

**АКАДЕМИЯ НАУК ТАТАРСТАНА  
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ  
им. Г.ИБРАГИМОВА**

**Мухамметдинов Р.Ф.**

# **ЗАРОЖДЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ТЮРКИЗМА**

**(Из истории политической мысли  
и идеологии тюркских народов;  
Османская и Российская империи,  
Турция, СССР, СНГ  
70-е гг. XIX в. — 90-е гг. XX в.)**

**КАЗАНЬ  
1995**

Научный редактор:  
кандидат философских наук **Р.М.Амирханов**  
Рецензенты:  
кандидат исторических наук **Д.М.Исхаков,**  
**С.Т.Рахимов**

**Мухамметдинов Р.Ф.**  
Зарождение и эволюция тюркизма. — Казань :  
Изд-во "Заман", 1996. — 272 с.

© ИЯЛИ, 1996.  
420111, Казань, ул. Лобачевского, д. 2/31.

От автора

*Хочу искренне поблагодарить коллег, ученых Института языка, литературы и истории им.Г.Ибрагимова АН РТ, а также ряд ученых и деятелей культуры Турции, которые своими ценными замечаниями и предложениями помогли написанию книги.*



*Особые слова благодарности мне хочется сказать в адрес основателя и президента Фонда "Туран" Суфии ханум Хайбрахмановой.*

*В наше непростое время создание книги нуждается не только в интеллектуальной, но и финансовой поддержке, и вот Фонд "Туран" и его президент оказали финансовую помощь, благодаря которой книга и увидела свет.*

*Суфия ханум с завидным энтузиазмом и умением работает в сфере возрождения, развития и пропаганды татарской и тюркской культур.*

*Хотелось бы сказать несколько слов о культурологическом фонде "Туран", основанном Суфией ханум 9 июля 1992 года.*

*Фонд занимается различными видами деятельности: научно-исследовательской, издательской, выставочной и дизайнерской. Фондом организованы следующие зарубежные выставки:*

*1. Май 1994 г., в Стамбуле, совместно с Фондом по изучению тюркского мира (руководитель — профессор Туран Язган).*

*2. Октябрь 1994 г., в Исламабаде, участие с*

*экспозицией татарского прикладного искусства на I Всемирном фестивале мусульманского искусства, организованном ЮНЕСКО, Всемирным исламским культурным центром (Стамбул) и институтом Лок Вирса (Исламабад).*

*Фонд принимал участие в выставках и семинарах, проводившихся в Будапеште, Абу Даби и Каире, им выпускается журнал по искусству "Санаигы нафиса".*

*Адрес фонда:*

*Россия, Республика Татарстан,  
420503, г. Казань, п/я 421, Фонд "Туран".  
Тел.: (0078432) 35-79-65, 37-42-63.  
Факс: 366822, 357965.*

---

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### *Введение*

### *Глава I. Зарождение тюркизма в Османской и Российской империях*

1. Экономические, политические и культурные изменения в Российской и Османской империях конца XIX—начала XX вв. и предпосылки возникновения тюркизма
  - а) Сопоставление экономического положения обеих империях
  - б) Политические предпосылки возникновения тюркизма в Российской и Османской империях
  - в) Роль культуры и науки в возникновении тюркизма в обоих государствах
2. Юсуф Акчурра — первый теоретик политического тюркизма: главные вехи его жизни, формирование взглядов
3. Статья Ю.Акчуры "Уч тарзы сиясет" ("Три вида политики") и ее значение
4. Деятельность Ю.Акчуры в Казани в 1904–1908 гг.
5. Национальные и тюркские идеи в трудах и публицистике Ю.Акчуры в казанский период (1904–1908 гг.)
  - а) Понимание истории Ю.Акчурой
  - б) О положении тюркских народов
  - в) Россия, панславизм и тюркский мир
  - г) Османское государство и тюркские народы России
6. Последователь Ю.Акчуры — азербайджанский тюркист Хусейнзаде Али Бей (1864–1940) и его статьи о тюркизме

### *Глава II. Становление тюркизма в Турции в I-й половине XX века*

1. Работа тюркских кружков и обществ в Турции в 1908–1915 гг.
2. Идеиная направленность журнала "Тюрк Юрду"
3. Теоретик тюркизма в Турции — Зия Гёкалп и его взгляды
  - а) Жизнь Зии Гёкалпа и основные факторы, определившие духовное развитие крупнейшего тюркиста Турции

- б) Работа Зии Гёкалпа "Тюркизироваться, исламизироваться, модернизироваться" и ее значение
- в) Работа Зии Гёкалпа "Основы тюркизма (туркизма)" и ее значение
- 4. Юсуф Акчура и Зия Гёкалп
- 5. Тюркизм, Кемаль Ататюрк и республиканская Турция

### ***Глава III. Тюркизм после 2-ой мировой войны и его эволюция с конца 80-х годов XX века***

1. Жупел "пантюркизма" в официальной советской пропаганде и его истоки
2. Тюркизм в годы "холодной" войны. Идеиная направленность деятельности известного тюркиста Нихалья Атсыза
3. Современные тюркисты Турции
  - а) Алпарслан Тюркеш
  - б) Туран Язган
4. Вестернизм, исламизм и коммунистические идеи в Турции в свете тюркизма
5. Тюркизм в СССР и СНГ с конца 80-х годов XX века
  - а) Установление связей и сотрудничества между национальными движениями тюркских народов СССР и I-й съезд народов Востока в перестроечные годы
  - б) II-й съезд тюркских народов СССР в апреле 1991 г. в Казани и образование Ассамблеи Тюркских Народов (АТН) СССР
    - в) Идеиная направленность I-й Программы АТН
    - г) Направленность содержания документов и материалов, выработанных лидерами АТН между II и III съездами АТН
    - д) Первый научный симпозиум по созданию основы для унифицированных латинских алфавитов тюркских языков в ноябре 1991 г. в Стамбуле и его значение
    - е) III-й съезд АТН в г.Чебоксары и содержание 2-й Программы АТН
    - ж) Связи и сотрудничество тюркских общественных организаций стран СНГ с зарубежными тюрками

*Заключение*

## ВВЕДЕНИЕ

Изучению как становления и эволюции тюркизма, так и деятельности и творчества известного тюркиста, политика, ученого и публициста Юсуфа Акчуры посвящено немало работ. Эти работы опубликованы в Турции, СССР и на Западе.

В Турции, например, существует богатая литература о тюркизме, как прошлом, так и современном, хотя в большей степени она представлена в виде отдельных персоналий или исследований отдельных произведений и теоретических работ некоторых деятелей тюркского движения и турецкого национализма.

Одной из первых и наиболее полных работ по общей истории тюркизма является труд самого Ю.Акчуры под названием "Türkçülük" ("Тюркизм"), изданный в Турции в 1928 году в Тюркском ежегоднике.

Из исследований европейских авторов, крупной работой в этой же области является книга английского ученого Дэвида Кушнера "The Rise of Turkish Nationalism, 1876—1908". London—1977 ("Возникновение турецкого национализма, 1876—1908". Лондон—1977).

Из других работ следует отметить две наиболее известные. Это статья "О пантюркизме в связи с кавказской проблемой", Париж—1930, написанная азербайджанским публицистом и одним из лидеров азербайджанской партии "Мусават" М.Э.Расулзаде в эмиграции в Париже. Несмотря на свой малый объем, она отличается емкостью и ясным видением концепции тюркизма в свете общечеловеческой культуры.

Вторая работа — это "Очерки панисламизма и пантюркизма в России" (Москва, Издательство "Безбожник"—1931) советских авторов А.Аршаруни и Х.Габидуллина. Очерки написаны с большевистских позиций, критикующих тюркизм как буржуазное явление, чуждое советским народам и обреченное на забвение в истории, тем не менее в очерках можно найти некоторый интересный и полезный фактологический материал.

Что же касается работ, посвященных деятельности и творчеству Ю.Акчуры, то за исключением небольшой персоналии профессора Ахмета Темира "Yusuf Akçura", Ankara—1987. ("Юсуф Акчура", Анкара—1987.) объемом в 103 страницы, и в Турции, и в России все эти работы представляют собой лишь статьи, опубликованные в различных научных сборниках, журналах и газетах, часто по поводу всевозможных юбилейных дат, относящихся к Ю.Акчуре. В этой книге в сжатой форме дана биография политика и публициста, а также освещены основные этапы развития тюркизма, тесно связанные с жизнью и деятельностью самого Ю.Акчуры. Что очень важно, в конце книги дана библиография трудов знаменитого тюркиста и список литературы, посвященной ему.

Совершенно новым этапом в мировом акчуроведении и изучении тюркизма явились работы французского тюрколога-исследователя Франсуа Жоржона:

докторская диссертация "Yusuf Akçura. Contribution à l'étude du mouvement national en Turquie", Paris—1978, 327 s. ("Юсуф Акчура. Введение в изучение национального движения в Турции", Париж—1978, 327 с.), а также его книга под названием "Aux origines du nationalisme Turc — Yusuf Akçura (1876—1935)" ("Корни турецкого национализма — Юсуф Акчура (1876—1935)"), объемом в 154 страницы, изданная в 1980 году в Париже и являющаяся переработкой его докторской диссертации. Последняя работа французского ученого переведена также на турецкий язык и издана в 1986 году в Анкаре.

Заслуга Франсуа Жоржона заключается в том, что он показывает эволюцию тюркизма в неразрывной связи с деятельностью Ю.Акчуры, с развитием татарского джадидизма (обновления), с менталитетом татарской буржуазии и с меняющейся социально-экономической ситуацией как в Турции, так и в России. В книге, за небольшим исключением, дается почти полная библиография трудов Ю.Акчуры и трудов о нем.

В Турции также изданы монографии, посвященные жизни и деятельности отдельных крупных тюркистов, таких как Исмаил Гаспринский, Хусеинзаде Али Бей, Зия



Гёкалп, Нихаль Атсыз и Алпарслан Тюркеш. Есть также исследования, раскрывающие содержание отдельных работ вышеуказанных деятелей.

Несмотря на обилие литературы о становлении и развитии тюркизма, все же имеются слабо изученные или даже совсем неизученные периоды его развития. Например, большинство работ исследует эволюцию тюркизма как такового лишь во временных рамках с конца XIX века до конца 20-х годов XX века, то есть до того времени, когда идеи тюркизма как политического течения, пропагандирующего солидарность и единство тюркских народов, были официально запрещены в кемалистской Турции. Обычно после этого периода авторы ведут речь не о тюркизме, а лишь о туркизме, то есть турецком национализме.

Отсутствуют также крупные работы, характеризующие тюркскую деятельность государственных кругов и общественных организаций тюркских республик СССР и стран СНГ в связи с Перестройкой в СССР и связанной с ней общей демократизацией в 1990—1994 годах.

Что же касается изученности наследия Юсуфа Акчуры, то совершенно не исследованы его статьи в казанской газете "Казан мухбири" ("Казанский вестник") и в оренбургской газете "Вақыт" ("Время") в период с 1904 по 1908 годы, когда он жил в Казани.

Наряду с освещением наиболее важных этапов эволюции тюркизма и роли Ю.Акчуры в этой эволюции данное исследование представляется попыткой в известной степени восполнить вышеуказанные пробелы в изучении развития тюркизма.

"Тюркизм" в советской большевистской историографии фигурировал непременно как "пантюркизм", который интерпретировался исключительно как экспансионистское объединение тюркских народов во главе с Турцией, ставящей своей целью проведение шовинистической политики в отношении других народов и государств. Пантюркизм был своего рода жупелом, который связывался с понятием "буржуазный национализм", а последний в массовом сознании непременно должен был ассоциироваться с такими понятиями,

как "расизм", и "фашизм".

Подобные идейные установки привели к тому, что вся позитивная литература о "тюркизме" и "национализме" оказалась недоступной, а по сути дела запрещенной для широкого и даже не очень широкого круга читателей. Отсюда отсутствовали и объективные исследования по данной тематике.

Но благодаря Перестройке в СССР и связанной с ней демократизацией общества, а также последовавшему развалу Советского Союза и власти КПСС, рухнули все идейные стереотипы официальной идеологии. Появилась реальная возможность непредвзято изучать проблемы тюркизма и национализма в странах СНГ и других странах.

*Мы определяем современный тюркизм как систему идей, проистекающих из признания общности этнического происхождения, родства языков и близости культур тюркских народов и пропагандирующих единство, братство и сотрудничество этих народов, а также направленных на защиту их свободы и независимости и способствующих их продвижению по пути прогресса и процветания.*

Нельзя не заметить, что базисным элементом этого определения служит этнический или национальный фактор. Осуществимость же социальных задач в тюркизме тесно увязывается с идеей братства и единства тюркских народов, также во многом опирающейся на этно-национальный фактор.

В связи с крушением марксистско-ленинской идеологии с ее односторонним фокусированием всего и вся на внутринациональной классовой борьбе и на глобальной борьбе между лагерями капитализма и социализма обнаруживается, что национальные противоречия, а именно борьба больших наций между собой за влияние в мире и борьба угнетенных наций и народов за свою независимость, как раньше, так и сейчас остаются главным стержнем и основным двигателем общественных отношений в мировой истории.

Весь опыт XX века подтверждает эту тенденцию мирового развития. Соперничество и борьба больших наций за сферы влияния в мире, выразившиеся в двух мировых войнах, а позднее также в холодной войне, гонке вооружений и региональных войнах, всегда приводили к одному и тому

же результату: крушились очередные империи, ряд народов или наций добивались независимости, возникали новые национальные государства.

После поражения СССР в гонке вооружений с США и в региональной афганской войне распалась последняя империя — СССР и подвластная ему часть социалистического лагеря. Бывшие социалистические страны и союзные республики СССР стали независимыми от Москвы. Но процесс деколонизации пошел уже и в самой России. Например, Татарстан и Чечня не подписали Федеративного Договора. Если Чечня пытается добиться независимости путем прямого выхода из состава России, то Татарстан исходит из предпосылки постепенного превращения унитарной имперской России в подлинно демократическую добровольную федерацию народов и республик и расширяет свою самостоятельность за счет союза с наиболее демократическими кругами в России и за счет укрепления своего международного имиджа в области экономики и культуры.

Но если взглянуть не на форму, не на лозунги, а на суть московского коммунизма, для которого национальный вопрос и существование наций являлись, казалось бы, лишь вопросами тактики, то есть вопросами второстепенными, а главным считался всегда вопрос социальный, в виде борьбы мирового пролетариата против мирового капитала, то мы увидим, что этот коммунизм есть не что иное, как продолжение все той же идеи мессианства русского народа, то есть "спасения" им мира от зла и несправедливости, которая была впервые выдвинута на Руси еще при Иване III, объявившем Русь Третьим Римом. Большевики же хотели переделать весь мир по своему образу и подобию под флагом классовой "интернациональной" доктрины.

Первый отпор русская мессианская идея в эпоху социализма получила после 2-ой мировой войны от Югославии, затем второй отпор — от Китая. Третий и окончательный удар по этой идее нанесли гонка вооружений и афганская война. По сути московский коммунизм всегда был пронизан великодержавным шовинизмом, манией величия и экспансии. Ярким доказательством тому служит "внезапный"

пышный расцвет русского фашизма после развала СССР и его кровное родство с коммунистическо-державническими организациями и партиями.

Все рыдания шовинистических кругов по поводу развала СССР связаны отнюдь не с уменьшением территории Российской империи (освоения даже оставшейся территории хватит еще на тысячу лет) и не с крушением коммунистической идеи как таковой (так как коммунистическая идея продолжает существовать в мире в китайском, корейском и кубинском вариантах), а с потерей русским народом своей мессианской роли, то есть роли "великого учителя и духовного наставника" для всего мира (следует заметить, что русская мессианская идея не предусматривает обязательно более высокого материального уровня жизни "великого учителя" по сравнению с инородческой паствой, потому что суть и особенность русского колониализма как раз и заключается в большей степени именно в самом "учительстве и духовном попечении" как таковом).

Все вышеприведенное говорит о том, что главным двигателем московского коммунизма в международном плане был не социальный или классовый момент, а чисто национальный момент, то есть, проще говоря, стремление "универсализировать" мир на русский манер, перестроить его под русскую ментальность.

Такое новое понимание хода мировой истории предполагает отказ от старых идеологем, построенных на узко классовых принципах и требует нового осмысления хода мировых культурно-цивилизационных процессов, зачастую тесно связанных с такими понятиями, как этнос, нация, национальная культура, цивилизация, тюркизм, панславизм, национальное государство и т.д.

Что же касается более конкретной ситуации, сложившейся в последние годы, то в политике стран СНГ, в том числе и в России, вместо социальных идей, связанных с социализмом, все больше и больше начинает выдвигаться на передний план национальная идея. Сколько ее ни хоронили большевики, эта идея оказалась очень жизнестойкой, гибкой и естественной для народов, особенно для бывших колони-

альных народов Советского Союза.

Национальная идея и национализм будут до тех пор пре-валировать в идеологии народов бывшего СССР, пока они не сформируются в полноценные нации и не создадут неза-висимые стабильные национальные государства.

Развал СССР создал новую геополитическую ситуацию в мире. Если раньше в мире было лишь одно тюркское госу-дарство — Турция, то сейчас их стало шесть: Турция, Азер-байджан, Узбекистан, Казахстан, Туркмения и Киргизия. К тому же, некоторые тюркские автономии внутри России по-высили свой статус. Хотя бывшие тюркские союзные рес-публики юридически стали независимыми государствами, но в военном и экономическом отношении они еще долго будут в неокOLONиальной зависимости от своей бывшей метрополии — России. Это положение вынуждает и будет вынуждать государственные и общественные структуры тюркских республик солидаризироваться друг с другом в экономической, политической и культурной областях. Идеологической же опорой подобной солидарности будет тюркизм. А чтобы пользоваться этим идеологическим инс-трументом, надо знать историю происхождения тюркизма, как он воспринимался различными тюркскими народами в прошлом, основные теоретические труды этого учения, его историю в общем виде, его современное состояние и его перспективы.

Думается, что в свете вышеописанных фактов ак-туальность данной темы не вызывает сомнений, а данное исследование в известной степени даст ответы на поставлен-ные выше вопросы.

\* \* \*

Исследование в методическом плане, во-первых, опира-ется на историко-сравнительный анализ экономических, со-циальных и политических условий жизни тюрок Османской империи (Турции) и Российской империи (СССР, СНГ).

Во-вторых, эти методы включают в себя сравнение и сопоставление взглядов двух наиболее крупных тюркистов начала XX века: одного чисто турецкого мыслителя — Зии

Гёкалпа и другого — Юсуфа Акчуры, обладавшего в большей степени не турецким менталитетом, а менталитетом татарского буржуа-либерала.

В-третьих, эти методы содержат в себе сравнение тюркизма с исламом и модернизмом в их историческом развитии.

Что касается методологии исследования, то она опирается на принципы объективности и историзма. Объективный анализ последних эпохальных событий, связанных с крахом коммунизма и СССР, показал, что пока народ или народы не свободны как этносы и находятся под контролем другого этноса, для этого народа всегда на переднем плане будет стоять не социальный вопрос, а национальный, то есть вопрос национальной свободы всего народа в целом. Лишь тогда, когда этот народ обретет свободу, свое достоинство, то есть будет равным среди равных народов в мире, национальный вопрос отойдет на задний план, и на передний план выйдет социальный вопрос.

О правильности вышеуказанного тезиса говорит и то, что во многих республиках демократически настроенная национальная интеллигенция вступила в союз с национальной коммунистической номенклатурой для защиты суверенитетов своих республик от притязаний Москвы.

В данном случае речь идет о превалировании национального фактора над социальным.

Это происходит не только в бывшем СССР. Мы видим, что никакие социальные блага не могут разрушить стремление каталонского и баскского народов к самостоятельности. Ничто не может нарушить единство североирландцев в своей борьбе за независимость и т.д.

Но национальный и социальный факторы в определенной мере также связаны друг с другом. Зачастую угнетенная нация может решить свои социальные проблемы только лишь через разрешение национального вопроса в целом. Если нация угнетена в целом, то говорить о каких-то социальных правах отдельного человека из этой нации, о правах человека вообще было бы верхом демагогии. Не может быть прав у человека, нация которого угнетена.

Но национальный фактор надо рассматривать как исторический феномен, который в разных исторических периодах может иметь разные нюансы и оттенки.

В связи с этим необходимо более подробно рассмотреть такие понятия как "нация", "национализм" и "национальное государство".

Латинское слово "nation" означает "племя, народ". В некоторых странах позднефеодальной Европы это слово означало иностранца, группу иностранных купцов или же религиозную группу. В арабском языке нация обозначается словом "умма", но это слово имеет также и другое историческое значение — "первая община мусульман во главе с пророком Мухаммадом". Есть даже выражение "Умма Мухаммада". В современном турецком языке нация — это "миллет". Это слово арабского происхождения, в староарабском языке оно означало: 1) "народ", 2) "религиозная секта". Второе, узко клановое, значение этого слова перешло из арабского в современный турецкий. Например, выражение "шоферское племя, шоферня" по-турецки будет "шофер миллети".

В XVII—XVIII веках в Европе "нация" — чаще всего это люди, живущие на одной территории и подчиняющиеся одному сюзерену.

Впервые слово "нация" начинает употребляться в современном смысле в эпоху Великой Французской революции. В революционной Франции нация прежде всего рассматривалась не как этническая или языковая, а как политическая общность людей, объединенных общим гражданством и признанием с их стороны новых буржуазных ценностей (свобода, равенство, братство), привнесенных Французской революцией, то есть французская нация являлась политической нацией.

Но в течение XIX века формируются также немецкая и итальянская нации, главным критерием в формировании которых был этно-языковой принцип.

В XIX веке, в эпоху расцвета капитализма, в Европе формируются все основные крупные европейские нации. В тот период был распространен "принцип национальности" (или по-другому "право нации"), согласно которому каждая нация имела право создать свое государство. Этот принцип

провозглашал: "Одна нация — государство". Под термином же "национализм" в тот период подразумевалось стремление народов создать свои национальные государства, то есть национализм рассматривался как вполне нормальное и позитивное явление.

Характерно, что и марксистско-ленинская теория также признает невозможность перехода от феодализма к капитализму без национальных идей.

В это же время расцветает национализм и в самом течении либерализма как идея поддержки нацией и национальным государством своей национальной буржуазии в ее конкурентной борьбе с буржуазией других стран.

Но почему же тогда в наше время слово "национализм" в своем наиболее широком и распространенном смысле имеет негативный смысл? В глазах прежнего советского человека да и современного простого россиянина "национализм" — это нечто такое, что сродни расизму или гитлеровскому фашизму с его геноцидом, с его газовыми камерами и т.д.

Дело в том, что уже в XIX веке в самом "праве нации на создание собственного государства" существовала оговорка, что нациями могут считаться лишь "цивилизованные" народы. С позиций либерального национализма право на самоопределение имели лишь те народы, которые обладали оптимальной территорией как исходной базой самостоятельной экономики, и были готовы к самостоятельной экономической культурной жизни в тогдашнем ее понимании.

В эпоху расцвета либерализма (1830—1880 гг.) существовало 3 критерия, обладание которыми превращало народ в нацию, а именно:

- 1) наличие у народа исторической связи с существующим государством или связи со своей историей, начиная с самого раннего ее периода до современности;
- 2) наличие у народа давно оформившейся и занимающей подобающее ей место культурной элиты, обладающей национальным письменным, литературным и административным языком;



3) наличие доказанной способности народа к расширению своей территории путем завоеваний.

Третий критерий основывался на широко распространенном представлении о том, что процесс превращения народа в нацию неизбежно связан с расширением территории данного народа. Считалось, что либеральный "принцип национальности" имел право на существование лишь при тенденции объединения различных человеческих общностей в единое и неделимое государство. (Процесс расширения и объединения оправдывается тем, что он соответствовал исторической эволюции и экономической целесообразности), но совершенно было недопустимо использовать тот же "принцип национальности" при тенденции расчленения государства или отделения от него определенной части.) [87, с.48—56].

Все народы, не отвечающие вышеперечисленным критериям и представлениям, считались "нецивилизованными". Колонизация этих народов оправдывалась тем, что уже сформировавшиеся нации якобы должны помогать колониальным народам подняться до "цивилизованного" уровня.

Национализм же угнетенных, колониальных народов объявлялся узко эгоистическим и сепаратистским, противоречащим как исторической, так и экономической целесообразности. Ярким примером этого служит отношение англичан в конце XIX века к ирландскому национализму.

В силу того, что к концу XIX века как Европа, так и весь мир были давно поделены между крупными, уже сложившимися нациями, национализм для них как некое позитивное и прогрессивное идейное течение начинает терять свою актуальность. Эти нации переходят в этот период с позиций национализма на идейные позиции шовинизма и империализма, апогеем развития которых стал в XX веке германский фашизм.

Но для колониальных народов как Европы, так и мира, желавших освобождения и создания своих государств, национализм продолжал оставаться актуальным и необходимым, он продолжал сохранять для них свою позитивную суц-

ность. Думается, главная причина привнесения господствующими европейскими нациями в понятие "национализм" негативного смысла заключается в том, что для них он уже отыграл свою историческую роль, но, в то же время, в руках колониальных народов он продолжал оставаться действенным оружием в борьбе против империй, созданных этими господствующими нациями. Господствующим нациям необходимо было выбить из рук колониальных народов это мощное оружие, каким являлся национализм, а для этого нужно было придать ему негативный смысл, то есть провозгласить его узко эгоистичным, сепаратистским, консервативным, противоречащим исторической эволюции, экономической целесообразности и т.д.

Начиная с 80-х годов XIX века, слово "национализм" в подобном негативном смысле стало употребляться и в России. В России того периода национализм в широко распространенном смысле понимался как некий отвлеченный принцип, утверждающий национальное начало как безусловную противоположность "универсальному".

В СССР большевики, согласно своему учению, чисто теоретически вроде бы признавали право народов на самоопределение, но на практике СССР был продолжением все той же Российской империи, с той лишь разницей, что она укреплялась и расширялась не под флагом царизма и православия, а под флагом коммунизма и "интернационализма". Идея же мессианской роли русского народа осуществлялась в таких конкретных формах, как переселение миллионов русских в национальные республики под предлогом создания промышленности и освоения якобы пустующих земель, усиление роли русского языка в этих республиках и сужение сферы применения национальных языков, что привело к исчезновению малых народов и частичной русификации даже крупных этносов. Малейшее проявление недовольства такой политикой влекло вызовы в КГБ и обвинения в национализме.

Ввиду вышеизложенного неудивительно, что национализм определялся московским большевизмом как реакционная буржуазная и мелкобуржуазная идеология. У

коммунистов право наций на самоопределение также не было безусловным.

В соответствии с марксистско-ленинской теорией вопрос об отделении той или иной нации от СССР должен был решаться, исходя из интересов не только отделяющейся нации, но и исходя из интересов всего "общего" развития (т.е. из интересов всей "империи" — Р.М.), исходя из целесообразности подобного отделения и т.д. А общеизвестно, что ни одна империя не заинтересована в своем развале, а потому пока она в силах, она, как правило, не дает колониальным народам свободы ни теоретически, ни практически.

Обращаясь к современному определению понятия "нация", мы видим, что в науке до сих пор нет единого и устойчивого определения этого понятия.

На наш взгляд, при определении понятия "нация", в зависимости от конкретного исторического случая, можно использовать от двух до пяти основных критериев: а) этнический (т.е. критерий этнического происхождения); б) языковой; в) исторический; г) экономический; д) политический (критерий наличия собственного государства).

Исходя из вышеуказанных критериев, в порядке постановки вопроса, все разнообразие современных наций, думается, можно свести к 2-м основным типам наций:

1. Этнокультурная нация — это этнически единый народ, не обладающий собственным государством, но обладающий собственным национальным административным языком в устной и письменной формах, системой высшего образования на своем языке и относительно широким применением своего языка в сфере науки и техники.

Примерами подобных наций могут быть этнокультурные фламандские и валлонские нации в Бельгии, которые в совокупности составляют бельгийскую политическую нацию, обладающую своим государством — Бельгией. Таким же образом немецкая, французская и итальянская этнокультурные нации в Швейцарии составляют швейцарскую политическую нацию.

2. Политической нацией может быть этнически единый народ (например, Япония) или же добровольный и равно-

правный союз нескольких этнокультурных (этноисторических) наций (например, Швейцария), или подобный же союз этносов и даже племен (например, Новая Гвинея), обладающих собственным государством и гражданством.

Надо сказать, что образование политической нации зачастую является формально-бюрократическим продуктом международного права. Это видно на примере образования новых африканских государств в 60-е годы XX века, территория и население которых определялись по границам прежнего колониального административного деления, совершенно не учитывавшего этнические, языковые и исторические границы расселения африканских народов.

Из названия "Организация Объединенных Наций" явствует, что эта организация объединяет лишь политические нации, т.е. государства. Согласно нашей классификации ООН правильной было бы назвать ООПН, т.е. Организация Объединенных Политических Наций.

С вопросами методологии связан и вопрос новой трактовки многих терминов, используемых в данном исследовании.

Например, термин "национализм" используется в данной работе не в негативном, а в позитивном смысле. Под национализмом здесь имеется в виду идеология национального освобождения угнетенных наций, которая подразумевает любовь человека к своей нации, стремление человека сделать свою нацию равной в правах с другими, но не за счет других наций, не унижая другие нации.

То есть национализм есть демократическое явление, это реакция угнетенных народов на шовинизм, проявляемый метрополией и ее госаппаратом по отношению к ним.

Надо заметить, что в народной речи тюркских народов слово "националист" никогда не имело отрицательного смысла, также оно воспринимается и в Турции, где "национализм" является одним из шести принципов государственной политики. В Турции "национализм" — любовь к турецкой нации, к своей Родине, Турции, не более. Кемаль Ататюрк называл это "гуманистическим национализмом". Кстати, В.И. Ленин также считал, что национализм угнетенной

нации является демократическим национализмом.

В последнее время слово "национализм" постепенно снова начинает приобретать свой истинный смысл, особенно это видно в национальных республиках.

Конечно, национализм будет играть определенную консолидирующую роль для народа и после его освобождения, например, в области дальнейшего расцвета национальной культуры, но национальный фактор не будет уж столь всеобъемлющим и ключевым, как ранее.

На наш взгляд, у термина "национализм" не должно быть негативных эпитетов, так как все эти выражения, такие как "эгоистический национализм", "национализм угнетающей нации", "имперский национализм" или "надменный национализм", являются ничем иным, как шовинизмом, ничего общего не имеющим с национализмом. Национализм и шовинизм следует раз и навсегда развести в разные стороны.

В данном исследовании термины "тюркизм", "пантюркизм" и "туранизм" — все употребляются приблизительно в одном смысле, а именно: "солидарность и стремление тюркских народов к единству в целях достижения независимости и процветания". Это, конечно, наиболее общий смысл, но в зависимости от авторов и исторического периода, а также страны, о которой идет речь, будут даваться более конкретные и частные толкования этих терминов. Разумеется, три перечисленных термина в исследовании употребляются в положительном смысле.

Наряду с "тюркизмом" в работе употребляется термин "туркизм", который нужно идентифицировать с термином "турецкий национализм".

В разработке вышеприведенных подходов к пониманию данной темы и связанной с ними терминологии мы опирались на труды В.И.Ленина по национальному вопросу, на теоретические труды о национализме татарского ученого Садри Максуди, ряда западных ученых, турецкого социолога и идеолога Зии Гёкалпа, на труды и речи первого президента Турции Кемаля Ататюрка и многих других мыслителей.

---

**Глава I.****ЗАРОЖДЕНИЕ ТЮРКИЗМА  
В ОСМАНСКОЙ И РОССИЙСКОЙ  
ИМПЕРИЯХ****1. ЭКОНОМИЧЕСКИЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ  
ИЗМЕНЕНИЯ  
В РОССИЙСКОЙ И ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИЯХ  
КОНЦА XIX—НАЧАЛА XX вв.  
И ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ТЮРКИЗМА**

Экономическая, политическая и культурная жизнь как в Османской, так и в Российской империях во второй половине XIX века, особенно в конце его и в начале XX века, претерпевала значительные изменения.

Если сжато и в общем виде говорить о предпосылках возникновения тюркизма как результате этих изменений, о различии этих предпосылок и характере первоначального тюркизма в этих двух странах, то следует сказать следующее: в Османской империи тюркизм, а в более точном смысле даже туркизм, формировался как идейно-политическое течение, которое, придя на смену османизму и исламизму, должно было укрепить государство, а тюркизм как таковой большее распространение получил не в сфере политики, а в сфере культуры, образования, ориенталистики, воспитания, развития языка и в теоретических работах турецких ученых и идеологов.

Возникновение же тюркизма в Российской империи больше связано с идеей единства тюркских народов в борьбе за достижение определенной автономии их культурной жизни в рамках России с целью сохранения их самобытности и дальнейшего развития.

То есть в основе возникновения Российского тюркизма превалировала политическая идея объединения ради освобождения. Это объединение было насущной потребностью жизни тюркских народов, а потому идеи тюркизма первоначально и нашли наибольший отклик у тюрков России.

### **а) Сопоставление экономического положения в обеих империях**

В рассматриваемый нами период (конец XIX—начало XX вв.) вся экономика, а в особенности промышленность России, переживала бурный рост. Происходило формирование монополистического капитала. Особенно бурный рост наблюдался с 1893 по 1900 гг., затем с 1900 по 1913 гг. — постепенный и умеренный рост. Проиллюстрируем все это некоторыми цифрами. Например, за 1893—1900 гг. производство черного металла возросло в 3 раза (Россия полностью отказалась от импорта металла), производство продукции машиностроения — в 3 раза, добыча угля — в 3 раза, нефти — в 2,5 раза. Протяженность железных дорог увеличилась в 2 раза. За небольшим периодом спада 1905—1908 гг., связанного с революцией 1905 г. и Русско-Японской войной, в 1909—1913 гг. последовал новый подъем. Известно также, что в годы подъема Россия в очень большом количестве экспортировала зерно в Европу. В начале XX века в России уже существовало свое машиностроение и даже станкостроение, хотя еще много машин и механизмов завозилось из-за границы. В этот период начинает формироваться электротехническая промышленность.

Хотя как Россия, так и Османское государство были по сути крестьянскими сельскохозяйственными странами (в обеих странах крестьяне составляли около 90% от всего населения), но в промышленном отношении Османская империя, конечно, сильно уступала России. Это была более патриархальная, чем Россия, страна, элементов феодализма в ней сохранилось больше, чем у ее северного соседа.

Например, в 1883 г. производство и экспорт табака полностью перешли в руки иностранного капитала. Столица и ряд прибрежных городов снабжались зерном из-за рубежа.

В конце XIX в. насчитывалось всего несколько десятков небольших заводов и фабрик, в основном хлопчато-бумажных, шерстопрядильных, ковровых и суконных, был ряд предприятий мукомольной промышленности, а также были военные заводы Стамбула. Все это было в Стамбуле, Измире и ряде городов Европейской части и прибрежной части стра-

ны. В остальных регионах промышленности не было.

Из вышеизложенного материала видно, что в России буржуазные отношения, рыночная экономика были более развитыми. Отсюда и объективные условия для зарождения национализма и тюркизма у тюркских народов России были более благоприятными, чем у турок в Османском государстве, у которых еще долго господствовала сначала идея преданности султанской династии, а затем — религиозная идея исламизма, корни которых восходят к феодальным отношениям.

**б) Политические предпосылки  
возникновения тюркизма  
в Османской и Российской империях**

В 1876 г. в Османском государстве была принята конституция, по которой все граждане объявлялись равными вне зависимости от национальности, расы и вероисповедания. Главным для человека являлось быть османцем, т.е. гражданином Османской империи, и быть преданным султану.

Но "османизм" не оправдал себя. Он не мог задержать центробежное стремление христианских народов. Они были уже охвачены национальными движениями. Поражение османизма усилило тягу к исламизму, взявшего за основу идею религиозного единства. Главным проводником исламизма был султан Абдулхамид II (годы правления: 1876—1909 гг.), отменивший конституцию 1876 года.

Младотурецкая революция 1908 года, под лозунгом восстановления попранной Абдулхамидом конституции, вновь попыталась повторить опыт османизма. Она пришла к власти под лозунгом "равенства граждан". Но процесс самоопределения христианских народов не остановился перед этим лозунгом. Этот процесс завершился Балканской войной и потерей Турцией к 1912 году почти всех своих христианских владений.

Этот опыт окончательно усилил в младотурецкой партии "Иттихад ве теракки" ("Единение и прогресс") исламистское крыло.



Но вскоре выяснилось, что и мусульманские народы империи также охвачены жадой национальной свободы. Восстание в Албании, национальное движение среди албанской интеллигенции и другие подобные явления убили в младотурках веру в реальность идеологии исламизма. Мировая война доказала это воочию. Арабские провинции восстали против центра.

В это тяжелое время испытаний идеология тюркизма начинает выступать на первый план как политическая система.

Таким образом, в Турции тюркизм, который правильнее было бы назвать туркизмом, в качестве политической доктрины должен был укреплять государство национальной идеей, повышать национальное самосознание турок. Все это в дальнейшем привело к созданию национального турецкого государства.

Тюркизм же в широком смысле, то есть идея единства тюркских народов, в реальной политике Османской империи, а далее и Турции в силу объективных причин не нашел особого развития. Он развивался больше в сфере культуры, науки и в теоретическом плане [46, с. 59—61].

Как мы уже указывали ранее, в России тюркизм своим возникновением больше обязан идее политической свободы тюркских народов через их единение.

Здесь тюркизм возник также как реакция на панславизм, истоки которого восходит к чешскому освободительному движению, которое призвало такие малые славянские народы как сербы, болгары, объединиться под крылом России и совместно бороться против Османской империи за свою независимость. Россия, выступая защитницей свободы и объединения славянских народов во внешней политике, во внутренней же политике была не только против свободы и единства тюркских народов России, но даже подавляла свободу своих же братьев-славян — поляков и украинцев.

Первым глашатаем идеи единения тюркских народов стала газета "Тарджуман" ("Переводчик") с ее лозунгом "Единство в мыслях, словах и делах", которая с 1883 года начинает издаваться в Бахчисарае Исмаилом Гаспринским. Его газета, помимо выполнения чисто просветительских и

культурных задач, несла в себе со своим лозунгом и заряд большой политической силы.

В 1905—1906 годы было проведено три всероссийских мусульманских съезда и была организована партия "Иттифак ал-муслимин" ("Союз мусульман", в дальнейшем — "Иттифак"). Так как большинство мусульман России составляли тюркские народы, то эти съезды сыграли большую роль в активизации их политической деятельности.

В связи с этими съездами следует привести высказывания Юсуфа Акчуры, прозвучавшие на 3-ем съезде мусульман, которые свидетельствуют о месте национального вопроса на съезде. Он говорил: "По моему мнению, (нам) необходимо, подобно национальным партиям ляхов и чехов Австрии, создать политическую партию, основанную на националистических принципах... Всегда возможно, несмотря на материальные (социальные) разногласия, объединиться и организовать самую сильную партию на принципах национализма и религии..." [20, с.55]. Анализируя события тех лет, Ю.Акчура в одной из своих книг писал о том, что после 1905—1907 годов у тюркских народов России начинает появляться общетюркское сознание, опиравшееся на идею национального единства. Он писал, что, хотя все три съезда российских тюрков назывались мусульманскими, но в сущности это было не мусульманское, а национальное движение [62, s. 145].

В своем выступлении на 3-ем съезде И.Гаспринский говорил: " В общем, у всех тюрков один корень, одно происхождение. Из-за временного и географического факторов в наших языках и обычаях появились различия. Эти различия усилились до такой степени, что мы иногда перестаем понимать друг друга, поэтому нам нужны школы, где бы обучали общетюркскому языку" [62, s. 143]. В результате этого выступления в программе был принят пункт, по которому турецкий литературный язык должен был преподаваться во всех средних школах мусульман, а где возможно, и в начальных. Это решение способствовало культурному и политическому единению тюрков всего мира.

Как мы уже отмечали ранее, Балканская и первая мировая война дали определенный толчок развитию тюркизма. В России этот толчок произошел не благодаря турецким эмиссарам, как об этом любили говорить шовинисты и царские чиновники, а благодаря "славянофильской демонстрации" либеральной части русского общества, позволявшей себе на страницах печати давать советы идущим на Балканы сестрам милосердия "не перевязывать раны тюркскому аскеру, пока есть на виду раненый солдат-славянин" [46, с. 64].

Вот это отношение самым естественным образом вызвало в народных массах тюркских народов Российской империи сильный подъем национального духа, что выражалось в сборе пожертвований в пользу красного полумесяца, контрманифестаций тюркского студенчества и ухода молодых людей добровольцами в турецкую действующую армию [46, с. 63—64].

**в) Роль культуры и науки  
в возникновении и становлении тюркизма  
в обоих государствах**

Предпосылками возникновения и становления тюркизма в Османской империи явилось знакомство турок с европейской культурой вообще и с идеями европейского национализма в частности, их знакомство с трудами европейских ориенталистов и связанные с этим сдвиги в турецкой культуре и системе образования.

Первая половина XIX века в Европе была эпохой борьбы разных народов между собой, войн, зарождения новых идей и их воплощения в жизнь. В этот период такие события, как Французская революция и появление империи Наполеона в буквальном смысле взорвали жизнь Старого Света. Испанцы, итальянцы и немцы, опираясь на национальную идею, пытались бороться или боролись против оккупации их стран армией Наполеона. Кроме того, серьезная работа немцев и итальянцев в области национальной идеи, истории, права и литературы в течение первой половины XIX века в конечном итоге привела их в дальнейшем к созда-

нию своих единых национальных государств.

Каждый народ в процессе своего формирования в нацию определял понятие нации, исходя из своих условий и средств, при помощи которых он хотел достичь цели. Например, французы главными элементами, формирующими нацию, считали желание и волеизъявление, то есть свободу личности, немцы — этнос и язык, то есть историческую необходимость, а итальянцы — территорию и язык, то есть географический фактор и историческую необходимость.

Можно сказать также, что именно в этот период, кроме идей национализма, в Европе были выработаны и идеи народности и социализма.

Так как среди всех мусульманских народов тюркские народы были в наибольшем взаимодействии с Европой, они первыми восприняли эти новые веяния европейской мысли. Среди тюркских народов эти идеи, особенно национальную идею, восприняли турки, крымские татары, казанские татары и азербайджанцы.

Одним из важнейших предпосылок возникновения культурного и научного тюркизма в Турции были два культурных течения в жизни Европы XIX века.

Первое течение — туркофилия (любовь ко всему турецкому). Суть этого течения, особенно распространенного во Франции, состояла в увлечении европейского культурного общества предметами турецкого ремесленного и декоративного искусства, картинами, изображавшими турецкий быт и историю, книгами европейских поэтов и философов, описывавших быт и нравы Турции. Некоторые люди света собирали предметы турецкого быта, устраивали целые "турецкие" залы в своих особняках. В это время очень популярны были книги о Востоке, и о Турции в частности, таких французских поэтов и писателей, как Пьер Лоти, Пьер Лафит, Ламартен.

Это течение в сущности было ничем иным, как отображением тех высот, которых достигло турецкое ремесленное и декоративное искусство, и восхищением европейской публики высокой нравственностью турецкого общества.

Второе течение — тюркология (наука, изучающая тюркские народы и их культуру). В XIX веке тюркология как одно из направлений европейской ориенталистики начинает развиваться в таких странах, как Франция, Германия, Россия, Англия и Дания. Европейские ориенталисты пришли к тюркологии через изучение Китая и Дальнего Востока.

На определение национального самосознания тюркской интеллигенции вообще, а турецкой в частности, оказали немалое влияние научные открытия европейских, и в частности российских, ориенталистов-тюркологов, доказывавших, вопреки устоявшемуся всеобщему взгляду, существование древней тюркской культуры, памятниками которой стало гордиться тюркское молодое поколение.

"Путешествие Вамбери по Средней Азии, открытие Фон-Ле-Кока, знаменитая книга Леона Кахона об истории тюркской расы, словарь тюркских наречий Радлова и научные труды Бартольда по истории Туркестана, а также труды ориенталистов-тюркологов в том или ином виде,— писал М.Э.Расулзаде,— доходили до тюркской интеллигенции и вызывали у нее определенную реакцию [46, с. 62—63].

На начальную стадию формирования тюркизма в Турции особое влияние оказали два труда в области ориенталистики. Первый труд — это книга французского синоведа и историка Жозефа Де Гиньи (1721—1800) "История гуннов..." (Deguines Y. Histoire des Huns, des Mogol et des autres Tatares occidentaux avant et depuis J.C.Jusgu'a present.—Vol. I.—Paris, 1758).

Второй труд — это книга английского ориенталиста еврейского происхождения Артура Ламли Девидс (1811—1832) "Грамматика турецкого языка" (Davids, Arthur Lumley. A Grammer of the Turkish Language. London, 1832.). Это была первая систематически изложенная грамматика турецкого языка. Но главное ее значение было в том, что эта книга содержала в себе также исторический и этнографический материал о тюркских народах. Позднее мать Артура перевела ее на французский язык и подарила французский вариант книги султану Махмуду II (годы правления: 1808—1839 гг.). Особенностью книги было то, что

она была написана не с европоцентристских позиций, а с симпатией к тюркским народам. Она показывала культурные достижения тюрков. В свое время эта книга оказала большое влияние на турецкую интеллигенцию.

Кроме этих двух трудов, на расширение знаний турецкого общества о тюркском мире оказали воздействие деятельность и труды венгерского ориенталиста еврейского происхождения Арминиуса Вамбери (Армина Вамбергера) (1832—1913). Он в 1857 году приезжает в Стамбул и 6 лет живет там. В 1858 г. он издает словарь чагатайского языка. С 1863 по 1865 год под именем Рашида Эфенди в качестве псевдодервиша он совершает путешествие по Средней Азии. В 1879 году он издает на английском и венгерском языках книгу под названием "Путешествие по Средней Азии одного псевдодервиша". В 1890 году он снова приезжает в Стамбул, сближается и дружит с султаном Абдулхамидом II, который назначает ученому жалование, выплачивавшееся Вамбери в течение 18 лет, до 1908 года.

В годы правления султана Абдулазиза и первые годы правления Абдулхамида II (60—70-е гг. XIX вв.) происходят определенные сдвиги в культурной и научной жизни Турции. Стамбул становится центром активного культурного обновления. В эти годы здесь начинает формироваться Энджумени даныш (Комитет наук), своего рода академия наук, открывается Дарульфунун (университет), на новый качественный уровень поднимается обучение в военных училищах.

Хотя тюркские настроения уже не были чужды и таким знаменитым поэтам эпохи Танзимата (реформ) (1839—1875 гг.), как Ибрагиму Шинаси (1826—1871) и Зие Паше (1829—1880), но по-настоящему давшими толчок развитию тюркизма в сфере культуры и науки были Ахмет Вефик Паша, Сулейман Паша и Мустафа Джелалетдин Паша.

Ахмет Вефик Паша (1823—1891) был государственным деятелем, литератором и преподавателем философии и истории в Дарульфунуне.

В разные годы он также работал в Палате переводчиков, послом в Тегеране (1851), затем в Париже (1860), ми-

нистром просвещения (1872, 1878), председателем парламента (1877), и великим визирем (премьер-министром) (1878, 1882).

Он перевел с чагатайского (восточно-тюркского) языка произведение Абульгази Бахадур-хана "Шеджереи тюрки" ("Родословное древо тюрков"), создал словарь османского (турецкого) языка, где указал на существование других тюркских языков и привел примеры для их сравнения. Ахмет Вефик Паша было сторонником всего тюркского в искусстве и домашнем быту. Убранство его дома было чисто турецким. Однажды со словами: "В нашем доме должны быть вещи только турецкого производства!" — он не разрешил своей дочери купить домашние тапочки, сделанные в Европе. Так же он относился и к одежде.

Он также перевел ряд пьес Мольера на турецкий язык с учетом вкусов и представлений турецких зрителей. Имена и фамилии героев были турецкими, декорации также воспроизводили убранство типичного турецкого дома.

Его фигура важна тем, что он был первым тюркистом в Османской империи и понимал близость и единство тюркских языков как имеющих общее происхождение.

Сулейман Паша (1838—1892) — государственный деятель, писатель, герой Шипки и преподаватель Дарульфуруна. Он, будучи министром военных училищ, старался распространить идеи тюркизма среди учащихся этих учебных заведений.

На него большое впечатление произвела вышеупомянутая книга Де Гиньи об истории тюрков. Сулейман Паша первым в Османской империи описал историю тюрков в своей книге "История мира" (1874), опираясь на китайские источники и книги европейских авторов, в том числе и книгу Де Гиньи.

Будучи министром, он не перепоручил написание подобного учебника по истории для курсантов училищ кому-либо из подчиненных, а написал "Историю мира" сам, так как считал, что большинство книг европейских авторов по истории тюрков носили антиисламскую и антитюркскую направ-

ленность. Сулейман Паша первым сообщил туркам о том, что гунны, упомянутые в европейских и китайских источниках, являются древними предками всех тюркских народов.

Один из современников Сулеман Паши, историк и литератор Ахмет Джевдет Паша (1822—1895) издал в 1884 году свою "Грамматику османского языка", а Реджаизаде Экрем издал свой "Учебный курс по османской литературе". Сулейман Паша сразу же выступил против употребления этими учеными эпитета "османский", считая османский язык всего лишь смесью трех языков: арабского, персидского и турецкого, и предложил им употреблять взамен слова "османский" эпитет "турецкий", по его мнению более соответствующий названию народа и его языка.

Наряду с Ахметом Вефик Пашой и Сулейман Пашой, которых турецкий социолог и идеолог тюркизма Зия Гёкалп (1876—1924) считал отцами тюркизма, нельзя не рассказать еще об одной исключительной личности, а именно о Мустафе Джелалетдин Паше (1826—1876).

Джелалетдин Паша происходит из рода польских шляхтичей. Его польским именем было Константин Божецкий. Он родился в 1826 году в местечке Клешов в Польше в семье шляхтичей, затем получил во Влолабекской семинарии хорошее классическое и религиозное образование. В 22-летнем возрасте он участвует в Польском освободительном восстании 1848 года против царской России. Затем в качестве политического беженца в том же году прибывает в Стамбул. Турецкие власти, оценив его как образованного и талантливого человека (он владел русским, французским, немецким, латинским языками, был хорошим картографом и художником), приняли его в турецкую армию в чине капитана. Он официально принимает ислам и новое мусульманское имя — Мустафа Джелалетдин. Затем он женится на дочери бригадного генерала Омар Паши и живет жизнью настоящего турка. Участвуя почти во всех военных кампаниях османской армии, получив множество ранений и дослужившись до чина корпусного генерала, он в 1876 году умирает от тяжелой раны, полученной во время войны в Черногории. Он оставил после себя потомство, и известный



турецкий поэт Назым Хикмет — один из его потомков.

В перерывах между военными кампаниями он успел написать и издать 2 книги:

1. "Древние и современные турки" — это книга в 362 страницы на французском языке, изданная в 1869 году в Стамбуле ("Les Turcs anciens et modernes"). Книга была посвящена султану Абдулазису и была написана в форме рекомендаций и советов по модернизации турецкого государства и турецкой жизни с целью укрепления Османской империи и повышения благосостояния ее граждан.

2. "Война в современную эпоху" (La Guerre moderne).

Но для нас в русле нашей темы важна первая из этих книг, особенно ее исторический раздел, посвященный истории и культуре тюрков. М.Э.Расулзаде пишет о ней: "В этой книге Мустафа Паша развивает теорию "туро-арианизма", по смыслу которого европейские и тюркские народы — суть представители одной и той же расы, и что западная культура есть продукт умственной деятельности "турано-арианцев" (иными словами, создателями европейской культуры отчасти являются и туранцы), что часть туранцев, принимая ислам, сошлась с семитской культурой. Воспринимая же западную культуру, турки тем самым как бы восстанавливают свое прошлое.

"Среди прочих довольно оригинальных, хотя и не совсем научных утверждений,— замечает Акчура бей,— Джелалетдин Паша высказывает очень ценные, с точки зрения трактуемого вопроса, мысли. В этой книге впервые обращено внимание на многочисленность и мощь тюркской расы, на ее роль в общечеловеческой истории, на богатство тюркского языка, способного обойтись без поддержки чужих слов, и на значение этого языка, распространенного во многих странах Азии и Европы. В этой книге высказаны мысли о необходимости связать христианские народы империи с основным тюркским элементом культурно-языковыми связями" [46, с. 61—62].

В связи с некоторым оживлением в настоящее время дискуссии вокруг проблемы "евразийства" в определенных культурных и политических кругах России и некоторых тюркских стран небезынтесны мысли Юсуфа Акчуры об

этой проблеме. Он пишет, что было бы очень ценно теорию "туро-арионизма" Джелалетдин Паши, которая развивалась параллельно с теориями "индо-европеизма" и "урало-алтаизма", сравнить с теорией "евразийства", которая в последнее время получила развитие среди русской эмиграции, живущей в Праге и Софии [62, с. 28].

Из других деятелей начального тюркизма в Турции следует отметить также азербайджанского тюркиста Хусейнзаде Али (1864—1942). Приехав из России, он начал пропагандировать идеи тюркизма среди учащихся военно-медицинского училища в Стамбуле, где он одно время работал преподавателем. Его стихотворение "Туран" было первым олицетворением тюркского идеала в Турции.

В последние годы правления Абдулхамида II идеи тюркизма вновь начинают играть заметную роль в обществе. В начале Балканской войны известный поэт Мехмед Эмин (1869—1944) одно из своих стихотворений начинает такими словами: "Я тюрк, я принадлежу к великой расе, и у меня есть великая религия" [80, с.7].

Если Хусейнзаде Али национальную идею внушил один грузинский студент, с которым он учился вместе в России, то Мехмед Эмин проникся национальной идеей под влиянием крупнейшего общемусульманского политического деятеля, шейха Джелаледдина Афгани (1836—1897), который являлся его наставником.

Надо сказать, что либерально-реформаторское течение в исламе, представителем которого был Афгани, в своей дальнейшей эволюции собственно и создавало благоприятную идейную почву для появления культурно-национального мировоззрения среди мусульманской интеллигенции [46, с. 56].

М.Э.Расулзаде писал о нем: "Афгани впервые указывает на необходимость пробуждения национального самосознания у мусульман. В статье "Философия единства рода" он доказывает мысль, что "нет счастья вне родства: родство же немислимо без языка, а язык не может выполнить свою социальную функцию, если не послужил средством понимания всех слоев и цехов одного и того же общества".

По рассуждению Афгани, два основных начала служат

объединяющим цементом общества — это религия и язык. Но значение языка как объединяющего людей начала гораздо важнее, чем религия, "ибо, — разъясняет Афгани, — мы видим, что язык сохраняется в неизменном виде сравнительно дольше, чем религия. Мы видим расу, говорящую на одном и том же языке, в продолжении тысячи лет несколько раз менявшую свою веру".

"Чтобы жить свободной, независимой и культурной жизнью, — заключает Д.Афгани, — все мусульманские народы должны иметь национально осознанную жизнь" [46, с. 56—57].

Если в самый начальный период становления тюркизма наибольшее влияние на турок оказала книга Де Гиньи "История гуннов...", то в последующий период их внимание привлекла книга французского писателя и историка еврейского происхождения Леона Кахона (1841—1900) "Введение в историю Азии. Тюрки и монголы" (Introduction à l'Histoire de l'Asie, les Turcs et les Mongoles.—Paris, 1986).

Турецкий языковед Наджип Асым (1861—1935), сделав свои добавления, перевел часть этой книги, относящуюся к истории турок, на турецкий язык. Эта книга очень сильно подогрела интерес к тюркизму, к тому же она была написана с симпатией к тюркским народам.

Примерно в этот же период Ахмет Джевдет превратил газету "Икдам" ("Прогресс") в орган, пропагандирующий идеи тюркизма, а Эмруллах Эфенди, Велед Челяби (1869—1950) и Наджип Асым стали активными борцами за тюркскую идею. Но в этот же период урон идеям тюркизма нанесла неправильная концепция чрезмерного пуризма турецкого филолога Фуата Раифа (1872—1949), входившего в круг тюркистов, сгруппировавшихся вокруг газеты "Икдам". Его статьи, призывавшие к тотальной замене в турецком языке всех арабских и персидских слов искусственно созданными турецкими словами, привели лишь к большой путанице и безвкусице.

Примерно в это же время члены тайного революционного кружка, возникшего в военно-медицинском училище, спорили о том, какое из политических направлений — тюркизм, османизм или исламизм — наиболее приемлемо для

Османской империи. Эта дискуссия, распространившись среди молодых турок в Европе и Египте, разделила их всех на два лагеря: тюркистов и османистов.

Если турецкий писатель Али Кемаль (1869—1922) в своей газете "Тюрюк", издававшейся в Каире, пропагандировал идею османизма, то тюркист Юсуф Акчура (1876—1935) со своим единомышленником Ахметом Феритом (1878—1971) предпочитали тюркизм.

После младотурецкой революции 24 июля 1908 года османизм стал господствующей идеологией. В это время журнал "Тюркский кружок" не пользовался интересом у читателей.

Но после 31 марта 1909 года османизм начинает сдавать позиции. Об этом говорит и следующий факт. Однажды Абдулхамид II приказал провести на одной из площадей

**Ахмат Вефик Паша**  
(1823—1891)

Стамбула митинг, посвященный идее мусульманского единства, которую султану подсказал германский кайзер. С того момента начала создаваться тайная организация мусульманского единства. Под влиянием этих событий младотурки разделились на 2 группы: османистов, которых считали космополитами, и исламистов, которых считали сторонниками теократии.

Предпосылками возникновения и становления тюркизма в Российской империи стали пьесы азербайджанского драматурга Фатали Ахундова, первые азербайджанские газеты, деятельность публициста и

просветителя из крымских татар Исмаила Гаспринского и его газета "Тарджуман", деятельность и труды татарского религиозного деятеля, философа и историка Шигабутдина Марджани и обновленческое движение под названием "Джадидизм". 10 февраля 1828 года по Туркманчайскому договору между Россией и Ираном северная часть Азербайджана отошла к России, а южная часть — к Ирану. В российский Азербайджан хлынули российские и европейские товары; с развитием торговли стал крепнуть и класс торговцев, т.е. класс буржуазии. Дети этих новых людей зачастую учились в местных русских гимназиях или в больших российских городах, знакомились там с западной культурой и техникой. В этом слое населения получали распространение русский язык и литература. Основная масса народа жила по канонам шиитского ислама. Подобная арена столкновения европейской и шиитско-исламской культур породила новый тип азербайджанского интеллигента.

Одним из таких интеллигентов был выдающийся азербайджанский драматург и просветитель Фатали Ахундов (1812—1878). Он в течение 1850—1856 годов первым в тюркском мире написал и опубликовал 7 комедий на разговорном азербайджанском языке. Эти пьесы пользовались большой популярностью и были переведены на русский язык, а некоторые — и на западные языки.

В 1863 году Фатали бей, приехав в Стамбул, пытался убедить великого визиря Кечеджизаде Фуада в необходимости усовершенствования арабского алфавита. С этой целью он вручил визирю свой труд, посвященный этой проблеме. Но к сожалению, его идея не нашла в то время поддержки в государственных и интеллектуальных кругах Турции.

Таким образом, Фатали Ахундова можно назвать первым создателем оригинальной драматургии на местном тюркском языке, так как до него оригинальных пьес никто в тюркском мире не писал. Созданием литературы на национальном народном языке он как бы подготавливал почву для развития национальной идеи, появления национального сознания у народа.

Затем, за 3 года до смерти Фатали Ахундова, в 1875 году, Зердаби Хасан бей (1832—1907) начинает издавать в Баку первую тюркскую газету "Экинджи" ("Земледелец"). Она выходила на простом азербайджанском языке, лишённом всяких вычурных персидских оборотов, свойственных

вообще литературе того времени. Сам Хасан бей был выпускником тбилисской гимназии и факультета естественных наук Московского университета.

В своей газете он уделял большое внимание объяснению и толкованию теории естественного отбора Ч.Дарвина применительно к политике и социальной жизни. Он призывал мусульман поднимать свой культурный уровень, свою конкурентоспособность, чтобы в результате этой борьбы не исчезнуть с исторической арены. В одной из статей он также намекал на необходимость объединения всех тюркских

**Мустафа Джелалетдин Паша  
(1826-1876)**

языков в один язык. В ряде статей он писал о том, что в городе Баку должны быть государственные гимназии с преподаванием на азербайджанском языке.

С началом русско-турецкой войны за симпатии к турецкой стороне, выраженные на страницах газеты, официальные власти в 1877 году ее закрыли.

В 1889—1891 годы выходила газета "Зияя Кафкасыя" ("Свет Кавказа"), а в 1889—1894 годы — журнал "Кешкюль", издававшиеся братьями Сайтом и Джелалем Умсиаде в Баку. Целью этих изданий было информирование азербайджанцев о событиях в мире, особенно о событиях в

мусульманских странах, в Турции.

Одной из задач журнала "Кешкюль" считалась работа по сближению азербайджанского языка с турецким языком, за что царские власти неоднократно вызывали братьев-издателей на допросы.

Очень важно также, что свои первые статьи на тюркском языке Исмаил Гаспринский печатал именно в этих изданиях.

Во II-й половине XIX века к российскому и иранскому культурному влиянию на азербайджанское общество, после создания в 1883 году железнодорожной линии "Баку-Батуми", прибавилось еще третье влияние — это влияние турецкой культуры, а через нее и западноевропейской. Вот эта борьба трех культур подготовила почву для возникновения к началу XX века небольших групп азербайджанских интеллигентов, которые впоследствии выдвинули идеи исламизма, а затем и тюркизма в Азербайджане.

Наибольший вклад в создание предпосылок возникновения тюркизма, да и вообще самой идеи тюркизма в России, несомненно, внес крымский мирза, известный мыслитель, педагог, журналист и реформатор Исмаил Гаспринский (1851—1914).

Свою деятельность как тюркист он начинает с детской газеты "Тонгуч" (1881), в которой он наряду с литераторами, затрагивающими религиозные вопросы, впервые поднимает вопрос о единстве языка всех тюрков. В своей работе "Русское мусульманство" (1881) И.Гаспринский считает себя принадлежащим не только к крымско-татарскому народу, а ко всей тюрко-татарской нации [29, с. 24—26].

С 1883 года он начал издавать газету "Тарджуман", которая около 20 лет была единственной мусульманской газетой во всей России. И.Гаспринский был широко эрудированным человеком; живя в уездном городе (Бахчисарае), он работал на все русское мусульманство и даже весь тюркский мир, который он хотел объединить общим тюркским языком. Его газета читалась в России, Турции и Китае. И.Гаспринский был не только журналистом, но и первым педагогом, основателем нового метода во всем тюрко-татарском мире. В

том же 1883 году он открыл в Бахчисарае образцовую школу и составил учебник-азбуку "Худжаисыбьян" ("Учитель малолетних") по звуковому методу [26, с. 81].

Он выработал в своем журнале особый стиль турецкого языка, отличавшийся от языка стамбульских литераторов своей простотой, краткостью и ясностью. Это был язык, при помощи которого он мечтал объединить весь тюркский мир.

Что же касается проблемы создания единого тюркского языка вообще и разрешения этой проблемы в те годы, то очень важно в этом вопросе мнение Дж.Валиди, который писал: "Спор о языке, продолжавшийся (среди тюркской интеллигенции) несколько лет, был решен в пользу самостоятельности 4-х тюркских наречий — волжского, киргизского, среднеазиатского (чагатайского) и османского". Решающее значение имели здесь не теоретические доводы, а жизненная практика и суровая необходимость. Самой важной задачей перед возрождающейся мусульманской интеллигенцией было распространение начального образования среди широкой массы народа, к чему побуждали не только голая идея служения народу, но и поддержка самих этих литераторов, тем более, что не имелось правительства, которое покровительствовало бы им, и не было широкого слоя привилегированных и имущих, на которых можно было опереться. Оставалась одна демократия, силами которой можно было создать более или менее сносную литературу, а средством к этому мог служить только родной язык... Хотя И.Гаспринский не достиг своей цели в лингвистическо-литературном отношении, но главная его мысль осуществилась: он оставил тюрко-татарский народ вступившим на путь культурного развития, на которой он вывел его, благодаря своему 33-летнему труду" [26 с. 85—86].

И.Гаспринский своими идеями модернизации, нового подхода к исламу и своим знаменитым лозунгом "Единство в словах, мыслях и делах!", который стоял в заголовке его газеты "Тарджуман", уже заложил прочный фундамент для дальнейшего развития тюркизма и подготовил некую почву для этого течения в таких сферах, как язык, литература,



общественная мысль и даже политика.

Ю.Акчура считал, что, хотя в Турции хронологически даже несколько раньше уже подготавливалась почва для тюркизма такими деятелями, как Вафик Паша, Сулейман Паша и Мустафа Паша, ни один из них не смог, как И.Гаспринский, выразить идеи тюркизма так четко и ясно теоретически и не прилагал стольких усилий для их практического претворения в жизнь. На его взгляд, И.Гаспринский был отправной точкой развития тюркизма в его широком понимании [62, с. 75].

У казанских же татар человеком, создавшим почву для пробуждения национального самосознания народа, был выдающийся татарский религиозный реформатор, философ и историк Шигабутдин Марджани (1818—1889).

У казанских татар национальная идея начала выкристаллизовываться в 80-е годы XIX века прежде всего в сфере истории и этнографии. Доказательством тому служит книга Ш.Марджани "Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ве Булгар" ("Полезные сведения по истории Казани и Булгара"), вышедшая из печати в 1885 году в Казани.

Татарского ученого огорчало то, что большинство народа мало интересовалось своей историей и, кроме каких-то смутных представлений типа "Святые города Булгара", "такие-то могилы уважаемых предков" и "ханская мечеть", больше ничего не знало о периодах Булгарского государства и казанского ханства в татарской истории.

Об очень смутном представлении народом своей истории говорит и расхожая фраза "О, это было во времена ханов!", которую татары произносили, когда хотели подчеркнуть древность какого-либо дела или события [9, с. 43].

А как известно, знание истории обычно помогает развитию чувств патриотизма у любого народа, способствует росту его этнического и национального самосознания.

В те времена у татар этническое самосознание идентифицировалось с религиозным самосознанием, что выражалось в принятии самоназвания "мусульманин" и категорического неприятия этнонима "татарин". Здесь, видимо, кроме того, что русские называли "татарами" исторических монго-

лов времен Чингиз хана, сыграло роль и то, что татарское общество того времени по своему менталитету было феодальным, а в феодальных обществах определяющим фактором для человека была религиозная и династийная принадлежность, а не этническая и национальная.

Ш.Марджани первым выступил за употребление этнонима "татарин" и всячески доказывал, что религиозная и этническая принадлежности — это разные вещи. Он призывал гордиться этнонимом "татарин". Он писал: "Ведь между этими названиями ("татарин" и "мусульманин") существует огромная разница, которая сравнима с расстоянием между реками Нил и Евфрат... Если ты не татарин, но в то же время ты и не араб, не таджик, не ногаец, не русский, не француз, не немец, так кто же ты?" [9, с. 43].

Вышеупомянутый исторический труд Ш.Марджани был его первой книгой, написанной на татарском языке, прежние же его книги были написаны на арабском. В своей речи, например, он старался не употреблять русских слов. Вся работа по поднятию этнического и национального самосознания татар, осуществленная со стороны татарского ученого, не прошла бесследно. Ученики в будущем развили его идеи как в религиозном реформаторстве, так и в сфере формирования национального самосознания народа.

Наиболее широко эти идеи нашли затем свое отражение в идейно-просветительском течении и движении "джадидизма" (обновления) в татарском обществе. На развитие татарского джадидизма, кроме идей Ш.Марджани, несомненно, повлияли и идеи И.Гаспринского, пропагандируемые через его газету "Тарджуман".

Джадидизм, возникнув сначала лишь в сфере просвещения как новый метод обучения в мусульманских учебных заведениях, позднее превратился в широкое движение за модернизацию в сфере религии и всей жизни вообще. Джадидизм был лишь внешним проявлением глубинных процессов, происходивших в обществе. Происходила смена феодальных норм жизни и отношений на буржуазные, возникали национальные рынки, нарождалась национальная буржуазия.

Эти слои начинали более четко осознавать свои интере-

сы и потребности. Религиозно-реформаторская и национальная идея была для них строжайшим, вокруг которого можно было консолидировать народ и превратить его в жизнестойкую современную нацию. Кроме того, эта национальная идея была тесно связана с идеей единства и солидарности, то есть с тюркизмом.

## **2. БИОГРАФИЯ ЮСУФА АКЧУРЫ — ПЕРВОГО ТЕОРЕТИКА ПОЛИТИЧЕСКОГО ТЮРКИЗМА: ГЛАВНЫЕ ВЕХИ ЕГО ЖИЗНИ, ФОРМИРОВАНИЕ ВЗГЛЯДОВ**

Юсуф Акчура (1876—1935) был крупным татарским интеллектуалом, историком, политическим деятелем, одним из основоположников политического тюркизма, чей вклад в формирование татарской и турецкой наций был огромен.

Предки Ю.Акчуры относятся к известному татарскому роду, некогда по неизвестным нам причинам переселившиеся из Крыма в Казань. Согласно устному преданию также известно, что один из предков Ю.Акчуры, князь Адаш, был близким другом русского царя Ивана IV.

Акчурины владели множеством текстильных фабрик в Казани, Симбирске и других местах. Достаточно сказать, что львиная доля тканей для царской армии производилась именно на фабриках Акчуриных. После смерти деда Ю.Акчуры, Сулеймана эфенди, отец Юсуфа, Хасан эфенди, получил в наследство 3 ткацкие фабрики: одну в — Симбирске, одну в — Лаховке и одну — в деревне Зюя. Хасан женился на Биби Камер Бану, дочери известного казанского фабриканта Абдурашида Юнусова. У этих семей были неплохие отношения с русскими властями. Известно, что, когда царь Николай I приезжал в Казань, он остановился в доме Юнусовых.

Ю.Акчура родился в доме Хасана и Биби Бану в 1876 году, предположительно в городе Симбирске. Через 2 года, в 1878 году, неожиданно умирает его отец. А в 1882 году, во время его поездки в Казань, сани, в которых ехала его мать, опрокинулись, и она получила нервное потрясение. С тех пор она часто болела, дела по управлению фабриками

ослабли, появились долги, кредиторы угрожали судом. Врачи советовали матери жить в теплом климате. Все это привело к тому, что Ю.Акчура и его мать (остальные дети умерли в детском возрасте) в 1883 году уехали сначала в Ставрополь, а оттуда — в Стамбул.

В Стамбуле Биби Камер с согласия своего сына и при посредничестве тещи знаменитого шейха Шамиля, вождя горских народов в освободительной войне с Россией, выходит замуж за Осман бей, выходца из дагестанских тюрок (вероятнее всего, из кумыков — Р.М.). Отчим относился к мальчику очень внимательно, как к родному сыну. Он дал ему первое домашнее религиозное и национальное воспитание. Устроил его сначала в среднюю школу, а потом и в военное училище. О роли отчима говорит даже тот факт, что в годы учебы юношу прозвали "дагестанцем Юсуфом". Лишь когда Ю.Акчура вошел в самостоятельную жизнь, его стали звать "казанцем Юсуфом".

В 1883—1886 годы мальчик учился в начальной школе, а с 1886 по 1892 годы — в средней школе.

Очень большим событием в жизни юноши в 1889—1890 гг. было путешествие вместе с матерью на родину, в г. Симбирск. Пребывание там заняло более года. 14-летний Ю.Акчура провел одну зиму в Казани, летом и весной они с матерью съездили в Уфу, в башкирскую деревню Девлекен на реке Дим, в г.Касимово, Нижний Новгород.

В этом путешествии юноша вел дневник, он видел жизнь разных тюркских народов в городах и на селе, видел их подчиненное положение в России, сопоставлял положение турок и тюркских народов за пределами Османского государства. Эти впечатления, несомненно, расширили его представления о тюркском мире и его судьбе. В годы учебы Юсуфа в военном училище (1892—1896), он еще несколько раз посещал родные края. Во время этих путешествий он встретился с такими деятелями, как татарский просветитель Каюм Насыри (1825—1902), религиозный реформатор Галимджан Баруди (1857—1921), генерал Шамиль, сын вождя горцев, шейха Шамиля, всероссийский муфтий Султан Габдулазиз. В первое свое посещение

Казани Юсуф, кроме прогулок и посещений театра, брал уроки французского, османской истории и каллиграфии у Захида Шамиль бея, внука знаменитого шейха Шамиля, и уроки русского языка у красивой девушки, мадемуазель Ромминой.

Во время этих путешествий Ю.Акчура часто останавливался в Бахчисарае, в Крыму, у И.Гаспринского, который был женат на одной из родственниц Юсуфа.

Своим интересом к тюркологии юноша был обязан своему дяде, Ибрагим бею, жившему в Симбирске и взявшему управление фабриками отца Юсуфа в свои руки. Он знал несколько западных языков, старорусскую письменность, чагатайский язык, староосманский и современный турецкий языки. Юсуф пользовался его богатейшей библиотекой. Ибрагим бей придерживался либеральных взглядов и читал запрещенную либеральную литературу.

В годы учебы в училище он уже читает литературу, посвященную тюркской культуре, таких турецких авторов, как Велед Челеби, Наджип Асым, Мехмед Тахир, которые пытались определить новое место тюркского начала в литературе, языке и истории. Эти сторонники "национализма в культуре" в 1894 году сгруппировались вокруг Ахмеда Джевлета, начавшего выпускать журнал "Икдам", и многие из таких сторонников стали писать статьи и для этого журнала. Этот журнал пробудил в Ю.Акчуре склонность и интерес к таким вещам, как "национальная идея" и "национализм".

Будучи курсантом училища, Ю.Акчура уже был довольно эрудирован в области истории и культуры тюрков, считал, что для развития тюрков как народа необходимы свобода и прогрессивность взглядов в обществе, открыто выражал подобные взгляды. В результате его заподозрили в связях с младотурками, хотя на самом деле он не имел к ним никакого отношения. Уже на 2-ом курсе за свободолобие его арестовали на 45 дней, но, так как он был 4-ым курсантом на курсе по своим знаниям, его на первый раз простили и оставили в училище. В 1895 году во время землетрясения в г. Стамбуле погибает его мать. В 1896 году он заканчивает училище и его принимают на курсы штабных

офицеров в звании старшего лейтенанта.

В этот период, в 1897 году, Ю.Акчура с целью ознакомления османских турок с северными тюрками, т.е. татарами, публикует в газете "Мусаввер Малюмат" ("Иллюстрированная информация") свою первую статью, под названи-

**Исмаил Гаспринский**  
(1851—1914)

ем "Шигабутдин Марджани", в которой пишет о жизни и деятельности татарского ученого и реформатора.

В этом же году он вторично арестован за свои взгляды, и по решению султана его вместе с другими 84 осужденными отправляют в пожизненную ссылку в г.Триполи (Ливия).

Благодаря переговорам младотурок с султаном Абдулхамидом II, все осужденные были переведены из тюрьмы на

вольное поселение, в том числе и Ю.Акчура. Ему было возвращено звание, одно время он работал писарем в штабе округа и учителем в разных местах Ливии. Воспользовавшись таким положением, он при помощи одного майора со своими друзьями Ахмедом Фаридом и Зюхтю на лодке уплыли в Тунис, а оттуда перебрались в Париж.

С 1899 по 1903 год включительно Ю.Акчура учится в Свободной школе политических наук и одновременно посещает лекции Высшей школы прикладных наук Сорбоннского университета.

Первым из турецких националистов, который встретился Ю.Акчуре в Стамбуле, был доктор Шарафетдин Магмуми. В беседах с Юсуфом он говорил о том, что вследствие обреченности политики османизма и невозможности взаимопонимания разных народов османского государства, самой приемлемой политикой в государстве может быть лишь политика турецкого национализма. Доктор Магмуми считал, что было бы полнейшей глупостью серьезно воспринимать слова "справедливость" и "гуманизм" из уст представителей Западной цивилизации, которые в большинстве своем являются врагами Востока и тюрок, и что эту истину он познал посредством своих наблюдений за парижской жизнью. Эти слова, сказанные доктором, очень впечатлили Ю.Акчуру, в душе которого и без того уже начинали вспыхивать искры национальной идеи [62, s.133].

Жизнь Ю.Акчуры в Париже состояла как бы из двух видов деятельности. Это прежде всего академическая сторона, то есть его учеба в качестве студента, и вторая — общественная, политическая сторона, то есть его публицистика в газетах и общение младотурками .

В Париже он изучал политику, философию, социологию, историю и филологию. В Школе политических наук он слушал лекции таких известных ученых, как Альберт Сорель, Эмиль Бутми, Анатолий Лерой Болье, Теофил Фанк Брентано, а в Школе прикладных наук Сорбоннского университета он учился у Дюркгейма, Леви-Бруля, Сенебо, Эспина, Тарде, Омана и др.

Сорель, Рено и Бутми были сторонниками идеи "здоро-

вого" национализма, и они, можно сказать, сформировали соответствующее мировоззрение и твердые убеждения у своих учеников, Юсуфа Акчуры и Ахмед Фариды, и придали их мыслям четкую национальную направленность. Но если Сорель самым главным фактором исторического развития признавал лишь "нацию", а Рено наряду с национальным фактором придавал большое значение также и экономике, то Бутми, например, указывал на важность учета национальной психологии в деле стабильного эволюционного развития общества и его политических структур.

Короче говоря, эта внешне неприметная, но очень авторитетная школа на парижской улице Сен Гийом была источником тех политических и социальных идей, от которых до Востока долетали лишь жалкие крохи, поэтому турецкие студенты жадно впитывали идеи, бившие из этого родника.

Можно сказать, что после знакомства Ю.Акчуры с разными турецкими народами в путешествиях, после его знакомства с произведениями туркистов, живших до него, его политическая и социальная мысль, сформировавшаяся в результате многочисленных дискуссий в Школе политических наук, наконец, приобрела большую ясность и четкость. Ю.Акчура, благодаря знаниям, получаемым в этой школе, уже начинал задумываться о месте национализма и туркизма в политической сфере [62, s. 134].

В 1903 году Ю.Акчура заканчивает учебу и получает 3-ю премию выпускного курса. Его дипломная диссертация называлась "Исследование по истории государственных институтов Османской империи".

Во вводной части диссертации даются краткие сведения о том, что государственные институты Османского государства базировались на исламском и турецком праве. В основной части раскрываются главные особенности истории османских учреждений, разбитых автором на 2 категории под условными названиями "учреждения старого режима" и "учреждения нового режима". В заключительной части автор предлагает свои рекомендации и соображения по улучшению и совершенствованию государственных институтов с целью предотвращения развала Османской империи [112, s.



30]. Проблему улучшения структуры государства автор предлагает рассматривать с нескольких позиций, а именно: а) с позиций интересов одного отдельно взятого народа Империи, б) с позиций интересов различных народов, в) с позиций интересов султана и людей, стоящих у власти, г) с позиций интересов государства.

Никто ранее, до этой диссертации, не рассматривал эту проблему так многосторонне. Автор выражает несогласие с мыслью младотурок о том, что можно создать единую османскую нацию. Он пишет, что после широкого распространения среди народов Империи национальной идеи и возникновения вражды между ними, и особенно между христианскими мусульманскими народами, невозможно объединить их и создать из них единую нацию [62, s. 135—136].

Ю.Акчура пишет о том, что если отдельным народам не дать автономии, то они добьются полной независимости с помощью оружия и тогда окончательно отделятся от Империи. В заключение автор приходит к мысли, что для сохранения Османского государства в существующих границах, оно должно превратиться в государство федерального типа [62, s. 136].

Этот труд Ю.Акчуры ценен и важен тем, что автор в нем выразил свой взгляд на национальный вопрос в политике.

Помимо учебы Ю.Акчура интересовала и общественно-политическая жизнь того времени. Он установил тесную связь с движением младотурок, представители которого жили в эмиграции в Париже. В то время этот город был их центром. В 1900 году младотурки-эмигранты получили поддержку даже от двух принцев султанской династии: Саббахаттина и Лутфуллаха. Молодой студент знакомится с лидерами движения: Ахмедом Ризой, Абдуллахом Джевдетом, Саббахаттином. Господствующей идеей среди младотурок того времени была идея восстановления в Турции Конституции 1876 г., в свое время отмененной султаном Абдулхамидом II. Она должна была предусматривать свободу и равенство граждан Империи независимо от нации и религии. Все младотурки были едины во мнении, что вышеприведенные условия позволят сохранить единство народов Империи и даже позволят создать в будущем единую османскую на-

цию. Но вот в вопросе, какими путями осуществить это, они разделились на 2 лагеря. Один лагерь, возглавляемый принцем Сабахаттином, считал, что самым лучшим способом успокоения народов, в которых нарастают центробежные силы, является предоставление им права местного самоуправления в стиле либерализма. Далее Сабахаттин полагал, что введение в Османском государстве принципов свободы и равенства будет невозможно без вмешательства европейских стран.

Группа же, возглавляемая Ахмедом Ризой, считала, что государство может спасти от развала лишь централизованное управление с авторитарной властью, и они не допускали даже мысли о вмешательстве Европы во внутренние дела государства.

Очень четко эти две тенденции обозначились на конгрессе османских либералов, организованном в феврале 1902 года принцем Сабахаттином.

Что же касается Ю.Акчуры, то он был сторонником Ахмеда Ризы [76, s. 23]. Хотя, судя по выводам его диссертации, написанной в 1903 г., видно, что его мнение по вышеприведенным проблемам изменилось, и уже тогда он не верил в силовое решение проблемы.

В эти же годы Ю.Акчура печатается в газете "Мешверет" ("Совет"), издававшейся на французском языке в Париже, и в газете "Шурай Умме" ("Совет общины"), издававшейся на османском (турецком) языке с 1902 года в Каире. Обе газеты издавались Ахмедом Ризой. В этих статьях чувствуется с одной стороны интеллектуальное влияние Сорбонны, а с другой стороны — его связь с идеями младотурецкого движения.

Автор статей пишет с рационалистических позиций, верит в силу прогресса и просвещения и открыто выражает свою ненависть к деспотическому режиму султана.

Основные мысли статей, написанных в 1902—1903 гг. состояли в следующем:

Империя явно ослабла, она сильно отстала от Европы в области промышленности, сельского хозяйства, науки и культуры, но не все еще безнадежно. Из-за исламского фа-

тализма и покорности судьбе многие люди безразличны к судьбе страны. Дошло до того, судьбу страны пытаются уже решать в Европе. Мы не должны допустить подобного вмешательства. Мы не должны наивно верить в искренность западных стран, заявляющих на словах о поддержке целостности Османской империи. Спасение империи находится лишь в руках самих ее граждан. А единственным средством спасения является революция, которая должна всколыхнуть все османское общество" [76, s. 24].

Хотя в этих статьях Ю.Акчура уже и касается национального вопроса, но чувствуется, что он еще в политической сфере не опирается на национализм в полной мере. Он лишь, не без влияния Сореля, указывает на силу и важность национальной идеи, но в то же время нигде не употребляет термина "османская нация". Вместо него он употребляет словосочетания типа "разные народы, живущие в османском государстве" или "османское общество". Он ограничивается лишь рассуждениями о национальных интересах народов империи, мыслями о том, что национальные меньшинства разрушают страну. В итоге автор приходит к выводу, что османское общество можно еще спасти, если ликвидировать те тяжелые условия, в которых оно находится [62, s.134].

Говоря о парижском периоде жизни Ю.Акчуры, следует рассказать об одном важном событии. Дело в том, что в 1902 году в Париж из Казани приезжает Садри Максуди (1879—1957). Он поступает на юридический факультет Сорбоннского университета, знакомится с Ю.Акчурой, и с тех пор они становятся друзьями и единомышленниками на всю жизнь.

Живя в Париже, Ю.Акчура переписывался с И.Гаспринским. Однажды он получил письмо, в котором учитель (так Ю.Акчура называл И.Гаспринского) писал о том, что весной 1903 года исполнится 20 лет со дня выхода в свет первого номера газеты "Тарджуман". И вот два татарских студента, Юсуф и Садри, пишут 27-страничный текст о необходимости проведения торжественного юбилея газеты в Бахчисарае, затем распечатывают его в ста экземплярах и рассылают ста самым видным и авторитетным деятелям и

лидерам тюркских и мусульманских народов. После этого они сообщают о своем начинании И.Гаспринскому.

Этот юбилей действительно оказался торжественным и многолюдным.

Вот что писал С.Максуди о значении этого юбилея:

**Юсуф Акчура**  
(1876—1935)

"Это торжество стало по сути первым съездом российских тюрков. На этом собрании представители тюркской интеллигенции, прибывшие из разных регионов России, впервые говорили о национальных проблемах, общих для всех российских тюрков, о путях сохранения национальной культуры, а также о мерах, которые нужно предпринять против политики русификации, проводимой царскими властями. Это

было большое событие в истории национального пробуждения российских тюрок... С этого юбилея, фактически, начинается период организованной борьбы российских тюрок за сохранение своих народов" [112, с. 29—30].

После окончания учебы в Париже Ю.Акчура приезжает в Россию, и с 1904 года начинается его казанский период жизни, который длится до октября 1908 года.

Учитывая, что в данной работе казанскому периоду его деятельности далее посвящен целый раздел, мы ограничимся здесь лишь общими сведениями об этом периоде.

В 1904 году, живя в деревне своего отца Зюябаши, под Симбирском, Ю.Акчура пишет свою знаменитую работу "Три вида политики", которая в том же году выходит на страницах каирской газеты "Тюрок". Эта работа носила теоретический и программный характер и нашла большой резонанс в тюркском мире.

Затем он приезжает в Казань и начинает преподавать историю и географию в медресе "Мухаммадия". Он активно способствовал возникновению "ислаха" — реформаторского движения среди шакирдов. На базе прочитанных в этом медресе лекций он издал несколько книг. С осени 1905 года в Казани начинает выходить первая татарская газета "Казан мухбири" ("Казанский вестник"), издателем которой был присяжный поверенный Саид-Гирей Алкин, а редактором — Юсуф Акчура (вместе с Б.Шарафом).

Кроме этого, он играет громадную роль в зарождении и организации татарского национального движения, в формировании Всероссийской мусульманской партии "Иттифак ал-муслимин" ("Союз мусульман"), костяк которой составляла татарская буржуазия и интеллигенция.

Для того, чтобы он не был избран в I Государственную Думу России, царские власти под надуманным предлогом временно арестовывают Ю.Акчуру. Об этом заключении он написал воспоминания, полные глубокого психологического анализа. После роспуска 2-ой Государственной Думы и отмены существовавшего избирательного права он пишет брошюру "Печальное событие 3 июня", где дает свою оценку этому историческому событию и проявляет свое отноше-

ние к интересам мусульман.

В 1908 году по причине преследований со стороны царских властей, а также вследствие того, что в Турции в том году была провозглашена Конституция, власть султана была несколько ограничена и были объявлены определенные свободы, Ю.Акчура уезжает в Стамбул.

Там он активно участвует в создании всевозможных тюркистских обществ и журналов. Главным его детищем был журнал "Тюрк юрду" ("Тюркская родина"), вокруг которого собрались лучшие литературные и политические силы. Через этот журнал турецкое общество знакомилось с жизнью северных тюрков. Одновременно Ю.Акчура посылал свои статьи о событиях в Турции в татарскую газету "Ва-кыт" ("Время"). В то же время он преподавал политическую и новейшую историю в Стамбульском университете и в военных училищах.

В 1915—1916 годах он в составе общественной делегации для выполнения важных поручений, связанных с защитой прав тюркских народов России, побывал в Австро-Венгрии, Германии и Швейцарии. Будучи в июле-августе 1916 года в швейцарском городе Цюрихе, Ю.Акчура встретился и в течение 4-х часов беседовал с В.И.Лениным. На вопрос Ю.Акчуры о том, как большевики, в случае их прихода к власти, будут относиться к национальному вопросу, В.И.-Ленин ответил: "Те права, которые вы требуете, вы получите с лихвой, если мы перейдем на принцип местного самоуправления" [112, с. 55].

С 1917 по 1919 годы Ю.Акчура ездил в Западную Европу и Россию от Общества Красного Полумесяца для решения проблем турецких солдат и офицеров, попавших в российский плен.

Последний период жизни Ю.Акчуры, с 1919 по 1935 годы, относится к годам Кемалистской революции, Освободительной войны и республиканского правления в Турции.

После провозглашения Турции республикой он избирается депутатом Милли Меджлиса (Национального Собрания) Турции, затем работает в качестве профессора Стам-

бульского университета и советника президента Турции Кемаля Ататюрка по вопросам культуры и политики.

В 1931 году под руководством Ататюрка он участвует в создании Турецкого Исторического Общества, избирается его председателем. А в 1932 году по поручению президента он руководит работой I-го Турецкого Исторического Конгресса.

Его женой была Сельма-ханым. Она была намного моложе его. У них родилась дочь Улькен, которая сейчас живет в Стамбуле, а сын Тургул, родившийся в 1927 году, умер в 1984 году. Ю.Акчура умер 11 марта 1935 года в Стамбуле. Его имя носит одна из центральных улиц Анкары, столицы Турции.

### **3. СТАТЬЯ Ю.АКЧУРЫ "УЧ ТАРЗЫ СИЯСЕТ" ("ТРИ ВИДА ПОЛИТИКИ") И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ**

Прежде чем говорить о самой статье, необходимо указать на те факторы в жизни Ю.Акчуры, которые послужили предпосылкой для ее написания.

Дело в том, что Свободная школа политических наук, где учился будущий политик и тюркист, была открыта после поражения Франции в германо-французской войне 1870 года. Ее цель состояла в том, чтобы готовить высокопрофессиональных политиков, которые в будущем смогли бы отомстить Германии за это поражение, поэтому вся атмосфера этой школы была пронизана национальным духом. Особо большим привержцем этого духа был профессор Сорель. На лекциях по истории важное место уделялось германо-французским отношениям и изучению национальных проблем.

Ю.Акчура в это время очень основательно изучал проблемы малых народов Австро-Венгерской империи. Сравнивал положение многонациональной Австро-Венгрии с положением Османской империи. Эти знания многое для него прояснили. Он также изучил, какими методами пользовались чешские и хорватские националисты, чтобы заставить

Вену выполнять их требования [76, s. 34].

Во Франции того времени шло бурное осмысление таких понятий, как империализм, социализм, коммунизм, анархизм. Развитие национальной идеи также поднялось на новую ступень. Наряду с тем, что на карте Европы одно за другим появились малые государства, зрела также идея создания больших национальных государств, основанных на единстве этнически родственных народов, которую выдвинул французский философ и дипломат, один из основателей идеологии расизма, Гобино Жозеф (1816—1882). Немцы пропагандировали пангерманизм, русские — панславизм [63, s. 4].

Что должно было делать Османское государство для своего сохранения на фоне этих "панславизмов" и "пангерманизмов"?

Младотурки предложили для укрепления государства принцип "единства и прогресса", который собственно и отразился в названии их партии. Ю.Акчура же искал такую политическую систему, которая придала бы туркам силу, позволяющую им бороться против любой гегемонии Европы. Главным элементом, который мог бы сохранить Османское государство, Ю.Акчура считал не "единство его народов", а силу государства, отсюда он и употребляет не формулу младотурок "единство и проресс", а свою формулу "сила и прогресс".

Сугубо реалистический подход Ю.Акчуры к данной проблеме сделал его противником идеализма младотурок, представлявшего собой смутную идею некоего братства (народов), которое должно основываться на позитивистском гуманизме и нормах мусульманской морали [76, s. 32].

В отношении рационализма и логичности в мышлении Ю.Акчуры интересно следующее замечание Франсуа Жоржона: "Ю.Акчура, усваивавший французскую культуру, также находился под сильным влиянием и английских мыслителей... Легко заметить, что поначалу он находился под влиянием английской буржуазной идеологии, а именно таких английских мыслителей, как либералы Адам Смит и Стюарт Миль, радикалы Чарльз Дарвин и Спенсер" [76, s. 33].



Теоретическая работа "Три вида политики" была написана в марте 1904 года в деревне Зюябаши под Симбирском. Там первое время жил Ю.Акчура после приезда из Парижа.

А уже в апреле и мае 1904 года она тремя частями вышла в 24-ом (14 апреля), 26-ом (28 апреля) и 27-ом (5 мая) номерах каирской газеты "Тюрок", которая издавалась с 1903 года группой либерально настроенных турецких интеллигентов, сгруппировавшихся вокруг писателя и журналиста Али Кемаля (1867—1922).

После этого в майских и июньских номерах этой же газеты выходит статья Али Кемаля под названием "Наш ответ", в которой автор обвиняет Ю.Акчуру в утопичности его идей и умозрительном подходе к проблеме, да и просто искажении действительности, и статья друга Ю.Акчуры Ахмеда Фериды, под названием "Одно письмо", в которой автор в целом поддерживает идеи своего друга и по некоторым вопросам выражает собственное, отличное от других, мнение.

Если после газетных публикаций эта статья стала известна, в основном, узкому кругу младотурок, живущих в Каире, то после ее издания в виде брошюры в 1907 году в Каире она получила большой резонанс, и о ней заговорили повсюду. В 1907 году она уже с жадностью читалась российскими мусульманами. Интересно, что один татарский журналист, дававший оценку работе Ю.Акчуры в журнале "Шура", написал, что статья "Три вида политики" стоит 80-ти томов других книг [13].

Затем эта работа издавалась в Стамбуле (1912), два раза в Анкаре (1976, 1987).

В переводе Р.Ф.Мухамметдинова на русский и в переводе А.Р.Рахимовой на татарский языки она вышла также в журнале "Татарстан" в номерах 3—6 (март—июнь) за 1994 год (г.Казань).

Статья состоит из 3-х частей. Краткое введение начинается следующими словами: "Я считаю, что в османских провинциях, с тех пор как там, благодаря заимствованию плодов западной цивилизации, пробудились желания встать на путь мощи и прогресса, выявились и проводились три оп-

ределенных направления в политике: 1-ое направление — ассимилируя и объединяя нации, подчиненные османскому правительству, создать некую османскую нацию; 2-ое направление — используя то, что правители Османского государства обладают правами халифа, политически объединить всех мусульман под правлением османского правительства (то, что европейцы называют "панисламизмом"); 3-е направление — формирование политической тюркской нации, опирающейся на этнический фактор" [63, s.19].

После этого тезисного изложения содержания всей статьи автор в 1-ой ее части подробно характеризует каждое из 3-х направлений в политике. О тюркском направлении он пишет следующее: "Мысль о создании тюркской политической нации, основанной на этническом принципе, является совершенно новой. Я не думаю, чтобы подобная идея существовала как в истории Османского государства, так и в истории других тюркских государств... Правда и то, что в Стамбуле недавно сформировалось некое общество, больше научного, нежели политического характера, желающее создать тюркскую нацию... Такие уважаемые авторы тюркских стихов, как Шамсетдин Сами, Наджип Асым (Мехмед Эмин), Велед Челеби и Хасан Тахсин, являлись видными членами этого общества. А газета "Икдам" была печатным органом, который в определенной мере способствовал распространению их идей... Я предполагаю, что в России, где проживает большинство тюрков, идея их объединения существует в очень размытой форме. Совсем недавно возникшая "Волжская литература" является больше тюркской, чем мусульманской. Если бы не было гнета извне, эта идея легко развивалась бы в более благоприятствующей среде, чем османские провинции, а именно: в Туркестане и бассейнах рек Яика (Урала) и Волги, наиболее густо заселенных тюрками.

Эта идея, видимо, есть у тюрков Кавказа. Зная о влиянии общественной мысли Кавказа на Азербайджан, я в то же время не знаю, в какой степени тюрки Северного Ирана являются сторонниками тюркского единства.

Что бы там ни было, идея создания некоей политической нации, опирающейся на этнический принцип, пока еще очень нова и очень слабо распространена" [63, s. 23—24].

Во 2-ой части статьи автор старается выяснить, какое из этих 3-х направлений в политике наиболее полезно и реально для претворения в жизнь, а если полезно, то для кого и почему оно может быть полезно?

Здесь автор рассуждает следующим образом: "На этот вопрос может дать ответ лишь наша естественная симпатия, другими словами, наше чувство, еще не поддающееся анализу и реальной оценке со стороны разума. Я тюрк, являющийся османцем и мусульманином. Исходя из этого, я хочу служить интересам Османского государства, исламизма и всех тюрк. Но являются ли общими интересы этих трех разных сообществ, опирающихся на политический, религиозный и этнический принцип? То есть будет ли усиление одного сообщества способствовать усилению другого?" [63, s. 26].

Чтобы ответить на эти вопросы, Ю.Акчура сравнивает интересы всех 3-х сообществ и в итоге приходит к следующему решению: "Поэтому человек, относящий себя к этим трем сообществам, должен работать ради интересов Османского государства. Но какого из "трех политических путей", до сих пор составлявших тему нашего разговора, должно придерживаться Османское государство для укрепления своей мощи? И какой из этих путей приемлем для османских провинций?" [63, s.27].

В 3-ей, заключительной, части статьи автор, подробнейшим образом раскрывая имеющиеся недостатки и преимущества каждого из 3-х направлений в политике, старается найти ответы на вышеуказанные вопросы. Подробно описав всевозможные эксперименты и попытки, связанные с усилиями по созданию "османской нации" и всевозможные внутренние и внешние препятствия, встретившиеся на этом пути, Ю.Акчура делает заключение: "Исходя из этого, по-моему, работа по созданию османской нации — это бесполезное занятие" [63, s. 31].

Говоря же о политике "исламского единства", автор приходит к выводу, что претворение этой политики в жизнь

будет связано с преодолением внутренних трудностей, существующих в Османском государстве, но противодействие этой политике извне будет очень сильным. Ю.Акчура считал, что как только Османское государство начнет претворять эту политику в жизнь, христианские государства смогут успешно воспрепятствовать этому. В этом он видел большую трудность проведения политики "исламского единства" [63, с. 33].

Переходя к рассмотрению политики "тюркского единства", автор говорит о пользе, назначении и целях этой политики: "Но основная большая польза политики тюркского единства заключается в том, чтобы она способствовала объединению тюрок, территория проживания которых охватывала большую часть Азии и Восточную Европу и у которых были одинаковые языки, одно происхождение, одни и те же обычаи, а у большинства из них — и общая религия. Таким образом, эта политика служила бы процессу формирования большой политической нации, которая была бы способна сохранить себя среди других великих наций. Так как в этом обширном объединении турецкое общество является самым сильным, прогрессивным и цивилизованным, очень важную роль в этом объединении играло бы Османское государство. В далеком будущем, спрогнозировать которое нам помогают недавние события, между двумя мирами белой и желтой рас, вероятно, сформируется некий тюркский мир, и в этом среднем мире Османское государство возьмет, видимо, на себя ту роль, которую сейчас в мире желтой расы желает выполнить Япония" [63, с. 33—34].

Автор отмечает также трудности и препятствия, особенно внешнего характера, которые могут ожидать политику "тюркского единства". Он пишет: "Что же касается внешних препятствий, то, в сравнении с подобными же препятствиями в политике исламизма, их немного меньше, потому что из христианских государств только у одного, а именно у России, есть мусульманские подданные тюркского происхождения. Поэтому, исходя из необходимости защиты своих интересов, только это государство будет стараться препятствовать объединению тюрок. Что касается других христианс-

ких государств, то, возможно, некоторые из них даже подержат политику "тюркского единства" из-за того, что она наносит ущерб интересам России" [63, s. 35].

Далее он делает следующие выводы: "Создание османской нации хотя и принесло бы пользу для Османского государства, но эту теорию невозможно претворить в жизнь. Политические доктрины, служащие объединению мусульман или тюрок, можно сказать, в одинаковой степени содержат в себе как пользу, так и опасность для государства. Если же рассматривать эти доктрины с точки зрения их практического применения, то можно сказать, что количество трудностей и преимуществ в обеих доктринах содержится поровну... Короче говоря, вопрос, который с давних пор занимал мои мысли и на который я не смог найти убедительного ответа, снова стоит передо мной: ислаизм или тюркизм — какое из этих двух политических направлений полезней и реальней с точки зрения их претворения в жизнь для Османского государства?" [63, s. 35—36].

Хотя мы и видим, что Ю.Акчура не говорит прямо о своем предпочтении одного из этих 2-х направлений (ислаизм и тюркизм), но тем не менее, его симпатии, на наш взгляд, на стороне тюркизма. Он видит в политике тюркизма определенную перспективу, а ислам, на его взгляд, должен будет в будущем способствовать формированию наций, то есть, другими словами, помогать становлению тюркизма. Обратимся к его же словам, подтверждающим нашу мысль: "Мусульманская религия может стать очень важным элементом в формировании великой тюркской нации... Для того, чтобы ислам смог выполнить подобную функцию в деле объединения тюркского мира, он должен видоизмениться таким образом, чтобы допустить в своем лоне формирование наций, подобно тому, как это происходило в последнее время в христианстве. Что касается этого видоизменения, то оно почти неизбежно: главная тенденция развития, которая просматривается в современной истории — это тенденция развития рас (этносов — Р.М.). Религии как таковые постепенно теряют свое значение и силу. Религии все более и более переносят свою деятельность из общественной

сферы в личную сферу жизни человека... Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им. (В России — православие, в Германии — протестантизм, в Англии — англиканская церковь, в разных странах — католицизм)" [63, s. 34—35].

Да и последующая история Османского государства, его превращение в национальное государство, Турцию, подтверждают правильность мыслей Ю.Акчуры.

Статья "Три вида политики" была первой теоретической работой по тюркизму, в которой методом подробного систематизированного анализа рассматривалась возможность применения тюркизма в политической сфере. Эта статья, как признавал и сам ее автор, является самой важной и глубокой работой Ю.Акчуры не с точки зрения ее объема, а с точки зрения глубины ее анализа и отображения перспектив развития общества в будущем.

Один из европейских исследователей, Зареванд, писал, что "эта статья является для пантюркистов тем же, чем для марксистов был "Коммунистический манифест" К.Маркса" [112, s. 33]. Такой же мысли придерживается и американский писатель Чарльз Уоррэн [112, s. 33].

Очень интересна мысль о значимости этой статьи французского исследователя Франсуа Жоржона. Он пишет: "Своеобразие работы заключается в том, что в эпицентре тюркистского проекта Ю.Акчуры находится Османское государство. Таким образом, эта статья как бы синтезировала в себе стремление российских тюрков к единству со стараниями османцев защитить свое государство. Иными словами, в этой работе Ю.Акчура старался сочетать тюркистские устремления татарской буржуазии с мыслью о защите Османского государства, которая была пробным камнем младотурецкий идеологии" [63, s. 44].

На наш взгляд, особенно с точки зрения сегодняшнего дня, важно то, что Ю.Акчура в своей статье проводит мысль о том, что в основе будущего сильного государства должен лежать не принцип "гражданства", то есть некоего "безнационального населения определенной территории" и не принцип

"исламизма", то есть принцип консолидации граждан с помощью религиозной идеологии, а национальный принцип.

По этому принципу возникла республиканская Турция. Турки, потеряв большое количество территорий бывшей Османской империи, в то же время как бы приобрели новое, намного лучшее качество, такое, как нация, и упрочили свое государство идеей национального единства.

Современному читателю, кроме сугубо исторических сведений, эта работа дает возможность поразмышлять о причинах распада империй в истории, о судорожных попытках некоторых сохранить подобные империи и о возникновении на их развалинах нормальных национальных государств. Думается, многие увидят в ней некоторые параллели и аналогии в развитии событий периода распада Османской империи и Советского Союза. Многие политические процессы и межнациональные споры, происходящие сейчас в России, можно осмыслить через призму понимания аналогичных же процессов, происходивших при распаде Османской империи.

#### **4. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ Ю.АКЧУРЫ В КАЗАНИ В 1904—1908 ГОДЫ**

12 декабря 1904 года Николай II направил в Сенат свой указ, разрешавший свободу слова, собраний, печати и т.д. Начался период демократических свобод.

Примерно в то же время в Казань приезжает Ю.Акчура и начинает принимать активнейшее участие в политической деятельности, одновременно преподает в медресе "Мухаммадия" и печатается в газетах и журналах. Основной своей задачей Ю.Акчура считал осуществление на практике тех тюркских идей, которые у него сформировались за годы учебы в Париже и часть которых была изложена им в статье "Три вида политики".

Приезд в Казань молодого тюркиста совпал также с приездом другого активиста татарского национального движения, а именно кади (мусульманского судьи) Абдурашида Ибрагимова (1852—1944). А.Ибрагимов с 1904 по май 1906

года, несомненно, был одним из ведущих и активнейших участников всех общественных и политических мероприятий в тюрко-татарском мире.

А.Ибрагимов в начале 1905 года прибывает в Казань. В доме Ю.Акчуры он обсуждает с хозяином дома и небольшой группой молодежи, среди которой был и Беньямин Ахтемов, идею проведения большого собрания казанской интеллигенции. Организация этого собрания была возложена на Ю.Акчуру. На следующий день он нанес визиты Галимджану Баруди, Хусеин оглу Ахмет бею и другим влиятельным лицам, таким образом он обеспечил проведение собрания с участием 50—60 человек. Собрание состоялось в доме Ахмет бея 28 января 1905 года и продлилось с 8 вечера до 1 ночи. Целью собрания было подготовить и обсудить обращение к царскому правительству, в котором татарская интеллигенция и буржуазия требовали религиозных, административных и национальных свобод.

В итоге дискуссии была избрана комиссия в составе 4-х человек (Саид Гирей Алкин, Абдулкарим оглу Абдулла Апанаев, Яхшы оглу Ахметжан Сайдашев, Хасан оглу Юсуф Акчура), которая должна была составить соответствующий текст своего рода обращения — меморандума. Текст меморандума составил 12 страниц.

На следующий день меморандум почтой был отправлен в Петербург премьер-министру России господину Витте. Члены же комиссии отправились в Петербург неделей позже.

Очень важной личностью в национальном движении того времени был также величайший реформатор ислама XX века, татарский ученый Муса Джарулла Бигиев (1875—1949). Его исключительно важной заслугой явилось то, что он собрал протоколы и создал архив политических документов почти всех мероприятий татарской и тюркской общности с 1900 по 1915 годы. На основе этих материалов он издал в Петрограде в 1915 году свою книгу под названием "Ислахат Эсаслары" ("Основы реформ").

Ю. Акчура участвовал в 3-х съездах российских мусульман и образовании "Союза мусульман" в России.



Эти съезды прошли следующим образом:

1-ый съезд — 15 августа 1905 года в Нижнем Новгороде, на борту парохода, количество участников — около 100, из них 20 социалистов.

Почетным главой съезда и политическим лидером был избран крымский татарин, известный реформатор Исмаил Гаспринский. Религиозно-просветительские и идеологические вопросы съезда были возложены на азербайджанского либерала Али Мердана Топчибашева и двух казанских татар: Абдурашида Ибрагимова и Юсуфа Акчуру.

2-ой съезд — 12—23 января 1906 года в Петербурге.

3-ий съезд — 16—20 августа 1906 года в Нижнем Новгороде.

На всех этих съездах Ю.Акчура избирался в члены правления "Союза мусульман", а на 3-ем съезде был избран секретарем съезда [112, с. 34—38].

Надо признать также, что большинство делегатов этих съездов составляли казанские татары.

Большой заслугой Ю.Акчуры было то, что он являлся главным "архитектором" политического союза "Иттифак" с партией русских кадетов в российской Думе. Хотя он и прекрасно понимал разницу интересов русской и татарской буржуазии того времени, но этот союз был важен, по его мнению, для проникновения как можно большего количества мусульманских депутатов в Думу. Для этого он сделал все, чтобы убедить русских кадетов в том, что "Иттифак" — не националистическая партия, а всего лишь союз борьбы за религиозные и культурные права мусульманских народов. Это ему прекрасно удалось. Его даже избрали в центральный комитет партии российских кадетов [76, с. 49].

В итоге всего этого в состав 1-ой Российской Думы было избрано 24 мусульманских депутата, в основном из тюркских народов (из них 50% — казанские татары). Во 2-ую Думу избрали 34 мусульманина (из них 15 делегатов — казанские татары). В 3-ю Думу избрали 10 мусульман (из них 7 депутатов — казанские татары).

Особо важную роль Ю.Акчура сыграл на 3-ем съезде Союза мусульман. Дело в том, что после закрытия царем 1-

ой Государственной Думы в июле 1906 года и ограничения в правах 2-ой Думы он выступил на 3-ем съезде с инициативой превращения организации "Союза мусульман" в политическую партию под названием "Союз мусульман". Несмотря на то, что на съезде против этой идеи выступили И.Гаспринский, который считал, что Союз мусульман должен остаться лишь обществом, борющимся за религиозные и культурные права мусульман, и социалисты во главе с Гаязом Исхаки, которые считали, что одна партия не сможет одновременно защищать интересы всех классов мусульманского общества, точка зрения Ю.Акчуры на 3-ем съезде победила, и большинством голосов съезд преобразовал Союз Мусульман в партию под названием "Союз мусульман". Ю.Акчура основополагающими факторами консолидации тюрок в одну партию считал не отдельно взятые классовый или религиозный факторы, а этническо-религиозный фактор. Этому способствовало его знакомство с освободительным движением поляков и чехов против Австро-Венгрии, которые создали партии по национальному признаку [76, s. 50].

После разгона царем 3 июня 1907 года 2-ой Государственной Думы начинается период цензуры (особенно нерусских газет) и реакции. Партия "Иттифак" — в растерянности... В среде тюркской интеллигенции появляются настроения уныния и упадка. И вот в этот период Ю.Акчура своей работой "Печальное событие 3 июня" пытается приободрить своих соплеменников и раскрыть истинные причины поражения национальных сил в борьбе с реакцией. Путеводной звездой, ведущей к будущим победам, он называет национальную идею.

Он писал в этой работе: "В XIX веке самой действенной идеей мировой цивилизации была национальная идея. Национальной идее, этой великой силе, ничто не могло противостоять. Силой, которая сегодня может победить национальную идею, нельзя назвать ни политическую тиранию, ни мощь артиллерии. Национальную идею, возможно, победят лишь идеи свободы и равенства, являющиеся прародителями национальной идеи... Социальные классы, являющиеся самым мощным источником социальных и поли-

тических революций, одновременно обеспечивают и истинное равновесие сил между господствующей и зависимой нациями, влияние же наблюдающихся неосновных факторов весьма незначительно. Мусульмане, или даже в общем все нерусские народы, насколько смогут проявить силу в своих отношениях с русскими, настолько и смогут добиться своих законных прав. Исходя из этого, угнетение нерусских, антидемократические изменения законов — все это происходит от слабости социальных сил. То есть, все недостатки и вина российских мусульман происходят от их слабости... Если мусульмане считают, что они спасут себя от ударов (Российской империи — Р.М.), используя политику покорности, мольб и заискивающих улыбок, то есть ту политику, к которой они уже давно привыкли, то они сильно ошибаются..." [62, с. 146].

"Эта брошюра Ю.Акчуры оказалась ориенталисту профессору Смирнову, самому безжалостному в России врагу тюркско-мусульманского движения, противоречащей закону о печати, и он оповестил о ней прокуратуру, после чего начались преследования автора" [62, с. 146]. Вскоре после этого, в октябре 1908 года, Ю.Акчура был вынужден уехать в Стамбул.

## **5. НАЦИОНАЛЬНЫЕ И ТЮРКСКИЕ ИДЕИ В ТРУДАХ И ПУБЛИЦИСТИКЕ Ю.АКЧУРЫ КАЗАНСКОГО ПЕРИОДА (1905—1908 гг.)**

### **а) Понимание истории Ю.Акчурой**

Надо сказать, что, хотя Ю.Акчура и считается историком в широком смысле, тем не менее его коньком была история политики, он скорее всего был больше политологом и политиком, в основе политики которого лежала идея тюркизма.

Идея же тюркизма у него базировалась на хорошем знании истории и особенно понимании наиболее общих закономерностей исторического развития, поэтому для нас очень важно знать, как понимал историю Ю.Акчура.

Из ранее уже упомянутой нами работы французского исследователя Франсуа Жоржона видно, что новые подходы к пониманию истории были усвоены Ю.Акчурой через изучение трудов Французских историков XIX века. Известно, что он тщательно проработал небольшую книгу Камиля Жулиана, повествующую о французских историках XIX века, а также прочитал книгу "Введение в изучение истории", изданную Сэйнобо и Ланглуа Шарль Виктор (1863—1929, французский историк-медиевист), рассматривавших историю с позитивистских позиций. Его представления об истории формировались также под влиянием таких французских историков, как Мишле Жюль (1798—1874, французский историк романтического направления, идеолог мелкой буржуазии) и Тэн Ипполит (1828—1893, французский литературовед, философ и историк). Перед первой мировой войной Ю.Акчура ознакомился также с трудами немецких историков. Что касается философии истории, то Ю.Акчура имел прекрасное представление о взглядах Ибн Халдуна, Вико, Гердера, Гизо, Бюкля и Гегеля.

Знаком он был также с марксизмом и с идеями исторического материализма. Он считал себя последователем тех, кто полагал, что основными двигателями эволюции человечества являются материальные потребности и связанная с ними материальная сила.

По мнению ученого, любые идейные и духовные движения, не опирающиеся на материальные и экономические отношения, обычно лишены перспективы. Идеологи тюркизма должны учитывать эту сторону дела. Здесь недостаточно одного лишь совершенствования национального идеала и углубления национальных чувств, одновременно национальное движение должно опираться и на прочную социально-экономическую базу в обществе, а для этого надо знать фундаментальные принципы этих социально-экономических отношений. Исходя из вышеприведенных взглядов, отец тюркизма нередко критиковал интеллигенцию Османского государства за идеалистические взгляды на историю и обвинял ее в равнодушии к экономическим проблемам.

Но все вышеизложенное еще не говорит о том, что

Ю.Акчура симпатизировал марксистским идеям. Он, например, не считал, что история человечества состоит, исключительно, из борьбы социальных классов.

По его мнению, К.Маркс и его последователи явно "переборщили" относительно роли и влияния материализма в жизни общества, однако для историков и политиков, считал ученый, материализм намного ближе к реальной действительности, чем идеализм.

Ученый полагал, что всякое идейное движение приобретает смысл лишь настолько, насколько оно соответствует ходу истории. Реальность этого движения, считал Ю.Акчура, будет зависеть от способности этого движения освоить одно из таких исторических направлений развития общества, как национализм, прогресс или демократия.

Это было время, когда на арену истории вышли такие идейные течения, как национализм и демократия. Сама история развивалась уже в русле развития этих двух явлений, и было бы бессмысленным противодействовать подобному ходу эволюции. Позиция же Ю.Акчуры как историка заключалась в том, что он старался соединить тюркскую историю с вышеуказанными двумя великими тенденциями в мировом развитии.

Как историк и как политик он считал, что история не является некой абстрактной наукой. Она служит обществу. История нужна для защиты и сохранения наций и народов, для раскрытия и расцвета их потенциальных сил [76, s. 64—68].

Естественно, Ю.Акчуру, с его европейским образованием, с пониманием "логики" истории, базирующемся в основном на его материалистических взглядах, не могло удовлетворить состояние исторической науки в Османском государстве начала XX века, которая сводилась в основном к фиксации определенных событий и фактов в летописях, носивших характер дворцовой хроники. Подобную историю в строгом смысле и наукой назвать было нельзя. В этих летописях совершенно не была отражена экономическая и общественная жизнь государства. Турецкие историки, например, искренне полагали, что мотором истории являются идеи и мораль. Они, например, считали первопричиной Великой

Французской революции предшествующую философию XVIII века, а Младотурецкую революцию они считали плодом распространения младотурецких брошюр и газет.

Конечно, Ю.Акчура стремился противопоставить всей этой османской исторической схоластике и формалистике свое понимание истории, которой он пытался, по мере сил, придать научный характер [76, с. 65].

Свои взгляды на историю, на связь между наукой и историей, на роль и место истории как науки ученый изложил в конспектах своих лекций для студентов казанского медресе "Мухаммадия", которые в 1906 году были изданы в Казани в виде брошюры под названием "Гулюм ве тарих" ("Науки и история").

Учитывая исключительную важность этого труда, необходимо остановиться на нем поподробнее.

Прежде всего Ю.Акчура дает традиционную классификацию наук у мусульман и европейскую классификацию по Лаяру (ректор Парижского университета, автор книги "Наука логики"). У Лаяра все науки делились на математические, естественные и нравственные. История по Лаяру относилась к нравственным наукам. Далее автор конспектов замечает, что в последнее время в нравственных науках стал использоваться "исторический метод" и что историческая наука следует этому методу с целью установления исторических законов [1, б. 2, 16].

Повествуя о назначении истории, он ссылается на Огюста Конта (1798—1857, французский философ, один из основоположников позитивизма), который считал, что история изучает 2 проблемы:

1. *Общественное равновесие или регулирование* (то есть "*социальную статику*", имеющую дело с устойчивыми ("естественными") условиями существования любого общественного строя).

2. *Общественное движение* (т.е. "*социальную динамику*", изучающую естественные законы общественного развития — пояснения Р.М.).

Основной вопрос темы "общественного равновесия" заключался в следующем: "Как влияет определенная причина

на общество, состояние которого в определенной мере нам уже известно?"

Основной же вопрос темы "общественного движения" звучал по-иному: "Что из себя представляют законы, которые приводят все общество в определенное состояние?" Далее Ю.Акчура пишет, что основным вопросом истории является раскрытие сущности "общественного движения" и что в случае решения этого вопроса можно будет предугадывать грядущие события в истории человечества, и, опираясь на решение этого вопроса, будет возможным изменять текущие события.

Наука в целях нахождения исторических законов вынуждена искать определенные закономерности в жизни общества, которые наблюдались в прошлом и наблюдаются в настоящем. В этом смысле история в чем-то кажется близкой естественным наукам, но, конечно, не тождественна им, так как у истории нет точного метода экспериментальной проверки постулируемых идей, как это имеет место в естественных науках.

Далее Ю.Акчура, ссылаясь на Миля Стюарта (1806—1873, английский философ-позитивист, экономист и общественный деятель), говорит о том, что человеческое общество по сравнению с неодушевленным миром настолько разнолико и многообразно, что в силу уже одного этого методы практического эксперимента не годятся для изучения его эволюции. Истина заключается в том, продолжает он, что те постулаты, о которых говорится, что они созданы в результате наблюдений за событиями и которые называются историческими законами, являются всего лишь субъективными обобщениями [1, б. 17—18].

Затем в конспектах приводится мысль Миля Стюарта о применении законов человеческой психики для понимания хода истории. Это, по мысли Стюарта, должно было ликвидировать субъективизм в понимании истории, так как, на его взгляд, законы психики одинаковы как для индивидуума, так и для общества, состоящего из этих индивидуумов. Ю.Акчура приходит к выводу, что науки, изучающие человеческое общество, вернее было бы назвать не "нравственными", а "общественными" науками.

В конце первой своей лекции ученый как бы подводит небольшой итог. Он говорит студентам: "Господа! Одним из последних вопросов, поставленных нами в начале лекции был вопрос о том, является ли история наукой. Да, мы нашли ее среди других наук. Мы нашли ее несовершенной и в таком состоянии, которое требует ее большого развития, с тем, чтобы она добилась уважения и доверия людей.

Иначе говоря, все, что пишется и преподается под названием "наука история" или просто "история", ни в коей мере нельзя назвать наукой, так как ни у той, ни у другой нет определенных научных законов" [1, б. 19].

Чтобы знания, пишет далее Ю.Акчура, стали наукой, они должны содержать в себе законы, а закон мы определили как "Постоянные и общие отношения, проистекающие из природы вещей или явлений".

В итоге всего сказанного ученый дает нижеследующее определение предназначению истории как науки: "Наука история должна определять законы, управляющие всевозможными событиями, которые и формируют коллективные действия и общественную жизнь рода человеческого" [1, б. 21].

Он считал, что эти законы могут быть найдены лишь в том случае, если историк будет пользоваться верными, проверенными источниками, а также использовать дополнительные сведения из других областей знания.

В составлении исторических трудов он различал два принципа: 1) философский принцип, требовавший философского осмысления истории, и 2) повествовательный способ, который предполагал лишь простое описание событий прошлого, не раскрывая сил и механизмов, вызвавших эти события. Первый принцип можно назвать еще и философией истории. Историю, в которой использовался 1-ый принцип, он признавал как науку, а историю, где использовался лишь 2-й принцип, он называл просто историей или, по-другому, повествовательной историей.

Философия истории, замечает ученый, — это продукт восточной культуры. Судя по имеющимся сведениям, философия истории восходит к Ибн Халдуну (1332—1406), одному из мусульманских историков и философов. Далее приводятся



слова Абдурахмана Шерефбека, автора книги "История Османского государства" о том, что тот метод, который был открыт в области изучения истории в свое время философом Ибн Халдуном, теперь широко известен у европейцев под названием "философия истории". Метод философии истории, по словам Шерефбека, заключается в том, что ученые, выдвинув некий естественный теоретический закон, созданный в результате жизненной практики и постоянных наблюдений за действительностью и важнейшими переменами в ней, и не довольствуясь лишь фиксацией и пересказом исторических событий, могут исследовать и их причины и следствия, а также на основе знания сегодняшней действительности предугадать грядущие события [1, б. 22].

В связи с Ибн Халдуном интересно заметить, что этот арабский историк первым в мире догадался о том, что методы правления в государстве и устройство общественной жизни в нем зависят от способа производства, который характерен для данного общества. Отсюда очень сомнительной представляется мысль о том, что К.Маркс и марксизм первыми в истории показали связь общественной формации с определенным способом производства, тем более, что общеизвестно знакомство К.Маркса с трудами Ибн Халдуна в переводах на европейские языки. Ю.Акчура приводит фамилии тех историков, которые, на его взгляд, являлись сторонниками философского осмысления истории. Это Макиавелли Николло (1469—1527, итальянский мыслитель, историк), Монтестье Шарль Луи (1689—1755, французский философ, писатель и историк), Вико Джанбаттиста (итальянский философ и историограф), Гердер Иоганн (1744—1803, немецкий философ-просветитель), Бюкль (французский историк), Камиль Жулиан (французский историк, преподаватель истории в университете в г.Бордо), Гизо Франсуа Пьер Гийом (1787—1874, историк и политический деятель Франции). Но никто из историков, кроме Вико, замечает Ю.Акчура, не набрался смелости назвать историю наукой, и все обозначили эту сферу исследований туманным, неопределенным и неустойчивым словом "философия", так как считалось, что законы философии истории выводятся каждым ученым, исходя из субъективных представлений

и ощущений. Ученый вопрошает: "Разве не говорится постоянно о том, что философия — это теория и метод исследований, не имеющие прочных оснований?" [1, б. 23].

Далее Ю.Акчура пишет, что философия истории является пока лишь ущербным черновым наброском науки истории, а законы философии истории есть лишь субъективные обобщения ученых. На его взгляд, большинство историков, использующих философский метод, исходя из определенных целей, сначала выдвигают теорию, затем подыскивают в качестве доказательств удобные для себя факты, если таковые не находятся, даже изобретают их и таким образом стараются доказать правильность этой теории и объявляют эту теорию законом. Некоторые же выводят свои законы, опираясь лишь на очень непродолжительные и полные недостатков научные исследования. Большинство из подобных историков использовали историю в политических и общественных интересах, тем самым лишив ее независимости и объективности. Ярким примером подобных ученых, продолжает Ю.Акчура, был философ-социалист К.Маркс, который всю историю хотел использовать так, чтобы она была инструментом доказательства правильности его теории о том, что история состоит из непрерывной борьбы классов в обществе [1, б. 23].

Подобные преждевременные, необоснованные и претенциозные теории и законы послужили причиной охлаждения многих историков к философскому методу исследования истории. Далее Ю.Акчура приводит слова Ланглуа и Сейнобо о том, что философия истории перестала быть объектом внимания лишь из-за того, что этот философский метод еще не применяли сведующие, хорошо подготовленные исследователи, обладающие здравым и глубоким умом [1, б. 24].

Из вышеизложенного следует, что, хотя Ю.Акчура как историк и формировался под большим влиянием французских историков-позитивистов и считал, что современная ему история еще не может называться наукой, он не отказывал ей в праве называться наукой в будущем. Он верил, что в будущем, с дальнейшим прогрессом человечества, будут найдены устойчивые и объективные законы истории. Он пишет, что сейчас метод философского осмысления еще очень несовершен

нен, но не надо забывать о том, что все науки зарождались на использовании зачастую ложных и неправильных теорий. Так, например, современная наука химия начиналась с далеко ненаучных экспериментов и теорий алхимиков. [1, б. 24].

Великий тюркист придавал истории большое воспитательное значение. Он писал: "История может преподаваться по-разному: ее целью может быть воспитание нравственности и любви к своей нации или же она может представлять из себя простое информирование учащихся о действительных событиях прошлого. Методу преподавания истории, который воспитывает в людях патриотизм, преданность и любовь к правительству, особенно следуют в Германии и подражающей ей России... В общем воспитании шакирдов (учащихся татарских медресе) история должна выполнять следующие задачи: на примерах разъяснять, что представляет собой общество, показывать общественные события, давать знания о всевозможных организациях, научить видеть в этих организациях что-либо схожее и различное, научно объяснять эволюцию или изменение любого общественного явления, таким образом помочь усвоить представление о прогрессе, а также приучить к той мысли, что не следует бездумно пугаться всякого рода преобразований, новшеств и развития. Одним словом, история должна готовить шакирда к жизни, в особенности к общественной жизни" [1, б. 32].

Национальные и тюркистские идеи Ю.Акчуры казанского периода нашли свое отражение в тогдашней татарской прессе. Для их освещения нами были использованы некоторые статьи Ю.Акчуры в журнале "Шура" ("Совет") за 1908 год, газете "Тарджуман" за 1908, 1909 гг., газете "Казан мухбири" за 1905, 1906 гг., газете "Вакыт" ("Время") за 1907—1909 гг., а также статьи, напечатанные в турецкой газете "Шураи уммет" ("Совет мусульманской общины"), в 1902 году и переизданные затем в Турции в 1913 году в виде отдельного сборника. Использовалась также книга Ю.Акчуры "Биография Галимджана Баруди", изданная в Казани в 1907 году.

## **б) О положении тюркских народов**

В статьях характеризуется состояние экономики, нрав-

ственности, уровень политического и национального сознания, уровень развития системы просвещения у того или иного тюркского народа. Иногда в них встречается описание особенностей психологии, национального характера или просто быта какого-либо тюркского народа.

Зачастую Ю.Акчура, сам будучи казанским татаринном, характеризует те или иные тюркские народы путем сравнения их между собой.

Например, очень примечательна статья Ю.Акчуры под названием "Из результатов путешествия одного востоковеда" в журнале "Шура", в которой он приводит следующие слова известного востоковеда о чувашах: "В чувашах сильно национальное чувство. Они любят все, что относится к чувашскому и тюркскому. Они никогда не забывают, что когда-то их предки жили под управлением казанских ханов. У них сохранились народные сказания, в которых они тоскуют по тем временам и тепло их вспоминают" [12, б. 107]. Это наблюдение востоковеда интересно тем, что противоречит идее некоторых номенклатурных чувашских ученых о том, что разгром Иваном IV Казанского ханства освободил чуваш от тирании татарских ханов.

В серии статей под названием "Из башкирской деревни" есть материал о трудностях перехода башкир от скотоводства к земледелию. Ю.Акчура пишет, что земли у башкир много, но они ленятся ее обрабатывать и не умеют это делать. Но они сохранили благородные качества "детей природы": правдивость, благородство, гостеприимство, отсутствие глубокого материализма. Но эти же благородные качества, пишет он, мешают им конкурировать с другими народами. Даже в производстве кумыса у них появились конкуренты [4, № 3]. Далее Ю.Акчура пишет о том, что татары и мишари (западная этническая группа татар) испортили "детей природы", т.е. научили их хитрить: разбавлять кумыс водой и т.д. А так как башкиры — малорелигиозный народ, то у них нет страха перед адом за обман покупателей [4, № 197].

Характеризуя систему просвещения и политический уровень азербайджанцев, автор в статье "Путь кавказцев" пишет: "Они считали, что не следует заниматься реформирова-

нием старометодных медресе, а нужно, как это делается в Стамбуле, создавать новые школы европейского образца... Действительно, на Кавказе время от времени возникали небольшие всплески политической активности, но, если, сказать по правде, то все это уместней было назвать не политической активностью или политическим движением, а проявлением влияния фанатизма и невежеством" [11, № 25].

Говоря о крымских татарах, Ю.Акчура делает упор на их прогресс в деле школьного образования. В своей статье "Из государства ханов" он пишет, что, например, их начальная школа в Дерекыя лучше казанских медресе и что там давно не спорят о том, что лучше: старометодные или новометодные школы? [4, № 226]. Далее он в пример всем тюркам ставит среднюю школу в г.Ак Месджит (ныне Симферополь), не уступающую европейским школам и где, взаимобогащаясь, господствуют дух ислама, тюркизма и европейской цивилизации [4, № 231]. Ю.Акчура подчеркивает особую роль в тюркском мире великого сына крымско-татарского народа Исмаила Гаспринского. Он пишет о нем в статье "Национальный праздник": "Первым, кто дал понятия "нация" и "национальность", был И.Гаспринский. Он научил нас новому методу обучения, объяснил, что такое "благотворительное общество" и сейчас в мире ислама он проявляет наибольшие усилия для приближения эпохи расцвета и обновления" [5, № 284].

Особое внимание Ю.Акчура уделяет народным праздникам. (Статья "Из башкирской деревни".) Он их считал своего рода смазкой в механизме народной и общественной жизни. На его взгляд, они имеют экономическую, религиозную и политическую функции. Татарский праздник "Сабантуй" он считал средством консолидации народа, прообразом народных съездов и полагал, что его можно использовать в политических целях. Он считал, что у русских нет такого всенародного национального праздника, не связанного с религией, и в этом он видел преимущество татар [4, № 201].

Несмотря на вышеописанные социальные и культурные различия у тюркских народов России, на политическом по-

прише, а именно в Государственной Думе, их депутаты проявляли единство духа и выступали единым блоком. Ю.Акчура в статье "4 дня в Петербурге" пишет о них: "Возможно, в национальном вопросе некоторые из депутатов еще пребывают в заблуждении, по которому предполагается разделять башкир и татар, но, тем не менее, это временные трудности, которые вскоре исчезнут. Депутаты искренне стремятся к объединению, к союзу, и это желание является, может быть, самой яркой и сильной чертой этой группы депутатов" [8, № 86].

Большое значение ученый придавал сравнению состояний татарского и турецкого обществ в конце XIX—начале XX века. В своей книге "Биография Галимджана Баруди" он приводит следующие слова Г.Баруди: "В Турции и арабских странах интеллигенция и высшие слои общества оторваны от народа. Так как священнослужители, живущие среди народа, в большинстве своем далеки от просвещенности, они не в состоянии приносить пользу ни в сфере морали, ни в чисто практических вопросах. Татарские крестьяне, живущие вокруг Казани, в смысле их осведомленности в вопросах веры и общей просвещенности стоят на более высоком уровне, чем турецкие крестьяне, арабы-бедуины или египетские феллахи... Ни у турок, ни у арабов нет, как это было у татар, того социального слоя, состоящего из жен священнослужителей, которые обычно обучали грамоте девочек из простого народа. Известен факт, что несколько таких татарских "устабике" (жена священнослужителя) являются учительницами дочерей турецких генералов и вельмож в священной Медине (Саудовская Аравия). Учителя и учительницы, официально назначаемые османским правительством оказывают еще лишь очень незначительное влияние на деревенское население" [2, б. 46—50].

Довольно любопытны и показательны зарисовки бытовой жизни определенного слоя стамбульцев, сделанные Ю.Акчурой в статье "Дар аль-хилафат" в 1909 году. Он замечает, что, если бы с интеллигентного стамбульца снять феску, по одежде и манерам его ни за что нельзя было отличить от парижанина, чего нельзя сказать, например, о рус-

ских, встречающихся в Париже. Большинство жен стамбульцев безграмотны, да к тому же еще и ленивы. Они весь день жуют жвачку и занимаются сплетнями. Стамбулец же до позднего вечера занят где-то своей работой, а если нет работы, весь день сидит в кофейне и возвращается домой лишь спать. У него совершенно нет стремления посидеть в кругу семьи, поговорить со своей женой, детьми, подтянуть их до своего уровня [6, № 423].

Описывая социально-политическое положение турецкого общества, Ю.Акчура указывает, что, хотя в Турции нет заводов, а следовательно, и нет заводских рабочих, есть грузчики, железнодорожники и почтовики, которые пытались несколько раз бастовать. Если к ним еще присовокупить и безземелье крестьян, то можно сказать, что социал-демократам нетрудно будет набрать из этих рядов свою "армию". Уже сейчас в парламенте есть несколько депутатов социалистов от армянской партии "Дашнакцутюн". Лишь оттого, что среди турецкой интеллигенции мало людей, получивших общественно-политический опыт и знания, правящим слоем в стране до сих пор остается военная верхушка. Я думаю, пишет далее ученый, что очень скоро это дело (т.е. общественно-политическую деятельность — Р.М.) армяне, евреи, болгары возьмут в свои руки не только среди христиан, но, может быть, и среди всех граждан османского государства [6, № 434].

### **в) Тюркский мир, Россия и панславизм**

Взаимоотношения тюркского мира с Россией и идея панславизма очень хорошо раскрыты Ю.Акчурой в серии статей под названием "Славянская неделя".

В середине мая 1908 года в Петербурге прошел Славянский съезд. Начало съезда было с налетом военизированной парадности, было много шума и рекламы. Затем под давлением министерства иностранных дел съезд ограничился рассмотрением лишь общественных и культурных вопросов типа: ознакомление славян с культурами друг друга, организация общеславянских литературных и музыкальных связей,

славянских художественных выставок и т.д. [11, № 36].

Программа, принятая на съезде, состояла из 7 пунктов [11, № 37]:

1. Приступить к созданию Славянского блока.
2. Преподавать русский язык в славянских странах, а в России преподавать историю и географию славянских стран.
3. Создать общеславянский пресс-центр (Петербург, отделение — в Вене).
4. Создать общество "Белый Сокол" (спортивное) в России.
5. Создать славянские хоровые общества (наподобие германских).
6. Путешествия славянской молодежи по славянским странам.
7. Вернуть славянским городам чисто славянские названия.

Большинство газет, поддерживающих идею панславизма, следующим образом сформировало основные причины необходимости славянского союза: "Этот союз нужен для того, чтобы защитить славян от германской агрессии, а также чтобы подготовить и организовать весь славянский мир для наступления против мира ислама". Ю.Акчура одобряет защиту славян от Германии, но удивлен и осуждает намерение славян воевать против мира ислама [11, № 36].

На взгляд ученого, славян и тюрок объединяет то, что они отстали в своем развитии от европейских народов.

Как бы ни были славяне похожи на нас, все же сейчас они в сфере культуры намного опережают тюрок, поэтому мы вынуждены, замечает Ю.Акчура, учиться у них, изучать их общественные движения [11, № 41].

Далее ученый пишет: "А сейчас рассмотрим общие и противоположные интересы тюркского и славянского миров. Например, газета "Тарджуман" вот уже 26 лет занимается тем, что старается примирить и подружить русских с мусульманами. Самым ее большим доводом к этому служило следующее: "По несчастью или отчего-то еще, но и тюркско-исламский мир, и русское государство оказались рас-



положенными на обширнейшем континенте между двумя человеческими муравейниками земного шара, между европейцами и китайцами. Европейцы и китайцы не позволят русским и тюркам спокойно жить в своих широких полях и долинах. Они, словно мощные селевые потоки, с двух сторон хлынут на эти поля. Европейцы, в отличие от китайцев, будут осваивать наши земли не столько своим населением, сколько своей системой знаний, своими капиталами. Такими методами европейцы превратят славянские и тюркские государства в свои сельскохозяйственные угодья, их население превратят в рабов и пленников. В такой ситуации русские и мусульмане, взявшись за руки, должны будут противостоять агрессии европейцев и китайцев".

Это большое основание предполагаемой русско-тюркской солидарности газета "Тарджуман" вывела, опираясь на экономический фактор. Этот фактор заключался в том, что как русский мужик, так и узбекский дехканин, и турецкий крестьянин-арендатор еще не достигли, подобно европейцам, "эпохи железа", а все еще живут в "эпохе дерева". Национальный же вопрос и факты исторического прошлого газетой почему-то не поднимались... Не знаю, правильны ли подобные представления, но факт заключается в том, что все это (союз русских с тюрками — Р.М.) до сих пор не осуществлялось в действительности.

Напротив, часть тюркского мира русские подчинили себе, а с той частью тюрков, которые остались независимыми, не могли найти общего языка. Мир ислама, поначалу, вроде бы сдружился с англичанами, затем, казалось, он был доволен немцами, но никогда среди мусульман даже не заходили и речи о какой-либо дружбе между мусульманами и русскими. Напротив, между тюркско-исламским миром и славянским, к которому относятся русские, веками продолжались политические распри и борьба. Вначале была тысячелетняя тюркская экспансия на славянские земли, а сейчас 500 лет продолжается экспансия на тюркские земли. Отсюда следует, что у тюрков и славян противоположные интересы превалируют над общими" [11, № 41].

Надо признать, что для того времени попытки газеты

"Тарджуман" выдвинуть для официальных властей России идею равного союза тюрко-мусульман с русскими выглядели совершенно новым поворотом в политике, своего рода оригинальным подходом в решении проблем тюркского мира и России. Но вся беда "Тарджумана" заключалась в том, что он не брал в расчет имперский характер русского государства, газета еще не преодолела некие идеалистические иллюзии в отношении России.

А правда жизни заключалась в том, что даже в тех незначительных гражданских правах и свободах, установленных царизмом в России, мусульмане ущемлялись всевозможными указами и поправками.

Вот что пишет Ю.Акчура в статье "О царском Манифесте от 20 февраля 1906 года": "По этому манифесту в Государственный Совет почти невозможно будет избрать мусульман, кроме как по доброй воле царя. По этому манифесту православная церковь объявляется господствующей в России, и она может выбирать своих представителей в Госсовет, а мусульмане — нет!" [8, № 42]. Как бы повторяя опыт газеты "Тарджуман", некоторые из руководителей тюркских республик, например, президент Казахстана Нурсултан Назарбаев предлагает создать Евразийский Союз со столицей в Казани, который бы в сущности стал бы российско-тюркским союзом. Тюрки, естественно, хотят создать подобный союз на равноправных началах. Москва пока не спешит с ответом, выжидает.

Давайте поразмышляем логически, может ли войти в равноправный союз с тюрками-мусульманами государство, которое не признало свободу даже своих славянских "братьев"-единоверцев? В течение нескольких веков Россия устраивала гонения на язык и культуру украинского и польского народов, насильственно насаждала русский язык на их землях. А посему проблематичным кажется на данный момент создание не только демократического (а не имперского) Евразийского Союза, но даже некоего содружества славянских республик. Россия, возможно, и пойдет на тот или другой союз, но скорее всего, это будет сделано из временных или тактических соображений.

### **г) Османское государство и тюркские народы России**

В связи с восстановлением в 1908 году в Турции конституции российские тюрки стали возлагать на Стамбул бо́льшие надежды, чем прежде. В своей статье "Османская конституция и тюрки". Ю.Акчура пишет о том, что у тюрков есть тяга к объединению и что создание империй Чингиз хана, Тимура и Османской империи служит этому доказательством. На взгляд автора, Пруссия способствовала объединению германских государств, итальянские государства объединил Пьемонт, южных славян — Сербия, все тюрки же с давних пор смотрят с надеждой на Стамбул. Ю.Акчура считал, что еще рано ожидать от национальной идеи каких-либо практических результатов, но главное значение османской конституции для всех тюрков заключается в том, что Стамбул превратится в своего рода канал по распространению европейских идей в тюркском мире [11, № 62].

В другой статье под названием "Дар аль-хилафат" он призывает российских тюрков через Государственную Думу влиять на политику России по отношению к Турции. Он считает, что проблемы и трудности Турции небезразличны российским тюркам [5, № 380]. Далее он замечает (статья "Восточный вопрос"), что дружественные отношения между конституционной Турцией и Россией, были бы полезны для российских тюрков, так как они могли бы получить от Турции большую пользу в области культуры и просвещения [5, № 382].

Здесь же он раскрывает перед российскими тюрками козни европейских держав против Османской Турции. Ю.Акчура пишет: "Европейские страны, как более цивилизованные и развитые, старались использовать отсталось Турции и пожирала ее, как жук пожирает гнилое дерево... Европе всегда нетерпелось вмешаться в дела Турции. Ей для этого даже не надо было искать повода. В управлении страной не было определенной и четкой линии, чиновники были нерадивы, суды — несправедливы и т.д. Вследствие всего этого Европа всегда предлагала Турции провести реформы. Вместе с тем, как только в Турции появлялась возможность провести серьезные реформы, Европа не отказывалась даже

от того, чтобы исподтишка принять определенные меры против этих реформ. Единственное средство от вмешательства европейцев было принять и укрепить конституцию и дать свободу народу" [5, № 379].

Он сообщает и о положении христианских народов Турции. Об армянах ученый пишет: "Если бы армяне, которые во всех османских провинциях сейчас занимают важные позиции в торговле, финансовой деятельности, промышленности и сельском хозяйстве — одним словом, во всех сферах экономики, продолжали оставаться жить в пределах горной местности на востоке Анатолии, смогли бы они достичь своего счастья и богатства?" [3, б. 39]. Тем не менее, замечает в этом же труде ученый, "христианские бунтовщики всячески притесняют мусульман, доводят этот терпеливый народ до белого каления. Затем правительство вместо того, чтобы преследовать смутьянов, начинает поощрять мусульманское население к ответным действиям. Мусульмане же, сначала лишь защищаясь, потом увлекшись, переходят в наступление и совершают погром. Христиане же в своих статьях делают упор на результат событий, а не на причины, их вызвавшие" [3, б. 20—24].

В заключение можно сказать, что тюркские и национальные идеи Ю.Акчуры показаны им в своих трудах и статьях в контексте культурной и политической жизни разных тюркских народов, живущих в Российской и Османской империях. Красной нитью в них проходит идея тюркского единства и надежды российских тюрок на Стамбул. Необходимость солидарности тюркских народов показывается ученым на историческом материале, а также на раскрытии политической ситуации в России. Казанский период для Ю.Акчуры оказался очень важным в том плане, что здесь он в реальной политике воплощал свои тюркистские и национальные идеи, которыми обогатился, учась во Франции. В Казани он приобрел менталитет настоящего татарского буржуа-либерала и интеллигента, взгляды которого влияли в дальнейшем на культурную и политическую жизнь Турции, которая стала в дальнейшем его второй родиной.

## 6. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ Ю.АКЧУРЫ — АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ТЮРКИСТ ХУСЕИНЗАДЕ АЛИ БЕЙ (1864—1940) И ЕГО СТАТЬИ О ТЮРКИЗМЕ.

Хусеинзаде Али Бей родился в г. Баку. Его дед был шейхульисламом закавказских мусульман и жил в Тбилиси, а отец преподавал в 6-летней мусульманской школе этого города. Сначала мальчик учится в школе отца, затем — в русской гимназии, которую заканчивает в 1885 году. Большое влияние на развитие юноши оказали беседы и дискуссии, имевшие место в доме его отца, в которых принимал участие Фатали Ахундов и другие азербайджанские интеллигенты. С 1885 по 1889 годы он учится и заканчивает физико-математический факультет Петербургского университета. В эти же годы он посещает лекции профессоров восточного факультета этого же университета. После окончания университета он приезжает в Стамбул и с 1889 по 1894 годы учится и заканчивает военно-медицинское училище. С 1903 по 1910 годы он живет и работает в Баку, а последние 30 лет своей жизни (1910—1940) Хусеинзаде Али Бей живет и работает в области медицины в Турции.

Хусеинзаде Али Бей был исключительно образованным и разносторонне одаренным человеком. Он знал арабский, персидский, русский, турецкий, английский, французский, латинский и греческий языки, был также хорошим журналистом, переводчиком, поэтом и художником, а также умел играть на скрипке.

В сфере тюркизма его можно назвать первым азербайджанским деятелем, который выдвинул тюркизм в Азербайджане на политическую арену.

В 56-ом номере газеты "Тюрок" за 24 ноября 1904 года выходит его статья "Мектуби махсус" ("Специальное письмо"), в которой он выражает свое отношение к статье "Три вида политики" Ю.Акчуры. Он спрашивает в ней: "Какая есть необходимость в искусственном создании течений под названиями «пантюркизм» и «панисламизм»?" Затем он предлагает: "Где бы ни жили турки, в Османском государстве ли, в Туркестане или возле Байкала, они всегда будут признавать и любить друг друга, уменьшая трения между шиитами и суннитами и другими мазхабами, будут стра-

раться объяснять суть священного Корана. Разве недостаточно им будет того, что они будут знать, что основой религии является Коран?" [62, s. 148]. Ю.Акчура писал, что, хотя Хусейнзаде Али Бей в этой статье и не соглашается с необходимостью тюркизма как политического течения, из содержания статьи видно, что автор уже проникнут идеалами тюркизма [62, s. 148].

Наиболее важными его статьями с точки зрения развития тюркизма являются две его статьи: в газете "Хаят" ("Жизнь") (1905) и журнале "Фуюзат" ("Плодородие") (ноябрь 1906—конец 1907).

В своей статье "Какие науки нам нужны", напечатанной в газете "Хаят", он утверждал, что для выживания и прогресса народа в качестве основы необходимо принять принципы тюркизма, исламизма и европеизации. Позднее в другой своей статье "Мы критикуем, а вы будьте объектом критики", вышедшей в 23-м номере "Фуюзат" в 1907 г., он усиливает эту мысль о трех принципах и формулирует ее следующими словами: "Направление, которого придерживается «Фуюзат» — это тюркизм, исламизм и европеизм. Этот путь означает, что мы должны быть воодушевляемы тюркскими чувствами, верить в ислам и должны обогащать себя плодами современной европейской цивилизации" [69, s. 33].

Заслугой Хусейнзаде Али Бея является то, что он первым в тюркском мире выдвинул три вышеупомянутых принципа, которые затем были более основательно и глубоко разработаны социологом и тюркистом Зиёй Гёкалпом.

В итоге можно сказать, что самым важным результатом деятельности Али Бея в Азербайджане, вообще, и влияния материалов журнала "Фуюзат", в частности, было то, что он против столетиями проводившейся иранизации Азербайджана через шиизм, а в последнее время и против его русификации, в качестве противовеса выдвинул идею тюркизма и добился в этом деле определенных успехов. Он возлагал большие надежды на Османское государство, считал, что турецкий язык должен быть литературным языком всех тюрок. В политической сфере, по его мнению, Турция должна была быть опорой независимости всего тюркского мира.

## Глава II

### СТАНОВЛЕНИЕ ТЮРКИЗМА В ТУРЦИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

#### 1. РАБОТА ТЮРКСКИХ КРУЖКОВ И ОБЩЕСТВ В ТУРЦИИ В 1908—1915 ГОДАХ

Известно, что до провозглашения в 1908 году Конституции и связанных с нею определенных свобод, в Османской Турции запрещалась деятельность любых общественных организаций, созданных по национальному признаку. Тем не менее, в стране действовало множество организаций немусульманских и нетюркских народов, которые скрывали свою национальную сущность и основу под вывесками различных благотворительных и литературных обществ.

Но с провозглашением Конституции все эти запреты пали. Если до этого незначительное движение под условным названием "научного тюркизма" было распространено лишь в узком кругу турецкой интеллигенции, то теперь появилась возможность пропагандировать тюркизм в широких кругах грамотного населения.

Провозглашение Конституции позволило также вернуться в Турцию и Юсуфу Акчуре, который принял активное участие в создании и деятельности различных обществ и журналов, пропагандировавших идею "тюркизма".

Это были следующие общества:

1. "Тюрк дернеги" ("Тюркский кружок") (основано 25.12.1908 г. — прекратило существование в начале 1912 г.). Почетным председателем и покровителем общества был избран Велиахд Юсуф Иззеддин, первым председателем — Фуад Раиф, первым секретарем — Юсуф Акчура.

2. "Тюрк юрду" ("Тюркская родина") (основано 18.08.1911 г. — в 1917 г. волилось в общество "Тюрк оджагы" ("Тюркский очаг")). Фактически, долгое время ответственным владельцем одноименного журнала этого общества и его руководителем был Юсуф Акчура.

3. "Тюрк оджагы" (основано 12.03.1912 г. — закрыто в 1931 г.). Председателем был Ахмед Ферит, а секретарем — Юсуф Акчура. С 1911 по 1917 гг. Юсуф Акчура руководил изданием ежемесячного одноименного журнала этого общества.

4. "Тюрк билгиси" ("Тюркское знание") (основано 14.03.1913 г. — закрыто предположительно в середине 1914 г.). Председателем был Джелаль Сахир, Юсуф Акчура входил в состав правления общества. У общества было 6 отделов: 1) отдел тюркских исследований; 2) отдел ислама; 3) отдел биологии; 4) отдел философии и социологии; 5) отдел по изучению математики и материи; 6) отдел тюркизма. Юсуф Акчура также состоял в составе правления 1) и 4) отделов.

У первых двух обществ выходили ежемесячные одноименные журналы, а общество "Тюрк билгиси" выпускало журнал "Билги" ("Знание"). Общество "Тюрк оджагы" выпускало в 1913 г. еженедельник "Халка догру" ("К народу"), а в 1914 г. — еженедельник "Тюрк сёзю" ("Тюркское слово").

В то время, когда в Стамбуле одно за другим образовывались вышеуказанные общества, поэт и общественный деятель Зия Гёкалп со своими сторонниками начинает в г. Салоники выпускать журнал "Генч калемлер" ("Молодые перья"). Группа Гёкалпа придерживалась одинаковых взглядов на турецкий национализм и проблему упрощения языка с членами стамбульских кружков и обществ, но, так как Зия Гёкалп являлся членом Центрального комитета партии "Единение и прогресс", его группа и издаваемый ею журнал носили больше политический, нежели просветительский характер. После переезда сторонников Гёкалпа в Стамбул было прекращено издание "Молодых перьев", так как все они влились в общество "Тюркский очаг", которое вследствие этого стало центром тюркского движения в Стамбуле. В 1917 году при поддержке партии "Единение и прогресс" Зия Гёкалпом издавался также "Ени дерги" ("Новый журнал").

Даже этот, вышеприведенный краткий перечень сведений, имеющийся в книге турецкого исследователя Ахмета Темира [112, s. 40—46], говорит о чрезвычайной общественной активности Юсуфа Акчуры.



Сам Юсуф Акчура следующим образом характеризует цели и задачи вышеперечисленных стамбульских обществ на примере 2-го пункта устава "Тюркского кружка", который гласил: "Задачей общества является стремление изучать и распространять полученные знания о культурном наследии, делах, состоянии, географии как прошлого, так и будущего тюркских народов, то есть путем научных поисков и открытий распространять на весь мир образцы старинной литературы, историю, языки, народную и элитарную литературу, этнографию и этнологию, сведения о социальном положении и культуре тюрков, а также старую и новую географию тюркских стран; стремиться, чтобы наш язык, являясь ясным, простым, красивым, способным выразить научные понятия, обладал структурой, которая бы соответствовала высокой культуре; задачей общества также является исследование структуры языка, исходя из этих целей" [62, с. 171, 172].

А вот наиболее важные пункты программы журнала "Тюрк юрду", которая была составлена самим Юсуфом Акчурой:

1. Журнал по возможности должен издаваться на тюркском языке, который понятен большинству тюрков. Вследствие этого язык должен быть простым. Тематика журнала должна быть интересной для большинства тюрков. Даже очень сложные вещи должны объясняться простым языком. Одновременно будут учитываться вкусы и потребности интеллектуалов из интеллигенции.

2. Журнал будет стремиться раскрыть тот идеал, который был бы воспринят большинством тюрков.

3. Большинство тем журнала будет посвящено ознакомлению тюрков друг с другом, их экономическому и нравственному росту, их обогащению научными и техническими знаниями. Что же касается политики, то эта тема будет разрабатываться позже.

4. В целях взаимопознавания тюрков на страницах журнала наряду со сведениями как о радостных, так и о горьких событиях, происходящих в разных уголках тюркского мира,

будут даваться материалы, рассказывающие об идейных течениях, возникающих в разных его областях. Литературные произведения, создающиеся различными тюркскими народами, наш журнал будет делать достоянием всех тюрков.

5. Комментируя внутреннюю политику Османского государства, журнал будет защищать интересы не каких-либо отдельных политических партий, а политические и экономические интересы всех тюрков в целом. Защищая интересы тюрков, журнал будет стремиться, чтобы эта политика не привела к какому-либо непониманию со стороны различных меньшинств.

6. Журнал приложит усилия для развития и поддержки тюркского национального духа у османских тюрков, будет стремиться ликвидировать в их среде лень и пессимизм, порожденные отсутствием у них какого-либо идеала. Журнал сделает все от него зависящее, чтобы спасти эту нацию от того преувеличенного страха перед Западом, не имеющего в большинстве случаев под собой никакой почвы.

7. Главная задача журнала в сфере международной политики — защищать интересы тюркского мира" [62, s. 175, 176].

Общество "Тюрк оджагы" сформулировало свою цель следующим образом: "Нашей целью является стремление к совершенствованию тюркской расы и ее языка путем улучшения и повышения уровня национального воспитания, социальной и экономической системы тюрков, являющихся особо значительным народом среди мусульманских народов" [62, s. 176].

В уставе этого общества также описываются методы, при помощи которых должна быть достигнута эта цель. Например, 3-й пункт устава гласит: "Для осуществления своей цели общество будет открывать клубы под названием «Тюркский очаг», организовывать занятия, лекции, ставить спектакли, издавать брошюры и книги, открывать школы. Для защиты и умножения национального дохода общество будет находиться в контакте с представителями разных профессий и ремесел, стимулировать и поощрять экономику и сельское хозяйство, будет делать все, что в его силах, для возникнове-

ния и деятельности различных организаций, относящихся к вышеперечисленным сферам" [62, s. 176, 177].

Общество отказывается от чисто политической деятельности. В его уставе сказано, что "общество при осуществлении своей цели ограничит свою деятельность лишь социальной и национальной сферами, но ни в коем случае не будет заниматься политикой и никогда не будет работать на политические партии" [62, s. 177].

Итак, если, суммируя, вкратце изложить смысл деятельности этих обществ, то он, на наш взгляд, заключался в следующем:

1. Способствовать развитию и прогрессу тюркской расы.

2. Деятельность обществ должна носить просветительский, а не политический характер.

3. Журналы обществ должны способствовать формированию общепонятного для всех тюрков идеала.

4. Формирование тюркского идеала и духа не должно приносить ущерба нетюркским меньшинствам.

5. Общества должны способствовать формированию общепонятного, простого тюркского языка.

6. Тюрки должны отвергнуть идею европоцентризма.

На наш взгляд, активнейшие участники и лидеры этих обществ и также авторы материалов, печатавшихся в журналах этих обществ, такие, как Юсуф Акчура, Хусейзаде Али, Ахмет Агаоглу, Мехмед Эмин, Зия Гёкалп и другие, не случайно упор в своей деятельности делали на просвещение народа, на распространение знаний, а не на политику. Это был вполне здравый подход, ибо тогдашнее турецкое общество было традиционным, патриархальным, и люди не были готовы включиться в политику. Ведь невежественный человек стоит вне политики. Это прекрасно понимал и сам Юсуф Акчура, говоря в программе общества "Тюрк юрду" о том, что "эта тема (политики) придет после того, как у тюрков будет усовершенствована нравственность, когда они обогатят себя научными и техническими знаниями" [62, s. 175].

Можно с большой долей уверенности сказать, что слабость политических партий в большинстве современных тюркских республик заключена в том, что, при довольно низком общем и политическом уровне культуры, население было втянуто в активную политическую деятельность, к которой оно в сущности еще не было готово. Население было готово лишь к митинговой эйфории тотального неприятия коммунизма и СССР как русской империи, но оно не было готово к позитивной повседневной политической жизни, к взятию на себя той ответственности, которую предполагает демократия и свобода. В этом смысле младотурецкие лидеры оказались более последовательными и логичными, нежели современные политические деятели в тюркских республиках.

## 2. ИДЕЙНАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ЖУРНАЛА "ТЮРК ЮРДУ"

Из всех журналов вышеперечисленных обществ наиболее жизнестойким оказался "Тюрк юрду", его материалы охватывали почти все стороны тогдашней культурной жизни турецкого общества (своей энциклопедичностью и своей ролью в обществе он чем-то напоминает татарский журнал "Шура", издававшийся в Оренбурге в начале двадцатого века). Мы считаем необходимым остановиться на тематике этого журнала, касающейся нашего исследования, более детально.

Но прежде считаем необходимым дать некоторое общее представление о журнале и его эпохе.

Журнал издавался с 1911 по 1931 годы. Всего вышло 233 номера. Начиная с 1912 года, журнал становится печатным органом как общества "Тюрк юрду", так и общества "Тюрк оджагы". С 1911 по 1917 годы руководителем журнала являлся Юсуф Акчура.

Надо сказать, что 1911—1931 гг. были бурным периодом, когда общество переходило от принципов "османнизма" к принципам "тюркизма", когда государственные институты меняли форму и сущность своей деятельности. Особенно после провозглашения второй Конституции

(1908) тюркизм как идейное течение очень быстро начинает проникать в общественную и культурную жизнь, становится влиятельной силой. Примерно с этого же времени национальная литература начинает создаваться преимущественно на национальном (турецком) языке.

Поначалу в журнале центральное место отводилось стихам, раскрывающим читателям сущность тюркизма и выражающим чувства, связанные с этим идейным течением. Постепенно тематика журнала расширялась, и он уже включал в себя такие темы, как экономика, политика, общественные проблемы, идеология, литература, лингвистика, книгоиздательство, тюркология, история, археология, география, этнография, критика, литература о путешествиях, поэзия, новеллистика, древние рукописи, эпистолярный жанр, архитектура, живопись, музыка, биографии, библиография, здравоохранение, спорт, обучение и воспитание, философия, исследования в области культуры, сведения о тюркских народах и т.д. Журнал часто печатал материалы из газет и журналов российских тюрков.

Европеизацию жизни всей страны журнал считал вопросом жизни или смерти для турецкого народа. Такие авторы журнала и крупные личности, как Халиде Эдип, Ахмед Агаоглу, Джелаль Сахир, Хусейнзаде Али, Акиль Мухтар, Кёпрюлюзаде Мехмед Фуад, Зия Гёкалп, Мехмед Эмин наряду с принципом "национализма" ставили во главу угла деятельности журнала и принцип "народности".

В дополнение к вышеизложенному хочется сослаться на своеобразное мнение о журнале Исмаила Хабиба, в котором говорится, что "основная роль журнала — это ознакомление читателей Турции со всем остальным тюркским миром. Этот журнал издавался в Стамбуле для всего тюркского мира. Он постоянно сообщал нам сведения о тюрках России. Вот собственно в этом и заключалась основная работа журнала "Тюрк юрду" [85, s. 404].

А.Шевкет Сюрейя, например, считал, что "в журнале «Тюрк юрду» основной и господствующей идеей была идея национализма, которая подпитывалась тюркской историей.

Но понятие «национализма» не выражало в журнале некую фанатически-шовинистическую крайность" [111, с. 469].

Нас же интересует, какие направления общественной мысли, какие идейные течения нашли свое отражение на страницах журнала, какие авторы и как относились к тому или иному идейному течению.

Если учесть, что темой нашего исследования является формирование и эволюция тюркизма, то для нас важны такие идейные течения, как *османизм, исламизм, тюркизм, модернизм*, принципы и элементы которых раскрывались и обсуждались в журнале. Из большого числа авторов, писавших на эту тему, мы решили ограничиться несколькими, наиболее видными личностями, которые выразили свое отношение к этим идейным направлениям, а именно такими авторами, как Ахмед Агаоглу, Зия Гёкалп, Юсуф Акчура, Кёпрюлюзаде Мехмед Фуад, Исмаил Гаспринский, Гаяз Исхаки и некоторые другие.

У трех авторов есть специальные работы, посвященные этой теме. Во-первых, это — теоретическая статья Юсуфа Акчуры "Три вида политики". Во-вторых, это работа Зия Гёкалпа "Тюрккешмек, исламлашмак, муасырлашмак" ("Тюркизироваться, исламизироваться, модернизироваться"), которая девятью частями была напечатана в "Тюрк юрду" в 1913—1914 гг. В-третьих, это работа Ахмеда Агаоглу "Уч меденият" ("Три цивилизации"), написанная им на острове Мальта в 1919—1920 гг. и изданная десятью частями в этом же журнале в 1924—1926 гг.. В этой книге речь идет о мусульманской, европейской и буддийской цивилизациях и выдвигается мысль о том, что во имя своего спасения турки должны полностью освоить достижения европейской культуры.

Итак, рассмотрим отношение авторов к *османизму*:

#### **а) Юсуф Акчура**

Он обеспокоен тем, что Османское государство в последнее время стало слабым, и связывает его стабильное существование с отсутствием в нем множества партий и межпартийной борьбы [61]. Акчура считает, что в интересах

всех граждан Османского государства, в частности и тюрков, необходимо, чтобы во главе всех дел (в государстве) находилась партия "Единения и прогресса" [61, с. 663—664].

### *б) Зия Гёкалп*

По его мнению, основой Османского государства являются турки, которые из-за боязни потерять Империю ведут себя осторожно и не выдвигают на первый план идею "тюркизма". Термин "османский" употребляли лишь сторонники "Танзимата" (реформ), и теория османизма нанесла вред государству. Османисты были убеждены, что из суммы разных народов Империи можно создать некую искусственную нацию и определять ее эпитетом "османская", который не должен был содержать какого-либо национального оттенка, то есть должен был быть безнациональным (на наш взгляд, это напоминает попытки создать в СССР некий советский народ). Далее автор замечает, что невозможно руководить духовно или, опираясь на идею, одновременно разными народами, имеющими совершенно различные менталитеты, что какой-либо страной, в которой очень сильны чувства нации, могут управлять лишь те, кто дышит национальным воздухом и пронизан национальным чувством. Гёкалп считает, что попытки сторонников Танзимата, то есть реформаторов, проводить политику османизации подданных Империи являются не чем иным как завуалированным средством отуречивания нетурецкого населения страны [82].

По его мнению, если османизм нужен для укрепления государства как такового, то подданные этого государства и без того являлись его обязательными элементами. Если же целью было создание некой новой османоязычной "нации", то учитывая то, что османский язык был ничем иным как турецким языком, то это новая "нация" в сущности была бы просто турецкой нацией, только под другим именем. Ученый приходит к выводу, что нетурецкие народы государства, раскусив подобную политику, в итоге путем защиты и организации самих себя подорвут идею "тюркизма" в Османской империи [82, с. 4, с. 753—760].

**в) Ахмед Агаоглу**

Этот автор роль османизма на Востоке сравнивает с ролью Французской революции в Европе и высказывает мысль о том, что ценности "османской революции" не являются чуждыми мусульманскому миру. Он замечает, что такие османские ценности, как "свобода", "справедливость", "иджма" (согласие в мнениях богословов в вопросах религии) существуют и в исламе, а потому есть и влияние "османской революции" на мир Востока [57].

**г) Кёпрюлюзаде Мехмед Фуад**

По мнению этого ученого, "османское общество" — это не что иное, как сумма турецкого, арабского, греческого и армянского обществ. Но чувство "османизма", по его мнению, не может существовать вне турок и ислама. Само существование османизма он связывает с расцветом и прогрессом турецкого народа [97]. Он считает, что Османское государство — это прежде всего господство турок и ислама. Турки прежде всего думают о мусульманских подданных государства. Тюркизм и исламизм будут крепкими тогда, когда будут процветать все мусульманские подданные: и арабы, и турки.

По мнению Кёпрюлюзаде, после национального пробуждения Европы должно последовать национальное пробуждение Востока, и тюркисты, воспитывая в турках, живущих в какой-то бессознательной форме под османским флагом, национальный дух, выполняют роль помощника исламского мира и османского владычества.

Хочется привести еще одну злободневную и для нашего времени мысль Иззета Ульви (Акюрт) о том, что осознание турецкой национальной идеи не противоречит идее османизма, и турки являются тем важным звеном, которое связывает всех подданных Империи друг с другом [118].

Невольно вспоминаются слова из государственного гимна СССР "Союз нерушимый республик свободных навеки сплотила великая Русь!"



А теперь резюмируем вышеизложенное. В итоге мы можем сказать, что "османисты" не считали происхождение, язык, историю и обычаи народа основными компонентами, формирующими нацию, для них основным кирпичом в фундаменте и во всем здании нации являлось "гражданство". Основные же авторы журнала были против принципа "гражданства" и защищали этническо-духовный принцип формирования нации. Часть авторов, таких как Ахмед Агаоглу, Кёпрюлюзаде и Иззет Ульви, видели спасение Империи в союзе идеи османизма с идеей исламизма. Этнический фактор они рассматривали как вспомогательный в деле укрепления ислама, а последний должен был сцементировать государство.

Другие авторы, такие как Зия Гёкалп и Юсуф Акчура (о позиции последнего можно судить по его труду "Три вида политики", о котором говорилось ранее), считали идею "османизма" для практического применения в государстве нереальной, неосуществимой и даже вредной. Они не верили в возможность создания искусственной нации по каким-то формальным государственно-правовым критериям.

К другому идейному течению, *исламизму*, у авторов журнала были следующие подходы:

#### **а) Зия Гёкалп**

Национальным идеалом тюркистов является тюркская идея, а религиозным идеалом — ислам. Тюркисты должны разработать программу религиозной общины [81, s. 43, 44]. Тюркизм и исламизм внутренне тесно связаны друг с другом. Целью тюркистов является создание современного исламского тюркизма. Ислам — самая терпимая религия и представляет наибольшую свободу в сфере научных исследований по сравнению со всеми другими религиями. Мы, тюрки, должны усвоить достижения европейской цивилизации, оставаясь при этом тесно связанными со своей национальной культурой. Чтобы спасти ислам от отставания и консерватизма, нужно, воспользовавшись современными достижениями цивилизации, привести его в стройную и упорядоченную систему [113, s. 28].

Основная мысль Гёкалпа заключалась в том, что с усилением национальной идеи ислам не ослабнет, а, напротив, лишь укрепится; и все это в свою очередь даст новый толчок для развития культуры.

**б) Ахмед Агаоглу**

Исламисты говорят, что национальная идея разрушит ислам. Но вся наша литература, наш язык, экономика и все остальное пронизано исламом и связано с ним. Ислам — наша религия, и поэтому не может быть и речи о разрушении. Религия является самым главным элементом народа. Турки приняли ислам добровольно, а не под давлением военной силы, так как они сами были завоевателями многих земель [58].

С одной стороны, Агаоглу говорил, что народ, который старается сохранить в неизменном виде все свои культурные достижения, лишает себя права на развитие и существование.

С другой стороны, он заявлял, что ислам нанес себе вред тем, что мусульмане, в свое время завоевавшие Иран, Сирию, Египет и часть бывшей Римской Империи, привнесли в него из культуры этих стран новые элементы. Он считал, что когда ислам стал использоваться в политике, в нем начался застой [58, с. 2, 1328, s. 424—428]. По его мнению, все религиозные элементы, не входящие в 4 основных мазхаба, наносят вред как исламу, так и тюркизму, и нужно спасать как ислам, так и тюркские народы от этих чуждых элементов [58, 1328, с. 2, 1328, s. 424—428].

В итоге дискуссий на тему тюркизма и исламизма Агаоглу приходит к принятию идеи некоторого синтеза культур Востока и Запада, идеи модернизации ислама [58, с. 1, 1327—1328, s. 70—74].

**в) Кёпрюлюзаде Мехмед Фуад**

Он в этом вопросе придерживался таких же взглядов, как и Зия Гёкалп. Они оба считали, что параллельно с развитием тюркской идеи будет набирать силу и мусульманское единство.

Кёпрюлюзаде считал, что только тогда, когда турки проникнутся национальным духом, исланизм и османизм объединятся в единую силу [97].

После дискуссий на страницах журнала, последовавших после революции 1908 года, тюркисты стали считать ислам неотъемлемой частью тюркской культуры, а исламисты стали сторонниками лишь того национализма, который не разделяет людей по этническому признаку [113, s. 34]. На этом компромиссе и было построено тогда, на наш взгляд, их временное и довольно зыбкое единство.

Если выразить кратко суть борьбы между тюркистами и исламистами, то, на наш взгляд, обе стороны в итоге поняли, что нельзя отделить абсолютно друг от друга эти два начала: ислам и тюркскую идею. Вся разница заключалась лишь в том, что тюркисты считали, что ислам должен служить тюркской идее, а исламисты признавали тюркизм лишь средством для укрепления ислама.

В журнале, естественно, много места отведено проблемам *тюркизма*:

#### *а) Юсуф Акчура*

В своей статье "Чингиз хан" автор считает неправильным преклоняться перед Наполеоном, принесшим много вреда Османскому государству, и в то же время презрительно отзываться о Чингиз-хане и Тамерлане. Это, считает Ю.Акчура, говорит о том, что нас, тюрков, приучили смотреть на свою историю чужими глазами. Подобные взгляды ученого-тюркиста на исторические личности и его заявления о единстве происхождения и культур тюрков России, в том числе и татар, с происхождением турок Османской империи раздражали османистов не меньше, чем исламистов [113, s. 38].

В двух других статьях он делит географически весь тюркский мир на 3 части:

1. Независимое Османское государство.
2. Области, населенные тюрками на севере и западе Ирана.

3. Обширные тюркские пространства, находящиеся под властью России и Китая.

Он пишет, что среди тюрков во всех этих регионах заметно экономическое и политическое оживление, что в Османской империи во главе всех дел в интересах османцев и тюрков должна стоять партия "Единение и прогресс". Ю.Акчура, обращавший внимание на то, что материальное начало играло важную роль в прогрессе человечества, тем не менее считал, что национальные и религиозные начала могут быть сильными идейными факторами. Автор, трактовавший понятие "нация" как было принято во Франции, считал, что национальное пробуждение началось после Великой Французской революции и что ее "Декларация прав гражданина и человека" способствовала тому, что в XIX веке в Европе стала господствовать национальная идея, что благодаря всему этому славяне (русские, сербы, чехи и поляки), например, усвоили идеи панславизма [113, s. 45].

Он замечает, что идейное течение тюркизма после Османской империи начинает проявлять себя и в среде тюрков России. Оно распространяется в Азербайджане, Крыму, у казанских татар. У этих тюрков тюркизм получил развитие в основном в сфере создания общетюркского литературного языка благодаря выпуску Исмаилом Гаспринским общетюркской газеты "Тарджуман" с ее знаменитым лозунгом "Единство в мыслях, словах и делах!". Далее он упоминает азербайджанского издателя Хасана Зердаби, выпускавшего в 1872 г. в Баку газету "Экинджи" ("Земледелец"), а также известного азербайджанского тюркиста Хусейнзаде Али, опубликовавшего в Баку в 1907 году в газете "Фюйузат" свою статью "Тюркизироваться, исламизироваться, европеизироваться" [60].

#### **б) Зия Гёкалп**

Гёкалп в своей статье "Тюркизироваться, исламизироваться, модернизироваться", отвечая одному молодому человеку из казанских татар на его вопрос "являются ли все тюркские народы единой нацией или каждый из них является отдельной нацией, а все вместе они составляют лишь со-

вокупность нескольких тюркских наций?", следующим образом излагает понимание этого вопроса.

Задачей тюркизма является создание единой тюркской культуры. Чувствуется потребность в том, чтобы язык Стамбула стал национальным языком. Таким образом, термины "османский", "татарский", "узбекский", "киргизский" будут выражать лишь названия географических регионов того языкового и культурного единого целого, которое будет постепенно укрепляться. Родиной тюркской нации будет "Туран". Туран — это некая идеальная родина, в которой живут тюрки, в которой разговаривают по-тюркски и которая является неким союзом тюркских стран [81, с. 58, 62—63].

Мусульманская община, турецкая нация и османское государство являются реалиями наших дней. У общины есть религия, у государства — система власти, у нации — язык. Родина — это священная земля, ради защиты которой люди жертвуют своими жизнями. Например, существует родина ислама, но тюрки свою родину называют Тураном. Османское государство является лишь частью большой исламской родины. Часть земель Османского государства является землей тюрков, одновременно эти тюркские земли являются частью территории большого Турана. Другая же часть Османского государства — это арабские территории, которые в свою очередь являются частью большой арабской Родины. То, что тюрки с особой любовью относятся к своей тюркской родине, Турану, совершенно не говорит о том, что они должны забывать "Османское государство, являющееся их малой исламской родиной, или большую исламскую родину, потому что идеал нации, идеал государства и идеал интернационализма — это все разные вещи, но все они священны" [79].

В своей статье "Идеал" Гёкалп пишет, что "идеал" (национальный) — это некое духовное состояние, которое нация пережила во время кризиса, случившегося в ее истории, "идеал" — это интеллектуальная данность нации. Этот идеал — и не пережитая мечта, и не цель, которую можно реально ощутить в будущем [78].

### *в) Агаоглу Ахмед*

Этот автор считает, что турки долгое время находились под влиянием Ирана, арабов и Византии, что они сейчас в Азии являются самым цивилизованным народом после японцев. Национальная идея, по его мнению, появилась впервые в Европе, и "тюркизм", который трактуется как "национализм", имеет по сути те же корни [58, s. 135—139].

Для претворения в жизнь национального идеала, считает мыслитель, необходимо написание национальной истории [113, s. 43]. Ислам есть и будет, на его взгляд, национальной религией тюрков.

Показывая заслуги тюркских народов перед человечеством, Агаоглу говорит, что не нужно их всех называть азиатами, тунгусами или монголами, а что "турки, чувашаши, якуты, тунгусы, японцы, корейцы" — все эти народы относятся к туранской, а если сказать по-другому, алтайской расе [113, с. 49].

Агаоглу, хорошо видевший тактику России, заключавшуюся в замене на Кавказе тюрков армянами, считал, что армяно-тюркские столкновения в этом регионе были причиной пробуждения кавказских тюрков.

### *з) Гаяз Исхаки*

Этот известнейший татарский писатель и политик в своих статьях в журнале "Тюрк юрду" следующим образом смотрел на проблему тюркизма.

"В конце XIX века,— писал автор в одной из своих статей,— тюркская интеллигенция выдвинула идею единства тюрков, которая затем трансформировалась в идею «тюркизма»" [90]. Идея тюркского единства впервые формируется среди тюрков России как реакция на защиту русскими славян, живших в границах Османской империи. Затем идее единства тюрков в течение тридцати лет служила газета И.Гаспринского "Тарджуман". Г.Исхаки сообщает, что первоначально эта идея зародилась в Крыму, а затем распространилась в Турции. Он считал, что первая революция в Турции мало чем могла способствовать развитию идеи тюр-

кского единства, напротив, в силу того, что большая часть турецкой интеллигенции следовала идеям османизма и исламизма, идея тюркизма продолжала оставаться очень слабой. В ту пору тюркизм мало влиял на состояние турецкого языка. Хотя, начиная с 1909 года, различные журналы тюркских обществ и популяризировали тюркизм и тюркизацию османского языка, тем не менее, тюркизм не стал в Империи главным идейным течением, каким была национальная идея во многих других государствах. Наряду с тюркизмом в государстве сосуществовал и османизм, и исламизм.

Затем Г.Исхаки касается четырех представлений о тюркизме, бытовавших в то время среди тюркской интеллигенции:

1. Каждое из тюркских племен считать нацией, и название племени должно перейти в название нации. Язык племени превратить в самостоятельный язык нации.

2. Некоторые из тюркских племен, на самом деле не имеющих совершенно никакого отношения к тюркскому миру, считать не тюркскими.

3. Признав одно или несколько племен тюркскими, остальные зачислить в разряд монгольских и финно-угорских племен.

4. Не обращая внимания на различные взаимоотношения всех племен, говорящих по-тюркски с монголами, финнами, греками, персами, считать говорящие по-тюркски племена тюрками, а их языки, различающиеся друг от друга не более как диалекты или говоры, считать единым языком.

Согласно Г.Исхаки, все тюркологи мира придерживаются четвертого мнения. Ни один европейский тюрколог не делает различия между тюрками из Айдына и Тебриза, Самарканда, Бахчисарая или Казани.

Европейские тюркологи считают их всех тюрками и нисколько не сомневаются в том, что их языки представляют собой тюркский язык.

Г.Исхаки в одной из своих статей выразил также мысль о том, что идея тюркского единства будет осуществляться через принцип "единства языка" [113, с. 46—47].

Обобщая вышеизложенный материал, надо признать, что во взглядах на тюркизм четырех авторов есть много общего, но есть и различия. Если Ю.Акчура и А.Агаоглу связывают зарождение тюркизма у тюрков с появлением национальной идеи во Франции и в Европе в целом, а затем говорят о возникновении тюркизма в Османском государстве, который только после этого начал распространяться среди тюрков России, то, например, Г.Исхаки считает как раз наоборот, а именно, что тюркизм зародился в Крыму, и лишь затем его идеи распространились в Османской империи. Г.Исхаки делает большой упор на политический момент в проблеме возникновения тюркизма.

Если рассматривать вопрос первенства чисто хронологически, то, безусловно, "тюркская идея" в форме научных знаний о тюркских народах, трудов европейских ориенталистов-тюркологов, с которыми турецкие интеллигенты знакомились непосредственно в Европе и у себя в Стамбуле, появилась раньше в Османской империи. Это был своего рода "научный" тюркизм, то есть тюркизм в истории, литературе, языке и т. д.

Но тюркизм с политической подоплекой, с большим упором на культурные и политические права тюркских народов возник, в действительности, раньше в Российской империи. Российские тюрки выпускали не только общетюркскую газету "Тарджуман", но и проводили, начиная с 1905 года, съезды общероссийской партии "Иттифак аль-муслимин" ("Союз мусульман"), которая объединяла представителей многих тюркских народов России. В этом смысле прав Г.Исхаки, говоривший о первенстве российских тюрков.

На наш взгляд, здесь разные авторы, говоря о месте первоначального зарождения идей тюркизма, просто использовали разные критерии в решении данного вопроса.

Если Ю.Акчура и А.Агаоглу в своих статьях уделяют больше внимания тюркизму в историческом аспекте, то



З.Гёкалп и Г.Исхаки больше уделяют внимания концептуальной стороне тюркизма, особенно Гёкалп проявляет склонность к классификации и к теории.

Что же касается идейного течения *модернизма* или другими словами *модернизации*, то оно было, пожалуй, наиболее важным для жизни тогдашнего турецкого общества, а значит и для вышеупомянутых авторов журнала.

#### *а) Ю.Акчура*

Он считал, что культура и цивилизация едины в своем материальном и духовном выражении, то есть он считал невозможным, переняв лишь внешние формы культуры, не перенять ее внутреннее содержание. Он был сторонником усвоения турками и образа мышления, и системы обучения европейцев. Придавал большое значение школьной реформе. Он замечал, что большой опыт в этом уже накоплен северными тюрками (казанскими татарами — Р.М.). Ю.Акчура считал необходимым преподавание французского и немецкого языков в турецких школах. Для тюрков и русских он ставил в пример немецкую систему обучения студентов. Как и его наставник И.Гаспринский, Ю.Акчура придавал просвещению большое значение и замечал, что эта тема в будущем будет очень важной для журнала.

Другой, не менее важной стороной в модернизации жизни общества автор считал изменение положения тюркской женщины. Исламское общество он находил парализованным, а положение женщины — достойным сожаления. Ю.Акчура замечал, что тюркская женщина в доисламский период занимала более достойное место в общественной иерархии, чем сейчас, и что надо вернуть утраченные ею позиции.

Действительно, как отмечал Ю.Акчура, реформы, ставившие целью европеизировать страну, изменили общество, но Османская империя понесла большой урон, распавшись на отдельные части, и вместо пользы от реформ, осуществлявшихся около полувека, Османское государство вынуждено было искать какую-то иную политическую почву для своего выживания.

Что же касается религии, то автор считал, что она не является помехой в процессе модернизации. Особенную роль он отводил праздникам, которые объединяли, сплачивали граждан; образно называл праздники маслом, смазывавшим общественный механизм.

Он придавал также большое значение формированию национального капитала и класса буржуазии. Ю.Акчура считал, что для ликвидации бедственного положения служащих, крестьян и городских слоев необходимо развитие в Турции капитализма. По его мнению, современное государство должно охранять демократию, независимость, национальные и экономические свободы граждан. Он также был сторонником земельной реформы, то есть ликвидации больших помещичьих владений.

В одной из своих лекций, называвшейся "Современное турецкое государство и задачи, возложенные на просветителей", он перечисляет некоторые характеристики такого государства. По его мнению, господствующей силой современного государства является нация. Современное государство — это национальное государство. Самым основным его свойством является демократия, кроме того, оно должно опираться на собственную экономику. Ю.Акчура считал, что основные элементы современного государства в Европе родились в горниле и в итоге таких движений, как Ренессанс, Реформация и Революция и что такое государство — результат и плод европейской цивилизации. На его взгляд, путь, пройденный Европой, Турция должна пройти за несколько десятков лет, так как у нее нет другого выбора. Он полагал, что турецкая интеллигенция должна стремиться построить современную и национальную Турцию, и что это будет ей по силам, если она объединится в единый блок под руководством Ататюрка [113, с. 53—55, 57—58].

### ***б) Зия Гёкалп***

Зия Гёкалп оставил нам термин "муасырлашмак" (модернизироваться) благодаря своему произведению "Тюрк-лешмек, исламлашмак, муасырлашмак". Он писал, что течение "модернизм" возникло еще во времена султана Сели-

ма III-го, оно появилось намного раньше первых двух, исламизма и тюркизма.

Как заметил Ю.Акчура, формулировка названий трех идейных течений: исламизма, тюркизма, модернизма, в сущности, принадлежит азербайджанскому политику Хусейнзаде Али [60]. Но заслуга Гёкалпа состояла в том, что эти идейные течения, обрисованные Хусейнзаде Али лишь схематично и интуитивно, он представил во всей их глубине и жизненности, преподнес их так, что они были интересны для тюрков и были усвоены ими.

В то время, когда исламисты утверждали, что ислам несовместим с тюркизмом, а западники (модернисты) заявляли, что современную культуру невозможно создать в лоне ислама, тюркисты, учитывая возможность создания тюркской культуры на этих трех принципах, добились в итоге синтеза тюркизма, исламизма и модернизма.

Гёкалп действовал, исходя из того, что считал возможным, используя особенности цивилизации, обращенной к интеллигенции, и своеобразии культуры, обращенной к народу, объединить эти два феномена и наиболее полно раскрыть их потенциальные возможности.

Поначалу исламисты упорно доказывали, что национальная идея, тюркизм, приведут Османское государство к поражению. Западники же утверждали, что и исламизм, и тюркизм не современны, что их время уже прошло и т.д., и призывали учиться у Запада. Со временем, действительно, появляется потребность в европеизации, и тогда и исламисты, и тюркисты начинают позитивно воспринимать ее необходимость.

Гёкалп, исходя из понятий нации, религиозной общины и культуры, создал в тюркизме прекрасную гармонию из трех компонентов: 1) тюркское национальное происхождение, 2) связь с исламской общиной 3) стремление к современной науке и технике. Он был сторонником того, чтобы турки перенимали от Запада его технику и цивилизацию, но при этом твердо стояли на почве национальной культуры.

Гёкалп считал, что культура национальна, а техника безнациональна.

Современный исламский тюркизм Гёкалпа вбирал в себя европейскую науку и технику [113, s. 51—53].

#### *в) Ахмед Агаоглу*

В своей работе "Три цивилизации" Ахмед Агаоглу пишет, что европейская цивилизация побеждает другие цивилизации, и поэтому туркам не остается ничего другого, как усвоить эту цивилизацию. В этой работе автор дает свою трактовку таких понятий, как религия, нравственность, наука, семья, общество, государство и правительство. По его мнению, цивилизация (по турецки "медениет") — это образ жизни. При более подробном толковании этого понятия он считал, что цивилизация включает в себе все жизненные явления, начиная со способа восприятия информации и образа мышления и кончая манерой одеваться [59, с. 1, 1340, s. 17—26]. Агаоглу считает необходимым усвоение европейской культуры во всей ее полноте. Он замечает, что турки два раза в своей истории меняли свою религию, поэтому усвоение европейской цивилизации для них не будет представлять особой трудности. Ахмед Агаоглу призывает турок прекратить морочить себе голову и взять Западную цивилизацию в качестве основы для продвижения Турции по пути прогресса.

С другой же стороны, выражая свое отношение к религии, политик пишет, что религия сопутствует нам от колыбели до могилы, что она не ограничивается удовлетворением лишь духовных потребностей человека, но стремится регулировать и нашу материальную жизнь, она стремится распространить свое господство вплоть до наших общественных и политических организаций.

Автор критикует турецкую семейную систему на фоне жизни цивилизованного мира. Он рассматривает семью как первый и основной мостик между личностью и обществом, человечеством и природой, материальным и духовным. Агаоглу делает вывод, что с изменением общества непременно должны измениться и семейные отношения, и формы

семьи, и что нужно обращать большое внимание на равенство между мужчиной и женщиной, основанное на цивилизованных критериях.

Он замечает, что туркам следует отказаться от обучения своих детей на образцах литературы шестисотлетней давности, на образе мышления и поведения средневековых героев. По его мнению, в школах на уроках литературы необходимо читать и изучать литературные произведения, повествующие о героических периодах в истории Греции, Рима и европейских народов.

Говоря о нравственности, Агаоглу считает, что ее нельзя сводить лишь к правилам взаимоотношений полов в обществе. Она должна трактоваться в более широком круге человеческих взаимоотношений. Нужно сделать так, чтобы в обществе была потребность обладать такими цивилизованными и патриотическими благородными моральными ценностями, как преданность, верность долгу, солидарность, взаимопомощь, любовь к праву и истине, честь в ее высшем понимании, достоинство и самопожертвование [59, с. 3, 1342, s. 357—373].

В подходе к проблеме личности Агаоглу придерживается либеральных взглядов. Он выступает против лозунга Зия Гёкалпа "Личности нет, но есть общество; нет права, а есть обязанность!". Он предлагает признать и ценить личность как главный элемент общества. По его мнению, настоящая личность опирается в жизни на такие основы, как свободный труд, свободное объединение, свободная конкуренция в свободном пространстве. По его мнению, семья на Западе развивалась, воодушевляясь именно этими принципами организации жизни общества и государства, а свободная конкуренция помимо таких ценностей, как трудолюбие, успех, правдивость, преданность, стабильность, порядок, создавала и развивала такие благородные качества, как риск, смелость, солидарность, взаимопомощь [113, s. 60].

Тюркский политик определяет понятие общества как сознательную социальную группу, обладающую общностью чувств, мыслей и общим идеалом. Он уверен, что совре-

менное общество будет создано именно на этом фундаменте. Одними из важных элементов, развивающих общественную жизнь, он считал философию и литературу. Литература, на его взгляд, объединяла людей заключенными в ней чувствами, философия же — мыслями. Агаоглу в качестве примера воздействия философии и литературы на общество приводил творчество таких французских писателей и философов, как Вольтер, Дидро, Монтескье и Руссо и их влияние на жизнь Франции.

С этой точки зрения, заявляет Агаоглу, тюркистская литература, освещая те стороны жизни турецкого общества, которые не затрагивались другими авторами, пыталась воспитать в обществе, особенно у молодежи, чувство гордости за турецкий народ и за свою родину.

Конечно, тюркистская литература была идеалистической, так как идеализировала объект своего описания. Она была национальной, потому что она описывала турецкую жизнь. Ахмед Агаоглу среди писателей-тюркистов, произведения которых не оставляли равнодушными тюрков Турции, Азербайджана, Средней Азии и других стран, называет такие имена, как Намык Кемаль, Мехмед Эмин, Мехмет Акиф и Решат Нури.

Обращаясь же к турецкой действительности, Агаоглу вынужден был признать отсутствие в ней активной общественной жизни. Отсюда, замечает автор, отсутствуют и различные общества и кружки (здесь речь идет о турецком обществе до 1908 года — Р.М.).

Говоря о таких понятиях, как государство, правительство, название государства, Агаоглу констатирует полную путаницу в головах относительно этих терминов. Он говорит, что название государства должно быть связано с названием того народа, который является основным компонентом, определяющим существование этого государства, а не с названием его правящей династии. Отсюда он делает вывод, что его страна должна называться не Османским государством, а Турцией. Агаоглу замечает, что правительство является лишь частью государства, а династия пред-

ставляет еще более ограниченную структуру, чем государство и правительство.

Очень интересной, на наш взгляд, на фоне провозглашенных в наше время бесчисленных "бумажных" суверенных государств, является мысль Агаоглу о том, что государство существует лишь тогда, когда оно является независимым. По его мнению, государство создается нацией, и государственный муж должен черпать вдохновение, брать какие-либо основные принципы не из апартаментов правителя, не у султана, а от нации, как от основного элемента, создавшего государство [113, s. 60—62].

### 2) *Кёпрюлю Мехмед Фуад*

Общество "Тюрк оджагы" придерживалось принципов "модернизма" и "национального патриотизма", оно верило, что эти два понятия неразрывно связаны друг с другом. Затем общество следовало таким ценностям и понятиям, как "республика, нация, современная цивилизация и народность". Все мыслители, начиная с Шинаси и кончая Зия Гёкалпом, объединялись вокруг двух вышеупомянутых принципов: модернизма и национального патриотизма. Наш образ жизни уже около полувека немного напоминает европейский, но в смысле образа мышления и стиля работы мы, турки, еще не освободились от влияния наследия средневековья.

Если в Европе патриотичные и демократичные нации в рамках общей цивилизации гордо и ревностно сохраняют свои национальные культуры, то и мы, турки, должны действовать таким же образом.

Кёпрюлю настойчиво подчеркивает, что понятия *национализм* и *модернизм* внутренне связаны друг с другом, что эти два явления являются как бы обязательным условием и необходимым механизмом, при помощи которого может быть создана национальная культура.

Подводя итоги теме *модернизма* на страницах журнала "Тюрк юрду", необходимо выделить две основные линии в этом течении. Одна из них заключается в подходах к проблеме модернизма Зии Гёкалпа, который считал, что заим-

ствования из Западной цивилизации следует ограничить лишь наукой и техникой, сохраняя при этом значительную роль мусульманской общины. Тюркизм он называл не иначе как исламским тюркизмом.

Второй тип модернизации защищали такие деятели, как Ю.Акчура и А.Агаоглу. Они были сторонниками национализма и тюркизма, который должен быть пронизан такими либеральными ценностями, как свобода и права личности, свобода конкуренции, демократия. Они ратовали за усвоение европейской цивилизации во всей ее целостности и полноте, вместе с ценностями и понятиями ее экономической и общественной жизни.

Эта разница двух подходов особенно зримо ощущается в сфере религии. Ю.Акчура считал, что ислам всего лишь не противоречит модернизации и только, а Гёкалп же заявлял, что связь с мусульманской общиной является одним из столпов его доктрины тюркизма. Поэтому он считал тюркизм именно исламским тюркизмом.

Эта разница чувствуется и в подходе к проблеме личности. В отличие от либерального подхода Ю.Акчуры по отношению к человеку и его правам, Зия Гёкалп заявлял, что реальностью является лишь общество, а личности вообще нет, подразумевая под обществом формирующуюся среди опасностей новую нацию.

На наш взгляд, наличие этих двух подходов базируется на том, что сторонники того или иного подхода объективно отражали политические взгляды и интересы тех или иных социальных групп в Турции, которые влияли как на внутреннюю, так и на внешнюю политику этой страны. С другой стороны, определенную роль в формировании двух подходов сыграл и субъективный фактор. Например, Ю.Акчура и А.Агаоглу получили образование во Франции и оба они были выходцами из российских тюрок: один — казанский татарин, другой — азербайджанец. Жизнь и деятельность же Зия Гёкалпа ограничивалась пределами Турции, в юности он большое внимание уделял изучению арабского и персидского языков, трудов ал-Газали и Ибн Араби и су-



физма в целом. На наш взгляд, "почвенник" Зия Гёкалп знал лучше, чем другие, турецкую глубинку и психологию простого деревенского турка, он чувствовал в турецком обществе сильный коллективизм традиционной мусульманской общины, поэтому его концепция формирования турецкой нации учитывала этот фактор, и большой упор в ней делался на общество, государство, а не на личность. Прекрасная иллюстрация этой модели — Турция времен Ата-тюрка. Юсуф Акчура же, на наш взгляд, был "западником", и его "революционная" концепция европеизации представляется нам лишь далеким идеалом, к которому должны были стремиться турки, так как они не были готовы тогда к восприятию индивидуализма и демократии.

Более глубокий анализ этих двух подходов непременно приводит исследователя к осмыслению таких более общих и даже глобальных проблем методологического характера, как "Цивилизация и культура", "Традиция и современность", "Целое и его часть", "Рациональное и гуманное", "Общий прогресс человечества и сохранение национальных культур", "Что такое прогресс вообще?" и т.д.

Сейчас в связи с нашим вопросом, не углубляясь в данные проблемы, ограничимся лишь вышеизложенными соображениями в отношении двух подходов к модернизации, а более подробный анализ этой проблемы представим в конце данной главы, где будут изложены основные различия во взглядах Ю.Акчуры и З. Гёкалпа.

### 3. ТЕОРЕТИК ТЮРКИЗМА В ТУРЦИИ ГЁКАЛП (1876—1924) И ЕГО ВЗГЛЯДЫ

#### **а) Жизнь Гёкалпа и основные факторы, определившие духовное развитие крупнейшего тюркиста Турции**

Зия Гёкалп родился в 1876 г. в г. Диярбакыре, на юго-востоке Анатолии, в семье губернского архивариуса Мехмета Тевфика. Этот регион в течение столетий был то под властью арабов, то Ирана, и лишь в XVI в. он был включен в состав Османской империи. В период жизни Зии Гёкалпа в

Диярбакыре в этой провинции существовала подпольная организация курдов, пользовавшаяся поддержкой извне со стороны армян и ставившая своей целью достижение курдами независимости. Это был регион столкновений различных национальных интересов.

Итак, будущий теоретик турецкого национализма родился и формировался в среде и регионе, где национальный вопрос был очень злободневным.

К тому же сам Зия Гёкалп не исключал вероятности того, что среди предков его матери были курды. А исследователь Дени даже заявляет, что его мать происходила из известной курдской семьи по фамилии Пиринччизаде [86, s. 26]. Несмотря на то, что Зия знал курдский язык и у него даже были небольшие исследования по этому языку, его родным языком был турецкий. В своих воспоминаниях он писал, что настоящим турком он впервые себя почувствовал, когда приехал первый раз в Стамбул в 1896 году [86, s. 26].

Итак, мы можем сделать вывод, что из людей, живущих в приграничье с другими нациями или попеременно с ними, могут формироваться неплохие националисты (патриоты).

Первым человеком, повлиявшим на формирование взглядов Зии, был его отец. Тевфик эфенди был религиозным человеком, но его религиозность носила либеральный и прогрессивный характер. Свое свободолюбие он передал и сыну. Самым большим желанием отца было дать Зие западное образование, но в то же время, чтобы он оставался бы мусульманином. Интересны ответы отца Зии на вопросы своих друзей по поводу европейского и мусульманского образования. Когда друзья предлагали отправить мальчика для учебы в Европу, он отвечал: "Боюсь, что если он уедет в Европу, то станет гяуром (немусульманином)". Когда же один из друзей спросил: "А что, если Зия останется здесь?", на это он ответил: "В этом случае станет ослом!" [86, s. 27].

После окончания начальной школы Зия поступает в среднее военное училище в Диярбакыре, но из-за смерти отца,

когда Зие было 14—15 лет, он был вынужден перейти в среднюю школу. В этой школе он начинает изучать французский язык, который он считал ключом к западной цивилизации. В это же время, благодаря своему дяде Хасип бею, он получил неплохое восточное образование. После обучения Зии персидскому и арабскому языкам Хасип бей познакомил юношу с творчеством таких мусульманских философов, как аль-Газали, Ибн Сина, аль-Фараби, Ибн Рушд, и таких суфиев, как Ибн Араби и Джалаледдин Руми. Особое впечатление на юношу произвело квазиавтобиографическое произведение ал-Газали "Мункиз мин ад-далал" ("Избавляющий от заблуждений"), где отразились внутренние противоречия ал-Газали при поиске им истины, где автор говорит об ограниченности методов рассуждения, принятых в каламе.

В эти же годы среди турецкой учащейся молодежи начинают широко распространяться идеи Великой Французской революции. Гёкалп начинает читать запрещенную литературу. О его тогдашней революционности говорит следующий факт. Однажды на одном торжественном мероприятии в школе присутствовал сам губернатор, и когда все должны были выкрикнуть приветствие "Да здравствует мой султан!", Зия крикнул: "Да здравствует народ!".

В это время в Диярбакыре жили сосланные за свои революционные взгляды некоторые стамбульские интеллигенты. Среди них оказался и доктор Абдуллах Джевдет, курд по национальности, революционер, открыто отрицавший существование бога, усвоивший учения таких философов, как Хакель, Бюхнер, Спенсер и Ле Бон. Несмотря на все предупреждения своего дяди и родственников, Зия близко сошелся с этим человеком и стал его другом. Абдуллах способствовал тому, чтобы юноша заинтересовался французской социологией. В 1894—1895 гг. Зия пишет очень много патриотических и революционных стихов против тирании султанской власти под своим настоящим именем Мехмет Зия (Гёкалп — это литературный псевдоним, принятый им позднее — Р.М.).

В эти же 1894—1895 гг. юноша пережил глубокий духовный и психологический кризис, который закончился для него

неудачной попыткой самоубийства. Дело в том, что однажды преподаватель истории природы, греческий врач, христианин по религии, немного знакомый с классической и современной философией, изложил Зие такую реалистическую мировоззренческую концепцию, которая разнесла вдребезги все его юношеские идеалы. Ведь в своих стихах Зия выступал против того, чтобы человек считался "живой машиной", чтобы он был связан жестокими законами природы, чтобы он был лишен воли и силы осуществить свои идеалы! Таким образом, в его душе образовалась пустота между теми убеждениями, на которых он был воспитан, и доводами рассудка, которые указывали на новые реалии. В поисках высшей истины он обратился к мусульманской философии и суфизму, но все было напрасным, он не смог найти ответа.

Все его друзья и родственники обвиняли Зию в безбожии. После окончания школы он хотел уехать в Стамбул, но его дядя Хасип был против этого, к тому же дядя настаивал, чтобы Зия женился на его дочери и остался жить в Диярбакыре. Жизнь юноши становится невыносимой, и он решает выстрелом из пистолета закончить свои мучения. Но выстрел в голову оказывается не смертельным. Хирургическую операцию проводят двое: его курдский друг, доктор Абдуллах, и некий русский врач. Они спасли Зие жизнь, но пуля так и осталась у него под черепом навсегда.

В 1896 году Зия приезжает в Стамбул и устраивается студентом в Ветеринарную школу. Здесь он вступает в тайную организацию "Единение и прогресс" и значительную часть денег, высылаемых ему семьей, вносит в кассу этой организации.

Во время своего пребывания в столице Зия вновь сталкивается со своим бывшим учителем-христианином, идеи которого некогда привели его к духовному кризису. Доктор был членом одной из революционных организаций и высказал Зие следующие предположения: "Для установления будущей формы правления механического подражания западной демократии будет недостаточно, одновременно нужно сделать так, чтобы это правление соответствовало национальному духу турок и общественной структуре страны. След-

ствие этого в первую очередь нужно провести глубокое исследование общественного и духовного устройства турецкого общества и на основе этого исследования давать соответствующее направление турецкому революционному движению". Эти мысли оказали на Зия Гёкалпа большое влияние, и он решил создать некую научную основу как для турецкого национального движения, так и для того, что он в будущем назовет тюркизмом [86, s. 33].

Как вспоминал сам Гёкалп, первым источником по тюркизму для него были книга Ахмеда Вефика паши "Лехче-и Османи" ("Османский диалект") и книга Сулеймана паши "Тарих-и Алем" ("Мировая история"), которые он прочел в пятнадцатилетнем возрасте. Первая книга, попавшая ему в руки в Стамбуле, была "Introduction l'histoire de l'Asie" ("Введение в историю Азии...") Леона Кахуна. Гёкалп писал о ней, что она как бы была создана для того, чтобы подтолкнуть человека к идеалу пантюркизма.

В этот же период Зия познакомился с российским тюрком Хусейнзаде Али, национальные и общественные взгляды которого оказали на него большое влияние.

В 1897 г. полиция находит в Диярбакыре у друзей Гёкалпа его письмо, раскрывавшее его революционные взгляды, и он изгоняется из Ветеринарной школы. Через некоторое время его судят и приговаривают к одному году тюремного заключения. В тюрьме он знакомится с одним старым революционером, которого он впоследствии назовет своим третьим учителем (после отца и греческого учителя-христианина). Этого человека звали Наимом, но Зия Гёкалп называет его в своих мемуарах Пиром, то есть так, как называли глав суфийских братств. В своих беседах с Гёкалпом он говорил, что однажды деспотический султанский режим падет, и будет снова введена в действие Конституция 1876 года, что период, который придет на смену деспотическому режиму, продлится недолго, что этот недолгий период закончится вследствие внешней агрессии, внутренних интриг и прежде всего вследствие неготовности народа к свободе и прогрессу. Он говорил также, что основная революция, которая сможет принести с собой необходимый демократический

строй, возможно, будет иметь место лишь после долгого периода в сфере идейной подготовки народа, что поэтому вся интеллигенция должна будет, используя этот короткий конституционный период, просвещать народ и научить его системе демократического правления. Слова старого революционера оказались пророческими, многое в истории Турции совпало с его предсказаниями.

Молодой Зия воспринял эти идеи как своего рода "завещание" старого революционера и поклялся воплотить эти идеи в жизнь [86, s. 34, 35].

После выхода из тюрьмы Гёкалп ссылается под надзор полиции в Диярбакыр. К этому времени его дядя Хасип уже умер, и Зия женится на его племяннице Джеврие, которая подарила ему четырех детей: одного сына, правда умершего еще в младенческом возрасте, и трех дочерей. Зия живет в ссылке около девяти лет. Ведет замкнутый образ жизни. Он официально нигде все эти девять лет не работает, но много читает, занимается научными исследованиями, много пишет, материально же семья все эти годы существует за счет наследства, которое получила его жена от своего отца. В этот период он усиленно изучает западную и особенно французскую философию, психологию и социологию.

После младотурецкой революции 1908 года, в 1909 году он был приглашен в качестве делегата от Диярбакыра на съезд партии "Единение и прогресс" в г. Салоники, где и был избран в ее Центральный комитет. Членом ЦК этой партии он был до 1918 года. С этого времени начинается новый период его жизни. В первые годы после переезда в Салоники политическая позиция Зии, так же как и многих других младотурок, находилась под влиянием атмосферы космополитизма и терпимости, царившей в г. Салоники. В это время Гёкалп не придавал большого значения исламизму, так как в это время он был теснее связан с османизмом, провозглашавшим равенство всех граждан вне зависимости от их расы и религии. С другой стороны, националистические тенденции и межнациональные противоречия, превратившие г. Салоники перед Балканской войной в опасный

центр международной политики, оказали большое влияние на взгляды Гёкалпа. Первые следы турецкого национализма можно увидеть как раз в трудах Гёкалпа, написанных в этот период. В эти же годы он знакомится в ЦК партии "Единение и прогресс" с Юсуфом Акчурой. Слова Ю.Акчуры "Так как российские тюрки по сравнению с османскими более развиты, они уже давно начали ощущать свое национальное бытие. Между тем османские тюрки словно уснули, их нужно разбудить" заставляют Гёкалпа сильно задуматься о судьбах тюркских народов [80, s. 11].

В Салониках Гёкалп продолжает увлекаться западной философией, особенно его интересуют взгляды Фуиле, Тарда и Ле Бона. По совету Хусейна Али в 1912 году он начинает изучать философию Эмиля Дюркхэйма (1858—1917). В 1911—1912 гг. он работал преподавателем социологии в лицее партии "Единение и прогресс" в Салониках.

Все младотурки признавали его самым видным теоретиком и мыслителем в своей среде, но Зия отказывался от практических дел в партии. Он не занял ни одного министерского поста в правительствах, которые формировала партия. Он считал, что невозможно одновременно заниматься политикой и наукой, и для него интересна была лишь теоретическая работа.

В этот же период он активно сотрудничает с журналом "Генч калемлер", где его статьи в основном были посвящены проблеме тюркизации османского языка.

С 1912—1919 гг. Зия Гёкалп живет в Стамбуле и сотрудничает с журналом "Тюрк Юрду", где впервые публикуется его работа "Тюркизироваться, исламизироваться, модернизироваться", которая в 1918 году выходит и отдельной книгой. Одно время он преподает социологию в Стамбульском университете в должности профессора.

В это же время он занимается теоретическими разработками для партии. Например, Зия Гёкалп исследовал историю системы турецких ремесленных объединений, проблему развития дервишских братств и в особенности проблему меньшинств на примере армянской общины.

К 1914 году Гёкалп становится одним из виднейших столпов духовной жизни Турции. Его друзьями являются такие деятели, как туранист Хусейнзаде Али, поэт Яхья Кемаль, новеллист Омер Сейфеттин, политолог Агаоглу Ахмет, историк Халим Сабит, руководитель общества "Тюрк оджагы" Хамдуллах Супхи и другие.

В 1918—1919 гг., когда страны Антанты навязали Турции марионеточное правительство в Стамбуле, это правительство приказало в 1919 году арестовать многих лидеров партии "Единение и прогресс", среди которых оказался и Зия Гёкалп. Военный суд обвинил Гёкалпа в том, что он участвовал в подстрекательстве народа против армян, что привело в свою очередь к полному произволу в Анатолии во время войны. Гёкалп же отверг обвинение в том, что он призывал убивать армян, которые во время мировой войны нанесли туркам удар в спину, но признал, что одобрял высылку армян за пределы Турции. Суд приговорил его на два года ссылки на остров Мальту.

В 1921 году Гёкалп возвращается в Стамбул. Особо теплого приема он не встретил. Новые руководители в Анкаре считали лидеров партии "Единение и прогресс" виновными в проигрыше многих операций в ходе первой мировой войны, поэтому ему не предложили работу профессора в университете или какую-нибудь должность в новом правительстве. Он уезжает в Диярбакыр и начинает издавать там "Маленький журнал". Этот журнал довольно быстро становится настолько влиятельным и популярным, что статьи из него перепечатаются стамбульскими газетами и журналами. В те дни, по замечанию Фалиха Рыфкы, Гёкалп управлял идейными течениями в Стамбуле из Диярбакыра при помощи "Маленького журнала" [86, s. 45].

Затем в конце 1922 года он приглашается в Анкару и принимается на работу в управление Комиссии по сочинениям и переводам. Зия Гёкалп выступает активным политическим сторонником Кемалья Ататюрка. В своей рукописи под названием "Догру йол" ("Верный путь") Гёкалп исследовал и прокомментировал программу народной партии, изло-



женную Кемалем Ататюрком в виде девяти принципов. В августе 1923 года Зия Гёкалп в качестве депутата от Диярбакыра присутствовал на первой сессии первого турецкого парламента. Он был избран в парламентскую комиссию по образованию, которая предлагала внести коренные изменения в учебные программы средних школ и призывала специалистов подготовить серию современных учебников. Гёкалп также обязался подготовить несколько книг. Одна из них в виде первого тома "Истории тюркской цивилизации" смогла увидеть свет лишь после смерти автора в 1925 году.

В 1924 году в связи с болезнью Гёкалп переезжает из Анкары в Стамбул, где его пытаются лечить во французском госпитале, но медицина оказалась бессильна, и 25 октября 1924 года Зия Гёкалп умер. Он похоронен на кладбище султана Махмута. Его жене и дочерям правительство назначило пожизненную пенсию.

### **б) Работа Зии Гёкалпа "Тюркизироваться, исламизироваться, модернизироваться" и ее значение**

Эту работу можно считать этапной вехой в истории развития тюркизма. Она была написана примерно через десятилетие после выхода в свет работы "Три вида политики" Юсуфа Акчуры, которую, на наш взгляд, можно назвать первым кирпичом в теоретическом фундаменте тюркизма.

Если работа Ю.Акчуры носит историко-обзорный характер, где дана диалектическая картина возникновения и появления течений османизма, исламизма и тюркизма, где о двух первых говорится довольно подробно, а о третьем течении — лишь в общих чертах, то в работе Гёкалпа меньше всего уделено внимания исламизму, а львиная часть объема произведения занята материалами о тюркизме и модернизме. Работа Гёкалпа носит теоретическо-идеологический характер, она больше направлена на решение политических и идеологических проблем, связанных со строительством государства нового типа, а именно — национального государства.

У Гёкалпа по аналогии с "Тремя видами политики" Ю.Акчуры первая глава в произведении называется "Три

течения", где он в общем виде излагает свои взгляды на тюркизм, ислаимизм и модернизм. Отличие работ двух авторов в том, что у Гёкалпа в его триаде вместо "османизма", существовавшего в работе Ю.Акчуры, появляется "модернизм".

Кроме общей концепции тюркизма в работе есть и отдельные главы, которые непосредственно освещают более конкретные проблемы, связанные с тюркизмом. В работе есть такие главы, как "Язык", "Традиция и закон", "Общество культуры и общество цивилизации", "То, что пережили тюрки", "Просвещение", "Идеал", "Тюркская нация и Туран", "Нация и родина", "Национальный идеал", "Нация и ислам".

Посмотрим теперь, что нового внес Зия Гёкалп, например, в трактовку "ислаимизма" с тех пор, как вышла в свет работа "Три вида политики".

Ю.Акчура считал, что ислам, в принципе, — это молох, уничтожающий нации, что ислам со временем все больше и больше будет функционировать лишь в сфере частной жизни человека, и чтобы увеличить его общественную функцию, у него один выход — это способствовать становлению наций у мусульманских народов [63, s. 34—35]. То есть он отводил исламу вспомогательную роль, ислам должен был служить нации, а не наоборот.

Гёкалп же находит, что, хотя ислам и осуждает межплеменную рознь и обособленность разных племен, тем не менее, он не является противником существования этносов, если они находят между собой взаимопонимание, и в подтверждение этому приводит цитату из Корана: "Мы сотворили вас в виде народов и племен, чтобы вы познакомились друг с другом" [81, s. 79]. По его мнению, мусульманские народы не делятся между собой на правящих и зависимых, а посему национальные идеи этих народов не должны привести их к противостоянию по отношению друг к другу. Он считал наоборот: усиление национальной идеи лишь усилит и усовершенствует идею мусульманской общности [81, s. 80]. Здесь видно, что, если уж не нация служит исламу, то,

по крайней мере, они по значению не уступают друг другу и выглядят прочно сросшимися друг с другом.

На наш взгляд, здесь Гёкалп придает такую важную роль исламу, исходя скорее всего не из научных соображений, а из потребностей реальной политики укрепления разваливающейся Османской империи. Ведь и в его время уже каждому было ясно, что, например, расцвет арабского национализма будет толкать арабов не к общемусульманской общности, а к созданию независимых арабских государств. Здесь дело не в наивном идеализме Гёкалпа, а в том, что он в данном случае выступает как идеолог, защищающий определенные интересы.

У Гёкалпа есть один интересный подход к проблеме нации и ислама, который очень напоминает известную теорию Мирсаида Султангалеева о том, что все мусульмане как колониальные народы являются эксплуатируемым классом и что их национально-освободительная борьба против западного империализма является в сущности классовой борьбой во всемирном масштабе.

Гёкалп заявляет: "Большинство мусульманских народов сейчас находится в плену и зависимости от немусульманских народов.... Отныне национальная идея будет работать на мусульман, потому что национальная идея — это оружие угнетенного народа, которое он использует лишь затем, чтобы освободить себя от рабства и зависимости" [81, s. 80].

Еще одним дополнением в сфере исламизма является предложение Гёкалпа всю научную терминологию мусульманских народов создавать на базе арабского и персидского языков и вести это дело централизованно в специальных академиях. Эту идею он аргументирует тем, что у европейцев эта терминология базируется в основном на греческом и латинском языках и что, благодаря этому, они сохранили единство европейской цивилизации [81, s. 13].

Подводя итог своим мыслям об исламизме, Гёкалп заключает, что целью тюркистов является "исламский тюркизм" и что у них должна существовать, соответственно, некая программа мусульманской общины. Эта программа, на его взгляд, должна состоять из следующих основных пунктов:

1. Все мусульманские народы должны использовать лишь общий для них всех арабский шрифт.

2. Для унификации научной терминологии мусульманских народов необходимо проводить конгрессы по проблемам терминологии, а общую терминологию создавать на базе турецкого, арабского и персидского языков. (Для осуществления этой цели в Париже уже заключено соглашение между турецкими, египетскими, индийскими и иранскими студентами).

3. Для внедрения во всех мусульманских странах единой системы просвещения необходимо проводить конгрессы по проблемам образования.

4. Наладить связи между духовными управлениями всех мусульманских народов.

5. Все мусульмане сообща должны защищать священный полумесяц, символ мусульманской общины.

Из вышеприведенных пунктов ясно, продолжает Гёкалп, что тюркизм одновременно является и исламизмом, но тюркисты, являясь неотъемлемой частью мусульманской общины, тем не менее, отделяют себя от исламских националистов.

Прежде чем перейти к освещению вопросов национализма и тюркизма, нам бы хотелось показать, как оценивал Гёкалп экономическую и административную систему Османского государства и роль, которую играли в этой системе турки. Гёкалп пишет, что турки традиционно были заняты в сфере земледелия, военного дела, а также работали чиновниками и служащими государственного аппарата, все остальные занятия и ремесла они презирали. Между тем, замечает автор, развитию умственных способностей, воли и характера способствуют как раз такие сферы деятельности, как промышленное производство, строительство, торговля, свободные профессии, поэтому, считает Гёкалп, стараться создать государственную структуру, которая бы опиралась лишь на этнос, состоящий из чиновников, служащих и крестьян — это означало бы, потерять власть [81, s. 11].

(Кстати, у нас в Татарстане по статистике татары в основном работают в сфере сельского хозяйства, большой процент составляют служащие и чиновники госаппарата, плюс их еще много среди гуманитарной интеллигенции.)

Далее следует мысль Гёкалпа, вполне злободневная и для сегодняшней политической ситуации в России. Он пишет: "Причина того, что у нас не могут создать сильное правительство, кроется в том, что турки очень слабо представлены в экономической сфере. Нация, у которой правительство опирается на экономические, предпринимательские круги, будет всегда иметь сильное правительство, потому что торговец, промышленник, бизнесмен, исходя из своих интересов, всегда желают сильное правительство. Если правительство опирается на служащих и чиновников, оно всегда будет слабым, так как смещенные со своих должностей чиновники всегда будут стремиться к смене существующего правительства, чтобы снова прийти к власти, а сейчас работающие чиновники будут стремиться к тому же, чтобы в новом правительстве занять более высокие посты" [81, с. 11].

В современной России бывшая коммунистическая номенклатура заняла все законодательные, представительные и исполнительные структуры власти. Правительство опирается пока в основном на эту колоссальную тучу чиновников, разные слои и группировки которой непрерывно борются за власть и за возможность влиять на президента. Отсюда непоследовательность российской политики.

А природа фетишизации указов президента России Бориса Ельцина и веры в чудодейственную силу и действенность законов и актов России, скопированных с европейских конституций, легко раскрывается перед нами, если мы обратимся к главе труда Гёкалпа под названием "Традиция и закон", где ученый пишет: "Сущность жизни заключается в творческой эволюции. Вещи, не претерпевающие эволюцию, — мертвы. Зачастую, законодатели, спутав причину со следствием, следствие ставят на место причины. Закон же представляет из себя всего лишь преходящий (временный) результат этой эволюции. Но они (законодатели) этот ре-

зультат принимают за причину, по которой происходит эволюция. Отсюда они приходят к выводу, что "причина" им уже известна, а потому не находят нужным изучать историю эволюции (явления)" [81, s. 21].

В этой же главе имеются довольно интересные рассуждения о двух типах наций. В своих рассуждениях автор исходит из положения французского философа-интуитивиста Анри Бергсона (1859—1941) о том, что дух человека нужно рассматривать как "целостность воспоминаний", а его тело как "целостность навыков (привычек)". Гёкалп считает, что из воспоминаний народа складываются традиции, а из его навыков — законы. Далее он пишет: "Таким образом, традиции формируют дух нации, а законы формируют ее как материальную данность. Нация, сильно связанная со своими традициями, ищет себе точку опоры в духе, а нация, которая зиждется на формальных законах, старается опираться на свою материальную силу или многочисленность. Первая показывает правду жизни, вторая прикрывается словесной мишурой. Первая живет в духе исторической свободы, вторая существует, находясь в плену надежд на свои громадные географические пространства. В тех боях с болгарями, которые велись во время Балканской войны, они черпали силу из своих живых национальных традиций, мы же, турки, воевали, опираясь на наши закостенелые государственные законоположения. В итоге история победила географию (то есть традиции победили законы, болгары победили турок)" [81, s. 23].

Из современной истории можно привести соответствующие аналогии: война СССР в Афганистане, противостояние Чечни и России.

Говоря о взглядах Гёкалпа на понятия "культура" и "цивилизация", необходимо дать сведения о европейском взгляде на эти вещи, так как Гёкалп, несомненно, в своих рассуждениях опирался на западные теории "культуры" и "цивилизации".

Для западной философии XVIII—XIX вв. в общем было характерно отождествление культуры с формами духовного и

политического саморазвития общества и человека. Технические достижения, производство, экономика упоминались лишь между прочим. Поэтому не случайно областью подлинно культурного существования и развития человека немецкие философы, например, считали сферу морального (Кант), эстетического (Шиллер) и философского сознания (Гегель) [53, с. 293].

Гёкалп приходит к мысли, что социологи в своих исследованиях делают разные выводы оттого, что одни из них связывают развитие и существование общественной жизни с факторами культуры, другие — с факторами цивилизации. Например, французский социолог Габриель Тард (1843—1904), пишет Гёкалп, считал, что общественные явления возникают путем распространения индивидуального человеческого опыта методом подражания. Другой же французский социолог-позитивист Эмиль Дюркгейм (1858—1917) считал, что какое-либо явление нельзя называть общественным только потому, что оно распространилось методом подражания, но, напротив, это явление распространяется методом подражания именно потому, что оно является общественным явлением. Это был подход, противоположный концепции Тарда.

Согласно Дюркгейму, такие человеческие явления, как "чувство голода, жажды и т.д." — это потребности, которые обнаруживаются в психологии (духе) людей под воздействием влияния изнутри. Что же касается таких общественных явлений, как "религиозные верования", "моральный долг", "правовые нормы", "политические и социальные идеалы", то они являются понятиями, которые воспринимаются человеческим духом извне.

Таким образом, продолжает Гёкалп, Дюркгейм общественную жизнь связывает с обществом культуры, а Тард — с обществом цивилизации. Турецкий социолог говорит, что религиозная вера, моральный долг, эстетические представления, идеалы, то есть все то, что носит субъективный характер — это ценности общества культуры, а научные данные, законы медицины, экономики и процветания, орудия земледелия и торговли, понятия математики и логики,

то есть все то, что носит объективный характер — это взгляды общества цивилизации. Внешнее влияние ценностей общества культуры на дух людей он называет санкцией или по-другому — воздействием, а внешнюю гармонию, связанную с понятиями общества цивилизации, называет объективностью или реальной данностью [81, s. 27, 28].

По его мнению, человек "культуры", воспринимая для себя требования общественного сознания как дорогие своему сердцу идеалы, бывает вынужден трансформировать эти требования в обязательные для всех законы, а человек "цивилизации" вынужден осмысливать общественные требования в логических рамках коллективного разума.

Зия Гёкалп согласен с Тардом и Карлом Марксом лишь в том, что плоды и понятия цивилизации путем подражания и заимствования могут передаваться от одного народа другому и, таким образом, распространиться по всему миру [81, s. 29].

Далее он замечает, что столкновения и противоречия между совестью и разумом, между культурой и цивилизацией не являются неотвратимыми, потому что предназначение совести (души) — давать моральную оценку явлению, а задача разума — беспристрастно исследовать объективную реальность. Совесть на вопрос: "Ради чего жить?" — отвечает: "Для осуществления идеала!", а разум на вопрос: "Каким образом жить?" — отвечает: "Согласно расчетам разума".

Согласно Эдмонду Демолинзу, продолжает Гёкалп, задачей просвещения и политики является превращение людей "культуры" в людей "цивилизации", так как он прогресс англо-саксов связывает с тем, что они являются индивидуалистами (говоря по-нашему, представителями "цивилизации"), а отсталость восточных наций он связывает с тем, что они представляются ему коллективистами, сторонниками общины (по-нашему, представителями "культуры").

Но, в любом случае, это не научный подход к проблеме, когда отсталость или прогрессивность наций связывают лишь с какой-либо одной причиной [81, s. 31, 32].



Происхождение нации Гёкалп связывает с сообществом людей, говорящих на одном языке, а происхождение интернационального сообщества — с обществом "цивилизации" [81, s. 33].

На наш взгляд, столь подробное изложение взглядов Гёкалпа на проблему "культуры" и "цивилизации" оправдано тем, что все последующие категории в его системе во многом связаны с первыми двумя как базовыми понятиями.

Из главы "То, что пережили турки" хочется привести лишь одно высказывание Гёкалпа, которое, на наш взгляд, очень емко и ярко характеризует уровень национального самосознания турок в последнее десятилетие XIX века. Гёкалп пишет: "Стамбульцы называли сами себя «шэхри», то есть «горожанами», а всех провинциалов, исходя из того, из каких провинций они происходили, называли албанцами, курдами, арабами или лазами. Ввиду этого, выходцы из Румелии, например, считались албанцами, жители Черноморского побережья — лазами, представители восточной Анатолии — курдами. Те турки, которые не имели отношения ни к одному из этих географических регионов, обычно добровольно считали себя представителями какого-нибудь нетюркского этноса, который они считали более престижным, чем турецкий. По этой причине многие молодые люди, несмотря на свое чисто турецкое происхождение, гордились тем, что относили себя к албанской или курдской национальности. Не было ни одного, кто бы гордился тем, что он — турок. Никто не хотел называться турком, словно это имя содержало в себе нечто, чего нужно было стыдиться. В восточной Анатолии слово «турок» имело смысл «кызылбаш», то есть «шиит», а в Стамбуле «турками» называли грубых и неотесанных деревенских мужиков" [81, s. 38].

Такое презрительное отношение нации "горожан", то есть стамбульцев, ко всем этносам Османской империи, в том числе и турецкому, было не случайным. Подобное отношение культивировалось веками в высших кругах, ее литературе и отразилось даже в народных пословицах типа: "Стоит турку оседлать коня, как он уже считает себя госпо-

дином"; "Город для турка — тюрьма"; "Дело турка — влезать в долги"; "Турка можно чему-нибудь выучить, но сделать его человеком — никогда!"; "Праздник для турка — заниматься пустой болтовней и пить айран"; "Турок силен задним умом"; "У турок нет общества"; "Чтобы получить княжеское поместье, турок готов убить своего отца".

В исторических же сочинениях Османской империи слову "турок" или "турки" всегда сопутствовал постоянный эпитет "тупые, несмышленные", и было в ходу словосочетание "эт-раки би идрак", что означало "тупые турки" [81, s. 36].

Такую оценку, на наш взгляд, можно объяснить тем, что этнический фактор сам по себе в Османской империи не имел большого значения. Люди делились на элиту, нацию "горожан", то есть высшие слои Стамбула и простой народ, толпу крестьян и провинциалов. Названия "араб", "курд", "албанец" носили больше географический, чем этнический смысл. Любой из албанцев или курдов, освоив османский язык и пробравшись по служебной лестнице в верхи стамбульского общества, превращался из албанца в "шэхри", то есть "горожанина". Для того, чтобы сделать карьеру для любого подданного Османской империи необходимым условием были знание османского языка и принятие ислама. Здесь очень напрашивается аналогия из жизни СССР, там надо было знать русский язык и принять коммунистическую идеологию, то есть быть членом КПСС.

В главе "Просвещение" Гёкалп всю систему обучения в Империи представляет состоящей как бы из трех основных направлений:

1. Турецкое направление, куда входили такие предметы, как турецкий язык, турецкая литература и турецкая история.

2. Исламское направление, состоящее из предметов типа: чтение Корана, основы религии, история ислама, языки ислама.

3. Современное направление, включавшее в себя точные науки, западные языки, спорт и практические занятия по ремеслам.

Он считает, что эти направления должны иметь четкие границы и не должны вторгаться в сферы друг друга, но при этом должны быть органически связаны между собой и обязаны помогать друг другу. Современное направление в обучении должно быть ограничено материальной сферой жизни и не должно вторгаться в духовную сферу, которая принадлежит турецкому и исламскому направлениям. Исламское направление, считал Гёкалп, не должно допускать в свою сферу деятельности два основных направления: турецкое и современное, и одновременно оно должно приложить все усилия, чтобы очистить законоположения и традиции истинного ислама от привнесенных в него сначала арабами, а позднее и другими народами различных отклонений и ересей [81, с. 49, 50].

Как уже упоминалось выше, в этой работе есть главы под названием "Идеал" и "Национальный идеал". Эти главы очень важны в том плане, что они позволяют проследить, как формировалось понятие "нации" у турок того времени.

Гёкалп считал, что у каждой нации, как и у всего живого на земле, в том числе и у человека, есть периоды зарождения и развития. Он говорит, что в смутные и кризисные периоды народ становится единым монолитным организмом, когда люди думают не о личных свободах, а о независимости народа. В эти периоды рождается "личность, отдающая себя нации". И вот эта священная идея, связанная с таким же святым чувством преданности нации, называется идеалом. А подобный кризисный период в жизни народа называется "периодом зарождения".

Германский идеал, по мнению Гёкалпа, возник в трагические годы Пруссии вследствие ее поражения в войне с Наполеоном. После оккупации Пруссии Наполеоном даже немецкий философ Фихте (1762—1814), утверждавший ранее, что его нация — человечество, а его родина — весь земной шар, почувствовал себя до мозга костей немцем и объявил об этом.

Французский же идеал родился в годы оккупации Франции англичанами, когда французское национальное сознание взорвалось в образе одной сумасшедшей деревенской

девушки (Жанны д'Арк), которую народ сделал своей спасительницей.

Гёкалп считал, что все организации, формирующие нацию, черпают свои творческие силы в этом идеале, таким образом они формируют национальную культуру и цивилизацию.

По мнению Гёкалпа, в периоды опасности нацию не могут спасти отдельные личности, нация может только сама себя спасти [81, s. 52, 53].

Гёкалп образно сравнивает государство, у которого нет национального идеала, с человеком, постоянно ждущим день страшного суда. Государство же, у которого есть свой идеал, замечает ученый, даже после своего разрушения имеет шанс вновь возродиться.

Ученый определяет также идеал как своего рода силу духовного порыва, который приходит из прошлого народа и способствует движению народа в будущее.

Гёкалп замечает, что у народов, разговаривающих на родственных языках, и религии зачастую бывают одинаковые. Например, народы, говорящие на романских языках, — в основном католики, германские народы — протестанты, славяне — православные [81, s. 72].

Далее он замечает, что сейчас каждый понимает, что идеи "государства и родины", внедряемые среди подданных Османского государства, — это не более, чем сухие определения, лишённые любви, воодушевления, цвета и духовности. Отсюда он заключает, что любое государство, которое не является родиной какой-либо нации или не опирается на общее национальное самосознание, является всего лишь клочком территории, на которой какие-то люди добывают себе средства на пропитание [81, s. 73].

Как тут не вспомнить слова президента Татарстана о том, что суверенитет республики не должен иметь национальной окраски, а главным результатом суверенитета является благосостояние населения.

Касаясь очень важной для нас в данном исследовании главы "Тюркская нация и Туран", хотелось сообщить толь-

ко то, что не было изложено нами ранее в материалах о журнале "Тюрк юрду".

Гёкалп считает, что тюрки в древние времена смогли сохранить свою языковую и культурную близость благодаря кочевому образу жизни, то есть они часто перемещались в пространстве, и разные племена часто приходили в культурное соприкосновение друг с другом. В начале же XX в. тем более, считает автор, тюркам не грозит языковая разобщенность, так как все больше и больше внедряются такие современные средства связи и передвижения, как почта, телеграф, телефон, железные дороги и т.д. К тому же, продолжает он, существует активнейший обмен литературой и журналами между Турцией, Кавказом, Средней Азией и Поволжьем.

Но процессу языкового сближения тюрков, считает Гёкалп, препятствуют три врага тюрков. Первый враг — это социализм. Он пишет, что если и есть какая-либо непригодная идея для тюрков, то это, несомненно, идея социализма, потому что он является врагом всего национального. От небытия же тюрков спасет только национальная идея. Далее он пишет: "Искусственным образом начинающая распространяться среди северных тюрков (казанских татар) идея социализма стала причиной формирования их региональной литературы. Между тем ведь ясно, что в едином языке каждой нации существуют и народные говоры этого языка, которые могут отличаться друг от друга. Большой опасностью для национального тюркского единства является превращение областных диалектов в письменные языки и создание на основе этих диалектов отдельных литератур" [81, с. 60].

Искусственность возникновения социалистической идеи у тюрков Гёкалп объясняет отсутствием у них мощной промышленности и рабочего класса, которые могут быть почвой для идей социализма.

Вторым врагом тюрков Гёкалп считал неверие тюрков в собственные силы. Он говорит, что европейская печать постоянно и целенаправленно писала о слабости Турции, о ее неспособности выжить в современном мире и т.д. Определенная

часть газет казанских татар, перепечатывая эту злонамеренную и ложную информацию, невольно способствовала ее распространению. Таким образом, у тюрок формировалось неверие в собственный культурный потенциал, в свои способности. В итоге начала зарождаться мысль о создании искусственной, некоей отдельной татарской культуры. На самом же деле, пишет Гёкалп: "Словом «татары» в древности обозначали совсем другой народ, не имевший никакого отношения к северным тюркам. Чингизхан и Тамерлан не любили татар, поэтому татары не могли быть ни монголами, ни тюрками. Вследствие этого северные тюрки не должны принимать это имя, так как оно было навязано им со стороны русских с целью унижить и разделить тюрок. Северные тюрки, в основном, — это тюрки-кипчаки" [81, s. 60].

Третьим врагом тюрок Гёкалп считал меры российского правительства, направленные на недопущение связей тюркских народов в сфере образования. Был, например, введен запрет на использование книг одного тюркского народа в школах другого тюркского народа. Кроме того, среди мусульман проводилась мысль, что в каждой местности родной язык населения должен стать и языком обучения. Целью всех этих мер, продолжает ученый, было откровенное разделение тюркской нации на отдельные народы.

Гёкалп замечает, что для уничтожения какой-либо нации сначала необходимо внести в нее раскол, а для этого нужно ее язык раздробить на несколько языков. Некоторые люди делают это сознательно, а некоторые — по неведению.

Турецкий ученый считает, что эти три врага тюрок уже начали разделять тюркский язык на части — стало появляться множество отдельных литератур. Такие тюркисты из казанских тюрок, как кади Ризаэддин и Муса Бегиев, почувствовав опасность сложившейся ситуации, продолжали писать свои произведения только на общетюркском языке. На этом же языке издается в Крыму газета "Тарджуман", а в Баку выходит журнал "Шэлале" на османском языке. Таким образом, среди российских тюрок существуют два направления: первое старается развивать региональные диа-

лекты тюркского языка, второе же стремится признать турецкий язык в качестве национального языка и распространить его как можно шире [81, s. 61].

Гёкалп является сторонником второго направления, то есть он за то, чтобы национальным и литературным языком всех тюрков был турецкий язык, употребляющийся в Стамбуле.

В подтверждение этого у него следующие доводы:

1. Невозможно создать искусственный новый общий тюркский язык как сумму всех тюркских языков, так как все литературные и национальные языки возникли на базе какого-то одного диалекта.

2. Стамбул является столицей единственного тюркского государства и одновременно центром халифата всех мусульман.

3. Турецкий диалект самый красивый, развитый, на его основе создана самая богатая художественная и научная литература по сравнению с литературами других диалектов.

Поэтому, не взирая ни на какие препятствия, национальной обязанностью всех тюрков является превращение стамбульского диалекта в общий литературный язык. Когда эта задача будет выполнена, все тюрки по своему языку и литературе будут считаться единой и неделимой нацией [81, s. 62].

Далее он заявляет, что задача тюркизма — создание тюркской культуры, общей для всех тюрков.

Что же касается слов "татарин, татарский", то со временем, замечает Гёкалп, наука докажет, что это имя было связано северным тюркам их врагами и, таким образом, направление "татаризма" в будущем потерпит крах. "Итак, что же является родиной этой общей тюркской нации?", — спрашивает Гёкалп сам себя и затем отвечает:

"Родина тюрка — не Турция и не Туркестан,

Его родина — великая и вечная страна Туран!"

Туран, по мысли Гёкалпа, — некая идеальная страна, собирающая в свое лоно тюрков, но не допускающая туда чужаков, Туран — это совокупность всех стран, где живут тюрки и где разговаривают по-тюркски [81, s. 63].

В итоге Гёкалп приходит к выводу о том, что тюрки, определив сферы деятельности тюркизма, исламизма и модернизма, должны воспринять все эти три идейных течения. Они должны создать "Современный исламский тюркизм", понимая, что эти три течения являются лишь обозреваемыми с трех разных сторон внешними формами единой потребности [81, с. 15].

Если внимательно вчитаться в высказывания Гёкалпа о трех врагах тюркизма, то получается, что под влиянием каждого из этих врагов у казанских тюрок возникает свой национальный татарский язык и соответствующая литература, или же они стараются сохранить свой этноним "татары". То и другое, по мнению Гёкалпа, вносит раскол в создание единой тюркской культуры и общего для всех тюрок турецкого языка.

Здесь как бы сталкиваются два языка, две культуры тюркского мира. Конечно, в 1913—1914 гг., когда была впервые опубликована эта работа Гёкалпа, существовали два наиболее мощных центра тюркской книжности и учености: Стамбул и Казань.

И татары, и турки начала XX века считали, что основу нации должны составлять язык, литература и религия.

Например, татарский писатель Г.Исхаки в 1904 году в своей повести "Гибель через 200 лет" высказал мнение, что основной опорой татарской нации является ее литература [7], а известный татарский ученый Джамалетдин Валиди в своей книге "Миллэт вэ миллият" ("Нация и национальное") в 1913 году писал: "Из основ, сохраняющих нацию, самые важные — язык, литература и религия, ...а из языка и религии наиболее важным для сохранения нации является язык" [14, б. 17]. Зия Гёкалп также придает огромное значение языку в формировании нации.

У Гёкалпа идеалистический подход к роли языка, некая его фетишизация, у него язык — самоделющая сила, у него как бы не язык служит человеку, а человек — для языка. Гёкалп говорит: "Самым ценным в таких сферах общественной деятельности как религия, мораль, право, эконо-



мика, искусство является язык. Успех в этих сферах является успехом значения языка.

Язык — это основание общественной жизни, ткань самой духовности, фундамент культуры и цивилизации. В будущем все общественные течения будут постоянно усиливать роль языка в обществе, и после социального кризиса из недр общества вырвется национальный идеал" [81, s. 74, 75]. Навязывание турецкого языка всем тюркам носит волевой характер, он как бы забывает, что язык — это лишь продукт жизнедеятельности общества, а не наоборот.

У сторонников Дж. Валиди подход совсем другой. Он смотрит на язык и его роль реалистично, как на элемент культуры конкретного народа, язык у него связан со средой обитания народа, у него язык для человека, а не человек для языка. Он пишет: "Сейчас мы формируемся как единая (татарская) нация, согласно требованиям нашей жизни, нашего языка и нашей родины, все более и более удаляясь от османцев (турок), сартов (узбеков).

Если национальный идеал на практике, в жизни станет играть роль социального фактора, а не останется голой идеей, одним лишь чувством или научной схемой, то наши различия вынуждены будут увеличиваться. Мы, например, сейчас реально не можем в школах преподавать на турецком языке..., мы не живем вместе с турками, между нами большие расстояния, а чтобы усилить наши связи, у нас нет каких-либо естественных средств" [14, б. 33].

Но в то же время Дж. Валиди, насколько это возможно, ратует за связи между тюркскими культурами. Он говорит, что литературные и культурные связи высших слоев турецкого и татарского общества в последнее время все больше и больше усиливаются.

Он пишет: "По мере развития у нас чувства татаризма, у нас растет и чувство тюркизма и, наоборот, чем больше мы становимся тюркистами, тем больше растет в нас сознание татаризма. Так мы понимаем наше сближение и отдаление одновременно" [14, б. 34].

Надо отдать должное, Дж. Валиди, по сравнению с Гёккалпом, подошел к проблеме взаимоотношений тюркских народов с точки зрения реальной жизни, а не какой-то схемы, он рассматривает их связи диалектически, со всеми их противоречиями, с одновременным стремлением тюркских народов и к единству, и к самостоятельности.

Интересно, на наш взгляд, также различие в трактовке взаимоотношений личности и нации у Гёккалпа и Дж. Валиди. Если у турецкого ученого нация — это все, а человек — винтик в ней, и он служит ей, то есть нация у Гёккалпа как бы "вещь в себе", то у Дж. Валиди все наоборот. Он пишет: "В истории людей заставляют действовать две вещи: потребность и интерес..., но наибольшую силу и влияние этой потребности и этого интереса мы видим в пламени и волнах национального идеала" [14, б. 7]. То есть можно сказать, что наилучшим способом потребности и интересы отдельного человека удовлетворяются, когда он находится в составе некой своей общности, называемой нацией, путь которой озарен светом национального идеала.

Итак, если у Гёккалпа человек — для языка и нации, то у Дж. Валиди, наоборот, язык и нация — для человека. Корни этих отличий надо искать, видимо, в том, что турки в Османской империи были имперообразующей нацией, воинственным народом, составляли слой военных и чиновников, и этот полувоенный образ жизни отложил отпечаток на формирование представлений о нации и личности. Для сохранения Империи жизнь отдельного солдата была ничто, отсюда и лозунг "Общество есть, личности нет".

У татар же представления о нации формировались в колониальных условиях физического и духовного геноцида, отсутствия своих государственных структур, поэтому у татар выработалась психология конформизма, своего рода спасительная адаптация к условиям жизни. Отсюда и взгляд на нацию как на некую общность, которая поможет отдельному человеку защитить свои интересы в этой огромной и безжалостной Империи, то есть нация существовала для него, для этого отдельного человека. Но как только для

всей нации в целом надвигалась какая-нибудь неотвратимая угроза со стороны этой огромной Империи, то все ее члены разбегались в разные стороны, так как они сознавали неравность сил и бесполезность открытого боя и сопротивления — в этом была беда и слабость татарской нации. То есть татарская нация всегда служила своим детям, но они ее зачастую не хотели и не могли защитить.

Если сравнивать то, что написано о тюркизме Ю.Акчуры в "Трех видах политики" и данную работу Зии Гёкалпа, то, конечно, заметен значительный прогресс за прошедшие 10 лет в развитии тюркской идеи.

Если у Ю.Акчуры сказано в обобщенном виде лишь об истоках тюркизма, связанного со знакомством тюрков с немецкой национальной идеей, о том, что новая поволжская литература — более тюркская, чем мусульманская и о том, что каирская турецкая газета "Тюрюк" на самом деле под словом "тюрки" имеет в виду лишь османских турок [63, б. 23, 24], то в рассматриваемой нами работе Гёкалпа тюркизм уже представлен в виде довольно целостной идеологической доктрины, которая, несомненно, преследовала и политические цели. Конечно, взгляды Ю.Акчуры на тюркизм за эти 10 лет, естественно, также изменились, усложнились и эволюционизировали, и это нашло отражение в его отдельных статьях, но для нас важно в первую очередь показать эволюцию тюркизма за эти 10 лет, которые прошли между созданием двух классических, можно сказать, этапных работ по тюркизму. В этом смысле работа Зии Гёкалпа явилась большим шагом вперед и послужила крепким фундаментом для его дальнейших работ и для работ других ученых в направлении развития тюркизма. Влияние идей, заложенных в этой его небольшой книжечке, чувствуется в работах и современных турецких тюркистов, и в системе воспитания и образования молодого поколения современной Турции.

Если ранее упоминавшаяся работа Дж. Валиди, современника Гёкалпа, носит больше исторический характер и написана сравнительно академическим языком, то произведение турецкого ученого говорит о современнос-

ти, и язык его более публицистичен. Это — язык политической статьи. Нельзя сказать, что одна из них лучше другой, они — разные по тематике, по своему предназначению, но они прекрасно дополняют друг друга и дают довольно полную картину уровня развития национальной и общетюркской идеи у турок и татар того времени.

### **в) Работа Зии Гёкалпа "Основы тюркизма (туркизма)" и ее значение**

Если его работа "Тюркизироваться, исламизироваться, модернизироваться" представляет из себя тоненькую книжечку в 80 страниц, то вышеназванная работа несколько объемней — 162 страницы. Но дело не только в объеме, эту работу можно назвать квинтэссенцией всего, что написал ученый. Об этом говорят и названия двух основных разделов книги: "Сфера тюркизма и его свойства" и "Программа тюркизма". Она является как бы развитием идей, заложенных в его предыдущей работе, которую мы рассматривали в предыдущем параграфе. Также можно сказать, что в этой книге заключена идеология тюркизма, предназначенная для общественных, экономических, политических и культурных институтов турецкого общества.

Эта работа была издана впервые в 1923 году, затем много раз переиздавалась, а в 1968 году была переведена и издана на английском языке.

Учитывая важность этой работы как основополагающей в идеологии тюркизма, мы решили привести здесь оглавление книги турецкого социолога.

#### ***Первый раздел. Сфера тюркизма и его свойства.***

- I. История тюркизма.
- II. Что такое тюркизм?
- III. Тюркизм и туранизм.
- IV. Культура и цивилизация.
- V. К народу.
- VI. К Западу.
- VII. Исторический материализм и социальный идеализм.

- VIII. Усиление национального сознания.
- IX. Усиление национальной солидарности.
- X. Культура и совершенство.

### ***Второй раздел. Программа тюркизма.***

- I. Тюркизм в языке.
  - 1. Письменный и разговорный языки.
  - 2. Арабские и персидские слова в народном языке.
  - 3. Тюркисты и корректировщики слов.
  - 4. Склонения — аффиксы — словосочетания.
  - 5. Становление нового турецкого языка как языка культуры и достижение им совершенства.
  - 6. Принципы тюркизма в языке.
- II. Тюркизм в эстетике.
  - 1. Эстетический вкус у тюрок.
  - 2. Национальный размер в стихосложении.
  - 3. Привнесение национального начала и совершенства в нашу литературу.
  - 4. Национальная музыка.
  - 5. Другие искусства.
  - 6. Национальный вкус и вкус, достигший совершенства.
- III. Мораль в тюркизме.
  - 1. Мораль у тюрок.
  - 2. Мораль патриотизма.
  - 3. Профессиональная мораль.
  - 4. Семейная мораль.
  - 5. Половая мораль.
  - 6. Какой должна быть семейная мораль в будущем?
  - 7. Мораль цивилизации и мораль личности.
  - 8. Международная мораль.
- IV. Тюркизм в праве.
- V. Тюркизм в религии.
- VI. Тюркизм в экономике.
- VII. Тюркизм в политике.
- VIII. Тюркизм в философии.

Мы рассмотрим лишь самые важные для темы нашего исследования главы этой работы.

Рассмотрим главу "Что такое тюркизм?".

Гёкалп говорит, что раньше были известны 6 определенных понятия "нация":

1. У тюркистов, придерживающихся расового подхода, нация — это определенная раса.

2. Тюркисты, выбравшие за основу этнос, считали нацию просто этнической группой.

3. Тюркисты-географисты нацией считали совокупность групп людей, живущих в одной местности.

4. Османисты нацией считали всех граждан Османского государства.

5. У исламистов же нацией считалась вся мусульманская община.

6. Индивидуалисты же считали нацией то общество, которое какой-либо индивид считал связанным с собой.

Но все это не удовлетворяет его, и он делает вывод, что нация — это некая человеческая общность, формирующаяся из индивидов, имеющих общий язык, религию, нравственность, эстетические взгляды, то есть получивших одинаковое воспитание.

На наш взгляд, это определение нации для Гёкалпа и его времени было большим шагом вперед, но с современной точки зрения оно все же неполно. Его "нация" как бы зависает во времени и пространстве, так как у нее нет своей территории и нет своей истории. На наш взгляд, нация — это человеческая общность, имеющая общий язык, историю, национальное самосознание, общую территорию и общие экономические интересы [80, с. 13—18].

В главе "Тюркизм и Туранизм" Гёкалп пишет, что тюрки, проживающие в Турции, Азербайджане, Северном Иране и Хорезме, входят в огузскую группу тюркских народов, и они в скором времени все будут, как и тюрки Турции, называть себя словом "тюрк". Что же касается других: татар, узбеков, якутов и т.д., то они, возможно, создадут отдельные языки и культуры, и тогда они останутся со своими этнонимами, поэтому для обозначения всех тюрков мира мы будем употреблять слово "туран".

Итак, продолжает ученый, на данный момент единственным реальным независимым государственным объединением тюрков является объединение тюрков Турции. Объединение же тюрков-огузов в недалеком будущем тюркисты могут считать ближайшим идеалом или мечтой, а объединение всех тюрков — далекой мечтой.

О конкретных сроках осуществления далекого идеала или мечты мы не можем ничего сказать, так же, как Ленин не определяет времени наступления коммунистического завтра, и так же, как верующий не знает, когда он попадет в рай.

Таким образом, у Гёкалпа тюркизм состоит как бы из 3-х градаций:

1. Тюркизм, то есть тюркизм, ограниченный пределами Турции.

2. Огузизм (турки, азербайджанцы, туркмены).

3. Туранизм (тюрки всего мира в целом).

То, о чем говорится в его работе, — собственно идеология тюркизма Турции, то есть идеология турецкого национализма, поэтому слово "тюркизм" в данном контексте нужно понимать в ограниченном смысле, то есть как "тюркизм". Хотя в своих исторических экскурсах Гёкалп не ограничивается лишь территорией Турции, а использует слово "тюркизм" в широком смысле [80, с. 20—23].

В главе "Культура и цивилизация" Гёкалп продолжает углублять эту тему, начатую еще в его предыдущей работе.

Он считает, что у какого-либо народа может существовать одновременно и культура, и цивилизация в разных сферах его деятельности. В языке, например, это отражается в существовании элитарного османского письменного языка и турецкого разговорного, народного языка. Если первый относится к цивилизации, то второй — к культуре. И таких дихотомий он приводит несколько: османская музыка (придворная) — турецкая музыка (народная); османская литература — народная турецкая литература; османская нравственность — народная турецкая нравственность; османский социальный класс — турецкий (народный) социальный

класс; официальные османские ученые — народные турецкие мудрецы.

Далее Гёкалп пишет, что у одного народа культура может быть сильнее развита, чем цивилизация, а у другого, может быть, наоборот. Из этого он делает вывод, что в войне всегда победит тот народ, у которого культура больше развита, чем цивилизация. Далее он приводит примеры: Древний Иран побеждает Египет, затем греки побеждают иранцев, затем Иран завоевывает Александр Македонский и т.д. [80, s. 25—37].

Английский ученый Уриэль Хэйд предполагает, что это жесткое разделение культуры и цивилизации Гёкалп взял из труда немецкого ученого Фердинанда Тонниеса "Общность и общество", изданного в 1887 году [86, s. 79].

Нужно заметить, что на первый взгляд подобное жесткое разделение со стороны Гёкалпа человеческой деятельности на культуру и цивилизацию кажется довольно формалистичным, но на самом деле это разделение, действительно, есть во всех феодальных, донациональных обществах. С усилением рыночных отношений и формированием индустриального общества элементы цивилизации все больше и больше начинают насыщать культуру, и к моменту создания нации культура и цивилизация будут находиться в гармоничной связи и равновесии. С формированием же постиндустриального общества, общества массового потребления, цивилизация будет доминировать над культурой, и нация как таковая будет трансформироваться в общество просто сограждан данного государства без указания на этническую принадлежность. Когда В.И. Ленин говорил о двух культурах в культуре одного народа или даже о двух нациях в одной нации, он имел в виду как раз то, о чем мы говорили выше. Единственно, что ему не нужно было делать, — это распространять этот принцип на индустриальное общество. У В.И. Ленина мы видим классовый антагонизм двух культур в одной культуре, который зиждется на материальном неравенстве, у Гёкалпа же этот антагонизм носит больше этнический характер. Он всегда подчеркивает, что культура



— национальна, а цивилизация — интернациональна, ионациональна или даже космополитична. По логике Гёкалпы мы можем даже прийти к выводу, что движущей силой истории является борьба этносов, суперэтносов или наций между собой.

В главе "Исторический материализм и социальный идеализм" Гёкалп говорит о том, что первая социологическая доктрина принадлежит Карлу Марксу, а вторая — Эмилю Дюркгейму, и что эти доктрины одновременно близки и далеки друг другу, но обе они помогают раскрывать причины общественных явлений. Обе они признают детерминизм реальной действительности. Но на этом их близость кончается, утверждает Гёкалп. По мнению Гёкалпа, К.Маркс не прав в том, что он абсолютизирует влияние экономики на социальную жизнь и все причины явлений видит только в ней, а все остальные внеэкономические социальные явления он называет эпифеноменами, то есть вторичными, побочными явлениями, которые никак не могут влиять на другие явления.

Дюркгейм же, говорит Гёкалп, считает явления духовной жизни такой же реальностью, как и экономику.

Если влияние сознания на социальную действительность отвергают ученые наподобие Модсли, то такие ученые, как Альфред Фулье, Рибо, Джеймс, Хоффдинг, Бергсон, Пьер Жане, Бине, Полан доказательно опровергли эту теорию.

Гёкалп пишет, что К.Маркс под народом подразумевал только трудящихся, все остальные классы у него вне народа. По этой теории трудящиеся (рабочие) должны были ликвидировать остальные классы. Между тем, замечает турецкий ученый, народ — это совокупность всех классов, юридически признающих равенство друг друга, вне народа должны остаться лишь те, кто не признает правовое равенство людей.

Дюркгейм, продолжает Гёкалп, не отрицает также и роль экономического фактора и считает, что в современном обществе экономика будет основой общественной жизни. Если в родовом обществе солидарность формируется как механическая солидарность в лоне общественного сознания, то в развитом обществе кроме подобной солидарности суще-

ствует организованная солидарность, опирающаяся на разделение труда.

Наряду со всем вышесказанным, Дюркгейм все же все общественные явления связывает с одним единственным основанием. Это основание — общественные намерения (проекты). Иными словами, общественное явление начинает реально существовать, например, рабочий класс, турецкая нация и т.д., лишь тогда, когда эти социальные группы начинают осознавать себя таковыми, когда они созревают до самосознания, когда они осознанно выдвигают и осуществляют свои намерения.

Эти общественные намерения, считает Гёкалп, нельзя считать эпифеноменами, каковыми их считает К.Маркс, напротив, вся наша общественная жизнь зависит от этих общественных намерений. Например, как только у нас, у турок, возникнет и укрепится ясное осознание того, что "мы из тюрок, мы — мусульмане и мы одновременно относимся к миру цивилизации", то сразу же начнет изменяться и наша общественная жизнь.

Те общественные намерения, продолжает Гёкалп, осуществляющиеся в периоды общественных потрясений и становящиеся реальностью и источником силы, называются идеалом. По Дюркгейму, утверждает ученый, общественные явления также возникают благодаря идеалам или близким к ним общественным намерениям [80, s. 61—67].

В итоге Гёкалп заключает: "Если общественные намерения, то есть идеалы, являются причинами общественных явлений, то их собственное рождение, усиление, ослабление и исчезновение также зависят в свою очередь от ряда социальных причин. Эти причины — изменения, происходящие в структуре общества. Согласно Дюркгейму, первопричины общественных явлений — это явления, относящиеся к общественной морфологии, то есть к таким общественным нематериальным сферам, как численность населения, его плотность, его смешанность, увеличение или уменьшение разделения труда в обществе.

Появление течения тюркизма также является социальным феноменом. Для объяснения данного социального явления у нас есть две противоречащие друг другу концепции, связанные: одна — с историческим материализмом, другая — с социальным идеализмом. Согласно первой концепции, тюркизм возник сугубо по экономическим причинам. Согласно второй концепции, он возник благодаря изменению общественных идеалов, а эти изменения, в свою очередь, возникли от того, что начала изменяться структура общества" [80, s. 67].

Далее Гёкалп пишет, что национальная экономика, национальная экономическая наука зарождаются везде не перед появлением в обществе национального идеала, а после [80, s. 71].

В этом заочном споре Гёкалпа и его "учителя" Дюркгейма с Карлом Марксом позиция первых двух, на наш взгляд, ближе к истине.

Мы считаем, что К.Маркс был хорошим политэкономистом, но как философ он был не так многогранен и всеобъемлющ, как экономист. Его главная ошибка была в том, что он экономический детерминизм экстраполировал на все бытие, тем самым подавив биологическую, психическую причинность, а также причины, кроющиеся в сознании людей.

Отсюда и возникла затем "желудочная" советская "философия" и ее афоризмы типа: "Будет хлеб — будет песня!"

Марксизм утверждает, что способ производства определяет общественный строй, но ведь как раз мы, люди, общество, индивидуальный и коллективный разум, а значит, общественное сознание формирует новый способ производства. Не вещи определяют человека, а человек — вещи. Общественное сознание определяет экономическое состояние, его развитие или временную деградацию.

Многие так называемые современные российские "демократы" любят утверждать, что национальный вопрос и национальные конфликты в России и в СНГ происходят от низкого уровня жизни разных народов, а посему, мол, начинается между ними раздел всего и вся. Стоит, мол, им дос-

тигнуть материального благополучия, как национальный вопрос вообще отпадет.

Но эти "желудочные философы" никогда не могут объяснить, почему евреи уезжали из СССР, хотя материальный уровень жизни у евреев был самый высокий в стране. Марксизм в данных вопросах был для них слабым помощником, так как он в национальном вопросе был изначально слаб.

В главе "Усиление национальной солидарности" Гёкалп высказывает очень характерные для него мысли: "Основой национальной солидарности является высокий уровень патриотической морали... Второй ее основой является мораль цивилизации. Если патриотическая мораль считает нацию священной, то мораль цивилизации признает уважение к индивидууму. Если общество священо, разве могут быть не священными его индивиды?" [80, s. 79—80].

Можно сказать, в этом высказывании весь Гёкалп с его известным популярным лозунгом "Есть общество, но нет личности".

На наш взгляд, такой коллективистский подход к обществу проистекает у Гёкалпа не из какого-то пренебрежения к правам человека, а от знания конкретно-исторической ситуации в Турции, от знания им состояния тогдашнего турецкого общества, готового лишь к авторитарной системе власти.

Если охарактеризовать вкратце второй раздел книги под названием "Программа тюркизма", то содержание его первых трех глав "Тюркизм в языке", "Тюркизм в эстетике" и "Тюркизм в морали" заключается в основном в том, что во все эти три духовные сферы нужно внести истинно тюркские духовные ценности, имевшиеся у тюрков еще в доисламский период и частично сохраняющиеся еще и сейчас в народной культуре. Основой всего этого, считает Гёкалп, должно быть основательное изучение истинной народной жизни, древней истории, старых тюркских обычаев, народной музыки и народного искусства вообще [80, s. 98—152].

Основная мысль главы "Право в тюркизме" состоит в том, что современное государство должно освободиться от теократий и клерикализма.

Первая правовая задача тюркизма — создать современное государство; вторая задача — создать независимые профсоюзы и общества; третья задача — создать современную семью [80, s. 153, 154].

Основная мысль главы "Тюркизм в религии" сводится к тому, что надо максимально туркизировать язык проповедей и сделать так, чтобы религиозные тексты и речи проповедников были турецкими, а следовательно, понятными народу [80, s. 155, 156].

Экономические взгляды Гёкалпа заключаются в том, что он указывает на такие качества древних тюрков, как равенство, щедрость и забота правителя о своем народе.

Он приводит слова некоей Бурла Хатун из книги "Деде Коркут", которая так говорит об общей трапезе, которую она устроила для народа: "Я приказала собрать кучу мяса величиной с холм, надоить целое озеро молока. Голодных я накормила, нагих я одела, я оплатила долги всех, кто кому-то задолжал!" [80, s. 158].

Далее Гёкалп пишет: "Тюрки в будущем должны достигнуть того благополучия, которое было у них в прошлом. Все богатства, как в случае с Бурла Хатун, должны быть всеобщим достоянием. Так как тюрки любят свободу и независимость, они не будут социалистами или коммунистами. Их любовь к равенству не позволит им быть индивидуалистами. Самая подходящая для тюркской культуры система — это солидаризм. Частная собственность должна быть необходима настолько, насколько она способствует социальной взаимопомощи в обществе. Та частная собственность, которая не способствует взаимопомощи в обществе, должна быть поставлена вне закона. Не должно быть тотальной приватизации. Наряду с частной должна существовать и общественная собственность [80, s. 159].

Таким образом, говорит Гёкалп, общественный идеал турок в экономике: не нарушая частную собственность, не позволяя частникам растаскивать общественную (государственную) собственность, охранять и приумножать ее с тем, чтобы использовать ее для нужд всего общества [80, s. 160].

На наш взгляд, экономическая концепция Гёкалпа подходит для таких стран, где средний класс еще очень малочисленен и слаб, но реформы по капитализации уже проводятся в стране сверху, правительством, административными методами, например, указами высшей власти. Обычно в негражданском обществе частники бывают лишены чувства солидарности с обществом в целом, поэтому они разворачивают общественную собственность. Это, так сказать, нецивилизованные капиталисты. В таких странах правительство должно ограничивать аппетиты этих новых "хищников". А это возможно лишь под лозунгом сильной патриотической национальной идеи и авторитарной власти. Классический пример такого государства переходного периода — Турция Кемаля Ататюрка.

Что касается тюркизма в политике, то Гёкалп течение тюркизма не считает какой-либо политической партией. Тюркизм он называет школой науки, философии и эстетики, другими словами, он считает его путем обновления и культуртрегерской работы. Именно поэтому, продолжает ученый, тюркизм не ринулся в виде какой-нибудь партии на поле политической борьбы.

Наряду с этим, говорит он, тюркизм не сторонится политических идеалов вообще. В настоящее время, например, он является помощником Народной партии. Принцип тюркистов: "В политике мы — сторонники принципа «народности», в культуре мы — тюркисты" [80, s. 162, 163].

В главе "Тюркизм в философии" ученый пишет, что наука интернациональна, а философия может быть национальной, потому что она кроме объективной реальности отражает также и такие субъективные вещи, как надежды, мечты, намерения, представления о добре и зле, представления о прекрасном и т.д., поэтому, делает вывод Гёкалп, тюркизм может быть в философии. Истинной философией Гёкалп считал не философствование ради чего-то материального, а философствование ради самого философствования. Он говорит, что из-за низкого уровня жизни в Турции до сих пор появлялось очень мало философов, а те, что появлялись из-за отсут-

ствия методологии мышления, не могли дать своим идеалам определенного направления, большинство из них свернули в тупики дервишества и аскетизма.

С точки зрения профессиональной философии, замечает Гёкалп, турки очень отстали, но они впереди многих богатством и силой своей народной философии.

Он приводит пример, где говорится о том, что побеждает не та армия, численность и вооруженность которой выше, а армия с более сильной философией. Далее он говорит, что турецкая армия часто побеждала более многочисленных и лучше вооруженных врагов благодаря своей сильной народной философии.

В итоге он заключает, что задача тюркизма в философии — найти и раскрыть эту национальную философию, присущую турецкому народу [80, s. 166].

На наш взгляд, философию можно найти где угодно, и каждый человек по-своему философ, поэтому называть философией народную мудрость, рассыпанную в фольклоре, со стороны Гёкалпа выглядит большой натяжкой. В армии же философии нет, там есть боевой дух и вера в правоту своего дела, чувство долга и т.д.

В общем же Гёкалп считает, что профессиональная тюркская (турецкая) философия — это дело будущего, дело молодежи [80, s. 166].

Подводя итог, можно сказать, что данная работа турецкого социолога явилась новым большим вкладом в эволюцию идеологии тюркизма, и она была положена в основу идеологии и политики нового национального турецкого государства.

В 1928 году Юсуф Акчура с помощью общества "Тюрк оджагы" выпускает ежегодник "Тюрк йыллыгы", где впервые печатается его произведение историко-обзорного характера под названием "Тюркчюлюк" ("Тюркизм"), которое представляет собой описание на 165 страницах истории тюркизма со времен Танзимата (1839—1876) до времени второй Конституции (1908), а также материалы объемом в 200 страниц об истории тюркских народов Российской империи.

В 1990 году эта работа издана отдельной книгой в Стамбуле. Эта книга является очень важной для понимания развития тюркизма.

#### 4. ЮСУФ АКЧУРА И ЗИЯ ГЁКАЛП

Эти два человека, бесспорно, были двумя самыми крупными лидерами тюркизма своего времени. Если же мы посмотрим содержание главных книг их жизни, в которых они описывают историю тюркизма и дают оценки тем или иным деятелям этого идейного и культурного движения, то мы с удивлением обнаружим, что Ю.Акчура в своей 358-ми страничной книге "Тюркизм" уделил Зие Гёкалпу всего 6 строк.

Зия Гёкалп же в своей книге "Основы тюркизма" посвятил творчеству Ю.Акчуры целую строку из 8 слов! Описывая же деятельность общества "Тюрк оджагы" и журнала "Тюрк юрду", Гёкалп умудряется вообще не упоминать Ю.Акчуру, хотя это выглядит также нелепо, как если бы мы говорили об истории марксизма и не знали, кто такой К.Маркс.

Их подобные взаимоотношения объясняются как субъективными, так и объективными причинами.

Внешними, видимыми причинами этого разрыва было то, что в дискуссиях между турками и выходцами из казанских татар последние зачастую ставили себя выше турок и считали это правильным. В связи с этим Халиде Эдип и Зия Гёкалп четко выразили свою негативную позицию по этому вопросу.

Известно, что они познакомились друг с другом в Стамбуле в 1912 году, когда Гёкалп вернулся туда из Салоник и стал печататься в "Тюрк Юрду". Затем Гёкалп приглашает Ю.Акчуру вступить в партию "Единение и прогресс", на что получает отказ последнего. Это обстоятельство очень возмутило Зию Гёкалпа. В 1914 году происходит полный разрыв их отношений, и ни один из них после этого никогда не публикует свои произведения в журналах друг друга.



Вот как тюркист Яхья Кемаль, один из друзей Гёкалпа, описывает отношение последнего к Ю.Акчуре и попытку Ю.Акчуры вступить в партию: "Гёкалп наблюдал за Юсуфом Акчурой с неутраченной ненавистью. Он характеризовал Ю.Акчуру как образец нерешительности и как человека, лишенного идеалов. Его ненависть, в действительности, имела политическую подоплеку. Будучи членом партии «Единение и прогресс», Гёкалп однажды направил Ю.Акчуру в ЦК этой партии. Гёкалп передал в ЦК, чтобы при приеме Ю.Акчуры в партию присутствовали люди в масках, чтобы был стол, на котором бы лежали револьвер, Коран и текст присяги. Но когда Ю.Акчура взглянул на текст присяги, где встретил такие слова как «османский», «ислам», он заявил, что не может жертвовать жизнью за такие понятия. После этого он был выставлен за дверь" [94, s. 125].

Сам Ю.Акчура писал, что его противоречия с З.Гёкалпом проистекали не от тематических различий, а от разного стиля мышления их обоих. "Гёкалп,— пишет Ю.Акчура,— обладал пронзительным умом, склонен к индукции, доктринерству, систематизации, я же был больше склонен к разбору, дедукции и критике".

Ю.Акчура замечает, что Гёкалп совершенно уверенно считал себя гением и вел себя соответственно, то есть ему нравилось распространять и внушать свои мысли другим. Ю.Акчура пишет, что, судя по той важности и оценке, которые Гёкалп придавал теоретической и практической сторонам таких сфер национализма и тюркизма, как обучение, университетское образование, пропаганда, экономика и политика, деятельность Гёкалпа больше всего похожа на аналогичную деятельность прусского философа Фихте [76, s. 154, 155].

Далее, характеризуя Гёкалпа, Ю.Акчура пишет, что Гёкалп в целом предпочитал коллективизм индивидуализму, и в этом его даже можно назвать социалистом. Но он был противником идей коммунизма и социализма К.Маркса, которые сейчас наиболее распространены, наиболее популярны и считаются сторонниками К.Маркса самыми научными.

Объективной же причиной их разногласий было то, что в их лице столкнулись два подхода к развитию тюркизма. Один — волевой, государственный, несколько доктринерский подход, основанный на военной мощи Османской империи и турецкого языка, который предлагался в качестве общетюркского; другой же подход предусматривал то, что казанские татары и азербайджанцы в цивилизованном плане, то есть в плане социальной и экономической жизни, ушли вперед по сравнению с турками, а посему турки должны учиться у последних многим вещам, в том числе и более развитому национализму, более гибкому и реформированному исламу, более модернизированным школам российских тюрков [76, s. 85, 86]. Например, Ю.Акчура заявлял, что тот синтез культуры и цивилизации, который должен в будущем произойти в недрах турецкого общества, в татарском обществе уже произошел или, по крайней мере, уже происходит [76, s. 87].

Ясно, что турки были более развиты в сфере чистой политики, военного дела, дипломатии, в сфере государственных структур как граждане независимого тюркского государства; татары и азербайджанцы же больше развились в сфере экономики, предпринимательства, просвещения, в сфере развития национального и тюркского духа, в сфере приспособления ислама к современным условиям, в сфере активизации роли женщин в обществе.

## 5. ТЮРКИЗМ, КЕМАЛЬ АТАТЮРК И РЕСПУБЛИКАНСКАЯ ТУРЦИЯ

В этом параграфе очень кратко и лишь в общем виде будут освещены трансформация тюркизма в туркизм, принципы идеологии кемализма и отношение крупнейших тюркистов к Кемалистской революции в Турции.

В начале XX века, особенно с 1908 года, в Османской империи начинается полемика между исламистами и тюркистами о путях спасения османского государства. В результате первой мировой войны громадные территории, заселен-

ные арабами-мусульманами, отошли от Империи, таким образом, рухнула возможность сохранения государства на принципе единства мусульман. Что же касается идеи создания государства, которое бы объединяло большинство тюркских народов и о котором в теоретическом плане писали в своих ранних работах Юсуф Акчура и Зия Гёкалп, то она была практически неосуществимой.

С одной стороны, участие Османского государства в первой мировой войне и некоторое участие турецких военных в кавказских и среднеазиатских событиях времен большевистской революции и гражданской войны в России показали, что как царская, так и большевистская Россия были довольно мощными государствами, которые не были заинтересованы в потере своих громадных тюркских колоний. С другой стороны, Турция с 1918 по 1923 годы вела изнурительную войну за свою независимость против оккупационных сил Антанты.

Все эти суровые реалии привели к тому, что лидеры национально-освободительного движения во главе с Кемалем Ататюрком, опираясь на широкие массы турецкого народа и армию, освободили Анатолию от иностранных войск и создали светскую республиканскую Турцию, в которой идея тюркизма фактически трансформировалась в туркизм, то есть в турецкий национализм. Это было естественным, так как основной движущей силой Кемалистской революции была турецкая нация.

Таким образом, в социальном плане Турция из религиозной монархии превратилась в светскую республику, а в этническом плане — из многонациональной империи в национальное турецкое государство.

Приведем некоторые наиболее важные политические события, которые сыграли решающую роль в обновлении Турции:

1. 23 апреля 1920 года — открытие Великого Национального Собрания Турции.

2. 20 января 1921 года — принятие первой Конституции Турции.

3. 9 августа 1923 года — образование Народной партии.

4. 29 октября 1923 года — объявление Турции Республикой.

5. 3 марта 1924 года — принятие Закона о ликвидации халифата.

6. 20 апреля 1924 года — принятие второй Конституции Турции.

7. 1 ноября 1928 года — принятие Закона о смене арабского алфавита на латинский.

Турецкий национализм (туркизм) в период становления республиканской Турции во многом определялся взглядами самого Кемаля Ататюрка и его соратников.

Ататюрк считал, что "нация — это человеческая общность, объединенная определенной культурой и ее свойствами, члены которой несут единые для всех обязанности и которая создала собственное государство. Когда народная масса становится способной построить свое государство, она становится нацией (миллет)" [108, s. 14—15]. Он так характеризовал турецкий национализм: "Мы такие националисты, которые уважают все нации, сотрудничающие с нами. Мы признаем все проявления национализма других наций. Наш национализм лишен эгоизма и надменности. Мы, турецкие националисты, должны знать, что народы, лишённые национального самосознания, как правило, становятся добычей других народов. Невозможно покорить нацию, дух которой еще не сломлен" [108, s. 20].

В его представлении национализм есть идея единства народа в области языка, культуры, идея единства народа в печали, радости и общей судьбе. Этот национализм ограничен границами республиканской Турции, он лишен стремления к политике авантюризма и завоеваний. Это национализм, считающий все нации мира, решительно вставшие на путь независимости и свободы, единой семьей, уважающий права каждой нации, твердо защищающий права и достоинство своей нации. Короче говоря, это — турецкий гуманистический национализм [108, s. 19].

Национализм был одной из самых мощных, но не единственных составляющих государственной идеологической доктрины Турции. Государственной идеологической доктриной являлся кемализм или, еще по-другому, ататюркизм. Кемализм представляет собой идеи и принципы, базирующиеся на взглядах Ататюрка и относящиеся к государственной, духовной и экономической областям жизни страны. Целью кемализма являлось обеспечение турецкой нации независимой, мирной и благополучной жизнью. Кемализм, опираясь на власть народа и используя интеллект и науку, должен был вывести турецкую культуру на уровень современной цивилизации.

Кемализм состоял из 6 принципов: 1) республиканизма; 2) национализма; 3) народности; 4) этатизма; 5) лаицизма; 6) революционности.

Принцип республиканизма предусматривал форму республиканского правления в стране, как наиболее соответствовавшую характеру и обычаям турецкого народа и включавшую в себя демократические ценности.

Для характеристики принципа турецкого национализма не будет лишним привести еще одно более точное определение национализма, данное в свое время Ататюрком. По его мнению, нация — это человеческая общность, жившая в прошлом и живущая сейчас на определенной территории, и которая уверена в том, что она и в будущем будет жить на определенной территории. Это общность, у которой есть единая родина и у которой существует единство языка, культуры и чувства.

Принцип национализма заключается в том, что человек должен любить свою нацию, его целью должно быть стремление к расцвету нации и приложение своих усилий в этом направлении. Согласно Ататюрку, национализм — дело совести и чувства. Какой бы веры, какого бы толка не придерживался человек, на каком бы языке он не говорил, каждый, кто считает себя турком, осознает себя им и живет как турок, считается турком [107, s. 183].

Элементами, которые укрепляют турецкий национализм и единство нации, являются:

1. Пакт о национальном согласии.
2. Национальное воспитание.
3. Национальная культура.
4. Единство языка, истории и культуры.
5. Турецкое самосознание.
6. Духовные ценности.

Как видно из этих положений, Ататюрк особое значение в национализме придавал фактору воспитания и самосознанию человека.

Прежде чем раскрыть содержание принципа народности, приведем определение понятия "народ", базирующееся на турецких критериях. Народ — это сообщество людей, живущих в одной стране, связавших свою судьбу с судьбой этой страны и видящих свое счастье в счастье этой страны. По мнению Ататюрка, народ и нация — как бы варящиеся друг в друге субстанции, которые в итоге сформировали нечто целое и неделимое. Он поясняет это такими словами: "Турецкая нация — это народ Турции, создавший республику под названием Турция" [107, s. 184].

Главным же отличительным признаком принципа народности является идея равенства всех людей перед законом, отсутствие каких-либо привилегий для отдельных личностей или социальных групп перед другими. Исходя из принципа народности, считается, что в Турции отсутствуют разделение общества на классы и классовая борьба, а есть лишь профессиональные и производственные группы, у которых нет антагонистических интересов.

Принцип этатизма (государственности) заключался в том, что при смешанной экономике основную ответственность за подъем экономики несет на себе государство. Оно не препятствует частной инициативе, наоборот, поощряет ее, но лишь в том случае, если эта инициатива способствует возрождению страны в целом. Государство создает экономические и правовые условия для предпринимательства. Государство, например, взяло на себя выкуп крупных про-

изводств и части турецких железных дорог из рук иностранного капитала, а в дальнейшем государство осуществило определенную индустриализацию Турции. То есть государство должно осуществлять то, что не под силу частному капиталу, и в то же время заниматься планированием и регулированием экономики.

Принцип лаицизма — это принцип отделения религиозных институтов от государства. По этому принципу религиозные организации не могут участвовать в управлении государством и не должны заниматься политикой.

Принцип революционности заключался в замене феодальных по своей сути государственных институтов и учреждений Турции на новые учреждения и традиции, которые бы способствовали прогрессу нации в соответствии с ее новыми культурными потребностями.

Принципы кемализма имели для Турции большое историческое значение. После определения основ Турецкой революции эти шесть принципов в 1937 году были включены в текст турецкой конституции. Таким образом, принципы кемализма были заложены в основу официальной политики и идеологии государства.

Говоря об отношении тюркистов и тюркизма к Кемалистской революции, а также о взаимовлиянии тюркизма и кемализма, необходимо обратиться к творчеству и деятельности двух выдающихся тюркистов: Зии Гёкалпа и Юсуфа Акчуры.

При анализе принципов кемализма видно, что во многих случаях в их основе просматриваются идеи, изложенные Гёкалпом в его трудах. Особенно явственно его идеи прослеживаются в принципах национализма, народности и государственности. Например, то, как Гёкалп понимал соотношение интересов личности и общества и разных социальных групп, нашло свое отражение в принципе народности. А его трактовка "тюркского солидаризма" очень ясно просматривается в принципе этатизма.

В 1923 году выходит из печати труд Гёкалпа под названием "Догру йол" ("Верный путь"), в котором он дает под-

робный анализ программы и устава Народной партии, учрежденной Кемалем Ататюрком и его соратниками в этом же году.

Конечно, не только турецкий социолог влиял на взгляды Ататюрка, но и реальная политика изменяла концепции Гёкалпа. Например, если труд Гёкалпа "Тюркизироваться, исламизироваться, модернизироваться" проникнут больше духом тюркизма (туранизма), то его последующая работа "Основы тюркизма" (1923) написана уже с учетом существующих политических реалий и в рамках государственного права Турции, то есть с основным упором на тюркизм.

Из биографии Зии Гёкалпа мы знаем, что он по возвращении в 1921 году в Стамбул особо теплого приема от новых властей не встретил и был вынужден уехать в Диярбакыр. Это было следствием негативного отношения кемалистов к партии "Единение и прогресс", в руководстве которой состоял Гёкалп.

Юсуф Акчура же не вступил в вышеуказанную партию, сохранил независимость своих взглядов, а затем принял активное участие в кемалистском движении. Он вступает в Народно-республиканскую партию, избирается депутатом парламента, становится консультантом Ататюрка по вопросам культуры, а также принимает некоторое участие во внешне-политических делах.

Ататюрк уважал Ю.Акчуру за независимость взглядов. Несомненно, они в интеллектуальном плане были близки друг другу: оба закончили военную школу, были реалистами и стратегами по складу ума. Оба двигателем общественного прогресса считали борьбу и верили в достоинство личности, но не принимали романтизма и мистики [76, s. 106].

Кемаль Ататюрк отвергал пантюркизм (в данном контексте пантюркизм — это политика создания общетюркского государства) уже в своей ранней деятельности. Официальный отказ от политики пантюркизма был им провозглашен в его речи в г. Эскишехир в 1921 году [76, s.106, 107].

А в 1927 году Всетурецкое общество "Тюркский очаг" на своем съезде изменило 1-й пункт своего устава, ограни-



чивая сферу своей деятельности исключительно политическими границами Турецкой республики.

После революций 1917 года в России взгляды на тюркизм Ю.Акчуры меняются. В своей лекции, состоявшейся 16 сентября 1919 года в обществе "Тюркский очаг" города Стамбула, он впервые говорит не о тюркизме вообще, а уже о двух видах тюркизма: демократическом и империалистическом. Он признает себя сторонником демократического тюркизма [76, s. 106—107]. Таким образом, его тюркизм ограничивается более узкими рамками. Начиная с 1920 года, Ю.Акчура, за исключением своей работы "Тюрк йылы" ("Тюркский год"), в ежегоднике, изданном в 1928 году, ни в каких своих трудах уже не пишет о тюрках СССР.

Ю.Акчура в октябре 1919 года в газете "Ифхам" первым в стране употребляет понятие "девлетчилик" (этатизм) в отношении экономики. Но этот термин начал широко употребляться лишь в 20-х годах XX века с принятием принципов кемализма, среди которых был и принцип этатизма.

Взгляды К.Ататюрка на общественные классы и борьбу разных социальных групп в турецком обществе нам уже известны. Он заявлял, что они просто отсутствуют, а народно-республиканская партия является партией всего народа.

Ю.Акчура, хотя и был членом этой партии и понимал суть официальных принципов "народности" и "национализма", но было ясно, что он не был полностью согласен с кемалистской трактовкой принципа "народности". В принципе народности главным он считал элемент "народовластия", а К.Ататюрк же больший упор делал на единство народа и отсутствие различных социальных слоев с их собственными интересами. Говоря о "народности", Ю.Акчура имел в виду не политику популизма, а политику демократии, то есть народовластия. И З.Гёкалп, и К.Ататюрк практически ставили знак равенства между "нацией" и "народом". Ю.Акчура же отвергал это тождество [76, s. 109].

Но с годами Ю.Акчура и его взгляды как бы начинают терять свой вес в политической и идеологической жизни Турции, и на первый план в этих сферах выходят концепции З.Гёкалпа.

Французский исследователь творчества Ю.Акчуры Франсуа Жоржон так объясняет этот факт: "То сопротивление и неприятие национальной буржуазной идеологии, на внедрение которой в Турции немало усилий прилагал Ю.Акчура, было социальным неприятием. Татарский (буржуазный) стиль в широких масштабах не прививался на османской почве. Ведь еще в 60-х годах XX века среди интеллигенции велись споры о том, существует или нет в Турции буржуазия! Более популярный, романтический и более законопослушный национализм З.Гёкалпа больше соответствовал бюрократическим тенденциям турецкого общества и устремлениям мелкой буржуазии" [76, s. 113].

Хотя Ю.Акчура и признавал принцип лаицизма, но являясь человеком, впитавшим в себя идеи татарского джадизма, он был против таких чрезвычайных мер К.Ататюрка, как закрытие всех медресе в стране.

В итоге можно сказать, что тюркизм и тюркисты оказали огромное влияние на самого К.Ататюрка и на формирование государственной идеологии Турции, но и реальная политика страны, ее возможности в свою очередь разрушали романтизм первоначального тюркизма и трансформировали его в форму, пригодную для нужд практической политики.

### Глава III

## ТЮРКИЗМ ПОСЛЕ 2-ОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ И ЕГО ЭВОЛЮЦИЯ С КОНЦА 80-Х ГОДОВ XX ВЕКА

### 1. ЖУПЕЛ "ПАНТЮРКИЗМА" В ОФИЦИАЛЬНОЙ СОВЕТСКОЙ ПРОПАГАНДЕ И ЕГО ИСТОКИ

В словах "пангерманизм, панславизм, пантюркизм" греческое слово "пан" означает "все". Буквально эти слова обозначают "единство всего германского, единство всего славянского" и т.д. Более конкретно это означало, например, стремление германского или славянских народов к единству.

Поначалу эта идея и движение возникло у немцев, которые объединили свои небольшие германские государства под главенством Пруссии и создали мощную единую Германию. Так возник пангерманизм. Затем у немцев эту идею переняли чехи, которые опасались германской экспансии. Они выдвинули идею политического союза славянских государств во главе с Россией. Так возник панславизм. Но в политике Российской империи панславизм использовался не столько как механизм защиты и освобождения малых славянских народов и их культур от германской или османской империй, а как средство агрессии против мусульманских народов, захвата мусульманских государств и стремления к мировому господству.

Например, израильский исследователь тюркизма Якоб Ландау замечает, что агрессивные книги панславистов провозглашали своей целью уничтожение Турции как государства и мечтали о том, чтобы славяне сели на "трон" Ближнего Востока [125, р. 8].

Исходя из имперской сущности России, союз славянских государств никогда не был бы равноправным. Эти малые государства были бы просто поглощены Россией,

как в свое время были поглощены Украина и Польша. Подобно тому, как устраивались гонения на язык и культуру польского и украинского народов, притеснялись бы и другие славянские культуры. Панславизм был нужен России лишь как трамплин для мировой экспансии.

Затем, как защитная реакция против подобного агрессивного панславизма, у колониальных тюркских народов России возникает идейное движение тюркизма. В отличие от панславизма оно носило освободительный, антиколониальный и демократический характер. Например, такие апологеты большевизма и враги тюркизма, как Х.Габидуллин и А.Аршаруни, следующим образом характеризовали идеи проповедников тюркизма в России: "Это идейное движение состояло в том, что тюркские племена, населяющие Россию, должны объединиться путем создания сначала общего литературного языка и культуры, а потом и политических организаций, для борьбы за свое национальное возрождение" [20, с. 23].

Чтобы дискредитировать эту освободительную идею в глазах населения России, шовинистические круги и царская охранка начали приписывать тюркизму несвойственные ему цели и черты, а именно: агрессивность и экспансионизм. То есть они приписывали тюркизму те имперские черты, которые были характерны для панславизма. Тюркизм обязательно употреблялся с частицей "пан", то есть как "пантюркизм". Тюркские народы России стали пугать турецкой экспансией, турецкими шпионами и их грядущим отуречиванием. Что самое интересное, шовинисты русификацией тюркские народы не пугали, они ее просто осуществляли практически. Таким образом начал создаваться жупел пантюркизма.

Так как СССР в сущности был той же Российской империей, только лишь в иных, несколько завуалированных формах, то и отношение большевиков к тюркизму мало чем отличалось от отношения к нему прежних царских властей.

Уже в 1921 году партия большевиков на своем X-ом съезде осудила пантюркизм и панисламизм как уклон в сторону буржуазно-демократического национализма [125, р. 18].

Во 2-ой Большой Советской Энциклопедии (БСЭ, 1955 г.) о тюркизме сказано: "Пантюркизм — шовинистическая доктрина турецких реакционных буржуазно-помещичьих кругов, ставящая своей целью подчинение власти Турции всех народов, говорящих на тюркских языках... Апологеты пантюркизма путем фальсификации истории старались доказать выдвинутый ими тезис о «национальном единстве» всех тюркоязычных народов и об их «расовом превосходстве» [23, т. 32, с. 13]. В 3-ей БСЭ (1975 г.) в это определение лишь добавлена мысль о том, что первоначально пантюркизм развивался как наслоение тюркизма — раннего турецкого буржуазного национализма, и лишь после 1908 года постепенно пантюркизм стал превалировать над тюркизмом, а накануне 1-ой мировой войны полностью заслонил его [24, т. 19, с. 153].

Необходимость жупела пантюркизма в советской пропаганде проистекала из того, что КПСС стремилась создать в СССР некую советскую русскоязычную общность людей и поэтому допустить наряду с этой общностью существование другой, например, тюркской общности, которая к тому же могла и не захотеть стать русскоязычной, она просто не могла. Оттого и самыми распространенными надуманными обвинениями, по которым репрессировали в 30-е годы интеллигенцию тюркских народов, были обвинения в национализме, пантюркизме и шпионаже в пользу Турции.

## **2. ТЮРКИЗМ В ГОДЫ "ХОЛОДНОЙ ВОЙНЫ".**

### **ИДЕЙНАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИЗВЕСТНОГО ТЮРКИСТА НИХАЛЯ АТСЫЗА**

Под периодом холодной войны обычно подразумевается период с конца 2-ой мировой войны до второй половины 80-ых годов нашего столетия. В эти годы говорить о тюркизме, как о каком-то реальном идейном, а тем более идеологическом течении в СССР, не представляется возможным. Тоталитарная идеология и репрессивный режим не позволяли развиваться тюркизму даже в области культуры. Все культурные контакты между тюркскими республиками регулировались и

контролировались Москвой. Все подобные контакты и мероприятия проводились по территориальному принципу и под флагом коммунистической идеологии.

В Турции же в эти годы тюркизм в его широком понимании, то есть как идеология солидарности тюркских народов, не поощрялся в качестве общественной идеи, а в качестве элемента государственной политики даже запрещался. Это было связано с тем, что после смерти Зии Гёкальпа в 1924 году и закрытия в 1931 году всетурецкого общества "Тюркский очаг" турецкие официальные власти, чтобы не раздражать своего грозного северного соседа, который представлял в то время для Турции реальную угрозу, ограничили тюркистскую идею границами Турции. С тех пор и до самого развала СССР прагматические турецкие лидеры не поднимали вопроса о сотрудничестве и союзе с тюркскими республиками СССР. С другой стороны, руководство Турции опасалось, что через контакты с коммунистическими тюркскими республиками в Турцию будет попадать московская агентура и подрывные коммунистические элементы.

С точки зрения тюркистской идеологии, Турция переживала в те годы некую идеологическую пустоту, которую в какой-то степени заполнял с одной стороны кемализм, а с другой — идеи левацкого, большевистского толка.

И вот, в годы подобного идеологического вакуума в Турции развивает бурную деятельность по пропаганде тюркизма стоическая и разносторонне талантливая личность — Нихаль Атсыз (1905—1975).

Считаем необходимым дать некоторые биографические сведения о нем.

Нихаль Атсыз родился в 1905 г. в Стамбуле. После окончания средней школы он учится в Стамбульском университете и одновременно в Высшей учительской школе при университете. В 1930 году он заканчивает литературный факультет и Высшую учительскую школу и затем до 1933 года работает ассистентом на кафедре у профессора Фуада Кёпрюлю.

Будучи ассистентом, в 1931—1932 годах он издает журнал "Atsız mecmua" ("Журнал без названия"), в котором принимали участие такие известные литераторы и историки, как Фуад Кёпрюлю, Заки Валиди Тоган и Абдулкадыр Инан. Этот журнал в те годы отражал тюркистское направление в науке, общественной мысли и искусстве.

С 1933 по 1952 годы Нихаль Атсыз работал преподавателем турецкого языка и литературы в различных лицеях Турции. В эти же годы sporadически ему удавалось издавать тюркистский журнал под названием "Орхун".

В марте 1944 года он опубликовал на страницах "Орхуна" открытое письмо тогдашнему премьер-министру Турции, в котором обвинял министерство образования в том, что оно потворствует левацким, коммунистически настроенным кругам, во главе которых стоял писатель Сабахаттин Али. Тем самым тюркисты как бы объявили идейную войну левым силам Турции.

Такую же идейную войну левым Н.Атсыз объявил позднее, в 1967 году. Тогда это были статьи, обвинявшие турецких левых в том, что они разжигают идеи сепаратизма на юго-востоке Турции с целью создания там коммунистического правления.

Вся эта идейная борьба националистов с коммунистами привела к тому, что против тех и других государство возбудило судебные дела, вследствие чего Нихаль Атсыз несколько раз находился в заключении.

С 1952 по 1969 год Нихаль Атсыз работал сотрудником библиотеки соборной мечети Сулеймания в Стамбуле. На этот период жизни приходится создание наиболее важных его произведений в области литературы, истории и тюркизма.

Умер Нихаль Атсыз от инфаркта в 1975 году в Стамбуле.

Нихаль Атсыз был разносторонне талантливым человеком. Он был крупным романистом, поэтом, публицистом, преподавателем, мыслителем, идеологом и пропагандистом тюркизма. Вся его деятельность в качестве преподавателя, писателя и поэта служила основной его задаче — утверждению идей тюркизма в обществе. Об этом говорят

даже названия его наиболее популярных и известных романов: "Смерть серых волков" (1946), "Серые волки оживают" (1949), "Сумасшедший волк" (1958).

Нихаль Атсыз оставил после себя 6 крупных романов, 38 стихотворений, 30 научных трудов в области тюркской истории и литературы, 40 статей в Турецкой энциклопедии и около 450 статей в различных журналах.

Его взгляды на тюркизм наиболее ярко и концентрированно отражены в сборнике его статей, написанных в основном в период с 1941 по 1972 годы, под названием "Türk ülküsü" ("Тюркский идеал"). Его тюркистские идеи в форме резюме можно сформулировать следующим образом.

### *Тюркский идеал (1955 г.)*

Мир — это поле борьбы, борьбы различных наций за место под солнцем. Чтобы выжить, нации вынуждены воевать. Две основы делают нацию готовой к войне. Одна — это материальная основа, которую мы называем "техникой", другая — это духовная основа, которая называется "идеалом". При равной технике, как показывает опыт истории, побеждает та нация, дух которой выше.

Духовная сила есть вера в жизнеспособность и потенциал своей нации, желание видеть ее более могучей, другими словами, это — национальный идеал. Национальный идеал — созидательная сила общества. Тюркский идеал — это вера в мощь и величие тюркского мира, желание сделать его мощным и великим. Человек без национального идеала ничем не отличается от животного. Животное боится сильного противника, страшится мучений и смерти. Лишь человек, обладающий национальным идеалом, сознательно вступает в бой, не страшась заведомо сильного врага, лишений и даже самой смерти.

Если раньше роль идеала выполняла религия, то в наше время господствует национальный идеал, который вбирает в себя и религию [67, s. 7, 8].

### *Идеал величия (1962 г.)*



Идеал — это вопрос величия. Те нации, которые стремятся стать большими и великими, обладают национальным идеалом. Так как вопрос величия решался в истории путем войн, отсюда особую роль и уважение в жизни всех народов получали воины, вожди и герои.

Если какая-то страна переживает экономический упадок и политический кризис, то истинная причина не в экономике и не в политике. Это — все внешнее. Истинная причина — в отсутствии национального идеала.

Сегодня идеал величия тюрков — это великий Тюркистан.

Но великий идеал требует от народа и великих жертв, поэтому у трусливых народов обыденные интересы всегда превалируют над великими, возвышенными интересами, поэтому эти народы всегда предпочитают оставаться малыми и незаметными [67, s. 17—19].

***Тюркизм — единственная идея, которая  
не пришла к нам из-за границы (1950 г.)***

Тюркизм — это тюркский национализм. Это — любовь к тюркам и всему тюркскому. Тюркизм — это идеал. Тюркизм — это идеал безусловной власти тюркских народов на обширнейших тюркских землях [67, s. 29].

Тюркист — это человек, ставящий национальные интересы выше личных, уважающий прошлое своего народа и его национальные святыни, обладающий высокой нравственностью долга, бесстрашно воюющий с несправедливостью.

Из всех идейных течений и доктрин, существующих сейчас в Турции, тюркизм, действительно, является единственным течением, которое является местным и истинно национальным. Все остальные идеи пришли к нам извне. Например, идея коммунизма была привнесена к нам из России и стала восприниматься у нас как идея предательства турецких национальных интересов. Массонство, являющееся международным оружием иудеев, проникло в Турцию через Балканы. Родиной находящейся сейчас в центре внимания демократии была Англия, затем Франция. Экономический либерализм и этатизм — также идейные течения иностранно-

го происхождения, они зародились в Италии и Германии. Даже ислаимзм, который усвоен турками и который стал своего рода атрибутом нации, является не тюркским по происхождению. Отсюда следует, что тюркизм, как своя, естественная идея, как идеал, будет играть все большую роль в развитии нашего национального сознания, будет усиливаться и двигать нас вперед [67, s. 36].

### *Кто такие правые и левые в Турции? (1968 г.)*

Обычно с традиционной точки зрения правыми считаются те, кто в области экономики являются консерваторами, либералами, но не государственниками. Так как большинство левых отрицают религию, то и религиозные люди считаются правыми. Но эти определения имеют свои недостатки и изъяны, они в сущности даже не верны.

С идеологической точки зрения правыми являются сторонники национализма, а левыми — сторонники интернационализма. Таким образом, тюркисты являются правыми. Все идеи интернационализма, будь этот интернационализм коммунистическим, исламским или в форме космополитизма, являются левыми идеями.

Экономические доктрины могут быстро меняться, неизменными остаются лишь принципы национализма и интернационализма.

Правыми являемся мы — тюркисты. Нам не нужно было становиться левыми, чтобы мы могли бороться за социальную справедливость, чтобы мы отдавали богатства нашей страны не иностранным туристам, а своему народу, чтобы мы сохранили систему настоящей морали. Когда левых в Турции не было еще и в помине, наш поэт-тюркист Мехмет Эмин Юрдакул уже выдвинул в своих стихах требования социальной справедливости для турецкой нации. Эти его идеи родились из его тюркизма, а не из идеи "эксплуатации классов" иудея Карла Маркса, который появился на исторической арене несколько позже.

Короче говоря, на правом краю стоят тюркисты, на левом — коммунисты. Между этими двумя течениями находятся другие идейные течения, которые могут быть относи-

тельно близкими или далекими к двум вышеуказанным идеологиям, в зависимости от того, какая из этих 2-х идеологий больше на них влияет [67, с. 55—60].

***Мы — не тюркский народ,  
мы — тюркская нация (1969 г.)***

Нация — это организованное сообщество, живущее в своей независимой стране.

Так как коммунисты отвергают "нацию" и боятся этого слова, они постоянно употребляют вместо него слово "народ". Но эти слова — далеко не синонимы.

В просторечии и в современном литературном языке под "народом" понимается "простой народ", который является одной из составных частей нации. Другими словами можно еще сказать, что "народ" — это общность людей, существующая в данный момент, а "нация" существовала, существует и будет существовать в прошлом, настоящем и будущем, "нация" является выражением сознания "бытийности".

Под словами "народ Турции" мы подразумеваем некую народную массу, которая в данное конкретное время, работая и зарабатывая себе на жизнь, поддерживает свое реальное существование.

Говоря же о "нации", мы подразумеваем некое сильное сообщество, происходящее из глубины веков, добившееся побед и создавшее свою культуру, обладающее идеалом для будущего, идущее на жертвы ради этого идеала, готовое воевать ради него.

Коммунисты рассматривают людей лишь как скопище сырого материала, с которым можно делать социальные эксперименты.

Народ, в сущности, лишен сознания. Что бы не вдалбливал в голову народа стоящий над ним тиран, народ слепо исполняет его волю. Таким образом, в стране могут даже успешно осуществляться некоторые экономические проекты. Но при этом не обращается внимание на миллионы и миллионы жертв со стороны народа.

Нация же обладает своим национальным сознанием. Она знает, что и для чего делает. Народ на войне идет в

атаку, когда сзади в его спину направлены стволы пулеметов, которые заставляют его двигаться вперед. Нация же бросается в атаку сознательно, веря, что она выполняет свой патриотический долг.

Тюркская нация — это человеческая общность, состоящая из людей тюркского происхождения и людей полностью тюркизовавшихся под влиянием тюркской культуры.

Все мы, от пастуха до академика — тюркская нация. Тюркская нация — понятие, которое невозможно ограничить политическими границами определенных государств. Тюркская нация — это созидательная нация, живущая на территории, простирающейся от Эгейского моря и Дуная до Алтайских гор [67, с. 49—51, 54].

### ***Историческое происхождение и туранизм (1952 г.)***

Основами тюркизма можно считать: 1) историческое происхождение и 2) туранизм.

Сознание общности исторического происхождения защищает тюркскую нацию от ее ассимиляции другими нациями.

Роль туранизма заключается в том, чтобы сделать исторические тюркские земли и живущие на них тюркские народы независимыми, а также объединить их в союзе с Турцией [67, с. 95, 99].

### ***Национальная политика, тюркизм и политика (1970—1972 гг.)***

Промосковски настроенные турецкие коммунисты ищут в тюркизме нечто от нацизма. Рассуждать так, значит совсем не знать мировую историю идейных течений.

Подобно тому, как все национальные доктрины противопоставляют себя друг другу, так и тюркизм и нацизм являются идейными системами, которые отражают интересы совершенно различных наций, а потому они не идентичны друг другу.

Затем нужно сказать, что в тюркизме не может быть диктатуры, потому что тюркизм — это демократическая система. Лишь в тюркизме демократия не испортилась, не деградировала, в ней сохранилась настоящая дисциплина,

тюркская демократия не допустила распространения аморализма.

Надо признать, что после смерти Ататюрка Турция проводила пассивную государственную политику. Это произошло оттого, что принцип Ататюрка "Мир в стране, мир в мире", который был сформулирован им в определенных исторических условиях и в определенную эпоху, был канонизирован последующими политиками для всех последующих периодов развития Турции. Ради мира были брошены на произвол судьбы колонизированные тюркские народы за пределами Турции. Большой тюркский мир отрицался, так как считалось, что любая заинтересованность тюрками, живущими за пределами Турции, может привести к раздражению и беспокойству тех стран, в которых они проживали.

Сегодня тюркизм не является политическим явлением. Но если он однажды в будущем примет политические формы, он выйдет на арену политики с программой, при помощи которой спасет и объединит всех тюрков [67, s. 125, 131, 132].

В своем "Воззвании к турецкой нации", напечатанном в журнале "Орхун" в феврале 1962 г., Нихаль Атсыз перечисляет 9 тезисов своей программы развития турецкой нации.

1. Тюркизм — наша идеология.
2. Очищение тюркского языка.
3. Господство закона.
4. Общественная активность людей.
5. Сохранение национальных обычаев.
6. Осознанная демократия.
7. Нравственность.
8. Наука.
9. Технический прогресс.

Чем же отличался тюркизм Нихаля Атсыза от тюркизма его предшественников и что нового он внес в теорию национализма и тюркизма?

Прежде всего рассмотрим особенности его понимания термина "нация".

Если Ю.Акчура еще в 1904 году в своей работе "Три вида политики" признавался, что по сравнению с европейскими народами у тюрков еще очень смутные представления о национальной идее и о принципе построения государства по этническому принципу, а Зия Гёкалп серьезно заду-

мался о национальной идее под влиянием своего учителя из албанцев, то есть, если эти 2 тюркиста связывали появление нации и национализма с конкретной исторической эпохой, то Нихаль Атсыз утверждал, что "нации существуют уже тысячи лет" [67, с. 7], что "тюркская нация существует уже 3 тысячи лет" [67, с. 57] и что "Нация — это организованное сообщество, живущее в своей независимой стране" [67, с. 49]. В формировании нации Н.Атсыз большое значение придавал моральному духу этноса, преданности людей своему этносу, его единству и способности людей ставить интересы этноса выше своих личных. То есть он вел речь больше об осознании этносом своего величия и своей роли в истории.

Но главным отличием Н.Атсыза от предшествующих тюркистов было то, что он старался ввести тюркизм в политическую и идеологическую сферы.

Ю.Акчура и З.Гёкалп под влиянием и давлением кемализма в конечном итоге свели тюркизм к идее культурно-духовной близости тюркских народов и необходимости этой близости.

Хотя еще в 1970 году Н.Атсыз считал, что тюркизм не является политическим явлением, но многие его статьи стремились ввести тюркизм в сферу политики и идеологии. Отсюда и его недовольство политическим кредо Ататюрка "Мир в стране, мир в мире!", которое по его мнению, препятствовало освобождению тюркских собратьев от колониализма Советской империи.

Н.Атсыз привнес также новое в понимание "левых" и "правых" сил в обществе. Для него критерием "левизны" и "правизны" людей были не их взгляды на экономическую модель общества, то есть не то, являются ли они сторонниками частной или коллективной собственности, а являются ли они националистами (значит "правыми") или интернационалистами или космополитами (значит "левыми").

Конечно, хотя мы и констатируем, что Н.Атсыз старался сделать тюркизм политическим явлением, он в действительности не был профессиональным политиком, не зани-

мался конкретной политикой. Но его тюркизм пропитан политическими идеями. Он был пропагандистом этих идей через свою публицистику, свои художественные произведения.

Его заслуга в том, что он своим творчеством не позволил угаснуть пламени тюркизма в сердцах тысяч и тысяч молодых людей Турции. Он выполнил своего рода роль духовного моста между тюркизмом Ю.Акчуры, З.Гёкалпа и современным тюркизмом.

### 3. СОВРЕМЕННЫЕ ТЮРКИСТЫ ТУРЦИИ

#### а) Алпарслан Тюркеш

А.Тюркеш родился в 1917 году в г. Лефкоша на Кипре. Начальное и среднее образование он получил в Лефкоше. Затем его семья переселилась в Турцию и осела в г. Стамбуле. А.Тюркеш в 1936 году заканчивает военный лицей, в 1938 году — военную школу и в звании младшего лейтенанта начинает службу в армии. Позднее А.Тюркеш успешно завершает учебу в военной академии и становится штабным офицером.

С 1948 по 1956 годы он находился на учебе и службе в США, где с успехом окончил пехотное училище и Американскую военную академию. С 1955 по 1957 он являлся членом представительной комиссии турецкого генерального штаба в США. В эти годы он успешно учится в университете "Америка" на отделении "Международная экономика".

В 1956 году вернувшегося на родину офицера вновь посылают за-границу, а именно, на учебу в Атомно-ядерную школу, в Германию, которую он с успехом заканчивает.

С 1956 по 1960 года он работал в различных структурах НАТО в Европе. В 1960 году он окончательно возвращается в Турцию.

А.Тюркеш был активным участником военного переворота 1961 года. В 1965 году он становится председателем новой Республиканско-крестьянской национальной партии, которая в 1969 году была переименована в партию Национального действия. В 1977 году у ПНД было 17 депу-

татов в Национальном Меджлисе Турции (всего в НМ — 450 депутатов). ПНД была очень популярна среди определенной части молодежи. Молодежь была организована в группы — команды. Во второй половине семидесятых годов в Турции обострилась борьба между националистами и левыми, которая зачастую переходила в настоящую войну в форме террора. С 1975 по 1980 годы в этой борьбе было убито около 5000 человек. Националисты считают, что они в те годы спасли Турцию от проникновения коммунизма и левого анархизма.

Военные, взявшие власть в свои руки в 1980 году, запретили на некоторое время политическую деятельность, были арестованы как лидеры левых движений, так и лидеры националистов. Среди арестованных оказался и А.Тюркеш, который провел в заключении 3 года.

Сейчас А.Тюркеш по-прежнему является главой ПНД, является активным и авторитетным политиком не только в Турции, но и в общетюркском масштабе.

Он несколько раз был заместителем премьер-министра в правительствах, сформированных коалицией национально ориентированных партий.

Его политические и идейные взгляды изложены им в таких книгах и трудах, как "Основополагающие взгляды", "Проблемы Турции", "Событие 1944 года, касающееся национализма", "Наша внешняя политика и Кипр", "К новым горизонтам", "Дух героизма", "Мобилизация души", "Выход из кризиса" и "9 лучей".

Наиболее полно его взгляды на национализм, тюркизм и другие проблемы изложены в его книге "9 лучей". Она была издана впервые в конце 60-х годов, затем много раз переиздавалась. Ее последнее издание 1993 года включает в свои 570 страниц основные статьи и выступления, сделанные А.Тюркешем в предшествующие 60—80-е годы. В этой книге фактически изложено национальное мировоззрение А.Тюркеша в виде доктрины "9-ти основополагающих принципов" или "9-ти лучей".

Это следующие принципы:



1. Национализм. 2. Идеализм. 3. Нравственность. 4. Научность. 5. Солидаризм. 6. Политика по отношению к деревне. 7. Развитие свободы и личности. 8. Прогресс и народность. 9. Индустриализация и технизация.

Конечно, А.Тюркеш при создании этой книги опирался на идеи своих предшественников, но в ней есть и его собственные подходы к проблемам тюркизма, он поднимает в ней и совсем новые вопросы, поставленные временем. Вследствие этого ниже мы рассмотрим лишь то новое, что внес автор в развитие тюркизма.

Если у Ю.Акчуры и З.Гёкалпа тюркизм под давлением кемализма был ограничен рамками идеи культурно-духовной близости тюркских народов, а труды Н.Атсыза подготавливали идейную почву для политического тюркизма, то заслугой А.Тюркеша является то, что он внедрил идеи тюркизма и турецкого национализма в политическую практику. Этими же идеями руководствуется созданная им партия Национального действия, которая в свое время оказала огромное влияние на политическую ситуацию в Турции.

Сам А.Тюркеш объяснял переход к практической политике тем, что тюркизм, распространяемый в рамках духовно-культурной деятельности, официальные власти всегда держали под неусыпным контролем, и как только эта деятельность выходила за рамки их контроля, они наносили удар по тюркизму. В таких условиях, считал А.Тюркеш, националисты были вынуждены избрать путь завоевания политической власти [112, s. 139].

Основная идея книги "9 лучей", по мнению самого автора, заключается в следующем: "В последнее время мы были свидетелями того, что в Турции началась идейная война между капиталистами и коммунистами. Обе эти философии иностранного происхождения, обе они материалистичны и являются чуждыми для турецкой нации... Мы же выдвигаем доктрину, опирающуюся на духовные ценности" [116, s. 17]. "Против коммунистической идеологии, находящей возможности быстрого распространения благодаря нерадивости властей, мы применили в последние годы идеологию

тюркского национализма. Мы создали современную национальную доктрину, которая направлена против коммунизма и которая будет способствовать развитию и подъему Турции. Мы назвали эту доктрину «Девятью лучами». Мы — не за капитализм и не за коммунизм, мы выбрали 3-й путь, то есть выдвинули социально-экономическую доктрину, которая опирается на духовные основы ислама и тюркского национализма и одновременно олицетворяет прогресс современной научной мысли" [116, s. 405, 406].

А теперь рассмотрим 9 принципов или лучей, изложенных в книге А.Тюркеша.

### **1. Национализм**

По определению автора книги, (турецкий) национализм — это любовь к турецкой нации, родине и турецкому государству, прочное и осознанное желание добра и подъема турецкой нации и турецкому государству [116, s. 163], а нация — это человеческая общность, прошедшая общий исторический путь, обладающая общим историческим сознанием, общей религией, культурой, создавшая и защищавшая государство, являющаяся хозяином общего государства и проживающая под его флагом и в его границах [116, s. 82, 83].

Нужно признать, что по сравнению со своими предшественниками З.Гёкалпом и Н.Атсызом, А.Тюркеш дает более полное и более современное определение понятия "нация". В нем присутствует как культурно-эволюционный, так и государственно-силовой аспекты, взаимно дополняющие друг друга.

### **2. Идеализм**

Гёкалп идеалом называл общественные намерения, осуществляющиеся в периоды общественных потрясений и становящиеся реальностью и источником силы. Он считал, что идеалы являются причинами общественных явлений, и одновременно их появление или исчезновение зависит от ряда социальных причин, то есть изменений, происходящих в структуре общества [80, s. 67]. Гёкалп также считал, что нацио-

нальная экономика, национальная экономическая наука возникает не перед появлением в обществе национального идеала, а после его появления [80, s. 71].

Н.Атсыз же писал, что идеал — это прежде всего вопрос величия [67, s. 17], что тюркский идеал — это вера в мощь и величие тюркского мира, желание сделать его мощным и великим [67, s. 7, 8].

По А.Тюркешу же тюркский идеал состоит как бы из 3-х частей: 1. Идеал духовного и материального прогресса Турции. 2. Идеал самоопределения и независимости тюркских народов. 3. Идеал тюркского единства.

В 1-ой части идеалом он провозглашает построение в Турции процветающего общества, которое бы обладало самым высоким уровнем нравственности, духовности, гуманности, которое было бы самым передовым в мире в области науки и техники, развитым в области экономики и обладало бы современной промышленностью и сельским хозяйством [116, s. 130].

Идеал тюркского единства представляется автору (А.Тюркешу) как объединение всех тюрков мира в единую тюркскую нацию, которая будет жить под одним флагом в рамках единого государства. Но это единство рассматривается автором как далекая цель, которая может быть осуществлена лишь при соблюдении трех последовательных условий: 1. Достижение независимости тюркскими народами. 2. Создание ими прочного единства в области культуры. 3. На основе волеизъявления каждого тюркского народа (в виде определенного документа) создание великого тюркского союза.

А.Тюркеш указывает и на пути достижения тюркского идеала. Он их видит в следующем:

1. При помощи печати и пропаганды защищать человеческие права колонизированных тюркских народов.
2. Оказывать помощь этим народам через дипломатические механизмы.
3. По мере возможности создавать и укреплять единство этих народов в области культуры.
4. Помогать тюркским государствам, недавно обретшим национальную неза-

висимость, занять достойное место в мире в сообществе свободных наций. 5. Оказывать посильную первую помощь в обустройстве в Турции тюркским эмигрантам и политическим беженцам из колонизированных тюркских территорий [116, s. 143—145].

Из вышеизложенного видно, что, если З.Гёкалп рассуждает об идеале в социально-пропагандистском стиле, то идеал А.Тюркеша относится к сфере политики, его идеал расписан более подробно и зрело, и даже в каком-то смысле содержит в себе определенную программу действий для осуществления этого идеала.

### **3. Нравственность**

А.Тюркеш исходит из того, что "нравственность должна зиждиться на основах, предусматривающих создание и развитие определенной системы, соответствующей духу турецкой нации, ее обычаям и традициям" [116, s. 20].

Нравственность турецкой нации у него базируется на доисламских тюркских обычаях и на религиозной, то есть исламской нравственности. Он считает, что этническое (национальное) и религиозное начало должны быть в неразрывном единстве. Автор книги пишет: "Нам чуждо представление о религии как о системе, отвергающей национализм, и понимание национализма как врага ислама" [116, s. 194].

Если нравственные нормы, опирающиеся на доисламские тюркские обычаи, освещены А.Тюркешем приблизительно так же, как и у его предшественников З.Гёкалпа и Н.Атсыза, то исламская часть нравственных постулатов у него описана более детально, и она учитывает те новые сдвиги в турецком обществе, которые произошли в 60—70-ые годы XX века.

А.Тюркеш считает, что руководители государства и интеллигенция неправильно трактуют принцип лаицизма, то есть принцип отделения религиозных институтов от государства. В Турции, — замечает автор, — лаицизм долгое время использовался в качестве инструмента давления на религию, а между тем то, что религия отделена от государства,

совсем не означает, что общество не нуждается в религиозных учреждениях [116, s. 189].

А.Тюркеш считает, что принципу лаицизма не противоречит то, что "нашим детям уже с начальных классов должны даваться сведения об основах ислама, так как турецкая нация представляет собой мусульманское общество, что школьник, достигнув определенного возраста, сам должен определить свое отношение к религии, то есть будет ли он заниматься религиозной деятельностью или нет" [116, s. 190].

По его мнению, в средней школе в качестве факультативного предмета должен быть урок по чтению и изучению Корана, а предмет под названием "Сведения о религии" должен быть обязательным во всех школах и на него должно отводиться 3 часа в неделю, так как в деле религиозного воспитания своих детей граждане Турции возлагают свои надежды на государство, а долг государства — воспитать хорошего человека и гражданина [116, s. 202].

Но особо следует отметить размышления автора книги о "нравственной" экономике. Он пишет: "Собственность в нашем представлении — это дар, дающийся богом людям для временного пользования. Смысл владения собственностью в плане духовности заключен в показе волеизъявления Всевышнего, а в материальном плане он заключается в том, что владение собственностью должно служить благосостоянию семьи, развитию национальной экономики и увеличению национального дохода. Это владение собственностью не имеет права отклоняться от пути, указанного ему наукой и моралью, в противном случае государство должно вмешаться в вопросы собственности.

Собственность невозможно отрицать как таковую, но нельзя также и думать, что концентрация собственности в чьих-то руках может быть безграничной. Наша цель — не западная культура, а тюркско-исламская культура и техника мирового уровня. Что касается научных знаний, то их мы можем брать даже у цивилизаций других планет, но мы никогда не откажемся от своей тюркско-исламской культуры" [116, s. 174].

#### **4. Научность**

Научность — это принцип исследования событий и фактов действительности посредством научного восприятия без предвзятости и спекулятивных рассуждений, а также принцип главенства науки в каждом начатом деле [116, с. 20].

#### **5. Солидаризм**

Солидаризм — это система взглядов, согласно которой любая деятельность должна быть управляема так, чтобы она была полезна обществу. Солидаризм включает в себя экономический и социальный аспекты. Солидаризм признает собственность в качестве основы экономической жизни, но выступает против использования собственности в ущерб нации. Солидаризм предусматривает смешанную экономику и то, что основные стратегические сферы экономической деятельности должны остаться под контролем государства. В социальном плане солидаризм является сторонником создания общества социальной справедливости, равенства потенциальных возможностей людей, создания организаций по социальному обеспечению и социальной взаимопомощи [116, с. 21]. В целом солидаризм предусматривает превалирование общественных интересов над личными [116, с. 379].

Вышеприведенное определение солидаризма, данное А.Тюркешем, в принципе, совпадает с определением солидаризма у З.Гёкалпа. Но если З.Гёкалп в своем главном труде "Основы тюркизма" дает лишь его общетеоретическую характеристику, то А.Тюркеш расширяет и детализирует эту характеристику.

А.Тюркеш раскрывает политическую, социальную и экономическую сущность солидаризма в трех отдельных главах книги. Особый интерес, на наш взгляд, представляет его экономическая концепция солидаризма.

А.Тюркеш считает, что как в странах классического капитализма, так и в странах социализма отсутствует социальная справедливость, так как при капитализме основная часть средств производства монополизирована узкой группой лиц, остальные же, будучи неимущими, нещадно эксплуати-

руются, а при социализме хозяевами средств производства через бюрократические механизмы государственной власти становится высшая прослойка руководства коммунистической партии. Социалистический вид собственности автор называет "бюрократической" собственностью, а подобную "социалистическую" экономику считает своего рода государственным капитализмом, при котором трудящиеся массы также эксплуатируются [116, s. 262].

По мнению А.Тюркеша, все современные экономические системы базируются на смешанной экономике, которая состоит из двух секторов: государственного и частного. Но смешанная экономика сама по себе является лишь временным, преходящим видом экономики. В зависимости от экономических и политических предпочтений или ориентированности правящей государственной элиты в смешанной экономике постепенно побеждает или государственный, или частный сектор, и таким образом исчезает смешанная экономика [116, s. 270, 271].

Автор считает, что политическая свобода и демократия возможны лишь на базе демократии в экономике. Но чтобы широкие массы трудящихся могли участвовать в принятии важных решений в сфере экономики, они должны обладать собственностью. Одна лишь политическая свобода человека, не подкрепленная обладанием собственностью, — замечает А.Тюркеш, — не дает свободы в истинном смысле слова [116, s. 276, 277].

И вот, для создания в Турции общества социальной справедливости автор предлагает создать наряду с государственным и частным секторами так называемый национальный сектор, который бы состоял из коллективной собственности, принадлежащей разным социальным и профессиональным слоям общества.

Он пишет, что все общество в Турции состоит из 6 профессионально-социальных групп: 1) рабочие, 2) крестьяне, 3) служащие, 4) ремесленники и мелкие торговцы, 5) люди свободных профессий 6) работодатели. Если каждая группа создаст свой производственный союз, и каждый его

член будет вносить обязательные взносы в созданные при этом союзе сберегательные и инвестиционные фонды, то эти деньги могли бы пойти на строительство новых предприятий, на производство товаров и услуг, доходы от которых в виде дивидендов от акций получали бы все члены данного союза. Собственность и предприятия этих 6-и союзов и составляли бы, по мнению А.Тюркеша, новый, национальный сектор экономики. Таким образом в Турции появился новый тип смешанной экономики, опирающийся на 3 сектора.

Национальный строй в государстве не будет враждебным к частному сектору. Частный сектор будет просто очищен от того произвола и хаоса, который на сегодня в нем существует, его производственная отдача будет увеличена исходя из интересов нации и целевого планирования.

Государственный сектор же будет модернизирован, будут ликвидированы или перепрофилированы убыточные предприятия, в госсекторе сконцентрируются стратегически важные отрасли, такие как военная и металлургическая промышленности, государственные коммуникации.

Эти 3 сектора экономики в координации друг с другом должны будут заново перестроить в стране систему банковского дела, страхования, внутренней и внешней торговли. Банки и внешнюю торговлю мы отдадим 6-и национальным производственным союзам, а рудники и полезные ископаемые — государству.

Таким образом, при помощи создания национального сектора экономики собственность, считает А.Тюркеш, будет распределена среди граждан более равномерно и справедливо, что, в свою очередь, еще больше сплотит и солидаризирует нацию [116, с. 263, 267, 268].

Создание 6-и мощных производственных союзов турецкой нации, продолжает автор, положило бы конец той практике, когда капиталисты объединяются в единые, монопольные и обязательные профессиональные союзы предпринимателей или в торгово-промышленные палаты, параллельно с которыми в их среде не допускается создание никаких других структур на данной территории, а трудящимся они



втолковывают идеи "демократии, свободы выбора и плюрализма", на базе которых трудящиеся создают десятки параллельных и соперничающих друг с другом профсоюзных и иных организаций даже в одной отрасли промышленности, тем самым ослабляют свои позиции в экономической сфере [116, s. 277].

### ***6. Политика в отношении деревни***

Эта политика предусматривает подъем деревень путем объединения их в агрогородки. Она ставит своей целью создание кооперативов, чтобы выволить крестьянина из лап ростовщиков и обеспечить его необходимыми кредитами и другими видами помощи. Эта политика преследует цель в кратчайшие сроки поднять благосостояние в первую очередь крестьян, проживающих в лесной местности [116, s. 21].

### ***7. Развитие свободы и личности***

По мнению А.Тюркеша, этот принцип предусматривает соблюдение всех свобод, зафиксированных в уставе ООН, он представляет формирование независимой личности как один из плодотворных способов развития общества в целом [116, s. 21].

Далее автор раскрывает понятие свободы на конкретном примере: "Чтобы люди могли быть свободными, они должны обладать собственностью. Например, у нас есть свобода совершать путешествия, но у нас в кармане нет и пяти курушей (самая мелкая денежная единица в Турции — Р.М.). В таком положении возможно ли вести речь о свободе путешествий? Для того, чтобы могли действовать законы, гарантирующие свободу путешествий, власти должны сохранять экономические возможности, которые бы позволили им функционировать реально, государство должно предпринимать необходимые меры" [116, s. 401].

Принцип развития личности он раскрывает следующим образом: "В человеке важна личность. Мы сторонники солидаризма, но одновременно мы ратуем и за развитие и свободу личности. Мы против восприятия людей как некой безликой биологической массы, состоящей из миллионов и мил-

лионов единиц. Мы — против индивидуализма, устремленного на эксплуатацию людей, но мы также и против общества, подавляющего личность. Наша задача — в атмосфере свободы возвеличить в человеке личность, уважать и любить личность в человеке. Мы признаем личность, но отвергаем индивидуализм" [116, s. 401].

### **8. Прогресс и народность**

А.Тюркеш считает, что общество и культура развиваются благодаря их постоянному стремлению и поиску всего самого хорошего, прекрасного и совершенного.

Прогресс связан с сознанием того, что люди не довольствуются достигнутым, постоянно стремятся к более передовому и прилагают усилия для достижения этого передового.

По его мнению, путь к прогрессу не должен быть оторван от истории турецкой нации, от национальных корней и национального самосознания [116, s. 21, 22].

Принцип же народности, на его взгляд, заключается в том, что все должно делаться для народа, вместе с народом, во имя народа [116, s. 501]. Он пишет: "Идею о том, что все должно делаться для народа и вместе с народом, мы считаем непреходящим принципом любого прогресса и подъема" [116, s. 22].

### **9. Индустриализация и технизация**

Этот принцип, по мнению автора, заключается в том, что любая страна, в том числе и Турция, которая хочет быть независимой и процветающей в век атома и космоса, должна опираться на собственную развитую промышленность, особенно на тяжелую и военную промышленность, развитие которых невозможно без техники и технологии. А.Тюркеш считает, что для выполнения подобной задачи государство должно ориентировать молодежь больше на получение технического образования, а не общегуманитарного, так как в Турции долгие годы наблюдалась тенденция стремления молодежи к чисто чиновничьей карьере и занятию какого-либо поста или должности в системе государственной бюрократии [116, s. 512].

В итоге можно сказать, что А.Тюркеш действительно углубил и расширил идеи тюркизма и турецкого национализма, а главное, он их соединил с практикой, реальной политикой. В двух словах можно сказать, что доктрина "9 лучей" предлагает создать современное и, вместе с тем, сугубо национальное общество при помощи экономической модели, наиболее близкой, на наш взгляд, к модели "народного капитализма", регулируемого государством. Эта модель предлагается не только тюркским, но и всем народам мира, которые разочаровались как в капитализме, так и социализме.

### **б) Туран Язган**

Туран Язган — профессор экономики Стамбульского университета и одновременно Президент Фонда по исследованию тюркского мира (ФИТМ), образованного 20 июля 1980 года.

Руководство фондом — это общественная работа Турана Язгана. Тем не менее, именно этой сферой своей деятельности он наиболее известен в тюркском мире. Если А.Тюркеш известен в тюркских странах как тюркист-политик, то Т.Язган является наиболее известным и авторитетным тюркистом в области культуры, образования, науки, искусства и экономики во всех тюркских республиках, а особенно известна и признана его деятельность в тюркских республиках Российской Федерации.

Характеристика деятельности Т.Язгана невозможна без характеристики деятельности вышеупомянутого фонда, который является детищем Т.Язгана и направленность работы которого во многом зависит от личной активности и идей самого Турана Язгана, а также его ближайших помощников: Халилия Ачыкгёза и Хусаина Адыгюзеля.

Сотрудники ФИТМ еще в 80-е годы, задолго до разрушения коммунизма и "железного занавеса" в СССР, одними из первых в Турции начали налаживать культурные и научные контакты с советскими тюрками. Наиболее же активную деятельность фонд развернул с конца 80-х и начала 90-х годов.

Деятельность ФИТМ осуществляется в следующих сферах:

**1. Сотрудничество с общественными национальными организациями, научной и творческой интеллигенцией тюркских народов в сфере культуры, науки, образования и налаживание их контактов с мировым тюркским сообществом.**

Например, благодаря помощи ФИТМ многие лидеры общественных организаций, представители научной и творческой интеллигенции тюркских народов смогли принять участие в таких международных форумах, как 1-й и 2-й съезды Тюркских государств и народов (март 1992 года — г. Анталья и, соответственно, октябрь 1994 года — г. Измир), а также 2-я и 3-я Всемирные тюркские конференции (июнь 1992 г. — Нью-Йорк и, соответственно, декабрь 1993 г. — Вашингтон).

**2. Сотрудничество с государственными структурами по обмену опытом и взаимопомощи в сфере образования тюркских народов.**

В г. Баку при университете фондом был организован факультет менеджмента тюркского мира, а в Кыргызстане, в г. Джелалабаде был открыт киргизско-турецкий факультет менеджмента. В Татарстане им были открыты 2 турецких лица, подобные же лица были открыты и в других республиках СНГ.

**3. Деятельность ФИТМ в сфере культуры и искусства.**

Примером этого может служить открытие в г. Казани Турецкого культурного центра, организация выступлений тюркских артистов из СНГ в Турции, проведение в Стамбуле выставок тюркских художников, организация ознакомительных поездок групп турецкой интеллигенции по тюркским республикам СНГ и РФ.

**4. Подготовка и проведение международных тюркских форумов.**

**5. Издательская деятельность ФИТМ.**

Она заключается в издании 2-х ежемесячных журналов: "Исторического журнала тюркского мира" и "Исследований тюркского мира", а также в издании отдельных книг, посвя-

ценных проблемам тюркизма или деятельности известных тюркистов.

**6. Деятельность постоянных курсов ФИТМ по обучению турецкому языку представителей интеллигенции из тюркских стран СНГ, а также направление преподавателей турецкого языка в вузы и лицеи тюркских республик.**

Особенности, которые характерны для деятельности Турана Язгана и его фонда, можно, на наш взгляд, сформулировать следующим образом:

1. Его основной метод налаживания контактов и сотрудничества — обмен людьми и информацией.

2. Большой акцент им делается на работу с тюрками Российской Федерации, так как многие из них не имеют своих государств и составляют меньшинство в своих республиках.

3. Личное участие Турана Язгана во многих мероприятиях и его приверженность в распространении идей тюркизма методу устных выступлений перед аудиторией.

Выступления Т.Язгана имеют обычно четкую идейную направленность. Его основные идеи можно схематично выразить четырьмя тезисами.

Тезис первый — тюркские народы должны добиваться своих политических и других прав, опираясь на Декларацию прав человека и права наций на самоопределение, зафиксированные в уставе ООН.

Тезис второй — тюрки должны требовать удаления с их территорий экологически вредных и радиоактивных производств. (Известно, что СССР и Китай производили ядерные испытания на территориях тюркских народов: казахов и уйгуров, а самому беспрецедентному радиоактивному заражению в СССР подвергли в 50-х годах население татарских деревень в Челябинской области возле завода "Маяк").

Тезис третий — тюрки должны сохранить свою самобытную культуру и свои языки.

Тезис четвертый — тюркские народы должны перейти с кириллицы на унифицированный тюркский алфавит, основанный на латинице. Переход на латиницу для тюркских

народов имеет не только лингвистический и культурный смысл, но и большой политический смысл.

В заключение можно сказать, что на данный момент профессор Туран Язган как президент ФИТМ является наиболее известным тюркистом в Турции и СНГ, активно работающим в сфере внесударственного сотрудничества тюркских народов. Его деятельность и деятельность его фонда отличает большая разносторонность и, в то же время, определенность и конкретность. Он — яркий представитель "культурного" тюркизма.

#### **4. ВЕСТЕРНИЗМ, ИСЛАМИЗМ И КОММУНИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТУРЦИИ В СВЕТЕ ТЮРКИЗМА**

##### **а) Социально-экономические и культурные изменения в жизни турецкого общества в связи с его вестернизацией (европеизацией)**

Главной целью К.Ататюрка было создание мощного и современного турецкого государства. Он учитывал невозможность построения такого общества, опираясь лишь на старые исламские государственные и духовные ценности. Поэтому он пошел революционным путем, то есть пошел на решительный путь индустриализации и модернизации страны по европейскому образцу.

Уже при его жизни началась индустриализация страны, введение в жизнь принципов лаицизма (отделения религии от государства), создание европейской государственно-правовой системы и системы светского европейского образования, был введен латинский алфавит вместо арабского.

После 60-х годов эта тенденция усилилась. Шла дальнейшая индустриализация и урбанизация страны, улучшились транспортные коммуникации, телефонная связь (теперь из любого захудалого городка и даже из деревни Турции можно из уличного телефона-автомата позвонить в Нью-Йорк или Париж), улучшилось качество образования и его ориентация на западную культуру (в большинстве престижных лицеев и факультетов турецких университетов преподавание точных и

естественных наук ведется на английском языке). В современной Турции создается общество потребления.

В конце 60-х годов некоторыми кругами правящей элиты был даже выдвинут лозунг превращения Турции в "маленькую Америку", а 20 октября 1992 года газета "Заман" ("Время") опубликовала следующие слова президента Турции: "Мы уже поставили себе цель: превратить турецкое общество в общество потребления" [114, с. 36].

Надо признать, что значительная часть турецкой интеллигенции и турецкого истеблишмента формируется на основе западных норм жизни и западных ценностей.

Нельзя забывать также, что Турция является членом НАТО и готовится стать членом ЕЭС.

Если говорить о сторонниках вестернизма и сторонниках своего самобытного пути развития в современной Турции, то датой их размежевания в качестве политических сил можно считать 1975 год.

К этому времени в Греции сложилась группа интеллектуалов во главе с советником премьер-министра Греции Караманлиса, профессором Кичикисом, которая считала, что Греция должна идти не по западному пути развития, а по восточному.

Они обосновывали это тем, что вся греческая культура с ее философией от Аристотеля до Платона, была тесно связана с восточными цивилизациями.

В 1975 году эта группа встретила с лидерами партии Национального действия Турции. На этой встрече греки заявили, что СССР в скором времени должен развалиться и что неплохо было бы создать своего рода греческо-турецкую символическую конфедерацию, которая бы избрала не западную, а восточную модель развития. Лидеры ПНД в принципе согласились с предложениями греческой группы.

Затем эта группа то же самое предложила лидерам Народной республиканской партии Турции, но получила отказ.

С этого момента, то есть с 1975 года, все партии Турции, условно говоря, разделились на "западные" и "восточные".

"Восточники" считают "западников" слепыми подражателями Запада, не имеющими собственной независимой концепции развития Турции. Они считают, что все приверженцы либерализма, капитализма, империализма, социализма и коммунизма — "западники" и что кредо западной цивилизации является эгоизм и крайний индивидуализм личности. Восточная же цивилизация, по их мнению, держится на идеях, опирающихся на принципы солидаризма и приоритет общественных интересов.

В качестве образца "восточной" модели развития они приводят Японию.

### **б) Недостаточная разработанность философско-мировоззренческих аспектов кемализма как государственной идеологии**

Кемализм как идеология вырос на двух основных столпах: это — лаицизм и европейские знания, трактуемые в духе позитивизма. В этой идеологии превалировал политико-правовой аспект, а также идеи строительства и укрепления нового государства.

Ввиду такой заданности, из 6-и принципов кемализма наиболее весомым и действенным в реальной политике оказался принцип турецкого национализма. Предполагалось, что основным механизмом, который выдвинет Турцию в число передовых стран, должна стать всеобъемлющая система государственного образования, в идейном отношении пронизанная идеями кемализма. Действительно, подобная система сыграла свою созидательную роль. Турция сегодня по своему экономическому и научно-техническому потенциалу среди всех мусульманских стран Ближнего и Среднего Востока занимает лидирующее положение.

Но с другой стороны, в кемализме были слабо разработаны его мировоззренческо-философские и нравственные аспекты. Это произошло оттого, что для разработки этих аспектов не использовалось духовное наследие ислама, так как он под флагом лаицизма был оттеснен на обочину не только государственной, но и общественной жизни.



Идеологи кемализма, видя в институтах ислама главную опасность для модернизации страны, бросились в другую крайность, а именно: стали игнорировать факт того, что ислам выполнял чрезвычайно важные общественные функции и решили, что проблема решится, если ограничить ислам лишь рамками "свободы совести" отдельного индивидуума. Здесь наглядно видно, насколько кемализм отошел от той идеологии, которую пропагандировал Зия Гёкалп. Путь прогресса для Турции он видел в синтезе 3 направлений в политике и идеологии: тюркизма, исламизма и модернизма. Тюркизм он рассматривал в неразрывной связи с исламом, он называл его не иначе, как "исламский тюркизм". Кемалисты же синтезировали тюркизм не с исламом, а с лаицизмом.

А между тем, хотя и довольно сложно анализировать мировоззренческо-философскую сторону ислама, его сильнейшее влияние на человека и общество зиждется на одном его объективном свойстве, а именно: ислам обладает богатым наследием разнообразных символов и форм мышления для понимания того, что представляет из себя общество [100, s. 142].

И вот по причине возникновения в идеологии кемализма определенного мировоззренческо-философского вакуума уже в 30-ые годы в Турции появляются немногочисленные исламские группы, пытающиеся заполнить эту пустоту.

Наиболее ярким предводителем и представителем исламского течения того времени был Саид Нурси (1873—1960). После курдского восстания 1925 года он был переселен с востока страны в один из ее западных вилаетов. Там он написал несколько комментариев к Корану на турецком языке, которые затем в виде отдельной книги распространялись среди населения близлежащих сел, городков и небольших городов. Эта книга была написана в форме сборника религиозно-житейских правил, обязательных для мусульман, в ней также автором было изложено свое понимание ислама. Для многих турок притягательность его идей заключалась в том, что с одной стороны, он преподносил мусуль-

манскую теорию в форме, которая легко усваивалась массами, не старался очистить ислам от мистических особенностей, характерных для его "народной" разновидности, а с другой стороны, он призывал мусульман оседлать двух коней, а именно: современную технологию и науку, на которых они должны были прийти к прогрессу.

Тем не менее Саид Нурси особо подчеркивал, что научные знания — это всего лишь дар, ниспосланный людям от Всевышнего, а посему не следует фетишизировать и обожествлять современную технологию и науку, нужно лишь использовать их для нужд общества" [100, s. 143]. Другими словами, он призывал турок шагать в ногу с веком, одновременно не теряя своей мусульманской сущности.

Социальной базой этого течения был средний класс, состоящий из мелких торговцев, ремесленников и начинающих бизнесменов. В последние годы это течение, получившее название "нуризма", привлекло к себе даже определенную часть профессоров вузов Турции. Представители нуризма печатают и распространяют хорошо написанные, популярные издания под названиями типа "Атом, наш мозг и нервная система". Они имеют также и связи с политическими партиями.

### **в) Демографический взрыв, урбанизация страны, создание общества потребления как факторы усиления ислама**

В последние годы Турция переживает настоящий демографический взрыв. Население Турции составляло в 1940 году 17 миллионов человек, в 1980 г. — 46 млн., в 1993 г. — 60 млн. человек. На Среднем Востоке Турция занимает первое место по приросту населения. Ежегодный прирост населения — 1,3 млн. человек, это означает 2-х процентный ежегодный прирост.

Урбанизация (увеличение доли городского населения в стране) происходит также семимильными шагами. Если в 1960 году доля городского населения составляла 26%, то уже через 10 лет, то есть в 1970 году, она уже равнялась

46%. Население Стамбула с пригородами сейчас составляет около 13 млн. человек, в Анкаре — 5 млн., в Измире — 3 млн. человек.

Массовое переселение больших масс людей из деревень в мегаполисы и другие города создало проблемы адаптации и выживания бывших крестьян и провинциалов в городских конгломерациях. Все эти трудности в итоге подвели новых горожан к поиску неотрадиционалистских форм жизни и ее осмысления.

Турецкий ученый Шериф Мардин так описывает положение этих новых горожан: "С одной стороны, очень много людей за короткий период времени были поставлены в социальной структуре страны в такой статус, в котором они ощущали себя очень одинокими в силу своей неготовности к новой жизни. С другой стороны, эти люди начали все больше подвергать критике осуществляющуюся во всех сферах жизни механическую и подражательную европеизацию, которая являлась одной из идеологических опор кемализма" [100, s. 138, 139].

Поиски новыми горожанами неотрадиционалистских способов устройства и осмысления жизни нашли свое отражение в религиозной и политической сферах.

В религиозной сфере — это строительство новых мечетей в городах, создание мусульманских общин, разных мусульманских финансовых фондов, использование ислама в качестве идеологии социальной справедливости.

Первым отражением исламского фактора в политической жизни Турции последних десятилетий можно считать создание доктором технических наук, профессором Неджметтином Эрбаканом в 1970 году партии Национального порядка. Он придал этой партии имидж организации аскетичных и воинствующих мусульман, решивших остановить рост моральной деградации, которую они считали определяющей чертой современной Турции. Но вскоре эта партия была запрещена конституционным судом за оскорбление и очернение в своих изданиях принципа лаицизма кемалистской идеологии, а также за использование ислама в политических целях.

Затем в 1972 году Эрбаканом была создана новая партия, партия Национального благополучия, которая стала откровенной преемницей прежней партии. В парламентских выборах 1973 года 49 ее членов стали депутатами парламента, а в дальнейшем она участвовала в формировании двух коалиционных правительств Турции. Официальная доктрина этой партии состоит из 3-х направляющих идей: 1) религиозное направление; 2) рывок в дальнейшей индустриализации Турции и использование экономики на благо основной массы народа; 3) общественная мораль.

Экономическая концепция заключалась в том, что партия критиковала правительство за непродуманные государственные расходы, за невнимание к тем слоям общества, которые оказались отстраненными от плодов относительного подъема, осуществляемого Турцией с начала 50-х годов.

Партия предлагала брать налог не с дохода, а с собственности граждан, тем самым, видимо, хотела решить проблему укрывания доходов богатыми, которые могли получать неоправданно большие кредиты от государственных банков, что приводило к разбазариванию средств и обеднению основной массы населения.

Шериф Мардин предполагает, что партия Национального благополучия определенным образом связана с Союзом торговцев и ремесленников, благодаря усилению которого в провинции возникли новые мощные экономические центры. Он предполагает также ее связь с суфийским братством "Накшбандия" [100, s. 106, 107].

Наиболее интересным мне показалось указание Шерифа Мардина на определенную связь между знаменитыми экономическими реформами Торгута Озала, приведшими страну к экономическому буму, и исламским фактором.

Исследователь пишет: "На мой взгляд, исламское возрождение — это паническая реакция на изменения в семейной сфере. Это возрождение связано также с тем, что исламисты вновь возрождают свою общественную практику, являющуюся частью исламского образа жизни.

Эта общественная практика, в свою очередь, может довольно хорошо объединяться с современной техникой расширения сферы экономической деятельности. Торгут Озал — технически хорошо подготовленный экономист, применявший на турецкой почве те знания и опыт, которые он приобрел в Мировом банке, но та социальная структура, которую он старался создать, и которую я называю «экономикой захолустий и медвежьих углов», не является продуктом Мирового банка, она своими корнями связана с почвой турецкой провинции и ислама... Вхождение в обиход понятия мусульманского налогообложения является одним из примеров использования исламских ценностей для воздействия на общественное движение. Исламские ценности понятие «национального налогообложения» настойчиво трактуют в духе исламской благотворительности. Это нельзя понимать так, что Турция стоит чуть ли не накануне изменения национальной системы налогообложения, но это вносит определенную ясность относительно слабости Т.Озала к «фондам», стоящим вне сферы контроля национального бюджета. Наиболее упрощенное объяснение его действий заключается в следующем: Т.Озал нашел некий способ создания финансового фокуса. Мы не можем проверить правильность подобного обвинения, но мы можем с уверенностью искать параллелизм между действиями Т.Озала и мировоззрением турецкой провинции" [100, с. 234, 235].

В 1983 году партия Национального благополучия была переименована в партию Национального благоденствия. В последние годы эта партия находится на подъеме. На муниципальных выборах 1994 года мэрами Стамбула и Анкары были избраны ее представители.

Сейчас в Турции кроме этой партии существуют еще 2 партии исламской ориентации. Это — партия Великого единения (ПВЕ) и Национальная партия (НП). Кроме того, есть также около 10 исламистских групп и исламских центров. Наиболее влиятельные из этих 10 групп — группы Фатхуллы, Сулеймана, Махмуда эфенди, Адьямана.

В отношении лаицизма все исламисты сходятся в том, что на практике он неправильно осуществляется официальными властями. Они предлагают властям свой вариант:

Принцип лаицизма должен быть убран из Конституции, но по турецкой конституции ислам не должен быть государственной религией.

Исламисты рассматривают ислам не в узком смысле, лишь как религиозную доктрину, но и как определенную мировоззренческую систему.

Ислам они считают самым важным критерием в определении национальной принадлежности человека. Во многом такая их позиция исходит из того, что ислам, по их мнению, объединяет большинство нетурецких этнических групп, в особенности самую большую курдскую группу, с основным турецким этносом в единую нацию Турции.

Они считают, что идеи западничества в Турции потерпели поражение, но с другой стороны, и наследие исламских ценностей в Турции еще не приведено в надлежащую систему, которая бы адекватно могла отвечать на запросы современной эпохи.

### **г) Критика негативных явлений общества потребления и массовой культуры. Поиски выхода**

Сразу после смерти К.Ататюрка в Турции начала проявляться тенденция к смене духовных и идейных ориентиров. Начался переход от принципов "опоры на национальную историю", "поисков себя в своих корнях" к идеям западного гуманизма, уходящего корнями в греко-римскую культуру [114, s. 18].

Вторая крупная волна проникновения западных ценностей в Турцию произошла в последние десятилетия, когда происходило разгосударствление собственности, создание либеральной экономики и массовой культуры.

Очень показательное отношение ко 2-ой волне вестернизации Турции исследователя Орхана Тюркдогана. Он пишет: "Макс Вебер в своей книге «Протестантская мораль и

дух капитализма» уже в 1910 году ясно указывал, что «капитализм, демократия, наука, система права» являются плодами западной цивилизации, в особенности ее протестантской морали. Сегодня наша страна (Турция), развиваясь в подобных рамках и пытаясь соответствовать западным нормам и ценностям, наносит огромный урон своим исламским и национальным ценностям" [114, с. 36].

Конечно, вышеприведенная мысль совершенно не говорит о том, что турецкое общество не принимает капитализм как таковой. Патриотические круги хотят, чтобы развитие экономики сочеталось с сохранением, а не с уничтожением национальных и религиозных ценностей турецкого народа. В печати часто приводят в качестве образца подобного развития быстрый рост таких восточных стран, как Япония, Южная Корея, Тайвань и Сингапур, где капитализм развивался не за счет заимствованных из Европы крайнего индивидуализма и широкой свободы, а на базе коллективизма, солидаризма и детерминированности свободы человека восточным обществом, воспитанного на традициях конфуцианства, синтоизма.

Более 20 каналов турецкого телевидения на 70—80% заполнены западной продукцией (особенно американскими фильмами), дублированной на турецкий язык. Как и во многих странах Запада, на экранах турецкого телевидения и в других средствах массовой информации, отражающих разные стороны массовой культуры, показываются убийства, насилие, секс и т.д.

Широкие слои турецкого общества, во многом еще сохранившие традиционный менталитет и связанные с исламскими ценностями, выступают резко против подобной практики средств массовой информации.

Результатом подобной борьбы явилось создание на телевидении особого канала газеты "Тюркие" ("Турция"), опирающегося в своих программах на исламские и национальные ценности народа.

Конечно, на вопрос, каким путем будет развиваться Турция в дальнейшем, ответить однозначно очень трудно.

Это будет зависеть от многих факторов. Уже упоминавшийся нами Орхан Тюркдоган считает, что в современном турецком обществе присутствуют как западные нормы и ценности, так и свои ценности, такие как солидаризм, единство, общественная гармония и согласие, опирающиеся на национальные и религиозные традиции. По его мнению, Турцию ждет один из двух путей: или она, полностью сменив свои критерии в оценке общества, пойдет чисто западным путем, или же осуществит свое развитие на синтезе восточных и западных ценностей [114, s. 40, 41].

Если же говорить о подходе тюркистов к данному вопросу, то они в большинстве своем стоят за второй путь, то есть путь синтеза тюркизма с исламом.

В предыдущих главах этой работы взгляды тюркистов освещены довольно обстоятельно, поэтому ниже мы лишь в общем плане обозначим их отношение к вестернизму и исламу.

С одной стороны, они против либеральной модели капитализма, бесконтрольного со стороны государства, и даже зачастую против капитализма как такового, как системы социальной несправедливости, с другой стороны, они против ислама, который отвергает "нацию, национализм" и который они называют "безнациональным или интернациональным исламом". Они считают, что и космополитичный капитализм и безнациональный ислам являются врагами всего национального, в том числе и врагом тюркской нации. Их кредо — соединение ислама с нацией, ислама с тюркизмом. В общем плане они ратуют за особый путь развития, который в недавнем прошлом называли 3-м путем, отличным от капитализма и социализма.

На наш взгляд, самобытный путь Турции на стыке западной и мусульманской цивилизаций будет возможен лишь в том случае, если такие фундаментальные и основополагающие понятия культуры, как свобода, демократия, гуманизм, прогресс, цивилизация будут разработаны на базе духовного наследия исламской культуры.

Думается, развитию и современному осмыслению исламского наследия, в особенности в связи с национальным



вопросом, могло бы послужить и обращение к идеологии и практике джадидизма, который можно назвать своего рода "протестантизмом" в исламе и который был выдвинут на рубеже XIX и XX вв. татарской буржуазией и интеллигенцией в качестве альтернативы как догматическому исламу, так и западным ценностям, при помощи которых хотели ассимилировать татар.

В этом плане, думается, достойны внимания такие труды самого крупного реформатора ислама XX века из казанских татар Мусы Бигиева (1875—1949), как "Основы реформ" — Петроград, 1915 г., "Исламским нациям о религиозных, литературных, социальных и политических образцах и мерах, которые следует предпринять" — Германия, 1923 г., "Обращение к Великому Национальному Собранию Турции" — Каир, 1931 г., "Будущее исламских наций" [83, s. 208—210].

#### **д) Коммунистические, левые идеи в Турции и тюркизм.**

Коммунистическая партия Турции с 1920 года, когда состоялся ее 1-й учредительный съезд, и до 1922 года функционировала легально. Затем ее деятельность была запрещена, так как она противоречила конституции. С тех пор она работает в подполье и за границей. Принадлежность к коммунистической партии рассматривалась в Турции как тягчайшее преступление.

Отношение Кемаля Ататюрка к коммунистическим идеям можно увидеть в одном его высказывании: "Самая большая опасность для тюрков — это коммунизм, где бы он не появлялся, его голова должна быть раздавлена" [95, s. 252]. В те годы открыто объявить себя коммунистом или социалистом мог лишь человек, решивший подвергнуть себя суду линча со стороны народа.

Что же поддерживало тогда существование коммунистических идей и левых организаций в Турции? На мой взгляд, этому способствовали 3 фактора: 1. Дороговизна жизни и большая безработица в определенные периоды пос-

левооценной Турции. 2. Увлечение турецкой интеллигенции и интеллектуалов левыми идеями. 3. Идеологическая и другая помощь турецким левым со стороны Москвы и ее социалистических "вассалов".

Основными организациями, пропагандировавшими левые идеи в послевоенной Турции, были Народно-республиканская партия (НРП), после 1965 года переродившаяся из кемалистской в партию левого толка и называвшаяся в последующие годы также Народной партией (НП) и Новой народной партией (ННП), а также Рабочая партия Турции (РПТ), которая была по-настоящему прокоммунистической.

Полевение НРП было связано с ее погоней за голосами избирателей в политической борьбе с другими партиями. Она старалась выглядеть в глазах избирателя "народной" партией. Большую роль в этом процессе сыграло и то, что ее генеральным секретарем с 1965 года стал левый интеллигент Бюлент Эджевит, и партия заняла позицию "левее центра".

Б.Эджевит поставил своих друзей левой ориентации во главе министерства просвещения, турецкого телевидения. Мэром Стамбула также был назначен левый интеллигент. Все эти люди немедленно начали кадровую чистку в своих ведомствах, изгоняя оттуда националистов и заменяя их людьми левой ориентации.

Телевидение и театры были заполнены программами, передачами и спектаклями, пропагандировавшими левые идеи.

Кроме того, в 1945 году турецким коммунистам из Москвы была дана инструкция, которая гласила: "Просачивайтесь в НРП, овладейте ею изнутри. Не овладев этой партией, вы не добьетесь успеха". Позднее эта акция была разоблачена органами МВД Турции, и в 1948 году министр внутренних дел, член НРП Шюкрю Сокменсюэр, объявил об этом в парламенте.

Б.Эджевит относился к СССР с симпатией, затем он одно время увлекся моделью шведского социализма, затем он высказывался в том духе, что Турции более всего подходит модель югославского социализма [95, s. 96—98].

Влияние партии в народе неуклонно падало. Если до ее откровенного полевения за нее голосовало обычно около 40% избирателей, то в 1965 году за нее проголосовало 29%, а в 1969 году — 23%.

Вся эта левая пропаганда накаляла обстановку в стране, и вот, здоровые национальные силы во главе с Национальной партией действия (НПД) и ее лидером Алпарсланом Тюркешем в 1975 году начали борьбу с левыми, которая завершилась в 1980 году тем, что военные пришли к власти и запретили временно, до 1983 года, функционирование всех партий.

Второй организацией левого толка была Рабочая партия Турции (РПТ). Она действовала легально с 1961 по 1971 годы.

Основной причиной, по которой она была запрещена в 1971 году, было несоответствие ее программных положений турецкой конституции.

По турецкой конституции все граждане Турции, независимо от религии и языка, на котором они говорят, являются турками, а все население страны является единой турецкой нацией, независимо от того, к какой этнической группе принадлежит человек или на каком языке он говорит [95, s. 111].

РПТ же на своих съездах стала трактовать понятие "курдский народ" в значении "курдская нация". Эта партия провозгласила цели и борьбу за осуществление этих целей, которые выходили за рамки конституционных прав курдского народа, и взяла курс на отделение турецких граждан, говорящих по-курдски, от единой турецкой нации [95, s. 186, 187].

Во многом насаждение левых идей в Турции оказалось искусственным. Об этом говорит, например, такой факт, что часть ведущих политических лидеров левой ориентации были довольно богатыми людьми, а некоторые — даже миллионерами. Наиболее распространенное представление о левых в современной Турции — это представление как о людях, которые хотят создать в стране "революционную" дестабилизацию путем ее раскола по разным критериям, например: ту-

рецкая нация — курдская нация, сунниты — алевиты, богатые — бедные, прогрессисты — консерваторы.

Тюркисты были в Турции главной силой, которая поставила заслон распространению левых идей в Турции.

После развала СССР и подписания тюркскими странами СНГ с Турцией совместной Анкарской декларации о сотрудничестве и координации действий тюркских стран в мировой политике, влияние левых в Турции сошло почти на нет.

Особое значение для крушения левых сил Турции, конечно же, имел развал КПСС и СССР. Хотя штаб-квартира компартии Турции (КПТ) и находилась в Берлине (ГДР), но все назначения на высшие посты в КПТ санкционировались Москвой. Мало того, все руководство КПТ и ее боевики проходили идеологическую обработку в Международной ленинской школе в Москве, военную и агентурную подготовку проходили в Главном разведывательном управлении Генштаба Вооруженных Сил и структурах КГБ СССР. Турецким коммунистам ставилась задача внедряться в ряды турецкой армии и полиции, собирать разведывательные данные о Турции.

Вся эта деятельность и расходы по содержанию руководства КПТ в Москве и в Западной Европе оплачивались из финансовых средств КПСС [43, с. 7].

## 5. ТЮРКИЗМ В СССР И СНГ С КОНЦА 80-Х ГОДОВ XX ВЕКА

### **а) Установление связей и сотрудничества между национальными движениями тюркских народов СССР и I-й съезд народов Востока в перестроечные годы**

После начала перестройки в СССР с 1985 года и в последующие годы на волне гласности и демократизации летом и осенью 1990 года были сделаны первые шаги к налаживанию контактов и сотрудничества, а также проявились первые

объединительные тенденции демократических и национально-демократических организаций тюркских народов СССР.

По инициативе известного казахского поэта и общественного деятеля Олжаса Сулейменова и его помощника Алмаза Естекова летом 1990 года в Москве был проведен I-й съезд народов Востока СССР.

На этом съезде большинство составляли представители тюркских народов: представители от казахов, узбеков, казанских и крымских татар, азербайджанцев, кумыков, балкар, гагаузов, якутов, башкир, но были представлены и нетюркские народы, например: осетины, чеченцы.

Основной целью национально-демократических организаций народов Востока съезд провозгласил их сотрудничество и координацию деятельности в сфере сохранения и развития языков и культур своих народов, а также сотрудничество в политической сфере. На съезде было поддержано требование делегации из Татарстана о придании ТАССР статуса союзной республики.

Съезд провозгласил создание Ассамблеи Народов Востока, для руководства которой было избрано несколько сопредседателей от разных народов. Одному из сопредседателей, представлявшему казанских татар, председателю Татарского общественного центра Мулюкову Марату, исходя из его предложения, были поручены организация и проведение II-го съезда народов Востока весной — летом 1991 года в г. Казани.

Независимо от вышеупомянутого съезда, а как бы параллельно ему, состоялись также контакты и знакомство лидеров тюркских организаций с 1-го по 4-е сентября 1990 года в Ленинграде во время 2-ой Международной конференции по правам человека "Вильнюс-Ленинград 1990". На этой встрече, в одной из ленинградских гостиниц, присутствовали представители почти всех тюркских народов, горячо обсуждались наболевшие проблемы, принципы сотрудничества и координации действий организаций. В итоге встречи автор данных строк был избран председателем-коорди-

натором по подготовке 1-го совещания или съезда тюркских народов.

**б) Второй съезд Ассамблеи Тюркских Народов (АТН) СССР 19—21 апреля 1991 года  
в г. Казани и образование  
Ассамблеи Тюркских Народов (АТН) СССР.**

В апреле 1991 года в Казань съехались делегаты II-го съезда Ассамблеи Народов Востока (АНВ), но во время обсуждения делегатами повестки дня и процедурных вопросов было предложено назвать этот съезд не съездом АНВ, а съездом Ассамблеи Тюркских Народов (АТН), так как представители нетюркских народов не прибыли на съезд, и это предложение было принято большинством голосов. На съезде были представлены почти все тюркские народы. Всего в работе съезда принимали участие представители 42 организаций тюркских народов, разного уровня и направленности. Казанские татары были представлены 19-ю организациями, у азербайджанцев на съезде было 6 организаций, у узбеков — 3, у казахов, башкир и якутов было по 2 организации, у каждого из остальных народов было по 1-ой организации.

Из невосточных народов на съезде было представлено Всесоюзное общество советских немцев "Возрождение".

По типу деятельности и структуре эти организации можно охарактеризовать следующим образом: 5 народных движений, 6 политических партий (причем 4 из них — азербайджанские, по 1-ой партии было у казанских татар и якутов), остальные организации — это всевозможные культурные общества и ассоциации.

На съезд был приглашен в качестве гостя 3-й секретарь посольства Турции в СССР господин Эрхан Озсой. Представители прессы и телевидения освещали ход съезда.

На 2-м съезде АТН была принята Программа, Устав, 20 резолюций и 9 обращений.

Председателем АТН был избран заместитель председателя Татарской партии национальной независимости "Итти-

фак" ("Союз") и один из ее основателей Рафаэль Фардиевич Мухамметдинов (1947 г.р.).

### **в) Идеинная направленность 1-ой Программы АТН**

Разработчиками и авторами проекта 1-ой Программы АТН были представители татарского национального движения: Рафаэль Мухамметдинов, Рашад Амирханов, Рафаэль Хакимов и Рифат Садыков.

Программа состоит из вводной части и 4 разделов: Вводная часть под заглавием "Откуда идет угроза?". 1. Национальная свобода и демократия. 2. Тюркизм. 3. Религия как основа культуры и нравственности. 4. Пути консолидации тюркской общности.

При кратком изложении основные ее идеи заключаются в следующем.

#### ***Вводная часть "Откуда идет угроза?"***

Для современной политической ситуации в глобальном масштабе характерен переход от противостояния "Запад-Восток" (в идеологическом смысле как противостояния двух систем) к противостоянию культурному и религиозному Западу и Востока.

В СССР наметилась тенденция противостояния "Центра" и тюркских народов. Это противостояние имеет глубокие исторические корни. В древнейшие времена шла борьба Киевской Руси со Степью, православия с исламом, которая завершилась подчинением тюркских народов русскому государству. Но в этой борьбе русская нация обескровилась, а тюрки устояли от насильственной ассимиляции.

Противостояние союзного "Центра" и российского "демократического" руководства следует рассматривать лишь как борьбу двух сил, имеющих разные подходы к проблеме сохранения колониальной структуры империи. Если союзный "Центр" ратует за традиционный советский колониализм административно-командного образца, то российский "Центр" — сторонник сохранения тех же структур методами неоколониализма, при котором российские "демократы" без

применения грубой силы попытаются пристегнуть все республики к России экономическими методами, вплоть до экономических санкций.

Обе силы в сущности одинаковы, а потому в перспективе главное поле политической борьбы в СССР будет проходить не между ними, а между общеимперским лагерем и национально-демократическими движениями народов.

Теперешнее состояние тюркских народов СССР мало отличается от положения колоний, ибо несмотря на существование Конституций республик, СССР продолжает оставаться унитарным государством с имперскими структурами, где высшие эшелоны власти (союзное правительство, КГБ, офицерский корпус армии) в подавляющем большинстве занимают представители правящей русской нации.

Для удовлетворения ненасытного "Центра" с гипертрофированным военно-промышленным комплексом грабились и продолжают грабиться природные, трудовые и интеллектуальные богатства Востока.

Что сегодня угрожает тюркским народам? Во-первых, советская империя, во-вторых, культурное отставание от Европы, в-третьих, разобщенность.

### *1. Национальная свобода и демократия*

Нация — естественная общность людей. Человек может стать личностью только благодаря национальности. Нация требует от человека творческой отдачи, поднимает человека над узким благополучием и заставляет задуматься о вещах исторических, мировых, вечных. Безнациональные рабы, стоящие вне культуры.

Сейчас пришло время, когда в сознании угнетенных народов коммунистическая идея оказалась несостоятельной, и она вытесняется национальной идеей. Национализм в западной трактовке изначально заключал в себе позитивный смысл, трактовался как идеология национально-освободительного движения и развития. В теории же и практике большевизма — заклятого врага всего национального — это понятие было искажено и искусственно сведено к своему антиподу — шовинизму, идеологии национального



превосходства. Таким образом, большевизм стремился идейно обезоружить колонизованные народы.

Национализм в своей сути — идеология угнетенной нации, идеология освобождения. И он всегда есть следствие, реакция на идеологию национального угнетения и подавления — шовинизма. Национализм и шовинизм могут проявляться в идеологии и психологии одной и той же нации, но это разные полюса национальной идеологии.

Решить национальный вопрос, значит предоставить возможность развивать свою экономику, политику, культуру в тех формах и теми средствами, которые избирает сам народ.

Решение национального вопроса не может быть избирательным и касаться только одних народов и исключать другие. Любой народ перед лицом истории равноценен. Решение национального вопроса не может быть частичным или поэтапным, так как это не вопрос "тактики", а вопрос "принципа", а потому он или решается в полном объеме и для всех без исключения, или же СССР будет постоянно испытывать межнациональные потрясения.

Национальная свобода — первоначало и основа демократии. Так называемая демократия вообще, безотносительно к суверенитету нации — есть обман. Для каждого народа национальная свобода и есть демократия, ибо нет другого механизма включения его в исторический прогресс. Для народа, не имеющего национальных прав, демократия бессмысленна. Права человека можно рассматривать только в контексте национальных и государственных прав.

Важнейшим условием свободного развития нации выступает национально-государственное устройство. Исторический смысл нашего времени состоит в переходе СССР от унитарного, по существу имперского, государства к федеративному союзу. Такой переход будет означать победу демократии над тоталитаризмом, ибо в многонациональной стране демократизация и решение национального вопроса практически совпадают.

## **2. Тюркизм**

В результате сталинской политики разделения народов была разрушена общность тюркских народов. Превратное

толкование истории, изъятие из нее страниц, общих для всех тюрков, создание десятка различных алфавитов, создавших преграды между тюркскими языками, установление искусственных государственных и административных границ, не совпадающих с этническим расселением, ранжирование народов, ограничение общения между ними, запугивание советских людей "пантюркизмом", — все это составило суть политики разделения тюркской общности. Народы, свободно понимающие друг друга, с общей историей и культурой, стали чужими, а кое-где даже пролили кровь своих братьев. Ассамблея видит свою задачу в возрождении всех нарушенных связей между тюркскими народами.

Тюркский мир, как особая историческая реальность, сформировался в эпоху средних веков. В эту эпоху были заложены основы единства материальной и духовной культуры, система моральных ценностей и менталитета, сформировалась тюркская цивилизация.

Тюркский мир выжил как этнокультурная общность и с конца XX века проявил способность к адаптации к новым требованиям общественной жизни.

Обновление охватило прежде всего Турцию — единственное в мире независимое тюркское государство, раньше других тюрков преодолевшее свои внутренние проблемы и выдвинувшееся в ряд экономически сильных современных государств. Наступило время освободиться от ига административно-командной системы и советским тюркам. Вы — наследники великой тюркской цивилизации, стомиллионная общность, имеющая собственное лицо и собственное имя — тюрк.

Ассамблея взяла на себя задачу консолидации тюркских народов путем выработки линии всех тюрков в области реализации права каждого тюркского народа на самоопределение, на обретение суверенитета, на равноправное экономическое сотрудничество и защиту своих интересов, оказание взаимной помощи в подъеме культур. Основным принципом объединения тюркских народов должно быть их равноправие.

### ***3. Религия как основа культуры и нравственности***

Ассамблея признает исключительную роль религии в сохранении общечеловеческих ценностей, считает ее одной из основ национальных культур и нравственного здоровья тюркских народов. Но, к сожалению, многие достижения, связанные с религией, уже утеряны и требуют усилий для своего возрождения.

Ассамблея считает необходимым активное участие верующих в политической жизни своих республик и всего СССР, усиление религиозного просвещения и образования народов.

Опыт истории показывает, что любое механическое насаждение чуждых общественных структур приводит к гибели культуры. Поэтому тюркские народы, следуя собственным традициям Востока, должны критически перенимать достижения Запада.

### ***4. Пути консолидации тюркской общности***

#### ***Политический аспект.***

Исходя из задач консолидации тюркских народов, необходима разработка тактики политической солидарности и взаимной поддержки. Наиболее значимая и эффективная взаимная поддержка может осуществляться на межгосударственном уровне путем создания межреспубликанских договоров по самому широкому спектру политических, экономических, научно—технических, культурных и других вопросов.

Целесообразно всем партиям, движениям, обществам, входящим в Ассамблею, через средства массовой информации вести работу по укреплению политической солидарности тюркских народов.

В борьбе с имперской политикой "Центра" и его номенклатурными "вассалами" на местах нужно использовать средства политического давления, в частности, митинги, демонстрации, пикеты, различного рода заявления и обращения как к руководству своих республик, так и к союзному правительству, а также к международному сообществу.

### ***Экономический аспект.***

Тюркские народы обладают колоссальными природными и трудовыми ресурсами, мощным промышленным, научно-техническим, интеллектуальным потенциалом, который используется не для процветания самих народов, а для поддержания паразитических союзных и российских структур.

Стартовые возможности различных республик неодинаковы: у одних структура экономики более рыночная, у других — менее рыночная, кто-то имеет сырьевые источники, кто-то ничего не имеет. Короче говоря, рыночная экономика, наряду с позитивными сторонами, может иметь и отрицательные. Нужно быть готовым в новых условиях к совместной защите экономических интересов и стремиться к созданию межгосударственных экономических соглашений для создания общего рынка.

Кроме этого, необходимо создавать совместные предприятия, банки, торговые дома, объединение тюркских предпринимателей и т.д.

### ***Культурологический аспект.***

Ассамблея считает своей важнейшей задачей интенсификацию культурных связей в тюркском мире. Конкретными направлениями этой деятельности на ближайшее время могут стать следующие задачи:

Издание общетюркской газеты "Туран" по возможности на понятном всем тюркам языке;

Проведение регулярных ежегодных фестивалей тюркской культуры;

Подготовительная работа по созданию унифицированного тюркского алфавита на основе латинской графики;

Подготовительная работа по созданию на компьютерной основе общей информационной базы тюркской культуры.

Ассамблея считает, что необходимо организовать постоянно действующие летние семинары тюркских интеллектуалов с целью обсуждения проблем тюркских народов, выработки единой стратегии и путей решения этих про-

блем, а также расширить политические, экономические и культурные связи советских тюрков с Турцией.

Сохраняя свое национальное своеобразие, тюрки, вместе с тем, должны консолидироваться для решения общих проблем, что будет способствовать повышению потенциала и престижа тюркской культуры во всем мире.

1-ая Программа АТН заканчивается лозунгом:

Сила тюркского движения — в образовании и просвещении своих народов, соединении достижений Востока и Запада, сознании своей общности, единства тюрков!

Очень важно по своему содержанию также заявление, принятое съездом и характеризующее наиболее общую политическую установку АТН:

— АТН создается с целью консолидации национального возрождения и прогресса тюркского народа.

— АТН не направлена против других народов и признает права всех народов на самоопределение и свободное развитие.

— АТН выступает за политическое, ненасильственное решение межнациональных проблем.

— АТН выступает за сотрудничество всех прогрессивных общественно-политических и национально-демократических организаций.

#### **г) Содержание документов и материалов, выработанных лидерами АТН между II и III съездами АТН**

Самым первым документом, выработанным после II-го съезда АТН был "Манифест-обращение АТН к президентам, Верховным Советам, правительствам, общественно-политическим организациям и народам тюркских республик". Этот Манифест был написан председателем АТН Р.Ф.Мухамметдиновым и 15 сентября 1991 года разослан всем главам союзных тюркских республик, главе Татарстана президенту М.Ш.Шаймиеву, а также всем общественным организациям тюркских народов.

Единственным из глав республик, давшим официальный ответ на данное Обращение, был глава Азербайджана Аяз Муталибов. Ответ из его секретариата гласил, что Аяз Муталибов ознакомился с Манифестом-обращением, очень благодарен за него, и что руководство Азербайджана будет брать в расчет определенные пожелания Манифеста в своей работе.

Текст Манифеста-обращения был опубликован в двух тюркских газетах: в газете "Татарстан яшьләре" ("Молодежь Татарстана"), № 116, 26 сентября 1991 г. и в казахской газете "Жас казак" ("Молодой казах"), № 4, 1991 г.

Если выразить тезисно, то идея Манифеста сводилась к следующему: "Мы, тюрки, в Российской Империи и в СССР до сих пор были лишь пушечным мясом в руках той или иной российской группировки, стремящейся к захвату власти в Центре. Когда после гражданской войны власть в Центре была захвачена красными, они, поделив нас, тюрков, на узбеков, казахов, татар и т.д., а каждый народ еще искусственно разделив по так называемому классовому признаку на «красных бедняков» и «белых баев», внедрили свое адское изобретение — московско-петроградский большевизм — на наши земли.

Сейчас имперские силы хотят повторить этот обман, но уже на другом витке истории.

Б.Ельцин грозит пересмотром границ Казахстану, Р.Хасбулатов грозит разогнать парламент Татарстана, а А.Собчак обещает дать свободу лишь тем республикам, которые разрешат внедрить у себя «демократию» московского образца. Новые империалисты по старым своим рецептам хотят каждый тюркский народ разделить на консерваторов и демократов и под видом внедрения «демократии» вновь лишить нас завоеванной свободы и закабалить нас в ярме неокOLONиализма.

Нет, мы, тюрки, не против демократии. Мы лишь против, чтобы демократия насаждалась извне и чтобы она толковалась для нас имперскими учеными и писателями, рдеющими за «единую и неделимую». Мы — за демократию в

нашем понимании, демократию великой тюркской общности, основанной на наших исторических традициях и духовных ценностях.

Мы должны создать межгосударственное объединение под названием «Содружество Тюркских Государств» (СТГ), которое, в свою очередь, может войти в конфедерацию под названием СССР. В этой конфедерации СТГ было бы наряду с Россией и Украиной одной из влиятельнейших сил.

Основой СТГ должно быть общее политическое, экономическое, идейно-культурное и оборонное пространство" [10, б. 2].

Далее в Манифесте излагались общие проекты организационной структуры 4-х вышеперечисленных странств и разъяснялась их идейно-политическая основа. В качестве координирующего органа СТГ предполагалось создать Координационный Меджлис СТГ.

В конце Манифеста говорилось, что колесо истории не остановить, что как Запад признал независимость прибалтийских республик, в скором времени страны мусульманского Востока и Турция признают независимость тюркских республик.

Кроме того, Координационный Совет АТН предлагал 5-го и 12-го октября 1991 года во всех столицах тюркских республик провести митинги, на которых потребовать от руководства республик начать консультации по созданию Содружества Тюркских Государств.

Осенью 1991 года после объявления лидерами России, Украины и Белоруссии в Беловежской Пуще о распаде СССР на отдельные независимые государства и о создании Россией, Украиной и Белоруссией Союза Независимых Государств (СНГ) тюркские союзные республики СССР автоматически стали независимыми государствами, но славянские лидеры не сочли нужным пригласить тюркских руководителей на совещание по учреждению СНГ.

Вскоре после этих исторических событий около 40 лидеров АТН 17—18 декабря 1991 года участвовали в работе Международного Конгресса по правам человека в г. Алма-

Ате, проводившегося по инициативе Демократического комитета "Алма-Ата-Хельсинки-Париж" и Ассамблеи Тюркских Народов. Приехало около 150 делегатов из-за рубежа. В эти дни в Алма-Ате была проведена конференция лидеров АТН.

На Конгрессе лидерами АТН было принято 2 документа:

I. "Обращение конференции совета лидеров АТН к президентам Казахстана, Азербайджана и республик Средней Азии", в котором предлагалось создать СТГ.

Основными аргументами для создания СТГ были: 1. Общность языков и культуры способствует взаимообогащению тюркских народов. 2. Ликвидация монопольной зависимости от поставок промышленных товаров из России может быть осуществлена путем создания СТГ и его частичной ориентацией на другие развитые страны. 3. СТГ может быть гарантом независимости новых тюркских государств.

II. "Резолюция о положении кумыкского народа", в которой поддерживалась борьба кумыкского народа за свои национальные права, за свою этнополитическую и этнокультурную самостоятельность.

В дни этого Конгресса лидеры АТН встретились с заместителем премьер-министра Казахстана Мурзатаем Джолдасбековым, которому была сообщена информация о положении тюркских народов и вышеупомянутые Обращение и Резолюция. Со стороны М.Джолдасбекова было заявлено, что правительство и президент Казахстана в ближайшие дни будут информированы о наших предложениях и им будут вручены наши Обращения и Резолюция.

Можно сказать, что в Алма-Ате впервые на столь высоком международном уровне представители тюркских народов получили возможность донести миру правду о своих народах и, наконец, быть услышанными. Достаточно сказать, что материалы Конгресса были направлены в Комиссию ООН по правам человека, а также поступили в канцелярии президентов тюркских независимых государств.



Далее, 12—13 января 1992 года АТН провела выездное заседание своих лидеров в г. Махачкале, а также в селении Коркмаскала и в городе Хасавюрт, а также участвовали во встрече с кумыкской интеллигенцией в г. Махачкале.

На митинге в Коркмаскале были приняты резолюции, в которых говорилось о том, чтобы независимые тюркские государства помогли малым и небольшим тюркским народам обрести свой суверенитет и государственность, и что Совет лидеров АТН признает Кумыкское народное движение (КНД) "Тенглик" ("Равенство") как единственный правомочный орган, представляющий интересы кумыкского народа.

В резолюции митинга в г. Хасавюрт говорилось о том, что конфликт в Карабахе является крупным заговором и вызовом тюркскому миру, и что кумыки и другие тюркские народы должны оказать посильную помощь Азербайджанской республике, находящейся перед лицом грозной опасности.

По инициативе АТН в лице ее председателя Р.Ф.Мухаметдинова и политической партии "Лига возрождения Балкарии" с 13 по 15 марта 1992 года в г. Нальчике была проведена научно-практическая конференция "Тюркизм: прошлое и современность", в которой участвовало около 30 ученых и политиков из тюркских республик.

На конференции обсуждались следующие проблемы: 1. Тюркизм и культура. 2. Тюркизм и экономика. 3. Тюркизм в праве, политике, идеологии.

В начале конференции был заслушан доклад председателя АТН на тему "Международная политика и тюркский мир", а затем прозвучали доклады участников конференции и прошли прения по докладам.

На конференции было принято 5 резолюций, одно заявление и итоговый документ конференции, в котором говорилось о необходимости развития связей в деловом мире тюркских регионов и создания организаций тюркских бизнесменов при АТН.

Участники конференции пришли к выводу о том, что есть настоятельная потребность создания в тюркских респуб-

ликах общественных, а если возможно — государственных комитетов по разработке латинских тюркских алфавитов на унифицированной основе и пропаганды перехода на латинский шрифт.

На конференции был сделан вывод о том, что для решения проблем взаимосвязи и сотрудничества тюркских народов необходимо привлекать усилия государственных и научных структур тюркских стран и республик.

После этой конференции лидеры АТН провели еще 2 совещания: в Крыму — в феврале 1993 г. и в Москве — в апреле 1993 года.

**д) Первый научный симпозиум  
по созданию основы для унифицированных латинских  
алфавитов тюркских языков  
в ноябре 1991 года в г. Стамбуле и его значение**

Симпозиум состоялся 18—20 ноября 1991 г. в г. Стамбуле. Он был организован Институтом тюркологических исследований Мраморного университета при финансовой поддержке Фонда по исследованию и развитию тюркской культуры "Тек-Есин". В работе симпозиума приняли участие около 30 известных ученых-филологов из всех тюркских стран и республик.

Надо признать, что львиная доля забот по организации симпозиума легла на плечи его секретаря — профессора Института тюркологических исследований Надира Девлета.

Из лидеров АТН на этот симпозиум в составе делегации ученых и писателей республики Татарстан был приглашен ее председатель Р.Ф.Мухамметдинов.

На симпозиуме было заслушано множество докладов, проведены дискуссии по спорным вопросам и представлены 7 проектов латинских алфавитов для различных тюркских языков, 3 проекта из 7 были представлены казанскими татарами.

На симпозиуме Р.Ф.Мухамметдинов известил тюркских ученых о том, что одна из резолюций II съезда АТН в г. Ка-

зани поддерживает идею создания единого унифицированного тюркского алфавита на базе современного турецкого алфавита. Это мнение общественных и политических организаций тюркских народов, можно полагать, оказало свое влияние на принятие определенных решений симпозиумом.

В итоговом документе симпозиума были зафиксированы следующие положения:

1. Тюркские ученые заявили о том, что идея перехода с кириллицы на латинский шрифт уже охватила все тюркские народы.

2. Симпозиум выразил пожелание, чтобы азербайджанский парламент как можно скорее принял решение о переходе с кириллицы на латинский алфавит, проект которого сейчас находится на рассмотрении.

3. Ученые пришли к согласию в том, что в новом унифицированном латинском алфавите должен сохраняться принцип, согласно которому одни и те же буквы должны отражать одни и те же фонемы (звуки).

4. Ученые единогласно обозначили, что единый унифицированный латинский алфавит тюркских народов будет самым важным элементом укрепления их взаимопонимания и культурного единства.

5. Симпозиум одобрил принятие в качестве основы унифицированного тюркского латинизированного алфавита для тюркских народов нижеследующих 34 латинских букв:

**a b c ç d e , f g ğ h x i j k q l m n ñ o ö p r s ş t u ü v w y z**

6. Рекомендовано научные выводы, принятые на данном симпозиуме, довести до сведения компетентных органов [101, с. 62, 67].

### **е) III-й Съезд АТН в г. Чебоксары и содержание 2-ой Программы АТН**

III-й Съезд АТН состоялся 3—4 сентября 1993 года в г. Чебоксары (Чувашская республика).

В работе съезда приняли участие представители тюркских народов Европейской части СНГ, Закавказья, Узбекистана, Поволжья и Сибири.

Впервые на съезде АТН присутствовала в качестве гостей делегация, состоявшая из представителей Турции и Турецкой Кипрской республики. Из Турции были Президент Фонда по изучению тюркского мира (ФИТМ), профессор Туран Язган и член Центрального правления общества "Тюркский очаг" Юджел Хаджалоглу. Турецкую Кипрскую республику представлял советник президента этой республики господин Ахмет Газиоглу.

Для такой небольшой республики в составе РФ, как Чувашия, проведение съезда дало большой толчок политической активности республики в целом.

В адрес съезда, его делегатов и гостей были посланы приветствия от имени Верховного Совета и Совета министров Чувашии.

Председателем АТН Р.Ф.Мухамметдиновым были зачитаны отчет о проделанной работе между съездами и проект Новой Программы АТН (2-ой Программы), который был подготовлен им в соавторстве с кандидатом философских наук Р.М.Амирхановым.

Проект 2-ой Программы АТН отличался от 1-ой Программы АТН тем, что в нем была отработана совершенно новая вводная часть под названием "Тюркский мир и глобальная политика" и к содержанию 1-ой Программы был добавлен новый раздел под названием "Демократия и политический строй в новых независимых тюркских государствах". Эти изменения в программе отражали те геополитические изменения в мире, которые произошли после крушения коммунизма, развала СССР и образования 5 новых независимых тюркских государств.

В вводной части Проекта 2-ой Программы прогнозируется, что на смену рухнувшему трехчлену: капиталистический, социалистический и 3-й мир, придет новый трехчлен: Запад, традиционный мусульманский мир и Тюркский мир, в котором Тюркский мир в политическом, географическом и культурном планах будет как бы средним миром между оставшимися двумя мирами.

Далее говорится, что сейчас ведется борьба за влияние на Тюркский мир между странами мусульманского Востока с одной стороны и западным миром — с другой. Эта борьба двух сил очень опасна для тюрков, так как они могут быть вовлечены в нее помимо своей воли и вопреки своим стратегическим целям.

В вводной части делается упор на то, что тюрки в глобальной политике постепенно должны уходить от роли вспомогательной силы, будь то Запада или Востока, и начинать руководствоваться собственными интересами. Тюркские республики должны создать мощное содружество тюркских государств. Этот срединный мир, то есть Тюркский мир, в будущем может стать стабилизирующим фактором между Западом и Востоком, обеспечивающим плодотворный культурный обмен, сохранение равновесия и баланса мировых политических сил.

Основные же идеи раздела "Демократия и политический строй в новых независимых тюркских государствах" сводятся к следующему: после развала СССР 5 новых независимых тюркских государств и Турция подписали Анкарскую Декларацию, провозгласившую солидарность и сотрудничество этих стран между собой.

Сегодня народы тюркского мира находятся на разных ступенях национально-государственного самоопределения. Одни имеют международно-признанные государства, другие, имея ту или иную форму государственности, продолжают борьбу за независимость и международно-правовое признание, третьи — до сих пор ведут фактически борьбу за выживание. При этом на новые независимые государства ложится особая ответственность за судьбу тюркского мира в целом, а всему тюркскому миру небезразлично, каким путем пойдут эти государства.

Учитывая, что перестройка — это в сущности процесс перехода от феодального общества к гражданскому, взоры России и тюркских республик обратились к западным моделям демократии. Но как показывает практика, западные механизмы демократии и правовых норм на местной почве

не работают, так как отсутствует соответствующий уровень общей и политической культуры. Слепое копирование привело лишь к росту преступности среди населения и коррумпированности госаппарата.

Таким образом, в новых тюркских государствах политическая структура и нормы демократии должны формироваться, исходя из местных условий и менталитета данного народа. Эти формы у разных тюркских народов могут быть различными, но наиболее общую форму мы представляем следующим образом.

Должен существовать некий промежуточный период перехода к демократии современного образца. При этом переход к рыночной экономике должен осуществляться под жестким контролем государства. Значительно большая доля промышленности, особенно крупной, еще долго должна находиться в собственности государства как гаранта интересов нации. Политической властью должна обладать одна мощная национальная партия, способная консолидировать всю нацию. Другие партии в этот период призваны выполнять роль конструктивной оппозиции. В правовой сфере законы должны быть жесткими, а наказания за уголовные преступления — суровыми.

Но с другой стороны, подобная жесткая модель общества не должна перейти в свою крайность — тоталитарный режим. Чтобы предотвращать подобные попытки узурпации власти отдельными лицами или узкими группами политиков, должна обеспечиваться многопартийность, свобода информации и деятельность международных демократических организаций в новых тюркских государствах.

Гарантом демократии и стабильности в новых тюркских государствах может явиться также создание и развитие новых государственных (национальных) идеологий, базирующихся на исламизме (или другой традиционной конфессии), тюркизме и национальном патриотизме.

Стабильность, единство руководства и народа в стране может обеспечить в данный период лишь мощная государственная национальная идеология, связывающая ее населе-

ние в единое целое, а проводником этой идеологии должна быть интеллигенция — движущая сила как правящей, так и оппозиционных партий.

Большинством голосов делегаты съезда приняли Проект 2-й Программы за основу и поручили руководству АТН отредактировать проект и довести дело до конца.

На съезде были приняты также 3 резолюции и 4 обращения по разным проблемам тюркских народов.

Съезд избрал нового председателя АТН. Им стал председатель оргкомитета по проведению съезда, представитель Чувашии — Вячеслав Тимофеев. Его заместителями были избраны Р.Ф.Мухамметдинов и председатель Конгресса чувашского народа Хузангай Атнер. Координационный совет АТН стал после этого располагаться в столице Чувашской республики — городе Чебоксары.

#### **ж) Связи и сотрудничество общественных тюркских организаций стран СНГ с зарубежными тюрками**

Первое участие лидеров общественных организаций СНГ в крупнейших тюркских международных форумах можно отнести к июню 1992 года.

6—7 июня 1992 года в г. Нью-Йорке в рамках съезда Ассамблеи тюркско-американских ассоциаций (АТАА), проводящегося регулярно с 1979 года в США, одновременно была проведена 2-ая Всемирная тюркская конференция.

А 3-я Всемирная тюркская конференция состоялась 4—5 декабря 1993 года в г. Вашингтоне.

Спонсорами этих конференций были АТАА, Всемирный тюркский комитет, ФИТМ (г. Стамбул), Фонд по развитию демократии в тюркском мире (г. Анкара).

На этих форумах принимало участие небольшое количество официальных руководителей и представителей тюркских государств. Основная же масса делегатов данных конференций представляла из себя общественных деятелей, ученых и деятелей культуры тюркских народов, проживающих в США, Турции, Западной Европе, СНГ и Азии.

Конференции состояли из пленарных и секционных заседаний. На секционных заседаниях были секции политики, экономики, культуры тюркских народов.

Конференции проходили в довольно торжественном стиле, в духе приподнятости, сопровождавшем общение тюрков всего мира. На конференциях была и богатая культурная программа.

Работа конференций носила характер ознакомления тюрков мира с жизнью друг друга, характер подачи информации о себе в мире, защиты суверенитетов своих тюркских республик путем обращений к президенту и конгрессу США и мировому общественному мнению. Конференция велась на двух языках: турецком и английском, ее работу освещало большое число американских и иностранных корреспондентов.

В качестве примера подобной деятельности можно привести то, что представители национального движения Татарстана, председатель АТН Рафаэль Мухамметдинов и председатель татарской партии Национальной независимости "Иттифак" Фаузия Байрамова написали Обращение к президенту и конгрессу США с просьбой оказания помощи в деле признания Татарстана в качестве суверенного государства на международной арене, и это Обращение через одного из конгрессменов было действительно вручено президенту и конгрессу США.

Надо сказать, что большую помощь в том, чтобы лидеры общественных тюркских организаций смогли принять участие в работе этих конференций, оказал ФИТМ и его президент профессор Туран Язган.

Другими двумя крупнейшими тюркскими форумами, в которых приняли участие лидеры АТН и другие общественные деятели, были два первых съезда Дружбы, Братства и Сотрудничества тюркских государств и народов.

1-ый съезд состоялся 21—23 марта 1993 года в г. Анталье (Турция), 2-ой съезд прошел 19—21 октября 1994 года в г. Измире (Турция).

На этих съездах, кроме пленарных заседаний, работали также разные комиссии:



1. Комиссия по языкам и алфавитам. 2. По культуре. 3. По образованию и науке. 4. По экономике и технологиям. 5. По политике и праву.

Обычно на этих съездах выступают президенты, премьер-министры тюркских государств и республик или их представители.

Особо широко лидеры АТН и других общественных организаций были представлены на 1-ом съезде в Анталье. На этом съезде лидеры 18 общественных организаций СНГ огласили общую "Декларацию тюркских общественных организаций...", в которой они выразили свое видение проблем тюркских народов и пути их решения.

Затем в Анкаре в 1993 и 1994 годах из печати вышли 2 тома материалов 1-го съезда в Анталье.

1-й том — "Тексты выступлений, сообщений и резолюций" (281 стр.).—Анкара, 1993. 2-й том — "Стенографический отчет съезда" (380 стр.).—Анкара, 1994.

Для лидеров тюркских общественных организаций СНГ эти международные форумы имели большое значение. Во-первых, они смогли рассказать о проблемах своих народов мировому общественному мнению. Во-вторых, многие из них впервые увидели широкий мир за пределами СНГ, расширили свой общий и политический кругозор. В-третьих, они впервые налаживали дружеские связи со своими братьями-тюрками за пределами СНГ. В-четвертых, на этих форумах, ввиду того, что там были как представители официальных властей, так и представители общественных, зачастую оппозиционных организаций тюркских республик, происходило как бы суммирование разных взглядов в тюркском мире и поиски зон взаимодействия с официальными властями и зон их бескомпромиссной критики в русле демократии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Характер мировых противоречий зависит от характера государств. В феодальную эпоху государство носило религиозный или династийный характер, отсюда конфликты и войны между государствами были в большинстве своем религиозными или войнами между правящими династиями разных государств, при этом этнический фактор не играл существенной роли.

Великая Французская революция, возникновение объединенной Италии и Германии, национальной идеологии, национализма, возникновение национальных государств, все это привело к тому, что основными противоречиями в мировом масштабе стали противоречия между нациями или нациями-государствами.

Но на определенном этапе истории несколько родственных по происхождению, языку и культуре угнетенных народов, пытаясь объединить свои усилия в борьбе за независимость, создают свою идеологию, своего рода "объединительный национализм" этих народов. Эта новая идеология родственных народов, например, у чехов получила название "панславизма".

Под флагом "объединительного национализма" — панславизма — чехи и словаки освободились от гнета Австро-Венгерской империи, а сербы — от Османской империи. Но это же объединение родственных народов может иметь своей целью и порабощение других народов, захват их территорий. В таком случае "объединительный национализм" из идеологии освобождения превращается в идеологию агрессии и порабощения. Ярким примером использования панславизма для подготовки и оправдания будущих завоеваний являлась политика царской России в отношении Османского государства.

Исходя из того, что тюркские народы царской России были колониальными народами, их тюркизм мог носить исключительно характер "объединительного национализма", то есть освободительной идеологии. Идея политического и

культурного сближения и объединения тюркских народов дореволюционной России была вполне закономерной и исторически оправданной. Эта закономерность зиждилась на 3-х факторах:

1. Из тюркских народов наиболее продвинувшимися в экономическом и социальном планах были казанские татары и азербайджанцы, особенно их буржуазия и интеллигенция. Их лидеры видели, что силами лишь этих 2-х народов невозможно улучшить положение всех тюркских народов России, сохранить их культуру и язык, поэтому они выдвинули идею сначала культурного, а затем и политического единства тюрков в рамках федеративной России.

То, что в начале XX-го века казанские татары приняли в качестве самоназвания этноним "татары", а не "булгары", является как раз отражением объединительных тенденций того времени. Выступив за этноним "татары", казанская элита как бы объединяла под этим этнонимом вместе с казанскими татарами и крымских, и сибирских, и астраханских татар.

2. Тюркизм как "объединительный национализм" находил благодатную почву еще и потому, что в начале XX века большинство тюркских народов еще не сформировалось как нации. В качестве таковых только-только начинали формироваться азербайджанцы и казанские татары, поэтому у всех одинаково поработенных тюркских народов не было каких-то особых претензий друг к другу, как не было и направленных друг против друга сформировавшихся национальных доктрин, которые бы защищали интересы каждого народа в отдельности.

Но с другой стороны, большинство этих народов объединяла единая мусульманская религия, поэтому, когда такие лидеры, как И.Гаспринский и Ю.Акчура, начали выдвигать идеи тюркского единства, то их "объединительный национализм" лег на вполне благодатную почву единства, подготовленного исламом, и единства, проистекающего из отсутствия претензий тюркских народов друг к другу.

3. Еще одним фактором, способствовавшим объединению тюрок России, было то, что в культурном, духовном, а позднее и в политическом плане тюркские народы с надеждой смотрели на Стамбул, на Османское государство, а позднее на Турцию как единственное в мире независимое тюркское государство, как на образец независимой тюркской жизни.

Если говорить о тюркизме в Турции и России начала XX века, то можно сказать, что, ввиду развала Османской империи после 1-й мировой войны, тюркизм сослужил туркам хорошую службу в деле построения их нового государства на национальной основе, и во многом идеи тюркского национализма были привнесены в Турцию российскими тюрками.

У российских же тюрок, при всем их развитом национализме, не было своей государственности, поэтому они изучали государственные институты Османского государства, то есть учились у тюрок полноценной независимой государственной жизни, которую мечтали создать в будущем у себя.

Таким образом, интересы российских и османских тюрок объективно объединяло то, что российские тюрки смотрели на Турцию как на своего единственного защитника, как на единственное независимое тюркское государство, в укреплении и усилении которого они были заинтересованы, а Турция была заинтересована в освобождении тюркских народов от имперской России, заинтересована в их независимости, так как в этом случае изменилась бы геополитическая ситуация, и вес и роль Турции в мировой политике неизмеримо бы выросли, не говоря уже об укреплении безопасности самой Турции.

Материал, изложенный в предыдущем параграфе, так же со всей очевидностью свидетельствует, что тюркизм возник как средство защиты тюркскими народами своей свободы, как способ противостояния имперской политической и культурной ассимиляции.

Те же благородные цели преследует и современный тюркизм. Это нашло свое отражение во всех основных политических документах тюркистского движения.

Причем, когда речь идет о свободе, то под этим подразумевается соблюдение как свободы и прав личности, так и свободы и независимости целых народов и государств. Идеи свободы, независимости и прогресса тюркских народов заложены также в таких важных политических документах, как уже упоминавшиеся ранее в данной работе "Анкарская Декларация глав 6-и независимых тюркских государств.—Анкара, 31 окт. 1992 г." и "Антальская Декларация лидеров 18-и тюркских общественных организаций.—Анталья, 21 марта 1993 г."

В первой из них провозглашается, что все независимые тюркские государства признают независимость, суверенитет друг друга, что подписавшие Анкарскую Декларацию страны выражают свое доверие такому общественному строю, который будет опираться на принципы демократии, прав человека, лаицизма, социальной справедливости, что нужно создать общие межгосударственные институты, которые бы способствовали взаимообогащению культур и языков тюркских народов. В Анкарской Декларации говорится также о создании совместных экономических проектов, которые бы также способствовали прогрессу тюркских народов в области экономики, техники и технологии.

На практике стремление к взаимообогащению и прогрессу тюркских культур выразилось в активном обмене учеными и студентами. Например, на данный момент в турецких университетах обучается около 14000 студентов из тюркских республик СНГ. Турецкие телевизионные программы транслируются в тюркских республиках. В свою очередь, ряд ученых из этих республик работают в турецких вузах и научных учреждениях. Создаются двуязычные и общетюркские словари, всеобщая история тюркских народов, собирается тюркский фольклор и т.д.

В Антальской Декларации также большой упор делается на проблему свободы, прав как тюркских народов, так и прав человека. Там говорится, например, о том, что страны, подписавшие Анкарскую Декларацию, при заключении двусторонних договоров с Россией, Украиной, Молдовой,

Грузией должны обуславливать в них права тюркских народов, живущих в этих государствах, как это делает Россия в отношении прав русского населения за пределами Российской Федерации.

В этой Декларации лидеры тюркских общественных организаций обращаются ко всем тюркским государствам с призывом создать общетюркский фонд помощи тюркским народам, ведущим тяжелую борьбу за создание или возрождение своей государственности.

Как АТН, так и многие тюркские общественные организации посылали телеграммы протеста главам тюркских государств в связи со случаями нарушения прав человека в Узбекистане и Туркменистане.

Говоря о перспективах тюркизма, надо определенно сказать, что они у него есть. При внимательном рассмотрении политических тенденций в мире вообще и у тюрков в частности эти перспективы видны на 3-х уровнях: а) геополитическом или цивилизационном, б) межгосударственном, в) внутринациональном.

#### ***а) Цивилизационный уровень:***

Как было уже сказано ранее, XIX век был веком национализма и главными противоречиями в мировом масштабе были противоречия между нациями — государствами.

Но Октябрьская революция 1917 года, затем создание СССР, а затем, после 2-й мировой войны и создание лагеря социалистических стран, казалось бы, перевели основные мировые противоречия из национальной плоскости в социальную и классовую. Говоря языком большевиков, мировой пролетариат начал борьбу против мирового капитала. Но, как показал опыт истории, подобное разделение оказалось искусственным. Национальные противоречия не исчезли и при социализме. Вспомним, хотя бы, противостояние СССР и Китая в 60—70-е годы XX века, оккупацию Чехословакии в 1967 году или подавление венгерского восстания в Будапеште в 1956 году.

Все дело в том, что под оболочкой и вывеской московского большевизма и "интернационализма" на самом деле

осуществлялась мировая экспансия Советской империи. Это осуществлялось военным, экономическим и идеологическим методами. Где же лобовые методы не срабатывали, пускали в ход методы культурного колониализма.

Первый заслон этой экспансии поставил в свое время Китай. После того, как афганский народ нанес сокрушительный удар по оккупантам, "несшим свой интернациональный долг", начался развал политики этой экспансии. Вскоре Россия потеряла все свои колонии в виде стран народной демократии и союзных республик СССР. Война в Чечне показала, что потеря колоний продолжается. Хочется обратить внимание читателей на следующий факт: эта война показала, что борьба впервые шла не между пролетариатом и капиталом, а между империей и чеченской нацией.

Итак, мы видим, что основными противоречиями в мире сейчас, как и прежде, являются противоречия между нациями, национальными государствами.

Основным, глобальным противоречием в будущем, возможно, станет противоречие между западной и мусульманской суперцивилизациями. Мусульманскую суперцивилизацию, в свою очередь, можно подразделить на 4 цивилизации: арабскую, тюркскую, ирано-пакистанскую и малазийско-индонезийскую.

Ввиду того, что по сравнению с другими цивилизациями тюркская наиболее тесно связана с западной суперцивилизацией, ее ислам должен стать по идее в недалеком будущем самым модернизированным и реформаторским во всем исламском мире. А это, в свою очередь, приведет к тому, что подобный ислам не будет самодовлеющим, он никогда не превратится в единственную и тотальную идеологию тюркских государств. Он, скорее всего, будет нести в этих странах культурную и нравственную нагрузку, тем самым способствуя углублению содержания национальных культур. Таким образом, ислам опосредованно будет поддерживать национальную идею, а в более широком плане и тюркскую идею, что приведет к ее дальнейшему развитию.

У немусульманских тюркских народов ту же роль будут выполнять другие религии.

**б) Межгосударственный уровень:**

Перспективы тюркизма на межгосударственном уровне вытекают из необходимости его как политики и соответствующей идеологии солидарности и взаимовыручки новых тюркских государств в деле укрепления и защиты их реальной независимости.

Пока независимость этих стран зиждется лишь на временной слабости России и благосклонном отношении к этим странам западного общественного мнения и их членстве в ООН. Все это — конечно, довольно эфемерные основы для независимости.

Уязвимость этих стран заключается в том, что у них нет пока полноценных национальных сил самообороны, они пока полностью зависят от монопольных поставок машин и оборудования из России, в-третьих, в некоторых из этих стран имеется большая доля русского населения, часть которого может быть использована Москвой в своих внешнеполитических целях в любое время.

Ярким примером подобной страны является Казахстан. Коренное население — казахи — составляют в ней меньшинство, Известнейший русский писатель А.И.Солженицын с экранов телевидения открыто призывает Россию чуть ли не к аннексии северных территорий Казахстана, а казачество Казахстана требует включения этой страны в качестве автономной республики в состав России.

В такой критической ситуации Казахстан и его руководство не может опереться, например, на ислам как некую идеологию, которая бы консолидировала хотя бы казахский народ, так как казахи за последние 70 лет, как и весь "советский" народ, были сильно атеизированы.

Некая же концепция из западных ценностей в русскоязычной обертке в чистом виде также не будет воспринята казахским народом, так же как и любым другим тюркским народом СНГ, так как они обладают совершенно другим уровнем и типом культуры, нежели, например, западноев-



ропейцы. Такая концепция, конечно, может быть использована лишь временно, из тактических соображений, скажем, чтоб успокоить казаков или другие слои русскоязычного населения и т.д. Но в стратегическом, долговременном плане, использование подобной модели приведет лишь к превращению Казахстана в некое подобие уменьшенной модели СССР с господствующим в нем русским языком, что чревато в дальнейшем потерей казахами своего языка, культуры и даже государственности.

Таким образом, у Казахстана не останется ничего лучшего, как опереться на казахскую национальную идею, как наиболее понятную и реальную доктрину государственной политики. Естественно, возрождение казахского народа, его культуры и языка, вовсе не означает ущемления каких-либо прав людей других национальностей. Просто подобное возрождение и связанные с ним какие-то правовые особенности должны быть заложены в самих конституциях и политике правительств тюркских республик. Если этого не будет сделано, а восторжествует принцип "Всем сестрам — по серьге", не учитывающий реального, удручающего положения национальных культур и языков, то всегда будут поводы для разногласий при дележе бюджета в сфере образования и культуры.

Но ориентация на национальную идею потребует от Казахстана более тесного союза с другими тюркскими странами, а это дает большие перспективы тюркизму в реальной межгосударственной политике.

#### ***в) Внутринациональный уровень***

Объективной особенностью жизни народов является то, что они хотят "быть", хотят исторически развиваться и создавать свои собственные ценности.

Исходя из того, что в перспективе во всех тюркских республиках должна возобладать национальная идея, которая, с одной стороны будет опосредованно подпитываться исламом (у немусульманских тюркских народов — другими ценностями), а с другой стороны будет опираться на модернизм (иногда его называют еще "вестернизмом"), как на концепцию связи со всемирной цивилизацией и использо-

вания ее положительных достижений, то и в идеологии этих республик идея национального прогресса будет занимать важное место.

Можно предположить, что в каждой тюркской нации есть и будут и свои специфические социальные слои, которые будут опорой как национальной идеи, так и ее помощников: исламизма и модернизма.

В свою очередь, национальная идея каждого тюркского народа, исходя из необходимости защиты независимости своего народа и необходимости его прогресса и процветания, будет, несомненно, стараться обогащать и укреплять себя союзом с национальными идеями других тюркских народов, то есть другими словами, будет способствовать дальнейшему развитию тюркизма.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, видно, что у тюркизма есть перспективы для развития на всех уровнях, а это означает, что у тюркских народов есть будущее, что тюркская цивилизация будет и дальше успешно развиваться, тем самым внесет свой достойный вклад в развитие всей мировой цивилизации.

**ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА****На татарском языке:**

1. Акчура Йосыф. Голум вә тарих. — Казан, 1906.
2. Акчура Йосыф. Дамәлла Галимжан әл-Баруди тәржемәи хәле. — Казан: Домбровский басмаханәсе, 1907. (1 нче китәп).
3. Акчура Йосыф. Иске "Шураи өммәт"тә чыккан мәкаләләремдән.— Истамбул, 1913.
4. Вақыт.—1907.—Оренбург.
5. Вақыт.—1908.—Оренбург.
6. Вақыт.—1909.—Оренбург.
7. Гобәйдуллин Газиз. Ике йөз елдан соң инкыйраз (комментарий) / Мирас.—1993.—№ 9.—Б. 29. — Казан.
8. Казан мөхбире.—1906.—Казан.
9. Мәржани Ш. Мөстәфад әл-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар / Төз. Хәйруллин Ә.Н.—Казан : Таткитнәшр, 1989.
10. Мөхәммәтдинов Р.Ф. СССРның Төрки жәмһүриятләре президентларына, Югары Советларына, хөкүмәтләренә, ижтимагый-сәяси оешмаларына Төрки Халыклары Ассамблеясының (ТХА) Манифест-Мөрәжәгәте /Татарстан яшьләре.—1991.—№ 116 (8544).—26 сент.—Казан.
11. Тәржемәи.—1908.—Бакчасарай.
12. Шура.—1908.—№ 4.—Оренбург.
13. Шура.—1909.—№ 11.—б. 347. Оренбург.
14. Жәмәлетдин Вәлиди. Милләт вә миллият.—Оренбург, 1913.

**На русском языке:**

15. Абдуллаев Рафиг Турабхан оглы. Тюркизм — идеология Турана.—Баку : Изд-во "Азербайджан", 1992.
16. Абдуллин Я.Г., Амирханов Р.М., Мухаметшин Р.М., Султанов Ф.М. Общественная и философская мысль в Татарии.—М.: Наука, 1990.
17. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль.—Казань : Таткнигоиздат, 1976.
18. Агаев С.Л. Иран: рождение республики.—М.: Изд-во политической литературы, 1984.
19. Ален Андре. Основы государства. Национализм, федерализм, демократия — пример Бельгии.—Лёвен (Бельгия) : Изд-во "Грант", 1994.
20. Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России.—Лондон : Репринтное издание Общества по исследованию Средней Азии (далее сокращенно: РИ-"ОИСА"), 1990.

21. Асанов Каришал. Правда о Перестройке в Казахстане, правда о декабрьских событиях 1986 г. в Алма-Ате или думы о судьбе своего народа (2 тома).—Алма-Ата, 1991.
22. Балаев Айдын. Азербайджанское национально-демократическое движение 1917—1920 гг.—Баку : Элм, 1990.
23. 2-я БСЭ.—М., 1955.
24. 3-я БСЭ.—М., 1975.
25. Букейханов А., Дулатов М., Байтурсун А., Рыскулов Т. Казахи о русских до 1917 года.—Оксфорд : РИ-"ОИСА", 1985.
26. Валидов Дж. Очерки истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.).—Лондон : РИ-"ОИСА", 1986.
27. Васильев Л.С. История Востока (2 тома).—М.: Высшая школа, 1994.
28. Великий Аятолла Имам Хомейни. Завещание.—М.: Независимый информационный Центр "Тавхид", 1412 г. (по хиджре).
29. Гаспринский И. Русское мусульманство.—Оксфорд : РИ-"ОИСА", 1985.
30. Губогло М.Н., Червонная С.М. Крымско-татарское национальное движение (2 тома).—М.: ЦИМО, 1992.
31. Де Малевил Жорж. Армянская трагедия 1915 года.—Баку : Элм, 1990.
32. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма / Редакционная коллегия: Ким Г.Ф., Гирс Г.Ф., Давидович Е.А.—М.: Наука, 1985.
33. Зарубежный Восток, религиозные традиции и современность / Отв. редактор: Полонская Л.Р.—М.: Наука, 1983.
34. Ислам в истории народов Востока / Отв. редакторы: Смилянская И.М., Кямилев С.Х.—М.: Наука, 1981.
35. Ислам в современной политике Востока / Председатель редакционной коллегии: Ким Г.Ф.—М.: Наука, 1986.
36. Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения / Отв. редактор: Абдуллин Я.Г.—Казань : Таткнигоиздат, 1994.
37. Ислам : Проблемы идеологии, права, политики и экономики / Отв. редактор: Ионова А.И.—М.: Наука, 1985.
38. Ислам : Религия, общество, государство / Отв. редакторы: Грязневич П.А., Прозоров С.М.—М.: Наука, 1984.
39. История СССР XIX — нач. XX вв.—М.: Высшая школа, 1987.
40. Исхаки Аяз. Идел — Урал.—Лондон : РИ-"ОИСА", 1988.
41. Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока.—М.: Наука, 1988.
42. Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли.—М.: Наука, 1984.
43. Максимова Э., Остальский А. Партийные деньги для Турции Известия.—1992.—№ 175.—4 августа.—Москва.
44. Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905—1917 гг.) / Составитель, автор

вступительных статей и примечаний: Фахрутдинов Р.Р. Научный редактор: Тугаев М.З.—Казань : Лаборатория офсетной печати Казанского госпединститута, 1992.

45. Политическая жизнь русских мусульман до Февральской революции.—Оксфорд : РИ-"ОИСА", 1987.

46. Расул-заде М.Э. О пантуризме в связи с кавказской проблемой.—Оксфорд : РИ-"ОИСА", 1985.

47. Рыскулов Т., Бройдо Г. Восстание казахов и киргизов в 1916 году.—Лондон : РИ-"ОИСА", 1989.

48. Социально-политические представления в исламе / Отв. редактор: Смилянская И.М.—М.: Наука, 1987.

49. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв.—М.: Наука, 1982.

50. Тихонова Т.П. Светская концепция арабского национализма.—М.: Наука, 1984.

51. Устюн Невзат. Америка и американцы в Турции.—М.: Наука, 1971.

52. Философия и религия на зарубежном Востоке, XX век / Отв. редактор: Степанянц М.Т.—М.: Наука, 1985.

53. Философский энциклопедический словарь.—М.: "Советская энциклопедия", 1983.

54. Философское наследие народов Востока и современность / Редакционная коллегия: Буров В.Г., Джохадзе Д.В., Фролова Е.А.—М.: Наука, 1983.

55. Хаким Рафаэль. Сумерки империи. К вопросу о нации и государстве.—Казань : Таткнигоиздат, 1993.

56. Хузангай А.П., Тафаев Г.И., Мухамметдинов Р.Ф. Ассамблея Тюркских Народов: истоки и перспективы.—Чебоксары : Изд-во Чувашского университета, 1993.

#### На турецком языке

57. Ağaoglu Ahmed. Osmanlı İnkılabının Şarttaki Tesirâtı Türk Yurdu (далее сокращенно: Т.У.).—İst., с. 4, 1329, s. 659—667. (İst. = İstanbul — МР).

58. Ağaoglu Ahmed. Türk Alemleri T.Y.—İst., с. 1, 1327—1328, s. 292—297.

59. Ağaoglu Ahmed. Türk Medeniyeti Tarihi T.Y.—İst., с. 4, 1339, s. 530—540.

60. Akçuraoglu Yusuf. Gökalp Ziya Bey Hakkında Hatıra Ve Mülâhazalar T.Y.—İst., с. 1, 1340, s. 156.

61. Akçuraoglu Yusuf. Türk Aleminde T.Y.—İst., с. 2, 1328, s. 598—600.

62. Akçuraoglu Yusuf. Türkçülük ve dış Türkler.—İst.: Toker yayınları, 1990.

63. Akçuraoglu Yusuf. Üç tarzı siyaset.—Ankara (далее сокращенно: Ank.) : Türk tarih kurumu yayınları, VII dizi.—Sa 73, 1976.

64. Atsız Nihal. Makaleler — I.—İst.: Baysan Basım ve Yayın Sanayii A.Ş., 1992.
65. Atsız Nihal. Makaleler — II.—İst.: Baysan Basım ve Yayın Sanayii A.Ş., 1992.
66. Atsız Nihal. Türk tarihinde meseleler.—İst.: Baysan Basım ve Yayın Sanayii A.Ş., 1992.
67. Atsız Nihal. Türk ülküsü.—İst.: Baysan Basım ve Yayın Sanayii A.Ş., 1992.
68. Ayda Adile. Sadri Maksudi, Arsal.—Ank.: Kültür bakanlığı, 1991.
69. Bayat Ali Haydar. "Azerbaycan'ın Yiğit Evladı" Ali Bey Hüseyinzade (Turan) ve Türkiye'de yayınladığı eserleri.—İst.: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı (TDAV), 1992.
70. Bayezidov Ataullah. İslam ve medeniyet.—Ank.: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
71. Carr Edvard Hallet. Milliyetçilik ve sonrası.—İst.: İletişim yayınları, 1990.
72. Deliorman Altan. Üç makale.—İst.: Şenay Ofset, 1989.
73. Devlet Nadir. İsmail bey (Gaspralı)—Ank.: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 1988.
74. Dural Baran. Milliyetçiliğe farklı bir bakış ve Turan ideali'nin doğuşu.—İst.: Kamer yayınları, 1992.
75. Elçi bey Ebülfez. Azatlık ve demokrasi (Neşre hazırlayan.—Açıkgöz Halil).—İst.: Veli yayınları, 1993.
76. Georgeon Fransois. Türk milliyetçiliğinin kökenleri.—Ank.: Yurt yayınları, 1986.
77. Giritli İsmet. Solculuk, milliyetçilik ve Türkiye.—İst.: Toker yayınları, 1977.
78. Gökalp Ziya. Mefkure T.Y.—İst., c. 5, 1329, s. 1093.
79. Gökalp Ziya. Millet ve Vatan T.Y.—İst., c. 6, 1330, s. 2179—2182.
80. Gökalp Ziya. Türkçülüğün esasları.—İst.: İnkılap Kitabevi, 1987.
81. Gökalp Ziya. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak.—İst.: Toker yayınları, 1992.
82. Gökalp Ziya. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak T.Y.—İst., c. 3, 1329, s. 331—337.
83. Görmez Mehmet. Musa Carullah Bigiyef.—Ank.: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
84. Güngör Erol. Kültür değişmesi ve milliyetçilik.—İst.: Ötüken yayınları, 1989.
85. Habip İsmail. Edebi Yeniliğimiz II, İst.—1932 Tuncer Hüseyin "Türk Yurdu" üzerine bir inceleme.—Ank.: Kültür bakanlığı yayınları, 1990, s. 18.
86. Heyd Uriel. Türk ulusçuluğunun temelleri.—Ank.: Kültür bakanlığı yayınları, 1979.

87. Hobsbawm E.J. 1780'den Günümüze milletler ve milliyetçilik, "Program, Mit, Gerçeklik".—İst.: Ayrıntı yayınları, 1993.
88. Ilgar İhsan. Rusya'da birinci Müslüman Kongresi.—Ank.: Kültür bakanlığı, 1990.
89. İnan Yusuf Ziya. Atatürk ilkelerine bakışlar.—İst.: Bayramşık yayınevi, 1978.
90. İshaki Ayaz. Bütün Türklerde Yüksek Bir Türk Dilinin Vücuda Gelmesi Mümkün mü? □ T.Y.—İst., c. 3, 1341, s. 54—55.
91. İzzet Mehmed. Milliyet nazariyeleri ve milli hayat.—İst.: Ötüken yayınları, 1981.
92. Kadri Hüseyin Kazım. Ziya Gökalp'ın tenkidi.—İst.: Dergah yayınları, 1989.
93. Karaca Kurt. Milliyetçi Türkiye.—Ank.: Çınar yayınevi, 1971.
94. Kemal Yahya. Siyasi ve edebi portreler.—İst.: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1986.
95. Kirişçiöğlü Nusret. Partilerimiz ve liderleri.—İst.: Baha mabaası, 1975.
96. Kohn Hans. Panslavizm ve Rus milliyetçiliği.—İst.: TDAV, 1991.
97. Köprülüzade Mehmed Fuad. Türklük, İslamlık, Osmanlık T.Y.—İst., c. 4, s. 692—702.
98. Kushner David. Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876—1908).—İst.: Kervan yayınları, 1979.
99. Maksudi Sadri, Arsal. Milliyet duygusunun sosyolojik esasları.—İst.: 1972en-yayınları, 1972.
100. Mardin Şerif. Türkiye'de din ve siyaset, makaleler 3.—İst.: İletişim yayınları, 1992.
101. Milletlerarası Çağdaş Türk Alfabeleri Sempozyumu, 18—20 Kasım 1991.—İst.: Marmara Üniversitesi yayınları, 1992 (Yayına hazırlayan — Doç. Dr. Devlet Nadir).
102. Muhammetdinov Rafael. Batı, Doğu, Türk Dünyası ve Türkçülük T.Y.—Ank., c. 13, Devre 7, № 76 (422), Aralık 1993, s. 42—44.
103. Muhammetdinov Rafael. Devlet ideolojisinin temelinde Tataristan vatanperverliği olmalıdır "Türk Dünyası Araştırmaları" dergisi.—№ 86.—Ekim 1993.—İstanbul, s. 60—64.
104. Muhammetdinov Rafael. Kazan Türkleri Milliyetçiliğinin Tarihi ve Özelliği T.Y.—Ank., c. 4.—Devre 7.—№ 82 (427).—Haziran 1994, s. 60—62.
105. Muhammetdinov Rafael. Yeni Türk Devletlerinde Kültür, Demokrazi ve Siyasi Yönetim Uygunluğu "Türk dünyası" tarih dergisi.—№ 81.—Eylül 1993.—İstanbul, s. 52—53.
106. Orkun Hüseyin Namık. Türkçülüğün Tarihi.—İst.: Berkalp kitabevi, 1944.
107. Orta okullar için Türkiye Cumhuriyeti inkılap tarihi ve Atatürkçülük.—İst.: Milli Eğitim Basımevi, 1991.
108. Sadi İrmak. Atatürk Devrimleri Tarihi.—İst., 1973.

109. Saray Mehmet. Türk dünyasında eğitim reformu ve Gaspralı İsmail bey (1851—1914).—Ank.: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987.
110. Sertkaya Osman F. Nihal Atsız.—Ank.: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
111. Süreyya Şevket. Enver Paşa, c 2, İst.—1971 Tuncer Hüseyin "Türk Yurdu" üzerine bir inceleme.—Ank.: Kültür bakanlığı yayınları, 1990, s. 18.
112. Temir Ahmet. Yusuf Akçura.—Ank.: Kültür ve turizm bakanlığı yayınları, 1987.
113. Tuncer Hüseyin. "Türk Yurdu" üzerine bir inceleme.—Ank.: Kültür bakanlığı yayınları, 1990.
114. Türkdöğən Orhan. Türk toplumunun kültürel dinamikleri "Türk Dünyası Araştırmaları" dergisi (TDAV), № 83.—Nisan 1993.—İstanbul, s. 15—42.
115. Türkeş Alparslan. Bunalımdan çıkış yolu.—İst.: Kamer yayınları.
116. Türkeş Alparslan. Dokuz ışık.—İst.: Burçak Ltd. Şti., 1993.
117. Karaca Kurt. Milliyetçi Türkiye.—Ank.: Çınar yayınevi, 1971.
118. Ulvi İzzet. Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mani mi? T.Y.—İst., c. 2, 1328, s. 491—493.
119. Umar Semih S. Kemalizm ve komünizm.—İst.: Yeşilada yayınları N1., 1987.
120. Uras Ufuk. İdeolojilerin Sonu mu?—İst.: Sarmal yayınevi, 1993.

#### На английском языке

121. Assembly of Turkish American Associations (ATAA) 13-th Annual Convention.—New York City, NY, U.S.A., June 4—7, 1992.
122. ATAA 14-th Annual Convention.—Washington, USA, December 2—5, 1993.
123. Hanioglu Şükrü. The young Turks in opposition.—New York.: Oxford university Press, 1995.
124. İbrahim Taufic, Sagadeev Arthur. Classical Islamic Philosophy.—Moskow.: Progress Publishers, 1990.
125. Landau Jacob M. Pan-turkism in Turkey.—London : Archon Books, 1981.



**Мухамметдинов Рафаэль Фардиевич** родился в 1947 г. в городе Березовский Свердловской области.

В 1947 г. окончил Восточный факультет Ленинградского университета. Несколько лет работал переводчиком.

С 1981 года работает в Институте языка, литературы и истории им.Г.Ибрагимова АН Татарстана. В настоящее время является старшим научным сотрудником ИЯЛИ.

Р.Ф.Мухамметдинов — один из инициаторов создания общества культуры им.Ш.Марджани. Он был первым председателем Татарской партии национальной независимости "Иттифак" (1990г.), председателем Ассамблеи Тюркских Народов СССР-СНГ (1991— 1994 гг.), принимал участие в работе многих международных конференций и политических форумов по проблемам тюркских народов, проводившихся в СНГ, Турции и США.

Им опубликовано свыше 100 статей в периодической печати СНГ, Турции, Англии и США.

*Мухамметдинов Рафаэль Фардиевич*

## Возрождение и эволюция тюркизма

Подготовка издания к печати произведена  
в отделе компьютеризации гуманитарных исследований ИЯЛИ АНТ

Подписано в печать Формат 84x108 $\frac{1}{32}$ . Гарнитура "Таймс ЕТ"  
Печать офсетная. Тираж 5000 экз. Печ. л. 31. Заказ №  
Полиграфическое объединение им. К.Якуба Министерства информации и  
печати Татарстана, 420111, г. Казань, ул. Баумана, 19.