XIX в. количество учащихся средних и неполных средних школ возросло до 3547 человек. В 1897 году Бакинская классическая гимназия по числу учащихся (более 800) стояла в одном ряду с самыми передовыми гимназиями Российской империи. ¹⁰⁷

Росла и численность азербайджанских учащихся. В отчете попечителя за 1876 год говорилось: «Вообще число учащихся в общеобразовательных учебных заведениях мусульман год от году увеличивается, и в 1876 году достигло цифры 1122, в том числе 541 гимназиях, реальных, городских, уездных, а также в военных училищах». ¹⁰⁸ Количество учащихся азербайджанцев, получивших образование в средних учебных заведениях, на 1 января 1890 года составляло 10-15% общего числа учащихся. Немало азербайджанцев – выпускников средних школ поступало в высшие учебные заведения

¹⁰⁶ Всеподданнейший отчет о произведенной в 1905 году по высочайшему повелению сенатором А.М.Кузьминским ревизии города Баку и Бакинской губернии. [Б. М., Б. Г.], с. 415

¹⁰⁷ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.166

¹⁰⁸ Кавказский календарь на 1878 г. Тифлис, 1877, с. 317

России и по окончании обучения возвращались в Азербайджан, внося неоценимый вклад в развитие народного просвещения, науки и культуры.

ГЛАВА II.

ИДЕЙНЫЕ ОСНОВАНИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

2.1. Просвещение: общая характеристика явления

Просвещение, как известно, являясь эпохой в истории и всей духовной культуры разных народов, берет начало своего формирования в XVII веке. Оно представляет собой также мощное идейное течение, основанное на убеждении в решающей роли разума и науки в познании «естественного порядка», соответствующего подлинной природе человека и общества. Нелишне упомянуть, что корневое слово «свет», от которого происходит термин «просвещение» (англ. Enlightenment; фр. Les Lumières; нем. Aufklärung; ит. Illuminismo), восходит к древней религиозной традиции, закрепленной как в Ветхом, так и в Новом Заветах. Это и отделение Творцом света от тьмы, и определение самого Бога как Света. Сама христианизация подразумевает просвещение человечества светом учения Христа. Переосмысляя этот образ, просветители вкладывали в него новое понимание, говоря о просвещении человека светом разума.¹⁰⁹ Наряду с верой в силу и мощь человеческого разума, равно как и в стремление преобразовать общество в соответствии с его требованиями, в качестве характерных черт данной эпохи выдвигаются борьба со средневековьем, религией, сословностью, защита личностной свободы, разумного воспитания и обучения человека. Название закрепилось после выхода статьи И.Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784 г.). В этой

¹⁰⁹ Эпоха просвещения //

https://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/EPOHA_PROSVESHCHENIYA.html

небольшой по объему статье Кант пишет следующее: «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие – это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! – имей мужество пользоваться своим собственным умом – таков, следовательно, девиз эпохи Просвещения».¹¹⁰

Таким образом, согласно Канту, Просвещение не есть замена одних догматических идей другими, а самостоятельное мышление. В этом смысле Кант противопоставлял просвещению *просветительство* и заявлял, что это просто свобода использовать свой собственный интеллект. По замечанию М.Фуко, под «несовершеннолетием» Кант понимает такое состояние нашей воли, которое вынуждает нас подчиняться чьему-либо авторитету и позволяет ему вести нас в тех областях, где следует пользоваться разумом. При этом Просвещение, согласно Канту в фукианской интерпретации, есть не только процесс, гарантирующий индивидам их личную свободу мысли, но и «совмещение [superposition] всеобщего, свободного и публичного применения разума».¹¹¹

Необходимо оговориться, что понятия «просвещение» и «просветительство», несмотря на смысловую близость, в плане содержания не вполне тождественны. Одни учёные считают более широким понятие «просветительство», другие – «Просвещение (эпоха)». Просветительство, по замечанию известного советского литературоведа П.Н. Беркова, «это такое философско-политическое течение, которое видело

¹¹⁰ Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том 8. М.: Издательство «Чоро», 1994, с.29

¹¹¹ Фуко М. Что такое просвещение. Начала новой науки о природе наций // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko/chto_prosv.php

единственно возможное средство улучшения жизни общества в распространении образования и пропаганде знаний и в вытекающих из этого постепенных изменениях, реформах всех сторон социально-экономического и государственно-правового уклада»; а «просвещением же... следует считать определенный этап в истории просветительства».¹¹² Встречается в литературе и иное толкование просветительства: как «сниженного», неполного варианта Просвещения (эпоха), а также как идейного течения «вторичного» порядка (т.е. возникшего в некоторых странах под влиянием идей западноевропейского Просвещения). Ю.М. Лотман, видный культуролог и литературовед, предлагал разграничивать Просвещение «как идеологический конструкт, некоторую идеальную норму, созданную самими философами XVIII в. и обобщенную в трудах исследователей в виде непротиворечивой модели», и как «реальную идеологическую жизнь эпохи, ориентированную на эту норму или на полемику с ней, жизнь всегда более сложную и противоречивую, чем ее собственное о себе представление». Таким образом, под Просвещением он понимал «метакультурную конструкцию, абстракцию, которая, однако, активно влияла на создание реальных текстов».¹¹³

Согласно интерпретации Фуко, Просвещение «это событие, или скорее совокупность событий и процессов, произошедших в определенный момент развития европейских обществ. Эта совокупность включает в себя элементы социальных преобразований, типы политических институтов, формы знания, проекты рационализации знаний и практик,

¹¹² Берков П.Н. Основные вопросы изучения русского просветительства // Проблемы русского просвещения в литературе XVIII в. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1961, с.9-10

¹¹³ Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллинн: Александрия, 1992, с. 216

технологические изменения, которые очень трудно определить одним словом, даже при том, что многие из этих феноменов и сегодня не утратили своей важности».¹¹⁴

С понятием «Просвещение» тесно переплетается понятие «Модерн». С исторической точки зрения, Модерн – это понятие для обозначения европейской истории Нового времени. Для Хабермаса Проект Модерна, сформулированный в XVIII веке философами Просвещения, характеризуется индивидуализмом нравов, правом на критику, свободой совести, автономией поведения, идеалистической философией, верой в прогресс, рациональной организацией жизни.¹¹⁵ Видный американский и израильский социолог Ш. Эйзеншмидт также рассматривает указанные концепты в тесной корреляции. По его мнению, для формирования Модерна в качестве культурного проекта решающее значение имела идеология Просвещения. Модерн зарождается в рамках западной цивилизации, но в дальнейшем этот культурный проект и возникающие на его основе социальные институты распространяются в другие регионы мира.¹¹⁶

В определенном смысле мировоззрение Просвещения было диктатом разума вместо того, чтобы трактовать этот мир, исходя из него самого.¹¹⁷ Подобная установка насущна и в отношении Азербайджанского Просвещения: мы увидим далее, что азербайджанские просветители объективно двигались (осознанно или нет, это уже другой вопрос) по колее, проложенной кантовским постулатом. Они занимались тем, что в дальнейшем получило название «расколдовывание

¹¹⁴ Фуко М. Что такое просвещение...

¹¹⁵ Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. с. 40-51

¹¹⁶ Масловский М.В. Советская модель модерна в современной исторической социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. № 6. с. 76

¹¹⁷ Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетей, 2002, с.37

мира», то есть разрушением мифов традиционализма (в том числе мифов религиозного сознания) и свержением воображения посредством знания.¹¹⁸

Отметим, что понятие «расколдовывание (или расколдование) мира» было введено в социологию Максом Вебером, однако свою максимальную разработку оно получило в теориях секуляризации второй половины XX века. Расколдовывание означало освобождение общества от господства магии и суеверий, его доверие к разуму, науке, рациональной процедуре во всех сферах общественной жизни. Расколдовывание рассматривалось им не как единовременный акт, а как тенденция, придающая единство и смысл всей эпохе Модерна.¹¹⁹

В нашем случае «расколдовыванием» символического мира азербайджанского традиционализма особенно преуспел М.Ф.Ахундов, который вообще представляется нам уникальной фигурой не только Азербайджанского, но и, не побоимся сказать, всего Восточного Просвещения. Помимо всего прочего, именно с Ахундова берет отсчет становления мировоззренческих ценностей «пострелигиозного» дискурса в азербайджанской гуманитарной мысли. К этой теме мы еще вернемся.

Марксизм (который предлагает одну из наиболее стройных, логически выверенных теоретико-методологических подходов в изучении Просвещения) при анализе данного явления, делал и продолжает делать упор на его социально-классовом содержании; Просвещение при этом характеризуется как идейное течение эпохи перехода от феодализма к капитализму, связанное с борьбой нарождавшейся

¹¹⁸ Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М., С-Пб., "Медиум" "Ювента", 1997, с. 16

¹¹⁹ Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко.—М.: Прогресс, 1990.— 808 с.— с.142-143, 212, 341-342, 713-714

буржуазии и народных масс против феодализма.¹²⁰ В этом смысле характеристика Просвещения, данная Ф.Энгельсом в работе «Анти-Дюринг», является классической и хрестоматийной: «Великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближавшейся революции, сами выступали крайне революционно. Никаких внешних авторитетов, какого бы то ни было рода, они не признавали. Религия, понимание природы, общество, государственный строй – все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилом всего существующего. Это было время, когда, по выражению Гегеля, мир был поставлен на голову, сначала в том смысле, что человеческая голова и те положения, которые она открыла посредством своего мышления, выступили с требованием, чтобы их признали основой всех человеческих действий и общественных отношений, а затем и в том более широком смысле, что действительность, противоречившая этим положениям, была фактически перевернута сверху донизу. Все прежние формы общества и государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения. Теперь впервые взошло солнце, и отныне суеверие, несправедливость, привилегии и угнетение должны уступить место вечной истине, вечной справедливости, равенству, вытекающему из самой природы, и неотъемлемым правам человека».¹²¹

¹²⁰ См., напр.: Момджян Х.Н. Французское Просвещение XVIII века. Очерки. М.: Мысль, 1983, с.3-4

¹²¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом. // К. Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения. Издание второе. Т. XX. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961, с. 16-17

Однако та чрезмерная вера в преобразовательную роль разума, которая была присуща мыслителям Просвещения, подвергалась критике: «Мы знаем теперь, что это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии, что вечная справедливость нашла свое осуществление в буржуазной юстиции, что равенство свелось к гражданскому равенству перед законом, а одним из самых существенных прав человека провозглашена была... буржуазная собственность. Государство разума, – общественный договор Руссо, – оказалось и могло оказаться на практике только буржуазной демократической республикой. Великие мыслители XVIII века, так же как и все их предшественники, не могли выйти из рамок, которые им ставила их собственная эпоха».¹²² Из приведенных фрагментов очевидно, что один из основоположников марксизма рассматривал данное явление в когерентной связке с теорией социальной революции.

В привычном для марксизма ключе вели свои исследования и азербайджанские учёные, рассматривающие Азербайджанское Просвещение как заключительную стадию феодализма, как преддверие распространения марксизма, как культура раннебуржуазного общества, противостоящая культуре феодального общества.¹²³

Являясь очевидной разновидностью моноцентристской парадигмы (какая и есть, по сути, формационная теория, как и в целом, марксизм), упомянутый подход тем самым разделяет как преимущества, так и определенные изъяны этой парадигмы. Выше мы отметили стройность и логическую непротиворечивость марксистской методологии, ее во многом верную оценку культурных явлений, особенно относительно

¹²² Энгельс Ф. Анти-Дюринг, с.17

¹²³ См., напр.: Ахмедов Э. Философия азербайджанского Просвещения. Баку, Азернешр, 1983, с. 3-5; Мамедов А.С. Свободомыслие просветителей Азербайджана. Баку, Азернешр, 1987, с. 45-49, 142; Məmmədov X.Q. “Əkinçi”dən “Molla Nəsrəddin”ə qədər. Bakı: Yayıçı, 1987, s.25-26, 29-30

европейских стран. Несомненным достоинством марксистских методов является также их основательность. Однако данная методология все же страдает, так сказать, эпистемологической узостью. Она, во-первых, схематична, поскольку нивелирует во многом несхожие с Европейским Просвещением процессы генезиса указанного явления в других исторических и социокультурных средах. Такие универсалии Просвещения, как свобода, равенство, справедливость, разумность, рационализм, прогресс и т.д., проникая в неевропейские ареалы, претерпевали существенные изменения, коррелируясь с местной цивилизационной средой.

Во-вторых, данный подход, угадывая сущностные моменты, в некотором смысле редуцирует многоаспектность и многообразие такого сложного явления, как Просвещение. Явный крен в сторону экономикоцентризма (которым грешат как марксистские, так и разного рода либеральные теории) не способствует выявлению других детерминантов того или иного феномена. Сведение всего смыслового богатства только лишь социально-экономическому базису, по сути, лишает духовные субстанции самостоятельного статуса, превращая их в деривативы материальной первоосновы. На наш взгляд, Просвещение как явление многогранное, требует полифундаментального отношения: сложные феномены не могут быть объяснены одной единственной основополагающей причиной, каким значением (истинным или наделяемый нами) она (эта причина) не обладала бы. Здесь следует со всей серьезностью отнестись к другим не менее значимым факторам, которые сыграли свою роль в появлении и развертывание просветительского движения в разных странах. Рассмотрение проблемы, например, в контексте взаимодействия «Восток – Запад», актуализирует взгляд конкретно на мусульманское Просвещение как своего рода ответ на вызов Запада. Иначе говоря, в данном случае мы оказываемся свидетелями предпринимаемых просвещенческим авангардом му-

сультманских народов модернизационных усилий догоняющего характера (о догоняющей модернизации нам уже приходилось писать в первой главе). При этом в качестве релевантных средств ответа подразумевались социально-политические, экономические, культурные, этические и эстетические идеи и учения собственно западного происхождения. В этом то и заключалась, на наш взгляд, амбивалентность восприятия «Запада» как образа и феномена восточным прогрессистским (в данном случае Российско-мусульманским) сознанием: Запад предстоял перед данным сознанием одновременно и как угнетатель и колонизатор, и как единственный источник прогресса, пример для развития, модель оптимального жизнеустройства. В XIX веке, когда практически все мусульманские (и не только) народы и страны оказались в колониальной или полуколониальной зависимости от европейских держав, обнаружился глубокий упадок и колоссальное отставание восточных стран от западных. Передовые интеллектуальные силы Востока, рефлексируя данное состояние, сгенерировали идеологию (вернее, набор идей, вновь подчеркнем, во многом под влиянием и в русле концепций европейского генезиса) трансформации и модернизации традиционного общества своих стран. Эта совокупность идей и идейных течений и была обозначена как мусульманское Просвещение. Но одновременно (и в тесной связке) с очерчиванием задач модернизационного свойства данному течению приходилось интеллектуально реагировать на те вопросы, которые приобрели актуальность именно в контексте западного Просвещения; в их число входят перестройка общества на разумных основаниях, борьба с теологическим догматизмом, торжество науки над средневековой схоластикой. Другой специфической чертой этого явления в мусульманских регионах Российской империи выступало то обстоятельство, что Россия в социокультурном и в технологическом плане сама являлась страной догоняющей модернизации, и здесь собственно русское прогрессистское сознание занималось

решением аналогичных задач. Это обстоятельство, естественно, наложило свой отпечаток на творчество мусульманских просветителей, которые разрабатывали свои идеи в корреляции с соответствующими течениями русской общественной мысли.

Подытоживая вводные замечания, скажем: Азербайджанское Просвещение (с которым находилось в генетической связи просветительское движение) для нас имеет научный интерес по двум причинам. Во-первых, оно предстает как идейное течение в азербайджанской общественной мысли, своеобразно отражающее качественные социальные изменения в XIX - начале XX веков. Эти изменения уместно обозначить как начавшийся процесс трансформации традиционного общества в общества модерна. Естественно, такая трансформация происходила медленно; по темпоральному показателю ее можно квалифицировать как нефорсированную. Да и вообще она предстает не как континуальный, а скорее, дискретный процесс; уместно рассуждать не о единовременной и однократной трансформации, а разновременных и разноплановых трансформациях азербайджанского социума, хронологически охватившие II половину XIX и большую часть XX века.

По сущностным характеристикам вышеупомянутый транзит в Азербайджане (как и в большинстве западных стран) имел также свои исторические особенности и специфику. Он обладал, наряду с известной типологической целостностью, сложной исторической динамикой с глубокими внутренними противоречиями.

Во-вторых, где-то с 30-40-х годов XIX века постепенно вырисовываются сдвиги в мировоззренческой сфере. Иными словами, мы становимся свидетелями становления исходной точки социокультурной модернизации. Под социокультурной модернизацией подразумевается формирование определенного типа сознания и детерминируемых им поведенче-

ских практик индивидов, протекающее во внутреннем единстве с формированием соответствующих общественных институтов.¹²⁴ В таком ракурсе «проект Просвещения» предстает как духовно-практическая деятельность, как движение и кампания по изменению умов и институтов. Отметим, что благодаря деятельности целой плеяды подвижников-просветителей в духовно-культурной сфере постепенно происходили такие изменения, которые делали невозможным дальнейшее существование в неизбывном виде прежней духовной ситуации; складывалось нечто новое, ставившее неведомые до той поры задачи философского, общественно-политического, социального, художественно-эстетического плана. Мучительные попытки найти свой ответ на эти вопросы неизменно сопутствуют деятельности практически всех мало-мальски значимых интеллектуальных сил, в том числе и тех, которые трудились на ниве просвещения. Соответствующие усилия и задали параметры дальнейшей траектории движения общественной мысли в Азербайджане, а в развернутой перспективе – и вектор развития всего общественного и духовного бытия.

Нам уже приходилось фиксировать, что толчком социально-политических, и что, немало важно, социокультурных трансформаций на Южном Кавказе, служило российское завоевание начала XIX века. Мы также отмечали, что результатом инкорпорации Северного Азербайджана в мегаструктуру под названием «Российская империя» явилось складывание совершенно новой социальной прослойки – азербайджанской интеллигенции. И что интересно, наравне с возникновением интеллигенции зародилось и просветительское движение и его идейно-философское оформление – Азербайджанское Просвещение. Историческим фоном духовно-ин-

¹²⁴ Тихонова Н.Е. Социокультурная модернизация в России (Опыт эмпирического анализа) // Общественные науки и современность, № 2, 2008, с. 5

теллектуальных исканий выступали 30-60 годы XIX века, когда происходило зарождение элементов капиталистического производства, и наблюдался процесс расширения товарно-денежных отношений. По мнению Э.Ахмедова, с которым мы согласны, «... на просветительство надо смотреть не как на деятельность, которая способствует количественному увеличению массового знания, а как на распространение в народе принципиально новых идей и взглядов, как на идеологическое течение, ведущее к крушению старого, возникновению нового мировоззрения». ¹²⁵ В рассматриваемый период вырисовываются знаковые фигуры, с именами которых тесно связано становление новой культуры – А. Бакиханов, М.Ф. Ахундов и Г.б. Зардаби (Меликов).

2.2. Закат средневековья: А. Бакиханов как последний мыслитель просвещенного традиционализма

С литературно-философским наследием А. Бакиханова (1794-1846) связаны дискуссии, развернувшиеся в азербайджанской литературе относительно начального периода просветительского миропонимания. В азербайджанской исследовательской литературе по вопросу об отношении Бакиханова к Просвещению существует два мнения. Согласно первому, высказанному Г. Гусейновым ¹²⁶ и разделяемому большинством исследователей, Бакиханов – один из первых представителей азербайджанского Просвещения. Согласно второму, изложенному Э. Ахмедовым, Бакиханов жил в эпоху подготовки, либо зарождения Просвещения в Азербайджане, в его творчестве можно усмотреть зачатки просветительских

¹²⁵ Ахмедов Э. Философия азербайджанского Просвещения... с. 8

¹²⁶ Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку, 1958, с. 101

идей. Однако основоположником азербайджанского Просвещения являлся М.Ф. Ахундов.¹²⁷ С позицией Э. Ахмедова можно согласиться с определенной оговоркой; «нельзя сводить эпоху Просвещения лишь к периоду высших творческих достижений ее представителей».¹²⁸

В период, когда жил и писал Бакиханов, общественная мысль Азербайджана (данное утверждение применимо и для всей России) еще не созрела для того, чтобы не только модифицировать и развить, но даже до конца воспринять целостные просветительские концепции Запада. Мы наблюдаем заимствование просветительских идей, таких, как апелляция к разуму, науке, знанию, критика изживших социальных институтов и правил. Но отдельные идеи не смогли суммироваться в сколько-нибудь целостные просветительские концепции. Вот почему творческое наследие Бакиханова по совокупности принципов обнаруживает больше типологических различий, чем сходств, с классическим французским Просвещением. Другими словами, структура мышления и мировоззренческая парадигма Бакиханова очевидным образом расходится с эпистемой модерна, становление которой как раз и приходится на конец XVIII – начала XIX века.

Здесь уместно внести ясность в это понятие. Эпистема – один из основных терминов философии Мишеля Фуко – структура, существенно обуславливающая возможность определённых взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период. Исходя из концепции языкового характера мышления и сводя деятельность людей к «дискурсивным практикам», Фуко постулирует для каждой конкретной исторической эпохи существование специфической «эпистемы» - «проблемного поля» достигнутого к данному времени уровня «культурного знания»,

¹²⁷ Ахмедов Э. Философия азербайджанского Просвещения... с.11-13

¹²⁸ Мамедов А.С. Свободомыслие просветителей Азербайджана... с.47

образующегося из «дискурсов» различных научных дисциплин. При всей разнородности этих «дискурсов», обусловленной специфическими задачами каждой научной дисциплины как особой формы познания, в своей совокупности они образуют более или менее единую систему знаний - «эпистему», реализующуюся в речевой практике современников как строго определенный языковой код - свод предписаний и запретов.¹²⁹

Эпистема модерна, преследуя цель расколдовывания мира, исключала религию из сферы объяснения мира и подразумевала полную секуляризацию науки. А в картине мира Бакиханова идея Бога присутствует довольно значимо и внушительно. Всякое событие и явление имеет разъяснение в сакральном измерении, наука и религия при этом не только разводятся, как непримиримые сферы, а наоборот, как равноценные, совмещаются. Творец есть «необходимое бытие», которое в своем существовании не нуждается в причине, мир же есть «возможное бытие», которое в своем существовании нуждается в причине.¹³⁰ По мнению Бакиханова, следуя шариату, человек может сделаться просвещенным: «Умен тот, кто, подражая действительному путеводителю, украсит свою внешность нарядом шариата, а свое духовное зеркало полирует блеском просвещения».¹³¹

Даже разум, эта стержневая категория Просвещения, в бакихановской философии получает совершенно иную характеристику. В философии Просвещения разум борется с предрассудками и заблуждением, реализовывая поступательное движение познания. Вот как различает данное понятие в различных философских системах европейского Нового времени немецкий философ и культуролог Э. Кассирер:

¹²⁹ Эпистема // И. Ильин. Постмодернизм. Словарь терминов // <http://terme.ru/dictionary/179/word/>

¹³⁰ Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Баку, Элм, 1983, с.36, 123

¹³¹ Там же, с.98

«В великих метафизических системах XVII века Декарта и Мальбранша, Спинозы и Лейбница - разум есть сфера «вечных истин», тех истин, которые являются общими для человеческого и божественного духа. То, что мы познаем и прозреваем благодаря разуму, мы тем самым непосредственно созерцаем «в Боге»: каждый акт разума означает и гарантирует нам участие в божественной сущности, открывает нам область интеллигибельного, сверхчувственного как такового. XVIII столетие понимает разум уже в другом, более скромном смысле. Разум для него больше не воплощение «врожденных идей», которые даны до всякого опыта и в которых открывается нам абсолютная сущность вещей. Разум теперь - это не столько то, чем мы владеем, сколько некоторая определенная форма того, что мы себе добываем. Он не общая казна, не клад с сокровищами духа, где истина надежно хранится, подобно грудке монет; он скорее основная и изначальная сила, которая ведет к открытию истины, к ее определению и удостоверению».¹³²

У Бакиханова иной взгляд на данную категорию; этот взгляд, развиваясь в канве традиционной исламской философской мысли, в чем-то приближается к кассиреровским «великим метафизическим системам». Указанное понятие, сопрягаясь с трансцендентным, органически вплетается в его сакральную метафизическую картину, в которой разум предстает (наряду с галамом и светом) как один из трех предсущих начал – необходимых предпосылок мира, сотворенных Аллахом.¹³³ Выдвижение в качестве предпосылок мира именно упомянутых начал нам кажется неслучайным и отражающим просветительские интенции автора. Известно, что галам (письменная трость) символизировал в мусульманской

¹³² Кассирер Э. Философия Просвещения / Пер. с нем. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004, с.27

¹³³ Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Баку, Элм, 1983, с.100

литературе ум, познание, просвещение. Что же касается другого предсущего начала, то нельзя не заметить некую реминисценцию Бакиханова, отсылающую к мотивам «света» в мусульманской философии, в частности, в ишракизме. Предпринятая в ишракизме попытка построения абсолютно монистичной философии опирается на понятие света, который рассматривается как единое и единственное начало мироздания («Свет светов»), начало всякой активности, и, что немало важно, начало познания и знания.¹³⁴ Отсюда следует, что одной из коннотаций понятия «свет» в данном контексте является просвещение.

Подытоживая, предположим: в качестве необходимого условия для миробытия, в метафизике Бакиханова выступает трансцендентально осмысливаемое просвещение, эксплицировавшее в трех означенных началах. Сам мыслитель подтверждает подобное предположение, во-первых, констатируя, что «несмотря на противоположность этих (подразумеваются упомянутые начала – Ш.Р.) положений, все они выражают один и тот же смысл». Во-вторых, глава из трактата «Воспитание нравственности», где дается подобное толкование, называется «О сокровенностях просвещения». При этом познание в целом рассматривалось в имманентно-субъективном ключе, разум наделялся самодостаточностью, а вера отождествлялась с просвещением.

Многозначность фигуры Бакиханова в развитии просветительских идей заключается и в том, что его творчество, в отличие от некоторых других видных представителей Азербайджанского Просвещения, нельзя рассматривать в отрыве от многовековой философской традиции (преимущественно религиозного содержания) мусульманского Востока. По емкому определению Э. Ахмедова, он и являлся «последним азербайджанским метафизиком в старом значении этого

¹³⁴ Смирнов А.В. Свет в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. В четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 2010, с.500

слова». В трудах Бакиханова причудливо переплеталась приверженность к исламским канонам с проповедью просветительских идей. С одной стороны, он был связан с русским и европейским просвещением, с другой – со средневековой культурой и философией Востока.

Просвещению людей, с которым Бакиханов сопрягал свои надежды на общественный прогресс, мыслитель посвятил свои философско-этические трактаты «Тахзиб ал-ахлак» («Воспитание нравственности»), «Мишкат ал-анвар» («Ниша светочей»), «Мир'ат ул-джамал» («Зерцало красоты»), «Китабе насаех» («Книга наставлений») и др.; в них и происходит сочетание «идеализма с... пантеизмом, рационализма с иррационализмом, проповедь... гуманистической морали (предвестника Просвещения – Ш.Р.) с политическими воззрениями представителя феодальной идеологии». ¹³⁵ Подобно мыслителям эпохи Возрождения, Бакиханов универсален в своих знаниях. «Будучи одновременно поэтом, историком, философом, космографом, филологом, он касался почти всех отраслей знаний своего времени». ¹³⁶

В наши задачи, естественно, не входит обозревание всего философского наследия Бакиханова. Отметим в первую очередь эпистемологические аспекты его воззрений. По его представлениям, наука и знание помогают человеку овладеть всеми сокрытыми тайнами и являются залогом величия его благородного существа. Вместе с тем, «наука, являющаяся главным достоинством и неиссякаемым богатством (человека), приобретает через деяния и для деяния. Однако очень мало людей, мыслящих и достигающих пользы науки и практики». ¹³⁷ Следовательно, в мировоззрении Бакиханова научно-познавательная сфера имеет как этическое,

¹³⁵ Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв. Баку, Азернешр, 1992, с.202

¹³⁶ Ахмедов Э.М. Выдающийся Азербайджанский мыслитель // Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма... с.56

¹³⁷ Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма, с.78

так и деятельно-практическое значение. При этом такие категории, как «знание», «наука», «опыт», в дискурсе Бакиханова зачастую приобретают полисемантическую артикуляцию: наряду с научно-мировоззренческими суждениями, характерными для Нового времени (так, например, Бакиханов отвергал старую мусульманскую космографию, в объяснении строения мироздания часто ссылался на открытия Коперника, Галилея, Кеплера, Ньютона, Шретера и др.), они нередко употреблялись и в духе мистических и пантеистических учений, главным образом суфийской философии средневековья. Бакиханов в своих трактатах часто ссылается на стихи Корана, на хадисы пророка. Он также предостерегает от чрезмерных притязаний логики, способной, по его словам, «внушить безбожье». В своей основной книге по астрономии – «Асрар ал-Малакут» («Тайны Царства Небесного») Бакиханов пытался обосновать современные ему достижения астрономии доказательствами из Корана и из хадисов пророка.¹³⁸

Интересно, что написанные на восточных языках произведения Бакиханова, как правило, снабжены стихами или эпитетами, восхваляющими Аллаха, пророка и его потомство; однако при авторском переводе этих же сочинений на русский язык, предназначенном для более просвещенной публики, он опускал подобные обращения. Скорее всего, более продвинутая публика неоднозначно восприняла бы высказывания, подкрепленные религиозными доводами, сочтя их проявлениями мусульманского консерватизма.

Бакиханов считал, что благами науки и просвещения должны пользоваться преимущественно привилегированные сословия; образованию, таким образом, вменялся элитарный статус. В данном вопросе он расходился с М.Ф. Ахундовым, ратовавшим за равный доступ к просвещению и образова-

¹³⁸ Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма, с.194-196

нию. Подобная позиция наглядно проявилась и в составленном его на русском «Проекте об учреждении мусульманских школ в Баку» (1832).¹³⁹ Уместно отметить, что обозначенные в указанном проекте просветительские помыслы автора вполне сообразны современному ему ориенталистски окрашенному просвещенческому дискурсу (которого с некоторой поры небезосновательно называют колониальным дискурсом – Ш.Р.) о культурном превосходстве европейской цивилизации. Здесь уместно сделать отступление и отметить, что ориентализм (или востоковедение) – западная дисциплина, приобретающая самостоятельное значение и поставленная на научные оси в XVIII–XIX вв. Он определяет Восток не в географическом (East), а в культурном смысле (Orient).¹⁴⁰

Для подтверждения нашего предположения позволим себе дать развернутый пассаж из данного текста: «Известно, что до сих пор закоренелые предрассудки владychествуют над понятиями азиатцев, они не могут постигнуть, что просвещение дает преимущество европейцам над обитателями других частей света, но полагают, что случайность или судьба возвысила Европу и дала ей ту силу или могущество, которыми она приобрела неоспоримое первенство свое. Те же из азиатцев, кои познакомились уже с европейскою образованностью, видя несовершенство в своих науках и не имея достаточное понятие о гражданском общежитии, с прискорбием смотрят на жалкое положение на соотечественников своих». Из чего автор заключал: «Чем далее будет распространяться между ними просвещение, тем более правительство будет приобретать людей благомыслящих, которые бу-

¹³⁹ Проект учреждения мусульманского училища, составленной майором А.К.Бакихановым 20 февраля 1832 г. // Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма... с.251-254

¹⁴⁰ Башарова Г. Ф. «Теория ориентализма» Э. Саида: подход к осмыслению проблемы Восток – Запад // http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/vostok_basharova.htm

дут способствовать распространению между народом благотельных намерений правительства об общем благосостоянии». Для реализации обозначенной задачи Бакиханов и предлагал дать образование людям «из владетельных и знатных фамилий, имеющие на народ неоспоримое влияние».¹⁴¹

В школах, проектируемых Бакихановым, предполагалось вести преподавание на русском, а также на азербайджанском, арабском и персидском языках.

Небезынтересно, что некоторые идеи из этого проекта в дальнейшем в той или иной степени были учтены при учреждении в 30-40-х годах XIX века русскими властями уездных и особенно мусульманских училищ.

Как видно, Бакиханов проявлял немалый интерес и к вопросам педагогики. В «Такзиб ал-ахлак» автор стремится предостеречь молодежь от дурных склонностей, дать ей понятие о нормах поведения, привить им благоприятные навыки и привычки. Бакиханов требовал, чтобы образование и воспитание начиналось с детского возраста. Так как природа человека особенно восприимчива в юные годы, говорил он, науке и добродетелям следует обучать людей с детства. При этом он с сожалением отмечал нехватку учебников, которые с педагогической точки зрения соответствовали бы возложенным на них задачам: «Я много искал книг для обучения детей, но не нашел ни одного экземпляра, который по своему языку и содержанию был бы доступным и отвечал характеру и требованиям детской психологии. Из имеющихся экземпляров книг некоторые по своему изложению, другие – по содержанию так сложны и так запутаны, что порою сам преподаватель плохо разбирается в них, а некоторые фразы так длинны, так разобщены, что усвоить и понять их представляется весьма затруднительным».¹⁴²

¹⁴¹ Проект учреждения мусульманского училища... с.251

¹⁴² Цит. по: Мамедов А.С. Свободомыслие просветителей Азербайджана... с.112-113

Придавая большое значение формированию людей в общественной среде, А. Бакиханов уделил внимание определению культурной деятельности человека, обусловленной двумя взаимосвязанными факторами; один из них врожденный, а другой – приобретенный. В этом вопросе прочитывается частичная схожесть позиции Бакиханова с мнением французских просветителей, которые, в свою очередь, следовали педагогическим воззрениям Локка. Здесь же сошлемся на следующее рассуждение К.А. Гельвеция, которое характерно и для других мыслителей французского Просвещения: «Человек, в колыбели ничто, его пороки, его добродетели, его искусственные страсти, его предрассудки, и, наконец, даже чувство себялюбия – все в нем благоприобретенное».¹⁴³

С почти аналогичным высказыванием по поводу приобретенных черт мы сталкиваемся и у Бакиханова: «Всякий, кто проживает в каком-либо обществе, воспримет нравы этого общества, он будет подражать ему, увидев в противопоставлении себя обществу себе вред, в согласии с ним – соответствующую пользу».¹⁴⁴

По педагогическим сочинениям А. Бакиханова, и особенно по его грамматике персидского языка обучались в медресе вплоть до начала XX века.¹⁴⁵

Просветительские устремления Бакиханова были созвучны с его политическими суждениями: он защищал идею сильной и просвещенной монархии. Тип идеального монарха, в политическом мировоззрении Бакиханова, обладал добродетелями, такими, как храбрость, благоразумие, справедливость, просвещенность, покровительство наукам и искусствам. Как видно, мыслитель по данному вопросу следо-

¹⁴³ Гельвеций К.А. Сочинения. В 2-х томах. Т.2. М.:1974, с.271

¹⁴⁴ Бакиханов А.К. Сочинения... с.61

¹⁴⁵ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения в 12 т. Т. 8. История развития школы и педагогической мысли Азербайджана. Баку, Техсил: АМУ, 2006, с.130

вал лучшим традициям гуманистического наследия мусульманского Востока, в том числе и Азербайджана (вспомним Низами). В свою очередь, в перечне важных достоинств монарха Бакиханов называет умение управлять страной «сообразно с духом времени и народа», что, пожалуй, может считаться отголоском идей Просвещения.

Аббас-Кули Ага Бакиханов также является основоположником азербайджанской научной историографии, а его труд Гюлистан-и Ирам, написанный в 1841 (в 1844 - русский перевод) году – первым монографическим исследованием академического плана. Для написания своего труда А. Бакиханов использовал огромное количество материалов и сведений о Ширване и Дагестане, почерпнутых им из сочинений римских, греческих, византийских, армянских, грузинских, арабских, персидских и турецких средневековых летописцев и трудов современных ему авторов, в том числе и синхронных европейских и русских исследователей. Широко использованы автором и литературные памятники, памятники материальной культуры, топонимии, нумизматики и эпиграфики. По существу труд А. Бакиханова является первым для своего времени исследованием, в котором отражены все достижения исторической науки того периода. Творчество Бакиханова сложилось на стыке двух, даже трех культур - традиционной восточной, новой европейской и русской. Можно сказать, что А. Бакиханов был для азербайджанской историографии «последним хронистом средневековья и первым историографом, историком нового времени, в творчестве которого органически переплетались традиции восточного классицизма и синхронной для него русской и европейской науки».¹⁴⁶

¹⁴⁶ Буниятов З.М. От редактора // Бакиханов А. К. Гюлистан-и Ирам. – Баку: Элм, 1991, с.3-4

Заслуга А. Бакиханова особенно значительна в связи с тем, что он создал исторический нарратив, который в будущем сыграл определенную роль в формировании национального самосознания азербайджанцев. Сам Бакиханов был убежден, что знание отечественной истории способствует развитию патриотических чувств. В предисловии своей книги он пишет, что «изучение истории особенно важно для народа, чью прошедшую жизнь она описывает. Она знакомит его с качествами родной земли его, с характером племен, ее населяющих, и выводит результаты из всех взаимных отношений народов, указывая на вред и пользу».¹⁴⁷ Уместно привести утверждение знаменитого французского философа современности П. Рикера о том, «что повествование, рассказ позволяют установить связь с опытом времени, поскольку рассказ разворачивается во времени и повествует о событиях, происходящих во времени, о персонажах, живущих во времени. В соотношении времени и повествования присутствует опосредующее звено – память. С одной стороны, память – это хранительница времени: мы уверены в том, что нечто произошло до того, как мы об этом рассказываем, именно потому, что мы об этом вспоминаем. С другой стороны, память нуждается в языке как средстве выражения, в повествовании. Следовательно, память выполняет функцию свидетельства о событиях, произошедших во времени, а повествование позволяет структурировать память».¹⁴⁸ В свете данного тезиса, можно предположить, что в сочинении Бакиханова этнополитическая память азербайджанцев, структурируя, наполнялась идейно-политическим измерением.

Таким образом, рассмотрев некоторые аспекты мировоззрения Бакиханова, можно предположить, что оно (мировоззрение) сформировалось благодаря соприкосновению

¹⁴⁷ Бакиханов А. К. Гюлистан-и Ирам. –Баку: Элм, 1991, с.9

¹⁴⁸ Интервью с профессором Полем Рикёром. К изданию в России книги «Память, история, забвение» // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/interv.php

двух культур – традиционно-мусульманской, и новой, европейской. В своем очерке, посвященном истории культуры и литературы Ширвана, Бакиханов отмечал, что занялся русским языком и посредством его познакомился с европейским просвещением, будучи в 1820-х годах в Тифлисе. Занимаясь творчеством и много путешествуя, он пришел к убеждению, что «богатство и власть подвержены потере, что высокое происхождение без личных достоинств в чужой земле остается неизвестным, а в своей причиняет стыд и что одна только наука, проявившаяся в умственных произведениях, может доставить нам счастье на земле и продлить здесь наше существование по смерти».¹⁴⁹

Как нам представляется, Бакиханов был для Азербайджана последним мыслителем премодекна (традиционного общества) и в то же время первым мыслителем Нового времени или, иными словами, мыслителем Азербайджанского протомодерна.

Говоря о развитии просветительских идей и учений, невозможно не упомянуть имена Мирзы Джафара Топчибашева (1790-1869) и Мирзы Казем-бека (1802-1870). Топчибашев более 50-ти лет преподавал персидский и турецкий языки в столичных учебных заведениях, из них 30 лет (1819-1849) только в Петербургском университете. О своей преподавательской деятельности профессор М.Дж. Топчибашев писал: «...Я всегда питался лестною надеждою соделаться полезным отечеству, принявшему меня в число сынов своих. Образование молодых воспитанников... было предметом моего пламенного желания и удовольствия, тем более что я, пораженный в устах их звуками языка отечественного, воспоминал нечто родное, близкое моему сердцу. Сей внутренний

¹⁴⁹ Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма, с.269

порыв побуждал меня истощить все мои усилия в пользу великого отечества».¹⁵⁰ Около 20 лет он возглавлял отдел восточной нумизматики Русского археологического общества, состоял действительным членом Британского Королевского Азиатского Общества. Топчибашев преподавал восточные языки многим знаменитостям, в том числе и А.С. Грибоедову. Он был награжден орденами Святого Станислава I и II степени, Святой Анны II и III степени. Министр иностранных дел К.В. Нессельроде в характеристике М.Д. Топчибашеву отмечал его «полезные труды по образованию в России многих драгоманов и ориенталистов».

Особенно большой вклад сделал в востоковедную науку уроженец Дербента Мухаммед Али Гаджи Касум оглы – (Александр) Мирза Казем-бек (1802-1870), ученый с мировым именем, автор многочисленных и фундаментальных трудов по Востоку, не утративших до сих пор свое научное значение. С 1825 года Казем-бек преподавал восточные языки в Омском Азиатском училище, с 1826 года читал лекции в Казанском университете, был заведующим кафедрой турецко-татарских языков и кафедрой арабско-персидского языка. С 1849 года работал ординар-профессором по персидскому языку в Петербургском университете, с 1855 по 1870 годы являлся первым деканом восточного факультета Петербургского университета. К концу жизни ученый имел звания члена-корреспондента Российской Академии Наук и почетного доктора восточной словесности. Он был членом многих иностранных академий и научных обществ.

Мировоззрение и творчество М. Казем-бека формировались под воздействием и традиций восточной и античной литературы, философии, передовой русской общественно-политической мысли. Его работы по истории ислама и мюризма, по грамматике восточных народов выходили на

¹⁵⁰ Цит. по: Ахмедов Э. Философия азербайджанского Просвещения... с.48

разных языках, в том числе на английском, немецком, французским языках. «Грамматика турецко-татарского языка» (1839) Казем-бека была удостоена Демидовской премии. В этом труде, наряду с турецким языком, Казем-бек открыл для науки «адербиджанское наречие» как самостоятельный язык и впервые разработал научные принципы и правила его грамматики.¹⁵¹ Уникальность личности Казем-бека в том, что он, соединяя в себе восточную, мусульманскую образованность с традициями русской и западноевропейской науки, был в равной степени ученым-ориенталистом мирового уровня и талантливым, дальновидным организатором востоковедения в России.

Вопросы образования и воспитания, подготовки высококвалифицированных кадров М. Казем-бек считал важнейшим государственным делом. Как и другие просветители, он предполагал, что дело общественного прогресса необходимо начать с просвещения народа. Как заметил А.К. Рзаев, исследователь жизни и творчества ученого-востоковеда, «М. Казем-бек, будучи просветителем и уповая на неизбежное торжество разума, предполагал, что развитие просвещения приведет к победе начал справедливости и свободы в жизни человеческого общества».¹⁵² Он поддерживал Ахундова в борьбе за новый алфавит, подвергал резкой критике отрицательные стороны арабской графики, называя ее «главнейшим затруднением» в развитии просвещения. М. Казем-бек считал одним из основных условий демократизации обучения и воспитания привлечения в учебные заведения детей мусульманского населения России. По его убеждению, восточный факультет Петербургского университета достиг бы цели при условии, если его воспитанники были бы «сами инородцы, приготовляющие себя для службы Отечеству общему и своим соплеменникам; такие молодые люди, при заботливом

¹⁵¹ Ахмедов Э. Философия азербайджанского Просвещения, с.49

¹⁵² Казем-Бек М. Избранные произведения. Б., 1985, с.19

их воспитании, были бы наиболее полезны... потому что они, по своей родовой связи с иноязычными племенами, живущими в России, следовательно, связи ближайшей, непосредственной, могли бы быть самыми лучшими и действительными проводниками света истинной науки и гражданственности в жизнь своих соплеменников».¹⁵³ Его критика ислама временами становится беспощадной и во многом напоминает ахундовскую критику. В произведении «Баб и бабиды» он писал, что «народы, исповедующие ислам, управлялись с духовной стороны фанатизмом, а со светской – деспотизмом. Оба эти бремени изнурили их силы, притупили их способности и остановили их умственное развитие, которое с тех пор уже не могло подняться с первых своих ступенек».¹⁵⁴ Одновременно с ним совершенно аналогичным образом о взаимосвязи между деспотизмом и исламской религией рассуждал Ахундов, об отношении которого к религии мы поговорим ниже.

2.3. Точка отсчета: М.Ф. Ахундов – идейный первопроходец Азербайджанского Модерна

Значительным этапом развития просветительских идей и концепций в Азербайджане выступает философское и литературное творчество М.Ф. Ахундова (1812-1878). Нам уже приходилось говорить о роли Ахундова в становлении и развитии азербайджанского просвещения. Продолжая предыдущую мысль, отметим, что многогранное творческое наследие Ахундова – по сути, феноменальное событие всего мусульманского Востока. Он первый драматург («татарский Мольер», по выражению Кавказского наместника Воронцова),

¹⁵³ Антология педагогической мысли Азербайджанской ССР. М., Педагогика, 1989, с.208-209

¹⁵⁴ Казем-Бек М. Баб и бабиды, СПб., 1865, с.161

один из первых мыслителей – трансляторов идей и в некотором смысле ценностных доминант Европейского Модерна в местную среду, первый по-настоящему радикально-последовательный атеист – крушитель традиционной мировоззренческой парадигмы, первый, в конце концов, философ, создавший более или менее цельную просвещенческую концепцию, по крайней мере, в Азербайджане. Его творчество в значительной степени отражает эпистему Модерна. Он социолог и философ, литературный критик и полемист по многообразным вопросам жизни и мысли – перечислять можно долго. Ахундов, пожалуй, одним из первых в мусульманском мире целенаправленно и последовательно боролся сначала за реформу арабского алфавита, а в конце жизненного пути и вовсе за полную замену его новым, созданным на основе латинской графики (с вкраплениями отдельных букв кириллицы). Его смело можно назвать зачинателем новой (реалистической, просветительской) азербайджанской литературы (о которой нам еще предстоит поговорить); ахундовское наследие предопределило стратегический вектор и задало основные параметры развития азербайджанской литературы на ближайшее будущее, ее идейных и художественных исканий. Известно, что своими пьесами и повестью Ахундов значительно расчистил литературный азербайджанский язык, приблизив его к народно-разговорному; его произведения идейно и в художественно-стилистическом плане решительно отмежевываются от средневековой мусульманской литературы. Вся литературно-общественная, философская, политическая мысль Азербайджана в той или иной степени испытала на себе влияние ахундовского наследия. Недаром Абдулла Шаиг (1881-1959), азербайджанский писатель и педагог, называл Ахундова главной фигурой происходившей в азербайджанской культуре «революции мысли». По меткому выражению литературоведа Я. Караева, «после «Писем Кемал уд-Довле» Ахундова думающему человеку в Азербай-

джане, а также в Иране, Турции уже невозможно было думать так, как до Ахундова – независимо от того, соглашался он с ним или яростно отрицал». ¹⁵⁵

М.Ф. Ахундов был причастен к начавшимся изменениям традиционного азербайджанского человека, к трансформации его ценностей, установок, ориентации и самого способа взаимодействия с другими людьми. Ведь, надо признаться, менялись не только социально-экономические и политико-правовые обстоятельства, но и сам человек в условиях всеохватывающей трансформации. При этом изменения в ментальной сфере традиционного человека происходили не только под влиянием социальных и экономических факторов, но и, что немаловажно, в результате целенаправленной и методичной деятельности целой плеяды интеллектуалов – писателей, публицистов, учителей, просто подвижников-интеллигентов. Именно эта социальная категория свершала то, что у Канта получило название «истинная реформа образа мыслей». А ценностные и целевые установки это сообщество интеллектуалов усваивало в результате ознакомлений с произведениями и идеями разных мыслителей эпохи Просвещения, в число которых, вне сомнения, входил и Ахундов. По нашему мнению, в том, что идеалы переустройства общества, традиций и мышления у представителей азербайджанской интеллигенции, (разных по своим политическим убеждениям, но схожих по просвещенческим установкам, целеполаганиям и устремлениям) приобрели столь радикальную направленность, немалая заслуга принадлежит Ахундову, о чем свидетельствует и вышеприведенное признание А. Шаига.

Ахундов жил и творил в переломную эпоху: родился он в 1812 году, когда война России с Ираном, в ходе которой большая часть Южного Кавказа была завоевана могущественной империей, еще не была завершена. А умер Ахундов

¹⁵⁵ М.Ф. Ахундов (Автор текста – Я. Караев). Б.: Ишыг, 1988, с.12

в год окончания войны России уже с другой державой – Османской империей, в результате которой на Кавказе окончательно (и как тогда казалось, навсегда) укрепилась русская власть. Жизнь азербайджанского интеллектуала протекала в условиях непрерывных изменений; экономика, социальные отношения, быт, обычаи, и, пожалуй, само традиционное общество – все институты пребывали в состоянии перманентной трансформации.

Становление Ахундова как личности и мыслителя происходило на пересечении силовых полей двух разнородных культур – исламской и русской (европейской). С детства будущий писатель изучает персидский и арабский языки, богословие, классическую восточную литературу; на какое-то время даже поступает в Гяндже в духовную школу – медресе, однако под влиянием азербайджанского поэта-вольнодумца Мирзы Шафи Вазеха отказывается от духовной карьеры. В 1833 году он был зачислен в только что открывшееся в его родном городе Нухе русское уездное училище, но и это заведение ему пришлось покинуть вследствие великовозрастности. Указанными учебными заведениями и исчерпывается его школьное образование. Нами уже отмечалось в предыдущей главе, что в уездных училищах были введены преподавание русского, азербайджанского, персидского языков, арифметики, географии, истории, чистописания и мусульманского законоведения (шариата). Таким образом, к 1834 году, когда Ахундов приступил на службу в Тифлисе в канцелярию главноуправляющего гражданской частью на Кавказе в качестве переводчика с восточных языков, он уже владел несколькими языками и имел представления в разных научных дисциплинах. Тифлис в ту пору являлся не только торговым и административным центром Южного Кавказа, но и одним из важнейших культурных центров этого края. Ахундов начинает ориентироваться в политической обстановке, встречается с Бакихановым, знакомится с единомыш-

ленниками – представителями интеллигенции Грузии и Армении (Х. Абовян, А. Церетели и др.). Он близко знакомится с русским писателем А. Бестужевым-Марлинским и другими декабристами, сосланными царским правительством на Кавказ. Здесь же, в Тифлисе, Ахундов начинает усиленно заниматься изучением русского языка и литературы, а также произведений европейских ученых, философов и политических деятелей.¹⁵⁶

Ахундов практически всю жизнь занимался самообразованием; он имел большую личную библиотеку, которая, к сожалению, полностью не сохранилась.¹⁵⁷ В личной библиотеке мыслителя сохранились произведения по самым различным отраслям тогдашней западноевропейской науки: по истории, политэкономии, философии, литературе, астрономии, физиологии, географии, истории войн и колониального владычества и т. п. В его библиотеке были работы известных ученых: Ч. Дарвина, Т. Г. Гексли, М. Фарадея, М. Шлейдена, В. Циммермана и др. Среди его книг имелись произведения таких европейских авторов, как Ж. Л. Барту («Индия под английским владычеством»), Г. Бокль («История цивилизации в Англии»), Ф. Минье («История французской революции»), Ф. Гизо («История цивилизации во Франции»), Д. У. Дрэйпер («История умственного развития Европы»), Д. Лебек («Начало цивилизации и первобытное состояние человека»), Дж. С. Милль («Основание политической экономии», «Утилитаризм», «Размышление о представительном правлении»), К. Ф. Нейман («История Американских Соединенных Штатов»), А. Тьер («История консульства и империи во Фран-

¹⁵⁶ Об общественной и культурной среде Тифлиса, а также о деятелях, с которыми сталкивался Ахундов, см.: Рафили М. Ахундов. М.: Молодая гвардия, 1959, с.29-37

¹⁵⁷ В Институте Рукописей АН Азербайджана имеется специальный фонд под названием «Архив Ахундова», где частично хранятся книги из некогда обширной библиотеки Ахундова.

ции)), Д. Г. Льюис («История философии от начала ее в Греции до настоящих времен», в двух томах), сочинения Гоголя, Белинского, Добролюбова и др. Ахундов знал произведения французских материалистов XVIII в. – Вольтера, Монтескье, Гольбаха. В библиотеке Ахундова имелось много книг по истории религии. Так, среди них можно встретить книгу ректора Харьковской богословской семинарии архимандрита Израиля «Обозрение ложных религий», Э. Ренана «Жизнь Иисуса» и др. На полях этих книг содержится много пометок и замечаний Ахундова, имеющих значение для выяснения его философских и социально-политических взглядов.

В становлении мировоззрения Ахундова определенную роль сыграло и богатое духовное наследие народов Востока, в том числе родного Азербайджана. Ахундов был знатоком с арабской, персидской, турецкой и древнеиндийской литературой и философией. Среди книг его библиотеки знаменитая «Шахнаме» Фирдоуси, «Диван» Хафиза, «Месневи» Джалаладдина Руми, «Диван» Саади, произведения Ибн-Халдуна, Абдурахмана Джами, Низами, Вагифа, Хагани, Физули и др. Ахундов хорошо знал историко-философские сочинения арабоязычных философов, и, в первую очередь, произведения знаменитого аш-Шахристани («Китаб-ал-Милал ва ан Нихал» – «Книга о религиях и философских течениях»), ал-Кифти («Ахбарал-Хукама» – «Сведения о мудрецах», «Деби-стан-уль-Мезагиб» — «Школа религиозных воззрений») и др. Он был знаком с произведениями Ибн-Сины, Газали, Омара Хайяма и многих других восточных философов и мудрецов.¹⁵⁸

Выдающийся представитель Азербайджанского Просвещения, Ахундов занимался разносторонней культурно-просветительской деятельностью. Помимо официальной службы в канцелярии Наместника, он в 1836-1840 годах преподавал азербайджанский язык и литературу в Тифлисском

¹⁵⁸ Мамедов Ш.Ф. Мирза Фатали Ахундов. М.: Мысль, 1978, с.34-39

русском уездном училище. Ахундов участвовал в подготовке учебников и учебных пособий, проявил инициативу с целью учреждения типографии для печатания книг на азербайджанском языке. Борьба за просвещение (в смысле образования) своего народа являлась органической частью его социального идеала. Ахундов считал, что дать народу на его родном языке книг, улучшение печатного дела и есть важная составная часть борьбы за свободу и прогресса этого народа.¹⁵⁹

Именно у Ахундова впервые в азербайджанской философской мысли рациональное знание приобретает высокий этический и культурный статус, а рационализация природы и общества рассматривается как необходимое условие гуманизации. Фетишизируя роль разума, он считал его господство условием счастья человечества: «Человечество во всей Азии и в некоторых частях Европы тогда только может достигнуть полного счастья, когда разум его в духовных делах высвободится от векового своего заточения».¹⁶⁰ По убеждению Ахундова, человеческий разум в принципе способен познать весь окружающий мир. Подчеркивая рациональный аспект познания, Ахундов, как и французские материалисты, апеллировал к «разуму», «здравому смыслу» как к основанию и аргументу в науке и в опыте.

В отличие от Бакиханова, у Ахундова вера и разум, наука и религия четко разводятся: «Величайшая наша ошибка ныне состоит в том, что мы всегда смешиваем два противоположных положения одно с другим и считаем их за одно положение. Одно из них есть наука, а другое – вера... Автор чем виноват, что вера и наука – две противоположные вещи, уничтожающие одна другую и не могущие соединяться вместе в одном индивидууме? Если ты имеешь веру, то это значит, что ты науки не знаешь. Если ты знаешь науки,

¹⁵⁹ Kõçərli F. M.F.Axundovun dünyagörüşü. Bakı: Elm, 1999, c.40

¹⁶⁰ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азербейнр, 1982, с.151

то это значить, что ты веры не имеешь».¹⁶¹ В ахундовской картине мира наука стремится вооружить человека правильными представлениями о природе и общества, законах их существования и тем самым сделать людей сильнее; религия же есть мир фантастических вымыслов, которые не имеют ничего общего с реальной жизнью, коренным образом искажают ее и тем самым дезориентируют человека.¹⁶² Научный дискурс в его понимании конституировался как дискурс знания (причем последнее реализовалось как собственно фактуальное знание, так и как обоснованное, верифицированное мнение – Ш.Р.), а религиозный дискурс представлял собой дискурс веры, доминирующей в мусульманских странах над рациональным знанием. Особенности указанного дискурса наиболее очевидно проявились в его следующих словах: «Наука утверждает, что Наполеон I существовал, пошел на Москву, и имел такой-то конец; тут уже не требуется вера, потому что это положение основано на положительных и естественных фактах и доказательство его есть аксиома; это значит наука (то есть знание)».¹⁶³

Таким образом, ахундовское мировоззрение вполне созвучно с эпистемой Модерна. Именно эта эпистема «говорит» Ахундовым, когда он резко нападает на любые претензии религии на научность, т.е. на обоснование своих догм и положений посредством научных аргументаций. Подобное прослеживается из его следующего высказывания: «Следовательно, это положение (религиозные предания и утверждения – Ш.Р.) не может называться наукой (то есть знанием), это просто произвольная вера, но наши улемы и подобные положения причисляют к разряду наук...».¹⁶⁴

¹⁶¹ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения... с.152, 155

¹⁶² Мамедов А.С. Свободомыслие просветителей Азербайджана... с.98

¹⁶³ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с. 152

¹⁶⁴ Там же.

Усвоение европейского критерия научности, и вообще эпистемы модерна (составной частью которого являлся новоевропейский тип рациональности) побудило в Ахундове страстное желание критического переосмысления старой культуры и традиционной картины мира. Он широко развернул борьбу за реформу арабского алфавита, в трудности восприятия которого видел главный тормоз социокультурной трансформации мусульманского социума. Вот как сам Ахундов объяснял свои усилия по данному вопросу: «Если я стремлюсь заменить старый исламский алфавит новым, то я преследую одну цель: я хочу проложить народу путь к воспитанию, науке, просвещению и цивилизации. Я хочу, чтобы народы, исповедующие ислам, будь это горожане или сельчане, кочевники или оседлые жители, словом, чтобы все, как мужчины, так и женщины, стали... грамотными и нашли возможность стать цивилизованными. Они должны, овладев техникой и науками, вступить на путь прогресса. Мы должны стараться, чтобы наш народ в области культуры и знаний не отставал от европейцев, а чтобы достичь всего этого, нам надо избавиться от арабского алфавита и придумать легкий алфавит».¹⁶⁵

Какое огромное значение придавал Ахундов замене арабского алфавита новым, можно видеть и из следующих слов: «Телеграф необходим, но изменение старого письма еще важнее. Создание законов в государстве необходимо, но изменение старого письма еще более необходимо, потому что основой основ всех мероприятий является наука, а она не будет нам доступна, пока мы не расстанемся со старым, неуклюжим алфавитом. Если мы не можем, или скорее не в состоянии воспользоваться плодами науки, то в этом повинен только и только алфавит».¹⁶⁶ В «Письмах Кемал уд-Довле»

¹⁶⁵ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1953, с.327

¹⁶⁶ Там же, с.357

он подчеркивал, что «избавив свой народ от этого проклятого и негодного письма, которое досталось нам в наследие от того народа (арабов), он вырвет его из мрака невежества и доставит к свету просвещения».¹⁶⁷

Стремление к реформированию алфавита вообще превратилось в основополагающее звено (наряду с антирелигиозной пропагандой) просветительских интенций Ахундова. Для него «образование и развитие немислимы при настоящем мусульманском алфавите».¹⁶⁸ Актуальность данной проблемы представляла для него такую первоочередную важность, что он выказывал некоторое расхождение с Г.б. Зардаби по вопросу о методах и путях просвещения. Вот как он сам излагал свою позицию в письме Гасан беку: «В каждом номере своей газеты ты говоришь нам, мусульманам, о благе и пользе науки и твердишь нам: “Учитесь наукам, учитесь наукам...”. Очень хорошо... но скажи, где нам учиться наукам, у кого учиться и на каком языке приобщаться к наукам? Если учиться наукам в городах, так в городах нет школ... Ты скажешь, что мы должны организовать в городах свои школы. Очень хорошо. Но на какие средства? Но предположим, что это мы сделали, а где же нам найти преподавателей? Нет у нас преподавателей, знающих тюркский, арабский и персидский языки, нет также и учебников на этих языках... Вся Анатолия – сплошная безграмотность. Весь Иран безграмотен... Причина в том, что обучаться на мусульманских языках – дело нелегкое».¹⁶⁹ В данном рассуждении четко просматривается логическая конструкция просветительской концепции Ахундова – реформа алфавита должна предшествовать организации массовой школьной сети. Без

¹⁶⁷ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.310

¹⁶⁸ Там же, с.148

¹⁶⁹ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.284-285. Это письмо было опубликовано в газете «Экинчи», издаваемом Г. Зардаби, за №2 от 18 января 1877 г.

изменения графики не имеет смысла приступать к массовой ликвидации безграмотности, потому что сложность арабского письма делает подобную затею чрезвычайно трудной (если практически невозможной) для осуществления. Отсюда, конечно, подспудно напрашивается и следующее заключение. Ахундов, высказываясь подобным образом, словно желал подвигнуть своего собеседника к мысли коренной и необратимой трансформации всей культуры (а в широком понимании – и тотальному социокультурному перевороту) мусульманских народов. Он имплицитно предполагал, что речь здесь идет не о простой смене одной графики с другой, но и о более фундаментальной задаче – кардинальной социальной и культурной перекодировке исламского мира, равно как и типа ментальности. Для осуществления этой задачи школьному образованию на основе иной, неарабской, графики отводилась первостепенная роль.

Как просветитель, Ахундов, конечно, мечтал об открытии в стране школ и научных учреждений. При этом он считал необходимым развитие сети школ и культурных учреждений не только в городах, но и в селах, где следовало вменить в обязанность жителям содержание за свой счет учителей для воспитания детей. Государство также обязано было принять участие в этом деле и заставить детей в возрасте от 9-ти до 15-ти лет учиться грамоте.¹⁷⁰

Нам кажется, что хотя для Ахундова затея с изменением алфавита имеет в первую очередь инструменталистскую подоплеку («новый алфавит как средство просвещения народа»), она (затея) несет и глубокую семиотическую нагрузку. Дело в том, что каждое письмо как определенная совокупность культурных кодов, представляет сложную систему знаков; в этом плане оно (как и любая другая система знаков) становится предметом изучения семиотики. Здесь

¹⁷⁰ Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку, 1958, с.254

уместно акцентировать внимание на коммуникативности процесса, поскольку в ходе общения люди пользуются знаками. Арабское письмо, которым пользовались мусульманские народности, являлось не только графической системой фиксации речи. Если к нему подойти с лингвистической точки зрения, то следует признать, что оно выражало фонетические особенности языка семитской группы, и мало было приспособлено передаче звуко-речевой специфики иных языков, например, тюркских или иранских. Однако посредством данного письма разные этносы исламского мира в течение многих веков фактически создали обширное коммуникационное пространство, в пределах которого сложились сходные политические, правовые, социально-экономические институты, равно как и социокультурные нормы и ценности.

Сделаем небольшое отступление и отметим следующее. В дореволюционной России у разных тюрко-мусульманских народов, благодаря арабской графике (которая, по большому счету, нивелировала лингвистические особенности), фактически сформировался общепринятый письменный язык, однако, с сохранением локальных особенностей. Так, например, газеты и журналы, издающиеся на Кавказе на азербайджанском языке, свободно читались интеллигентной публикой в Крыму и в Поволжье, в Средней Азии. Равным образом и печатные издания татар, башкир и узбеков были доходчивы и понятны для читающей азербайджанской аудитории. Подобное положение было вызвано тем, что графическое изображение многих арабских и персидских заимствований в тюркских языках были идентичны, да и собственно тюркские лексемы имели схожую транскрипцию. Реформа, или вовсе замена данного письма другой графической системой объективно привела бы, с одной стороны, к распаду, деструкции этого социокультурного пространства, а с другой стороны, вызвала бы культурный шок и повлекла бы разрыв с традициями у перенявших новый алфавит народностей. Все

это, кстати, и случилось в результате знаменитой алфавитной революции в СССР и Турции.

Арабская графика, будучи культурно-цивилизационным феноменом, вместе с тем в своем распространении несла и политико-идеологические коннотации для тех народов, которые ее принимали. Имеется в виду, что арабская вязь имеет сакрально-религиозный аспект. С учетом этого момента усилия Ахундова по реформированию алфавита вполне могут быть объяснены в контексте его стратегии по социокультурному переустройству мусульманских народов. В текстах Ахундова, словосочетание «латинский алфавит», как нам представляется, синонимично с понятием «секуляризм». Азербайджанский мыслитель, выдвигая проекты по принятию латинского графика, имплицитно подразумевал обмирщение и десакрализацию родной культуры с дальнейшей перспективой переориентации в секулярное пространство Европы. Вот почему борьба за реформу письма у Ахундова постепенно перетекала в борьбу с исламской религией.

С другой стороны, данная борьба укладывается в общую динамику мусульманских народов от уммы к нации. Как нами уже отмечалось, арабский алфавит, наряду с религией, выполнял, в числе всего прочего, интегративную функцию, сплавляя в единый социально-политический, в более широком плане и культурно-цивилизационный массив гетерогенные народности. По этой причине различные планы по его реформированию катализировали бы процессы распада этого массива и могли послужить толчком к становлению, в европейском понимании, наций-государств. Что, кстати, и случилось впоследствии. Вероятно, опасность подобной затеи в плане дезинтеграции империи осознавали и правящие круги Османской державы. Не зря попытки Ахундова в 1860-70-х годах добиться принятия проектов по реформе алфавита в Османской империи претерпели неудачу. Сам Ахундов в письме к своему единомышленнику, иранскому государственному деятелю и просветителю Мирзе Мелкум-хану (8

марта 1872 года) не вполне адекватно, на наш взгляд, объяснял данное обстоятельство тем, что «с применением нового алфавита и распространением наук их (османского правящего класса – Ш.Р.) деспотический режим и вера их окажутся в опасности».¹⁷¹

Уместно, конечно, отметить, что в политическом дискурсе Ахундова деспотизм, религиозный фанатизм и суеверия, будучи однопорядковыми явлениями (подобное, кстати, он и подразумевал в упомянутом письме Мирзе Мелкумхану), выступали антитезами разумному жизнеустройству и рациональной политико-социальной организации. С этой точки зрения принятие другой графической системы имплицитно вбирало в себя и политический аспект. Он выражался в том, что та или иная графика бралась в связке с определенной социокультурной действительностью; действительность же эта обуславливала соответствующую форму правления и политический режим. В свою очередь, мировоззренческая картина Ахундова, сопрягала понятие «арабский алфавит» с концептами «общая культурная отсталость» и «деградация», а через них и концептом «деспотизм». Иначе говоря, социокультурное и политическое переустройство общества рассматривались как процессы переплетающиеся и взаимодополняющие.

По сути, Ахундов являлся основоположником культурного движения за изменения письма в Азербайджане. То, что азербайджанское просветительское движение по данному вопросу занимало наиболее радикальную позицию (а такую позицию практически разделяли и азербайджанские националисты – мусаватисты, и социалисты-гумметисты разных ориентаций), заслуга в немалой степени принадлежала и Ахундову. Уже в 1920-х годах, после советизации, когда раз-

¹⁷¹ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1953, с.317

горелись дебаты вокруг реформы письменности, азербайджанские коммунисты оказались более рьяными поборниками замены арабской графики на латиницу. Тогда как их татарские единомышленники ратовали всего лишь за реформу арабской вязи в смысле ее приспособления к фонетическим особенностям тюркских языков. В этом вопросе, татарские большевики являлись преемниками местных джадидистов.¹⁷²

Реформа письма в 1920-х годах, кстати, содействовала и окончательной дифференциации тюркских народов, приведшей к формированию самостоятельных политических наций.

Постепенно Ахундов приходит к мнению, что именно ислам и есть основная преграда на пути прогресса мусульманских народов. Он пишет в 1863-1865 годах свой знаменитый философский трактат «Три письма индийского принца Кемал уд-Довле к персидскому принцу Джелал уд-Довле и ответ на них сего последнего». По своему атеистическому накалу и антирелигиозной направленности, в исламском мире, пожалуй, и сейчас не отыщешь подобного произведения. Отметим, что существуют 9 рукописей указанного трактата на трех языках; из них 5 написаны на персидском, а по две – на азербайджанском и русском языках. Хотя структура и общее содержание их схожи, однако встречаются отдельные расхождения. В русских вариантах антирелигиозные рассуждения автора порою звучат более радикально. Расхождения текстов могут быть объяснены различиями их предназначений. Русский текст был составлен для известной публики с определенными целями. В своем письме на имя петербургского издателя Я.А. Исакова (12 февраля 1875 года)

¹⁷² Фрингс А. Реформа письменности в Татарстане и культурная память. Ч. 1 // Журнал «Ab Imperio», 2004, №3 // <http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=1051&idlang=2&Code=#smt>

Ахундов заявлял, что «если мусульмане в Российских владениях будут напитаны идеями Кемал уд-Довле, то они непременно почувствуют отвращение к мусульманским деспотам, убедятся в явном превосходстве христианства перед исламом... Тогда мусульмане перестанут дичиться и чуждаться русских, под покровительством которых их жизнь, собственность и честь совершенно гарантированы, между тем как их собраты в Персии и Турции находятся в жалком положении и величайшей нищете; они сольются с русским народом, исчезнет навсегда между ними дух фанатизма и мюридизма..; родится в кавказских мусульманах охота к грамотности, стремление к познаниям, улучшится их нравственность...».¹⁷³

Приведенный фрагмент содержит характерные черты секуляристского дискурса, хотя и создает впечатление будто бы исключительно антиисламской направленности. Выказывая подобную позицию, Ахундов стремился заручиться поддержкой (в целях напечатания произведения) у петербургского издателя. На самом деле в своем трактате автор с материалистических позиций неоднократно обрушивался на все религии. В русском варианте он писал о равнодушном отношении ко всем религиям, а в азербайджанском варианте и в одном из персидских рукописей даже объявлял все религии «абсурдом и пустой фантазией».¹⁷⁴

В ахундовском дискурсе религиозные способы мышления и формы жизни замещаются в ходе секуляризации разумными и в любом случае убедительными эквивалентами, основанными на научных открытиях. Данная модель (по Хабермасу – модель вытеснения)¹⁷⁵ более близка прогрессист-

¹⁷³ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.166

¹⁷⁴ Там же, с.43, 299

¹⁷⁵ Хабермас Ю. Вера и знание // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haberm/Ver_Znan.php

ско-оптимистическому пониманию модерна, расколдовывающего природу. «Пора не верить никаким чудесам, сверхъестественным явлениям, знамениям и откровениям, потому что в настоящую эпоху физика и естественные науки дошли уже до такого совершенства в Европе, что по их указаниям невозможность таких явлений становится для каждого здравомыслящего человека очевидною и доказательством об их невозможности принимаются в разряд аксиом».¹⁷⁶

Линия на расколдовывание мира у Ахундова тесным образом перекликается с кантовским концептом «Просвещения», постулирующее, как нами уже отмечалось, самостоятельное пользование умом. В своей статье «Дж.С. Милль о свободе» Ахундов утверждает: «Если общество не даст своим отдельным индивидуумам свободы мысли и потребует от них, чтобы они замкнулись в рамках всего того, что унаследовано от прадедов и установок, данных духовными руководителями, если общество воспретит им искать приложения своего ума в делах культурных, то тогда индивидуумы превратятся в автоматов...».¹⁷⁷ Из приведенных цитат становится очевидным, что Ахундов, следуя просвещенческой установке, наделял разум статусом защитника интеллектуального достоинства личности; религиозная ментальная парадигма же автоматически превращалась в главный тормоз раскрепощения разума и прогресса (поскольку для Ахундова, адепта французских мыслителей Просвещения, «прогресс человечества – есть продукт ума»¹⁷⁸), в репрессивный порядок, ограничивающее свободное пользование разумом.

В указанной статье Ахундов выказывает уверенность в том, что развенчание ислама обязательно приведет к коренному политическому и экономическому перевороту на му-

¹⁷⁶ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.123

¹⁷⁷ Там же, с.204-205

¹⁷⁸ Там же, с. 205

сультманском Востоке, подобно тому, как критика христианства содействовала социальному и культурному прогрессу Европы. Его идеи вполне укладываются в «проект Просвещения», одной из центральных тем которого является идея о глубокой внутренней связи между достижением свободы, освобождением человека от гнета внешних (природных и социальных) обстоятельств и выработкой рационального знания, используемого для переустройства мира.¹⁷⁹

Из вышеприведенного фрагмента можно заключить, что Ахундов актуализировал проблему формирования активно-творческого субъекта модерна – волевого рационального начала относительно мусульманских народов. Субъект в западноевропейской философии возник как результат расколдовывания мира, как некое следствие освобождения мира от сакрально-мифологического начала. «“Сомневаясь во всем”, западноевропейское человечество поняло, что в одной только вещи мы сомневаться не можем. Эта вещь называется субъект и обладает двумя свойствами: рассудком и волей».¹⁸⁰ Таким образом, европейские просветители проводили идею активно действующего субъекта, способного познавать и изменять мир в соответствии со своим разумом. Кстати, идея свободного разумного субъекта служила Ахундову средством сопротивления угнетающей власти, подавляющим личностную свободу социальным аппаратом. В статье «Об устранении угнетения», он, обращаясь к угнетенному, пафосно восклицал: «О пребывающий в неведении.., пробудись от векового сна и задай угнетателю такого жару, чтобы чертям стало тошно».¹⁸¹

¹⁷⁹ Исторические типы рациональности / Отв. ред. В.А.Лекторский. - Т.1. - М., 1995, с.3

¹⁸⁰ Дугин А. Археомодерн // <http://texts.vniz.net/archeomodern.html#a6>

¹⁸¹ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азербейшр, 1982, с.199

Таким образом, в картине мира Ахундова религия, арабская графика и, пожалуй, деспотизм, есть факторы, обусловившие общее отставание мусульманских народов. В его дискурсе эти факторы взаимодействуя, создают синергетический негативный эффект для социального и культурного развития. «Исламизм со времени возникновения своего доселе не принес нашему отечеству ни малейшей пользы, кроме вреда. Арабы не только уничтожили нашу монархию, погубили наше могущество и славу, опустошили и разорили наше отечество, но внесли к нам и навязали на нас даже азбуку, по которой изучения самой поверхностной грамотности требует неимоверных долголетних трудов».¹⁸² Исходя из данной предпосылки, Ахундов не только предлагал замену алфавита, но, как сам фактически признавал, «решился разрушить здание религиозных воззрений и убеждений».¹⁸³ Подобное высказывание исходило из понимания того, что ислам как сверхнормативная система регулирует все области жизни. Исторически сложилась так, что установлениям, нормам и правилам ислама была подчинена не только религиозная жизнь мусульманина, но и такие области, как политика, экономика и т.д. Известный российский ученый востоковед А.А. Игнатенко, указывая всеохватность и нерасчлененность ислама, стремление его к регулирующей роли всех проявлений жизнедеятельности, отмечает контраст с европейской парадигмой настройки конкретных проявлений индивидуально-групповой деятельности человека. По его мнению, у европейцев жизнедеятельность регулируется определенными нормами, принадлежащими к *разным* нормативным системам. В то время как «у мусульман как последователей ислама (а не как, скажем, граждан конкретного государства) все проявления человеческой активности регулируются (в идеале,

¹⁸² Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.147

¹⁸³ Там же.

конечно) единой и всеохватной системой норм и правил». ¹⁸⁴ Ахундову претило притязание исламской религии на статус тотального этического регулятора; подобное отношение вообще характеризовало просветительскую парадигму азербайджанского мыслителя. Согласно указанной парадигме, разум, защищающий интеллектуальное достоинство личности, входил в острое противоречие с порядком, ограничивающим свободное пользование этим разумом.

Критика религии Ахундова перетекала в критику политико-правового устройства в мусульманских странах и объективно способствовала десакрализации социальных институтов, в том числе и собственно государства. На его взгляд, религия и деспотизм, эти комплементарные факторы, содействовали деградации мира ислама. Точнее, сакрализация в исламе, в ходе которой произошло полное слияние духовного и светского начал, сковала творческие силы мусульманских народов. Вот что он пишет, имея в виду народ Ирана: «И действительно, сыны твои находятся как бы сжатыми в тисках: с одной стороны, давит необузданный деспотизм государей, а с другой – грубый, невежественный фанатизм духовенства». ¹⁸⁵

В дискурсе Ахундова деспотизм и теократия – понятия синонимичны; он беспрестанно утверждает, что «с самого начала ислама до сих пор в Персии существует безобразное теократическое правление». ¹⁸⁶ Цель Ахундова – выведение из сферы религиозного санкционирования сознания, деятельности, поведения людей, социальных отношений и институтов. Вслед за Ахундовым, последующее поколение азербайджанских просветителей также стремилось к секуля-

¹⁸⁴ Игнатенко А.А. Ислам и политика: Сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004, с.9-10

¹⁸⁵ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.35

¹⁸⁶ Там же, с.48-49

ризации и десакрализации (устранения священного из понимания каких-либо реальностей) социально-политической сферы. Вот как воспроизводил ахундовскую формулировку о взаимосвязанности религии и деспотизма, например, Магомед Ага Шахтагинский (1848-1930), писатель, просветитель, один из выдающихся представителей азербайджанской культуры, в статье «Мусульмане и русское Просвещение»: «Нынешняя косность мусульманских народов... обуславливается двумя причинами. Эти причины – азиатский деспотизм и теократический взгляд на государство. Деспотизм, отнимая у человека жизнь и имущество, не дает ему возможность употреблять их на создание условий прогресса. Теократия же мусульманская убивает веру в прогресс, уча, что ум человеческий неспособен к измышлению лучших условий для жизни, которая должна беспрекословно подчиняться законам, раз навсегда установленным для него по шариату».¹⁸⁷ Кстати, Шахтагинский еще в 1881 году поднял на страницах газеты «Кавказ» вопрос о «Причинах застоя восточной цивилизации», а спустя 11 лет другой радикальный просветитель С. Мехмандаров выступил в газете «Новое обозрение» с серией статей «Причины отсталости мусульман». И тот и другой причину отсталости и застоя мусульманских стран усматривали главным образом в исламе.

Еще один просветитель и публицист, Э. Султанов, называл мусульманское духовенство «служителем деспотии».¹⁸⁸

Сделаем необходимое отступление и отметим, что, несмотря на превращения просекуляристской линии в своеобразный мейнстрим в прогрессистской общественной и культурной мысли Азербайджана к концу XIX века, не все интеллектуалы, однако, разделяли ее радикальную, идущую от

¹⁸⁷ Шахтагинский М.А. Мусульмане и русское Просвещение. // Газета «Аргонавт», 1901, №188

¹⁸⁸ Меликова М.Ф. История политико-правовых учений в Азербайджане в XIX – начале XX века. Б., Издательство АГУ, 1972, с.124

Ахундова, версию. Часть интеллигенции, будучи настроенная просветительно, не раз заявляла о комплиментарности ислама с просвещением. Так, например, Ахмед бек Агаев, видный азербайджанский публицист, критик, востоковед, общественно-политический лидер, в своей рецензии на книгу А. Баязитова «Ислам и прогресс» писал: «...Вульгарное мнение о враждебности ислама просвещению, о якобы несовместимости их, не только глупо и несостоятельно, но и не выдерживает ни малейшей критики. Истинный ислам, истинный мусульманин не мыслимы без образования и просвещения; невежество и ислам – два несовместимых понятия».¹⁸⁹ Агаев на данном этапе своей общественно - интеллектуальной деятельности (условно этот этап можно обозначить как панисламистский) стремился сочетать заимствования достижений европейской цивилизации («спасение мусульман придет все-таки от общения с европейской цивилизацией») с культурной матрицей исламских народов. Он, например, позволял себе утверждать, что «Религия магометанская – самый живучий, самый активный элемент в жизни мусульман», «Если мы хотим развиваться и стать действительно жизнеспособной нацией, нам, прежде всего, необходимо быть и оставаться мусульманами. Все наши устремления к прогрессу и улучшению жизни, должны подчиняться законам ислама».¹⁹⁰ Азербайджанский литературовед и просветитель Фирудин бек Кочарли также полагал, что ислам сам по себе не санкционирует отсталость, невежество. «Коран, безусловно, – писал он, – не требует умственного застоя.

¹⁸⁹ Агаев А. Ислам и прогресс // Газ. «Каспий», 1899, №7, 10 января

¹⁹⁰ «Каспий», 1904, №201, 5 сентября

Напротив, он неоднократно указывает на прогресс и постоянное совершенствование». ¹⁹¹ В подобном же духе высказывался известный общественный деятель и мыслитель, редактор газеты «Хайат» Али бек Гусейнзаде. ¹⁹²

Таким образом, усилия вышеназванных деятелей по согласованию ислама как религии (а в широком плане – и образа жизни мусульманских народов, основанной на нормах и традициях этой религии) с просветительскими установками и ценностными доминантами вполне укладывается в понятие «мусульманский модернизм». Как известно, в конце XIX и в начале XX века влиятельное течение, названное мусульманским модернизмом, провозгласило полную совместимость ислама с новым временем. Согласно этой позиции, прогресс был неизбежным и желательным, абсолютно согласуясь с исламом. Для модернистов ислам требовал от верующих движения вперед, или прогресса. Мусульмане-модернисты ратовали за реформу образования и семейной жизни, изменение положения женщин, новые представления о здоровье общества и гигиене и многом другом: по сути, модернисты стремились к осовремениванию ислама и мусульман. ¹⁹³

Вернемся, однако, к воззрениям Ахундова. С критикой религиозных убеждений находилась в тесной связи социальная философия Ахундова. Она была овеяна историческим оптимизмом, даже уместно сказать, наивным оптимизмом прогрессизма, уверенностью в том, что человеческое общество развивается поступательно от низших ступеней и форм к высшим. Другими словами, Ахундов являлся поборником линейной концепции прогресса, характерной для XIX века.

¹⁹¹ Кочарлинский Ф. Какие науки нам нужны? // Газ. «Закавказье», 1907, №72, 29 марта

¹⁹² Hüseyinzadə Ə. Axund Əbu Turab həzrətləri və dünyəvi elmlər // “Nəyat” qəzeti, 1907, №106, 17 may

¹⁹³ Адиб Халид: «Рассматривать ислам как однородное явление – все равно что считать христианство единым целым» // <http://www.fergananews.com/article.php?id=6912>

Цивилизация для азербайджанского мыслителя означала «высвобождение народа из состояния невежества и дикости..., овладение научными знаниями и успехи разума в области промышленности, а также в моральной и духовной жизни, наконец, возможно более высокую ступень в различных областях культуры».¹⁹⁴ Прогресс же в его понимании, обладая динамической характеристикой («прогресс как состояние постоянного движения вперед»), был обусловлен развитием рациональности («прогресс как продукт ума»). Относительно данного понятия Ахундов полностью придерживался линии французских мыслителей. Как известно, Дидро, Даламбер, Вольтер, Кондорсе и другие просветители XVIII в. писали о прогрессе человечества, прежде всего, как о прогрессе человеческого разума. С другой стороны, в мировоззрении Ахундова именно Европа подарила миру прогресс, и в этом качестве западная цивилизация — не просто одна из мировых цивилизаций, а цивилизация-авангард, с которой связаны гарантии восходящего исторического развития для всего человечества.

Учитывая данное обстоятельство, можно предположить, что у Ахундова неприятие традиционной (мусульманской) культурной матрицы логически вытекало (наряду с другими факторами) из его прогрессистского восприятия истории и культуры. Европоцентристская, по сути, указанная модель рассматривала развитие культуры как единообразный и однолинейный эволюционный процесс, в ходе которого отсталые формы культуры заменялись более совершенными. В свете этой парадигмы культуры мусульманских народов считались более слаборазвитыми по сравнению с европейскими и, следовательно, подлежали преодолению. Понадобился культурно-антропологический переворот XX

¹⁹⁴ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.156

века, чтобы каждую культуру стали рассматривать как ценность в себе, безотносительно к тому, какое место она занимает на эволюционной «лестнице».¹⁹⁵ Естественно, Ахундов как сын XIX века – века разума и прогресса – разделял все иллюзии и заблуждения своего времени.

Если в 1860-х годах в «Письмах Кемал уд-Довле» Ахундов отдает предпочтение конституционной монархии, то уже в 1870-х годах, в статье «Критика «Ек-кельме»» приходит к выводу, что если просвещение и наставление не смогут отучить монарха угнетать народ, последний сам должен организованно свергнуть его власть и установить свое правление.¹⁹⁶

Таким образом, Ахундов, в случае политической необходимости считал возможным и даже желаемым учреждение республиканской формы правления. Такая позиция, высказанная еще в 70-х годах XIX века, хотя тогда для мусульманского Востока была слишком преждевременной, однако, в исторической перспективе оказалась чрезвычайно актуальной и востребованной. Иными словами, ахундовские политические идеи изначально устанавливали довольно высокую планку для последующего развития политической мысли в Азербайджане. Как нами уже отмечалось, культурно-этический и социально-политический пафос и радикализм (в том числе и республиканизм), который в немалой степени был присущ азербайджанскому человеку политическому, в известной степени может быть объяснен и воздействием идей Ахундова.

¹⁹⁵ Культуры ранее, с точки зрения эволюционного развития, считавшиеся примитивными, стоящими на нижних ступеньках эволюционной лестницы, стали восприниматься просто как иные, имеющие отличные от современной культур структуры и закономерности функционирования.

¹⁹⁶ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.197; Ахмедов Э. Философия азербайджанского Просвещения. Баку, Азернешр, 1983, с.138-139

Ахундову принадлежит немалая заслуга и в области развития педагогической мысли в Азербайджане. Убийственную характеристику дает Ахундов в своем философском трактате системе воспитания и образования на мусульманском Востоке, или, по крайней мере, в его некоторых частях. Вот что он пишет относительно господствующих порядков в этой области в Иране: «В Персии до сих пор еще не понимают, что при воспитании детей наказывать их палками и пощечинами – значить портить их нравственность, делать их низкими и подлыми, заглушить в них врожденные добрые качества и порождать в них трусость и лживость. В Персии нет ни одной школы, где бы глупый содержатель ее не имел у себя проклятый машины фелакке для наказания детей палками по пятам!». ¹⁹⁷ В дальнейшем, вслед за Ахундовым азербайджанские просветители требовали изменить систему образования, воспитывая детей в духе высоких нравственных требований долга, чести, самоуважения, личного достоинства. ¹⁹⁸

Отметим, что Ахундов – явление не только исключительно Азербайджанской культуры, философии. По признанию исследователей, он оказал серьезное влияние на развитие просветительских идей и в целом общественной мысли в Иране и Турции. Немалой популярностью он пользовался и в Туркестане. Работы Ахундова воздействовали на формирование мировоззрения отдельных узбекских деятелей искусства. Так, например, по мнению В. Гаджиева, «во всестороннем развитии, прогрессировании творческого искусства пламенного поэта и революционера Хамзы Хакимзаде Ниязи необходимо особо отметить роль Мирзы Фатали Ахундова».

¹⁹⁷ Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Б., Азернешр, 1982, с.51

¹⁹⁸ Меликова М.Ф. История политико-правовых учений в Азербайджане ... с.177

Также отмечается влияние работ М.Ф. Ахундова на творчество известного узбекского поэта XIX века Фурката.¹⁹⁹ Сам Ахундов был хорошо знаком с узбекской литературой, он неоднократно высоко отзывался о Навои и Бабуре в своих работах.²⁰⁰

2.4. Глаголом жечь сердца людей: Г.б. Зардаби – зачинатель национального печатного слова

Другой исполинской фигурой Азербайджанского Просвещения, оказавшей значимое влияние на ход социокультурных преобразований, является, безусловно, Гасан бек Меликов – Зардаби (1842-1907). Ему принадлежит особое место в истории культуры азербайджанского народа второй половины XIX – начала XX века. Гасан бек стал основоположником важнейших областей азербайджанской культуры: он был пионером периодической печати, журналистики в Азербайджане, зачинателем национального театра, инициатором женского образования, основателем ряда культурно-просветительских организаций в Азербайджане и т.д. Особую значимость его усилиям придает то обстоятельство, что в 1860-1870 годах Зардаби практически в одиночестве пытался осуществить в Азербайджане просветительские проекты.

Зардаби родился и вырос в семье образованного дворянина. Дед его, Рагим бек, и отец, Селим бек, были просвещенными людьми своего времени. Отец его слыл вольнодумцем. Об этом свидетельствует следующий факт. Гасан бек

¹⁹⁹ Гаджиев А.А. Вопросы типологии исторического развития азербайджанской и узбекской литератур // Страницы азербайджанско-узбекских литературных взаимосвязей. Б.,Элм, 1983,с.13

²⁰⁰ Алиев С. Литературные связи и узбекская драматургия (первая треть XX в). Т., Фан, 1973, с.39; Захидов В. Мы всегда друзья...// Страницы азербайджанско-узбекских литературных взаимосвязей. Б.,Элм, 1983, с.22-23

сначала был определен в медресе, где изучил персидский и арабский языки. По воспоминаниям супруги Зардаби, Ханифа ханум Меликовой, «как-то мулла пришел к отцу Гасан бека жаловаться, что мальчик мало посещает мечети, что в мальчишке мало религиозности. Селим бек, отец Гасан бека, ответил: “Оставь его в покое; все равно вырастет, кончит учиться в школе и никогда не будет посещать мечеть и слушать, как ты морочишь бедный, темный народ”».²⁰¹

Первоначальное светское образование Гасан бек получил в Шемахинском четырехклассном училище, а с 1856 года стал учиться в Тифлисской гимназии. В 1861 году он поступил в Московский университет на отделение естественных наук физико-математического факультета, который окончил в 1865 году со степенью кандидата. После окончания университета Зардаби возвратился в Азербайджан и развернул здесь широкую общественно-просветительскую и научную деятельность. Он преподавал естествознание в Бакинском реальном училище (1869-1878), организовал благотворительное общество (1872) и пансион для неимущих учащихся-мусульман, желавших учиться в государственных учебных заведениях. В те годы Зардаби летом со своими учениками разъезжал по городам и селам Азербайджана с целью вовлечения новых членов в благотворительное общество и сбора денег для функционирования его. Ханифа-ханум в своих воспоминаниях описывала о сложностях на этом пути, о нежелании людей оказать материальную помощь.²⁰²

Отдельную страницу в просветительской биографии Зардаби занимает его преподавательская деятельность в Бакинском реальном училище (с 1867 по 1871 гг. – реальная гимназия). В то время в училище учеников-мусульман было очень мало. Мусульмане, опасаясь обрусения, не пускали в

²⁰¹ Меликова Х.. Биография Гасан-бека Меликова-Зардаби // Современники о Зардаби. Б., Элм, 1985, с.26-27

²⁰² Меликова Х.. Биография Гасан-бека Меликова-Зардаби... с.33

школу детей. Гасан бек, по словам Ханифы ханум, «доказывал правительству, что за неимением в гимназии учителя мусульманина нет учеников мусульман, что абсурдно в мусульманском городе иметь гимназию, в которой нет ни одного учителя, да и вообще служащего мусульманина, и чтобы привлечь в гимназию мусульман необходимо иметь хоть одного учителя мусульманина».²⁰³ В результате неоднократных прошений местные власти согласились на назначение Зардаби учителем Бакинской гимназии. В гимназии Гасан бек, по воспоминаниям его жены, пользовался за все время своей службы «общей любовью, особенно любовью учеников». Ученики его, среди которых были такие просветители, как писатель и драматург Наджаф бек Везиров и общественный деятель Аскер ага Адигезалов (Горани), были его сподвижниками. «Он учил их готовиться работать на просвещение отсталого своего народа, не искать громкого дела, работать на каждое очередное дело, как бы ничтожно оно ни было, не ждать сподвижников, их пока нет. “И на одного есть работа, – говорил Г.б. – Входите в низы народа, и вы увидите, как много у вас работы для народа. Заставьте делом полюбить вас и верить вам”».²⁰⁴

В 1873 году Гасан бек вместе со своими учениками устроил первый в Баку спектакль на азербайджанском языке; в зале училища (здания для театра тогда в Баку не было) была разыграна пьеса М.Ф. Ахундова – «Гаджи Кара». Таким образом, Зардаби является основоположником азербайджанского театра. Он видел в театре еще одно средство для просвещения народа. Гасан бек неоднократно ставил спектакли, будучи учителем училища, за что подвергался гонениям со стороны обскурантистских кругов. Однако он и его ученики не падали духом. «Капля камень долбит, - говорил Гасан бек. – Поймут, наконец, что я их друг, поймут пользу и школы и

²⁰³ Меликова Х.. Биография Гасан-бека Меликова-Зардаби... с.31

²⁰⁴ Там же, с.31-32

театра, а если еще дать им газету – мы перевернули бы все мировоззрение мусульман».²⁰⁵

Вскоре подобный шанс выпал на долю Зардаби. Гасан бек создал и редактировал газету на родном языке «Экинчи» («Пахарь») – первый печатный орган азербайджанских тюрок, развернувший борьбу за культуру и просвещение, отстаивавший принципы светского образования. Кстати, для того, чтобы добиться разрешения на издание этой газеты, Гасан беку пришлось 4 года писать ходатайства и прошения в разные инстанции. Эта газета была той импульсивной силой, которая, по выражению одного из современников, «своим зовом, подобно муэдзину, призывающему правоверных на молитву, звала своих сородичей на путь пробуждения».²⁰⁶

Один из единомышленников Зардаби, журналист «Экинчи» Ахсануль-гаваид (Гаджи Мамедсадык), определяя предназначение упомянутой газеты, писал: « «Экинчи» – это милосердный наставник, который говорит: сейте в народе семена умения и совершенства, чтобы [в дальнейшем] пожинать плоды счастья, богатства. «Экинчи» – это проповедник, который подвигает и наставляет нас на светские науки. «Экинчи» – это [словно] угрызение совести, которое остерегает нас от злых деяний, чтобы мы шли благим путем... «Экинчи» – это зеркало, которое отражает все, что криво, все, что гнило; зато блестит причудливо в нем все благое, чистое... «Экинчи» – это врач, который горькими лекарствами-наставлениями хочет вылечить поколение от той болезни, которой болеет наш общественный организм».²⁰⁷

Зардаби являлся не только редактором-издателем, но и автором почти всех статей первых номеров газеты; он сам делал корректуру и издавал «Экинчи» на свои собственные

²⁰⁵ Меликова Х.. Биография Гасан-бека Меликова-Зардаби... с.34

²⁰⁶ Газета «Каспий», 1912, №269.

²⁰⁷ «Экинчи», 1877, №7, 31 марта

средства. Название газеты – «Экинчи» содержало в себе двоякое значение. Во всех официальных бумагах оно переводилось на русский язык как «Пахарь». Тем самым словно подчеркивалось, что газета будет заниматься почти исключительно вопросами сельского хозяйства. С другой стороны, в некоторых русскоязычных газетных публикациях начала XX века иногда встречалось толкование названия газеты как «Сеятель». Подобное восприятие, разумеется, обладало метафорическим подтекстом: «Экинчи» и был своеобразным сеятелем зерен просвещения. Наше предположение, кстати, косвенным образом подтверждает и вышеприведенная цитата из статьи Ахсануль-гаваида.

Уже в первом номере газеты, увидевшей свет 22 июля 1875 году, Зардаби в общих чертах охарактеризовал ее роль как трибуны в деле пропаганды науки и культуры среди народных масс. В стране, где огромное большинство населения являлось безграмотным, подобная задача казалась чрезвычайно сложной. Сам Зардаби признавался, что «если какая-нибудь народность чрезмерно невежественна, то выпустить газету для нее бывает весьма трудной. Поскольку в таком случае большую часть читающей публики составляют такие, которые стремятся извлечь выгоду из необразованности народа».²⁰⁸

Как воспоминала жена Зардаби, газета всколыхнула всех обитающих в России мусульман. «Она электрическим током прошла через весь мусульманский мир. Ни школа, ни театр не могли быть таким рычагом к поднятию мусульманского мира, как газета. Первые подписчики, первые радостно приветствовавшие газету были сибиряки из Омска, Тюмени, Честополя, оренбургские, уфимские, поволжские и крымцы».²⁰⁹

²⁰⁸ «Экинчи», 1877, №5, 3 марта

²⁰⁹ Меликова Х.. Биография Гасан-бека Меликова-Зардаби... с.36

Одной из великих заслуг газеты являлся его язык, приближенный, в известной степени, к простонародному. «Экинчи» в этом смысле вообще оказался пионером (наряду с комедиями Ахундова) борьбы против чрезмерного засилья арабских и персидских слов в азербайджанском языке. По воспоминаниям Х. Меликовой, «Гасан бек был до смерти своей ярым поборник чистого тюркского языка, не любил очень, когда вплетали в тюркский язык арабские и персидские слова; он много писал об этом, и язык его «Экинчи» был понятен всякому кавказскому мусульманину».²¹⁰

Наряду с тем, что «Экинчи» транслировал идеи Просвещения, он, без сомнения, способствовал развитию национального самосознания. Вообще трудно переоценить роль газеты в становлении национальной идентичности. По мнению Б. Андерсона, теоретика национализма, одной из причин раннего развития национального сознания в Новом Свете, был рост популярности газет. Газеты Нового Света, помещая репортажи о событиях, как местного, так и международного значения, вносили существенный вклад в становление воображаемого национального сообщества. Читая о событиях мирового и местного значения, жители Нового Света получали возможность сформировать свое представление о существовании других наций, ощущение «себя» в противовес «им».²¹¹

Газета «Экинчи» была своеобразной лабораторией, где просвещенчески настроенная интеллигенция (а в то время существовала и другая, об этом ниже) в ходе регулярной практической деятельности вырабатывала, по-своему выводила новые дискурсивные формы, в том числе и общественно-политического характера. Эта группа интеллиген-

²¹⁰ Меликова Х.. Биография Гасан-бека Меликова-Зардаби... с.36-37

²¹¹ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001, с.84-87

ции, или интеллектуальное содружество – своеобразный Зардабинский круг (в этот круг входили Н.б. Везиров, А. Адигезалов (Горани), Ахсануль-гаваид, Сейид Азим Ширвани, Абдулла ага Бакиханов, М.Т. Алиев и др.) – предпринимала первые шаги в деле создания новой литературной и публицистической стилистики азербайджанского языка, вводя в речевой оборот лексемы из запасников простонародного словника. И это несмотря на то, что «Экинчи» приходилось лишь вскользь затрагивать политические темы. Как нам представляется, тот литературно-публицистический процесс, у истоков которого стояли Ахундов и Зардаби, в Азербайджане для объединения «местных индивидов» в единую большую нацию имел никак не меньшее значение, чем экономические процессы.

Из упомянутого нами круга, сгруппировавшегося вокруг Зардаби, в скором будущем выросла целая интеллектуальная генерация, которая уже в начале XX века стала активным актором и в определенном смысле зачинателем бурно протекавших общественно-политических процессов. Именно эту генерацию подразумевал Зардаби, обращаясь к учащейся молодежи: «К вам обращаюсь я, обучающаяся наукам молодежь! Да, это правда, что очень сложно ужиться с соотечественниками (имеется в виду темная масса – Ш.Р.). Не в состоянии понять вас, они сочтут ваши деяния несоответствующим шариату; обзывая вас гяурами, будут вас оскорблять. Верно и то, что заприметив вашу безукоризненность, другие нации оценят вас по достоинству. Однако, было бы несправедливо ради временных наслаждений (в тексте – ради пятидневных утех – Ш.Р.) покинуть свою нацию, своих собратьев, оставив их в неведении и в скитальчестве... Пусть некоторые стихоплеты на вас будут сочинять памфлеты, пусть муллы предадут вас анафеме, пусть невежественный люд забросает вас камнями; но помните, вы трудитесь во благо нации, и вне сомнения, в будущем, когда нация

просветится (в тексте – когда прозреет – Ш.Р.), вас сочтут за великомучеников, и будут поминать добрым словом».²¹²

Но, наряду с этой прослойкой, существовала и другая. Вот как сам Зардаби упоминал эту прослойку в передовице дебютного номера газеты: «Считая важным издание газеты по указанной программе, и принимая на себя труд и убыток [по его изданию], мы просим сведущих (имеется в виду интеллигенция – Ш.Р.) и передовых лиц из мусульман не только не препятствовать народу в чтении этой газеты, но, наоборот, стараться, чтобы побольше было читателей. Мы просим сведущих об этом потому, что наши мусульмане всегда уважают и слушаются своих сведущих. Конечно, сведущим и передовым лицам не следует употреблять во зло доверие своего народа, но стараться и усердствовать ради его побуждения. Мир всегда движется (т.е. прогрессирует – Ш.Р.), а сообразно с этим и люди должны менять свой образ действий. Как гласит поговорка: “Если не время ладит с тобой, то ты поладь со временем”. Невозможно на этом свете поступать одним и тем же образом. Что век меняется, это известно всякому сведущему человеку. И подобная перемена века зависит не от нас, мы не в силах остановить это движение... Вот почему нашим сведущим и передовым лицам советовали бы идти по этому пути (по пути прогресса – Ш.Р.) вместе с ним (народом – Ш.Р.), чтобы способствовать скорейшему прогрессу последнего и быть для него передовыми людьми и в будущем».²¹³

Итак, из текста Зардаби можно заключить, что в момент выхода газеты среди крайне малочисленной азербайджанской интеллигенции бытовала и доминировала прослойка (обозначенная как «сведущие и передовые лица»), которая относилась к проблеме общественного и культурного прогресса своего народа с изрядным скепсисом и прохладцей, а

²¹² «Экинчи», 1876, №11, 11 июня

²¹³ «Экинчи», 1875, №1, 22 июля

возможно даже враждебно. Некоторую ясность в этот вопрос внес журнал «Мир ислама», поместивший на своих страницах специальную статью, под названием «Первая мусульманская газета на Кавказе». В ней мы встречаем интересную характеристику вышеуказанной прослойки, поэтому приведем ее полностью: «Мусульманская интеллигенция на Кавказе в те времена состояла из представителей бекства, ханов и агаларов, воспитанных в духе консерватизма и строгой критики по отношению к лицам других происхождений и классов. Зная Гасан бека Меликова за человека демократических убеждений, «народником», они в его стремлении издавать газету на родном языке видели некоторую угрозу по своему адресу, желание подвергнуть критике систему их отношений к крестьянам или же вообще их жизнь и стремления. Поэтому известие о выходе первой газеты на родном языке было встречено высшим классом кавказских мусульман довольно сухо. И затем многим из них не нравилось то обстоятельство, что человек, хотя и называющийся беком, но не обладающий для этого достаточным количеством поместий и крестьян, мог приобрести большую популярность на Кавказе, чем они».²¹⁴ Далее утверждается, что подобной позиции придерживался другой влиятельный класс – духовенство, «всегда относящийся недружелюбно к новшествам и видящий в таком подражании европейцам, как газетное дело, известное разрушение традиционных устоев ислама».²¹⁵

Однако Зардаби сталкивался с враждебным отношением не только аристократической интеллигенции; существовала другая категория в образованной среде, которая была не в меньшей степени неблагоприятно настроена к изданию на азербайджанском языке газеты. Вот как излагались

²¹⁴ Первые мусульманские газеты на Кавказе. // Мир ислама, 1914, т. II, вып. 12, с. 884

²¹⁵ Там же.

эти настроения в вышедшем в 1901 году сборнике «Периодической печати на Кавказе»: «Меликову поневоле пришлось вести борьбу против скрытых, а отчасти и недоброжелателей из среды так называемого «ученого мира», предпочитающих персидский язык своему родному. Нечего говорить, что на этом «цветистом» языке Фарсистана до появления газет составлялись книги, писались оды, сатиры и стихи, словом, почти все мусульманские закавказские писатели во всем поэтому подражали своим персидским собратьям по перу. Язык этот, чуждый населению, преподавался как необходимый в обыденной жизни, не только во всех мектебах (школах), но он был введен даже в программу некоторых правительственных училищах, как обязательный».²¹⁶

Газета «Экинчи» призывала уделять больше внимания вопросам воспитания и обучения детей. Систематически выступая против схоластических методов обучения, Зардаби пропагандировал передовые методы.²¹⁷ Газета также в своей борьбе против отсталости агитировала идею новых школ с новыми методами обучения и воспитания. Так, например, в одном из номеров газеты сообщалось об открытии в городе Шемахи новометодной школы.²¹⁸

После закрытия в 1877 году газеты властями Гасан бек сделался опальным, неблагонадежным человеком. Он вынужден был оставить преподавание в Бакинском реальном училище и переселиться в свою родную деревню – провинциальный Зардаб (или как до сих пор неправильно писалось по-русски – Зардоб), где прожил почти 18 лет. Однако он и в родном селе продолжал просветительскую работу. Живя в деревне, Зардаби сотрудничает во многих местных и столич-

²¹⁶ История периодической печати на азербайджанском наречии в Закавказье // Периодическая печать на Кавказе. Тифлис, 1901, с.47-48

²¹⁷ Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века... с.341-342

²¹⁸ «Экинчи», 1876, №11, 11 июня

ных печатных органах, в том числе в газетах «Каспий», «Кавказ», «Новое обозрение», «Земледельческая газета», в «Трудах Кавказского общества сельского хозяйства» и др.

В своих статьях (часть из них была опубликована под заголовком «Письма из захолустья») Зардаби развертывал свои просвещенческие замыслы и установки. По замечанию современного азербайджанского философа Р.Бадалова, он собирался изменить в Азербайджане практически всё: способ посадки плодовых деревьев, выращивание домашнего скота, гигиенические правила жизни, медицинское обслуживание, судебную систему, систему воспитания и образования, местное самоуправление, отправление религиозных ритуалов, отношение к местным «шейхам», этические нормы.²¹⁹ Как нам представляется, само по себе понятие «захолустье» в названии цикла писем метафорично. Захолустье – это и есть традиционный мир азербайджанской деревни (а в развернутом плане и вся совокупность традиционного азербайджанского общества), со своими отжившими, с точки зрения просвещенческого разума Модерна, формами жизни и хозяйствования, окостеневшими стереотипами мышления, нормами и ценностями поведения.

Будучи в деревне, Зардаби проявил себя не просто как публицист, наставляющий с помощью печатного слова инертное общество на путь прогресса, но и как практикующий деятель-просветитель. Он стремился к открытию школы, обучал детей крестьян к грамоте, занимался сельским хозяйством, «объяснял крестьянам принципы сбора налога и податей, правила обложения налогом»²²⁰, боролся с шейхами-обскурантами, беками-самоуправцами и мироедами-стяжателями; словом, он не чурался рутинной обще-

²¹⁹ Бадалов Р. Зардаби // http://kultura.az/articles.php?item_id=20080506090316030&sec_id=20

²²⁰ Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века... с.322

ственной и просветительской деятельности. Своим примером активной подвижнической жизни он уже воздействовал на сознание человека традиционной азербайджанской провинциальной глуши, осуществлял как бы своеобразное «сдобривание почвы» для грядущих социальных и культурных трансформаций, прививал начала гражданственности. Иными словами, действия Зардаби представляли попытки на единичном (молекулярном) социетальном уровне претворить в жизнь отдельные просвещенческие установки.

В 1896 году Зардаби переехал с семьей в Баку. Здесь он устроился в газету «Каспий», ставший, под редакторством А.М. Топчибашева (кстати, будущего зятя Гасан бека), рупором либеральной и демократической (разночинной) азербайджанской интеллигенции. В этот период Зардаби написано много научных и научно-популярных статей о земледелии, по естествознанию и социально-экономическим вопросам.²²¹

В Баку Зардаби принимает активное участие в работе общественных организаций. Преодолевая множество трудностей, он организовал в Баку читальни, библиотеки, образцовую школу. Гасан бек являлся инициатором созыва I съезда учителей Азербайджана в 1906 году.

Зардаби как общественный деятель и гласный Городской думы, принимал активное участие в работе Городской управы. Будучи членом училищной комиссии Думы, он работал по расширению сети школ и улучшению качества преподавания, по созданию детям неимущих родителей условий для учебы. Развивая идеи Ахундова, он обосновал необходимость широкого общего образования для детей, создания светской школы с преподаванием на родном языке. В качестве члена училищной комиссии, он за короткий период добился увеличения числа русско-татарских (русско-азербай-

²²¹ Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века... с.325

джанских) школ от 3 до 16-ти. Неслучайно после смерти Зардаби Городская дума, учитывая заслуги последнего в сфере образования, учредила стипендию имени Г.б. Меликова.²²²

Зардаби настаивал на увеличении количества часов и расширении программ на азербайджанском языке, ставил вопрос об открытии школ в отдаленных районах города. Просвещение азербайджанской женщины он считал могучим фактором в ее борьбе за свои права, серьезно влияющим на улучшение обучения и воспитания всего подрастающего поколения: «Сколько бы школ для мужчин ни открывали, мы желаемой цели не достигнем. Женщины остаются в стороне от науки и образования, тогда как в воспитании молодого поколения женщина играет большую роль».²²³

Зардаби рассматривал науку как средство борьбы с несправедливостью, общественным неравенством, насилием, предрассудками, невежеством; как средство, помогающее раскрыть истинную сущность природы и общественных явлений, на основе которых можно перестроить общественные отношения и человеческую жизнь; как средство улучшения материальной жизни людей. Он не раз говорил, что наука и образование способствуют процветанию народа и сохранению его самобытности.²²⁴

Таким образом, просвещение для Зардаби, как и для Ахундова, есть средство политической, социальной и культурной эмансипации человека. При этом азербайджанские просветители считали и науку, и образование достоянием всего народа. Так, например, Зардаби, по словам его жены, хотел дать возможность учиться детям простонародья. «Гасан бек часто заезжал в такие места, где собирались рабочие и сельчане... Между прочим, одного кузнеца он уговорил

²²² Оджагова К.Р. Городское самоуправление Баку в конце XIX – начале XX вв. Б., 2003, с.98

²²³ Антология педагогической мысли Азербайджанской ССР. М., Педагогика, 1989, с. 279

²²⁴ Мамедов А.С. Свободомыслие просветителей Азербайджана... с.109

дать сына в гимназию – устроил мальчика за казенный счет в гимназию и, когда отец жаловался, что ему трудно покупать сыну учебные принадлежности, Г.б. говорил “продай свою наковальню и молот, но учи сына”». ²²⁵

Можно утверждать, что среди азербайджанских просветителей доминировало не элитистское, а эгалитаристское отношение к образованию. Причем это доминирование носило абсолютный характер и разделялось практически всей азербайджанской интеллигенцией, без различия политико-идеологических пристрастий.

Выше нам приходилось писать об известных расхождении между Ахундовым и Зардаби о методах и путях просвещения. Нами отмечалось, что в письме, напечатанном в №2 за 1877 год, Ахундов советовал просвещение народа начать с изменения арабского алфавита, являющегося, по его мнению, главным тормозом на пути мусульманских народов.

Зардаби думал иначе. В ответе, размещенном в следующем номере газеты, ²²⁶ он выдвинул свои предложения по просвещению народа, отличавшиеся от ахундовских рекомендаций. Он, во-первых, считал преувеличенным опасения Ахундова касательно трудностей для восприятия арабской графики, отмечая, что «у нас мало тех, кто не умеет читать Коран». Далее, он предполагал, что мусульманские мектебы – эта первая ступень в образовании. Нужно, по его мнению, для просвещения народа создавать густую сеть школ, наладить выпуск газет, журналов. В-третьих, для приобщения народа к науке, необходимо пропагандировать значение высшего и специального образования. Таким образом, фактически Зардаби не актуализировал значение алфавитной реформы; наоборот, он находил целесообразным при сохранении арабской графики просветительские усилия направлять на развития школьной сети и образования. По его мнению,

²²⁵ Меликова Х.. Биография Гасан-бека Меликова-Зардаби... с.32-33

²²⁶ «Экинчи», 1877, №3, 2 февраля

каждый образованный человек обязан «открыть глаза народа на окружающую действительность». А для этого нужно широко распространять просвещение, будить «сонных, невежественных соотечественников».²²⁷

Зардаби мечтал о всеобщем обязательном обучении. При этом он осознавал нежелание местного, «застывшего» общества открывать за свой счет сельские школы: «Надежды на общества, в особенности на частные лица, пока мало, ибо еще долго ждать того времени, когда они сами осознают необходимость такого обучения и откроют школы добровольно». Поэтому он призывал к активному вмешательству государства в деле организаций школ. В статье, опубликованной в газете «Каспий», Зардаби фактически призывал государство, в случае необходимости, принудить традиционное общество к открытию школ: «Мне могут заметить, что подобные меры отзываются насилием, что если само общество высказалось против школы, то о ней и думать нечего. Это несправедливо. Полагаю, что ни одна разумная мать не обратит внимания на крики ребенка во время того, как его купают. Ребенок плачет и капризничает, не понимая пользы купания, но из этого же не следует, чтобы его держать в нечистоте, не употребляя над ним насилия. Наше местное туземное население в таком же еще ребяческом возрасте и было бы слишком недалновидно думать, что оно само поймет и оценить пользу образования».²²⁸

Вышеприведенный фрагмент замечателен. Во-первых, в нем во всей наглядности разворачивается просвещенческий взгляд на традиционного человека как на несовершеннолетнего, столь образно сформулированный Кантом. Во-вторых, высказывание Зардаби (а оно было типичным для дискурса

²²⁷ Геюшев З.Б. Мироззрение Г. Зардаби. Б., Издание АН Азербайджанской ССР, 1962, с.247

²²⁸ Гасан бек. Быть ли школы в Зардобе? // «Каспий», 1883, №42, 13 апреля

прогрессистской азербайджанской интеллигенции) о насильственном, в случае надобности, вовлечении к образованию традиционного человека, предвосхищало некоторые черты советского просветительского (модернистского) проекта, столь же радикального как в своих целях, так и в методах осуществления. Как нам представляется, одной из предпосылок для успешней реализации уже в советский период указанного проекта в Азербайджане, являлось наличие интеллигенции с соответствующими мировоззренческими установками. Концептуально-мировоззренческая оснастка же интеллектуального поколения, появившегося на общественном поприще в конце XIX – начала XX века, происходила во многом благодаря деятельности предыдущей генерации просветителей.

Зардаби критиковал начальные сельские школы из-за их слабой связи с практической деятельностью. Так, например, в статье «Наши сельские школы» он писал, что «немногие, оканчивающие курс в сельских училищах при условиях окружающей их деревенской жизни, чуждой русскому языку и грамоте, весьма скоро забывают приобретенные ими в школах познания, не имеющие в их жизни никакого применения».²²⁹ Таким образом, он требовал укрепить связь школы с жизнью. Нелишне отметить, что эта, а также идея соединения умственного и физического труда, будучи новаторскими в педагогике конца XIX века, в дальнейшем стали основополагающими принципами советской образовательной системы. В одной из статей в газете «Каспий» Зардаби, анализируя мысли американских, французских, русских, шведских педагогов, выступил сторонником соединения умственного развития с ручным трудом.²³⁰ Он полагал, что школа, воспитывающая и развивающая ум воспитанника (т.е. типичное

²²⁹ Наши сельские школы // «Каспий», 1899, №176, 18 августа

²³⁰ Новая школьная система в Америке, соединяющая умственное развитие с ручным трудом // «Каспий», 1900, №36, 15 февраля

для его времени школа), не образует цельного человека, не способствует выработке в детях воли, самостоятельности, творчества, уважения к труду. Призывая подготовить человека, сочетающего в себе ум и волю, Зардаби, фактически подразумевал воспитание субъекта модерна – рационально-волевого человека. Как нами уже отмечалось, по сути, аналогичную цель преследовал и Ахундов.

Как заметил З.Б. Геюшев в своей монографии о Зардаби, «рассуждение Зардаби о значении и задачах просвещения в Азербайджане, его требования об отделении школы от богословия, его мысли о всеобщем обязательном обучении, о коренном улучшении качества преподавания в существующих школах, о женском образовании, о связи школы с жизнью и другие носили в свое время весьма прогрессивный характер».²³¹ Мы же в свою очередь отметим, что Зардаби, как и его старший современник Ахундов, был сыном века прогресса. Он верил, что путем просвещения народа можно устранить все социальные недостатки и пороки, добиться устранения эксплуатации и установления справедливого общества. И он не только верил, но и своей практической деятельностью стремился воплотить указанные идеи в жизнь. По словам известного журналиста начала XX века, сотрудника многих бакинских газет Г. Джиноридзе, «Гасан бек... видел счастье своего народа в полном пробуждении и в выходе его из глубокого невежества. Он страдал за свой народ и делал все, что было в его силах».²³² Зардаби по своим общественным взглядам был близок к народникам. Как пишет азербайджанский историк Э.Р. Вагабова в своей фундаментальной монографии, «слова Зардаби “кто жертвует жизнью ради народа, тот жив навсегда” можно считать... девизом всей его жизни».²³³

²³¹ Геюшев З.Б. Мировоззрение Г. Зардаби, с.259

²³² Джиноридзе Г. Гасан бек Меликов // «Каспий», 1907, №264, 29 ноября

²³³ Вагабова Э.Р. Культурные процессы в Азербайджане (вторая половина XIX – начало XX вв.). Баку: Издательство «AVROPA», 2018, с. 78

Идейное наследие, созданное Зардаби и Ахундовым, стало тем прочным фундаментом, опираясь на которое следующее поколение азербайджанской интеллигенции сконструировало духовно-политический каркас Азербайджанского Модерна. Во многом благодаря этим выдающимся деятелям, общественно-политические силы в Азербайджане с модернистскими целеустановками оказались, по сравнению с аналогичными силами других мусульманских народов Российской империи, приверженцами более максималистской линии по осуществлению социокультурных преобразований.

ГЛАВА III.

АЗЕРБАЙДЖАНСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО: ВЕХИ И ДЕЯТЕЛИ

3.1. Традиция и новь: новометодные школы «усули-джадид» против старых мектебов

Последние десятилетия XIX века стали воистину знаменательными в развитие просветительского движения в Азербайджана. Движение это, у истоков которого стояли Ахундов и Зардаби, развертывалось в специфических условиях исторического времени. Как известно, конец XIX – начало XX века ознаменован в Азербайджане, как и впрочем, во всей России, формированием новых социальных отношений, диктующих требования к перестановке сил в экономической, политической и культурной жизни страны. Развитие капитализма приводит к важнейшим социальным изменениям: профессиональная и классовая структура подвергается колоссальным переменам, увеличивается занятость в промышленном производстве, отчасти обеспечиваемая за счет жителей деревни. Одновременно глубокие изменения происходят в области культуры, особую роль начинает играть наука и образование. Активизируется процесс школьных реформ, растет значимость светских наук в образовании, на диспутах обсуждаются пути модернизации азербайджанской культуры, поднимаются вопросы о возможности ее приобщения к достижениям западной цивилизации. Схожие процессы переживали и другие мусульманские регионы Российской империи. Бурное развитие модернизационных процессов отражается на тюрко-мусульманском населении империи, в среде которого формируется общественное движение джадидизм, направленное на усвоение и использование плодов

российской и европейской культуры для решения своих национальных и конфессиональных проблем.

Но прежде чем рассмотреть это явление, необходимо, на наш взгляд, еще раз обратиться к традиционной мусульманской системе образования, то есть к предмету дискуссий и просветительских интенций интеллектуального сообщества и отчасти властей.

Мы в первой главе вскользь упоминали о роли мектебов и медресе в образовательной системе Азербайджана. Развивая тему, поговорим о содержательном аспекте этих учебных заведений. Они представляют интерес для нашей темы по известным причинам. Во-первых, мектебы до определенной поры составляли основную массовую базу начального образования для мусульманского населения. Как нами уже отмечалось, в 1842 году по неполным данным, на Южном Кавказе было 713 мектебов, в которых 715 мулл обучали 7306 учеников. В то же время, так например, в 12 уездных училищах в 1850 году учились 165 детей азербайджанцев. А в 11 мусульманских училищах в том же году обучалось, по разным оценкам, от 281 до 588 человек.²³⁴ Таким образом, именно мектебы и были теми заведениями, где большая часть азербайджанской интеллигенции, в число которых входили и интеллигенты-просветители, получала первичную когнитивную оснастку.

Во-вторых, мектебы и медресе находились под двойной критикой. С одной стороны, к ним недоверчиво относилось правительство, подозревающее в их существовании скрытую угрозу имперским замыслам. Эти подозрения были, на наш

²³⁴ Таирзаде Н. Численность и состав учащихся русских учебных заведений Азербайджана в 40-50-е годы XIX века // Известия АН Азербайджанской ССР, серия общественных наук, 1964, №1, с.52; Таирзаде Н. О мусульманских училищах в Азербайджане в конце 40-х и в 50-е годы XIX века // Материалы по истории Азербайджана, 1962, №5, с.143; Пашаев А.Х. Очерки истории начального образования на Кавказе в XIX – начале XX веков. Баку, Издательство АПИ, 1991, с.69

взгляд, небеспочвенны. Как уже отмечалось, начиная с 1847 года правительство в разных городах Азербайджана, а также в Тифлисе приступило к открытию так называемых мусульманских училищ среднего класса. Азербайджанская исследовательница Н.А. Таирзаде в своей специальной статье, посвященной истории возникновения мусульманских училищ в Азербайджане, правильно указала причины, подвигнувшие властей на создание подобных школ. «Учитывая громадное влияние мусульманского духовенства на темную... массу, царские власти стремились изыскать пути воздействия на духовенство с тем, чтобы обеспечить его лояльность, и затем использовать для осуществления своей политики в Закавказье». ²³⁵ Суть вопроса заключалась в том, что местное мусульманское духовенство получало высшее образование, как правило, в Иране и Османской империи. И русские власти опасались, что обучившиеся за границей духовные (и не только) лица как бы в последующем не занимали враждебную позицию к Российской империи. Кстати, в этом контексте находит свое объяснение и некоторое благосклонное отношение русских властей к культурным начинаниям азербайджанской интеллигенции. «В целях борьбы с персидским влиянием, во владениях, только что отобранных от Персии, русские наместники на Кавказе, видимо, решили поддержать стремление азербайджанской интеллигенции в деле развития народной культуры и азербайджанской словесности». ²³⁶

Другой побудительной причиной в деле учреждения училищ служило стремление властей воспитать туземных чиновников, лояльных русскому государству. Как уже отмечалось, наместник Кавказа М.С.Воронцов в рамках своего курса по «приобщению окраины к общерусской граждан-

²³⁵ Таирзаде Н. О мусульманских училищах в Азербайджане ... с.143-144

²³⁶ Расулзаде М.-Э. Современная литература Азербайджана // Из наследия политической эмиграции Азербайджана в Польше (30-е годы XX века). Баку: Озан, 2011, с. 84

ственности» старался привлечь местный элемент к разработке и подготовке законодательных и административных вопросов. С этой целью он выступил инициатором учреждения мусульманских училищ – своего рода русских альтернатив традиционным мектебам и медресе. Он поручил Н.В. Ханькову, известному русскому востоковеду, составить проект подобных заведений. Кстати, проект Ханькова²³⁷ в своих основных предложениях был аналогичен проекту Бакиханова, о котором мы упоминали в предыдущей главе. Данный проект предусматривал «установление тишины» в крае, «обуздания диких порывов своеволия»; под последним подразумевалось движение Шамиля в Дагестане и Чечне. Воронцов в своем отношении к военному министру и председателю Кавказского Комитета А.И. Чернышеву от 18 января 1850 года писал, что «успех водворения там (имеется в виду Дагестан – Ш.Р.) спокойствия тесно связан с положением умов и где, таким образом, воспитание становится особенно сильным орудием в руках правительства для окончания борьбы, возбужденной во имя веры».²³⁸

Осуществление указанных задач предполагало подготовку под надзором местной власти лояльной ей духовных лиц, свободных от влияния иранских муштехидов. Совершенно необходимым Н.В. Ханьков считал глубокое изучение русского языка, равно как и арифметику, основы истории, географии, российского судопроизводства. Однако дабы не отвратить азербайджанцев от намечаемой школы, в список обязательных предметов был введен и шариа́т.

Власти шли на учреждение училищ еще и потому, что усматривали в них начальный этап на пути привлечения местного мусульманского населения к русскому образованию, представленным уездными училищами. А.Х. Пашаев в

²³⁷ Государственный Исторический Архив Грузии (ГИАГ), ф.4, оп.3, д.33, л.17-27

²³⁸ Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией (АКАК). Том X, Тифлис, 1885, док.№105, с. 127

своей монографии об истории начального образования на Кавказе считает учреждение мусульманских училищ социальным экспериментом. «Цель этого социально-педагогического эксперимента была в следующем: во-первых, выяснить, как влияет изменение названий училищ на психологию населения. Достаточно было назвать училища мусульманскими, как азербайджанцы с большей охотой стали посылать детей в эти школы. Первая задача была решена. Теперь стояла новая – показать превосходство русского образования перед традиционным восточным образованием (религиозным)».²³⁹

Действительно, постепенно усиливается переход учащихся из мусульманских училищ в уездные.²⁴⁰ По наблюдениям Булатова, попечителя Тифлиских мусульманских училищ, «достаточно мусульманину, особенно в возрасте юношеском, пробывать 2-3 года в заведении, где преподается образование на лад европейский, чтобы придти к сознанию превосходства этого воспитания перед восточным».²⁴¹ Российское правительство, учредив мусульманские училища, в определенном смысле добилось своей цели: выпускники этих училищ, как и перешедшие в другие учебные заведения, изучали русский язык и получали русское образование. Поэтому к концу 1861 года высшие власти Кавказа пришли к мнению о нецелесообразности дальнейшего существования мусульманских училищ под тем разумением, что «ныне предубеждения мусульман против русских учебных заведений исчезло, и они с охотой отдают детей в уездные училища».²⁴²

²³⁹ Пашаев А.Х. Очерки истории начального образования на Кавказе в XIX – начале XX вв... с.70

²⁴⁰ Об этих переходах см.: Таирзаде Н. О мусульманских училищах в Азербайджане ... с.187-189

²⁴¹ ГИАГ, ф.416, оп.3, д.415, л.15

²⁴² АКАК, Том XII, Тифлис, 1904, док.№118, с.192

Уместно отметить, что вопреки сложившемуся взгляду о якобы реакционности и несовременности традиционных учебных заведений, об отсталости методов обучения, о препятствиях, создаваемых ими на пути распространения просвещения, качество обучения в мектебах и медресе не являлось для своего времени таким уж и низким. Известно высказывание инспектора школ Казанского учебного округа, крупнейшего российского тюрколога В. В. Радлова: «Шакирды (учащиеся мусульманских учебных заведений) стоят умственно гораздо выше наших учителей приходских школ».²⁴³

С другой стороны, взгляд на эти школы как на оплот архаичности был характерен и для новой азербайджанской интеллигенции. Система традиционного преподавания в мектебах в представлениях этой прослойки оказывалась угрозой уже начавшимся социокультурным преобразованиям, и особенно семантическим и аксиологическим трансформациям сознания. К концу XIX века критика традиционной системы обучения становится неотъемлемой чертой дискурса азербайджанского интеллигента-просветителя, стремящегося к культурно-нравственным и ментальным переменам в мусульманском социуме.

В-третьих, мектебы нас интересуют в плоскости их противопоставления к новометодным школам. Последние, кстати, являлись своеобразной реакцией определенной части интеллигенции на новые веяния. Другими словами, часть интеллигенции, не прерывая полностью с традициями прежней системы образования, стремилась привести ее в частичное соответствие с интеллектуальными практиками зарождающейся новой эпохи. Это стремление выразилось в попытках реформирования, в рамках прежней системы, методов и содержания обучения, привнесения в учебный процесс элемен-

²⁴³ Горяева Л. Мусульманское просвещение в современной России // <http://www.strana-oz.ru/?numid=14&article=685>

тов передовой русской и европейской педагогики. В дальнейшем мы увидим, как отдельные просветители-сторонники новометодной школы обосновывали свою позицию, отталкиваясь от тех изъянов, которые были, на их взгляд, присущи традиционным мектебам.

Традиционные мусульманские учебные заведения, по крайней мере, основная их часть, и впрямь не учитывали (или, по своим объективным характеристикам, не были в состоянии учесть) требования Нового времени. В этих заведениях не могло произойти становление человека модерна – личности нового типа. Российский социолог и культуролог С.Н.Гавров следующим образом характеризует указанный тип: «Индивидуальность, независимость личности от коллектива (общины), получили теоретическое обоснование, актуализировавшись в моральных, эстетических и философских концепциях. Статус человека теряет социальную предзаданность, у личности появляется возможность встраиваться в различные социальные страты, субкультуры, то есть появляется возможность осуществления личной, индивидуальной биографии».²⁴⁴ Возвращаясь к традиционным учебным заведениям отметим, что эти школы не способствовали гражданско-политическому воспитанию личности.

В содержательном плане обучение в мектебах и медресе не было унифицировано. В мектебах в основном преподавались шариат, чтение, письмо, персидский (иногда и арабский) язык, история, главным образом, Ирана. Обучение велось по буквенно-слоговому методу (череке) – средневековому арабскому алфавиту, а затем механическому чтению Корана. По свидетельству очевидцев, «привычка к чисто механическому чтению вкореняется так сильно, что зачастую, прочитав самое простенькое изложение на своем родном

²⁴⁴– Гавров С.Н. Модернизация России: постимперский транзит. Глава 1. Модернизация. Человек модерна // <http://www.bibliotekar.ru/gavrov-3/5.htm>

языке, учащийся в мектебах совершенно не в состоянии пересказать содержание прочитанного». ²⁴⁵ Обучение было платным и носило индивидуальный характер. Срок обучения был неопределенным.

Традиционная учебная программа медресе включала мусульманское право (фикх), догматику (калам), коранические дисциплины, хадисоведение, арабский язык, логику; дополнительно могли изучаться арифметика, медицина, астрономия, риторика, диалектика (так именовалась увязанная с изучением Корана древнегреческая философия).

В мектебах, и особенно в медресе, важное место отводилось изучению восточной классической литературы, в том числе азербайджанской. Многие учащиеся знали наизусть произведения Рудаки, Фирдоуси, Энвери, Низами, Джами, Хафиза и особенно Саади.

Организация учебного процесса, если можно так выразиться, коренным образом отличалась от принятого к тому времени в европейских странах, и в частности, в России, системы образования. Во-первых, такого понятия, как учебный сезон, не имелось. Прием в мектебы продолжался в течение всего года. Во-вторых, отсутствовало расписание уроков. Ученики в мектебах, как правило, приходили к 8 часам утра в школу и обучались вместе до 2-3 часов дня. В-третьих, не учитывались возрастные особенности шакирдов. В мектебах возрастной диапазон колебался от 7-8 до 16, а в медресе – от 15-16 до 30 лет.

В старометодных мектебах, наряду с семилетними детьми, проходили обучение 15-16 летние юноши. Равным образом не практиковалось и деление на классы. Невзирая на количество учеников, в большинстве случаев школа представляла собою одну-единственную комнату. В этой комнате

²⁴⁵ Везиров М.Г. О татарских школах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Тифлис, Типография Канцелярии Главноначальствующаго гражданской частью на Кавказе, 1890, №9. Второй отдел, с. 5

ученики сидели на голом полу, или на лохмотьях паласов и рогож.²⁴⁶

Как писал М.Г. Везиров, будущий азербайджанский публицист и просветитель, а в то время ученик 3-го класса Эриванской учительской семинарии, диктовки в азербайджанских школах совершенно не практиковались, «а есть нечто вроде переложения. Материалом для таких упражнений, обыкновенно, служат рассказы самого муллы на татарском языке; ученики же должны изложить рассказ на персидском языке».²⁴⁷

Многие ученики даже не завершали учебу в мектебах. «Как только мальчик научится писать, то отец, обыкновенно, берет его к себе в лавку или отдает в приказчики другому, так как цель обучения ему кажется достигнутою. Весьма важною целью обучения ставится умение читать Коран; каждый учащийся обязан по четвергам на кладбище, на могиле своего деда или другого умершего родственника, читать одну или две главы из Корана».²⁴⁸

Традиционная система обучения критиковалась и потому, что приобретенные в мектебах знания не находили применения в обыденной жизни; эти знания представляли собою лишь подготовительный курс для поступающих в медресе, куда попадала сравнительно незначительная часть бывших школьников. Да и сами знания обычно относились к религиозной сфере и имели мало общего со светскими науками. При этом мектебное обучение занимало у учащегося от 8 до 10 лет, тогда как за аналогичный период ученик в заведениях европейского типа проходил полный гимназистский курс.

²⁴⁶ Везиров М.Г. О татарских школах, с.1-2

²⁴⁷ Там же, с.5-6

²⁴⁸ Там же, с.6

Мектебы делились на шиитские и суннитские.²⁴⁹ В шиитских заведениях упор делался на традиционную иранскую систему обучения с акцентом преподавания, наряду с арабским языком, персидского языка и литературы. А в суннитских мектебах за основу были взяты методы обучения османской системы образования. Подобное положение, кстати, консервируя конфессиональную обособленность шиитов и суннитов, оказывало негативное воздействие на процессы этнической консолидации азербайджанских тюрок. В конфессиональной разобщенности тюркского населения, как уже нами указывалось выше, были заинтересованы российские власти,

Однако было бы несправедливо не отметить отдельные положительные моменты традиционного образования: изучения произведений классиков мусульманского Востока (в основном персидской литературы), усвоение арабского и персидского языков, элементарных знаний из разных светских наук. Существовали и такие мектебы (например, школа Мирзы Рза, близкого друга видного азербайджанского поэта и просветителя Сейид Азима Ширвани, в Шемахах), в которых помимо языков большое внимание уделялось истории, арифметике, чистописанию, каллиграфии.

Тем не менее, несмотря на недостатки, вплоть до революции 1917 года традиционные учебные заведения доминировали в сфере начального образования. Во второй половине XIX века даже наблюдался численный рост мектебов и медресе. Так, например, в 1878 году на Южном Кавказе и в Дагестанской области действовало 1825 мектебов (из них 888 приходило на долю Дагестанской области). По неполным данным, в 1557 из них обучалось 18604 учеников.²⁵⁰ Учитывая, что в 1879 году на Кавказе проживало приблизительно

²⁴⁹ Вагабова Э.Р. Из истории развития народного образования в Северном Азербайджане. Баку: Сада, 2015, с. 14-15

²⁵⁰ Əhmədov H.M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. Bakı: Maarif, 2000, с. 288, 291.

1,73 миллион азербайджанцев, эта цифра кажется не такой уж и незначительной.

К концу XIX века, несмотря на превращение части приходских школ в новометодные, мектебы продолжали удерживать свои первенствующие позиции. В Бакинской губернии к концу XIX в. насчитывалось 245 мектебов, в которых занимались 4915 учащихся, в том числе 64 девочек. В то же время в Елисаветпольской губернии в 268 мектебах обучались 4384 учащихся, в том числе 145 девочек.²⁵¹ Согласно данным попечителя Кавказского учебного округа, если в 1896-1897 годах во всех 1486 школах данного округа получало образование 55592 учеников, то в мектебах обучалось 25081 шакирдов.²⁵² Следует учесть и то обстоятельство, что если в государственных и частно-публичных учебных заведениях образование носило фактически сословный характер, то в традиционных заведениях численно преобладали дети из простонародья. Например, в 1879 году в Бакинской губернии из 2946 учеников, обучавшихся в мечетских мектебах, 2713 являлись крестьянскими детьми.

Медресе численно уступали мектебам и находились, как правило, в городах Баку, Нахчыван, Ордубад, Шемаха, Шуша, Гянджа (Елисаветполь). В 1895 году только лишь в Шуше было 12 медресе, в 10 из них обучалось 484 учащихся. Основу обучения составляло изучение арабского и персидского языков. Основным недостатком медресе, как и мектебов, являлось ведение преподавания не на родном языке, притом по устаревшим программам, не претерпевшим со средних веков, не соответствовавшим требованиям времени и исторической обстановке.²⁵³

²⁵¹ История Азербайджана (Исторический очерк), Баку, Элм, 1995, с. 307

²⁵² Кавказский календарь на 1899 г. Тифлис, 1898 г., с.65, 72.

²⁵³ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения в 12 т. Т. 8. История развития школы и педагогической мысли Азербайджана. Баку, Техсиль: АМУ, 2006, с.180

Многие школы владели жалкое существование. М. Шахтагинский в опубликованной 1882 году в газете «Кавказ» статье «Школьная жизнь у мусульман» писал, что материальное положение мулл-учителей заставляло их заниматься не только педагогической деятельностью, поскольку их заработок в школе не позволял содержать семью.²⁵⁴

Власти относились к мектебам и медресе настороженно, хотя и не вмешивались долгое время активно в их деятельность. В последней трети XIX века мы наблюдаем стремления правительства усилить свой надзор над упомянутыми учебными заведениями. В 1870 году правительство приняло Закон и Положение относительно религиозных учреждений, мектебов и медресе. Министр просвещения Д.Толстой с целью уменьшения в мектебах и медресе политического и религиозно-идеологического влияния Османской империи и отчасти Ирана, особым приказом вводил изучение русского языка и арифметики на русском языке. При этом содержания преподавателей производилась не за счет казны, а возлагалось на население.

В ноябре 1873 года правительство приняло новое Положение, согласно которому мектебы и медресе выходили из формального подчинения Дирекции народных училищ, а во вновь открытых мектебах и медресе еще раз узаконивалось введение русского языка. С принятием в 1874 г. нового закона надзор за этими учебными заведениями возлагался на инспектора народных училищ.²⁵⁵

Согласно изданному в 1893 году закону, мектебы и медресе передавались в распоряжение непосредственно губернаторам. Однако подобное подчинение носило номинальный характер. Как отмечалось в одном из документов того

²⁵⁴ Шахтагинский М. Школьная жизнь у мусульман / Газ. «Кавказ», 1882, №90

²⁵⁵ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.182

времени, у губернаторов не хватало ни времени, ни возможностей контролировать деятельность огромного количества мусульманских школ. «А мектебы открывались всяким лицом, считающим себя знатоком Корана, без соответствующего разрешения правительства, существовали и также закрывались».²⁵⁶

Нами уже подчеркивалось, что курс царизма на унификацию системы народного образования в стране с 1870-х годов стал проводиться с большой твердостью и в Азербайджане. В продолжение темы следует отметить, что согласно решению правительства от 22 ноября 1873 года, народное просвещение Кавказского края окончательно вошло в общеимперскую образовательную систему. Местные языки, в частности азербайджанский, были исключены из числа обязательных предметов.

Эти шаги, равно как и внедрение в учебную программу мектебов и медресе преподавание русского языка вполне укладывались в так называемые русификаторские стремления имперского правительства в контексте модернизационной стратегии, о чем мы упоминали в первой главе.

К слову, следует отметить многообразие явлений и процессов, в отношении которых употребляется термин «русификация». Другими словами, мы сталкиваемся как бы двумя процессами. С одной стороны, мы видим властное воздействие на индивида или группу с целью их обрусения. Как отмечалось в одном из документов того времени, русские власти стремились создать такую русско-инородческую школу, которая могла бы осуществить задачу «обрусения татар-магометан и их слияния с русским народом».²⁵⁷

²⁵⁶ ГИАГ, ф.422, оп.1, д.7150, л.29 (об)

²⁵⁷ Вагабова Э.Р. Из истории развития народного образования в Северном Азербайджане, с. 23

Но с другой стороны мы также становимся свидетелями иного процесса, а именно, добровольного принятия индивидом или группой тех или иных черт «русскости». В большинстве случаев агенты «обрусения» стремились, наряду с давлением, создать позитивную мотивацию. А те, кто переживал русификацию в форме ассимиляции или аккультурации, имели свои, иногда весьма неожиданные для «русификаторов», мотивы для усвоения русского языка и тех или иных элементов русской культуры. Как отмечает российский исследователь национализма в эпоху поздней Российской империи А.Миллер, во многих районах империи вестернизация и русификация были взаимосвязаны, и модернизационные стратегии локальных сообществ могли предполагать частичную, инструментальную русификацию. «Так, мусульманская интеллигенция (пример – И. Гаспринский) в конце XIX – начале XX века могла ратовать за усвоение русского языка именно как инструмента, во-первых, облегчающего доступ к западноевропейской мысли и образованности, откуда можно было черпать идеи и ресурсы для собственных националистических проектов, а во-вторых, дающего возможность более эффективно отстаивать интересы локального сообщества в отношениях с властями империи и перед общественным мнением».²⁵⁸

Данная характеристика применима и к интенциям по усвоению русского языка и русской культуры известной частью азербайджанской интеллигенции. Так, например, по словам М.Шахтагинского, «для нас (имеется в виду упомянутая интеллигенция – Ш.Р.) европейские ученые – это русские ученые, культурное общество – это русское общество. Лучшим рассадником мусульманских литераторов, переводящих русские сочинения и проводящих русские идеи, могли

²⁵⁸ Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., Новое литературное обозрение, 2006, с.62

бы быть русско-восточные гимназии, учреждаемые в центрах мусульманских провинций, где науки проходились бы на русском языке и учили бы основательно арабскому, персидскому и татарскому (азербайджанскому – Ш.Р.) языкам».²⁵⁹

В статье, напечатанной в рубрике «Обзор печати» газеты «Тифлисский листок», суммируются результаты усилий интеллигентов, подобных М.Шахтагинскому, по внедрению русского образования среди азербайджанского народа: «В последнее время общественное мнение Российских мусульман занято, имеющими для них большое значение, вопросами. Но самое важное – это все более усиливающееся внимание мусульман к русскому языку и образованию. Увеличивается количество мусульманских детей в начальных и средних школах. В целом ряде школ по инициативе самого населения, открываются русские классы».²⁶⁰

В таком контексте русское образование выступало одним из инструментов модернизации азербайджанской элиты.

При этом следует учесть то обстоятельство, что даже наиболее образованным мусульманам было трудно проникнуть в общероссийскую элиту, не пожертвовав в какой-то мере своим «мусульманством». К концу XIX века это серьезно мешало дальнейшему социально-экономическому развитию исламских народов России.

Из писем директоров народных училищ становится очевидным, что царская бюрократия опасались больше медресе, чем мектебов. Например, попечитель народных училищ Ставропольской губернии в своем отношении в Кавказский Учебный Округ (КУО) от 16 марта 1901 года подчеркивал о политической неопасности низших мусульманских мектебов. По его мнению, обучение в этих заведениях в смысле

²⁵⁹ Шахтагинский М. Школьная жизнь у мусульман / Газ. «Кавказ», 1882, 19 июня, №160

²⁶⁰ Газ. «Тифлисский листок», 1900, №269

преподавания Корана настолько старо и малопонятно, что окончившие мектебы юноши ни в коем случае не могут стать активными пропагандистами мусульманства, то есть панисламизма. Однако ситуация в медресе при соборных мечетях совершенно отличается. Муллы, руководители этих медресе, помимо арабского языка и арабской литературы, вкусили и плоды европейских наук. Попечитель приводил пример Шушинского медресе муллы Абдулкерима Гусейн оглы, где многие азербайджанские юноши прекрасно говорили по-арабски, свободно толковали Коран и при этом изучали зоологию и анатомию.

Попечитель народных училищ считал упомянутое обстоятельство весьма важным. Ему представлялось, что именно из стен подобных заведений выходили энергичные защитники мусульманства, которые в известных случаях могли бы стать активными врагами русской государственности.²⁶¹

Интерес вызывает и аналогичное отношение попечителя народных училищ Елисаветпольской губернии. В нем говорится, что после завоевания края Россией прошло 100 лет, однако надеяться на падение авторитета мектебов и медресе не приходится, поскольку здешнее невежество и консерватизм подпитывает мусульманский фанатизм. А это обстоятельство позволяет подействовать на местное население и тем самым поддерживать дальнейшее существование мусульманских школ. Вместе с тем мектебы и медресе отвлекают азербайджанскую молодежь от русской школы. Попечитель приводил факты, которые наглядно демонстрировали слабую тягу со стороны азербайджанцев к русскому образованию. Так, например, в 1901 году в Елисаветпольской губернии в городских училищах из 1030 учеников 173, в народных училищах из 5303 учеников 1442, в Елисаветпольской

²⁶¹ ГИАГ, ф.422, оп.1, д.7150, л.7

городской гимназии из 357 обучающихся всего лишь 49 учеников были азербайджанцами.²⁶² Елисаветпольский попечитель училищ для оптимизации управления традиционными учебными заведениями предлагал ведение преподавания русского языка.

В последних десятилетиях XIX века мектебы и медресе переживали определенную эволюцию. Наряду со старыми мектебами с их традиционными методами преподавания, где нередко верховодили муллы-обскуранты, получило развитие и новые мектебы. В этих мектебах, считавшихся прогрессивными, обучение велось на основе звукового метода (взамен бездумной зубрежки и начетничества).

К концу XIX века борьба между консерваторами и прогрессистами принимает более острый характер. Прогрессисты открывали новометодные школы, так называемые мектебы «усули-джадид». И по форме преподавания, и по содержанию данные заведения действительно отличались новаторскими подходами. Появление таких школ (конкретные случаи которых мы рассмотрим ниже) являлось одним из эпизодов обновленческого, или, другими словами, реформаторского, модернистского движения, охватившего разные мусульманские народы в России, в Османской империи, в Иране. Однако необходимо четко разграничить понятия собственно «джадидизм» и «просветительское движение», поскольку содержательный план этих концептов не вполне совпадают, или даже можно утверждать, в некотором смысле контрастируют между собой. Джадиды критиковали религиозный фанатизм, требовали замены устаревших религиозных школ, ратовали за развитие науки и культуры, выступали за издание газет на родном языке, за открытие культурно-просветительских учреждений. Однако при этом они не выходили за рамки традиционной системы ценностей ислама,

²⁶² ГИАГ, ф.422, оп.1, д.7150, л. 12

хотя и требовали ее реформации. На протяжении всей истории тюрко-мусульманских народов России период возникновения и развития джадидизма представляет собой уникальный процесс обновления и модернизации мусульманской культуры при сохранении традиций, нравственных основ и духовных ценностей исламской цивилизации. Уместно отметить, что новометодные учебные заведения способствовали возникновению новой мусульманской интеллектуальной элиты, прекрасно знавшей ислам и в то же время по-европейски образованной, способной органично включиться в общероссийский культурный и цивилизационный процесс.

Собственно же просветительское движение, носившее характер социокультурной реформации, а в дальнейшем нацеленное и на общественно-политические преобразования, ставило перед собой задачи более фундаментального плана; эти задачи по своим стратегическим установкам, в конечном итоге, не могли не войти в противоречия с некоторыми джадидистскими целеполаганиями. В Азербайджане, кстати, мы наблюдаем не столь специфичное джадидское движение, присущее Крыму, Поволжье и Средней Азии, а более широкое модернистское движение. Это движение выделялось открыто манифестируемым светским (секулярным) характером. Здесь, конечно, сказывалась ахундовское антиклерикальное наследие радикального свойства; оно прочно укоренилось в общественной мысли Азербайджана. «Совмещение ислама и модернизма», под которым часто понимается джадидизм, в Азербайджане не превратилось в мейнстрим общественной мысли, хотя и было представлено такими значительными фигурами, А.б. Агаев и А.б. Гусейнзаде. В то же время в других мусульманских регионах религия (ислам) в деятельности реформаторов занимала центральное место. Кстати, турецкий ученый А. Канлыдере, подкрепляя данное предположение, в специальной монографии о роли улемов в реформаторском движении у татар отмечал, что джадиды “под влиянием проникновения в XIX в. современной мысли,

осознали необходимость выборочной ассимиляции западной культуры, намеревались изменить ментальную позицию мусульман в отношении религиозной мысли, образования, гендерной сферы и политики”.²⁶³ А.Беннигсен выделяет три этапа становления джадидизма в татарском обществе: религиозный (теологический), культурный и политический реформизм. Он заключил, что религиозную реформу необходимо рассматривать всего лишь как первую стадию реформаторского движения, вторую стадию которого составляла – «попытка радикально изменить традиционную мусульманскую культуру, начиная с модернизации языков и реформы обучения и воспитания, последовавшей сразу после».²⁶⁴ Подобная классификация в известном смысле присуща и Туркестану. Но в Азербайджане не наблюдается сколько-нибудь серьезного проявления религиозного реформизма.

Несмотря на просветительские мотивы в проповедях и сочинениях, а также практические шаги в сфере учреждения учебных заведений таких духовных деятелей-мыслителей, как Мир Магомед Керим аль-Бакуви, Молла Рухулла, Абдусалам Ахундзаде, Абу Тураб Ахундзаде, Мирза Гусейн Гаибов, М. Пишнамазаде и др.²⁶⁵, их идейно-нравственные наставления не представляли, на наш взгляд, согласованное между собой концептуально завершенное интеллектуальное течение.

Здесь также не сталкиваемся с интеллектуальным явлением (или крайней мере вполне оформившимся в идейное течение), тождественным кадимизму – течению, как известно, противостоящему джадидизму. Кадимисты вели активную

²⁶³ Kanlidere A. Reform within islam. The tajid and jacid movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or conflict. - Istanbul, 1997, p.p.74,78

²⁶⁴ Бенингсен А. Мусульмане в СССР. Париж, 1983. -с.16-17

²⁶⁵ Об их деятельности см.: Fərhadov Ə. Şimali Azərbaycanı islam maarifçiliyi hərəkatı (XIX-XX əsrin əvvəlləri). Bakı: AFFPoliqrAF, 2017, 304 s.

интеллектуальную деятельность. Они выступали на страницах печати, издавали книги, публично дискутировали с новаторами, то есть они постоянно находились в режиме интеллектуального реагирования на всякие модернистские или реформистские попытки со стороны прогрессивистских просветителей.

В Азербайджане вообще консерватизм не оформился институционально. Здесь, конечно, происходили интеллектуальные столкновения между просветителями и консервативными элементами. Так, например, на страницах газеты «Экинчи» публиковались статьи консерваторов в виде писем. В одном из них бакинский ахунд обрушился против светских наук, называя их еретическими и недозволенными для мусульман. Но в целом азербайджанские консерваторы не представляли стройное идеологическое течение, могущее соперничать с противоположным лагерем интеллектуально и обладающее сильными позициями в общественной мысли. Скорее всего, применительно к Азербайджану, речь может идти о традиционалистах. По мнению современного российского ученого Г. Мусихина, авторы, которые брали на себя труд защищать традиционализм и создавать в своих произведениях его «мыслительную модель», тем самым переставали быть традиционалистами и становились консерваторами в узком смысле слова.²⁶⁶ Именно подобного превращения традиционалистов в консерваторов (т.е. теоретизирующих традиционалистов) мы, по сути, не наблюдаем в Азербайджане.

Поэтому рассуждая о джадидизме применительно к Азербайджану, мы будем говорить исключительно о движении за реформу образования. Однако при этом не будем забывать, что развитие джадидизма сопровождалось процессами зарождения и функционирования мусульманской пери-

²⁶⁶ Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). — СПб.: Алетей, 2002, с.32

одической печати, внутренней реорганизации профессиональных школ, формирования политической национальной элиты. И эти процессы как барометр отражают изменения, происходившие в азербайджанском обществе как составной части общемусульманского социума России на рубеже веков.

Уже в топологическом плане новометодные школы зримо отличаются от традиционных мектебов; они открывались не при мечетях, а вне их, притом отдельными, часто не имеющими отношение к духовному сану образованными людьми. Помимо мектебов для мальчиков учреждались мектебы специально для девочек. Суть нового метода заключалась во введении звукового способа обучения грамоте взамен буквослагательного. Данный метод был призван облегчить усвоение учебной программы. Как известно, по традиционной методике учение начиналось с арабской грамоты, а после усвоения алфавита переходили на непосредственное изучение религиозных книг. Учение по буквослагательному методу протекало долго, и ученику приходилось тратить слишком много времени для получения элементарного образования.

По новому – звуковому методу к учению также приступали с усвоения алфавита. Однако отличительной чертой данного метода выступало то, что буква произносилась не как лексема (слог), а как звук и далее учеба протекала согласнo алфавиту. Этот способ ускорял процесс обучения.

Новаторы просвещения преследовали цель внесением изменений в учебный план традиционных школ, увеличением числа общеобразовательных программ достичь перестройки образовательной системы в целом. Немаловажное значение имело также применение в мектебах тех прогрессивных методов и правил, которые были присущи русским школам. В число этих правил входило разделение обучающихся на классы и отделения, согласно их возрасту и знаниям, установление в классных комнатах парт, письменных досок, подвешивание на стене географических карт и другое.

Важно подчеркнуть, что первые новометодные школы среди мусульманских народов Российской империи появились в 70-х годах XIX века в Азербайджане – в Ленкоране, Шемахе, Шуше, Сальяне, Ордубаде, Нахчыване. В этих школах обучали азербайджанскому, русскому, персидскому языкам, арифметике, истории, географии, естествознанию и т.д. Указанные школы отличались высокими, светлыми классными помещениями, образцовой чистотой, удобной классной мебелью. В отличие от правительственных учебных заведений, в новометодных школах преподавание велось на тюркском (азербайджанском), османском и арабском языках. Большинство учебников было выписано из Османской империи.²⁶⁷ В дальнейшем, с налаживанием издания учебной литературы на азербайджанском языке, в процессе обучения стали преобладать национальные учебники.

В конце XIX века новометодные школы получили широкое распространение и в других городах Южного Кавказа, а также Дагестана. Нухинский корреспондент газеты «Кавказ» писал: «...в последнее время под влиянием Европейской культуры, внесенной в край Россией, дело народного образования среди мусульман стало не только получать большое распространение, но стало заметно обозначаться серьезное стремление и к преобразованию мечетских школ в правильно организованные училища, соответствующие современным требованиям педагогики, с введением в них общеобразовательных предметов, причем не последнее место отводится изучению русского языка».²⁶⁸

В Елисаветпольской новометодной школе, образованной в 1896 году, вскоре обучалось уже 290 учащихся, причем 50 учащихся из бедных семей были освобождены от платы.

²⁶⁷ Вагабова Э.Р. Из истории развития народного образования в Северном Азербайджане, с. 27

²⁶⁸ Газ. «Кавказ», 1896, 2 июня, №144

В конце XIX века в сельских местностях Азербайджана стали открываться школы грамотности, в которых обучали письму и чтению. Они организовывались выпускниками мусульманских училищ и являлись как бы посредниками между школами при мечетях и новометодными школами. В подобных школах обучались как мальчики, так и девочки.²⁶⁹

3.2. Новометодные школы С.А. Ширвани и М.Т. Сидги: «путеводные звезды» просвещения в азербайджанском захолустье

В социокультурных преобразованиях в Азербайджане выдающую роль сыграли подвижники просвещения, являвшиеся зачинателями новометодных школ в Азербайджане. И в этом ряду, вне сомнения, был первым Сейид Азим Ширвани (1835-1888) – замечательный поэт, педагог, просветитель. Он по праву считается одним из основоположников новометодной школы на родном языке в Азербайджане, своими передовыми мыслями обогатившим отечественную педагогику.

Неординарность Сейид Азима, как личности и как общественного деятеля, в известной мере отражала сложную перипетию переживаемой эпохи. Он получил прекрасное для своего времени духовное образование; учился в знаменитых медресе Наджафа, Багдада, Дамаска. Много путешествовал, побывал в разных странах Ближнего Востока.

Сейид Азим, однако, так и не стал богословом. Уже во время учебы в Ираке он проявлял живой интерес к светским наукам. После возвращения в родную Шемаху он прослыл противником религиозного догматизма и мракобесия и нажил немало недругов среди традиционных кругов населения. Отказавшись от духовного сана, С.А.Ширвани избрал

²⁶⁹ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.187

стезю педагога. Он изучал светские науки, ознакомился с русским языком и занимался распространением грамоты среди населения.

С.А.Ширвани в 1869 году открыл частную школу, где преподавал русский, азербайджанский, персидский языки, историю, географию, арифметику. Вот это заведение как раз таки и считается азербайджанскими исследователями первой новометодной школой в Азербайджане, хотя и числилось как приходское. Об этой школе имеется скудная информация. Известно, в ней дети сидели не на циновках на полу, а на скамьях, и писали на классных досках. В школе не применялось телесное наказание.²⁷⁰ Учитель Мингрельского городского училища, уроженец Шемахи А.Захаров в своей статье, опубликованной в 1890 году, дает следующие сведения об этой школе: «Мулла Гаджи С.-А. (С.А.Ширвани – Ш.Р.) содержит школу 18 лет; учился в Дагестане; знает языки персидский, арабский и несколько наречий дагестанских горцев. Он известен как первостатейный поэт; одно из нескольких поэтических его произведений напечатано в Тавризе под заглавием «В минуты вдохновения». Им написана, но не издана еще «История Ширванского ханства». Учеников у него – 36. Из них 12 платит по 15 коп. в неделю, 9 – по 20 к. и 12 – по 25 к.: всего 6 р. 60 к. Этот же мулла состоит законоучителем татарского вероисповедания при местном городском училище... Из вышеупомянутых мулл только мулла-гаджи С.А. умеет читать и писать по-русски; говорит плохо, но понимает; он даже интересуется русской литературой: перевел на персидский язык несколько стихотворений Пушкина; в его школе преподается русский язык для желающих».²⁷¹

Вторая школа, где Ширвани проявил активную деятельность, была основана в Шемахе в 1874 году и являлась

²⁷⁰ Bağırov Ə.A. S.Ə. Şirvani və məktəb: metodik ədəbiyyat. Bakı: Maarif, 1986, s.81

²⁷¹ Захаров А. Народное учение у Закавказских татар // СМОМПК, 1890, №9. Второй отдел, с.26-27

полусветской-полурелигиозной. Дело в том, что Шемахинский суннитский медресе при Бакинском губернском духовном управлении обратился к губернатору Д.С. Старосельскому с просьбой об открытии медреса за счет пожертвованных мусульман. Однако эта просьба оказалась без удовлетворения. Тогда упомянутый медресе обратился к директору Кавказского учебного округа Ильященко и с его согласия открыл школу. Так начал функционировать медресе медреса. В нем учитель армянской школы Е.П. Пирбудагов преподавал русский язык и арифметику, а учитель азербайджанского языка Шемахинского уездного училища Джелал Унсизаде и С.А. Ширвани преподавали уроки шариата, а также азербайджанский, персидский и арабские языки.²⁷² Школа неоднократно закрывалась из-за недофинансирования. В 1875 году школа была заново открыта уже при содействии губернатора Старосельского. Однако она долгое время продолжала находиться в нужде, так как пожертвования поступали не вовремя. Через год и 4 месяца школу покинул и переехал в Тифлис Джелал Унсизаде, а по прошествии 2 лет – и Е.П. Пирбудагов. Медресе школа, оказавшаяся в плачевном состоянии, была поручена С.А. Ширвани. Он проявил себя здесь как истинный подвижник, на первых порах преподавая безвозмездно. В одном из документов читаем: «Эта школа была создана с соизволением бывшего Бакинского губернатора генерала Старосельского по почину суннитского медреса. Последний, однако, на содержание школы никаких средств не выделяет. Она живет только лишь за счет усилий мусульманина Гаджи Сейид Азим Сейид Магомед оглы. Благодаря совершенному знанию восточных языков – арабского, персидского и тюркского, будучи далеким от мусульманского фанатизма, он взялся за дело, достойного подражанию.

²⁷² ГИАГ, ф.422, оп.1, д.9811, л.3; Хуцесов Ф.М. Медресе школа в Шемахе // Газ. «Кавказ», 1881, №188

Создать школу, обучать своих мусульманских соотечественников, помимо Корана и родного языка, русскому языку и арифметике – явление здесь единственное в мусульманской школе и заслуживающее полного поощрения правительства, тем более, что Гаджи Сейид ни откуда не получает на это никакой помощи». ²⁷³ И в дальнейшем Сейид Азим довольствовался символическими пожертвованиями отдельных родителей; он жил за счет зарплаты учителя Шемахинского городского училища.

Меджлисная школа для своего времени была обеспечена необходимыми учебными пособиями: русским языком ученики занимались по учебнику К.Д. Ушинского «Родное слово», арифметикой – по учебнику В.А. Евтушевского «Сборник арифметических задач». Сейид Азим преподавал фарси по произведениям Сади «Бустан» и «Гюлистан», а азербайджанский язык – по произведениям Физули, а также по собственным текстам; последние в дальнейшем были включены в составленные им учебники «Рабиуль-этфаль» («Весна детей») и «Гаджуль-кутуб» («Венец книг»). В «Рабиуль-этфаль» поэт включил рассказы и басни, поучительные стихи, сатирические переводы из сочинений Низами и Физули, написанные на фарси, образцы из фольклора, переводы из басен И.А. Крылова и И.И. Дмитриева. Так впервые в наших учебниках появились образцы произведений русских писателей на азербайджанском языке, ознакомившие учащихся с русской литературой. С.А. Ширвани включил в учебники высокохудожественные произведения, отличающиеся прогрессивным содержанием, воспитывающие у учащихся критическое отношение к действительности, преданность к народу, глубокое уважение к русскому языку и культуре. ²⁷⁴

²⁷³ ГИАГ, ф.422, оп.1, д.631, л.229

²⁷⁴ Абдуллаев А.С. Из истории преподавания азербайджанского языка (на азерб. языке). Баку, Маариф, 1966, с.121-123; Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.209

По свидетельству азербайджанского литературоведа, публициста, просветителя Фирудин бека Кочарли, С.А. Ширвани переслал рукопись своего учебника инспектору Азербайджанского отделения Закавказской Учительской Семинарии А.О. Черняевскому. Черняевский включил некоторые образцы из рассказов и басен, вошедших в учебник Ширвани, в свой учебник под названием «Вэтэн дили» («Родная речь»)²⁷⁵ О Черняевском и его учебнике нам предстоит еще поговорить.

Последующие материалы учебников, а также художественные произведения Сейид Азима были использованы такими авторами учебников, как С.А. Велибеков, Р.Б. Эфендиев, А. Шаиг, М. Махмудбеков, А. Саххат. К заслугам С.А. Ширвани относится и составление им в 1886 году программы родного языка для 6 класса городских училищ. Составленная на основе звукового метода программа эта построена по принципу от простого к сложному и приемлема для преподавания азербайджанского языка в городских училищах.²⁷⁶

Школа Ширвани просуществовала 14 лет. Она считается первым образцовым учебным заведением на родном языке в Азербайджане. Ее пришлось закрыть вследствие как давлений реакционного духовенства (они именовали школу не иначе, как «гяуров логово», и науськивали отсталые слои населения против нее), так и тяжелого материального положения самого заведения, в 1887 году. Вот что об этом писал шемахинский корреспондент бакинской газеты «Каспий»: «В своих письмах я неоднократно обращал внимание читателей на печальное положение имеющейся у нас школы меджлиса. Но нашему мусульманскому обществу, как говорится, как с гуся вода. В школе оставалось несколько учеников из бедных семейств, которые заболели воспалением легких, так

²⁷⁵ Кочарли Ф. Материалы по истории Азербайджанской литературы (на азерб. языке). Том 2, часть I. Баку, Азернешр, 1926, с.40

²⁷⁶ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.211

как печи не отапливались. Учитель Гаджи Сейид Азим как бы ни старался пробудить сочувствие у мусульманского меджлиса, из этого ничего не вышло. Дело завершилось закрытием школы».²⁷⁷

С.А. Ширвани жил и действовал в условиях, когда традиционное общество во многом настроенно и даже неприязненно относилось к любым нововведениям. По этому поводу известный литературовед, младший современник Сейид Азима Ф. Кочарли так вспоминал: «Наконец, Гаджи Сейид Азим, обративший к властям в своей родине в Шемахах, обосновал школу, где обучал тюркскому, персидскому и русскому языкам. Однако в те времена учебно-воспитательные вопросы считались весьма трудными. Обучение детей грамоте по усули-джадидскому методу не получило тогда распространение и лица, препорученные по учебным делам, не имели представление о усули-джадид. И если какой-нибудь учитель посмел бы переступить старые порядки и слегка лишь проложил бы дорогу к новому учению, то население, не симпатизируя ему, проявило бы свою ненависть несвязными и грубыми поступками и поведением».²⁷⁸

Из стен этой школы вышли такие выдающиеся личности, как замечательный поэт-сатирик М.А. Сабир, публицист, литератор, педагог С.М. Ганизаде, просветители Г. Махмудбеков, М. Махмудбеков, М. Эфендиев и др. Они в дальнейшем внесли значительный вклад в развитие культуры и просвещения в Азербайджане.

Третья школа, где мы также застаем педагогическую деятельность Ширвани, была государственной. 14 сентября 1877 года Сейид Азим был назначен преподавателем шариата и азербайджанского языка Шемахинского городского училища. Работа в этой школе оказала большое влияние на

²⁷⁷ Газ. «Каспий», 1887, №70

²⁷⁸ Кочарли Ф. Азербайджанская литература (на азерб. языке). Т.2. Баку, Элм, 1985, с.33

развитие мировоззрение поэта-педагога. При помощи русских учителей, работавших в этой школе, он ознакомился с жизнью и творчеством русских писателей. До конца жизни он работал в этой школе. По представлению попечителя КУО, в 1887 году, незадолго до смерти, С.А. Ширвани был награжден медалью «За усердие».

С.А. Ширвани вел активную общественно-литературную деятельность. Он возглавлял в Шемахе литературное объединение «Бейтус-Сафа», сгруппировав вокруг него прогрессивно настроенную интеллигенцию, поддерживал связи с аналогичными объединениями в Баку, Кубе, Шуше, Ордубаде. В эти литературные меджлисы, которые в середине XIX века функционировали в крупных городах Азербайджана, входили видные поэты-общественники. Они поддерживали связь между собой, участвовали в традиционных поэтических состязаниях, вели переписку на литературные темы. Эти объединения играли роль, сходную с той, какую во Франции конца XVIII века или в России начала XIX века играли литературно-философские салоны.²⁷⁹ Здесь апробировались стилистические нововведения, выводились новые образы художественного творчества, велись дискуссии, оказавшие влияние на дальнейшее развитие азербайджанской литературы. Но наряду с этим литературные меджлисы были призваны заполнить в какой-то степени пустоту, образовавшейся из-за отсутствия легализованной и деятельной общественно-политической жизни. Они являлись теми учреждениями, где мусульманское интеллектуальное содружество в ходе социальной коммуникации вырабатывало консенсуальные ориентиры общественного развития.

Ширвани оставил после себя богатое литературное наследие – лирические стихи, газели, диван, «История Ширвана» и др. В его творчестве значительное место занимают нравоучительные и воспитательные произведения. Его

²⁷⁹ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с. 213

стихи, написанные по науке, культуре, воспитанию, просвещению, считаются прекрасными образцами дидактической поэзии. Будучи по мировоззрению просветителем, поэт верил в эволюционные изменения общества, необходимым условием которого он считал нравственное самоусовершенствование человека; а предпосылкой последнего – познавательное развитие. Вот почему он в своей общественно-педагогической и художественной деятельности особое внимание уделял воспитанию знающего и культурного человека.

Фирудин бек Кочарли так образно обрисовал нравственный императив Ширвани: «Сейид, подняв окрик, желал продемонстрировать предводителям своего народа неуклонный упадок мусульман, их горемычное и жалкое состояние, гибель, попираемые под ногами разных наций, ожидая от этих предводителей спасительных мер... Причину сей разрухи, катастрофы, скорби и печали, этой смертельной болезни Сейид считал в необразованности и невежестве и видел лекарство и лечение от нее только в науке и знаниях».²⁸⁰

С.А. Ширвани как бы обобщил и подытожил все положительные высказывания своих предшественников в области воспитания и обучения, обогатил их новыми положениями. Учитывая современные ему веяния передовой русской педагогики 60-70 годов XIX века, он дал стройную систему педагогических взглядов. Сейид Азим, по меткому определению Г. Ахмедова, «вскрыл все гнойники старой системы народного образования вообще, и школы в частности, основательно раскритиковал их, показал их полное несоответствие требованиям эпохи и интересам народа, а также наносимый ими огромный ущерб делу воспитания и обучения подрастающего поколения».²⁸¹

²⁸⁰ Цит.: Bayramoğlu Alxan. Şamaxıda maarif və maarifçilik: XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit. Bakı: Maarif, 1997, s.52-53

²⁸¹ Ахмедов Г.М. Избранные педагогические сочинения... с.211-212

Особую страницу в биографии Ширвани составляет его дружба с Зардаби и сотрудничество с газетой «Экинчи». Несмотря на то, что становление их как личностей происходило в разных культурно-интеллектуальных средах, обоих деятелей объединяли, во-первых, общественные идеалы, а во-вторых, подвижническая готовность к осуществлению этих идеалов. Сейид Азим входил в круг Зардаби – в своеобразное интеллектуальное содружество, о котором мы говорили в предыдущей главе. Сейид Азим в своих стихах, опубликованных в «Экинчи»²⁸², помимо поддержки общей просветительской линии газеты, страстно изобличал выпады ретроградов против новаторских идей, критиковал некоторые отжившие формы религиозного мировоззрения и практики. В стихах «Ответ к Хади» и «Гасан Гара» поэт-просветитель обвинял мракобесов – капитана Султанова, Гасан Гара Карабаги и других в братоубийстве, в невежестве, в разжигании раздоров между шиитами и суннитами. В стихотворении «К мусульманам Кавказа» Ширвани показал, что причина печали и горя, бедствий – невежество. С.А. Ширвани критиковал отдельные догмы и положения религии, подвергал их под сомнение. Однако его критика ислама, в отличие от Ахундова и его последователей, не носила характер тотальной неприязни к этой религии. Наоборот, ее можно охарактеризовать как доброжелательную. Сейид Азим, например, желал очистить ислам от наслоений и приспособить его догматы к требованиям современной жизни. В отдельных стихах просматривается его стремление примирить догмы ислама с наукой. Таким образом, в своих главных устремлениях Ширвани как раз таки демонстрировал черты классического джадидизма, которому, повторимся, было присуще уважительное отношение к исламским ценностям и традициям.

²⁸² Стихи Ширвани были напечатаны в следующих номерах газеты «Экинчи»: 1875, №6, 1876, №11, 1877, №5, 8, 10, 13, 16

Другим видным педагогом-просветителем, поэтом, публицистом, оставившим яркий след в истории новометодных школ в Азербайджане, является Магомед Таги Сафаров (Сидги; 1854-1903). М.Т. Сидги содействовал развитию той общественной мысли, которую принято называть передовой, прогрессивной. Он часто выступал инициатором многих культурно-просветительских и общественных начинаний – открывал школу нового типа, ставил комедии своего великого предшественника М.Ф. Ахундова, пропагандировал творчество А.С. Пушкина в Азербайджане, своей активной публицистической деятельностью распространял ценностные идеалы и мировоззренческие установки новаторского характера.

Специфическим обстоятельством деятельности Сидги служил тот факт, что жил и творил он, по сути, исключительно на периферии, притом и в культурном, и в географическом значении этого слова – в Нахчыване, Ордубаде, где позиции сверхконсервативных элементов были прочными, и их противодействие во многом глушило просветительские интенции.

Если для Зардаби проживание в провинциальной глуши в определенном смысле являлось вынужденным шагом, то для Сидги это было сознательным выбором – жить в своей родной провинции. Он жил, и образом своей жизни как бы конституировал вокруг себя новую культурную среду. И эта среда постепенно точила косность, неповоротливость, духовную затхлость, невежественность темной массы. Уместно отметить, что вообще конец XIX – начало XX века был богат на подобные подвижнические примеры. Как мы увидим далее, в Азербайджане появилось целое поколение интеллигенции, которое на элементарном уровне совершало небольшие, но от того не менее ценные социокультурные перевороты, способствуя становлению и распространению новой мировоззренческой картины. В этом контексте следующие слова

Джалила Мамедкулизаде (1869-1932), выдающегося азербайджанского публициста, писателя-драматурга, общественного деятеля, как нельзя лучше характеризуют смысл дела жизни Сидги: «Для того чтобы по достоинству оценить заслуги Сидги перед родиной, необходимо сопоставить настоящее состояние грамотности и просвещение народа с тем, что существовало десять лет тому назад. Прогресс довольно зримо бросается в глаза, и если будем утверждать, что девять десятых причиной этого прогресса является именно Сидги, то не сильно отойдем от истины и совести. Прекрасные черты характера сделали Сидги в Нахчыване притчей. То уважение и любовь, которое выражало наше население к покойнику, было в своем роде уникальным».²⁸³ Кстати, в дальнейшем Мамедкулизаде неоднократно подчеркивал роль Сидги в становление его социальных и культурных идеалов.

Магомед Таги Сидги родился в Ордубаде. Начальное образование получил у ученого-муллы Мамедтаги, а затем учился в медресе Шах Султан Гусейн. После смерти отца с 15 лет Сидги стал работать приказчиком у ордубадских купцов и более 10 лет провел в поездках по странам Востока, где он изучил арабский и персидский языки, познакомился с просветителями, собрал материалы по науке и культуре этих стран. В 1885 году он возвращается в Ордубад как зрелая личность. Здесь он объединил вокруг себя местную интеллигенцию и создал литературное «Общество поэтов» («Энджумени-Шуэра»). Это общество просуществовало до 1894 года (т.е. до отъезда Сидги в Нахчыван) и являлось своего рода штаб-квартирой для других аналогичных поэтических меджлисов Азербайджана. Участвуя в этом меджлисе, Магомед Таги сам писал талантливые стихи – более трехсот газелей и поэму под псевдонимом «Сидги».²⁸⁴

²⁸³ Газ. «Шярги-Рус», 1904, №11, 30 января

²⁸⁴ Cəlil Məmmədquluzadənin Naxçıvanlı müasirləri. Bakı: Azərneşr, 1967, s.71-72

Следует отметить, что 80-90-е годы XIX века вообще характеризуются расширением сферы распространения просветительского движения. Упразднение в 1883 году наместничества повысило значение губерний и уездов. Получившее высшее или специальное образование в разных научных центрах России, Европы и стран Востока молодежь, возвращаясь себе на родину, привносила свежую струю в социально-культурную жизнь местного общества. Так просветительское движение распространялось по азербайджанским уездам. Неслучайно именно в указанные годы в большинстве провинциальных местностях открылись новые школы. Например, в Нухинском (Шекинском) уезде было учреждено 13, в Шушинском – 8, в Ленкоранском – 5, в Нахчыванском – 19 новых учебных заведений. Оживление культурной жизни наблюдалось и в Нахчыване. Так, здесь был создан театр (1886), расширена сеть светских школ, укрепились связи местной интеллигенции с краевыми печатными изданиями.²⁸⁵ В 90-е годы XIX столетия здесь успешно действовала группа передовых, прогрессистски настроенных интеллигентов. Закономерно, что именно в эти годы на общественную арену выходят такие видные деятели, как писатель-публицист Эйнали Султанов (1866-1935), Мирза Джалил Мирзоев (Шурби; 1874-1915), Паша ага Султанов (1849-1902), М.А. Шахтагинский (1846-1931), Гурбанали Шарифзаде (1854-1917) и другие. В эту славную плеяду беззаветных подвижников просвещения, вне сомнения, вписал свое имя и М.Т. Сидги.

Говоря о нахчыванской среде и о роли Сидги, известный специалист по азербайджанской литературе Азиз Шариф (кстати, сын просветителя Гурбанали Шарифзаде) пишет: «Наряду с преподаванием в школе, Сидги объединил

²⁸⁵ Həbibbəyli İ. Cəlil Məmməquluzadə mühiti və müasirləri. Bakı: Azərneşr, 1997, s.120

вокруг себя передовых интеллигентов и просветителей города Нахчывани, объявил беспощадную борьбу рутине, косности и невежеству. Самые близкие друзья и сподвижники – Джалил Мамедкулизаде, Гурбанали Шарифзаде, Аскерага Кенгерли (юрист с высшим образованием), Джумшудбек (Паша ага), Эйнали бек Султанов, Мирза Мамедкули Новрузов, преподаватели – Агарза Алимамед Халилов, Мирза Алиакпер Сулейманов, Абдулькасум Султанов и другие развили бурную деятельность за новую, передовую культуру в Нахчыване. По их инициативе были показаны в Нахчыване театральные представления – пьесы М.Ф. Ахундова, Н.б. Везирова, А.б. Ахвердиева, открыта читальня и создана библиотека. Центр всех этих начинаний – школа «Тербийе», и ее организатор – М.Т. Сидги».²⁸⁶

В другой своей статье Азиз Шариф, касаясь деятельности этой передовой группы, писал: «Они часто организовывали у своих друзей меджлисы, где читали и обсуждали статьи из газет, доставленных из России и Южного Кавказа, Стамбула и Тегерана, Каира и Калькутты. В этих меджлисах они читали и дискутировали «Письма Кемал уд-Довле» М.Ф. Ахундова, произведения прогрессивных иранских писателей – Мирза Мелкум-хана, Гаджи Мирза Абдуррагима, А. Талыбова, Зейналабдина Марагаи, наконец, произведения русской литературы, спорили об общественных, политических, религиозных и чисто научных вопросах».²⁸⁷

Таким образом, в 1890-е годы Сидги становится ключевой фигурой в нахчыванской просветительской среде; вокруг него складывается интерсубъективный мир, по сути, генерирующий социальные и культурные идейные новшества. И эти новые идеи постепенно отложились в социокультурный

²⁸⁶ Əziz Şərif. Görkəmli pedaqoq və şair // “Ədəbiyyat qəzeti”, 1955, №52, 25 dekabr

²⁸⁷ Əziz Şərif (Şərifzadə Əziz Qurban oğlu). Cəlil Məmməquluzadənin mühiti (1896-1903-cü illər) // “Aərbaycan” jurnalı, 1957, №2, s. 187

и политический феномен, именуемый Азербайджанским Модерном.

Сидги всю жизнь боролся за образование народа, против устаревших методов обучения и воспитания «усули-атик» («старый метод»), бытовавших в то время, и за создания новых школ «усули-джадид». Особенно бурную педагогическую деятельность он развил в 1890-е годы. В 1892 году Сидги вместе со своими единомышленниками – Гаджи ага Фагиром, Гусейн Султаном Кенгерли, Гусейном Исмаиловым, Салманом Аскеровым – основывает в Ордубаде национальную школу на родном языке «Эхтер» («Звезда»). Название школы двойко метафорично. На языке фарси «эхтер» означает одновременно и звезду, и судьбу. В первом значении запрашиваются определенные коннотации, главная из которых – «путеводная звезда». Кстати, коннотации понятий «звезда» и «судьба» перекликаются. Учреждаемой школе была предначертана своеобразная роль путеводной звезды; она, предопределяя дальнейшую траекторию жизни выпускников, тем самым превращалась в судьбоносный фактор.

Школа «Эхтер» отличалась от старых мектебов тем, что в ней обучение велось на родном языке, применялись новые методы обучения и воспитания. Учебный план включал родной язык, арифметику, географию, гигиену, фарсидский и арабский языки. Слава новой школы быстро распространилась по Эриванской губернии. В отчете Эриванского губернатора за 1892 год говорилось, что «в окраинном уезде Ордубад открылась новая мусульманская школа под названием «Эхтер». Школу учредил некий Мирза Таги. Местное население настолько благосклонно относится к этой школе, что снимает своих детей с приходских мектебов и записывает в «Эхтер»».²⁸⁸

Слава об этой школе распространяется по всей округе, и Сидги приглашают в уездной центр – Нахчыван, где в 1894

²⁸⁸ Обзор Эриванской губернии за 1892 г., с.9

году он основывает новую школу, названную «Тербийе». Эта школа вскоре превратилась в подлинный очаг национальной культуры. Как пишет профессор И. Габиббейли, «Школа «Тербийе» помимо того, что являлась учебным заведением нового типа на высоком уровне, выполняла еще функцию основного центра общественно-литературной мысли в нахчыванской среде. Здесь проводились литературно-просветительские обсуждения, показывались театральные спектакли, устраивались юбилейные мероприятия, организовывались занятия художественного чтения и перевода. Просветительская интеллигенция сплотилась вокруг М.Т. Сидги и школы «Тербийе»». ²⁸⁹ В те годы учительствовавший в селе Неграм Нахчыванского уезда Джалил Мамедкулизаде в последствие писал, что для молодых учителей и литераторов школа «Тербийе» служила своего рода университетом. ²⁹⁰

Учебный план школы «Тербийе» включал азербайджанский, русский, арабский, персидский языки, историю, географию, арифметику. Впервые были введены уроки этики. При этом преподаванию родного языка уделялось больше часов. В отличие от мектебов здесь применялась классно-урочная система, ученики сидели не на полу, а на скамьях. Телесные наказания запрещались. Школа «Тербийе», как образцовое учебное заведение, в 1896 году была реорганизована в русско-азербайджанскую школу, и перешла в подчинение Дирекции народных училищ КУО. В том же году подобную реорганизацию пережила и школа «Эхтер». ²⁹¹

Пример школы «Тербийе» оказался заразителен, и скоро в селениях Ямхана, Эбрегунис, Тязекенд, Чай-Шахбуз были организованы одно-двух-классные начальные школы на родном языке. Слава Сидги распространилась по всему

²⁸⁹ Həbibbəyli İ. Cəlil Məmməquluzadə mühiti və müasirləri... s.220

²⁹⁰ Məmməquluzadə C. Seçilmiş əsərləri. Cild 1. Bakı, 1963, s.16

²⁹¹ Кавказский календарь на 1897 г. Тифлис, 1896 г. с.98

Азербайджану. Так, например, видный педагог и просветитель из Нухи (Шеки) М.А. Шейхзаде писал в выходящую в Тифлисе газету «Шярги-Рус», что «мудрые деяния Сидги в Нахчыване подвигает нас здесь к подобным усилиям и усердиям».²⁹²

Новые школы, созданные Сидги и его единомышленниками, нанесли чувствительный удар по мечетским мектебам. Происходил постоянный отток учащихся в учебные заведения нового типа. Отметим лишь, что только в школу «Тербийе» в первый год поступило около 100 учеников.

Неутомимая деятельность Сидги в области просвещения дала обильную жатву. Учрежденные им школы практически превратились в кузницы по ковке новой интеллигенции. Среди воспитанников школ Сидги значатся такие имена деятелей культуры и науки, как выдающийся поэт-драматург Гусейн Джавид, поэт-сатирик Алигулу Гамкюсар, первый профессиональный художник Азербайджана Бахлул Кенгерли, профессора А. Шариф, Р. Тахмасиб, М.Г. Тахмасиб и другие.

Сидги немало сделал и в области женского образования. Именно он в 1896 году учредил «женскую школу» и занялся образованием десяти девочек, несмотря на сопротивление консервативных элементов.²⁹³ «Женщина по своей одаренности, – писал он, – не уступает мужчине. И поэтому она не должна ничем не отличаться от мужчины и по своему образованию, и по месту, занимаемому ею в обществе».²⁹⁴

М.Т. Сидги был одним из последовательных пропагандистов русской литературы. В 1899 он выступил с докладом в Нахчыване в связи со 100-летием со дня рождения А.С. Пушкина. В свои рукописные учебники Сидги включил стихи и рассказы А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Л.Н.

²⁹² “Şərqi Rus” qəzeti, 1903, 18 dekabr

²⁹³ Cəlil Məmmədquluzadənin Naxçıvanlı müasirləri... c.74-75

²⁹⁴ Антология педагогической мысли Азербайджанской ССР. М., Педагогика, 1989, с.315

Толстого. Он совместно с другим нахчыванским просветителем Паша ага Султановым, составил «Азербайджано-русско-персидский словарь».

Особого внимания заслуживает литературное и педагогическое наследие М.Т. Сидги. Составленные им «Нумунейи-ахлак» («Образцы морали»), «Мухтасар джография ривсалеси» («Краткий учебник географии»), «Фонетика и морфология арабского языка» (на арабском языке), «Тохфее-бенат» («Подарок девушкам»), «Гираети-фенийе» («Книга для чтения»), «Светлые мысли и вразумление людей», «Хифз-ус-сеххет» («Школьная гигиена») и др. показывают, что это был глубоко образованный человек своего времени. Впервые в истории педагогики Азербайджана М.Т. Сидги создал учебник «Педагогика». Кстати, М.Т. Сидги единственный педагог досоветской эпохи, избранные педагогические труды которого были собраны и опубликованы в 1967 году на азербайджанском языке. В книге «Взгляд на человека», написанной в 1882 году и изданной в 1909 году в Тебризе, М.Т. Сидги выдвигает ценные мысли по философии и педагогике, выступает сторонником перехода от арабского алфавита к латинице.²⁹⁵

Сидги пропагандировал идею сознательного отношения ребенка к учебе и выступал против слепого подчинения ученика воле учителя. В «Образцах морали» он наиболее проникновенно раскрывает свои просветительские помыслы. Эти помыслы, как и в целом его просвещенческие представления, в определенном смысле наивны, поскольку двигателем прогресса полагают школу, образование вне порождающего их социального контекста. Приведем цитату, в которой наглядно разворачивается общественный идеал Сидги: «Школа – посредник науки и просвещения, повод для счастья в настоящем и потустороннем мире. Образование и воспитание подобны сокровищнице, ключ от которой находится

²⁹⁵ Ахмедов Г. М. Избранные педагогические сочинения... с.216

в школе. Школа избавляет нас от тьмы невежества и ведет нас к лучезарным знаниям, так как достоинство человека познается благодаря его образованию, т.е. чем он образованнее и воспитаннее, тем выше ему цена. Настоящая цена человека складывается из навыков и знаний, выученных и познанных им благодаря школе».²⁹⁶

В стихах Сидги, собранных в цикл «Месневийяти-медениййе» и «Мензуме», воспеваются идеи пробуждения, демократического просветительства и патриотизма. Кроме этого, есть то общее, что объединяет их и направляет в единый поток. Это – борьба за новое, протест против старого мира, против обветшалых патриархальных устоев жизни, против средневековой идеологии имущих классов и религиозных деятелей. Стихи Сидги пронизаны общественно-гражданском пафосом, они несут в себе демократические и прогрессивные идеи. Их отличают боевой дух, жизненность, актуальность. Они являются своеобразным ответом на многие вопросы, которые находились в свое время в центре внимания передовых интеллигентов азербайджанского и иранского общества.²⁹⁷ Его терзает плачевное состояние современных ему мусульманских народов. Его страстное слово созвучно с патетическими раздумьями Ахундова о причинах отсталости исламского мира. Однако Сидги, разделяя просветительские побуждения Ахундова, отнюдь не солидаризировался с последним по поводу уничижительной критики собственно религии и вообще культурной матрицы, присущей мусульманским народам. С одной стороны, поэт едко высмеивает служителей культа, разоблачает идеи аскетизма, критикует фатализм, который обделяет людей волей; мулла в нарративе Сидги, «вождь отсталых и невежественных людей». Но с другой стороны он, словно продолжая линию Ба-

²⁹⁶ Антология педагогической мысли... с.316

²⁹⁷ Эйвазов Я. Мамед Таги Сидги. Баку, Язычы, 1986, с.15

киханова, стремится согласовать науку, культуру, просвещение с Кораном, который он воспринимает как божественное слово. В одном из стихов Сидги задается вопросом: «Предводитель обоих миров (т.е. пророк Мухаммед – Ш.Р.) почему разделил науки на светские и духовные», и сам же отвечает: «Этим он намекал на науки равноправные». По его мнению, не исламская религия, а неверные истолкования ее догм повинны в бедственном положении народа. Сидги в своих стихах показал себя истинно верующим человеком, желавшим черпнуть из исламской религии нравственный потенциал, равно как и общественные идеалы, соответствующие духу века прогресса и просвещения.

М. Т. Сидги, будучи талантливым поэтом, известным педагогом и передовым просветителем своего времени, проявил незаурядные способности и в области публицистики. Следует учесть, что в то время, когда Сидги развивал свою публицистическую деятельность, в Азербайджане с 1891 г. по 1903 г. не выходила ни одна газета на родном языке. Следовательно, не имея возможности публиковать свои статьи на родине, Сидги был вынужден путем личной переписки с передовыми деятелями мусульманских регионов России и Востока, обмениваться с ними мнениями о наболевших вопросах и проблемах современности, волнующих всю передовую интеллигенцию. Тем самым он распространял свои идеи среди широких кругов мусульманской общественности. Его статьи выходили в таких газетах, как «Хабль-уль-Матин» (Индия, Калькутта), «Эхтер» (Тегеран), «Парвариш» (Каир), «Терджуман» (Крым, Бахчисарай). Исследователь истории азербайджанской печати и литературы начала XX века А. Мирахмедов представлял Сидги не только ревнивым поборником печати, но и деятелем, заражающим этими идеями других. Он пишет: «Исследования показывают, что одним из

первых, кто содействовал пробуждению у Джалила Мамедкулизаде интереса к журналистике и подготовил его к участию в журнале «Молла Насреддин», был М.Т. Сидги».²⁹⁸

3.3. Русско-азербайджанские школы – национальные учебные заведения в русском облачении

Начиная с 80-х годов XIX века, постепенно возрастают усилия передовой интеллигенции по открытию новых школ. Одна из таких школ была учреждена в 1883 году выдающимся азербайджанским педагогом Сафарали бек Велибековым (1861-1902). Велибеков был одним из трех первых выпускников-азербайджанцев Закавказской (Горийской) учительской семинарии. Уместно отметить, что семинария сыграла исключительную роль в деле воспитания целой плеяды азербайджанской интеллигенции, ставшей авангардом небывалого культурного всплеска начала XX века. После завершения учебы в 1881 году Велибеков до 1896 года преподавал в семинарии. Он, кстати, являлся соавтором (вместе с А. О. Черняевским) II части «Вэтэн дили» («Родная речь»).

В 1883 году, будучи во время летних каникул у себя на родине – в Шуше, Велибеков открыл школу, где обучались 25 учеников. Преподавание велось на основе нового звукового метода. С. Велибеков не только обучал детей, но и пропагандировал среди учителей мектебов преимущества звукового метода.

Среди прогрессивных педагогов, открывших школу на родном языке, Мир Мовсум Навваб (1833-1918) – самобытная личность в азербайджанской культуре, уникальность ко-

²⁹⁸ Mirəhmədov Ə. Cəlil Məmmədquluzadə və müsəlman mətbuatı // Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, 1966, №4, s. 12-13

торого заключается во всесторонности этого деятеля. Родившийся и проживший всю свою жизнь в городе Шуше, в одном из центров азербайджанской культуры и искусства, Мир Мовсум Навваб являлся энциклопедической личностью. История и астрономия, изобразительное искусство и каллиграфия, теория музыки, химия и математика, поэзия и литературоведения – вот неполный список призваний Навваба, в которых он вполне преуспел. Он в совершенстве владел арабским, персидским, турецким и русским языками.

Творчество Навваба было направлено против устоявшихся традиций в искусстве. Он выступал против аскетизма, отшельничества и затворничества, призывал к участию в активной общественной жизни. В организованном им литературном кружке «Меджлис-и фарамушан» принимала участие передовая интеллигенция того времени. Этот кружок был связан с другими подобными кружками Азербайджана. Навваб для пропаганды передовых идей выписывал разные газеты, на страницах которых уделялось большое внимание событиям в мире, вопросам школы, просвещения и воспитания, и отдавал их в распоряжение членам «Меджлис-и фарамушан». В литературных кружках обсуждались вопросы классической поэзии, философии, изучения языков, а также проблемы работы школ и всеобщего образования.²⁹⁹

М. Навваб активно участвовал и в просветительской жизни города. Он содействовал открытию в Шуше библиотеки и читальни. В его типографии публиковались произведения многих азербайджанских поэтов, печатались учебные пособия. Кроме этого, он занимался исследованием классической литературы, писал по теории музыки.

Открытие в Шуше школ нового типа («усули-джадид») в 1890 году и их деятельность тесно связаны с именем М. Навваба. В одном из таких школ непосредственно преподавал сам Навваб. Там преподавались, наряду с арабским и

²⁹⁹ Антология педагогической мысли... с.241-242

фарси, азербайджанский язык и литература, а также светские науки.

Наввабом написан ряд учебников. В книге «Тазкиреи Навваб», написанной на фарси, даны основные биографические сведения многих деятелей культуры. Этот труд составлен в форме учебного пособия для уроков литературы в школах усули-джадид. Педагогические воззрения М. Навваба нашли отражение в основном в книге «Насихат-наме» («Наставления»). Эта книга нравочений, стремящая дать ответы почти на все животрепещущие вопросы, связанные с детским возрастом, до сих пор не утратила своего значения. Из-под пера Навваба вышли также такие учебники, как «Кифаят уль-атфал» (учебное пособие по астрономии), «Вузух уль-аргам» (учебный трактат, посвященный вопросам восточной музыки), «Кяшфул-хакика».

Воспитание разумных отношений в обществе М. Навваб считал основным фактором в формировании личности. Он рассмотрел множество вопросов, начиная с семейной жизни и заканчивая вопросами быта и общественной жизни, старался определить принципы, регулирующие целесообразность общественных отношений. М. Навваб полагал, что нарушение гармонических отношений в обществе является основной причиной, наносящей ущерб человеческой личности так, что данное обстоятельство может завершиться психологическим расстройством.

Постепенно новометодные школы открывались и в других городах Южного Кавказа. Так, например, в 1880-м году подобная школа была учреждена в Тифлисе мусульманским обществом для обоих полов. В 1883 году редактор газеты «Кешкуль» Джелал Унсизаде ходатайствовал перед Кавказским Учебным Округом об открытии в Тифлисе особой школы для азербайджанских детей.

В древнем азербайджанском городе – Иреване (Эривани по русской терминологии) появление аналогичных школ также приходится в эти годы. Зачинателем в этом деле

был Мешеди Мулла Исмаил Гаджи Казымов (1845-1888), учредивший в марте 1882 году частную школу. В этой школе помимо азербайджанского языка преподавался и русский язык.³⁰⁰

Приблизительно в то же время в Ленкорани известный просветитель-педагог Мирза Исмаил Ахундов (1806-1900), известный в поэтических кругах под псевдонимом «Гасир», учредил новометодную школу. В его школе помимо родного языка, преподавались русский и арабский языки, давались элементарные знания по разным наукам. Он в 1894 году составил учебное пособие под названием «Гануни Мирза Исмаил Гасир».

М.И. Гасир приблизительно 18 лет (1883-1900) преподавал в Ленкоранском городском двухклассном начальном училище родной язык и шариат. Целое поколение местных интеллигентов свое первоначальное образование получили в школах, где трудился Гасир.³⁰¹

В конце XIX века культурные связи между Ираном и Южным Кавказом усилились. Вследствие этого идея школы на родном языке, новшества в области народного образования на Южном Кавказе, в том числе в Азербайджане, привлекли внимание Иранского Азербайджана. Так, просветитель-демократ М.Г. Руштия (1850-1943), эмигрировал на Южный Кавказ, изучил новые методы обучения и в 1853 году открыл в Эривани новометодную школу, вскоре получившую широкую известность. В 1888 году М.Г. Руштия возвратился в Тебриз и учредил там «Медресей-Руштия». Однако, под давлением реакционного духовенства, эта школе вскоре была закрыта. В 1893 году он открыл в Тебризе другую школу под названием «Руштийейи-музафферийе». Эта была единственная современная школа во всем Иране, где

³⁰⁰ Əhmədov H.M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. Bakı: Maarif, 2000, s. 342

³⁰¹ Əhmədov H.M. Lənkəranda ilk dünyəvi təhsil məktəbi // "Azərbaycan müəllimi" qəzeti, 1983, 23 fevral

обучение велось на азербайджанском языке. В 1895 году в этой школе обучалось свыше двухсот детей, более половины которых были из бедных семей и обучались бесплатно. Школа Руштия положила начало борьбе за преобразование религиозных школ Южного Азербайджана. Вскоре и в других городах Ирана были созданы новометодные школы.

Одновременно с идеей открытия новых школ Южного Азербайджана распространился опыт создания учебников по звуковому методу. В 1894 году Руштия издал в Тебризе новый учебник, назвав его по примеру К.Д. Ушинского «Вэтэн дили» («Родная речь»), и составил для учителей специальное методическое пособие.

Так, вкратце выглядела ситуация с новометодными школами в Азербайджане. Они, в отличие от аналогичных учебных заведений других мусульманских народностей, являлись не столько реформированными приходскими училищами (хотя часть из них действительно была преобразована из старометодных), сколько учрежденные отдельными просветителями и содержательно тяготевшие к светским школам.

Приблизительно в то время, когда появлялись мектебы усули-джадид, в истории образования Азербайджана произошло знаменательное событие – были учреждены русско-азербайджанские («русско-мусульманские», или «русско-татарские», по официальной терминологии) школы. Данные школы появились изначально в Азербайджане, а потом быстро распространились по всему Кавказу. Следует конкретизировать, что подразумевается под этим термином, поскольку оно часто употребляется не совсем точно; порою даже все русские учебные заведения, учрежденные в городах и сельских местностях Азербайджана, преподносятся как русско-мусульманские.

Как отмечает Г.М. Ахмедов, в истории азербайджанской школы «русско-татарскими» считаются те учебные за-

ведения, которые были учреждены исключительно для азербайджанцев, и в которых помимо азербайджанского языка преподавался русский язык и предметы на русском языке.³⁰²

Важной особенностью функционирования этих школ служило и то обстоятельство, что они, как правило, учреждались отдельными лицами или частью населения и управлялись в основном, на средства города и пожертвований.

Толчком к становлению русско-татарских школ среди тюркских народностей Российской империи послужило издание в 1870 году «Правил об образовании инородческих народов». Подобного рода школы считались начальными учебными заведениями; срок обучения в них был определен в 3 года. В «Правилах» предусматривалось налаживание обучения на основе методики прогрессивной русской и европейской педагогики. Первая русско-татарская (азербайджанская) школа в Азербайджане была учреждена в 1875 году в селе Салахлы Казахского уезда Елисаветпольской губернии казанским татаринном Т. Мамлеевым. Мамлеев в начале 1870-х годов прибыл в Тифлис и 28 октября 1872 года обратился попечителю КУО Неверову с ходатайством об открытии на Южном Кавказе, в одном из мусульманских селений частной школы.³⁰³ Инициатива Мамлеева встретила поддержку у местной власти. Для учреждения школы было выделено даже государством 300 рублей.

2 января 1875 года в селении Салахлы открылась первая не только в Азербайджане, но и во всем Кавказе первая русско-азербайджанская школа.³⁰⁴ В циркуляре КУО отмечалось, что уже в январе в школе обучалось 27 учеников, из которых 4 получали образование бесплатно.³⁰⁵ В учебный план входило преподавание шариата, чтение и письмо на русском

³⁰² Əhmədov H.M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi... s.162

³⁰³ ГИАГ, ф.422, оп.1, д.470, л.2-3

³⁰⁴ ГИАГ, ф.422, оп.1, д.623, л.4

³⁰⁵ Циркуляр по управлению КУО, 1875, №1, с.8

языке, азербайджанский язык, арифметика, геометрия, орфография, гимнастика.³⁰⁶

Школа за короткое время прославилась. Об этом учебном заведении писала даже газета «Экинчи» («В селении Салахлы горожанин из Казани для мусульманских детей открыл школу и обучает их к русскому языку»)³⁰⁷ Из существовавших в то время на Кавказе 28 начальных школ Салахлинская русско-азербайджанская школа являлась самой образцовой. Придавая должное этому факту, попечитель КУО отмечал, что «встречаемое местным мусульманским населением с большой благосклонностью Салахлинская русско-татарская школа событие весьма радостное».³⁰⁸ Салахлинская школа не оказала заметного влияния на дальнейшее развитие в Азербайджане русско-азербайджанских школ, ибо после 1879 года она фактически превратилась в сельское училище. Однако она во многом послужила примером при создании властями сельских (народных) училищ, и в этом заключается ее значение. Начиная с середины 1870-х годов в азербайджанских селах стали открываться начальные школы с обучением на русском языке. Подобные училища учреждались на основании «Правил применения к учебным заведениям Кавказского учебного округа» от 22 ноября 1873 года.

Дальнейшее появление и развитие на всем Кавказе указанных учебных заведений связано с деятельностью видных азербайджанских педагогов С. М. Ганизаде (1866-1937) и Г.И. Махмудбекова (1864-1928).

Султан Меджид Ганизаде родился в апреле 1866 года в городе Шемахе. Начальное образование С.М. Ганизаде получил в приходском мектебе. В 1875 году поступил в новометодную школу, открытую С. Ширвани, затем продолжил

³⁰⁶ ГИАГ, ф.422, оп.1, д.623, л.6-7

³⁰⁷ “Əkinçi” qəzeti, 1877, №1, 4 yanvar

³⁰⁸ Отчет попечителя КУО о состоянии учебных заведений за 1875 г. Тифлис, 1876, с.6

учебу в Шемахинском городском училище. Во время учебы в городской школе, он прекрасно овладел персидским и русским языками. Завершив учебу в 1882 году, он окончил в 1883 году одногодичный педагогический курс при училище. После он отправился в Тифлис, где поступил в Александровский учительский институт. Учеба в этом институте, которую он завершил в 1887 году, оказала благотворное влияние на формирование мировоззрения Ганизаде.³⁰⁹

Габиб бек Махмудбеков также родился в г. Шемахе. Сначала учился в частном мектебе, а потом в городском училище. В 1872 году в связи с землетрясением в Шемахе переехал в Баку, где и продолжил учебу в реальном училище. В этом училище, кстати, ему преподавал Зардаби. В 1883 году он вместе с Ганизаде поступил Александровский учительский институт. По завершении учебы в 1887 году он получил специальность городского училища.³¹⁰

В 1885 году Министерство Народного Просвещения дало распоряжение, согласно которому приверженцы «магометанской религии» допускались к преподаванию в народных училищах высшего типа, в том числе и к городским школам, лишь в исключительных случаях. В связи с этим два единомышленника и сподвижника в сентябре 1887 года приезжают в Баку и пытаются открыть русско-азербайджанскую (или, по формулировке азербайджанской публицистики того времени, русско-мусульманскую) школу. Как следует из воспоминаний самого Ганизаде, их инициатива сначала столкнулась с недопониманием и даже с враждой со стороны части мусульманского общества. Для ретроградов выпускники русских учебных заведений автоматически попадали в разряд «кафиров». Они возвещали: «Учителя кафиры, они и му-

³⁰⁹ Об учебе С.М. Ганизаде см.: Məmmədov X.Q. Sultan Məcid Qənzadə. Bakı: Yazıçı, 1983, s.14-33

³¹⁰ Abdullayev A.M. Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən... s.152-153

сульманских детей сделают кафирами». Добиться материальной поддержки со стороны мусульманских богачей тоже оказалось сложной задачей. Тогда показавшиеся населению «чужими и странными» молодые учителя обратились к Бакинскому кази Ахунд Джаваду. Они ожидали недружественного приема, но ахунд Джавад встретил их весьма доброжелательно. Ахунд Джавад был из тех духовных деятелей Азербайджана, которые не только с пониманием относились к просветительским начинаниям, но и старались по мере своих возможностей поспособствовать им. Духовных лиц, подобных ахунд Джаваду, оказалось немало, что также выгодно отличало условия развертывания просветительского движения в Азербайджане от аналогичных движений в других регионах России. Бакинский кази благословил почин молодых выпускников учительского института со словами: «Глаза народа осветятся факелом школы».³¹¹

27 сентября 1887 года попечитель КУО К.П. Яновский удовлетворил ходатайство С.М. Ганизаде и Г. Махмудбекова об открытии частной школы с условием соблюдения утвержденного министром просвещения учебного плана.³¹²

Таким образом, 20 октября 1887 года в городе Баку открылась русско-азербайджанская школа. Эта была первая в Баку по-настоящему азербайджанская школа современного типа. Ганизаде и Махмудбеков открывали школу в условиях острой нехватки средств. Им приходилось брать долг, обращаться к доброжелателям за помощью, чтобы арендовать помещение и приобретать необходимое оборудование. Первоначально школа ютилась в арендованной двухкомнатной квартире. Число учеников вначале не превышало 15-ти, но в течение 10 дней численность обучающихся достигла 76. Пришлось даже остановить прием в школу. В следующем

³¹¹ Qənzadə S.M. Axund Əlhac // “İrşad” qəzeti, 1906, №54, 26 fevral, s. 2-3

³¹² Циркуляр по управлению КУО, 1887, №10

учебном годе, учитывая наплыв желающих в школу, Ганизаде и Махмудбеков арендовали более широкое помещение в 4 комнаты.

В учебный план школы входили родной язык, русский и персидский языки, арифметика, география, история, шариат. По поводу включения фарси и шариата в учебный план известный публицист Г. Везиров отмечал: «Если господа Ганизаде и Махмудбеков не оказали благосклонного отношения к этим предметам и преподавали только лишь на тюркском и на русском, то ни они не преуспели бы, ни город Баку не имел бы благоустроенных русско-мусульманских школ, какие мы имеем сейчас. Поскольку привыкшее к школам сугубо на персидском языке население настолько равнодушно относилось к своему родному языку, что писать и вероятно, говорить на своем языке считало зазорным».³¹³

Русско-азербайджанская школа являлась трехгодичным учебным заведением. Однако она по своим особенностям отличалась от существующих начальных училищ. В отличие от традиционных мектебов здесь преподавание русского языка и светских наук было поставлено на систематическую основу. В отличие же собственно от русских школ (например, городских училищ) в русско-азербайджанской школе особое внимание уделялось преподаванию родного языка. Дело в том, что согласно положению городских училищ, в этих школах обучению азербайджанского языка отводилось всего лишь 2 часа в неделю, что, конечно, не являлось достаточным. При этом азербайджанский язык преподавался муллами, не получившими соответствующую педагогическую подготовку.

В русско-азербайджанской школе было налажено комплексное и связанное преподавание языков. Так, например, чи-

³¹³ Vəzirov Nəşim bəy. Bakıdakı rusi-müsəlmani məktəblərin iyirmi beş illik yubilesi münasibəti ilə. Bakı: [s.n.], 1914, s.6

таемый на уроке русского языка текст переводился на азербайджанский и персидский языки, и наоборот. Таким образом, у детей развивались навыки письменного и устного выражения на разных языках. На уроках особое внимание уделялось опытам и упражнениям.

Известный государственный и общественно-политический деятель, сыгравший видную роль в развертывании просветительского движения в Азербайджане, Н. Нариманов писал, что на первых порах население не осознавало должным образом преимущество новой школы. «Однако очень скоро население, увидев силу действовавшей по новому методу школы, сменило свое мнение. Население увидело, что обучавшиеся два-три года по старому способу дети в итоге не могут написать и собственное имя. А дети, которые обучались по методу усули-джадид, научились писать и читать в течение двух месяцев на родном языке и в течение полугода на русском языке. Вот почему народ начал с симпатией относиться к новой школе... Увидев благосклонность народа, оба молодых человека (Ганизаде и Махмудбеков – Ш.Р.) еще больше усилили свои прилежания и русско-мусульманская школа начала прогрессировать день ото дня».³¹⁴

Выпускники Бакинской русско-мусульманской школы легко поступали в разные учебные заведения. Вот что писала об этой школе газета «Каспий» в 1891 году: «В продолжение своей 4-летней деятельности школа выпустила до 100 достаточно грамотных учеников, между которыми были и такие, что с подготовкой по иностранным языкам поступали во второй и даже в третий класс реального училища. Почти все ученики Михайловского училища, а затем мореходных классов, проходили через эту школу».³¹⁵

По указанным причинам русско-мусульманская школа завоевала широкую популярность среди народа. В марте

³¹⁴ “Nəyat” qəzeti, 1906, №171, 3 avqust

³¹⁵ Цит. по: Abdullayev A.M. Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən... c.153

1889 года городская дума, выслушав заключение комиссии, проверявшей деятельность русско-азербайджанской школы, приняла решение о выплате арендной платы городскими властями. Это решение облегчило положение молодых учителей.³¹⁶

В конце апреля 1891 года в городскую думу поступило 150 подписями обращение мусульманского населения. В нем отмечалось, что существующие в городе учебные заведения не в состоянии удовлетворить духовные запросы мусульман; поскольку, на взгляд последних, и традиционные мектебы, и русские училища не способствовали разностороннему развитию ребенка. Просвещенная мусульманская общественность желала такую школу, в которой одновременно и в равной степени давали бы образование, как на русском, так и на азербайджанском языке, дети гармонично готовились бы к общественной жизни. В этом плане пример школы Ганизаде и Махмудбекова им казался наиболее оптимальным. Подписавшие обращение просили думу перевести данную школу в государственное обеспечение и открыть еще три.³¹⁷

26 мая 1891 года школьная комиссия Думы, рассмотрев данное обращение, дала положительный ответ. Было принято решение об открытии в 1891 году двух русско-мусульманских школ на базе существующего заведения.³¹⁸ Все расходы брало на себя государство, т.е. таким образом, русско-азербайджанские школы переставали быть частными. Обе школы были открыты 23 сентября 1891 года. В первую школу, директором которого был назначен Г. Махмудбеков, было принято 35, а вторую (директор – С.М. Ганизаде) 44 ученика. Поскольку школы переходили в государственное содержание, плата за учебу отменялась.

³¹⁶ Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики (ГИААР), ф.45, оп.2, д.282, л.253

³¹⁷ ГИААР, ф.309, оп.2, д.944, л.1-2

³¹⁸ ГИААР, ф.309, оп.2, д.944, л.10

В учебный план новых русско-азербайджанских (русско-мусульманских) школ, помимо родного языка, русского языка, арифметики, шариата, общей истории, элементарной географии, вводились такие новые дисциплины, как пение и гимнастика. Программа расширялась до уровня школ второй степени.³¹⁹

Желающих учиться в русско-азербайджанских школах с каждым годом становилось больше. Учитывая это, городское самоуправление открывало новые школы. В сентябре 1892 года была открыта третья (директор – окончивший в 1888 году Закавказскую учительскую семинарию Мамед Гасан Эфендиев), в 1896 г. – четвертая (директор – М. Махмудбеков) и пятая (директор – Г. Амирджанов), в 1899 году – шестая и седьмая, в 1900 году – восьмая и девятая, в 1901 году – десятая русско-мусульманская школа. В 1908 году открылась подобная школа для девочек, а годом позже еще две.

Вторая школа, заведующим которой был С.М. Ганизаде, на основе положения от 1872 г. в 1898 году преобразовалась в двухклассное городское училище с более обширным учебным планом. Преобразование одной из русско-азербайджанской школы в городское училище являлось своего рода признанием со стороны властей заслуг этих заведений. Двухклассное городское училище, кстати, являлось первым азербайджанским неполным средним учебным заведением. Здесь, помимо русского и азербайджанского языков, преподавалась история, география, математика, геометрия, история природы, физика и др. предметы. У каждого предмета имелся кабинет, снабженный наглядными пособиями. При школе имелась также фундаментальная библиотека. Уместно отметить, что упомянутое училище относилось к учебным заведениям второй степени; согласно законодательству, мусульманин не мог заведовать подобными училищами. Вот почему С.М. Ганизаде работал в этой школе неофициальным

³¹⁹ ГИААР, ф.389, оп.6, д.6, л.70

директором до своего назначения на должность инспектора Азербайджанского отделения Закавказской учительской семинарии в 1905 году. А в 1908 году Ганизаде был назначен инспектором народных училищ Бакинской губернии и Дагестанской области.

С конца XIX века русско-азербайджанские школы постепенно начали распространяться по всему Кавказу. Следует упомянуть, что С.М. Ганизаде получил известность среди Российских мусульман как своеобразный идейный предводитель «русско-мусульманского» образовательного движения. И в Средней Азии первые русско-мусульманские школы в Баку стали примером для местного просветительского движения. Одну из первых новометодных школ в Самарканде, положивших начало целому направлению в образовании, открыл в мае 1893 году совершавший в то время поездку по Туркестану азербайджанский просветитель Султан Меджид Ганизаде. Школа пользовалась такой популярностью у населения, что жители Самарканда написали письмо в знаменитую газету И. Гаспринского «Терджуман», где выражали свою признательность и благодарность С.М. Ганизаде.³²⁰

За короткий срок созданная Ганизаде и Махмудбековым школа проделала грандиозную работу в области просвещения народа. Для того чтобы представить истинный размах развития образовательного движения в Азербайджане, достаточно рассмотреть следующие цифры. В 1887 году в первой русско-азербайджанской школе числилось 76 учеников. В 1913 году число обучающихся мальчиков в подобных школах достигло 2249, а число девочек – 337. До появления первой русско-азербайджанской школы в реальном училище города обучались 10 азербайджанцев. В 1892 году их число достигло 70, а в 1912 году – 200. Если в первой русско-азербайджанской школе было всего лишь два профессионального

³²⁰ Письмо из Самарканда // газ. «Тарджуман», 1893, №36

преподавателя, то в 1913 году такого типа школах преподавали 50 учителей и 15 учительниц.³²¹

Удачный опыт русско-азербайджанских школ в Баку дал толчок к созданию подобных школ в других местностях Азербайджана. Первая аналогичная школа после Баку появилась в Шуше. В 1893 году выпускник ЗУС Дж. Фаталибеков открыл в Шуше частную школу, которая функционировала по принципу русско-мусульманских. В октябре 1896 году в той же Шуше открылась двухклассная русско-азербайджанская школа, заведующим которой был назначен Гашим бек Везиров. Следует отметить, что целая плеяда азербайджанской интеллигенции получила начальное образование в шушинской школе. Одним из воспитанников этой школы был выдающийся композитор, деятель культуры Узеир Гаджибеков.

В указанный период русско-азербайджанские школы появились также в Нухе, Нахчыване, Шемахе, Гяндже (Елисаветполе), Ордубаде, Эривани и других городах и даже сельских местностях Азербайджана. По своей оригинальности, внутренней структуре, содержанию образования, благотворности для местного населения, русско-азербайджанские школы привлекали внимание мусульман, живших в других местах Кавказа. В Дагестане функционировали русско-азербайджанские школы Бакинско-Дагестанской дирекции народных училищ. Преподавание велось по учебникам «Вэтэн дили» («Родная речь», А. Черняевский), «Ушаг бахчасы» («Детский сад», Р.Эфендиев), «Тарих мугедеси» («Священная история», Кочарлинский, Эфендиев, Смирнов).³²²

³²¹ Qə nizadə S.M. Bakı şəhəri rus-müsəlman məktəblərinin iyirmi beş illiyi // “Məktəb” jurnalı, 1912, №21, 14 dekabr, s. 324-325

³²² ГИААР. ф.389, оп.6, д 749, л.67.

Как нам представляется, уместно провести сравнение между русско-азербайджанскими школами и так называемыми русско-туземными школами, появившимися в Центральной Азии практически в то же время. Как известно, 19 декабря 1884 года в Ташкенте состоялось открытие первой русско-туземной школы. К 1896 году их число в Туркестане доходило до 28, к 1911 году – до 89.³²³ В отличие от обычных русских школ, в которых открывались классы для местного населения, русско-туземные школы предназначались исключительно для коренных жителей края и включали учебную программу мусульманских мектебов. Согласно утвержденной в 1887 году инструкции, учебный день в русско-туземных школах делился на две части: первые два часа изучались чтение, письмо и арифметика на русском языке, а вторые два часа туземный учитель занимался мусульманским вероучением. Цель учреждения русско-туземных школ была сформулирована в циркуляре генерал-губернатора Туркестанского края Розенбаха: «Русско-туземные школы ближайшим и самым верным путем объединят бытовые и экономические интересы всех народностей, заселяющих Туркестанский край, с общегосударственными и, таким образом, легче всего поспособствует прочному и окончательному слиянию всех народностей с великой семьей коренного русского народа в нашей могущественной метрополии».³²⁴ Таким образом, в данном случае мы сталкиваемся с откровенно русификаторской стратегией властей; следовательно, русско-туземные школы выступали инструментом обрусения местного населения.

На Кавказе мы наблюдаем иную ситуацию. Русско-мусульманские школы, в отличие от русско-туземных, были учреждены местной интеллигенцией, у которой имелось свое

³²³ Центральная Азия в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2008, с.165

³²⁴ Мухаммаджанов А. Школа и педагогическая мысль узбекского народа XIX – начала XX в. Ташкент, Фан, 1978, с.38

целеполагание. В случае с русско-мусульманскими (русско-азербайджанскими) школами мы сталкиваемся со стремлением усвоить русскую культуру как ценность, или даже с желанием сугубо инструменталистского усвоения русского языка и культуры как средства борьбы за свои общественно-культурные цели. Различия в целеполагании обуславливали различие и в содержательном плане этих школ. Как видно из приведенных фактов, учебная программа русско-азербайджанских школ была шире и разнообразней русско-туземных школ и практически соответствовала к современным ей требованиям. По достигнутым результатам также эти учебные заведения отличались друг от друга. Русско-туземная школа не стала, как задумывалось, главным источником распространения российской культуры среди местного населения и не смогла подготовить новую, лояльную к России, элиту. Как писал один из русских деятелей М.М. Вирский, «ни одна из русско-туземных... школ... не выпустила из своих стен ни одного туземца, умеющего правильно читать, не говоря — писать по-русски».³²⁵ А из стен русско-азербайджанских школ вышли многие видные деятели культуры и политики.

3.4. Трансляторы идей Модерна: первые современные учебники на тюркском языке

Рассказывая о русско-азербайджанских школах, нельзя пройти мимо вопроса об учебниках, на которых строилась учебно-воспитательная работа. Дело в том, что самая серьезная трудность, с которой сталкивалась первая русско-му-

³²⁵ Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. 2, ч. 1. с.308

сульманская школа, заключалась в нехватке учебных пособий. В течение веков, как нами уже отмечалось, в азербайджанских мектебах дети обучались на базе таких классических произведений персидской литературы, как «Бустан», «Гюлистан», «Дивани-Хафиз», «Тарихи-моджем» и пр. Из собственно азербайджанской тюркоязычной литературы использовались лишь произведения Физули.

Конечно, такое положение дел с учебными пособиями не только духовно обедняло подрастающее поколение, лишившее его возможности ознакомления с собственным литературным и культурным наследием; оно в условиях участвовавших поисков идентичности конца XIX века крайне отрицательно сказывалось на становлении национального самосознания. Вот почему перед передовой интеллигенцией Азербайджана стояла насущная задача по составлению учебников на родном языке.

Сделаем небольшое отступление и отметим, что поиски этно-национальной идентичности в Азербайджане был долгим процессом. Здесь в течение второй половины XIX – начала XX века, вплоть до 1930-х годов, шли дебаты относительно этнонима азербайджанских тюрков. Социально активная часть интеллигенции перед октябрьской революцией практически пришла к консенсусу по данному вопросу – за мусульманами Восточного Кавказа прочно утвердилось название «тюрки», которое, впрочем, в 1930-е годы было изменено на «азербайджанцы». Однако народ еще долгое время идентифицировал себя на основе конфессионального (исламского) фактора с сильными пережитками исторически обусловленной иранской надэтничной социокультурной общности.

В решении задачи по составлению учебников на родном языке роль первопроходца принадлежит Алексею Осиповичу Черняевскому (1840-1894), инспектору Азербай-

джанского отделения Закавказской учительской семинарии.³²⁶ Азербайджанское отделение ЗУС, как известно, было открыто в 1879 году во многом благодаря усилиям и при непосредственном участии А.О. Черняевского. Для набора студентов в это учебное заведение летом 1879 года он объездил многие города Азербайджана, побывав в Нахчыване, Эривани, Елисаветполе, Шуше, Нухе, Шемахе, Баку, Дербенте. Часто он сталкивался с отказом и непониманием со стороны консервативной среды. Так, в Баку директор двухклассного городского училища дал ему понять, что многие обучавшиеся в училище отпрыски богатых семейств и родители не собираются отдавать своих детей на учебу в далеком городе. Ему с трудом удалось в 1879 году, часто преодолевая сопротивление неуступчивых родителей, набрать в Нахчыване – 3, Шуше – 13, Нухе – 8, Шемахе – 9 молодых людей для учебы в семинарии.³²⁷ А.О. Черняевский набранных для учебы детей устроил в пансион.

При Азербайджанском отделении ЗУС функционировала базовая образцовая (начальная) школа. Студенты семинарии, проводя здесь испытательные уроки, набирались столь необходимого для них педагогического опыта. Но скоро выяснилось, что из-за отсутствия учебника на азербайджанском языке преподаватели не имели возможность системно преподавать на родном языке. Кстати говоря, еще в 50-х годах XIX века были сделаны неоднократные попытки создать учебники на азербайджанском языке. Так, например, видный азербайджанский поэт-просветитель Мирза Шафи

³²⁶ О деятельности Черняевского по составлению учебников на азербайджанском языке см.: Abdullayev A.M. *Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən...* s.100-108; Əhmədov H.M. *Ana dilində dərslik probleminin həllində ilk addım // "Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisi"* jurnalı, 1980, №1, s.75-82

³²⁷ Nəbiyev B.Ə. *Görkəmli tənqidçi və ədəbiyyatşünas: F. Köçərlinin həyat və yaradıcılığı*. Bakı: AzSSR EA, 1963, s. 16

Вазех (будучи учителем в Тифлисе), составил с одним из воспитанников Мирзы Казем-бека в Москве Иваном Григорьевым учебник «Китаби-тюрки» (1852).³²⁸ Этот учебник был издан усилиями Григорьева уже после смерти Вазеха, в 1855-56 году литографическим способом. Однако, «Китаби-тюрки» к 60-70 годам XIX века, видимо, морально устарел, и в дальнейшем не переиздавался.

А.О. Черняевский с помощью старших азербайджанских студентов составлял еженедельную программу и собирал материалы для ведения занятий на звуковой основе. Таким образом, в руках Черняевского оказывался значительный материал, из которого значительная часть была отобрана для составления учебника. За короткое время он изучил арабский алфавит, в течение трех лет преподавал детям разные предметы. В результате накопленного опыта, на основе учебных материалов А.О. Черняевский составил букварь-учебник «Вэтэн дили» («Родная речь»). Его почину способствовало и то обстоятельство, что согласно «Учебному плану начальной школы в среде туземного населения», утвержденному 13 января 1881 года наместником на Кавказе, первые годы обучения в школе следовало преподавать на родных языках обучаемых. Черняевский, исходя из этого плана, и составил первый не только в Азербайджане, но и на мусульманском Востоке учебник по звуковому методу. По словам Ф. Кочарли, в исламском мире инициатива составлять учебники и преподавать на основе звукового метода впервые появилась в Азербайджане.³²⁹ Учебник был издан в 1882 году.

В 1888 году А.О. Черняевский совместно с азербайджанским педагогом Сафарали бек Велибековым, учителем семинарии, составил и издал в Тифлисе II часть «Вэтэн дили». Как I, так и II часть «Вэтэн дили» были написаны под

³²⁸ Vazeh Mirzə Şəfi, Qriqoryev İ.İ. Kitabi-türki. Bakı: Elm və təhsil, 2018, s. 3-16

³²⁹ Кочарлинский Ф. А.О. Черняевский. Газ. «Каспий», 1914, №282

влиянием педагогических идей великого русского педагога К.Д. Ушинского.

В составлении этого учебника особая заслуга принадлежала также видному азербайджанскому педагогу и поэту Гасаналиага Карадагскому (Карадаги; 1848-1929). В предисловии ко II части учебника читаем: «Большинство басен и стихотворений обязательно составлено для настоящей книги Гасаналиага ханом Карадагским, содержание же басен взято преимущественно из Крылова. Школа, для которой трудился Гасаналиага, должна быть весьма много обязана за первые опыты стихотворений, пригодных для детского возраста, так как в азербайджанской литературе почти вовсе нет подобных стихотворений». Кстати, он вошел в историю азербайджанской педагогики тем, что в 1878 году открыл в Шуше первую на родном языке новометодную школу.

Смело можно сказать, что учебник «Вэтэн дили» («Родная речь») (I—II части) как с исторической, так и структурно-содержательной и концептуальной точки зрения явился фундаментальной основой практически для всех последующих азербайджанских учебников и пособий. Эта книга, вышедшая в свет во второй половине XIX века, в течение 40 лет играла важную роль в воспитании целой плеяды азербайджанской интеллигенции. Составители не довольствовались одним включением в нее доходчивого и простейшего дидактического материала, предназначенного для начальных классов. Они обогатили учебник живым, народным языком, фольклорными образцами, весьма удачно и к месту применяя близкие духу учащихся изречения, пословицы, поговорки и скороговорки, тем самым умножив эффективность воздействия педагогического материала на учащихся. Успех «Вэтэн дили» очевиден, стоит лишь перечислить имена людей, обучившихся грамоте, получивших первое системное образование по этой книге, и станет ясной та роль, которую сыграла эта книга: Узеир бек Гаджибеков, Муслим Магомаев (осно-

воположники азербайджанской классической музыки), Махмуд бек Махмудбеков (крупный педагог), Сулейман Сани Ахундов (писатель).

Педагогическая деятельность С.М. Ганизаде явилась важной вехой в деле создания азербайджанских учебников. Он, в первую очередь, составлял тексты для чтения, заставляя детей переписать их в свои тетрадки. В 1890 году он, собрав эти тексты, издал их как учебное пособие под названием «Истилахи-Азербайджан» («Азербайджанское наречие»). Это пособие, состоящее из двух частей, призвано было содействовать взаимному обучению русского и азербайджанского языков. За период с 1890 по 1922 год оно 6 раз переиздавалось; в каждом новом издании автор для лучшего усвоения учебных материалов вносил в него изменение и дорабатывал его. Данный учебник считался самым совершенным пособием по фонетике и грамматике азербайджанского языка.³³⁰

В середине 1890 г. С.М. Ганизаде завершил работу над третьей частью «Истилахи-Азербайджан» – «Лугети-руси ве турки» («Русско-тюркский словарь»). Издание это являлось первым русско-азербайджанским словарем и охватывало более 5000 слов. Ганизаде продолжал работу над словарем и в 1922 г., при шестом издании его словарный запас насчитывал уже 17 тысяч слов.

С.М. Ганизаде в 1894 году издал четвертую часть «Истилахи-Азербайджан» – «Руси ве турки дилманджы» («Русско-тюркский разговорник»). Как пишет азербайджанский исследователь жизни и творчества Ганизаде Х. Мамедов, этот разговорник являлся новым и оригинальным произведением, настоящим научным событием в языковедческой литературе не только Азербайджана, но и Ближнего и Среднего Востока.³³¹

³³⁰ Seyidov Y.M. Yazıçı və dil: XIX-XX əsrlər. Bakı: Yazıçı, 1979, s. 216

³³¹ Məmmədov X.Q. Sultan Məcid Qənimadə... s.54-55

С целью пропаганды русского языка С.М. Ганизаде в 1894 году написал и издал «Рус дилинин муэллими» («Самоучитель русского языка»). Опираясь на свой педагогический опыт, Ганизаде для преподавания русского языка избрал такой простой метод, что посредством которого, по его же словам, «каждый зрелый человек мог бы усвоить в течение 3-4 дней в совершенной степени правила чтения на русском языке». «Самоучитель» состояла из 22 уроков. Ганизаде, разбив буквы на русском языке на группы, разъяснял их особенности, правила произношения на основе характерных примеров.

Среди учебников С.М. Ганизаде есть и составленный совместно с Али Искандером Джафарзаде в 1900 году «Килиди-эдэбиййат» («Ключ к литературе»). Этот учебник был предназначен для преподавания персидского языка и напоминал литературную хрестоматию. В первом разделе были собраны образцы прозы, а во втором – образцы поэзии. Данная хрестоматия при составлении исходила из передовых педагогических идей и принципов своего времени; она избавляла детей от произведений, не оказывающих благотворное влияние на духовно-нравственное развитие детей. «Килиди-эдэбиййат» быстро распространялся и завоевал огромную славу во всем мусульманском Востоке; об этом свидетельствуют многочисленные газетные рецензии издающихся в Иране, Египте, Индии печатных органов.³³²

С.М. Ганизаде в 1897 году в целях улучшения преподавания арабского алфавита первоклассникам, составил наглядное пособие «Элифбаи-мутехеррик» («Подвижная азбука»). Пособие состояло из напечатанных на картоне крупных букв, и было призвано облегчить преподавание по звуковому методу. Дети из картона вырезали отдельные буквы и из них составляли слова. Так, соединив игру с учебой, детям прививали навыки чтения.

³³² Məmmədov X.Q. Sultan Məcid Qənizadə... s.55

Ганизаде оставил след и в истории Азербайджанского театра. Он считал, что театр выполняет по отношению к взрослому населению функцию, аналогичную той, которую выполняет школа относительно подрастающего поколения. О воспитательной роли театра он писал: «Воспитательное значение театра больше преподаваемых уроков в школе. Театр есть лечебница, где наглядно демонстрируется средство от нравственных недугов».³³³ Он вместе с Г. Махмудбековым собрал разрозненно действующих в то время в Баку азербайджанских любительских групп, и в 1887 году организовал небольшую театральную труппу. Труппа преследовала две цели. Во-первых, посредством показа на сцене лучших произведений русских, европейских, и азербайджанских драматургов содействовать ознакомлению населения с передовыми идеями и современным образом жизни, и привлекать массы к решению общественно значимых вопросов. Во-вторых, сборы от спектаклей использовать для материальной поддержки обучавшихся в гимназиях, в университетах азербайджанских студентов из бедных семей. Ганизаде часто сам режиссировал многие спектакли. Своеобразный расцвет в деятельности театра наступил в 1890-х годах, когда в Баку из разных городов Азербайджана и Южного Кавказа прибыла большая группа интеллигенции: Н. Нариманов, С.С. Ахундов, С. Велибеков, М.Г. Эфендиев, Г. Ахундов, А. Дж. Оруджалиев и другие.

Подытоживая рассказ о Ганизаде, отметим, что он являлся не только практикующим педагогом; его многогранное творчество дало толчок к развитию педагогической мысли в Азербайджане. Ганизаде оставил после себя замечательные художественные произведения, в которых с большой гражданской страстью пропагандировал свои просветительские идеи и взгляды.

³³³ Qənzadə S.M. Seçilmiş əsərləri / toplayıb tərtib ed., müqəddimə və şərh. müəll. A. Zamanov. Bakı: Azərənşr, 1965, s.298

Возвращаясь к теме об учебниках на азербайджанском языке, нельзя пройти мимо такой фигуры, как Рашидбек Эфендиев (1863-1942). Он был частью той блестящей плеяды интеллигентов-просветителей, которая внесла неопределимую лепту в социокультурную трансформацию, происходившей за указанный период в Азербайджане.

Р.б. Эфендиев родился в Нухе (Шеки), здесь же получил традиционное начальное образование в мектебе (так называемое муллахана). Затем учился в уездном училище родного города (1877-1879). В мае 1879 года в Нуху приезжает А.О. Черняевский для набора студентов в открываемое Азербайджанское отделение ЗУС. Среди шести счастливых, на долю которых выпал шанс учиться в Гори, оказался и Р. Эфендиев. Окончивший семинарию, он работал в Куткашанской и Хачмазской сельских школах учителем-смотрителем (1882-1893), сотрудничал в Кавказском археографическом обществе, преподавал азербайджанский язык и богословие на азербайджанском отделении ЗУС (1900-1916). Будучи инспектором азербайджанских школ в Эриванской губернии, Р. Эфендиев организовал педагогические курсы в Нахчыване, Кубани и Карачае.

Р.б. Эфендиев приступил к научно-педагогической деятельности, будучи студентом семинарии. На первом курсе он совместно с А.О. Черняевским составил учебную программу для образцово-прикладной школы при азербайджанском отделении ЗУС. На третьем же курсе он написал «Сборник по решению задач по геометрии и по арифметике», за который был награжден специальным дипломом и серебряной медалью в Общероссийской промышленной, сельскохозяйственной, научной и культурной выставке в Москве в 1882 году.³³⁴ Р.б. Эфендиев участвовал в составлении Черняевским учебника «Вэтэн дили», о чем уже упоминалось выше.

³³⁴ Əhmədov H.M. R. Əfəndiyevin pedaqoji baxışları // V.İ. Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun Əsərləri, 1963, cild 25, s. 56

Еще в годы учебы в ЗУС Р.б. Эфендиев под влиянием педагогических взглядов К.Д. Ушинского поставил перед собой цель – создать новую азербайджанскую школу. Для этого он мечтал составить более совершенные учебники на азербайджанском языке. Позже, работая учителем в сельской школе, на практике проверил все положительные и отрицательные стороны учебника А.О. Черняевского и на основе своего десятилетнего педагогического опыта, составил букварь «Ушаг бахчасы» («Детский сад»), который был издан в Стамбуле в 1898 году. По новому букварю ученик обучался чтению и письму не за полгода, как по учебнику Черняевского, а за один месяц. В этом учебнике Р.б. Эфендиев исключил из алфавита 8 арабских букв, непригодных для азербайджанского языка и употребляемых только в арабской артикуляции, и сохранил 24 буквы. На основе их и был составлен учебник «Ушаг бахчасы», рассчитанный на 24 урока.

Р. Эфендиев при составлении упомянутого учебника, учитывая возрастную и познавательный уровень детей, включил в него небольшие стихотворения и рассказы из жизни животных. Как рассказывал Рашидбек, в Нухе по указанию консервативного имама соборной мечети Гаджи Махмуда один из местных реакционеров войдя в школу, собирал у детей учебники «Ушаг бахчасы» под тем предлогом, что в них вместо религиозных тем размещены рассказы про лис и шакалов.³³⁵

Р.б. Эфендиев к своему учебнику также составил методическое руководство, в котором давал ценные советы учителям, в том числе и по звуковому методу («Руководство для учителей. Как обучать детей грамоте по новому, звуковому методу»).

Учебник «Ушаг бахчасы» многократно издавался и его тираж достигал на Кавказе и в Закаспийской области 90000 экземпляров.

³³⁵ АМЕА М. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, R. Əfəndiyevin arxivi, Q-2

Вышедший в свет в 1901 году учебник Р.б. Эфендиева «Басират-уль-атфал» («Проницательность детей») также был одним из лучших пособий, используемых в азербайджанских школах в начале XX века. В азербайджанском отделении ЗУС по нему преподавали родной язык.

Как и в первом учебнике, в этой книге автор, помимо стремления развить у учеников технику чтения, уделял внимание вопросам воспитания и нравственности. Р.б. Эфендиев включил в «Басират-уль-атфал» переводы фрагментов из произведений русских, а также азербайджанских классиков. Вообще учебники Р.б. Эфендиева были первыми азербайджанскими учебниками, широко пропагандирующими художественные произведения великих русских классиков – Пушкина, Лермонтова, Крылова, Толстого и др. В «Басират-уль-атфал» автор давал сведения также о сельском хозяйстве, природе и географии.

О популярности «Басират-уль-атфал» свидетельствует тот факт, что с 1901 по 1912 год этот учебник издавался 4 раза общим тиражом 42000 экземпляров.

Р.б. Эфендиев считал, что благополучие и благосостояние его народа зависят от уровня культуры, которая, в свою очередь, зависит от развития школьного образования. Он критиковал существующие учебники на арабском и персидском языках, учителей-мулл и мусульманскую интеллигенцию, насаждавших чуждый народу язык, мектебы, в которых дети, проучившись 8-10 лет, не приобретали необходимых знаний и были совершенно не приспособлены к жизни. Он ярко показал тунеядство, развращенность, корыстолюбие и невежество духовенства, разоблачал деспотизм эксплуататоров, вскрыл недостатки традиционных мектебов, критиковал

печальные последствия неправильного семейного воспитания.³³⁶ Особое внимание Рашидбек уделял женскому вопросу. Он был яростным поборником женской эмансипации, отстаивал идею женского образования.

3.5. У истоков нацистроительства: Н. Нариманов, Ф. Кочарли, М. Шахтагинский и другие

В конце прошлого века вопросы алфавита, орфографии, учебников для школ и т.д. привлекали внимание передовых деятелей просвещения, становились объектом широкого обсуждения на страницах печати. В учебно-воспитательной работе особое значение придавалось преподаванию родного языка, составлению новых учебников на родном языке, отвечающих требованиям времени.³³⁷ Бесспорные заслуги принадлежат в этой области выдающему общественно-политическому деятелю, известному писателю, педагогу и врачу Нариману Нариманову (1870-1925).

Он, как и многие его интеллектуальные современники, в 1885 году поступил в Азербайджанское отделение ЗУС. Завершив учебу в нем, он какое-то время учительствовал в начальной школе родного селения Гызылхаджылы Борчалинского уезда Тифлисской губернии. В 1891 году он переезжает в Баку и включается в общественно-культурную жизнь города. Здесь Нариманов устроился по своей специальности в начальный отдел шестиклассной прогимназии при содействии своего единомышленника и соратника С.М. Ганизаде. По меткому определению Х. Мамедова, в Баку сложилось интеллектуальное сообщество, своеобразное ядро которого составляли С.М. Ганизаде, Г. Махмудбеков и Н. Нариманов. Молодые интеллигенты разделяли общие цели и

³³⁶ Антология педагогической мысли... с.328-329

³³⁷ Ахмедов Г. М. Избранные педагогические сочинения... с.159-160

чаяния – распространять идеи просвещения среди народа, готовить широкие массы к «духовной революции».³³⁸ Для решения широкого спектра задач просветительского характера С.М. Ганизаде и Н. Нариманов возродили идею создания благотворительного общества, выдвинутую в свое время М.Ф. Ахундовым и Г.б. Зардаби. Двадцатого февраля 1893 года под руководством известного мецената, миллионера Г.З. Тагиева и первого азербайджанского доктора наук по химии Мохсунбека Ханларова, при активном участии С.М. Ганизаде, Н. Нариманова, Г. Махмудбекова, А. Джафарзаде, М. Эфендиева и др. был составлен устав «Общества распространения русско-азербайджанской грамоты среди мусульманского населения Бакинской губернии».³³⁹

Перед инициаторами создания общества грамотности уже имелся пример аналогичного общества в Грузии. Грузинские просветители, учреждая в 1879 году подобное общество, преследовали цель создать сеть школ, где обучение родному языку сочеталось с обучением русского языка. За годы существования общества (1879-1914) в Грузии были открыты 33 начальные школы.³⁴⁰

Схожую программу наметили и инициаторы азербайджанского общества. В нее входили такие задачи, как оказание материальной поддержки существующим школам, открытие новых учебных заведений, библиотек и народных читален в разных городах Бакинской губернии, издание учебников, инструкций по народным чтениям и иных учебных пособий и др.

Ходатайство Бакинской мусульманской общественности с уставом предполагаемого общества было направлено на соответствующее заключение попечителя Кавказского Учебного Округа (КУО) К.П. Яновского, заприметившего в

³³⁸ Мəммədov X.Q. Sultan Məcid Qənzadə... s.59

³³⁹ ГИАГ, ф.12, оп.7, д.1075, л.13-20

³⁴⁰ Пашаев А.Х. Очерки истории начального образования на Кавказе в XIX – начале XX вв... с.148

уставе мотивы, несозвучные с государственной политикой. За частотой употребления термина «мусульмане» Яновский узрел скрытое желание тюркской интеллигенции ассимилировать иные этнические группы мусульманского вероисповедания. Вот что читаем в его отзыве: «Некоторые народы Кавказа, потерявшие с присоединением края к России свою политическую самостоятельность, хотят оказывать свое влияние на смежные с ними народности. Я разумею здесь общество распространения грамотности среди грузинского населения. Общество это отнюдь не задается целью распространения среди грузин знания государственного языка, как бы следовало, а стремится всеми находящимися в его распоряжении средствами к насаждению грузинской грамотности не только среди родственных картвельскому племени мегрельцев, но и чуждых ему по происхождению ему православных осетин и удин». Далее попечитель отмечает, что аналогичное явление может легко возникнуть и среди азербайджанцев, поскольку «татарский» элемент в этой части края преобладает. «Не удивительно поэтому, что термин «мусульманский» сделался синонимом «татарский» (имеется в виду азербайджанские тюрки – Ш.Р.). Таким образом, налагается на национальный тип других мусульманских народностей печать татарской народности. Считаю необходимым высказать свое твердое убеждение, что общества, подобные учреждаемому, служат только к обособленности отдельных частей Кавказа и что поэтому предпочтение было бы учреждению какого-нибудь общества, имеющего целью распространение русской грамотности среди разнородных племен нашего края».³⁴¹

Устав в течение четырех лет залежался в государственных учреждениях и в конечном итоге был отклонен.

В данном случае мы видим не только и не столько проявление русификаторских стремлений властей (хотя и это

³⁴¹ ГИАГ, ф.12, оп.7, д.1075, л.22-24

присутствовало в действиях и мотивациях последних), сколько отзвук подспудной борьбы между тюрко-исламской (азербайджанской) и имперской стратегиями в вопросе формирования идентичностей местного населения. Подобная же конкуренция существовала и в других мусульманских регионах империи. Так, например, в Волго-Камском регионе имперские власти сознательно препятствовали так называемому татарскому культурному экспансионизму, поощряя культурную жизнь других этнических групп. Вот что пишет по этому поводу канадский историк Уэйн Доулер: «Как и в других местах, в России образование местных народов было нацелено на то, чтобы приспособить их к нормам и ценностям, к формам функционирования европейского общества... Однако высокоорганизованное присутствие ислама, коммерческая и культурная гегемония татар в регионе в конце 1860-х гг. заставили русских идти к своей цели более окольными путями, чем те, которые использовали французы в Алжире или британцы в Западной Африке. Результатом, по крайней мере, на время, стала скромная поддержка через систему Ильминского местных языков в ущерб татарскому и, как многие вскоре стали утверждать, русскому».³⁴² Сделаем оговорку и отметим, что русский востоковед, педагог-миссионер Н.И. Ильминский на практическую политику оказал больше влияния, чем кто-либо из российских востоковедов. Созданная им в 1860-70-х годах система обучения “инородцев” не только просуществовала до 1917 года, но и повлияла на советскую политику в этом вопросе. Не занимая крупных постов, Ильминский, тем не менее, использовал свои связи в столицах, прежде всего – с Д. А. Толстым и К. П. Победоносцевым, для внедрения, а потом и защиты своей системы от

³⁴² Dowler W. Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860-1917. Pp. 21-25, 83-84

критики. Через них он даже влиял на взгляды самодержцев.³⁴³

Фактически Яновский уловил тенденцию, которая в конце XIX века пребывала пока еще в зачаточном, «упаковочном» состоянии. Лишь где-то с началом Первой русской революции эта тенденция стала приобретать определенные черты. А развернулась она уже после февральской революции 1917 года. Речь идет о процессе складывания азербайджанской нации, или о проекте нацистроительства у азербайджанцев. Забегая вперед, смеем предположить, что проект этот подразумевал в качестве географических пределов азербайджанской нации практически весь тюрко-мусульманский ареал Кавказа. Предпосылкой такого восприятия символической географии азербайджанского национализма служило то обстоятельство, что тюркский язык в XIX веке беспрестанно расширял сферу своего действия на Кавказе, включая в нее все больше и больше народностей.

Претерпев неудачу в организации общества по распространению грамотности, Ганизаде и Нариманов не упали духом. Им оставалось осуществлять цели, указанные в уставе, постепенно и по отдельности. Так, например, в 1894 году Нариманов учредил в Баку первую публичную читальню для мусульманского населения. Она сыграла важную роль в просвещении населения. Читальня получала из России и заграницы только газет 27 наименований. В 1897 году пользующихся читальней число азербайджанцев достигло 8619 человек.³⁴⁴

В 1896 году Нариманов был принят в штат Бакинской мужской гимназии. В 1899 году он издал известный учебник

³⁴³ Миллер А. Российская империя, ориентализм и процессы формирования наций в Поволжье // Журнал Ab Imperio, 2003, №3 // <http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=809&idlang=2&Code=#smt>

³⁴⁴ Мəммədov X.M. Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi: XIX yüzilliyin sonları-XX yüzilliyin əvvələri. Dərs vəsaiti. Bakı: Elm, 2005, s. 39

«Тюрк-Азербайджан дилинин мухтэсэр сэрф-нэхфи» («Краткая грамматика тюрко-азербайджанского языка»). Книга Нариманова долгое время использовалась в азербайджанских школах как пособие по обучению грамматических правил родного языка. Этот учебник длительное время применялся не только в Азербайджане, но и в школах Крыма, Туркестана и Дагестана, получив высокую оценку педагогов того времени.

В 1899 году вышел второй учебник Нариманова «Самочитель русского языка». ³⁴⁵ Он полностью соответствовал научно-методическим требованиям и являлся полезным пособием, способствующим изучению русского языка азербайджанцами.

Таким образом, подытоживая наши рассуждения о реформах в области образования, отметим, что в условиях ускорившихся социокультурных изменений пореформенного периода, происходит резкое расширение сети начальных, средних, средних специальных учебных заведений, возрастает в них число учащихся. Уже в начале XX века мы видим результаты азербайджанских просветителей в области образования. Если в 1902 году в Азербайджане насчитывалось 230 начальных школ с 14598 учащимися, из которых лишь 3643 были азербайджанцами, то в 1914/15 учебном году таких школ насчитывалось уже 943, а учащихся – 61,2 тыс. Число учащихся азербайджанцев также выросло и достигло 21604. Наблюдается также и рост числа учеников-азербайджанцев в процентном соотношении: с 24,3% в 1902 году до 35,3% в 1914 году. ³⁴⁶

Мощным очагом просвещения явилось открывшееся в 1879 году Азербайджанское отделение Закавказской Учительской Семинарии (ЗУС). Оно сыграло исключительную

³⁴⁵ Əhmədov H.M. Nəriman Nərimanov (həyatı, fəaliyyəti pedaqoji və tibbi fəkirələri). Bakı: ABU, 2004, s. 23

³⁴⁶ Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Конец XIX – начало XX в. М., Педагогика, 1991, с.378

роль в становлении новой интеллектуальной генерации в Азербайджане. Достаточно сказать, что, это учебное заведение окончили такие блестящие деятели литературы, культуры, искусства, науки, активные участники социально-политических процессов в Азербайджане, как Фирудин бек Кочарли, Сафарали бек Велибеков, Теймур бек Мамедбеков, Султан Меджид Ганизаде, Габиб бек Махмудбеков, Узеир бек Гаджибеков, Джалил Мамедкулизаде, Рашидбек Эфендиев, Муслим Магомаев, Шыхлинские, Сулейман Сани Ахундов, Гаджибаба Сулейманов, Нариман Нариманов, Гафур Рашад Мирзезаде, Осман Эфендиев, Исфандияр Векилов, Фархад Агазаде и многие другие. И в череде этих блестящих имен особое место принадлежит Фирудин беку Кочарли.

Фирудин бек Кочарли (1863-1920), как и некоторые другие его современники-единомышленники, был человеком всесторонним. Ученый, исследователь, литературовед, критик-публицист, талантливый педагог, Ф. Кочарли, или, по русской транскрипции, Кочарлинский, внес значительный вклад в становление новой азербайджанской культуры. Его биография типична для складывающейся азербайджанской интеллигенции нового типа: родился в семье небогатого бека, грамотного по восточным мерилам, три года учился в мектебе-муллахане в городе Шуше, после в 1875 году перешел в русскую школу. В 1879 году, в числе других способных юношей, он попал в поле зрения А.О. Черняевского и переехал в Гори для учебы во вновь открывшемся Азербайджанском отделении ЗУС. Проучившись 6 лет в семинарии, Кочарли успешно заканчивает ее и в 1885-86 учебном году назначается учителем закона божьего в Эриванскую гимназию. В 1895 году его приглашают в Горийскую семинарию на должность преподавателя азербайджанского языка, где своим умением, вежливым обращением и прекрасным педагогическим даром в скором времени завоевывает большой

авторитет среди студентов и преподавателей.³⁴⁷ В Закавказской учительской семинарии он проработал 23 года – до 1918 года, вплоть до перевода азербайджанского отделения в город Казах.

Еще во время работы в Эривани Ф. Кочарли приобрел известность и как переводчик. Он в 1892 году переводит для учеников младшего класса «Сказку о рыбаке и золотой рыбке» А.С. Пушкина. В переводческой практике Кочарли есть также успешные переводы из творчества М.Ю. Лермонтова, Л.Н. Толстого, М.В. Кольцова и др. В библиографических заметках другого видного азербайджанского просветителя и писателя-публициста Эйнали бека Султанова подчеркивается, что «переводческий язык Ф. Кочарли размеренный, большинство понимает его. Переводчик искусно смог избежать склонности к употреблению арабо-персидских слов и выражений».

В 1895 году Ф. Кочарли написал большую статью под названием «Татарские (азербайджанские – Ш.Р.) комедии», которую опубликовал в газете «Новое обозрение» в номерах за 3, 7, 16 июля. Уместно отметить, что Ф. Кочарли, начиная 1880-х годов, сотрудничает во многих газетах и журналах, выходивших в Баку и Тифлисе, а также публикуется в печатных органах, издающихся в других городах России.

В 1890-х годах, когда Ф. Кочарли публиковался в газетах «Новое обозрение» и «Кавказ», он выступает за алфавитную реформу, считая, что «изменение алфавита для мусульман является неотложной задачей первоочередной важности». Он всегда боролся за чистоту азербайджанского языка, выступал против тех, кто засорял его инородными словами.

Однако, как нами уже отмечалось во второй главе, Ф. Кочарли полагал, что ислам не противоречит идее прогресса

³⁴⁷ Азимова С.А. О жизни и педагогической деятельности Ф. Кочарлинского. // Учебные записки вузов Министерства высшего и среднего специального образования Азербайджанской ССР, 1978, №3, с.27

и просвещения. Он писал, что «Коран нисколько не мешает ни духовному, ни материальному развитию мусульман, в нем нет таких откровений, которые доказывали бы мусульманам превосходства незнания над знанием, запрещали бы им учиться на каком бы то ни было языке – или быть честным, просвещенным человеком; грубое отношение к людям, нетерпимость, неверие и другие безнравственные и бесчеловечные идеи равно не проповедуются Кораном. Напротив, в нем – великое множество прекрасных идей, вечно новых истин, мудрых постановлений и правил, которые, удовлетворяя потребностям души, в то же время способствуют сохранению здоровья и соблюдению гигиенических условий».³⁴⁸

Отметим, что в 1894 году разгорелась ожесточенная полемика на страницах газеты «Новое обозрение» по поводу соответствия ислама новым веяниям современности. С. Мехмандаров, адепт Ахундова в вопросах просвещения народа и последовательный критик ислама как религиозной системы и как образа жизни, выступил в указанной газете со статьей «Как быть?». В ней он утверждал, что догмы и предписания ислама противоречат разуму, мешают общественному прогрессу. Ему ответил другой азербайджанский просветитель и общественный деятель Теймур бек Байрамалибеков, основатель русско-азербайджанской школы в Ленкорани. В статье «Коран и магометанство»³⁴⁹ Байрамалибеков указывал, что в Коране необходимо различать две стороны. Одна – догматика, вечная и неизменная, а другая – свод конкретных житейских и правовых законов и правил, определяющих собой соответствующую экономическую и политическую структуру. По мнению Байрамалибекова, вторая сторона и есть переходящая. «Религия осталась тою же, дающей возможность созидательной разумной веры, долженствующей и могущей

³⁴⁸ Кочарлинский Ф. Из истории ислама. Газ. «Новое обозрение», 1894, 15 августа, №3644

³⁴⁹ Байрамалибеков Т. «Коран и магометанство». Газ. «Новое обозрение», 1894, 16 февраля, №3487

служить делу развития». Если мусульманские народы отстали в своем развитии от христианских, то причиной этого является не ислам сам по себе, а превратное истолкование и применение его предписаний к жизни общества – такому заключению приходит Байрамалибеков, которого можно причислить, как и Ф. Кочарли, к модернистам – сторонникам реформы исламской религии.

В открывшейся полемике, ясно, что Кочарли поддерживал позицию Байрамалибекова. К спору подключился и Исмаил бек Гаспринский, который поддерживал сторону Байрамалибекова и Кочарли. Не вдаваясь в перипетии развернувшейся дискуссии, отметим, что за простым столкновением взглядов о месте и роли ислама в общественной жизни скрывалась серьезное соперничество разных мировоззренческих подходов с расходящимися мироустроительными проектами. Эти проекты подразумевали несхожие образы желаемого будущего. Линию, которая получила развитие в творчестве части просветителей (С. Мехмандаров, М. Шахтахтинский, Г. Минасазов, Э. Султанов и др.) конца XIX - начала XX вв., мы условно называем парадигмой Ахундова. Она органически вплелась в идеологическую матрицу азербайджанской разновидности марксизма – гумметизма и отчасти национализма (мусаватизма). После советизации Азербайджана отмеченная парадигма превратилась в программную установку большевистского государства по форсированному переустройству социокультурной основы общества.

Другая линия, которой придерживался также и Ф. Кочарли, не отрицая в принципе необходимость социальной и культурной трансформации, во-первых, предлагала более щадящую модель перехода; во-вторых, под трансформацией подразумевала такую перестройку общественной жизни, которая опиралась бы на собственную культурную матрицу и учитывала ценностный базис традиционного мусульманского общества. Кочарли, Байрамалибеков и близкие им по

воззрению просветители были уверены в том, что преобразованный и модернизированный ислам в состоянии оказать положительное влияние на динамику поступательного движения общественно-культурной жизни мусульманских народов.

Возвращаясь к творчеству Ф. Кочарли, отметим, что в нем чрезвычайно важное место занимают работы по истории азербайджанской литературы, собранные и изданные уже после советизации в 1925-26 годах под заглавием «Материалы по истории азербайджанской литературы». «Материалы» состоят из 2-х томов и 4-х частей и, по сути, являются первыми систематическими изложениями азербайджанской литературы с раннего средневековья до XX века.

Данное исследование, вне сомнения, имеет важную научную ценность. «Материалы», во-первых, заложили основу азербайджанского литературоведения в собственном смысле этого слова и фактически наметили направления дальнейших исследований; каждый последующий ученый, изучающий историю азербайджанской литературы, или исследующий жизнь и творчество того или иного поэта (писателя) прошлого, не мог уже обойтись без обязательных ссылок на упомянутый труд Ф. Кочарли.

Во-вторых, Ф. Кочарли ввел в научный оборот и довел до общественного сознания немало имен азербайджанских писателей и поэтов, жизнь и творчество которых не были известны вовсе или были знакомы ограниченному кругу людей.

В-третьих, исследование Ф. Кочарли упорядочило разрозненные литературные персоналии, привело их к единому знаменателю и закрепило за ними определение «азербайджанское». Так, многие поэты-азербайджанцы, преимущественно раннего и зрелого средневековья, писавшие на фарси или отчасти на арабском языке, и известные до той поры в качестве персидских, или мусульманских, утверждались Ф.

Кочарли в контексте исключительно азербайджанской литературы.

Однако, как нам представляется, не только научным значением ценны для нас «Материалы». Исследование Ф. Кочарли превращалось в интеллектуальный ресурс в условиях, актуализировавшихся в начале XX века поисков этнической идентичности, а в дальнейшем и процессов нациестроительства. Впервые азербайджанское интеллектуальное сообщество приобретало нарратив сугубо национального характера, который в ключевые моменты должен был задействован как этномобилизующий фактор. Исторический труд Бакиханова с большой натяжкой мог бы выполнить подобную функцию, поскольку в нем отсутствовала, по крайней мере, прозрачно, этнополитическая (национальная) акцентированность. В труде же Ф. Кочарли совокупность литературных процессов и персонажей, этнически или географически сопричастных к Азербайджану, номинировалась как концепт³⁵⁰ «Азербайджанская литература». У читающей публики складывалось представление, что «Азербайджан», во-первых, название не только Иранской провинции, но Восточного Закавказья (Южного Кавказа) и части Дагестанской области. Во-вторых, мусульмане русских губерний Южного Кавказа являются особым этносом, отличным от персидского, с особым этнонимом – «Азербайджанские тюрки, или азерилер». В-третьих, азербайджанские тюрки имеют собственную культуру и историю, во многом общую и некогда совместную с Ираном.

³⁵⁰ Под концептом подразумевается единица, призванная связать воедино научные изыскания в области культуры, философии, сознания и языка, т.к. он принадлежит сознанию, детерминируется культурой и опредмечивается в языке. // Крючкова Ю.В. Структура концепта и философский язык. // Компаративное видение современной философии. Материалы межвузовской конференции. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009, с.34

Возвращаясь к публицистической деятельности Ф. Кочарли, отметим, что во многих статьях он обращал внимание интеллигенции на деревню, выступал как поборник крестьянской демократии. Приверженность к исламу не мешало ему обратить острие своей критики против духовенства, старой системы образования, выступить за освобождение женщин.

Круг деятельности Кочарли был очень разнообразным. Наряду со всеми вышеуказанными вопросами, он обращал серьезное внимание на вопросы просвещения и педагогики. Его идеи в области обучения и воспитания и по сей день не теряют своего научно-методического значения.³⁵¹

В 1894 году после смерти своего любимого учителя А.О. Черняевского Ф. Кочарли заново перерабатывает и издает его учебник «Вэтэн дили». В 1912 году он написал для детей школьного возраста книгу «Подарок малышам». Эта книга стала для того времени незаменимым пособием для внеклассного чтения учащихся.

Как педагог-новатор, Ф. Кочарли бичует схоластические методы воспитания и обучения, вскрывает недостатки в старой школе, ратует за коренные перемены в старой системе образования. Полный разрыв между старой школой и потребностями жизни – вот корень ее бед, утверждает Кочарли: «Основной и главной причиной этого является отсутствие подлинной связи и согласия между жизнью и школой; в стране с древних пор сложилось так, что жизнь шла своим путем, а школа – своим. Они не ведали ничего друг о друге, не вникали в нужды, заботы, горести друг друга; школа была предоставлена самой себе, и – хорошо или плохо – занималась только своим делом».³⁵²

³⁵¹ Азимова С.А. О жизни и педагогической деятельности Ф. Кочарлинского... с.31

³⁵² Köçərli F.b. Seçilmiş əsərləri. Bakı: AzSSR EA, 1963, s. 201

Выступая против радетелей старой школы, которые уделяли большое внимание показной стороне образования в обучении, а не их содержанию, которые не хотели ни слова слышать о введении нового в процессе обучения, он писал: «Если бы хоть один учитель осмелился выйти за рамки старых правил и предложил новый путь в обучении, люди бы его не поддержали, а стали бы презирать, подняли бы на смех».³⁵³

Наши рассуждения о просветителях Азербайджана будут неполными, если мы не упомянем имя такого выдающегося деятеля культуры конца XIX – начала XX веков, как Магомед ага Шахтахтинский (Шахтахтлы; 1846-1931). Здесь мы пролистаем ту часть биографии Шахтахтинского, которая хронологически ограничивается XIX веком.

Магомед ага Шахтахтинский родился, по образному выражению Дж. Мамедкулизаде, «на родине многих почетных лиц и интеллигентов», в селении Шахтахтлы, Нахчыванского уезда. Первое образование получил в медресе Гаджи Мирза Магомедали в Нахчыване, далее учился в Нахчыванском уездном училище. Уже здесь он выучил арабский, персидский и русский языки.

В 1860 году он отправляется в Тифлис для учебы в классической гимназии. В 1865 году М. Шахтахтинский уезжает в Петербург, а в 1871 году – в Германию, где поступает на факультет истории, философии и права Лейпцигского университета. По некоторым сведениям, здесь он, будучи студентом, написал несколько научных и публицистических статей на немецком языке, которым блестяще владел.³⁵⁴ Лейпцигский университет Шахтахтинский окончил в 1873 году, по специальности «Восточные языки». Далее он переезжает в Париж, где продолжает учебу в Школе восточных

³⁵³ Kõçərli F.b. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları. II cild I hissə. Bakı: Azərneşr, 1926, s.39

³⁵⁴ Novruzov Ş.H. “Şərqi Rus”un çağırışı. Bakı: Yazıcı, 1988, s.19-20

языков.³⁵⁵ Следует отметить, что Шахтахинский был полиглотом; он в совершенстве владел 12 языками.

В 1875 году, получив известие о смерти отца, он возвращается на Кавказ, где живет в административном центре края – в Тифлисе. Здесь он сотрудничает в краевой печати. В издаваемых в Тифлисе газетах «Кавказ», «Тифлисский листок», «Новое обозрение» публикации Шахтахинского приносят ему славу основного азербайджанского автора кавказской русскоязычной прессы. О его публицистической деятельности в указанный период мы еще успеем поговорить. Здесь же отметим, что одним из самых значимых событий в то время явилось издание в 1879 году в Тифлисе «Усовершенствованной мусульманской азбуки». Эта книга после ахундовского проекта представляла вторую попытку по формированию арабского алфавита.

В 80-х годах М. Шахтахинский вновь перебирается в Петербург, где публиковался в центральной русской печати. Здесь он сделал себе имя, и его назначают корреспондентом газет «Московские ведомости» и «Новое время» по странам Ближнего Востока. В связи с этим он часто бывал в Османской империи и в Иране.

Жизнь и деятельность М. Шахтахинского в 1891-1893 годах была связана с Баку. Здесь он даже на какое-то время редактирует местную газету «Каспий». Эта страница биографии М. Шахтахинского, хотя и кратковременная, но событийно примечательна: именно в «Каспии» вышла его знаменитая статья «Как называть Закавказских мусульман», где он предлагает называть страну Азербайджаном, а населяющий

³⁵⁵В дальнейшем школа постоянно расширяла свой профиль. Данный момент функционирует как Национальный институт Восточных языков и цивилизаций и имеет значительный авторитет в востоковедческом сообществе

ее народ – азербайджанцами.³⁵⁶ Кстати, идея называть тюркское население азербайджанцами была выдвинута впервые именно М. Шахтахтинским. В этой же газете М. Шахтахтинский обратился к жанру художественной публицистики.

В 1894 году мы застаем М. Шахтахтинского в Нахчыване. Здесь происходит его встреча с молодым учителем и литератором Джалилом Мамедкулизаде. М. Шахтахтинский с одобрением отнесся к первым литературным опытам Мамедкулизаде и дал свои наставления начинающему писателю. Будучи в Нахчыване, М. Шахтахтинский продает доставшуюся ему часть отцовского поместья за 18 тыс. рублей, намечая полученную сумму направить на учреждение газеты на азербайджанском языке и типографии.

В 1895-1898 годах он вновь проживает в Тифлисе, где продолжает выступать на страницах печати злободневными статьями. Его деятельность также была связана с желанием издать в Тифлисе газету на азербайджанском языке. Однако его старания не возымели тогда успеха.

С 1899 по 1902 гг. М. Шахтахтинский вновь оказывается в Париже, где будучи слушателем курсов в Высшей школе опытного образования, знакомится с видными учеными. Дружба с известным французским востоковедом Люсьен Бюва способствует тому, что М. Шахтахтинский становится узнаваемым в научных кругах Франции. Бюва в начале XX века опубликовал в журналах «Журнал Азиатик» и «Перью де монд мусульман» две статьи. В первой, озаглавленной «Одна литературная политическая газета у азербайджанских тюрков», французский читатель ознакомится с газетой «Шярги-Рус» и с его издателем М. Шахтахтинским.

³⁵⁶ Шахтахтинский М. Как называть Закавказских мусульман // Газ. «Каспий», 1891, №93

Вторая статья называется «М. Шахтахинский» и посвящена французскому периоду жизни и творчества азербайджанского ученого и просветителя.³⁵⁷

Будучи в Париже, М. Шахтахинского избрали членом Международного общества фонетики и Азиатского общества, что равносильно признанию его научных талантов со стороны французского научного сообщества.

В 1902 году М. Шахтахинский возвращается в Тифлис, где ему в 1903 году удается, наконец, получить разрешение на издание газеты «Шярги-Рус» на азербайджанском языке.

М. Шахтахинский оставил обширное наследие в области педагогики, социологии и юриспруденции. Он выдвигает идею нового мусульманского алфавита, критикует культовые обряды ислама, возлагает вину за культурную отсталость мусульманских народов на их теологическое мировоззрение, на архаичность, религиозную идейную направленность образования и просвещения, требует перестроить школу на европейский лад, секуляризировать обучение и воспитание, перенять европейский образ жизни и мышления, осуждает женское затворничество как варварский обычай, подчеркивает значение образования и воспитания для женщин.³⁵⁸ В серии статей, озаглавленной «Школьная жизнь у мусульман» и опубликованной в газете «Кавказ» в 1882 году,³⁵⁹ М. Шахтахинский не только критикует отжившее и косное, на его взгляд, мусульманское образование, но стремится увязать подобное состояние с общим упадком мусульманской жизни.

³⁵⁷ Nəbibbəyli İ. Millətın canlı heykəli // Şahtaxtlı M. Seçilmiş əsərləri. Ön söz. Bakı. Çarşıoğlu, 2006, s.10

³⁵⁸ Ахмедов Э. Философия азербайджанского Просвещения. Баку, Азернешр, 1983, с.176

³⁵⁹ Шахтахинский М. Школьная жизнь у мусульман / Газета «Кавказ», 1882, 7 апреля, №90; 15 апреля, №98; 9 мая, №121; 4 июня, №145; 19 июня, №160

неспособности. Кстати, стремление показать отдельные проявления недостатков как общий кризис исламского жизнеустройства проходит рефреном по всему творчеству Шахтагинского. Он даже написал обширную статью под названием «Кризис мусульманской жизнеспособности», опубликовав его в «Турецком сборнике» за 1909 год. В этой работе Шахтагинский вслед за Ахундовым представлял исламское вероучение как фундаментальную причину социального застоя и косности именно потому, что оно, на его взгляд, навязало мусульманским народам теологическое мировоззрение, убив в них «сознание собственного я». Все больше и больше Шахтагинский обнаруживает черты евроцентризма. Как пишет профессор Берлинского университета им. Гумбольдта Й. Баберовски, «М. Шахтагинский, космополит и путешественник по обоим мирам, уже не мог представлять неевропейский мир как модель будущего. Для него будущее Востока было заключено в настоящем Европы. Чем дольше живут европейцы, полагал он, тем далее продвигаются они вперед. Само понятие прогресса человечества родилось из наблюдения европейской жизнью. Поэтому, как рассуждал Шахтагинский, любой народ, не желающий плестись в хвосте, должен жить по-европейски».³⁶⁰

В указанной же серии статей в газете «Кавказ», помимо критики мусульманского образования и вообще жизнеустройства, первый раз выносятся на общественное обсуждение вопросы, связанные с национальным самосознанием азербайджанских тюрков. Логическим итогом раздумий Шахтагинского по поводу национальной идентичности и этнонима своего народа стала вышеупомянутая статья в газете «Каспий». Обсуждая, казалось бы, невинные вопросы

³⁶⁰ Баберовски Й. Цивилизаторская миссия и национализм в Закавказье. // Новая имперская политика постсоветского пространства. Сборник статей. Под ред. И.В. Герасимова и др. Казань, «Центр исследований империи и национализма», 2004, с.328

мусульманского образования, Шахтахтинский умудрялся акцентировать внимание на чрезвычайно важных проблемах этнического бытия азербайджанских тюрков. В статьях из серии «Школьная жизнь у мусульман» частое употребление слов и словосочетаний «Азербайджан», «Азербайджанский тюркский, или просто азербайджанский язык», «Азербайджанские тюрки», «азербайджанцы» работает на внедрение в массовое сознание номинаций, являющихся ключевыми при становлении этнической (национальной) идентичности.

В центре просветительских идей М. Шахтахтинского стоит вопрос о социальном и культурном прогрессе. Всю жизнь он пропагандировал эту идею и был убежден в том, что человеческое общество, как и вся природа, вечно развивается, обновляется, прогрессирует, но если этот процесс развития останавливается, то все постепенно приближается к уничтожению и смерти.³⁶¹

Без рассуждений о такой важной проблеме, как функционирование периодической печати, наш разговор не может считаться исчерпывающим. Периодическая печать являлась мощным рычагом воздействия на общественное сознание, проводником просветительских и модернистских идей в гущу народных масс. Одновременно она выполняла функцию консолидирующего начала для интеллектуально-просветительской среды и играла роль катализатора национального пробуждения.

Через полтора года после закрытия газеты «Экинчи», в январе 1879 года в Тифлисе раз в неделю начала выходить газета «Зия» («Свет») под редакторством Саид Эфенди Унсизаде. В газете публиковались статьи общественно-политического, литературно-художественного, научно-философского, религиозного содержания. После 76-го номера газета приняла новое название – «Зияи-Гафгазийе». Издающаяся

³⁶¹ Антология педагогической мысли... с.298

сначала в Тифлисе, а потом в Шемахе газета просуществовала до июня 1884 года. Всего увидел свет 183 номера газеты. Поскольку газета находилась в руках братьев Унсиаде, связанных с клерикальной средой, она не вполне вписывалась в общее просветительское русло. На страницах газеты печатались как консервативные, так и прогрессистские силы. Из передовой интеллигенции Н. Везиров, С.А. Ширвани, А.О. Черняевский на страницах газеты поднимали национально-культурные вопросы.

Однако в целом газета была консервативной ориентации, и к ней просветительски настроенная интеллигенция относилась настороженно. В 1906 году в одной из своих статей Ф. Кочарли упрекал газету в идеологической неопределенности и в том, что она уделяла много место к религиозным наставлениям.³⁶²

В январе 1893 года средний из братьев Унсиаде Джелал начал издавать в Тифлисе журнал «Кешкюль» («Миска дервиша»). До марта 1884 года увидел свет 11 номеров журнала, после чего он был преобразован в газету. «Кешкюль» с определенными перерывами выходила до 1891 года.

По сравнению с газетой «Зия», у «Кешкюль» и охват тем был шире, и форма написания статей была разнообразней. Название газеты было неслучайным. Странствующие дервиши носили при себе «кешкюль» - миску из индийского ореха, куда клали разные вещи. И издатели газеты предполагали, что газета станет резервуаром,местилищем, где будут размещены необходимые и ценные материалы из разных областей жизни.

Издатель этой газеты Джелал Унсиаде был человеком более прогрессивных взглядов, чем его братья, и хорошо знаком с европейской культурой. О своих надеждах на помощь и поддержку прогрессивных деятелей азербайджанской ин-

³⁶² Газ. «Закавказье», 1906, 1 января

теллигенции, газета писала: «Начинающаяся жизнь нуждается в новой помощи и наставлениях. Надеемся, что вместе с нами доброжелатели и просветители нации помогут изданию этого листа, созданного во имя служения нашей нации». «Кешкюль» была близка к «Экинчи». На страницах газеты печатались публицистические статьи, материалы по вопросам языка, литературы, искусства, просвещения, рекомендации по общественно – политическим вопросам, отрывки из оригинальных произведений, переводы образцов восточной и европейской литературы. С газетой сотрудничали Г.б. Зардаби, С.М. Ганизаде, С.А. Ширвани, Ф. Кочарли, М. Шахтагинский, М. Султанов, С. Велибеков, А.О. Черняевский и другие интеллигенты-просветители.

Газета «Кешкюль» участвовала в пробуждении национального самосознания. Она первой провела четкое разграничение между местным религиозным сообществом и национальностью и даже высмеяла обычное употребление одного и того же слова «миллет» для обозначения обоих. В одном из номеров газеты М. Султанов в форме воображаемого диалога с иностранцем, произошедшем на Тифлисском вокзале, изобразил затруднение закавказского мусульманина в определении своей национальной принадлежности. Как бы обращаясь к своим соотечественникам, автор восклицает: «Ошибаются те, которые вас называют татарами. Татары те мусульмане, которые живут в Крыму, в Казани. Вы по национальности азербайджанцы. Ваш язык, обычаи, характер различается от татар... Вы – племя древнее. В летописях вами написаны сколько славных историй».³⁶³

После прекращения издания газеты «Кешкюль» в 1891 году (всего увидел свет 123 номера газеты) в течение 12 лет – до 1903 года на азербайджанском языке ни один печатный орган не увидел свет, несмотря на неоднократные просьбы

³⁶³ Azərbaycan mətbuatı tarixi: Ali məktəb tələbələri üçün dərslik /Tərt. və red. A.B. Şahverdiyev. Bakı: Təhsil, 2006, s.51

М. Шахтагинского, С. Мехмандарова, С.М. Ганизаде, Г. Махмудбекова, Н. Нариманова, А. Агаева и других. Власти под разными предлогами отказывали азербайджанским просветителям, хотя за это же время не переставали выходить газеты и журналы на грузинском и на армянском языках. В самом начале XX века на Кавказе издавались на русском языке 40, на грузинском 7 и на армянском 6 печатных органов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрев социокультурные трансформации и просветительское движение в Азербайджане, можно сделать следующие обобщения.

Азербайджан, оказавшийся не по своей воле в составе Российской империи, был объективно вовлечен в процессы, сопряженные фундаментальными преобразованиями во всех сферах жизнедеятельности. Наша страна вступила на путь перестройки сущностных оснований своего модуса бытия, приведшего к становлению нового азербайджанского социокультурного комплекса и своего рода «переидентификации» азербайджанцев. Именно тогда Азербайджан входит, усилиями зарождающейся интеллигенции, в общеевропейский век Просвещения.

Обстоятельный разбор в монографии сущностных оснований Азербайджанского Просвещения позволяет нам выделить следующие его базовые особенности.

Во-первых, указанный феномен предстает как идейное течение в азербайджанской общественной мысли, своеобразно отражающее качественные социальные изменения в XIX - начале XX веков. Эти изменения уместно обозначить как начавшийся процесс трансформации традиционного общества в общество Модерна. Благодаря контакту двух цивилизаций – европейской, представленной Россией, и традиционной исламской – родилась совершенно новая социальная прослойка – азербайджанская интеллигенция.

Во-вторых, где-то с 30-40-х годов XIX века постепенно вырисовываются сдвиги в мировоззренческой сфере. Иными словами, мы становимся свидетелями становления исходной точки социокультурной модернизации. В таком ракурсе «проект Просвещения» предстает как духовно-практическая деятельность, как движение и кампания по изменению умов и институтов. Такие универсалии Просвещения, как свобода,

равенство, справедливость, разумность, рационализм, прогресс и т.д., проникая в неевропейские ареалы, в том числе и в Азербайджан, претерпевали существенные изменения, коррелируясь с местной цивилизационной средой. Уместно говорить о мусульманском Просвещении (одним из разновидностей которого и являлось Азербайджанское Просвещение), как своего рода ответа на вызов Запада. При этом в качестве релевантных средств ответа подразумевались социально-политические, экономические, культурные, этические и эстетические идеи и учения, собственно, западного происхождения. Запад предстал перед восточным прогрессистским сознанием одновременно и как угнетатель и колонизатор, и как единственный источник прогресса, пример для развития, модель оптимального жизнеустройства. В XIX веке, когда практически все мусульманские народы и страны оказались в колониальной или полуколониальной зависимости от европейских держав, обнаружился глубокий упадок и колоссальное отставание восточных стран от западных. Передовые интеллектуальные силы Востока, рефлексируя данное состояние, сгенерировали идеологию трансформации и модернизации традиционного общества своих стран. Эта совокупность идей и идейных течений и была обозначена как мусульманское Просвещение.

При анализе идейных оснований Азербайджанского Просвещения особое внимание было уделено деятельности А. Бакиханова, М.Ф. Ахундова и Г.б. Зардаби. Бакиханов по своим общественно-политическим и социокультурным воззрениям нами охарактеризован как последний мыслитель премодерна (традиционного общества) и в то же время первый мыслитель Нового времени.

В монографии особо рассматривается мировоззренческая парадигма М.Ф. Ахундова – феноменальной личности не только Азербайджанского, но и, не побоимся сказать, всего Восточного Просвещения. Именно в его многогранном

творчестве мы наблюдаем разрушение мифов традиционализма (в том числе мифов религиозного сознания) и свержение воображения посредством знания. Иными словами, он занимался «расколдовыванием» (по Максус Веберу) символического мира азербайджанского традиционализма. Именно с Ахундова берет отсчет становления мировоззренческих ценностей «пострелигиозного» дискурса в азербайджанской гуманитарной мысли.

Согласно нашему мнению, ахундовское мировоззрение вполне созвучно с эпистемой (понятие, введенное М. Фуко) Модерна. Именно эта эпистема «говорит» Ахундовым, когда он резко нападает на любые претензии религии на научность, т.е. на обоснование своих догм и положений посредством научных аргументаций. Рассматривая усилия Ахундова по реформированию письменной системы тюркских народов, мы пришли к выводу, что мировоззренческая картина Ахундова, сопрягала понятие «арабский алфавит» с концептами «общая культурная отсталость» и «деградация», а через них и концептом «деспотизм». Иначе говоря, социокультурные и политические переустройства общества рассматривались как процессы переплетающиеся и взаимодополняющие.

Наше исследование позволило нам переосмыслить вклад в социокультурные преобразования другой выдающейся фигуры Азербайджанского Просвещения – Гасан бека Зардаби. Он, в первую очередь, вошел в историю азербайджанской культуры как зачинатель национальной печати. Учрежденная и редактируемая им газета «Экинчи» транслировала идеи Просвещения, способствовала развитию национального самосознания. Данная газета являлась своеобразной лабораторией, где просвещенчески настроенная интеллигенция в ходе регулярной практической деятельности выработывала, по-своему выводила новые дискурсивные формы, в том числе и общественно-политического характера. Эта группа интеллигенции, или интеллектуальное со-

дружество – своеобразный Зардабинский круг предпринимала первые шаги в деле создания новой литературной и публицистической стилистики азербайджанского языка, вводя в речевой оборот лексемы из запасников простонародного словника. Как нам представляется, тот литературно-публицистический процесс, у истоков которого стояли Ахундов и Зардаби, в Азербайджане для объединения «местных индивидов» в единую большую нацию имел никак не меньшее значение, чем экономические процессы.

В монографии подробно рассмотрен процесс становления новой азербайджанской школы. За указанный период в условиях ускорившихся социокультурных изменений резко расширяется сеть начальных, средних, средних специальных учебных заведений, возрастает число учащихся, открываются библиотеки, читальни, появляются различные газеты и журналы, в том числе на азербайджанском языке.

В 1870-х и отчасти 80-х годах мы застаем отдельные усилия пока еще немногочисленных просветителей, которые стремились своей деятельностью привести в движение инертное общество; считая основной причиной косности мусульманского общества существующую традиционную систему образования, они прилежно работали в области просвещения. Г.б. Зардаби, С.А. Ширвани, М. Шахтагинский, М.Т. Сидги, М. Навваб, С. Велибеков, А.О. Черняевский и другие своей неустанной подвижнической деятельностью сдвигали почву для следующего поколения азербайджанской интеллигенции.

В борьбу против отсталости, невежества, суеверий, за новое просветительское мировоззрение в 1890-х годах включилась целая плеяда деятелей, получившая высшее образование в России и Европе. Для пропаганды передовых просветительских идей и воззрений они пользовались преимущественно выходившими в то время в Тифлисе и Баку газетами «Кавказ», «Новое обозрение», «Каспий» и другими печатными органами. Благодаря их стараниям, просветительство

превратилось из одиночной деятельности в массовое движение.

Это новое поколение просветителей, в числе которых мы видим С.М. Ганизаде, Н. Нариманова, Ф. Кочарли, Дж. Мамедкулизаде, Т. Байрамалибекова, Э. Султанова, Г. Махмудбекова, М. Махмудбекова, Р. Эфендиева, Н. Везирова, А. Агаева и многих других, открыто выступило за реформу мусульманского алфавита, всей системы школьного алфавита, публично критиковало ислам (или некоторые догматы религии), враждовавшие между собой вероисповедные направления и секты. Предметом широкого обсуждения становятся в их кругах причины социально-экономической и культурной отсталости Азербайджана, место и роль ислама в общественной жизни и быту мусульманских народов.³⁶⁴

Нами затронут также вопрос об особенностях азербайджанского джадидизма. Анализ феномена джадидизма в Азербайджане выводит нас на ряд значимых культурологических и социологических проблем. Нами отмечено, что в Азербайджане наблюдалось не столь специфичное джадидское движение, присущее Крыму, Поволжью и Центральной Азии, а более широкое модернистское движение. Это движение выделялось открыто манифестируемым светским (секулярным) характером. Здесь, конечно, сказывалось ахундовское антиклерикальное наследие радикального свойства; оно прочно укоренилось в общественной мысли Азербайджана. “Совмещение ислама и модернизма”, под которым часто понимается джадидизм, в Азербайджане не превратилось в мейнстрим общественной мысли. В то же время в других мусульманских регионах религия (ислам) в деятельности реформаторов занимала центральное место. Здесь также мы не сталкиваемся с интеллектуальным явлением (или, по крайней мере, вполне оформившимся в идейное течение), тожде-

³⁶⁴ Ахмедов Э. Философия азербайджанского Просвещения... с.175-176

ственным кадимизму – течению, как известно, противостоящему джадидизму. В Азербайджане вообще консерватизм не оформился институционально. Мы, по сути, не наблюдаем в Азербайджане превращение традиционалистов в консерваторов (т.е. теоретизирующих традиционалистов).

Исследование показало, что в Азербайджане среди самих просветителей существовали серьезные разногласия о роли религии в условиях социокультурных трансформаций вообще и о модернизации ислама, в частности. Но даже те деятели, которые считали возможным совмещение ислама с идеей общественного и культурного развития, стояли на позициях прогрессивизма. Иными словами, и сторонники развития страны с учетом социокультурной специфики общества, и критики подобных воззрений, по сути, разделяли общую парадигму Просвещения.

Уже в начальный период просветительского движения в Азербайджане наблюдаются типологические различия между ним и классическим джадидизмом (в том числе и среднеазиатским). В Средней Азии, по существу, джадидизм дал мощный толчок к развитию просветительской мысли и становлению новой интеллигенции. Многие видные деятели культуры и общественно-политической жизни в Туркестане являлись выпускниками джадидских школ. В Азербайджане же джадидизм был всего лишь фрагментом более широкого трансформационного движения. А процесс становления новой интеллигенции здесь начался чуть раньше (с 30-40-х годов XIX века) и протекал иначе. В Азербайджане ранними очагами становления интеллигенции эпохи Модерна служили мусульманские училища и русские учебные заведения; с 70-х годов к последним присоединились и новометодные школы, а с 80-х – русско-азербайджанские. Таким образом, институциональная среда формирования по-европейски образованного класса людей в Азербайджане и Центральной

Азии отличались. Примем во внимание и то, что часть ново-методных школ в Азербайджане в дальнейшем была преобразована в русско-азербайджанские.

Следует учесть и то обстоятельство, что уже в ходе Первой русской революции 1905-1907 гг. джадидизм рассматривался со стороны отдельных деятелей и активистов общероссийского мусульманского социума (И. Гаспринский, А. Агаев и Ю. Акчура) как процесс по аналогии с процессом формирования французской нации. Предполагалось, что по завершении просветительского этапа наступит период становления тюрко-татарской политической нации (миллета) по европейскому типу, автономной в вопросах религии и образования. В российском же масштабе целями этого этапа провозглашались децентрализация и широкое самоуправление, правовое государство с равноправием всех граждан и равенством религий.

Одна из ключевых особенностей азербайджанского просветительства состоит в том, что его становление и развитие совпало по времени с процессом формирования национального самосознания народа. Именно в 80-90-х годах XIX века появляются статьи на страницах органов печати, издающихся в Тифлисе и Баку, где актуализируется вопрос об этнической идентификации азербайджанских тюрков. Вот почему здесь просветительское и культурно-реформаторское движение тесно переплетается и во многом определяет ход процессов нациестроительства.

Главный вывод монографии состоит в том, что идейное наследие, созданное вышеотмеченными деятелями, стало тем прочным фундаментом, опираясь на которое последующее поколение азербайджанской интеллигенции сконструировало духовно-политический каркас Азербайджанского Модерна.

Список использованной литературы

На азербайджанском языке

1. Abdullayev A.M. Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən. Bakı: Maarif, 1966, 330 s.
2. AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, R. Əfəndiyevin arxivi, Q-2
3. Azərbaycan mətbuatı tarixi: Ali məktəb tələbələri üçün dərslik /Tərt. və red. A.B. Şahverdiyev. Bakı: Təhsil, 2006, 252 s.
4. Bağırov Ə.A. S.Ə. Şirvani və məktəb: metodik ədəbiyyat. Bakı: Maarif, 1986, 102 s.
5. Bayramoğlu Alxan. Şamaxıda maarif və maarifçilik: XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit. Bakı: Maarif, 1997, 240 s.
6. Cəlil Məmmədquluzadənin Naxçıvanlı müasirləri. Bakı: Azərneşr, 1967, 89 s.
7. Əhmədov H.M. Ana dilində dərslik probleminin həllində ilk addım // “Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisi” jurnalı, 1980, №1, s.75-82
8. Əhmədov H.M. Lənkəranda ilk dünyəvi təhsil məktəbi // “Azərbaycan müəllimi” qəzeti, 1983, 23 fevral
9. Əhmədov H.M. Nəriman Nərimanov (həyatı, fəaliyyəti pedaqoji və tibbi fikirləri). Bakı: ABU, 2004, 284 s.
10. Əhmədov H.M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. Bakı: Maarif, 2000, 364 c.
11. Əhmədov H.M. XIX əsrin 60-cı illərində Rusiyada məktəb islahatı və Azərbaycanda məktəb təhsilinin yenidən qurulmasının bəzi məsələləri // V.İ. Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun Elmi Əsərləri, 1972, №1, s. 3-10
12. Əhmədov H.M. XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanda xalq maarifinin və məktəb təhsilinin bəzi məsələləri haqqında // V.İ. Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun Elmi Əsərləri, 1976, №5, s.13-21

13. Əhmədov H.M. R. Əfəndiyevin pədaqoqi baxışları // V.İ. Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pədaqoqi İnstitutunun Əsərləri, 1963, cild 25, s. 54-66
14. “Əkinçi” qəzeti, 1875-1877-ci illər
15. Fərhadov Ə. Şimali Azərbaycanda islam maarifçiliyi hərəkatı (XIX-XX əsrin əvvəlləri). Bakı: AFPoliqrAF, 2017, 304 s.
16. Həbibbəyli İ. Cəlil Məmməquluzadə mühiti və müasirləri. Bakı: Azər nəşr, 1997, 682 s.
17. Həbibbəyli İ. Millətin canlı heykəli // Şahtaxtı M. Seçilmiş əsərləri. Ön söz. Bakı. Çarşioğlu, 2006, s. 3-27
18. “Həyat” qəzeti, 1906, №171, 3 avqust
19. Hüseynzadə Ə. Axund Əbu Turab həzrətləri və dünyəvi elmlər // “Həyat” qəzeti, 1907, №106, 17 may
20. Köçərli F. M.F.Axundovun dünyagörüşü. Bakı: Elm, 1999, 124 s.
21. Köçərli F.b. Azərbaycan ədəbiyyatı [2 cilddə]; cild 2. Bakı: Elm, 1981, 459 s.
22. Köçərli F.b. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları. II cild I hissə. Bakı: Azər nəşr, 1926, 278 s.
23. Köçərli F.b. Seçilmiş əsərləri. Bakı: AzSSR EA, 1963, 341 s.
24. Qənizadə S.M. Axund Əlhac // “İrşad” qəzeti, 1906, №54, 26 fevral, s. 2-3
25. Qənizadə S.M. Bakı şəhəri rus-müsəlman məktəblərinin iyirmi beş illiyi // “Məktəb” jurnalı, 1912, №21, 14 dekabr, s. 323-327
26. Qənizadə S.M. Seçilmiş əsərləri / toplayıb tərtib ed., müqəddimə və şərh. müəll. A. Zamanov. Bakı: Azər nəşr, 1965, 326 s.
27. Məmmədquluzadə C. Seçilmiş əsərləri. Cild 1. Bakı, 1963
28. Məmmədov X.Q. “Əkinçi”dən “Molla Nəsrəddin”ə qədər. Bakı: Yazıçı, 1987, 628 s.
29. Məmmədov X.Q. Sultan Məcid Qənizadə. Bakı: Yazıçı, 1983, 211 s.

30. Məmmədov X.M. Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi: XIX yüzilliyin sonları-XX yüzilliyin əvvəlləri. Dərs vəsaiti. Bakı: Elm, 2005, 249 s.
31. Mirəhmədov Ə. Cəlil Məmmədquluzadə və müsəlman mətbuatı // Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, 1966, №4, s. 12-22
32. Nəbiyev B.Ə. Görkəmli tənqidçi və ədəbiyyatşünas: F. Köçərlinin həyat və yaradıcılığı. Bakı: AzSSR EA, 1963, 164 s.
33. Novruzov Ş.H. “Şərqi Rus”un çağırışı. Bakı: Yazıçı, 1988, 158 s.
34. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavuşu. Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı. Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı: Gənclik, 1991, 112 s.
35. Seyidov Y.M. Yazıçı və dil: XIX-XX əsrlər. Bakı: Yazıçı, 1979, 288 s.
36. Şərif Əziz (Şərifzadə Əziz Qurban oğlu). Cəlil Məmməquluzadənin mühiti (1896-1903-cü illər) // “Azərbaycan” jurnalı, 1957, №2, s. 182-203
37. Şərif Əziz. Görkəmli pedaqoq və şair // “Ədəbiyyat qəzeti”, 1955, №52, 25 dekabr
38. “Şərqi Rus” qəzeti (1903-1904-cü illər)
39. Vəzih Mirzə Şəfi, Qriqoryev İ.İ. Kitabı-türki. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 260 s.
40. Vəzirov Haşım bəy. Bakıdakı rusi-müsəlmani məktəblərin iyirmi beş illik yubileşi münasibəti ilə. Bakı: [s.n.], 1914, 24 s.

На русском языке

41. Агаев А. Ислам и прогресс // Газ. «Каспий», 1899, №7, 10 января
42. Адиб Халид: «Рассматривать ислам как однородное явление – все равно что считать христианство единым целым» // <http://www.fergananews.com/article.php?id=6912>

43. Азимова С.А. О жизни и педагогической деятельности Ф. Кочарлинского. // Учебные записки вузов Министерства высшего и среднего специального образования Азербайджанской ССР, 1978, №3, с.27-31
44. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Том VII. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1878, 1011 с.
45. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Том VIII. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1881, 1033 с.
46. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Том IX. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1881, 1013 с.
47. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Том X. Тифлис: Типография Канцелярии Главного начальствующего гражданской частью на Кавказе, 1885, 982 с.
48. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Том XII. Тифлис: Типография Канцелярии Главного начальствующего гражданской частью на Кавказе, 1904, 1556 с.
49. Алиев С. Литературные связи и узбекская драматургия (первая треть XX в). Ташкент: Фан, 1973, 155 с.
50. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001, 288 с.
51. Антология педагогической мысли Азербайджанской ССР. М., Педагогика, 1989, 589 с.
52. Архив Общественно-Политических Документов Управления Делами Президента Азербайджанской Республики, ф. 456, оп. 10, д.137
53. Аух Е-М. Между приспособлением и самоутверждением. Ранний этап поисков национальной идентичности в среде мусульманской интеллигенции и возникновение нового общества на юго-восточном Кавказе (1875-1905)

- // Азербайджан и Россия: общества и государства. / Отв. ред. и сост. Д.Е.Фурман. – М.: Летний сад, 2001. с.50-87
54. Ахмедов Г. М. Избранные педагогические сочинения: в двенадцати томах. Том 8 История развития школы и педагогической мысли Азербайджана. Баку: Техсил-АМУ, 2006, 179 с.
 55. Ахмедов Э.М. Выдающийся Азербайджанский мыслитель // Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Баку: Элм, 1983, с. 6-59
 56. Ахмедов Э.М. Философия Азербайджанского Просвещения. Баку: Азернешр, 1983, 291 с.
 57. Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения / Под ред. и с предисловием М. Касумова. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1953, 380 с.
 58. Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Баку: Азернешр, 1982, 339 с.
 59. Баберовски Й. Цивилизаторская миссия и национализм в Закавказье. // Новая имперская политика постсоветского пространства. Сборник статей. Под ред. И.В. Герасимова и др. Казань, «Центр исследований империи и национализма», 2004, с.307-352
 60. Бадалов Р. Зардаби // http://kultura.az/articles.php?item_id=20080506090316030&sec_id=20
 61. Байрамалибеков Т. Коран и магометанство. Газ. «Новое обозрение», 1894, 16 февраля, №3487
 62. Бакиханов А. К. Гюлистан-и Ирам. Баку: Элм, 1991, 304 с.
 63. Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Баку: Элм, 1983, 344 с.
 64. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. 2, ч. 1. с. 169-433
 65. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: «Искусство», 1976, 445 с.

66. Башарова Г. Ф. «Теория ориентализма» Э. Саида: подход к осмыслению проблемы Восток – Запад // http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/vostok_basharova.htm
67. Бенингсен А. Мусульмане в СССР. Париж: YMCA-PRESS, 1983, 87 с.
68. Берков П.Н. Основные вопросы изучения русского просветительства // Проблемы русского просвещения в литературе XVIII в. М-Л.: Издательство АН СССР, 1961, с. 5-27
69. Буниятов З.М. От редактора // Бакиханов А. К. Гюлистан-и Ирам. –Баку: Элм, 1991, с.3-7
70. Вагабова Э.Р. Из истории развития народного образования в Северном Азербайджане. Баку: Сада, 2015, 438 с.
71. Вагабова Э.Р. Культурные процессы в Азербайджане (вторая половина XIX – начало XX вв.). Баку: Издательство «AVROPA», 2018, 646 с.
72. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
73. Везиров М.Г. О татарских школах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Тифлис: Типография Канцелярии Главногоначальствующаго гражданской частью на Кавказе, 1890, №9. Второй отдел, 1890, №9. Второй отдел, с.1-6
74. Всеподданнейший отчет о произведенной в 1905 году по высочайшему повелению сенатором А.М.Кузьминским ревизии города Баку и Бакинской губернии. [Б. М., Б. Г.], 686 с.
75. Вязовик Т.П. О взаимодействии традиционалистских и либеральных интенций в идеологии российского самодержавия // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России

- (от истоков к современности). Выпуск 1 / Сборник статей. Под ред. Ю.Н. Солонина Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, 2004. с.22-49
76. Гавров С.Н. Модернизация России: постимперский транзит. Глава 1. Модернизация. Человек модерна // <http://www.bibliotekar.ru/gavrov-3/5.htm>
 77. Гаджиев А.А. Вопросы типологии исторического развития азербайджанской и узбекской литератур // Страницы азербайджанско-узбекских литературных взаимосвязей. Баку: Элм, 1985, с.8-16
 78. Гасан бек (Меликов). Быть ли школы в Зардобе? // «Каспий», 1883, №42, 13 апреля
 79. Гасан бек (Меликов). Наши сельские школы // «Каспий», 1899, №176, 18 августа
 80. Гасан бек (Меликов). Новая школьная система в Америке, соединяющая умственное развитие с ручным трудом // «Каспий», 1900, №36, 15 февраля
 81. Гасанов И.М. Частновладельческие крестьяне в Азербайджане в первой половине XIX века. Баку: АН Азерб. ССР, 1957, 233 с.
 82. Гельвеций К.А. Сочинения. В 2-х томах. Т.2. М.: «Мысль», 1974, 687 с.
 83. Геюшев З.Б. Мироззрение Г. Зардаби. Баку: АН Азербайджанской ССР, 1962, 401 с.
 84. Горяева Л. Мусульманское просвещение в современной России // <http://www.strana-oz.ru/?numid=14&article=685>
 85. Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики, ф.45, оп.2, д.282
 86. Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики, ф.50, оп.1, д.1
 87. Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики, ф.50, оп.1, д.4
 88. Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики, ф.309, оп.2, д.944

89. Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики, ф.389, оп.6, д.6
90. Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики, ф.389, оп.6, д.749
91. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.4, оп.3, д.33
92. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.5, оп.1, д.68
93. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.7, оп.1, д.1001
94. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.12, оп.2, д.891
95. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.12, оп.7, д.1075
96. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.416, оп.3, д.415
97. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.416, оп.3, д.527
98. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.422, оп.1, д. 470
99. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.422, оп.1, д. 623
100. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.422, оп.1, д. 631
101. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.422, оп.1, д.7150
102. Государственный Исторический Архив Грузии, ф.422, оп.1, д.9811
103. Грибоедов А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. М.: Правда, 1971, 368 с.
104. Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку: АН АзССР, 1958, 430 с.
105. Джиноридзе Г. Гасан бек Меликов // «Каспий», 1907, №264, 29 ноября

106. Доклад Министра народного просвещения Д. А. Толстого «О мерах с образованием населяющих Россию иностранцев» (1870 г.) // <http://www.inpo-rus.ru/14/>
107. Дугин А. Археомодерн // <http://texts.vniz.net/archeomodern.html#a6>
108. Журнал Министерства Народного Просвещения, 1849, февраль, с.51-53
109. «Закавказье», газета, 1906, 1 января
110. Захаров А. Народное учение у Закавказских татар // СМОМПК, Тифлис: Типография Канцелярии Главногоначальствующаго гражданской частью на Кавказе, 1890, №9. Второй отдел, с.7-51
111. Захидов В. Мы всегда друзья...// Страницы азербайджанско-узбекских литературных взаимосвязей. Б.,Элм, 1983, с.16-28
112. Иваненко В.Н. Гражданское управление Закавказьем: от присоединения Грузии до наместничества великого князя Михаила Николаевича: исторический очерк. Тифлис: [б. и.], 1901, 525 с.
113. Игнатенко А.А. Ислам и политика: сборник статей. М.: Новое издательство, Институт религии и политики, 2004, 256 с.
114. Из записок барона (впоследствии графа) Корфа. // Русская старина, январь 1900, т.101, с. 25-56
115. Из истории Тифлисской Первой гимназии // Газета «Кавказ», 1901, 29 мая, №137
116. Интервью с профессором Полем Рикёром. К изданию в России книги «Память, история, забвение» // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/interv.php
117. Исторические типы рациональности / Отв. ред. В.А.Лекторский. - Т.1. М.: ИФРАН, 1995, 350 с.
118. История Азербайджана с древнейших времен до начала XX века / ред. И. Алиев. Баку: Элм, 1995, 430 с.

- 119.История периодической печати на азербайджанском наречии в Закавказье // Периодическая печать на Кавказе. Тифлис: Электронпечать Грузинского товарищества, 1901, с.47-51
- 120.Кавказский календарь на 1878 г. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1877, 603 с.
- 121.Кавказский календарь на 1897 г. Тифлис: Типография Канцелярии Главногоначальствующаго гражданской частью на Кавказе, 1896, 584 с.
- 122.Кавказский календарь на 1899 г. Тифлис: Типография Канцелярии Главногоначальствующаго гражданской частью на Кавказе, 1898, 560 с.
- 123.Казем-Бек М. Баб и бабиды: Религиозно-политические смуты в Персии в 1844-1852 г. Санкт-Петербург: тип. В.Н. Майкова,1865, 212 с.
- 124.Казем-Бек М. Избранные произведения. Баку: «Элм», 1985, 422 с.
- 125.Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том 8. М.: Издательство «Чоро», 1994, 718 с.
- 126.«Каспий», газета (за разные годы)
- 127.Кассирер Э. Философия Просвещения / Пер. с нем. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004, 400 с.
- 128.Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х годах XIX века. Часть I. М-Л.: Издательство АН СССР, 1936, 463 с.
- 129.Кочарлинский Ф. А.О. Черняевский. Газ. «Каспий», 1914, №282
- 130.Кочарлинский Ф. Из истории ислама. Газ. «Новое обозрение», 1894, 15 августа, №3644
- 131.Кочарлинский Ф. Какие науки нам нужны? // Газ. «Закавказье», 1907, №72, 29 марта
- 132.Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв. Баку: Азернешр, 1992, 237 с.

- 133.Крючкова Ю.В. Структура концепта и философский язык // Компаративное видение современной философии. Материалы межвузовской конференции. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009, с.34
- 134.Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллинн: Александрия, 1992, 479 с.
- 135.Лурье С. От древнего Рима до России XX века: преемственность имперской политики. // Общественные науки и современность, 1997, №4, с. 123-133
- 136.Мамедов А.С. Свободомыслие просветителей Азербайджана. Баку: Азернешр, 1987, 140 с.
- 137.Мамедов Ш.Ф. Мирза Фатали Ахундов. М.: Мысль, 1978, 166 с.
- 138.Маркова О. П. Новые материалы о Проекте Российской Закавказской компании А. С. Грибоедова и П. Д. Завелейского. // Исторический архив, т. VI, М.-Л., 1951. С. 324-390
- 139.Масловский М.В. Советская модель модерна в современной исторической социологии // Журнал социологии и социальной антропологии, 2012, № 6, с. 73-86
- 140.Меликова М.Ф. История политико-правовых учений в Азербайджане в XIX – начале XX века. Б., Издательство АГУ, 1972, 184 с.
- 141.Меликова Х. Биография Гасан бека Меликова-Зардаби // Современники о Зардаби. Баку: Элм, 1985, с. 26-50
- 142.Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., Новое литературное обозрение, 2006, 248 с.
- 143.Миллер А. Российская империя, ориентализм и процессы формирования наций в Поволжье // Журнал Ab Imperio, 2003, №3 // <http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=809&idlang=2&Code=#smt>

144. Мильман А.Ш. Политический строй Азербайджана в XIX-начале XX века (административный аппарат и суд, формы и методы колониального управления). Баку: Азернешр, 1966, 317 с.
145. Момджян Х.Н. Французское Просвещение XVIII века. Очерки. М.: Мысль, 1983, 447 с.
146. Мурадалиева Э.Б. Города Северного Азербайджана во второй половине XIX века. Баку: Изд-во Бакинского университета, 1981, 168 с.
147. Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб: Алетейя, 2002, 256 с.
148. М.Ф. Ахундов (Автор текста – Я. Караев). Баку: Ишыг, 1988, 16 с.
149. Мухаммаджанов А. Школа и педагогическая мысль узбекского народа XIX – начала XX в. Ташкент, Фан, 1978, 104 с.
150. Обзор Эриванской губернии за 1892 г. Эривань: Тип. Эриван. губ. Правления, [1893]. - [2], 41, [48] с.
151. Обзорение Российских владений за Кавказом, в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях, произведенное и изданное по высочайшему соизволению. Часть 1-2. Санкт Петербург: Типография департамента внешней торговли, 1836, VI, 399, 401, [6] с.
152. Обзорение Российских владений за Кавказом, в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях, произведенное и изданное по высочайшему соизволению. Часть 3. Санкт Петербург: Типография департамента внешней торговли, 1836, [4], 392, [4] с.
153. Обзорение Российских владений за Кавказом, в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях, произведенное и изданное по высочайшему соизволению. Часть 4. Санкт Петербург: Типография департамента внешней торговли, 1836, [4], 392, [4] с.

- чайшему соизволению. Часть 4. Санкт Петербург: Типография департамента внешней торговли, 1836, [4], 401, [8] с.
154. Оджагова К. Городское самоуправление Баку в конце XIX – в начале XX вв. Баку: «Нурлан», 2003, 133 с.
155. Отчет князя М.С. Воронцова от 25 марта 1845 г. по 1 января 1846 г. // АКАК, т. X, с. 833-848
156. Отчет попечителя Кавказского Учебного Округа о состоянии учебных заведений за 1875 г. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876
157. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Вторая половина XIX века. М., Педагогика, 1976, 600 с.
158. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Конец XIX – начало XX в. М., Педагогика, 1991, 446 с.
159. Пашаев А.Х. Очерки истории начального образования на Кавказе в XIX – начале XX веков. Баку: Издательство АПИ, 1991, 212 с.
160. Первые мусульманские газеты на Кавказе // Мир ислама, 1914, т. II, вып. 12, с. 884
161. Петрушевский И.П. Система русского колониального управления в Азербайджане в I половине XIX века // Колониальная политика российского царизма в Азербайджане... ч. 1, с. 5- 32
162. Письмо из Самарканда // газ. «Тарджуман», 1893, 29 октября, №36
163. Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание 2-ое. Т. XXI, Отделение 2-ое. СПб: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1847, №20672, с. 617-619
164. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-ое. Т. XXIV, Отделение 1-ое. СПб: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1850, № 23307, с. 313-323

165. Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. XII. СПб. 1892, № 8708, с.430-456
166. Проект учреждения мусульманского училища, составленной майором А.К.Бакихановым 20 февраля 1832 г. // Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Баку: Элм, 1983, с.251-254
167. Расулзаде М.Э. Современная литература Азербайджана // Из наследия политической эмиграции Азербайджана в Польше (30-е годы XX века). Баку: Озан, 2011, с.80-113
168. Рафили М. Ахундов. М.: Молодая гвардия, 1959, 192 с.
169. Российский Государственный Исторический Архив, ф.733, оп.82, д.65
170. Свентоховский Тадеуш. Русское правление, модернизаторские элиты и становление национальной идентичности в Азербайджане // Азербайджан и Россия: общества и государства. / Отв. ред. и сост. Д.Е.Фурман – М.: Летний сад, 2001, с.11-49
171. Сивуха С.В. Капитал социальный // <http://bourdieu.name/content/social-capital>
172. Смирнов А.В. Свет в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. В четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 2010, с.500
173. Судебные Уставы 20 ноября 1864 года, изложением рассуждений, на которых они основаны. В 5 томах. СПб: Государственная канцелярия, 1866-1867
174. Сын Отечества», 1834, т.10, с.25
175. Таирзаде Н.А. О мектебах в Азербайджане в 30-50-х гг. XIX века // Известия АН Азерб. ССР, серия общественных наук, 1961, №11, с. 43-57
176. Таирзаде Н. О мусульманских училищах в Азербайджане в конце 40-х и в 50-е годы XIX века // Материалы по истории Азербайджана, 1962, №5, с.141-192
177. Таирзаде Н. Численность и состав учащихся русских учебных заведений Азербайджана в 40-50-е годы XIX

- века // Известия АН Азербайджанской ССР, серия общественных наук, 1964, №1, с.43-55
178. «Тифлисский листок», газета, 1900, №269
179. Тихонова Н.Е. Социокультурная модернизация в России (Опыт эмпирического анализа) // Общественные науки и современность, № 2, 2008, с. 5-23
180. Туманов Г. Земельные вопросы и преступность на Кавказе. Санкт-Петербург: тип. П.П. Сойкина, 1900, 109 с.
181. Фадеев А.В. Россия и Кавказ в первой трети XIX в. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961, 397 с.
182. Фрингс А. Реформа письменности в Татарстане и культурная память. Ч. 1 // Журнал «Ab Imperio», 2004, №3 // <http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=1051&idlang=2&Code=#smt>
183. Фуко М. Что такое просвещение. Начала новой науки о природе наций // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko/chto_prosv.php
184. Хабермас Ю. Вера и знание // https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haberm/Ver_Znan.php
185. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. с. 40-51
186. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М., С-Пб., "Медиум" "Ювента", 1997, 312 с.
187. Хуцесов Ф.М. Меджлисная школа в Шемахе // Газ. «Кавказ», 1881, 26 августа, №188, с.2
188. Центральная Азия в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2008, 464 с.
189. Циркуляр по Управлению Кавказским учебным округом. Тифлис, 1875, №1
190. Циркуляр по Управлению Кавказским учебным округом. Тифлис, 1887, №10

191. Шахтактинский М. Как называть Закавказских мусульман // Газ. «Каспий», 1891, №93
192. Шахтактинский М.А. Мусульмане и русское Просвещение. // Газета «Аргонавт», 1901, №188
193. Шахтактинский М. Школьная жизнь у мусульман / Газета «Кавказ», 1882, 7 апреля, №90; 15 апреля, №98; 9 мая, №121; 4 июня, №145; 19 июня, №160
194. Штомпка П. Социология социальных изменений; пер. с англ. М.: Аспект Пресс, 1996, 416 с.
195. Эдельман О. Русский колониальный стил. // Логос, 2003, №6 (40), с. 14-24
196. Эйвазов Я. Мамед Таги Сидги. Баку: Язычы, 1986, 135 с.
197. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. Т. XX. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961, с. 1-149
198. Эпистема // И. Ильин. Постмодернизм. Словарь терминов // <http://terme.ru/dictionary/179/word/>
199. Эпоха просвещения // https://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/EPOHA_PROSVESHCENIYA.html
200. Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Т.1. Тифлис: Тип. «Гуттенберг», 1907, 246 с.
201. Яковенко И.Г. От империи к национальному государству (попытка концептуализации процесса) // Полис, 1996, №6 (36), с. 117-128

На английском языке

202. Dowler W. Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860-1917. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001. xiv, 296 pp.

203. Kanlidere A. Reform within islam. The tajid and jadid movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Concilation or conflict? – Istanbul: Eren Yayıncılık Ltd, 1997, 200 pp.

Шамиль Фазиль оглы Рахманзаде

**Размышляя об истоках Азербайджанского
Модерна: социокультурные трансформации и
просветительство в Азербайджане
(XIX – начало XX века)**

Формат: 60x84 1/16

Ответственный за выпуск: Джаваир Нифталиева

Компьютерный дизайн и художественное оформление:
Равана Мирзалиева
