

Российская академия наук
Институт восточных рукописей (Азиатский Музей)

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЙ МИР: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Материалы международной научной конференции,
посвященной 90-летию со дня рождения
С.Г. Кляшторного



Москва
Наука–Восточная литература
2019

Т.Ю. КРАСОВИЦКАЯ*

Тюркские элиты России: опыт этнокультурного взаимодействия (конец XIX в. — 1920-е годы)

В статье впервые выделены различные аспекты дифференциации восточных элит в борьбе за содержательный вектор национальной политики и российской модернизации. Особое внимание обращено на «состыковку» реальных проблем с умозрительными идеалами модернизации в атмосфере нестабильности и недоверия этнических элит при переходе от имперского устройства жизни к демократическому, соревновательность с центральными властными структурами за владение рычагами власти. Впервые устанавливается дифференциация элит по возрастному, образовательному и политическому критериям.

Ключевые слова: Российская империя, национальная политика, административное управление, этнические элиты.

DOI: 10.25882/hcr4-cx72

Участие тюркских элит в процессах модернизации — это не набор фактов об их деятельности, а творческий процесс. Векторы межкультурного взаимодействия в нем разнообразны и, что главное, обусловлены специфическими обстоятельствами. Возьмем хотя бы их историю получения образования и специализацию обучения. Этот важный ресурс объясняет векторы взаимодействия тюркских элит с модернизационными процессами.

* Тамара Юсуфовна КРАСОВИЦКАЯ — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН (Москва); tkrasovitskaya@mail.ru

Многие не могли (а хотели!) получить образование на родине. Но большинство получили его за рубежом. Стремались поучиться на юридических, экономических и других общественных факультетах. Политические науки в то время считались субдисциплиной юриспруденции, по крайней мере в России. Юридический факультет Петербургского университета, который В. Ленин окончил экстерном, оставался одним из лучших центров политических исследований в России. Один из лидеров тюркской элиты, И. Гаспринский, внимательно изучал опыт французской системы образования.

И российские мусульмане с начала XX в. стали учиться во Франции. В 1910 г. в Париже училось до 500 студентов-мусульман, из которых тюрков было до 300 человек. Группа мусульман из России составляла 10 человек, из них две женщины. Большинство же студентов-тюрков обучались в Германии [Валидов, 1998: 118–119].

В Париже преподавали российские ученые-эмигранты. Профессора-либералы Е.В. де Роберти и М. Ковалевский создали Русскую высшую школу общественных наук. Ковалевский трактовал российские политические практики в рамках «теории социального прогресса». Преподавали цивилист Ю.С. Гамбаров, профессора политэкономии и статистики Московского университета А.И. Чупров и Н.А. Каблуков, историк П.Г. Виноградов, экономист М.И. Туган-Барановский, историк литературы С.А. Венгеров, этнограф Ф.К. Волк, филолог и литературовед Е.В. Аничков, историк права С.А. Котляревский и др.

Конечно, содержание знаний, получаемых тюркскими студентами, — отдельная и важная тема. Но интерес тюркских студентов к восприятию западными народами вопроса о власти: должна ли личность подчиниться коллективной воле, или наоборот, — возрастал. Французский инстинкт решал: власть не принадлежит никому, важно не государство, а равенство всех. Английский инстинкт вел к тому, что власть принадлежит личности. В конечном счете это идет на пользу всем. И то и другое называлось демократией, но в совершенно разном значении этого слова. Немецкий инстинкт говорил: власть принадлежит целому. Отдельное лицо ему служит. Как видим, в разных странах на этот вопрос давались разные ответы. Таким образом, студенты получали представление о том, как правительства обосновывают свою политику, применяя те или иные идеологические концепции, суждения и общественные чувствования, религиозные, профессиональные знания, традиционные ценности.

Поездки за знаниями приняли значительные масштабы, и знания обретали новое качество. Этнические элиты ездили за ними за рубеж

еще и потому, что зарубежная профессура давала более современную интерпретацию юридически-правовых, например, знаний применительно к реформаторским устремлениям российских тюркоязычных элит. В начале XX в. богослов Мухаммад Абдо выдвинул концепцию реформирования ислама, выделив важность получения знаний для социального обновления. Реформаторские идеи Абдо переведены на татарский язык. Книга «Мусульманские философы» издана в Оренбурге в 1909 г. Огромной популярностью пользовался университет аль-Азхар в Каире. У Абдо учились будущие татарские философы, историки, общественные и религиозные деятели: З. Камали, З. Кадыри, М. Биги, Г. Баттал, Г. Расули. Его окончили два ученика Ш. Марджани — К. Сайфутдинов и А. Яхуди. Пройдя университетский курс, они преподавали в нем восточную философию на тюркском отделении. В Казани Сайфутдинов 10 лет вел курс исламской философии в медресе Мухаммадия.

З. Камали после обучения в Стамбуле естественным и математическим наукам, поступил на философский факультет аль-Азхара. Заместитель директора медресе Галия Г. Шнаси, получив образование в аль-Азхаре, написал учебник на татарском языке по химии.

Многие считали, что мусульмане подходили к знанию абсолютно не творчески, во всем новом они пытались распознать старое и были равнодушны к современным изменениям. Сегодняшние исследования опровергают такие представления. Да и накануне 1917 г. казанский цензор и историк церкви П.В. Знаменский считал: казанские мусульмане тянулись к практикам «Каира с его европейскими знаниями и светским направлением. Молодежь стала направляться больше в Каир, чем в Стамбул. По возвращении оттуда молодые люди распространяли новую науку и дома; учебные заведения нового типа в Казани привлекают теперь массу учеников – видно, что они пришли по душе молодому татарскому поколению. Новое движение не против ислама как необходимого националистического элемента жизни, но оно, конечно, должно значительно ослаблять старое узко-религиозное направление этой жизни. Старое, отживающее поколение татар с его фанатичными муллами и старометодными медресами заметно отстает и стусевывается пред новыми требованиями века» [Знаменский, 1910: 15]. В учебных заведениях Стамбула в 1909 г. обучалось 63 татарина: в университете — 14, учительских семинариях — 12, средних учебных заведениях — 20, училищах султана — 4, городских училищах — 10. В бурлящем политическом котле Стамбула, в престижном частном учебном заведении «Мектебе мульткия-и-шаханэ» Ф. Карими

изучал экономику, литературу, историю, филологию, учил турецкий и французский языки. Он очень интересовался учебными программами, подготовкой учебников, работой Министерства образования. Ф. Карими при поддержке отца намеревался продолжить образование в Европе. В одном из писем отец выказал профессиональное знание зарубежных систем образования: ты «вероятно, захочешь продолжить образование в одной из европейских стран на свое усмотрение. Думаю, что если ты заинтересуешься техническими специальностями, то следует выбрать Германию, а если заинтересует литература, искусство, библиотеки — то следует ехать в Париж» [Карими, 2000: 79]. Часть молодежи, углубив знания в исламоведении в Стамбуле, направлялась в учебные заведения Мекки, Медины и Бейрута.

В Стамбульском университете до 1917 г. получили образование представители крупного тюркского этноса — молодые казахи А. Гайсин, С. Шанов, Д. Келбаев, М. Турганбаев, А. Машаев. Туркестанский губернатор А. Самсонов из письма российского посольства в 1910 г. узнал, что в Стамбуле около 100 студентов из Средней Азии обучаются «расхожим тезисам панисламизма и тюркского шовинизма». Посольство сообщало «информацию о том, что в Бухару посланы агенты... чтобы распространять панисламистскую пропаганду». Охранное отделение 1913 г. указывало: в Турции учатся 250 студентов только из Бухары. «Все, что было среди этих татар интеллигентного, обратило свои взоры на центры умственной жизни мусульманства — Париж, Константинополь и Каир», — констатировали имперские структуры в 1910 г. [Adam, 2002: 467].

Что из этого следует для понимания опыта и тенденций этнокультурного взаимодействия элит?

Во-первых, вытесненные в зарубежные университеты, они воспринимали знания как идеологические и символические конструкты. С их помощью формировался главный содержательный общий вектор: готовность тюркских элит видеть мир в процессе перемен. Осмыслились эффективные практики социального конструирования реальности, знакомства с разными философскими теориями о взаимодействии с миром, человеком. В 1910 г. этнограф Л. Штернберг комментировал обучение татар в Каире: «Здесь... английская свобода породила в мусульманстве идеи, которым, может быть, суждено изменить всю психику мусульманского мира» [Мусульманские лидеры]. У мусульман России теорию аналогичности процесса создания тюркской нации созданию наций-государств в Европе выдвинул в 1911 г. один из лидеров движения периода российской революции 1905–1907 гг. — азерб-

байджанец Ахмед бек Агаев. Важнейшими процессами, приведшими к образованию единства мусульманских народов России, он считал культурное и языковое единство. В результате образовалась общность российских мусульман Кавказа, Крыма, Казани и Оренбурга, основным институтом которой А. Агаев называет школы на тюркском языке, возглавляемые мусульманской интеллигенцией [Агаев, 1911: 37–42; Хабутдинов, 2001: 36–89].

Во-вторых, опыт получения университетских знаний превратил видных представителей элит в харизматиков. Этому способствовало и то обстоятельство, что в российских правительственных кругах политическая функция реформ в образовании возобладала над функцией образовательной. Политизация реформ стала причиной непопулярности *гуманистического потенциала культурного пантюркизма*. Восходящие в своих истоках к просветительским установкам и представлениям И. Гаспринского образовательные практики оттеснились на второй план. Пантюркизм воспринимался инородным продуктом идеологического импорта Османской империи. Он особенно раздражал имперский центр. Специальные циркуляры МВД требовали не допускать к преподаванию тех, кто получил образование за границей. 7 октября 1910 г. секретным письмом Столыпин приказал губернаторам окраин «предпринимать обязательно решительные меры для их высылки из империи» [Adam, 2002: 467].

Столыпин считал, что эти «инородцы» содействуют пробуждению «узкого национально-политического самосознания». Они «ведут к усугублению начал национальной обособленности и розни». Их следует считать «угрожающими общественному спокойствию и безопасности», в образовании — *конкурентами* школе государственной. С. Максуди приводит данные: «В течение года обыскали 150 мусульман, закрыли более 70 учебных заведений и просветительных учреждений». Попытки найти единое панисламистское движение, заявлял он, обречены на неудачу, потому что такого явления не существует. Максуди критиковал требования Особого противомусульманского совещания (1910 г.) «не допускать в конфессиональных школах преподавание каких бы то ни было предметов общеобразовательного характера» [Хабутдинов, 2003: 95].

В-третьих, молодые представители тюркских элит вступали во взрослую жизнь, когда набирал силу профессиональный активизм как средство переустройства общества. Татарский историк Дж. Валиди писал: «В истории татар, вероятно, не было такого глубоко волнующего на-

родную душу вопроса, как вопрос обновления школы» [Валидов, 1998: 106].

В России на рубеже XIX–XX вв. зародилась генерация интеллектуалов, открытых светской образованности. Они одними из первых были втянуты в процесс изменения, что отразилось в их взглядах на себя и на окружающий мир. Ситуация рассматривалась как подготовительный этап вызревания управленческих конструкций. Эти конструкции базировались на почве, отвергающей унификацию.

В-четвертых, по своим убеждениям большинство представителей тюркских элит были автономистами-федералистами. Меньшая часть были самостийники. Критика русской историографии рубежа веков и акцент, например В. Ключевского, на том, что Россию населяет лишь русский народ, а не многонациональное население, и сегодня вызывает недовольство тюрков, особенно татар. В предисловии к первой части семитомной истории татар Р. Хакимов замечает: «...государство было Российским, а народ — русским. Для татар и их государственности места не оставалось» [Хакимов, 2002: 3–11]. Современные татарские историки нацелили свои исследования на историю волжских булгар, а не на совместное русско-татарское или русско-тюркское прошлое.

Февраль 1917 г. усилил диалог о федерации как форме будущего государства, при которой возможно сохранить общетюркское единство и общие культурные ресурсы: язык, его инструменты, религию, частично общую историю. Диалог пошел по линии горизонтальных связей. Горизонтальные связи подняли проблему этнических территорий и их границ.

В-пятых, в полемике о реформе школы языковая проблема заняла центральное место. Реформаторы и консерваторы, атеисты и религиозные ортодоксы, сторонники национального движения и интернационалисты участвовали в ней в особо острой форме.

Мусульманская школа кроме арабского языка использовала язык тюрки. У него долгая история формирования, связанная с появлением на исторической арене современных тюркских народов. Язык тюрки не был единственным, но был распространен от Великой стены до Каспия и вверх до Казани. Тюрки имел ряд региональных особенностей, отличавших его от других изводов этого книжного языка, использовался как литературная форма, постепенно вбирая в себя местные народные элементы, что привело к появлению локальных вариантов письменного языка. Огромную роль сыграл чагатайский язык. Ряд этносов оказались в центре пересечения различных языковых прак-

тик. В XVI–XIX вв. уже функционировал старотатарский литературный язык, продолжавший традицию тюрки; имелась и литература различной тематики. Но обретали силу и обрастали своими культурными ресурсами другие тюркские языки. Важную роль для них сыграло отсутствие общей для тюрков светской власти как регулятора процесса и заказчика культурных продуктов. Все элиты питались из источников с различным потенциалом культурного самоутверждения, выступали в манифестной форме.

Весь 1917 год, по сути, шла борьба автономистов-регионалистов (А.-З. Валидов) и тюркистов (С. Максуди), последний отстаивал важность сохранения общего фонда культурного наследия. Победили автономисты, увлеченные перспективами создания собственных государственных структур, обещанных большевиками.

В-шестых, сформировалось разделение, напрямую зависящее от политического самосознания элит. Из различных версий — «технологического модернизма» и «модернизма свободы» (по Ю. Хабермасу) — они избрали технологии и практики как более им знакомые. Те, кто пошли за большевиками, по сути, встали на путь размена этнокультурного ресурса на ресурс властный, на путь небескорыстного использования взрывоопасного потенциала этнической нетерпимости. Многие умело перемещались в центр событий: в Москву, в Наркомнац, Наркомпрос, ЦК РКП(б). Они поддерживали большевистский пафос, пытаясь продвинуть таким образом собственные программы, планы, проекты, периодические материалы и пр.

В-седьмых, важно, что, оказавшись в Москве в одних структурах, они «облучали» друг друга с разных аспектов и в региональном, и в общетюркском масштабе (группировались вокруг М. Султангалиева, Т. Рыскулова и др.). Но с образованием советских автономий их пленила роль локальных лидеров, усиливавшая их харизму.

Специфика такого исторического опыта заключалась в особо сложной реализации национальных интересов в советском проекте модернизации. Элиты настаивали на движении к индустриализму с опорой на собственный культурный ресурс. Родной язык перемещался в центр их внимания как политиков. Он оставался важной связкой с родной средой. Профессиональные лингвисты в школьных практиках сделали ставку на светские знания как фактор социального выживания и благополучия. Но возможности языкового ресурса в процессе модернизации не получили объективной оценки.

Этнические элиты, осваивая современные практики, продолжали ценить этнический потенциал выше прогрессистских советских це-

лей. В ответ советские политтехнологи окрестили эти практики «пан-тюркизмом», «панисламизмом». Многие на этом основании были репрессированы, выведены из реального политического процесса.

В целом, советская власть, не возражая против привлечения в советский континуум тюркских элит, оценивала их как деятелей второго ряда. В этом контексте как мешающие советской модернизации оценивались институты и инструменты, которые складывались у тюркских сообществ на базе собственных культурных традиций. То, что сохранялось и отстаивалось как механизм этого единства, воспринималось как отсталость. В упрощенном смысле процессы рассматривались двояко: с одной стороны, как борьба с «излишествами» самопознания различных этнических сообществ, в том числе с «этническим эгоизмом», с другой — как этап введения народов в более широкое и, как считалось, более культурное пространство. Социальная инженерия подавалась как деятельность, направленная на включение тюркских этносов в строительство социализма (процесс модернизации). Общие цели, таким образом, достигались: идеологическое содержание политики «центра» определяло содержание исторического процесса. Этнические отличия учитывались при осуществлении тех или иных преобразований, хотя вопрос об этнокультурной автономности постепенно элиминировался ссылкой на то, что страна Советов строилась как сверхнациональное государство. Она считала себя преемницей просвещения и лидером прогресса. Всё, годившееся для советского строительства, вовлекалось в его сферу и приветствовалось. Всё, что сопротивлялось, клеймили как «буржуазные», «феодално-байские» пережитки, отвергали, а позднее подвергли репрессиям.

Оценка процесса модернизации тюркских этносов, все еще находящихся на стыке традиции и современности, носит преимущественно негативный смысл. Культурные утраты заслоняют его положительные стороны, обесценивают цели, ценности и достижения. Критики говорят о гипотетической возможности более мягкой, гуманной и терпимой стратегии модернизации. В такой оценке присутствует и неизбежный мотив межэтнического и межцивилизационного конфликта модернизаторов с модернизируемыми. Но не сбросишь со счетов и открывавшуюся интересную лабораторию слияния интеллектуальной истории и политической практики, широких возможностей осмысления хитросплетений национальных и советских идентичностей.

Литература

- Валидов, 1998 — *Валидов Дж.* Очерк истории образованности и литературы татар. Казань: Иман, 1998.
- Знаменский, 1910 — *Знаменский П.В.* Казанские татары. Казань: типолит. Имп. ун-та, 1910.
- Карими, 2000 — Фатих Карими: научно-биографический сборник. Казань: Рухият, 2000.
- Мусульманские лидеры — Мусульманские лидеры о достижении европейских стандартов [Электронный ресурс]. URL: <http://helpiks.org/4-38339.html>
- Хабутдинов, 2001 — *Хабутдинов А.Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX веков. Казань: Идеал-Пресс, 2001.
- Хабутдинов, 2003 — *Хабутдинов А.* Лидеры нации. Казань: Татар. кн. изд-во, 2003.
- Хакимов, 2002 — *Хакимов Р.* История татар: взгляд из XXI века // История татар с древнейших времен. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань: Рухият, 2002. С. 3–11.
- Adam, 2002 — *Adam V.* Russlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Russland und Zentralasien. Frankfurt am Main, 2002.
- Agaev, 1911 — *Agaev A.* Turk galeme // Turk Yurdu. 1911. № 2. S. 37–42.