

МИНБАР

Исламские исследования

MINBAR

Islamic Studies

Информация об издании:

Научный рецензируемый журнал.
Основан в 2008 г. Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС 77-33940 от 01.11.2008 г.
Периодичность издания – два выпуска в год.
Перепечатка материалов без согласия редакции не
допускается.

Учредитель и издатель:

Негосударственное образовательное учреждение высшего
профессионального образования «Российский исламский
университет».

420049, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.

Редакция:

420049, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.

Тел.: (843)277-64-06; (843)277-57-95.

Главный редактор:

Мухаметшин Р.М. – доктор политических наук, профессор, член-корреспондент Академии наук
Республики Татарстан, заведующий отделом общественной мысли и исламоведения Института Истории
Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского университета, Казань, Россия

Редакционная коллегия:

Адыгамов Р.К. – кандидат исторических наук, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Российский
исламский университет, Казань, Россия;

Батров Р.Г. – проректор по научной работе, Российский исламский университет, Казань, Россия;

Закиров Р.Р. – кандидат филологических наук, Российский исламский университет, Казань, Россия;

Ислаев Ф.Г. – доктор исторических наук, Институт развития образования Республики Татарстан,
Казань, Россия;

Хайрутдинов А.Г. – кандидат философских наук, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.



Ислам в России

АБДУЛЬМАНОВА Н.

Философско-мировоззренческие искания Мусы Джаруллаха Бигиева..... 4

САБИРОВ Н.

Проблема человека в средневековой татарской литературе 11

КИЛЬДЕЕВ М.

Социологическое исследование религиозности населения в
Татарской АССР в 1960-1980-е гг..... 20

ИДИЯТУЛЛИНА Г.

Развитие татарской общественной и богословской мысли в XVIII в. 30

Богословие

БАРУДИ Г.

Тафсир Корана 44

ФАХРЕТДИН Р.

Коран..... 48

Философия

БЛЭК Д.

ал-Фараби..... 65

ГУДМАН Л.

Мухаммад ибн Закарийа ар-Рази..... 82

Традиционное наследие

БАТРОВ Р.

Учение Абу-Ханифы об ирджа и проблемы
межконфессионального диалога 98

ШАГАВИЕВ Д.

Приверженность мусульман Волго-Уральского региона ханафитскому
толку ислама: история и современность..... 101**Образование**

ШАМШАДИН К.

Состояние и перспектива исламского образования в
Республике Казахстан..... 110

МАРДАНШИН М.

Система мусульманского образования в конце 19 - начале 20 века,
и роль медресе «Хусаиния» в повышении образовательного уровня
тюркского населения страны 113

Содержание

Ислам в СНГ

БАГДАТ Б.

Религиозная ситуация в Республике Казахстан 125

АЛЬМУХАМЕТОВ А.

Социальные идеи ислама в контексте современного казахстанского социума 127

Искусство¹

ХУРМАТУЛЛИНА Р.

Музыка в татарском кино 131

ФАЙЗРАХМАНОВА Л.

Музыкальная жизнь Казани (конец XIX – начало XX вв.) в контексте взаимодействия культур 135

КОВРИКОВА Е.

Старинные татарские напевы и европейские музыкальные традиции в ракурсе диалога культур и конфессий (на примере творчества композитора Шамиля Шарифуллина) 143

САЛИТОВА Ф.

Исламский компонент музыкально-педагогических традиций татарского народа 149

УСМАНОВА О.

Кинематограф как современная форма диалога культур 158

ШИГАБУТДИНОВА Л.

Сохранение традиций татарского народного пения 161

АЛЕКСЕЕВА Е.

Исторический экскурс: национальные мотивы в кино Татарстана 163

Приложение

МӨХӘММӘТҖАНОВ И.

«Хәсрәү вә ширин» поэманың тарихын күзәтү һәм проблеманың куелышы 167

¹ Статьи, опубликованные в рубрике «Искусство» представляют собой материалы научно-практической конференции «Роль кинематографии в диалоге культур и конфессий», прошедшей в рамках IV Международного фестиваля мусульманского кино «Золотой Минбар» 20 октября 2008 года.

Абдулманова Н.

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ МУСЫ ДЖАРУЛЛАХА БИГИЕВА

Известно, что татарская общественная мысль начала XX века во всей совокупности проблематики различных течений и направлений имела общую нацеленность на формирование национальной идеологии и определение национального самосознания. Этот период ознаменовался выходом на общественную арену новых сил, качественным изменением общественного сознания: на базе религиозного реформаторства, просветительства и либеральных идей формировались основные направления общественной мысли, которые образовали теоретическую основу последовавшего мощного подъема национального движения среди татар по пути прогресса и стремления стать активными творцами своей истории. Именно в этот период были серьезно поколеблены основы традиционного мировоззрения, заложены основы секуляризации теоретической мысли. Данные тенденции особенно отчетливо проявились после революции 1905 – 1907 годов, когда широкое распространение получили периодические издания, светское образование, пробудился интерес к европейским достижениям в области науки и техники, появилась возможность создания политических партий и объединений, относительно свободного выражения своих мировоззренческих ориентиров (3; с. 65).

В этот период Муса Бигиев не стоит в стороне от этих процессов и активно включается в общественно-политическую жизнь, избрав для места проживания Санкт-Петербург, бывший в то время одним из главных центров духовной и культурной жизни мусульман России. Российские мусульмане возлагали большие надежды на революцию, и Муса Бигиев стал одним из лидеров духовного возрождения мусульман столицы, наряду с общественными и религиозными деятелями А. Ибрагимовым и А. Баязитовым. Это был период либерализации всех сторон духовной жизни российского общества. Открылась возможность для создания газет и журналов, и Муса Бигиев вместе с известным общественно-религиозным деятелем и публицистом Абдрашидом Ибрагимовым основал и издавал в течение трех лет газету «Ульфет» («Согласие») и газету «Тилмиз» («Последователь»). В этих газетах он публиковал многочисленные статьи на общеполитические темы, о мусульманской морали, воспитании и т. д. (5; с. 119).

Тем самым Муса Бигиев претворял в общественное сознание джадидистское (новометодное) образование – компоненту своего религиозно-философского мировоззрения. Как нам кажется, Муса Бигиев определял понятие джадидизм как стремление к будущему мусульманского социума, которое было бы не только лучше его современного состояния, но и намного лучше любого ушедшего в прошлое.

В этой связи Муса Бигиев считал разум двигателем человеческой цивилизации, кроме того, он упорно пропагандировал необходимость усвоения мусульманами современных наук, только разум, как он полагал, является одним из критериев познания истины, развивающий человеческую цивилизацию на протяжении всей ее истории.

Муса Бигиев считал, что разум является не только инструментом научного познания окружающего мира с целью движения человечества по пути материального прогресса. Прежде всего, разум – это средство гармоничного уравнивания указаний богооткровенной истины и явлений реального человеческого бытия, посредством чего гарантируется безошибочное поступательное движение человечества к своему конечному предназначению (4; с. 99).

При знакомстве с наследием Мусы Бигиева выясняется, что для него не существовало в мире ничего более авторитетного, чем исламское учение, проистекающее из таких первооснов, как Коран, Сунна пророка, и их практическое воплощение – исламский шариат. Заявляя о своей глубокой вере в истинность ислама, Муса Бигиев утверждал наличие в нем выдающегося духовного потенциала, способного стать двигателем позитивного преобразования реалий личной, семейной и общественной жизни. По этой при-

чине Муса Бигиев оставался верным исламу и искал решения насущных проблем современности в рамках этого учения, не поддаваясь влиянию ни внешних, ни внутренних националистических или нигилистических доктрин социального развития (4; с. 95 – 96).

Показательным примером иджтихада и конкретного правового решения, которое Муса Бигиев вывел на основе разработанной им самим методологии фикха, можно считать решение – фетву о посте (ураза) в условиях высоких географических широт. Данная фетва под названием «Озын көнләрдә руза» («Пост в длинные дни») была опубликована в Казани в 1911 году. Написанию этой книги предшествовала его поездка в Финляндию в июне 1910 года. Для этого ученый побывал на горе Авасакса около финского городка Рованиеми, который находится у Северного полярного круга, с целью наблюдения незаходящего Солнца. Фетва о посте представляет собой яркий пример иджтихада в области религиозного культа, предпринятого татарским богословом. Применяя разработанную методологию в принятии решения правового вопроса, используя свои глубокие богословские, географические и астрономические познания и имея личный опыт наблюдения за незаходящим Солнцем, Муса Бигиев утверждал, что пост, приходящий на дни летнего солнцестояния, необязателен для мусульман, которые проживают в северных широтах. Данное научное исследование имеет и социальное значение, так как ученый адресовал свою фетву прежде всего мусульманам, проживающим в упомянутых районах, и тем, кто « всю свою жизнь проводит в тяжких трудах ради хлеба насущного и которых пост вообще окончательно выбьет из колеи, лишив их последнего куска хлеба». Тем самым ученый преследо-

вал гуманные цели – он приблизился к пониманию права как необходимого условия достижения свободы граждан в обществе, выступил против традиционно существующего положения права в мусульманском мире как орудия политического и теократического произвола (1; с. 75 – 76).

Муса Бигиев полагал, что такие основные составляющие фикха (права), как Коран, сунна, иджма (единодушное мнение мусульманских ученых-муджтахидов) и кьяс (суждение по аналогии) должны быть переосмыслены с точки зрения их современной общественной значимости и нужд людей. Согласно его взглядам, иджма и кьяс утрачивают свою действенность и силу, ввиду оторванности от жизни общества и невозможности применения в настоящее время. Вместе с тем Муса Бигиев считал, что каждый мусульманин может выносить иджтихад, высказывать свое суждение по тому или иному общественно-правовому вопросу. Но подобные оценки действительности не должны стать непреложным законом для исполнения. Только участникам иджмы – согласного мнения общины мусульман, состоящей из компетентных теологов и ученых своего времени, должны быть предоставлены права на вынесение новых суждений обязательных для религиозной и общественной жизни мусульман (5; с. 123).

Подчеркивая негативную роль таклида (следование древним авторитетам) в истории ислама, Муса Бигиев обратил внимание на то, что в начале XX века формируется новый тип таклида: «Если традиционный таклид представлял собой жертвование шариатом путем преклонения перед священностью мазхабов (богословско-правовых школ), то современный таклид стал отказом от ислама и принесением в жертву мусульманской уммы (общины) на фоне собствен-

ного самоуничтожения, возникшего из-за очарования величием западной цивилизации, и ее политическими достижениями». Причины возникновения нового негативного явления он объясняет тем, что «были ослеплены блеском западной цивилизации, на фоне прогресса Запада наши мысли пришли в замешательство. И хотя мы не смогли последовать за Западом в том, что действительно было полезным, тем не менее мы стали подражать ему в большинстве не имеющих ценности и важности вещей. Мы не смогли перенять чего-то нового, но потеряли все то, что у нас самих было святого» (3; с. 155).

Муса Бигиев резко критиковал тюркских писателей и историков, очарованных достижениями Запада в различных областях науки, которые заявляли при этом, что ислам виноват в социальной и политической истории мусульманских народов. Муса Джаруллах выступал против того, чтобы при решении проблем мусульманского мира опираться на западно-европейскую философию и ее подходы, смотреть на проблемные стороны мусульманского мира с точки зрения западного исследователя. Он называл пустым сотрясанием воздуха попытки называть такого рода подходы религиозной реформацией. Позже он отметил, что в то время как Коран призывал нас размышлять о бескрайнем мире природы и просторах вселенной, мы, посчитав, что владеем всеми знаниями, заключили Благородный Коран в тесные рамки наших взглядов (2; с. 133 – 134).

Среди всех форм проявления таклида Муса Бигиев особо выделяет следование какой-либо богословско-правовой школе – мазхабу: «По моему мнению, учение такой священной религии, как ислам, никаким образом не может быть ограничено узкими рамками мелких мазхабов. Ограничение

ислама такими тесными границами, несомненно, является недостатком». Его не устраивала абсолютизация учения отдельного мазхаба, которая в свою очередь приводила к противостоянию представителей различных мазхабов и, в конечном счете, к расколу в мусульманской умме: «Ислам никогда не терпел убытка от разногласий. Все беды, обрушившиеся на него, происходили от призывов к объединению в рамках одного мазхаба, к единомыслию». Поэтому его критика была направлена не против самих мазхабов, тем более их основоположников, а против современной их трактовки. Возникновение мазхабов он рассматривает как естественный процесс в развитии мусульманского права (3; с. 157).

Муса Бигиев в своих религиозных воззрениях предлагал совместить знания Корана, хадисов, всего лучшего из правовых школ с современным знанием, выступая против изучения в медресе калама – спекулятивной теологии. Обучение каламу, по его мнению, было основано на комментариях и субкомментариях, а не на самих источниках (5; с. 123). Отсюда следует, что Муса Бигиев критически относился к спекулятивному богословию – каламу. Более того, он обвинял приверженцев школы калама – мутакаллимов в возникновении ряда проблем, поразивших исламский мир. Муса Бигиев связывал одну из причин отсталости мусульман в игнорировании практическими достижениями как в науке, так и в религии. Шакирды, обучающиеся по каламическим книгам в религиозных учебных заведениях – медресе, не были сведущими в современных науках, в результате чего были непригодными для жизни. Он полагал, что Коран и Сунна Пророка были повсеместно преданы забвению, а мусульмане, сформировавшиеся в темноте невежества по этим

книгам, стали подобны пленникам во вражеских руках. Ему придавало смелости то, что мутакаллимы, которые выстраивали свою систему по методу ведения диспута и бессмысленных умозаключений, плохо ориентировались в знании Корана и Сунны. По его мнению, необходимо опираться не на логические построения, предлагаемые каламическими книгами, а обоснованные доказательства, заложенные в Коране.

Муса Бигиев большое значение придавал и религиозно-философскому наследию мусульманских мыслителей-суфиев как фактору, явившемуся, по его мнению, одной из основополагающих предпосылок расцвета исламской цивилизации. Он не посвятил суфизму ни одной работы, однако его отношение к данному вопросу ясно обозначено в книге «Бөөк мәүзүгләрда уфак фикерләр» («Маленькие мысли по большим вопросам», 1914). Осознавая выдающееся социальное значение суфийской традиции в развитии мусульманского социума, Муса Бигиев считал, что суфийские ордены (тарикат), во многом продолжив традиции монашества, сослужили важную общественную службу в первые века ислама, оказав благотворное воздействие на социальную ситуацию в мусульманском мире в целом. Тогда суфийские обитатели являлись учебными центрами, религиозными организациями, служившими делу распространения ислама, стали родоначальниками мусульманской философии, воспитавшими величайших мыслителей, основоположников школ мусульманского права, хранителями наследия гениев античности. Помимо этого, мыслитель признавал выдающуюся роль монашества в деле сохранения культурной преемственности, накопления и передачи естественно-научных знаний, исторических сведений, космогонических,

медицинских, философских, правовых знаний из поколения в поколение. Кельи отшельников являлись приютами для странников, первыми больницами и судами справедливости. Называя суфизм неоценимым кладом мудрости, Муса Бигиев с горечью писал, что мусульманский мир вверг себя в отсталость во многом по причине игнорирования наставлений, содержащихся в наследии великих мыслителей-суфиев: Джунайда Багдади, Мааруфа, аль-Халладжа, Бистами, Ибн Араби, Шамса Тебризи, Джалалетдина Руми, Джами. Вместе с тем Муса Бигиев отмечал, что в последние века суфизм во многом выродился из-за неумеренной деятельности всякого рода шарлатанов, заботящихся лишь о своих корыстных интересах (4; с. 102 – 103).

Кроме религиозных наук, Муса Бигиев был предан математике и астрономии. Всю жизнь он питал особую любовь к этим наукам и был одним из первых, кто мечтал внести точность математических выкладок в ткань социологических исследований. По сообщению общественного и религиозного деятеля Алимджана аль-Идриси, Муса Бигиев являлся членом Российского научного астрономического общества. Он не отказывался от путешествий, которые предпринимались с целью непосредственного наблюдения за лунными и солнечными затмениями (2; с. 30).

Из воспоминаний Г.Тукая о пребывании в Петербурге можно узнать некоторые факты из жизни Мусы Бигиева. Наиболее интересны в этом отношении сведения о режиме работы татарского богослова. При изучении деятельности М. Бигиева невозможно не удивиться его работоспособности, ведь за очень короткий промежуток времени он успевал писать оригинальные трактаты, публиковаться в прессе, заниматься переводами вос-

точной поэзии, следить за событиями общественной жизни России, много ездить по стране, активно участвуя в жизни российских мусульман и исламского мира в целом. Для того, чтобы успевать делать столько дел, нужно было подчинить себя очень жесткому графику работы. Оказалось, что М. Бигиев работал именно в таком режиме: Г. Тукай вспоминал, что он даже пищу принимал, не отрываясь от письменного стола, заваленного бумагами (4; с. 26 – 27).

Муса Бигиев также оказался и талантливым педагогом, лекциями которого заслушивались учащиеся медресе. Одинаково усердно он работал и с отдельными шакирдами, обучая их различным мусульманским наукам. Так его воспитанниками являются Заки Валиди Тоган, ставший позже первым руководителем советской Башкирии, профессор Восточного факультета Ленинградского государственного университета Габдрахман Тагирджанов, преподававший арабский, персидский и турецкий языки, видный советский арабист, автор одного из базовых учебников арабского языка, нашедшего широкое применение в языковых вузах Советского Союза, Баки Закиевич Халидов (4; с. 8; 26 – 27).

Вопрос о соотношении Бога и мира в качестве основной проблемы классической философии был решен Мусой Бигиевым в свете учения о всеохватном характере божественного милосердия. Ученый придал этому вопросу ярко выраженную социальную окраску и значимость, затронув при этом целый комплекс духовно-этических проблем татарской общественной жизни начала XX в. Новаторские подходы М. Бигиева к проблеме реформирования отдельных положений мусульманского права, в частности, вопроса о посте в длинные дни, во

многим оказались принципиально отличными от сложившейся в мусульманском мире правотворческой традиции (1; с. 72).

Немаловажным моментом, связанным с провозглашением всеохватности божественной милости, является нравственно-этический аспект данной проблемы, который, в свою очередь, связан с этно-историческими особенностями. Татары в течение многих веков находились под властью России, сохраняя стремление к независимости. К этому фактору восходит желание Мусы Бигиева найти в основах исламского учения такие мотивы, которые убедили бы его современников-мусульман в возможности мирного сосуществования различных наций в границах одного государства. В своем произведении «Рәхмәт илаһийә борһанлары» он выражает это стремление: «Для того, чтобы жить в добрых отношениях с каждым представителем рода людского, следует, конечно, верить и во всеобщность божественной милости, и в то, что в день Суда все люди будут спасены» (4; с. 90).

Поставив проблему подобным образом, Муса Бигиев нанес удар по псевдорелигиозному убеждению о божьем возмездии, ожидающем в будущем неверных, и о спасении лишь мусульман. Основным массам обретшим утешение в фантазиях о своей богоизбранности, несомненно, было трудно выдержать такое нравственное испытание, что повлекло за собой шквал яростной и ожесточенной критики в адрес ученого. Тем более значима деятельность этого ученого, предложившего объективную трактовку известных религиозных истин, которая способствовала формированию нового социально активного и интегрированного в социальную сферу свободномыслящего индивида, собственными руками строящего счастливую жизнь в этом мире, вмес-

то пассивного ожидания райских благ в иной жизни (1; с. 73 – 74).

Одну из причин отсталости национальной и общественной жизни Муса Бигиев усматривал в пренебрежении духовно-культурным наследием прошлого, он утверждал, что Европа достигла своих высот благодаря прогрессу, но это удалось ей не любовными романами, а наукой и просвещением, торговлей и промышленностью (2; с. 112 – 114).

В современном контексте становления многополярного мира изучение и исследование трудов Мусы Бигиева способно разрушить предрассудки и стереотипы, определяющие отношение современного читателя к мусульманскому наследию и культуре. Наследие этого талантливого богослова и философа представляет ценность еще и потому, что он высказывал идеи, способные привести к положительному решению проблемы противостояния христианского Запада и мусульманского Востока, которое берет свое начало с эпохи крестовых походов и даже ранее (4; с. 11).

Стремясь восстановить подлинное место женщины в обществе, Муса Бигиев особое внимание уделял проблеме ее воспитания и нравственного облика. Он был уверен в том, что благополучие мусульман в духовном и материальном плане зависит от воспитанности женщины: хорошее воспитание, по его мнению, является основой человеческого достоинства и целомудрия. Отметим, что Муса Бигиев не считал себя ни реформатором, ни модернистом, ни джадидистом, напротив, он жестко критиковал их взгляды и действия, усматривал в них попытку выхолостить исламское учение в угоду требованиям Запада. Муса Бигиев ставил перед собой задачу: путем сравнительных религиозно-исторических исследований показать величие и общечеловеческую значимость учения

ислама. Известно, что попытка одной группы людей доказать другим свою правоту или превосходство, редко обходилась без конфронтации и даже кровопролития. В этом вопросе Муса Бигиев был очень тактичным и чутким: разрабатывая методику изучения истории религий, он заявил, что основополагающим принципом в этом является уважительное отношение к мировоззрению окружающих. Он утверждал, что нельзя подходить к верованиям людей как к проявлению невежества, глупости или безбожия (1; с. 15; 62; 71).

Несмотря на то, что Муса Джаруллах Бигиев не оставил после себя художественных произведений, о его таланте судят по его богословским трудам, из которых можно получить представление о высочайшем уровне его филолого-лингвистических способностей. Поэтому имя Мусы Бигиева и его наследие привлекают к себе внимание филологов, педагогов, историков, политологов, философов.

ЛИТЕРАТУРА:

- 1. Антология татарской богословской мысли. Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. П в 2т. - Т.1 – Казань: Тат. кн. изд-во, 2005. – 336 с.**
- 2. Görmez M. Musa Carullah Bigiyef. – Ankara, 1994. – 228 s.**
- 3. Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). – Казань: Фан, 2003. – 303 с.**
- 4. Хайрутдинов А.Г. Муса Джаруллах Бигиев. – Казань: Фан, 2005. – 180 с.**
- 5. Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. – 214 с.**

Сабиров Н.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Татарский народ за свою многовековую историю создал очень богатое духовное наследие. Это наследие раскрывает нам религиозно-философские представления наших предков о себе и окружающем мире, социально-политические, правовые, этические, эстетические идеи и концепции.

Развитие книжно-письменной культуры татарского народа связано с принятием ислама в 922 году в качестве официальной религии в Волго-Уральском регионе и взаимоотношениями с мусульманским Востоком. В народе широко были распространены рукописные копии сочинений Фаридаддина Аттара (1119 – 1223), Саади аш-Ширази (ум. в 1391 г), Алишера Навои (1441-1501), Фирдоуси (ок. 935-1030), Низами (1141-1209), аль-Газали (1058/59 -1111), Джалалеddина Руми (1207-1273) и ряда других поэтов и мыслителей мусульманских стран. Труды этих ученых являлись основой для произведений татарских авторов.

Помимо этого пласта общемусульманского наследия, развитие татарской литературы непосредственно связано с памятниками тюркоязычной литературы XI – XII вв. – поэмой «Кутадгу билиг» («Благословенное знание») Юсуфа Баласагуни, «Диван-и Хикмет» («Мудрые изречения», собрание стихов о духовном совершенствовании) Ахмада Ясави и поэтическими произведениями Сулеймана Бакыргани. Последний являлся учеником Ахмада Ясави и придерживался сходных идей и поэтических мотивов.

Работа Юсуфа Баласагуни «Кутадгу билиг» является суммой знаний по различным областям науки и культуры своей эпохи, в ней собран и обобщен материал с философским осмыслением жизненных позиций самого автора, в частности, рассмотрены мировоззренческие проблемы смысла жизни, предназначения человека, его места и роли в общественном и природном универсуме. Произведение Баласагуни представляет собой обширную систему, в которой выдвигаются как проблемы общефилософского характера, так и жизненно-практического, этического и эстетического плана. Однако главная проблематика этой поэмы – это вопросы правления. Поэтому ее называли «Этикой правления», «Державными законами», «Украшением знатных», «Советами

царям»¹. «Кутадгу билиг» Баласагуни принадлежит к рационально-прагматическому течению в социально-философской мысли мусульманского Востока². Во всех произведениях этого жанра есть разделы, посвященные нравам (ахляк) правителя. Авторы «поучений» выдвигали задачу нравственного совершенствования властителей. Предпосылки успешной политики, т. е. целенаправленного и результативного управления социумом, заключались в умении владыки управлять собой и изменяться к лучшему в случае необходимости.

Акцент в сочинении Баласагуни ставится на четырех аспектах:

а) справедливость и нравственное совершенство правителя как залог процветания всей страны;

б) преимущество разума при решении различных проблем;

в) высокая оценка знания и уважение ко всему комплексу наук как религиозных, так и светских;

г) понимание добра как того, что служит благу людей и общества, вместе с утверждением идеала активной и деятельной жизни³.

«Хикметы» А. Ясави – это образец суфийской нравоучительной литературы. Главная цель человека здесь – нравственное совершенствование – условие, при котором возможно достижение Истины. Среди качеств, способных привести человека к высшему Знанию, мы встречаем милосердие, сочувствие, сострадание, безразличие к материальным благам и итог всего этого – любовь, в суфийском ее понимании единения с Божеством⁴.

Как говорят мусульманские ученые, утверждение слияния (хулул) и единения (иттихад) со Всевышним Аллахом не следует понимать дословно. Эти слова требуют правильного объяснения. Ас-Суюти сказал: «Единение употребляется иногда в смысле исчезновения противоречий, сохранения

соответствий, исчезновения корысти души по отношению к мирскому и стремления к жизни вечной (фана), а также очищения себя от мерзких свойств и сохранения похвальных качеств. Сюда также относится исчезновение сомнения и сохранение убеждения, исчезновение забвения и сохранение поминания»⁵.

Поэма Кул Гали «Кысса-и Йусуф» («Сказание о Юсуфе») (XIII в.) – наиболее яркий пример преемственного характера тюрко-татарской культуры средневековья со всеми последующими этапами ее исторического развития⁶. В центре этого произведения – человек. Автор через коранический образ пророка Йусуфа показал, каким должен быть идеальный человек. Судьба испытывает главного героя по-разному. Собственные братья предают его, кидают его в колодезь, его продают в рабство, он восхищается своей красотой людей, попадает в тюрьму, становится пророком и правителем. Все эти различные испытания помогают читателю увидеть, понять основные качества Йусуфа.

Одной из определяющих черт характера пророка Йусуфа является верность. В поэме это качество названо словом «сыйддык» (правдивость, искренность). В первую очередь Йусуф верен Всевышнему Аллаху. Он всегда помнит о Нем, благодарит Его, обращается к Нему за помощью. Йусуф предан и своему отцу пророку Йакубу. Он уважает и ценит его. Преданность по отношению к отцу для него является одним из самых благочестивых свойств.

Другое нравственное достоинство Йусуфа – это терпение. По мнению Йусуфа, это качество оберегает человека от грехов, совершенствует и обогащает дух. Это качество он стремится воспитать и в других людях. Счастливый конец поэмы говорит о том, что терпение, мудрость, верность долгу,

справедливость – все это способно принести плоды уже в этой жизни⁷.

Йусуф наделен в полной мере и качествами человеколюбия, милосердия, сострадания, словом, теми свойствами совершенной личности, которые пропагандирует Кул Гали как сущностные черты человека. Милосердие, человеколюбие Йусуфа не знает границ – он прощает даже своих вероломных братьев, обрекших его на тяжкие испытания. Физическая красота Йусуфа – отражение его духовного совершенства, нравственной сущности. Йусуф – хрестоматийный пример олицетворения рационалистической концепции тождества разума, добра и красоты, единства духовного и физического в человеке. Но внешняя красота вторична по отношению к внутренней, как наставляет благоразумный Йусуф пылкую Зулейху. Сущность человека – в его духовности, проявление сущности – в его физическом облике. Таково соотношение духа и материи в мировоззрении Кул Гали⁸.

Здесь рассматривается и тема правления. Кул Гали ставит вопрос: «Каким должен быть правитель?» Ответ на него дается через образ Йусуфа. Кул Гали, как и Ю. Баласагуни в своей поэме «Кутадгу билиг», говорит, что главным качеством правителя является справедливость. Автор считает, что страной должен править совершенный человек, который подобен Йусуфу. Только тогда жители страны смогут жить спокойно и счастливо⁹.

Таким образом, человек у Кул Гали – прекрасное творение, способное к самосовершенствованию, а значит, и к улучшению окружающей его жизни¹⁰.

Наиболее крупными произведениями следующего периода, то есть золотоордынского, можно выделить поэму «Хосров и Ширин» Кутба (1341), прозаическое сочинение Махмуда

Булгари «Нахдж ал-фарадис» («Путь в райские сады», 1358) и «Гулистан бит-тюрки» («Тюркский гулистан») Сейф Сараи (1391).

Во всех этих сочинениях рассмотрены философские вопросы смысла и цели человеческой жизни, конечного и бесконечного, преходящего и вечного.

Если обозначить основные мировоззренческие тенденции указанных крупнейших сочинений периода Золотой Орды, то получится следующая картина. «Нахдж ал-фарадис» Махмуда Булгари-Сараи является развернутым этическим кодексом жизни мусульманина с позиций умеренного «газалиевского» суфизма, с позиций мыслителя, для которого общественная и государственная жизнь с ее проблемами является лишь внешним фоном формирования личности. В центре же внимания автора – человек в социально-этическом измерении, чья земная жизнь является лишь испытанием, проверкой на нравственную прочность перед лицом неизбежной встречи с Вечностью, перед которой каждому придется держать ответ по духовной шкале ценностей, по мере добра и зла, совершенного на пути к «бакый дөнья» – «миру вечности»¹¹.

Произведение М. Булгари состоит из четырех книг («баб»), каждая книга разделена в свою очередь на десять глав («фасыл»). Всего – 40 глав. Автор объясняет, что построение произведения сорока главами, связано с хадисом пророка Мухаммеда (с.а.в.). Умар бин Абдулла (да будет доволен им Аллах) передал, что пророк Мухаммед (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Кто обучит других моим сорока хадисам, того Всевышний Аллах запишет как ученого, в Судный день воскресит шахидом (воин, павший на пути Аллаха)»¹². Махмуд Булгари ссылается

на многие труды мусульманских ученых. Но больше всего автор ссылается на сочинение Абу Хамида ал-Газали (1059 – 1111) «Воскрешение наук о вере».

Первая книга «Нахдж ал-фарадис» посвящена прославлению деяний и качеств Пророка Мухаммеда (с.а.в.). Вторая – деяниям четырех праведных халифов, дочери Пророка (с.а.в.) Фатимы, его внуков Хасана и Хусайна, а также четырех основателей мазхабов (правовых школ) в исламе. Стоит заметить, что основателю наиболее популярного в тюркском Поволжье ханафитского мазхаба Абу Ханифе Махмуд Булгари отвел первое место среди четырех факихов.

В третьей и четвертой книге автор повествует о деяниях и качествах, которые приближают к Всевышнему Аллаху или отдаляют от Него.

В первой главе третьей книги «Нахдж ал-фарадис» мы читаем об основополагающей обязанности каждого мусульманина и мусульманки стремиться к знаниям. При этом обязательность знания основ ислама и желательность вслед за этим овладения практическими знаниями и ремеслами популяризирует соответствующую концепцию знания ал-Газали¹³.

В следующих разделах третьей книги говорится об обязанностях мусульманина, связанных с ежедневным пятикратным намазом, закятом (налог с имущества в пользу неимущих), уразой (пост), хаджем (паломничество в Мекку). При этом Махмуд Булгари широко использует соответствующие высказывания суфийских шейхов, демонстрируя свои обширные познания¹⁴.

Отдав дань важнейшим заповедям шариата, Махмуд Булгари в 6-м разделе 2-й книги подробно пишет об уважении к отцу и матери как священной обязанности мусульманина. Здесь опять же со ссылкой на ал-Газали он

наставляет: «Доброе отношение к отцу и матери стоит молитвы и поста, и хаджа, и газавата (война в защиту веры)» – ставя тем самым общечеловеческий нравственный долг сына или дочери перед родителями на уровень основных заповедей ислама. И далее, для придания авторитетности этому тезису, М. Булгари повествует о виденном пророком Мухаммедом в раю во время миграджа (вознесение на небо) человеку, который прислуживал своей матери. И на земле дети, говорит пророк, обязаны до последнего вздоха ухаживать за престарелыми родителями. И вся религиозная пропаганда в «Нахдж ал-фарадис» сочетается с прославлением земных, человеческих нравственных достоинств и порицанием нравственных пороков.

Естественным для суфийского автора является большое внимание, уделяемое таким качествам, как терпение (сабырлык), довольствование имеющимся (канәгать), иллюстрируемым соответствующими притчами, в которых фигурируют благочестивые шейхи, дервиши, бедняки, безропотно переносящие все тяготы и лишения, посылаемые им судьбой. За это они получают заслуженную награду и моральное удовлетворение¹⁵.

В четвертой книге описываются порочные качества и поступки, которые отдаляют человека от Божьей милости. В книге осуждается лживость и сплетни как источники многих несчастий. В пример приводится следующий рассказ: «Один человек, продавая и нахваливая своего раба, признался, что единственным недостатком последнего является склонность к сплетням. Покупатель не счел это пороком. Раб прижился у нового хозяина, вошел в его доверие и начал распространять ложь и сплетни. Однажды раб сказал жене хозяина: «По истине, твой муж не любит тебя, он желает твоего ухода. Хочешь ли ты,

чтобы ты была уважаемой?» Жена ответила: «Да, хочю». Раб сказал ей: «Когда твой муж будет спать, то возьми бритвенный нож и срежь несколько волос с нижней части бороды». Затем этот раб пришел к своему хозяину и сказал: «Поистине, твоя жена нашла себе любовника, и она хочет убить тебя. Хочешь ли ты этого?» «Нет, не хочю», – ответил хозяин. Раб сказал: «Тогда притворись спящим». Хозяин послушал раба и в подходящий момент сделал это. Жена, как подсказал ей раб, взяла бритвенный нож и начала осторожно срезать нижнюю часть бороды мужа прямо над гортанью. Поверив, что жена действительно намерена убить его, муж вырвал нож из ее рук и убил ее. После этого родственники жены расправились и с ним, а между семьями бывших супругов возникла вражда и ненависть»¹⁶.

В книге также осуждаются такие нравственные пороки, как зависть, беспечность, суетность. В числе самых низменных из них – пьянство. Махмуд Булгари не жалеет красок, изображая, к каким губительным последствиям приводит этот тяжкий порок – разрушению семьи, смерти, преступлениям и даже отказу от правоверия, ислама¹⁷.

Таким образом, Махмуд Булгари выступает в своем сочинении как умный, добрый проповедник и советчик, указывающий своему читателю и слушателю верный путь к вечному блаженству. Путеводной нитью являются основные ценности ислама и его этические нормы. И сводятся они в конечном счете к общечеловеческим нравственным нормам, канонизированным авторитетом религии. Будь трудолюбивым, умеренным в своих потребностях и желаниях, в пище и одежде, будь разумным, честным, правдивым, милосердным. Будь заботливым отцом (матерью), верным, любящим, сознающим свой долг сы-

ном (дочерью). Живи по средствам, но не скупись, не будь жадным. Не ропщи на судьбу, не завидуй. Не удивительно, что эти простые, понятные всем истины в сочетании с увлекательной художественно-образной формой изложения для многих поколений становились частью их духовного мира, эстетических представлений о прекрасной личности и образцом для подражания в повседневной жизни¹⁸.

В произведении крупнейшего тюрко-татарского поэта-мыслителя Сейф Сараи «Гулистан бит-тюрки» жизнь отдельного человека неотделима от судебобщества, страны, гражданином и сыном которой тот выступает. Для С. Сараи, как и для М. Булгари, доброе имя человека – высшая награда в земной жизни. Но в отличие от «Нахдж ал-фарадис», идея доброго имени у С. Сараи носит более земной, утилитарный характер. Благоедеяние является для него не только способом оставить на земле свое доброе имя, оно ценно и своим результатом, благотворными последствиями в повседневной жизни окружающих.

*Каждый, пришедший в мир, уйдет,
нет сомнения.
Разумный, придя, сделает много добра
на этой земле.*

*Делай добро и ты, одаряя им даже
море,
Знай хорошо, это добро дает всходы
на земле, –*

воскликает поэт в духе рационалистического отождествления разума и добра¹⁹.

Герои Сейф Сараи – деятельные, предприимчивые люди, приносящие своими делами реальную пользу окружающим, улучшающие их жизнь и тем заслуживающие их добрую память²⁰.

В поэме Кутба «Хосров и Ширин» наряду с темой любви рассматриваются различные проблемы: течение време-

ни, отношение правителя и народа, смысл жизни и др. Человек у Кутба – самое благородное создание, которое не должно себя унижать.

*Этот мир создан для тебя, так не унижай же себя*²¹.

Он пришел в этот мир для того, чтобы собрать в себе знания и ремесла, обогащать свою душу, совершать благие дела, любить и быть любимым. Только в этом случае доброе имя человека после его ухода из этого мира останется в памяти следующих поколений. Таким человеком в поэме является Фархад.

Величайшие литературные произведения периода Казанского ханства – это поэмы «Тухфа-и мардан» («Дары мужей», 1540) и «Нуры содур» («Лучи сердец», 1542), автором которых является поэт Мухаммадъяр.

Творчество Мухаммадъяра вновь говорит нам о том, что на всем протяжении классического периода своего развития тюрко-татарская литература была тесно связана с лучшими традициями прогрессивной персидской и тюркской литературы от Фирдоуси и Баласагуни до Джамии и Навои, усваивала и перерабатывала ее общечеловеческие нравственные и эстетические ценности и внесла свой вклад в сокровищницу мусульманского Востока²².

Как и во всех средневековых сочинениях суфийские мотивы были составной частью творчества Мухаммадъяра. Каким бы прогрессивным в современном понимании ни был средневековый мыслитель, как бы он ни был озабочен проблемами общественной жизни, какие бы проекты ее улучшения ни предлагал, он не мог забыть, обойти важнейшую для той эпохи проблему «спасения души», неизбежной необходимости отвечать за свои дела и поступки перед высшим

судьей, перед тем, кто даровал человеку жизнь и возможность проявить себя в ней с той или другой стороны²³.

Мухаммадъяр постоянно подчеркивает воспитательную, наставническую функцию своих поэм. Он считает эту функцию художественного слова обязанностью суфия-проповедника:

*Выполняя долг дервиша,
Предназначаю доброе слово обездоленным*²⁴.

Цель его проповеди – исправление нравов, совершенствование личности и общественных отношений, а через это совершенствование – приближение к Богу.

Суфийская струя ощущается не только в «лирических» отступлениях поэта-дервиша, в его излияниях перед Богом, но и в сюжетных линиях поэмы. Например, первый сюжет из поэмы «Тухфа-и мардан», диспут между рупором идей Мухаммадъяра – рабом шаха Гаруна Хушнавой и придворными. В этом диспуте внутренняя красота, чистота души, высокие нравственные качества Хушнавы торжествуют над самодовольством, поверхностными знаниями, внешней красотой и блеском, за которыми скрываются внутренняя пустота, зависть, коварство – все пороки, присущие карьеристам, окружающим шаха. В этом диспуте Хушнава отстаивает принцип равенства людей, независимо от социального положения, перед Богом и демонстрирует превосходство внутренней одухотворенности над внешней, показной ученостью²⁵.

Интересны рассуждения Мухаммадъяра о роли языка в жизни общества, в формировании личности. Мухаммадъяр говорит о языке как о волшебном даре человеку, посредством которого человеческий разум передает свои представления об окру-

жающем мире. Говоря о значении языка, речи в связи с таким качеством, как правдивость (сыйддык), Мухаммадъяр утверждает предопределенность поступков, действий человека, то есть прямую зависимость общественных отношений от правдивого слова. Правдивый язык (слово) определяет правдивые поступки, праведные деяния или, как говорит поэт, если лжив («игри») язык – все будет лживо:

*Что приходит в голову – знай, приходит с речью.
Что бы ни сделалось с человеком – делается языком²⁶.*

По сути, здесь речь идет об огромном воздействии слова на жизнь и действия людей и, таким образом, об огромной ответственности ученых, образованных людей, наставников за свои слова, проповеди, за воспитание и обучение. В этом смысле рассуждения Мухаммадъяра сегодня так же актуальны, как и пять с половиной веков назад:

*О язык, ты для нас велик,
Если ты правдив, то и мы все (будем) правдивы.*

И наоборот, неправдивое слово порождает неправдивые дела, неправдивое общество²⁷.

Центральной проблемой поэм Мухаммадъяра является проблема справедливого правителя. Как известно, 30 – 40-е годы для Казанского ханства было тяжелым, противоречивым временем. Мухаммадъяр хорошо знал внутреннюю и внешнюю политику, общественную жизнь своего государства. Он размышляет о сохранении целостности, спокойствия своей родины. В своих поэмах он стремится ответить на важные жизненные вопросы. Мухаммадъяр, как и его великие предшественники Юсуф Баласагуни, Кул Гали и Кутб, считает, что

счастливая жизнь связана со справедливым правителем. Мухаммадъяр говорит: «Если правитель будет проявлять справедливость, то в страну придут свобода и блаженство», что даже «Волк и овца будут вместе пить воду, а утка и ястреб будут вместе летать». Примером справедливого правителя у Мухаммадъяра является Науширван. В годы его правления народ был богатым и счастливым. Поскольку он был образованным, справедливым и перед тем, как совершить какое-либо дело, он советовался со своими 70 везирами (министрами)²⁸.

Мухаммадъяр также опирался на опыт Низами, Саади, Лутфи, Алишера Навои, Абдурахмана Джами. Он многое заимствует из их сочинений. Например Джами, воспевая справедливость как главнейшую социально-этическую добродетель, пишет, что справедливость правителя в течение одного часа угоднее Богу, нежели его молитвы в течение 60 лет. Эту мысль точь-в-точь повторяет Мухаммадъяр в «Нуры содур»:

*Лучше один час совершать справедливость,
Чем молиться шестьдесят лет²⁹.*

У Мухаммадъяра категория справедливости не только неперемное условие нормальной жизнедеятельности общественного организма, но это яркий луч, освещающий жизнь человека светом разума и божественной благодати:

*Справедливостью упорядочена Вселенная,
Справедливостью она освещена³⁰.*

За центральной категорией справедливости в поэме «Нуры содур» следуют милосердие, щедрость, скромность, стыдливость, газават (война за веру), терпение, честность, верность слову, правдивость, прямота, велико-

душие, способность к прощению. Каждой из этих добродетелей посвящена отдельная глава поэмы, состоящая из вступления, воспевающего данную добродетель, и хикаята, иллюстрирующего высказанную мысль.

Если в центре идейной проблематики «Нуры содур» идеал справедливости в ее общественной значимости, то в поэме «Тухфа-и мардан» поэт во главу угла поставил задачу восславить такие человеческие добродетели, как нравственная чистота, искренность, честность, душевная прямота, противостоящие человеческим же порокам – корысти, зависти, лицемерию, жестокости.

В размышлениях и наставлениях поэта очень сильны социальные мотивы защиты слабых, обездоленных от несправедливости и гнета со стороны сильных и богатых. Неизменны симпатии гуманиста Мухаммадъяра на стороне людей, добывающих средства к жизни собственным трудом, сочувствие и сострадание к их повседневной борьбе за выживание³¹.

Мухаммадъяр велит совершать добро, помогать ближним, поскольку благодеяние является лекарством, которое исцеляет душевные страдания:

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абдуль Кадыр Иса. *Истина Тасаввуфа*. - Казань: Иман, 2003. – 100 с.
2. Миңнегулов Х.Ю., Садретдинов Ш. А. *Әдәбият: Урта мәктәп һәм гимназияләрнең 9нчы сыйныфы, урта махсус уку йортлары, педагогия училищелары, колледж һәм лицей укучылары өчен дәреслек*. – Казан: Мәгариф, 1994. – 336 б. рәс. белән.
3. Мәхмүд эл-Болгари. *Нәһжәл-фәрадис*. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. – 384 б.
4. *Очерки истории татарской общественной мысли*. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – 191 с.; с илл.
5. *Средневековая татарская литература VIII – XVIII вв.* – К.: Фан, 1999. – 251 с.
6. Тухватулина А. И. *Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков*. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – 207 с.

*По мере сил делай добро,
Однажды оно возвратится к тебе добром*³².

Итак, «Тухфа-и мардан» – поэма о нравственной чистоте, душевной щедрости простых людей, достойных лучшей доли, счастливой судьбы. Поэма – чистое зеркало гуманистического мироощущения татарского мыслителя эпохи Казанского ханства, примечательна тем, что основой мироощущения, его живительным источником фактически является современная поэту среда, простые люди, а не легендарные властители древности, превращенные литературной традицией в символы высоких добродетелей³³.

Таким образом, для средневековых татарских мыслителей главным качеством человека является искренняя вера во Всевышнего. Второе достоинство идеального человека – высокая нравственность и образованность и примером такого человека были пророки и праведные.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Средневековая татарская литература VIII – XVIII вв. – К.: Фан, 1999. – С.36.
2. Тухватуллина А. И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – С.89. (Сама же Тухватуллина опирается на идеи Игнатенко А. А.: Социум и разум // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С.136.)
3. Там же. – С.90
4. Там же. – С.90
5. Абдуль Кадыр Иса. Истина Тасаввуфа. - Казань: Иман, 2003. – С.82.
6. Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – С.34.
7. Тухватуллина А. И. Указ. соч. – С.91.
8. Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – С.48.
9. Миңнегулов Х.Ю., Садретдинов Ш. А. Әдәбият: Урта мәктәп һәм гимназияләргә 9нчы сыйныфы, урта махсус уку йортлары, педагогия училищелары, колледж һәм лицей укучылары өчен дәреслек. – Казан: Мэгариф, 1994. – 68 б.
10. Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – С.49.
11. Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – С.54.
12. Мэхмүд әл-Болгари. Нәһжәл-фәрадис. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. – 17 б.
13. Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – С.55.
14. Там же. – С.55.
15. Очерки истории татарской общественной мысли. – Указ. труд. – С.56.
16. Мэхмүд әл-Болгари. Нәһжәл-фәрадис. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. – 323 б.
17. Очерки истории татарской общественной мысли. – Указ. труд. – С.56.
18. Там же. – С.57.
19. Очерки истории татарской общественной мысли. – С.57 – 58.
20. Там же. – С.58.
21. Миңнегулов Х. Ю., Садретдинов Ш. А. Әдәбият: Урта мәктәп һәм гимназияләргә 9 нчы сыйныфы, урта махсус уку йортлары, педагогия училищелары, колледж һәм лицей укучылары өчен дәреслек. – Казан: Мэгариф, 1994. – Б.93.
22. Очерки истории татарской общественной мысли. – С.72.
23. Там же. – С.72.
24. Там же. – С.72.
25. Там же. – С.72 – 73.
26. Там же. – С.73 – 74.
27. Там же. – С.74.
28. Миңнегулов Х. Ю., Садретдинов Ш. А. Әдәбият: Урта мәктәп һәм гимназияләргә 9 нчы сыйныфы, урта махсус уку йортлары, педагогия училищелары, колледж һәм лицей укучылары өчен дәреслек. – Казан: Мэгариф, 1994. – 139 б.
29. Очерки истории татарской общественной мысли. – С.75.
30. Там же. – С.76.
31. Там же. – С.79.
32. Там же. – С.80.
33. Там же. – С.80-81.

Кильдеев М.

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ В ТАТАРСКОЙ АССР В 1960-1980-Е ГГ.

Развитие социологических исследований религиозного состояния общества в Татарской АССР, как и в целом по стране, неразрывно связано с религиозной политикой СССР. Никакой потребности в знании объективной картины религиозности в 1930-40-50-е годы у государства не было, официальная картина складывалась из сообщений о ликвидации религиозных общин, закрытии церквей, мечетей и молельных домов, охвате населения антирелигиозной пропагандой, отходе служителей веры от религии. Религиозная вера отдельных граждан рассматривалась как несомненный пережиток, свидетельство затуманенности сознания. В соответствии с этим подходом наблюдение велось за официальным духовенством, зарегистрированными религиозными общинами и группами и за конкретными верующими, попадавшими в официальные сводки. Так, церкви и мечети обязывались предоставлять информацию о проведенных обрядах; граждане, «уличенные» в участии в религиозных обрядах, например, венчания, никяха или крещения, «прорабатывались» в дальнейшем по комсомольской линии или по месту работы.

Узковедомственный учет количества верующих и ее динамики велся, и соответствующие справки и донесения сохранились в архивах. Вплоть до середины 1960-х гг. основным каналом измерения уровня религиозности населения была информация советских органов и уполномоченных Советов по делам религиозных культов и русской православной церкви. Среди этих данных – сведения о деятельности церквей, мечетей, молитвенных домов, их посещаемость верующими и религиозная обрядность. В Татарской АССР был установлен порядок, когда через советские, финансовые органы и комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства при исполкомах районных и сельских советов поступали сведения об обрядах, совершаемых в церквях и мечетях. Эти данные становились достоянием партийных органов и использовались в атеистической, пропагандистской и организационной работе.

Более или менее обстоятельный учет велся по населенным пунктам, где имелись официально зарегистрированные церкви и мечети. На 1961 год в Татарской АССР имелось всего 11 мечетей (с 1967 г. – 12). По сведениям о проведении

Курбан-байрама в зарегистрированных религиозных объединениях в коллективной молитве участвовало в 1960 – 8278, 1961 – 8339, 1962 – 7902, в 1968 – 8819, в 1969 – 8169, 1970 – 7049, 1971 – 8974, 1972 – 5475 чел.¹ Отдельно велся учет возрастной структуры пришедших в мечети, число жертвенных животных, объем подаваний. На динамику численности молящихся влияли календарные, погодные условия и она сама по себе не могла служить свидетельством какой-либо тенденции усиления или, наоборот, ослабления религиозности. Если праздник выпадал на выходные (как в 1971 г.), количество молящихся возрастало, неблагоприятная погода (сильный мороз, как в 1972 г. например) отпугивала верующих, которых в дни праздников мечети не могли вместить физически. Принимая во внимание эти цифры, следует учесть следующую особенность мусульманского культа: в богослужениях в мечетях в те времена не принимали участия женщины, составлявшие большую часть верующих. Учитываемые показатели помогали осуществлять жесткий финансовый контроль в отношении к официально зарегистрированным религиозным объединениям, ограничивать проведение ими благотворительной деятельности, организацию паломничества, создание групп и курсов по обучению основам религии.

В новой антирелигиозной политике, нашедшей выражение в постановлении ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений советского законодательства о культах» (1960) и в секретной «Инструкции по применению законодательства о культах» (1961), акценты были смещены к контролю за «религиозным подпольем», к которому безусловно были отнесен неофициальный ислам. Учет показателей религиозного поведения в населенных пунктах, где не действовали

религиозные общины, был поставлен во многом формально, что не позволяло осуществлять действенный контроль за самовольным возведением новых и открытием ранее закрытых мечетей, самовольным проведением массовых богослужений под открытым небом, деятельностью «безмечетных» мулл, созданием групп для обучения детей религии, сбором денег и других пожертвований; уклонением от уплаты подоходного налога, сокрытием от финансовых органов доходов, подлежащих обложению налогом².

В условиях кампанейщины начала 1960-х гг. уполномоченные получали с мест данные, которые даже в условиях существовавшей идеологической картины выглядели фантастическими. «Если в 1961 году по данным единовременного учета насчитывалось свыше 500 мусульманских (незарегистрированных) общин и групп, то за пять лет их количество сократилось до 60³. В 1974 году Уполномоченный по делам религии Совета Министров по ТАССР И.А. Михалев, в информации о прохождении мусульманского поста, отмечает, что «... ряд исполкомов райсоветов продолжают сообщать в Совет Министров ТАССР поверхностные данные, не раскрывающие в полном объеме религиозную обстановку. Например, исполком Муслимовского райсовета, не располагая конкретными данными с мест, сообщает, что в уразу-байрам молитвенные собрания верующих состоялись только в двух населенных пунктах, хотя в районе насчитывалось 59 татарских населенных пунктов. В ходе проверки в 1973 году исполкомов Баланнинского, Митряевского, Муслимовского, Октябрьского, Старокарамалинского, Уразметьевского сельских советов установлены факты систематической деятельности незарегистрированных групп мусульман. Не могли же они прекратить деятельность в течение

одного года...»⁴. В 1969 году исполком Пестречинского района сообщил, что «большая разъяснительная работа по восьми сельсоветам, на территории которых проживают верующие-мусульмане, способствовала ликвидации собраний верующих в большинстве сел этих сельских советов. Молитвенные собрания состоялись только в трех селах района, на которых присутствовало не более 15-20 верующих преклонного возраста»⁵. О степени объективности и точности наблюдений говорит хотя бы тот факт, что уже в 1986 году власти констатировали факт проведения молитвенных собраний в дни религиозных праздников более чем в 800 населенных пунктах республики. Ответственные лица сделали тогда вывод, что «практически в любое время из этих населенных пунктов могут поступить ходатайства об открытии мусульманских объединений»⁶.

О тревожно высоком для властей уровне религиозности сельского населения республики свидетельствовало то, что в 1965 году в девяти татарских селах, где действовали официально зарегистрированные мусульманские общины, из 386 родившихся детей 172 (44,5%) подвергались обряду наречения; из 85 зарегистрированных в органах ЗАГС браков, обряды совершили 40 пар (47,5%). Из 106 умерших 74 человека (около 70%) были похоронены с соблюдением мусульманского обряда. В селе Степное Озеро (Бикле) Октябрьского района ТАССР обрядность наречения, венчания и похорон составила 100%.⁷

Очевидные недостатки наблюдения за фактами религиозного поведения (акцент на культово-обрядной стороне религиозного поведения; ограниченность наблюдения только зарегистрированными религиозными общинами, с которыми большинство верующих контактов не имело; нали-

чие большого числа незарегистрированных общин и неофициальных служителей веры (особенно в исламе); а также неполнота церковной и мечетной отчетности) заставили идеологические органы задуматься об альтернативных источниках информации о религиозном состоянии общества.

В 1964 г. при Академии общественных наук при ЦК КПСС был создан Институт научного атеизма (ИНА), одной из задач которого стало проведение социологических опросов и сбор данных об отношении советских людей к религии и атеизму. Решением директивных органов опорным пунктом ИНА по Татарской АССР была объявлена лаборатория социологических исследований при кафедре философии Казанского университета. Силами коллектива лаборатории в феврале-марте 1966 г. по разработанному в ИНА инструментарию было проведено выборочное репрезентативное исследование состояния религиозности населения г.Казани, которое таким образом стало первым в стране⁸.

По принципу механического бесповторного отбора из списков избирателей отобрано и опрошено 4710 человек (1% взрослого населения Казани). Для выявления доли распространения изучаемого признака заранее было проведено пробное исследование. Большой объем выборки был продиктован необходимостью порайонного анализа картины религиозной жизни и дальнейшего анализа группы носителей изучаемого признака, т.е. верующих. В выборку попало 63,6% русских, 32,6% татар, что примерно совпадало с долей этих этнических групп в населении города. Обращает на себя такая статистическая особенность выборки, как резкое преобладание респондентов-женщин (мужчин-русских 43%, женщин – 57%; мужчин-татар – 40,6%, татарок

– 59,4%), что, впрочем, близко к показателям Всесоюзной переписи 1959 года. Из общего числа опрошенных 21% назвали себя верующими. Среди татар верующими себя признали 25,8% (мусульманами – 25,1%, православными – 0,65%); среди русских – 19,4% (православных – 19,0%, баптистов, адвентистов, «староверов» и не давших ответа о своей конфессиональной принадлежности в сумме 0,43%). Есть основания сомневаться в достоверности данных выборочного исследования относительно доли верующих вообще (учитывая высокие косвенные показатели религиозности в виде крещения детей и венчаний среди русских и посещения казанской мечети в дни мусульманских праздников у татар), и в особенности относительно верующих – представителей протестантских конфессий, гонимых властями (на тот момент в Казани имелись незарегистрированные общины ЕХБ, адвентистов седьмого дня, пятидесятников).

Полученная статистическая информация в целом подтверждала на практике идеологический тезис об отмирании религии в социалистическом обществе, но показывала неэффективность официальной антирелигиозной пропаганды как инструмента для достижения этой цели.

Основная часть верующих преодолела возрастную отметку 50 лет. По социально-профессиональным характеристикам группу верующих образовывали пенсионеры (42%), рабочие промышленных предприятий (34%), домохозяйки (17% верующих). Вообще, женщины составляли подавляющую часть верующих (81%). Интересно, что ни авторы исследования, ни партийные органы никак не оценили этот факт, поскольку такая закономерность проявлялась и ранее. Низкую долю мужчин в числе верующих еще как-то можно было

бы объяснить диспропорцией в половозрастной структуре общества, образовавшейся в связи с людскими потерями в годы Великой отечественной войны. Однако цифры показывают, что диспропорция образовалась во всех возрастных группах, в т.ч. и не подпадавших по возрасту под призыв в 1939-1945 гг.

Возможно, дело еще и в несовершенстве методики, которая достигала своей цели только в случае с лицами, находившимися на периферии социальной структуры общества, слабо включенными в общественное производство (пенсионеры, домохозяйки, низкоквалифицированные рабочие). Уровень образования верующих был прогнозируемо невысок: 35% верующих – люди неграмотные, 3,2% – малограмотные, 41,6% – с начальным образованием. Верующих с высшим образованием среди русских – 1%, среди татар не выявлено. Среди татарской молодежи до 30 лет верующих немного (4,2%), а среди стариков-татар (старше 60 лет) доля верующих (61%) превышала долю неверующих. В последовавшем «Постановлении об итогах социологических исследований» указывалось на ослабление внимания к атеистической работе с людьми пожилого возраста и на то, что «число пожилых верующих в городе не уменьшается».⁹ Характерно, что ту же тенденцию социологи обнаружат и через 20 лет.

С другой стороны, в выборочной совокупности обнаружено всего 5,4% лиц, ранее верующих, но на момент опроса отказавшихся от своих религиозных убеждений. Основная причина отхода от веры – «влияние советской действительности» (60,9%). Партийные органы сделали, исходя из этих цифр, вывод «о слабой эффективности научной атеистической пропаганды»¹⁰. На тот момент государство в своей антирелигиозной

политике делало ставку на научно-атеистическую пропаганду и то, что немногочисленные отошедшие от религии ссылались в основном на весьма неопределенные жизненные обстоятельства, ставило под сомнение действенность такой практики. По данным опроса, в результате посещения на добровольной основе лекций по атеизму и чтения атеистической литературы порвали с религией всего 35 человек (13,8% от числа бывших верующих). По решению партийных органов была усилена издательская и лекционная атеистическая работа на татарском языке в республике.

Для улучшения полученных результатов в июне-июле 1967 года проводилось сплошное обследование взрослого населения двух татарских сел и верующих-мусульман г. Бугульмы, где в 1967 году была зарегистрирована мусульманская община, двенадцатая по счету в республике. Если цель казанского исследования состояла в выявлении конфессиональной структуры, то в последующих проектах основное внимание было уделено изучению духовного мира верующего, религиозного поведения и религиозного сознания¹¹. В качестве объективных критериев принадлежности к исламу были взяты такие аспекты религиозного поведения, как посещение мечети, чтение намаза, отправление мусульманских обрядов, соблюдение мусульманского поста, празднование религиозных праздников, наличие в квартире предметов культа, время, затрачиваемое на отправление религиозных культов. Исходя из требований ислама, критерием религиозности для мусульманина являлись: вера в Аллаха; признание загробной жизни; понимание смысла Корана, хадисов, шариата и осознанное отношение к ним; исполнение намаза¹².

Из верующих г.Бугульмы ежедневно мечеть посещали 13% верующих, по

пятницам – 29%, по праздникам – 17%, нерегулярно – 32%, не посещали – 9%. Регулярно пять раз в день читали намаз 60,5% всех опрошенных; два раза в день – утром и вечером 16%; от случая к случаю – 12%, не читает – 11,5%. 84% отмечали религиозные праздники (Корбан, Ураза бэйрәме, Мәүлет), 62% держат уразу. 67% мусульман имеют дома религиозную литературу, но умеют читать тексты, написанные арабской графикой, могут только 37%.

Важным итогом углубленного изучения духовной жизни верующих г.Бугульмы стало составление типологии верующих мусульман, невозможное при массовом обследовании населения по стандартным опросным листам. На основе социологического изучения степени религиозной убежденности, религиозного поведения были выделены следующие категории верующих мусульман:

1. Убежденные верующие, которые отличаются крайней приверженностью к мусульманской религии. В жизни этих верующих религия занимает главное место. В доме каждого из них имеется Коран, стены украшены шамаилями. Они хорошо разбираются в религиозном вероучении, готовы поспорить по любым связанным с ним вопросам. Считают своим долгом распространение религии среди других людей, активно участвуют в деятельности мусульманской общины. Регулярно посещают мечеть, пять раз в день читают намаз, держат уразу. Убежденные верующие составили 9-10% от общего количества опрошенных верующих.

2. Следующая группа верующих – это обыкновенный верующий мусульманин. В его жизни религиозные и безрелигиозные представления играют примерно одинаковую роль. Обыкновенный верующий мусульманин слабо знает религиозную литературу. Коран он читает механически,

но смысла его не знает, так как не понимает арабского языка. С исламом он знаком больше с внешней стороны, со стороны религиозного культа. В мечеть он ходит нерегулярно, хотя молитвы читает ежедневно. Во время поста допускает много отступлений («здоровье не позволяет», «работаю, поэтому не могу»).

Модернизм в области религиозного культа, поскольку он направлен на упрощение обрядности, на ослабление ортодоксальных требований ислама к мусульманам, обыкновенными верующими мусульманами воспринимается положительно. Обыкновенно верующие мусульмане – это наиболее значительная группа среди верующих, среди прихожан бугульминской мечети они составляли 60%.

3. К т.н. колеблющимся относятся люди, в мировоззрении которых господствуют материалистические представления, на фоне которых религиозные элементы выступают как пережитки прошлого. Колеблющийся верующий, как правило, Корана не знает и не читает. Представление о религиозном вероучении у него туманное, он знаком с ним по чужим рассказам. Слабо разбирается в вопросах мусульманского культа. В мечеть почти не ходит, заученные молитвы читает от случая к случаю. Пост соблюдает нерегулярно, с перерывами. В Аллаха верует больше по привычке, по традиции, религиозность в его жизни проявляется в момент каких-либо лично важных событий (смерть близких, несчастье и т.п.). К этой категории отнесено 30% верующих¹³.

Сплошные обследования, проведенные в двух селах республики, показали более высокий уровень религиозности, чем в Казани. В д. Верх. Нурлат Октябрьского района верующими признали себя 34,5% взрослого населения, в д. Мичурино Лениногорского района – 33,9%. В обоих селах не было

зарегистрированной религиозной общины и официального духовенства, что вообще было характерно для сельской местности Татарской АССР. Во всех незарегистрированных общинах имелись свои служители культа, «неофициальные муллы», которые руководили молитвенными собраниями и отправляли обряды в домах верующих. В информации уполномоченного Михалева о прохождении мусульманского поста в 1974 году сообщалось, что в 312 населенных пунктах в Уразу-байрам верующие молились в 134 частных домах и на территории 165 кладбищ. Здесь их культовые потребности обслуживали 207 мулл¹⁴.

По испытанной в республике методике аналогичные исследования были проведены в других регионах страны, например, в Марийской АССР, в Пензенской, Горьковской областях РСФСР; в Узбекской, Молдавской ССР. Основываясь на данных, полученных в Пензенской и Горьковской областях РСФСР, можно утверждать, что уровень религиозности татарского населения, проживающего за пределами Татарской и Башкирской АССР, выше (в Пензенской области верующие составляли 48,4% взрослого татарского населения; в Горьковской среди мужчин-татар – 40%, среди татарок – 61%¹⁵).

Заслуживают внимания этносоциологические исследования, проведенные Академией наук СССР в городах и селах республики примерно в тот же период. В Казани, Альметьевске и Мензелинске было опрошено 9300 человек, в 53 селах республики – 2300 человек. Среди вопросов стандартной анкеты были и относящиеся к области религии. К сожалению, обобщенные данные о религиозной жизни не были опубликованы. В нашем распоряжении имеются только те, которые подтверждают картину религиозной жизни, созданную более ранними исследованиями¹⁶.

Следующее масштабное исследование, проводившееся в апреле 1987 года в Казани и в Арском районе Татарской АССР, входило в комплексный социологический проект «Состояние религиозности и атеистическое воспитание в регионах традиционного влияния ислама» ИНА АОН. Поводом для проведения исследования стало секретное постановление ЦК КПСС от 18 августа 1986 г. «Об усилении борьбы с влиянием ислама». Цель проекта состояла в получении сравнительной информации относительно влияния ислама на население мусульманских регионов (Азербайджанская ССР, Карачаево-Черкесская АССР, Узбекская ССР, Таджикская ССР, Дагестанская АССР, Татарская АССР).

В исследовании упор был сделан на изучение духовного мира верующих, верующим предлагалось ответить на 74 вопроса анкеты. Результаты, полученные в Татарской АССР, опровергали сложившийся стереотип о современном исламе как о преимущественно обрядовом комплексе, за которым якобы не стоят религиозные представления людей, как неадекватный реальности. Уровень догматической убежденности оказался даже выше, чем уровень проявления традиционной религиозной обрядности¹⁷. В исследовании не было зафиксировано сколько-нибудь статистически значимой группы людей, которые не веровали бы в Аллаха, но при этом читали намаз или держали уразу¹⁸. С другой стороны, в группе неверующих (62% от выборочной совокупности) 20% считали мусульманские праздники национальными, а 13% участвовали в них, «так как не хотят своим отказом обидеть родителей, родственников»¹⁹.

Для выделения подгрупп верующих наряду с субъективным критерием (вера в Аллаха), использовались и дру-

гие критерии – соблюдение поста и совершение молитвы. По сравнению с 1966 годом изменилась структура верующих, при резком уменьшении числа верующих по традиции, теперь преобладали формальные верующие, не подтверждающие свои религиозные убеждения религиозным поведением – их почти 70%.

Данные о возрастной структуре верующих продемонстрировали устойчивость сообщества верующих и его способность к самовоспроизводству. Если в 1966 году 61% пенсионеров отнесли себя к верующим, то в 1987 – уже 66%, тем самым опровергался сложившийся стереотип о мусульманской религии как об общественном пережитке. Становится очевидным, что само общество и продуцирует обнаруживаемые формы религиозности. К 1980-м гг. за религией даже признается функция «специфической формы удовлетворения социальных потребностей»²⁰. О функциональности религии в условиях социалистического общества говорят и полученные в последующих исследованиях цифры о достаточно заметном уровне религиозности среди самих членов КПСС.

Во второй половине 1980-х гг. активизируется социологическая деятельность партийных органов. Ежегодно проводится до 100 социологических исследований по актуальным проблемам общества и партии, в основном опросными методами. В 1987 и 1989 гг. идеологический отдел ГК КПСС г. Казани проводит социологические исследования проблем атеизма и религии. В 1989 г. опросом были охвачены трудовые коллективы предприятий промышленности, научно-исследовательских учреждений, организаций транспорта и связи (всего опрошено 721 человек). Верующими себя признали 14,5% трудящихся:

Табл. 1. Отношение опрошенных к религии в зависимости от партийности

| | Считают себя: (в %) | | |
|--------------|---------------------|-------------|-----------|
| | верующими | неверующими | атеистами |
| беспартийные | 19,4 | 68,1 | 12,5 |
| члены ВЛКСМ | 11,4 | 77,1 | 11,4 |
| члены КПСС | 3 | 70,4 | 26,5 |

В апреле 1988 г. социологический опрос был проведен среди татарского населения Октябрьского района, на территории которого действовало 5 мечетей (из 16 зарегистрированных в республике). Было опрошено 370 работающих жителей районного центра и сел. Параллельно, по отдельному инструментарию, проведен опрос 100 коммунистов из числа партийно-хозяйственного и идеологического актива района²¹. В ходе опроса 12,2% опрошенных сообщили, что посещают мечеть, 43,5% – что верят в Аллаха. Среди коммунистов процент верующих составил 19,5%, среди комсомольцев – 29,5%. Большое внимание уделено участию в религиозных обрядах. Исследователями подчеркивалось, что регулярное отправление религиозных культов способствует не только сохранению устойчивых стереотипов религиозного сознания, но и объективно воспроизводит образцы религиозного поведения. Поэтому отправление религиозных обрядов следует рассматривать не только как дань патриархальным традициям, но и как фактическое их воспроизводство в новых социально-исторических условиях²². Особо отмечается, что «практически никто из коммунистов не смог четко изложить требования Устава КПСС к члену партии в отношении религии».

К началу 1990-х гг. социологические исследования религиозности

сворачиваются. Угасает активность основного заказчика – партийно-государственных структур. С 1990 года по республике не проводились комплексные исследования религиозной ситуации. Об уровне религиозности можно косвенно судить по результатам этносоциологических исследований, в которых уровень религиозности рассматривается в качестве составного элемента межнациональных отношений.

Нет оснований не доверять результатам проведенных в Татарской АССР исследований, сохранившимся в архивах, так как они поступали только в служебное пользование; цензурированию подвергались только публиковавшиеся данные²³. Сомнения в валидности данных могут возникать только относительно опросной методики, которая не могла гарантировать респонденту соблюдение конфиденциальности в таком деликатном вопросе, как религиозная вера. Однако стабильное распределение результатов опросов на протяжении более двух десятилетий позволяет при анализе обойтись без возможно недоучтенной части верующих.

Изучение религиозности населения Татарской АССР не ограничивалось только жителями Казани, его география охватила Юг и Юго-Восток республики, Заказанье. Исследованию подвергались различные социальные группы советского общества. Иссле-

дователями широко применялись математические методы анализа данных. Нельзя не отметить высокий методологический уровень проводимых исследований. В 1987 году татарам Казани и Арского района, в 1988 году татарам Октябрьского района в качестве классификационного задавался вопрос о вере в Аллаха, т.е. о важнейшем догмате мусульманской веры. Действительно, критерии отнесения к мусульманской умме находятся исключительно в сфере религиозного сознания и относятся к признанию человеком мусульманской догматики. По мнению духовного авторитета Абу Ханифы, к мазхабу которого принадлежит большинство татар-мусульман, вера – это устное произнесение свидетельства о вере, и убежденность в истинности существования и единственности Аллаха и в посланнической миссии Пророка Мухаммеда²⁴. Таким образом, верующим мусульманином следует признать любого человека, признающего основные догматы ислама, прежде всего, верующего в единого Аллаха. По этой причине нельзя вводить какие-то иные классификации мусульман, выделяя например, «истинных», «правоверных» или «практикующих» мусульман с одной стороны и «неистинных», «мунафиков» и «кяфилов», с другой. Такой подход выгодно отличается от сегодняшних методик изучения общественного мнения, напроочь игнорирующих религиозное понимание веры (признание догматики, участие в процедуре шахады и т.д.). Например, Всероссийский центр изучения общественного мнения, отслеживающий этноконфессиональную структуру РФ (РСФСР) начиная с 1989 года, опи-

рается при этом всего лишь на один вопрос – о конфессиональной принадлежности респондента («Последователем какого мировоззрения или религии Вы себя считаете?»). Научный подход к исследованию религиозности требует анализа субъективных компонентов религиозного сознания в их связи и единстве с объективными. В противном случае теряется грань между национальной и религиозной принадлежностью, размывается само представление о вере и неверии, религиозности и нерелигиозности.

Исследования религиозной жизни в Татарской АССР целиком лежали в русле текущей конъюнктуры, поэтому проводимые опросы не составляли какой-либо системы, проводились нерегулярно. Основная сложность при составлении общей картины религиозности в республике связана с несравнимостью изучаемых объектов. В одних исследованиях за объект принималось взрослое население изучаемой местности, в других – работники предприятий, учащаяся молодежь; особое внимание уделялось исламу, поэтому объектом ряда проектов становилось татарское население, трудящиеся-татары, верующие-татары и т.д. Тем не менее, исходя из имеющихся данных, можно судить о том, что уровень мусульманской религиозности населения Татарской АССР и ее характер за изучаемый период (с 1966 по 1991 гг.) не претерпели значительных изменений. Не наблюдалось ни увеличения доли верующих, ни прогнозируемого сокращения как результата снижения воспроизводства религиозности в новых поколениях и естественной убыли верующих из старших возрастных групп.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан (ЦГАИПД РТ). ф. 15, оп. 7, д. №945а, с. 58; д. №1843а, с.13, 14; ф. 26, д. № 862, с. 172.
2. Советское законодательство о культах и задачи по усилению контроля за его выполнением (Доклад Председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР А. А. Пузина на совещании идеологических работников республик Средней Азии 5 февраля 1964 года). http://www.enlight.ru/frog/index.php?page=s_okultah
3. «Информация о ходе выполнения мероприятий идеологической комиссии по усилению атеистического воспитания населения». ЦГАИПД РТ. ф. 15, оп. 7, д. №945а, с.25.
4. «Информация о прохождении мусульманского поста в Татарской АССР» (19.9-17.10 1974г.). ЦГАИПД РТ. ф. 15, оп. 7, д. №1843а, с.51.
5. «О прохождении в Татарской АССР мусульманского праздника Курбан-байрам» (27 февраля 1969 г.). ЦГАИПД РТ. ф. 15, оп. 7, д. №945а, с.57. Между тем по переписи населения 1970 года на территории Пестречинского района проживали 16 тысяч татар.
6. «О деятельности мусульманских религиозных организаций на территории Татарской АССР» (от 2 сентября 1986 года). ЦГАИПД РТ. ф. 15, оп. 14, д. № 403, с. 83.
7. «Информационный отчет о деятельности религиозных объединений на территории Татарской АССР за 1965 год». ЦГАИПД РТ. ф. 15, оп. 7, д. №87, с.29.
8. «Докладная записка об итогах социологических исследований состояния религиозности населения г.Казани». ЦГАИПД РТ. ф. 26, оп. 37, д. №1089, С.259-269.
9. «Об итогах социологического исследования религиозности населения города и задачах по дальнейшему улучшению атеистической работы». Постановление ГК КПСС г.Казани от 15 мая 1967г. ЦГАИПД РТ. ф. 15, оп. 7, д. № 694. Лист 217.
10. Там же, с. 218.
11. Тагиров Р.Б. Критерии религиозности и типология современного верующего (на примере ислама). / дисс. на соискание уч.ст. к.филос. наук. – Казань, 1972. – С.34.
12. Тагиров Р.Б., с.30.
13. Тагиров Р.Б., с.66-68.
14. ЦГАИПД РТ, 15 фонд, 7 описание, дело №1843а, с.51.
15. См.: Королев А.А. Советские мусульмане Поволжья (вторая половина 1940-х – 1980-е гг.) // Известия АлтГУ, 2007. №4; Ислам в СССР. – М.: Мысль, 1983.
16. Социальное и национальное. Опыт этносоциальных исследований по материалам Татарской АССР. – М.: Наука, 1973. – С.136.
17. ЦГАИПД РТ. ф. 15, оп. 15, д. №934, с.9.
18. Там же, с.10.
19. Там же, с.12.
20. Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? // Религиоведение. – 2007. – № 1. – С. 161.
21. ЦГАИПД РТ, 15 фонд, 15 описание, дело №933, с.58.
22. Там же, с.59.
23. См., например: Балтанов Р.Г. Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания (Проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР). – Казань, 1973.
24. Батров Р. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. – НН: Медина, 2007.

Идиятуллина Г.

РАЗВИТИЕ ТАТАРСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ В XVIII В.

В связи с потерей государственности и последовавшими затем религиозными репрессиями, разрушением мечетей и медресе – главных очагов просвещения, получение классического исламского образования в своем отечестве для мусульман Поволжья стало практически недоступно. Единственным выходом в сложившейся ситуации оставалось обучение за пределами русских границ, в странах ислама. Вполне закономерно, что взаимосвязи с этими регионами, контакты с зарубежными единоверцами во многом определяли последующее развитие общественной, богословской мысли Поволжья и Приуралья. В целом можно выделить два направления, служивших каналами проникновения новых течений и идей – это Дагестан и Средняя Азия (Мавераннахр).

Как отмечал Р. Фахреддин, первоначально мусульмане Поволжья отправлялись на обучение в Дагестан¹. Вероятно, выбор этот в немалой степени был определен маршрутом передвижения местных купцов: наиболее освоенный ими торговый путь проходил по Волге, вниз по течению, через Астрахань, откуда казанцы попадали в Закавказье, Иран и Среднюю Азию. Дагестан, за которым укрепилось почетное название моря наук (бахр ал-'улум) в течение всего периода средневековья, вплоть до 18 в., поддерживал тесные связи с арабским Восточным Средиземноморьем, Йеменом, Ираном. К тому же здесь издавна проживали колонии арабских переселенцев, сохранивших родной язык. Неудивительно, что выпускники медресе, в которых преподавание велось на арабском (в отличие от персидского в Мавераннахре), отличались высоким уровнем владения этим языком. Как отмечают исследователи, еще в 18-19 вв. 'улама Йемена восхищались их познаниями и даже просто чистой арабской речью².

Одно из знаменитых медресе Дагестана было основано Мухаммадом б. Мусой ал-Кудуки (1652–1717) – автором популярных сочинений по грамматике, логике, догматике, многочисленных записей по вопросам фикха. Известно также, что он много путешествовал, посетил Египет, Южную Аравию. В Йемене он познакомился с Салихом ал-Йамани, у которого учился в течение 7 лет и перенимал многие его взгляды – так, придерживаясь в догматике системы Аш'ари,

а в фикхе - Шафи'и, он не считал себя связанным с ними, а по примеру Йамани прибегал к иджтихаду³. К тому же Кудуки был поборником исламизации быта и правовых обычаев горцев, выступал за уничтожение противоречащих шариату адатов. Медресе его пользовалась большой популярностью на Северном Кавказе, Дагестане, Поволжье, и соответственно служило одним из источников распространения подобных идей в этих регионах.

В сборниках Марджани и Фахреддина мы встречаем немало имен выпускников дагестанских медресе, среди которых стоит упомянуть Мухаммадрахима Ашити –Мачкарави (первый учитель Курсави) и Ибрахима б. Худжаша, в течение десяти лет обучавшихся в Дагестане. В целом период связей с Дагестаном Р. Фахреддин оценивал как весьма благотворный. Он полагал, что такие популярные книги, как «Шурут ас-салат» (Условия молитвы), «Та'аллум ас-салат» (Обучение молитве), принадлежавшие перу дагестанских авторов, были привезены учащимися из этих земель. К тому же, согласно Фахреддину, казанские беженцы, некогда нашедшие приют в Османской империи, Северном Кавказе, Дагестане, с наступлением некоторого политического затишья возвращались и привозили с собой книги типа «Устувани», «Анвар ал-'ашикин», «Алты бармак», «Тарика-и-мухаммадийа»⁴. «Тарика-и-мухаммадийа» (Путь Мухаммада), имевшая хождение еще и под именем «Пиркули васыяте», заслуживает особого внимания.

Появление этого произведения было обусловлено своеобразием ситуации, сложившейся в мире ислама и связанной с развитием суфизма. Как известно, с течением времени в суфизме все отчетливее проступали негативные тенденции: многие его положения, смешиваясь с ранее бытовавшими местными верованиями,

создавали благодатную почву для появления всякого рода суеверий, новых ритуалов. Все это приводило к вульгаризации суфизма, к упрощению его теории и практики. Обвинения в адрес тарикатов, критика морального разложения верхушки братств, практикуемых ими обрядов, не согласующихся с буквой шариата, все чаще раздавались в самых разных уголках мира ислама. В Османской империи выразителем подобных настроений стало течение тарика-и-мухаммадийа, основанное Мехмедом Биргевии. Содержание его сочинения сводится к проповеди исламской этики, в основу которой положено следование предписаниям шариата. Биргевии большое значение придавал состоянию сердца верующего и морали его повседневной жизни, подчеркивал обязательность строгого соблюдения всех указаний Корана и сунны в вопросах веры и культа, провозгласив поведение Пророка образцом для неукоснительного подражания⁵. Наряду с проповедью положительного примера, он выступил против распространившихся бид'а, пагубных для общества и потому подлежащих искоренению. Обычаи, прямо не затрагивающие вопросов веры, согласно Биргевии, следовало сохранить, к таким «положительным нововведениям» он относил минареты, медресе и книги. Главное условие - чтобы они способствовали сохранению и распространению веры⁶. Сформулированные Биргевии принципы правоверия получили отражение в литературе и в целом оказали существенное влияние на развитие религиозной мысли Поволжья. Его «Тарика-и мухаммадийа» долгое время использовалась в татарских медресе как пособие по этике (ахлак).

Наряду с османским влиянием, сходные идеи проникали в Поволжье и Приуралье из Средней Азии. Примерно со второй половины XVII

в. начинает усиливаться ориентация на Бухару⁷, а в XVIII в. поволжские шакирды отдают уже решительное предпочтение бухарским медресе перед медресе Дагестана. Помимо политических и социально-экономических факторов (усиление российской экспансии на Кавказе, содействие правительства торговле со Средней Азией и т. д.), во многом выбор в пользу Бухары был предопределен общностью традиций ханафитского права и ма-туридитской догматики. В этом плане Дагестан, являвшийся зоной распространения шафиитского правового мазхаба и ашаритской догматики, для волго-уральских мусульман был менее привлекателен.

Кроме всего прочего, связи с Мавераннахром, унаследованные еще с болгарских времен, поддерживались также благодаря деятельности тарикатов. Даже в такой тяжелый период русских завоеваний, как 16-17вв., у среднеазиатских шейхов имелись последователи, прибывшие из земель далекого Булгара. Свидетельство этого мы находим, например, в хикметах Мавля Кулый, в одном из которых он сообщает, что его пир (наставник) является потомком Махдуми А'зама (1464-1542)

*Пиримнен Мэхзуми Эгъзам бабалары –
Дед моего наставника – Махдуми А'зам,
Андин мадэд телэр жиһан падишаһлары
– Благословение, которого желали вла-
стелины мира.*

Перечисляя достоинства своего духовного наставника, он упоминает, что тот был родом из Самарканда, мюридами его являлись выходцы из самых разных земель, включая Булгар и Казань⁸. Речь идет о выдающемся политическом и религиозном деятеле, в сочинениях которого в наиболее полном виде были развиты положения о политической деятельности накшбандийа, ответственности руководителя тариката за то, чтобы пра-

вители не творили зла и правили согласно шариату. Махдуми А'зам и его потомки сыграли исключительную роль в истории суфизма, основанная им традиция накшбандийа-дахбидийа долгое время оставалась ведущим направлением в регионе⁹.

С течением времени лидирующее положение перешло к другой ветви накшбандийа – тарикату муджаддидийа. Местом его рождения была Индия, куда накшбандийа проникла из Мавераннахра еще во времена Бабура. Основатель новой ветви тариката – Ахмад Фаруки Сирхинди (1563-1624) благодаря активной деятельности в защиту шариата известный в мире ислама как «Муджаддид-и алф-и сани» (обновитель второго тысячелетия), отсюда основанная им самостоятельная ветвь тариката получила название накшбандийа-муджаддидийа. Тарикат требовал от своих членов неукоснительного соблюдения предписаний шариата, противопоставив его традиции экстатического суфизма (вахдат ал-вуджуд). Учение Сирхинди основывалось исключительно на Коране и сунне, единственным примером служил пророк Мухаммад, подражать которому предписывалось членам братства. По прошествии двух столетий накшбандийа, некогда переместившаяся в Индию, вернулась на родину, но, как отмечает Б. Бабаджанов, уже в более «суннизированном» виде, вооруженная идеей борьбы за очищение шариата от еретических примесей. Время ее появления А. фон Кюгельген датирует концом XVII в. и связывает с именем шейха Хабибаллаха Бухари (ум. в 1111/1699-1700), получившего посвящение от Мухаммад-Ма'сума (ум. в 1079/1668), третьего сына Ахмада Сирхинди.¹⁰

С приходом этого шейха в Бухару не только оживились надежды на восстановление духовной связи с предшествующими поколениями

накшбандийи, но, что характерно для тариката, в его лице стали видеть муджаддида начавшегося XII века (по хиджре) - обновителя религии, призванного исправить общество в эпоху всеобщего падения нравов, распространения смут и насилия, явившихся следствием пренебрежения шариатом. Шейх Хабибаллах был наставником знаменитого Суфи Аллахийара (ум. ок. 1720), автора многочисленных мистических трактатов¹¹. Выходец из Средней Азии, некоторое время он жил в Казани и приобрел здесь множество последователей. Его произведения, особенно «Сабат ал-'аджизин» (Опора немощных), были широко известны в Поволжье и Приуралье и получили продолжение в творчестве последующих поэтов. В поэзии Суфи Аллахийара появляются строки, окрашенные чувством благочестивого негодования, осуждения лицемерия, внешних проявлений святости, когда «...на словах – тасбих и тахлил (восхваления Бога), а внутри – обман и хитрость, на словах – проповеди и назидания, а в душе нет богобоязни, с виду кажется удивительным суфием, изнутри поражен душой гиены». Тем, кто ищет праведную стезю, поэт советует примкнуть к истинным подвижникам, духовный наставник необходим «старательным юношам», ибо «не вылетит стрела без лука, не победит врага войско без военачальника»¹².

Позиции тариката муджаддидийа, пустившего корни в конце XVII в., особенно укрепились в годы правления представителя мангитской династии Шах-Мурада (годы правления - 1785-1800, неофициально правившего в течение десяти предыдущих лет), известного также под именем эмир Ма'сум Гази. Будучи убежденным сторонником тариката и благодаря политике проводимых им реформ по укреплению шариата, Шах-Мурад стяжал славу муджаддида наступившего XIII

в, оживителя сунны (мухйи-с-сунна), очистителя веры от нововведений. При нем были отменены налоги, противоречащие духу ислама, началось широкое строительство новых мечетей и медресе. Стремясь к очищению нравов своих подданных, он требовал от них строгого соблюдения религиозных предписаний, наложил запрет на такие проявления распущенности и нововведений, как наркотики, проституция, азартные игры¹³. Гонениям подверглись также шейхи тарикатов, практиковавших громкий зикр (зикри джахр), который был отнесен к области нововведений и рассматривался как символ падения нравов¹⁴. Сын Шах-Мурада эмир Хайдар продолжил политику покровительства шейхам муджаддидийи, также имел личных наставников и получил посвящение в тарикат, однако отступил от некоторых принципов отца - при нем были вновь введены налоги, противоречащие шариату. Всеобщее недовольство вызывали злоупотребления сборщиков налогов, повышение объема трудовых повинностей, пристрастие эмира к роскоши. Тем не менее современники высоко оценивали широту его познаний в области религиозных наук: он знал наизусть Коран, ежедневно давал уроки толкования работ по исламскому вероучению аудитории, доходившей до 500 человек. При нем также активно велось строительство исламских учебных заведений¹⁵.

Со временем сфера влияния муджаддидийи перешла границы Индии, Афганистана и Средней Азии и распространилась также на Поволжье и Приуралье. Возвратившись из странствий, последователи тариката, приобщившиеся к этой мистической традиции в глубинах Азии, деятельно распространяли ее идеи у себя на родине. Вероятно, одним из первых ее представителей можно назвать Габделкарима б. Балтая (ум. в 1171/1757-

1758), который был проводником идей муджидидии в Каргалы¹⁶. На рубеже XVIII - XIX вв. выходцы из Поволжья и Приуралья, ступившие на стезю тасаввуфа, в большинстве своем становились муридами шейхов Фаизхана Кабули (ум. в 1802) и Нийазкули Туркмани (ум. в 1820/21). Именно воспитанникам этих шейхов предстояло внести наиболее весомый вклад в развитие региональной богословской мысли.

Шейх Туркмани был наставником по меньшей мере четырнадцати человек, многие из которых стали затем преподавателями медресе¹⁷. Об известности и глубоком почтении, которыми пользовался шейх Нийазкули среди татар, говорят строки его воспитанника поэта Абу-л-Маниха Каргалый (ум. после 1833г.)

*Наме Ниязколы, моршиде заман
Имя его – Нийазкули, наставник эпохи,
Торекмани дию мэгъруфе жиһан Туркма-
ни – известно всей Вселенной¹⁸.*

По данным А.фон Кюгельгена, прежде чем обосноваться в Бухаре, он некоторое время был учеником в Хорезме и там уже выступал в роли муршида¹⁹. Нийазкули Туркмани стал известен как поборник чистого ислама, не испорченного ересью и язычеством, усердный приверженец строгого соблюдения шариата. Из сохранившихся писем шейха, по свидетельству исследователей, видно, что внимание Туркмани привлекали такие проблемы, как приведение обрядов, принятых в тарикате, в соответствие с шариатом, взаимоотношения суфия с правителем, соблюдение дворцовыми чиновниками нравственных норм. Хищения, совершаемые лицами, хорошо осведомленными в их запретности, глубоко беспокоили шейха, он сокрушался, что требования шариата нарушают-

ся все чаще, и видел в этом большую опасность для общества. Нийазкули подверг резкому осуждению, называя язычниками, шейхов, посещавших увеселительные торжества с музыкой, песнями и чтением газелей, которые устраивали лица из окружения эмира Хайдара. Он порицал также получившую распространение в некоторых тарикатах практику громкого зикра (джахр)²⁰. Наблюдавший казнокрадство и произвол чиновников при дворе эмира, с горечью описывавший падение нравов и несоблюдение шариата современниками, Туркмани стремился наставить своих мюридов на путь строгого исполнения всех предписаний. Многочисленность его последователей свидетельствует о понимании и поддержке, которую он находил с их стороны. Пример характерного влияния шейха можно обнаружить в сообщении Марджани об одном из его воспитанников - Давлатшахе б. Гадельшахе ал-Маскави (ум. в 1831): «Из-за недовольства тем, что люди попусту расходуют богатство и другие действия, противоречащие шариату, испытывая неприязнь к их образу жизни и пустословию, он не мог ужиться и поддерживать хорошие отношения со своим окружением»²¹. Связь с шейхом обычно поддерживалась через переписку, сохранились письма Нийазкули, адресованные Давлатшаху Маскави²². Общение с шейхом, несомненно, оставляло глубокий след в душе его последователей. О степени влияния и силе его харизмы говорит знаменитая фраза, произнесенная эмиром Хайдаром после смерти шейха: «В Бухаре было два эмира. Теперь остался один».

Шейх Фаизхан Кабули, по сведению источников, обучил пятнадцать человек, приехавших далекого севера, среди них - поэт Габдеррахим Утыз-Имяни, ишан Валид Каргали²³.

Помимо неприязни к ложным иша-

нам, в татарской общине назревало еще одно противостояние - оппозиция некоторой части улемов Духовному собранию. Основанием этого учреждения правительство рассчитывало не только предстать в выгодном свете и обрести сторонников в лице мусульман, но, умело манипулируя своими ставленниками, получить полный контроль над ситуацией в среде «инородцев». Потому и прерогативу назначения муфтия оно оставило за собой, тем самым нарушив принцип выборности муфтия общиной. Алчность и продажность первого муфтия Мухаммеджана б. Хусаина (1758–1824) не могли не вызвать недовольства и осуждения со стороны рядовых мулл. В итоге образование Духовного собрания привело к дифференциации местного духовенства, его разделению на «указных» и «безуказных» мулл, отставивших традиционное право назначения имама общиной. Негативное отношение к муфтию открыто выражено в касыде ишана Валида Каргали (ум. в 1217/1802-1803). По сообщению Марджани, он был последователем шейха Фаизхана Кабули, долгое время находился рядом со своим наставником, а впоследствии неоднократно бывал в Кабуле. О степени авторитета и близости Валида Каргали к шейху говорит тот факт, что по завещанию Кабули ему было поручено собственноручно обмыть и захоронить его²⁴. Касыда ишана – своего рода стихотворное обличение, в котором резко критикуются поступки и образ жизни муфтия Мухаммаджана б. Хусаина (1758–1824). Привычные напоминания о скоротечности жизни и иллюзорности богатства завершаются призывом вернуться на путь истинный. Он старается убедить муфтия с пользой потратить доставшиеся ему богатства - на строительство мечетей, обучение, помощь нуждающимся.

Өммәт ирсән, сөннәте тот, кыйл

*бидгәттән ижтинаб
Если ты муж общины – придержишься
сунны, сторонись бид'а
Бер тәкьүгә тәгауен эйләйүб кыйл их-
тисаб.
Примкни вместе с другими к благочестивому
Һәм шәригат, һәм тарикгәт, һәм
хакьикгәт иктисаб,
И стяжая [степени] шариат, тарикат,
хакикат,
өйләйүб сидкы дилендән, әһле хакка ин-
тисаб – С чистым сердцем станешь при-
надлежать к людям истины²⁵.*

Обращает на себя внимание то, как Валид ишан трактует понятие праведности: здесь, наряду с чисто мистическим представлением о «людях истины», прошедших через соответствующие стадии «пути», звучит требование следования сунне и отказа от порочных бид'а, в духе традиции муджаддидия.

Горькая ирония его младшего современника - Таджаддина Ялчигула (1768-1838) в словах:

*Санма, йимәс суфи суганны,
Не думай, что суфий лук не ест,
кабыгын дәхи куймас булса аны
найдет – и шелухи не оставит²⁶.*

была также направлена против лживых ишанов, под видом аскетов торгующих суфийскими ценностями, искажающих сущность учения.

Следует заметить, что устоявшееся представление о едином характере суфизма в Поволжье и Приуралье не совсем верно, как свидетельствуют источники, здесь имели место случаи проникновения и «еретических» толков. В «Рисала-и Газиза» (комментарии к «Сабат ал-'аджизин» Суфи Аллахийара) Ялчигул обрушивается на группу именующих себя «ахл ал-джазб» – «людьми экстаза», которые причисляют себя к тарикату, в действительности же «враги Аллаха, сами они от дьявола». Представители этой секты рушанитов, по его словам, были некогда рассеяны в Кашгаре, Балхе и

Бухаре, но к тому времени уже исчезли с этих мест, между тем как все еще имеются в землях Булгара, особенно в районе реки Сюн²⁶.

В творчестве Ялчигула много места уделяется мотивам «правоверия», связанным с определением «прямого пути» (сират ал-мустахим). Чистой верой, пишет он, обладали сподвижники Пророка, и все они - указующие истинный путь²⁸. Вступивших на путь тасаввуфа он призывает выбрать тарикат умеренности - «тарикате игтидалэ», который и есть путь сунны. «Пятнадцать групп именуют себя людьми тасаввуфа, четырнадцать из них ложные. Только одна из них входит в савад а'зам, ее называют тасаввуфе-сунна»²⁹. Вместе с требованием умеренности, избегания религиозных крайностей, необходимым условием Ялчигул ставит знание и соблюдение норм фикха.

*Хэзар ит, китмэдэн раһ зэлалэ. –
Будь осторожен, не сверни на ложную дорогу
Солук эйлэ тарикъ игътидалэ. –
Придерживайся пути умеренности
Кеше бер йул илэ улмаз ходаи, – Для чело-
века нет иного пути к Богу
Мэгэр идэр соалэ икътидаи, – Кроме как
следование ему (вопрошаемому)
Вэли улан улыр фикьһ илэ мэусуф – У-
годен [Богу] лишь тот, кто имеет по-
знания в фикхе,
Идэ нэм нэһи монкяр, эмре мэгъруф –
Кто запрещает порицаемое и повелева-
ет одобряемое³⁰.*

По-видимому, уже во второй половине 18в. из Средней Азии проникает и получает распространение практика схоластических дискуссий. Согласно Марджани, начало полемике по таким вопросам калама, как божественные атрибуты, возможное и необходимое (бытие) положил Ишнийаз б. Ширнийаз ал-Хорезми (ум. в 1205/1790) своей книгой «Акаид ал-болгарийа», он же явился инициатором кампании за отмену ночной молитвы³¹. Своо-

образно, в стихотворной форме, положение о количестве божественных атрибутов (наиболее спорный пункт в давней полемике с ашаритами) в духе матуридитской догматики выразил Габделманнан Муслими (1724-ок.1784)

*Ирешмийэ гакыл куптер сыйфаты
– Атрибутов Его столько, что разум
их не охватит,
Сикездер беркелгэн анын сыйфаты
– Восемь атрибутов Его установленны³².*

писал он, подробно перечисляя и разъясняя каждый из этих атрибутов.

Расхождение взглядов по вопросам догматики и законоведения проявлялось все чаще и принимало самые разные выражения. Отголосок этих споров отчетливо проступает в «Завещании» (Васыятнамэ) Йахйа б. Сафаргали ал-Болгари (1758-1838) Недовольство его вызывает состояние преподавания, пренебрежение подлинными науками шариата, бахвальство и пустословие, царящие в среде современников, занятых лишь чревоугодием.

*Модэррислэр гажэиб тэдрис идэрлэр
– Учителя обучают странным образом
Шэригатъ гыйлемене тэлбис идэрлэр.
– Иская науки шариата...
Жэһалэтлэрне вэ гыйрфан санарлар,
– Невежество принимают за знание
дэхи шиклэрне икан санарлар
– Сомнительное считают достоверным*

Правоверными (людьми сунны), утверждает он, могут считаться лишь те, что строго соблюдают все предписания шариата:

*Кирэк зувэлдэ тасхихе гакаид,
– Вначале следует исправить вероубеждение,
Анын узре дэляил ула гаид.
– Тогда и доказательства принесут пользу.
Эгэр тэгайен, собут йук игътикадын,
– Если определенности, твердости нет в*

*твоим вероубеждении,
 Ки заигъдер дэлилен, ижтиһадын;
 – То потеряны твои доказательства и старание,
 Кирэк тэгайен, шэригатькэ муафикъ,
 – Необходимы определенность, согласие с шариатом
 Булырсын эһле соннэткэ мотабикъ.
 – И [тогда] станешь соответствовать людям сунны³².*

Особенно ярко критическое направление проявилось в творчестве Габдеррахима б. Гусмана Утыз-Имяни (1754-1834).

Рано осиротевший, он обучался в медресе Каргалы у ишана Валида Каргали, в 1788 г. переехал с семьей в Бухару, некоторое время состоял имамом при бухарской мечети Магок-и-Аттар. Много скитался по Афганистану и Средней Азии, в Кабуле стал последователем шейха Фаизхана. Ранние работы Утыз-Имяни, комментарии и словарь к трудам Суфи Аллахийара и Ахмада Сирхинди, написаны в традициях накшбандия-муджаддия, считает М. Кемпер. Однако со временем он стал более критически относиться к тарикату и его представителям, что нашло отражение в его стихотворных обличениях ишанов Бухары. В 1798г. он вернулся на родину, продолжил литературную деятельность, проповедовал в нескольких деревнях, но поскольку не получал официального назначения на должность имама, столкнулся здесь со множеством проблем. Резкая критика Утыз-Имяни в адрес определенной части ишанов и улемов, создала ему репутацию известного «оппозиционера»³⁴. Этому немало способствовали довольно эксцентричное поведение и высказывания самого Утыз-Имяни еще в период пребывания его в Средней Азии. Так, например, со словами «Имамы - тупицы, не умеют даже правильно читать» он отказывался посещать публичные моления, а на вопрос эмира Шах Му-

рада, чем вызван такой поступок, ответил, что он «не слышал азана, ибо принял голоса муэдзинов за крики ослов». Мотивируя тем, что для пятничных и праздничных молений необходимым условием является Миср (мусульманский город), а страна болгар есть дар ал-харб (территория войны), объявил подобную практику недействительной. Рамы мечети напомнили Утыз-Имяни кресты, обозвав мечеть церковью он вообще перестал посещать ее. Запретным он считал чтение книг по логике и философии³⁵. В вопросах права Утыз-Имяни отстаивал таклид (следование признанному авторитету), подчеркивая свою приверженность Абу Ханифе, тем не менее, когда толкования последнего казались ему недостаточно строгими, отдавал предпочтение трактовкам учеников имама – Абу Йусуфа и Мухаммада Шайбани или других правоведов того же мазхаба. «Такой «выборочный» таклид давал ему широкие возможности для обоснования своих утверждений по правовым вопросам», - считает М. Кемпер³⁶. Утыз Имяни был из числа сторонников отмены ночной молитвы в светлые летние ночи северных регионов. В его стихах часто обличается падение нравственности, алчность и невежество ишанов, звучат обвинения в незнании ими элементарных норм фикха.

*Фэна илэ бэкадин габ орарлар, – Спорят о «фана» и «бака» [исчезновение личного я]
 Моракъиб сурэтендэ ултырылар... – Сидят с видом погруженных в экстаз...
 Соралды хэр берендин хөкме ислам, – Когда же были спрошены о постановлениях ислама,
 Нэ белсенлэр бу жөмлэ жахил вэ хам! – Оказалось, что ничего не знают эти невежды! (Гавариф аз-заман)³⁷.*

По мнению поэта, эти «псевдосуфии» понятия не имеют об истинном тасаввуфе, в корыстных целях обра-

нывают толпу простолюдинов (гавам ан-нас) и вносят в нее разлад. В творчестве Утыз-Имяни еще более усиливаются идеи его предшественников, ратовавших за неукоснительное соблюдение шариата и отказ от порочных нововведений.

*Тэкэлямгэ мотабыкь кэлсэ эхуаль, –
Если словам будут соответствовать
дела,
Шэригьэтькэ муафикь кыйлсан эгьмаль,
– Поступки твои согласоваться с Шари-
атом,
Улырсэн пакь моселман, эһле соннэт, –
Станешь истинным мусульманином из
людей сунны,
Взилля сэна дирлэр эһле бидгьэт, – А и-
наче тебя назовут человеком из людей,
вводящих бид'а.*

Главные богословские труды Утыз-Имяни того периода - «ас-Сайф ас-сарим» (Острый меч), «Джавахир ал-байан» (Драгоценности разъяснения) и «Инказ ал-халикин мин ал-мутакаллимин» (Спасение погибающих от мутакаллимов), согласно М. Кемперу, представляют собой моральные наставления, местами принимающие вид проповеди, несущие сильный отпечаток идей Газали и Биргеви. Причины нравственной деградации современников Утыз-Имяни видел, с одной стороны, в отходе от древних традиций исламского права и суфизма, с другой - в заимствовании русских обычаев. «Вину за падение нравов он возлагает на мутакаллимов, учителей права и суфиев. Во всех трех названных произведениях Утыз-Имяни цитирует письма Сирхинди и «Ихйа 'улум ад-дин» Газали, и особенно обильно «ат-Тарика ал-Мухаммадийа» Биргеви. Произведения проникнуты духом строгого аскетизма (зухд) и совестливой «осторожности» (ихтийат) во всем, вызывающем малейшее сомнение с точки зрения морали, точно так же, как это было у Биргеви»³⁸. Подобно Биргеви, он вы-

ступал против денежного вознаграждения за публичное чтение Корана, но совершенно по другому оценивал предпринимательство - он не видел ничего позитивного в денежных пожертвованиях на благотворительные цели, полагая, что это слишком большой соблазн для принимающего. В этом вопросе отношения к деньгам и богатству Утыз Имяни разделял позицию Газали³⁹.

Его выдающимся современником и по ряду вопросов оппонентом был Абу-н Наср Габденнасыр б. Ибрахим Курсави (1776-1812), в период своего обучения в Бухаре (начало 19в) примкнувший к шейху Нийазкули ат-Туркмани (ум. в 1820/21). Недовольство уровнем традиционного образования, самостоятельные занятия привели к тому, что в его мировоззрении сложилось критическое отношение к каламу и в целом к поздней богословско-правовой литературе. Активное участие в диспутах (муназара), на которых он открыто высказывал свои взгляды, ранние работы (комментарий к «Шарх ал-'Акаид ан-Насафи» теолога Тафтазани) вызвали негативное отношение к Курсави со стороны большей части как бухарских, так и местных ученых. После возвращения, при содействии богатых родственников, Курсави занимает должности имама-хатиба и мударриса в медресе с.Верх. Корса, продолжает работать над сочинениями. Около 1807 Курсави вновь отправляется в Бухару, где принимает участие в дискуссии по ряду богословских проблем, в частности связанных с сущностью и атрибутами Бога. В противовес устоявшемуся представлению (выраженному в той же известной работе Тафтазани) об обязательности следовать в догматике матуридитской или ашаритской трактовке количества (восемь или семь) сущностных божественных атрибутов, Курсави утверждал,

что единственным решением является использование по отношению к Богу лишь тех определений, что даны в Коране, в котором не говорится об их ограничении. Ученое собрание (маджлис), созванное в апреле 1808 г. с целью выяснения богословских убеждений Курсави, вынесло фетву, подписанную богословами, муфтиями и эмиром, согласно которой любой мусульманин, не признававший установленное количество божественных атрибутов, считался веротступником и подлежал смертной казни. Неизвестно, как сложилась бы судьба Курсави, если бы в ситуацию не вмешался шейх Нийазкули. Пользовавшийся большим авторитетом и влиянием, угрожая поднять мятеж, он не допустил расправы над молодым богословом. Однако Курсави был вынужден отречься от своих слов, сочинения его были публично сожжены, по совету шейха он тайно бежал из города, через Хиву и Астрахань вернулся на родину.

Наибольшую известность получило сочинение Курсави "ал-Иршад лил-'ибад" («Наставление для рабов [Божьих]»), в котором, главным образом, рассматриваются вопросы, касающиеся источников и принципов, применяемых в мус. правотворчестве (усул ал-фикх), а также нашли отражение элементы доксографии (особого жанра мусульманской богословско-исторической литературы, содержание которого включало формулировку основных принципов правоверия и определение категории мусульман - последователей истинной веры), апологетики суфизма.

Сочинение носит подчеркнуто полемический характер и направлено против современных ему «невежественных ученых», приверженцев таклида (некритического подражания авторитетам прошлого), полагающих, что «заменили значения Кора-

на и сунны книги калама и фикха», что хадисы могли применять в качестве доказательства лишь муджтахиды. Вопреки подобным расхожим утверждениям, Курсави призывает непосредственно обратиться к сунне, подчеркивая несомненное преимущество хадисов над фетвами поздних правоведов. Курсави последовательно отстаивает приемлемость в качестве правовых аргументов хадисов, имеющих лишь одну цепь передачи - т. н. хабар ал-вахид при условии соблюдения необходимых правил ривайа, и тем более для него очевидна правовая сила достоверных преданий. Простотой времени и множество посредников затрудняет проверку сведений, поэтому следует обращаться к сборникам таких авторитетных имамов, как Бухари, Малик б. Анас, Муслим, Тирмизи, Абу Дауд, Насаи. «И если хадис имеет отношение к ним, то он как бы доведен до Пророка, ибо они освободили нас от иснада и избавили от проверки его». Сборники этих имамов, считает автор, следует применять для того, чтобы путем сопоставления определять подлинность какого-либо хадиса⁴⁰.

Отметим, что Курсави был далеко не единственным, кого занимала тема хабар ал-вахид. Например, один из его современников Кол Мухаммед выражал свои взгляды относительно такого рода хадисов поэтическими средствами:

*Эгэр сабит улырса бер нэрсэ – Если что-то твердо доказано,
Хэбэр вахид илэ ул эш беленсэ, – Подтверждено хабар ал-вахид,
Имамнардан ана ижмаг юк ирсэ – И нет на этот счет согласного мнения имамов,
Ана инкяр кылырса бер кем ирсэ, – А некто пытается это отрицать, –
Кяфер дөгел - моселман бишик ул кэс, – Он не является кяфиром, несомненно, он - мусульманин
Хэбэр вахид мөнкир кяфер улмас. – Отрицающий хабар ал-вахид не становится кяфиром⁴¹.*

Очевидно, что подобные вопросы, попадая в поле зрения интеллектуалов, вызывали далеко не однозначную реакцию и широко обсуждались в татарской общине на рубеже столетий.

Важное место в трактате уделяется проблеме иджитихада (самостоятельного поиска аргументации и вынесения решения по какому-либо вопросу). Курсави, объясняя значение термина, четко определяет и сферу применения иджитихада, это область фуру¹- «ветвей» религии, вопросы фикха. Ни в коем случае иджитихад не применяется в усул - основах вероучения и кат'ийат – там, где имеются ясные однозначные указания источников. Муджтахид, согласно Курсави, помимо безупречной репутации и совершенного владения арабским языком, должен обладать обширным комплексом знаний в области Корана, сунны, постановлений иджма¹ по различным вопросам, чтобы фетва не вступала в противоречие с текстами источников и согласованным мнением общины сподвижников. Ему следует в совершенстве овладеть методами кийаса и знать условия его применения. Подобная трактовка вопроса значительно расширяла круг лиц, имеющих право на самостоятельное суждение - практически муджтахидом мог стать любой образованный мусульманин. Но это вовсе не означало наделение правом иджитихада всех без исключения. Курсави придерживается линии традиционного для арабо-мусульманской культуры разделения общества на 'амма (толпа) и хасса (элита) на основе религиозного критерия - степени овладения вероучением⁴². Иджитихад в понимании Курсави не только право, привилегия интеллектуалов, скорее это обязанность, возложенная на каждого образованного мусульманина в той мере, в какой он на это способен. Истина в вопросах, где применяется иджити-

хад, лишь одна, и потому муджтахид не застрахован от ошибки, в равной степени он может и ошибиться, и оказаться правым. Усилие, направленное на достижение истины, оправдывает муджтахиду, даже если он пришел к неверному решению, ибо сам Пророк утверждал: «Если муджтахид старался и оказался прав – ему две награды, если ошибся – одна». Таким образом, Курсави подчеркивает благочестивость самого акта иджитихада, который принимает характер служения, и потому непреднамеренная ошибка не может считаться грехом. Все это касается области фуру¹, совершенно иначе обстоит дело с вопросами догматики (и'тикадийат): «Что касается ошибающегося в основах веры и догматике, то он порицается и даже обвиняется в заблуждении или неверии»⁴³. Настаивая на приверженности Корану и сунне, Курсави подчеркивает абсолютный и неизменный характер их положений, относящихся к делам веры; иджитихад может применяться только при решении частных вопросов, разработке новых норм, касающихся отношений между людьми.

Наглядным примером использования иджитихада является решение Курсави таких вопросов, как совершение ночной молитвы в летний период и пятничной молитвы в местных селениях, когда отсутствуют необходимые для этого признаки и условия: исчезновение вечерней зари, наличие больших городов с соборными мечетями. В обоих случаях Курсави отстаивает обязательность выполнения данных предписаний, строго закрепленных Кораном и сунной, тогда как наличие соответствующих условий в вынужденных обстоятельствах отходит, по его мнению, на второй план. В этом его позиция в корне отличалась от взглядов Утыз-Имяни, выступавшего за отмену как ночной молитвы, так и пятничной.

По мнению Курсави, невежество, распространившееся среди ученых из-за нерадения и пассивности в изучении Корана и сунны, положило начало распространению бид'а (пагубных нововведений). Путь к исправлению общества Курсави видел в их искоренении, возврате к Корану и сунне, в возрождении норм раннего ислама, включая практику иджитхада. Тщательное исследование аргументации – непереносимое условие для принятия или опровержения какой бы то ни было фетвы, что, по его мнению, соответствует принципам и ранних сподвижников, и основателей мазхабов, включая самого Абу Ханифу.

Будучи сторонником ал-Газали, влияние которого особенно ощутимо в главе о тасаввуфе, Курсави осуждал вульгарные проявления суфизма, совершение обрядов, не обоснованных шариатом (плата за чтение Корана, совершение ду'а), исповедание чуждых источникам веры идей. Большинство современников, как писал Курсави, причисляют себя к этому учению, не понимая истинного его содержания и цели, что и подвигло его на изложение основных моментов суфийского учения и практики. Особую ценность для него представляли морально-этические принципы суфизма, которые он стремился согласовать с традиционным учением.

С определенной долей уверенности можно говорить о том, что в течение

XVII - XVIII вв. шло постепенное усиление возрожденческих настроений в мусульманском обществе Поволжья и Приуралья, получивших отражение в литературе того периода. Происходило это в рамках процесса очищения ислама, охватившего многие регионы. Основные положения – стремление возродить авторитет сунны, строгое соблюдение шариата, критика бид'а – в равной степени были присущи учениям Ахмада Сирхинди и Мехмеда Биргеви, очевидно, служившим ключевыми источниками распространения в Волго-Уральском регионе возрожденческих идей. Таким образом, зарождение в рамках «умеренного» суфизма, под непосредственным влиянием учения Газали во многом предопределило специфику этого движения – переплетение идей салафизма с суфийским учением, обращение к правовым принципам раннего ислама и усиленное внимание к этической стороне вероучения. Начиная с последней четверти XVIII в., в условиях более свободных контактов со Средней Азией духовно-интеллектуальная жизнь мусульман Поволжья и Приуралья заметно оживилась, приобрела качественно новые особенности: не ограничиваясь сферой адаб в форме поэтической дидактики, в татарском обществе ведется разработка вопросов «правоверия» на уровне классической богословской традиции.

ПРИМЕЧАНИЕ:

1. Фәхрәддинев Р. С. Болгар вэ казан төрекләре. – Казан, 1993. 238 б.
2. Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа 154-214/Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе/Сост. С.Н. Абашинов, В.О. Бобровников. - М. : Вост. лит., 2003. – С. 194
3. Шихсаидов А. Р. ал-Кудуки //Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. / Отв. ред. С. М. Прозоров. – Вып 2., М., 1999. – С. 51.
4. Фәхрәддинев Р. С. Болгар вэ казан төрекләре. 238-239 б.
5. Кемпер М. Мусульманская этика и «дух капитализма» // Татарстан. - 1997. - № 8. - С.75-76.
6. Там же. С.75-81.
7. Фәхрәддин Ризәәддин Асар. - 2 ж. - Оренбург: Типография Г. И. Каримова, 1901. 38 б.
8. Мәүлә Кольый Хикмәте Хаким // Мирас, 2001, – №6, 42-43 б.
9. Бабаджанов Б. М. Махдүми Азам //Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. / Отв. ред. С. М. Прозоров. – Вып.1. – М., 1998. – С 69.
10. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII - до начала XIX вв.: опыт детективного расследования / Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) Сборник статей памяти Фритца Майера (1912-1998). – СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского Государственного Университета, 2001, С. 289-290.
11. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа ... С. 291.
12. Татар поэзиясе антологиясе . / Төз. Г. Рэхим. – Икит. Казан, 1992. 177-78 б.
13. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа ... С. 277-78.
14. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа – С. 295-305.
15. Там же – С. 279-280.
16. Algar H. Shaykh Zaynullah Rasulev. The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region. // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. / Edited by Jo-Ann Gross. - Duke University Press. - Durham and London, 1992. – P.113; Рамзи Мухаммад Мурад Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулк ат-татар. - Оренбург: Тип. Каримова и Хусаинова, 1908. - Т.2. 1908, –С. 411.
17. Рамзи М. Талфик ал-ахбар. – С. 425.
18. Сибгатуллина Э. Суфичылык серләре. - Казан: Матбугат йорты, 1998. 232 б.
19. Кюгельген А. Расцвет Накибандийа-Муджаддидийа ... С. 310.
20. Babadzanov B. On the history of the Naqshbandiya mugaddidiya in central Mawara'annah in the late 18th and early 19th centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. - Islamkundliche Untersuchungen. Bd. 1. - Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996. - P. 398-399.
21. Мәржани Шихабеддин Мөстәфадел – эхбар фи эхвали Казан вэ Болгар. (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр)/ Кыскартым төзелде. - Казан, 1989. 276 б.
22. Фәхрәддин Ризәәддин Асар. 6 ж. - Оренбург: Тип. М-Ф Г. Каримова, 1904. - 285-289 б.
23. Рамзи Талфик ал-ахбар – С.434-435
24. Мәржани Мөстәфадел-эхбар... 245 б.
25. Татар поэзиясе антологиясе 219 б.
26. Әхмәтжанов М. Татар кулъязма китабы (монография) // Мирас. - 1999, № 2, 24-29 б.
27. Ялчыгөл Тажәддин Рисаләи Газизә / Текстны Х. Миннегулов эзерләде // Мирас. - 1999, № 8, 29-32 б.
28. Ялчыгөл Тажәддин Рисаләи Газизә //Мирас. - 1999, № 2., 31-32 б.
29. Ялчыгөл Тажәддин Рисаләи Газизә // Мирас. - 1999, № 8, 36 б.; № 9, 5 б.
30. Татар поэзиясе антологиясе 229 б.
31. Мәржани Ш. Мөстәфадел-эхбар 243 б.
32. XVIII гасыр татар поэзиясе антологиясе //Мирас, № 3, 2001, 11 б.
33. XVIII гасыр татар поэзиясе антологиясе. // Мирас, №3, 2001, 6 б.
34. Кемпер М. Мусульманская этика... 1997, – С.79
35. Мәржани Ш. Мөстәфадел-эхбар... 290-291 б.

36. Кемпер М. ал-Булгари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. - М., 1999. - С.18-19
37. Татар поэзиясе антологиясе 234 б.
38. Кемпер М. Мусульманская этика... С. 79
39. Там же, – С.79-80
40. Курсави Абу Наср ал-Иршад ли-л-'ибад. - Казань: Лит. тип. И.Н. Харитонова, 1903. - С.23-24
41. Әхмәтҗанов М.Татар кулъязма китабы (монография)//Мирас. - 2000, №7, 14 б.
42. Так, например, имам Газали считал необходимым для широкой публики - 'амма придерживаться таклида. «И тот, у кого нет степени иджтихада, и он судит современников, поистине выносит фетву в том, в чем его вопрошают, по традиции [накилан] от основателя его мазхаба, и если даже станет для него очевидным слабость его мазхаба, не разрешается ему оставить его, и нет для него иной фетвы, кроме этой», писал он в «Ихйа 'улум ад-дин» Марджани Шихабдин Назурат ал-хакк фи фардийат ал-'иша ва-ин лам йагиб аш-шафак. - Казань, Типография Университетата, 1870. - С. 30.
43. Курсави Абу-н Наср ал-Иршад ли-л-'ибад. - Казань: Лит. тип. И.Н. Харитонова, 1903.С. 27

Баруди Г.

ТАФСИР КОРАНА

Читаю с именем Аллаха Всемилостивого и Милосердного.

Разъяснение и тафсир (толкование).

Басмала является благословенным выражением, ниспосланным от Аллаха. Многие ученые едины во мнении, что оно является первым аятом суры «Фатиха», а также первым выражением в остальных сурах Корана¹.

Если считать басмалу частью суры «Фатиха», то седьмым аятом будет следующий аят: «путем тех, кого Ты облагодетельствовал, не тех, на кого пал гнев, и не заблудших».

А если же басмала не будет считаться частью суры, то «путем тех, кого Ты облагодетельствовал» шестым, а «не тех, на кого пал гнев, и не заблудших» будет седьмым аятом.

Басмала означает, что каждое начатое хорошее и священное дело должно быть совершено с именем Аллаха и путем упоминания Его благородных качеств. В этом случае можно надеяться, что исход этого дела будет благим и успешным. А благополучие и успех исходят только от Аллаха. Вот почему каждый человек, признающий существование Аллаха, должен в начале каждого дела с искренностью произнести формулу басмалы.

Даже, казалось бы, обещающее быть благодатным порой оборачивается в бесполезное, если оно не было начато с этих священных слов².

Хвала Аллаху, Господу миров

Тафсир: истинная хвала принадлежит единому Аллаху и только Он ее достоин.

Милостивому, Милосердному

Властелину Дня воздаяния!

Разъяснение и толкование.

Слова «Хвала Аллаху» являются великим выражением благодарности человека своему Творцу за оказанную ему милость и блага. Подлинная и истинная хвала предназначена только Тому, Кто Пречист, Прекрасен и полнотью Совершенен. Потому лишь Аллах, обладатель всех этих качеств, достоин восхваления.

В этом аяте сообщается, что только Аллах заслуживает истинного превознесения, так как Он является Господом всего сущего, Милостивым и Милосердным ко всем существам, Он одаривает всех благом и пропитанием, и обладает такими высокими качествами, какими не обладает ни одно его творение.

Тебе одному мы поклоняемся и Тебя одного молим о помощи.

Разъяснение и толкование.

Также, как истинная хвала и восхваления принадлежат одному Аллаху - Повелителю всех творений, одаривающему всякую вещь своей милостью и благом, Властелину Судного дня, так и любое поклонение, само по себе являющееся проявлением высшего уважения и почитания, должно быть адресовано только Ему. И мы должны испрашивать у него помощи и взывать к Нему относительно любого дела и в любом месте. Аят подразумевает, что люди должны убедиться в священном смысле этих слов и в своих молитвах перед Аллахом сделать выводы и принять соответствующее решение.

Веди нас прямым путем.

Путем тех, кого Ты облагодетельствовал,

не тех, на кого пал гнев, и не заблудших.

Разъяснение и толкование.

В этом аяте содержится самая желанная молитва человека. Все предыдущие восхваления Аллаха, важнейшие в поклонении слова единобожия и мольбы, предшествовали этой молитве. Это слова обращения к Аллаху с искренней просьбой вести верным путем и оберегать от пути тех, на кого навлечен гнев Аллаха.

Как уже говорилось выше, сура «Фатиха» несет в себе утверждение покорности и единобожия, она вобрала в себя самые великие восхваления и важнейшую для человека мольбу. Именно поэтому «Фатиха» стала главной сурой Великого Корана. Эта сура обязательна в намазах, перед мольбой о благе и баракате в том или ином деле.

И в намазе, и в остальное время после прочтения «Фатихи» мусульманину следует произносить слово «аминь». Слово «аминь» не встречается ни в «Фатихе», ни в самом Коране. Но, несмотря на это, оно является священным. Люди Писания в свое время тоже были обучены этому слову. По этому поводу существует священный хадис³, в котором говорится, что иудей начал завидовать нам, как никогда прежде, после ниспослания нашей общине слова «аминь». Это слово переводится как «О Аллах, прими от нас!», «О Аллах, пусть будет так, исполни это!»

2: 1-5

Алм. (2:1)

Эта книга - нет сомнения в том, что это

Разъяснение и толкование.

Коран – Писание, всесторонне правильное и верное руководство, не содержащее ни в себе, ни в своих заключениях какие-либо недостатки. Коран сам по себе является благом и истинной, и в нем нет места сомнительным утверждениям. Причиной сомнений и подозрений неверующих и лицемеров были лишь их ошибочные рассуждения, нездоровое мышление и своя же ограниченность, а далеко не сомнительное содержание Корана.

Другое толкование: если взглянуть в Писание с чистым умом, откинув в сторону всякое упрямство, становится очевидным, что Коран является Словом Всевышнего, что все содержащееся в нем слова истинны, повеления рациональны и полны мудрости и наставлений. В конечном итоге, ввиду несостоятельности всех существующих сомнений и подозрений, их не следует брать во внимание.

Руководство для богобоязненных (2:2),

Первое значение словоформы «мутаக்கы» - охранять, охрана, тот, который охраняет.

В шариате и в Коране это интерпретируется как «человек, охраняющий законы религии, спасающийся от Аллаха; тот, который спасается и боится мук вечности».

Значение «мутаக்கы» как термина: «Остерегающийся запретного, вершащий согласие».

Коран направляет на праведный путь и помогает добиться благих целей тем, кто боялся Аллаха, был осторожным и остерегался зла и всякого вреда. Однако Божественное Писание не приносит никакой пользы неосторожным, безразличным к получению пользы или вреда, падшим, подлым, непокорным людям. Поистине, Коран не принуждает идти прямым

путем и не приносит пользы против воли человека.

тех, которые веруют в тайное (то есть в невидимое, но истинное⁴) и выстаивают молитву и из того, чем Мы их наделили, расходуют (2:3),

Разъяснение и толкование.

Богобоязненных отличает три великих качества. В этих качествах кроются главные основы и цели религии.

Первое: они верят в сокровенное. Посредством этого качества они верят в Аллаха и в Судный день. Вера в сокровенное открывает человеку путь поклонения, смирения и счастья. Те же, которые как материалисты отрицают все кроме вещественного, вообще лишены счастья и спасения.

Второе качество: исполнение и должное совершение намаза. После признания существования Творца и полного уверования в Него, человек становится обязанным покориться и выказать свое почтение Аллаху. Естественно, что в человеке возникает необходимость поклоняться Всевышнему, взывать к Нему и обращаться со своими просьбами. И самый лучший способ для претворения в жизнь этих намерений – это искреннее и смиренное совершение намаза, которому научил сам Всевышний. Намаз приближает человека к Творцу и оберегает от всего дурного. Этот вид поклонения очищает человека и дает ключ к невиданным благам. Именно поэтому Аллах в Коране так часто упоминает намаз наряду с верой (иманом). Намаз является великой целью-стремлением в исламе. А не признающие Аллаха, небрежные и невежественные люди лишаются этой огромной мудрости и пользы религии.

Третье качество, которое отличает богобоязненных людей – щедрость.

Такой человек раздает посланное Аллахом имущество нуждающимся людям. Он способствует распространению дружественных отношений среди людей, является поборником закона и порядка. Богобоязненный человек помогает улучшать нравы людей, распространяя знание и воспитанность. От такого человека исходит польза не только самому, но также его душе и сердцу. Указав на третье качество, Аллах установил для нас условия промысла и добывания пропитания.

Тремя разными признаками верующего указан путь подлинной человечности, просвещения и религиозности. И хвала Аллаху за все это.

и тех, которые веруют в то, что ниспослано тебе и что ниспослано до тебя, и в последней жизни они убеждены. (2:4)

Разъяснение и толкование.

Некоторые впали в неверие, веруя в одни Писания и пророков и не веруя в других. Они остались в стороне от пути веры и праведности. Поэтому Аллах вышеупомянутым аятом оповестил нас о необходимости веры в ниспосланные писания. Таким образом, через этот наказ поставлено условие наличия веры в пророков.

Все божественные писания были низведены людям для разъяснения

им истинной религии. Аллах ниспослал религию и обучал ей постепенно, в зависимости от мировоззрения людей и особенности того времени. Религия считается завершенной и совершенной лишь после ниспослания всех писаний. Следовательно, вера во все существующие божественные писания обязательна и необходима.

Хотя вера в Судный день и относится к сокровенной вере, Всевышний упоминает о ней в конце аята. Вера в День расчета имеет одно из самых больших влияний на богобоязненность и благонравие верующего. Вера в потусторонний мир и День суда и движет человеком, когда он совершает праведные поступки, и оберегает его от дурных дел.

Они на прямом пути от их Господа, и они - достигшие успеха (2:5).

Таким образом, богобоязненные идут по указанному Творцом пути и именно они будут истинно спасены. В этом аяте свидетельствуется, что людьми, достигшими успеха и спасения, нашедшими прямой путь, являются только богобоязненные. Они верят в сокровенное, выполняют намаз, благосклонно относятся к окружающим, верят во все Писания и убеждены в наступлении Судного дня.

ПРИМЕЧАНИЕ:

1. Из сподвижников Пророка (с.а.в.), повелитель правоверных Али бин Абу Талиб, Абу Хурайра, Абдуллах бин Амр, Абдуллах бин Аббас, Абдуллах бин Зубайр (радыаалаху ганхума); из табигинов Гата, Таус, Саид бин Джабир, Махлюль, Зухри (рахимуллах), из муджтахидов Абдулла бин Мубарак, на поздних этапах Шафиги, в одном предании говорится, что и Ахмад бин Ханбаль, Исхак бин Рухайа, Касыйм бин Салям (рахимуллах) считают, что наряду с «Фатихой» басмала является частью других сур Корана.

Имам Абу Ханифа, Аузаги, Малик, на ранних этапах Шафиги (рахимуллах) придерживаются мнения, что Басмала – не часть «Фатихи» и других сур, а самостоятельный аят Корана, служащий для разделения и выделения текстов Корана.

2. Этот хадис приводится у Абу Дауда. Передается со слов Абу Хурайры.

3. Этот хадис приводится у Ибн Маджа, передается со слов Айши (радыаалаху ганха). Слова, заключенные в скобки и выделенные курсивом, являются примечанием автора Г. Баруди к переводу Корана.

Фахретдин Р.

КОРАН

11. Благородный Коран был ниспослан под ответственность пророка Мухаммада (с.а.в.) как наставление на путь истины, как руководство, основной довод в вопросах вероубеждения, деяний и всей религии.

Хотя Коран и является книгой, он отличается от других своим стилем. Порядок его изложения совершенно не схож с сочинениями людей. Коран – это собрание аятов¹, которые рассказывают и объясняют различные цели. Откровения приходили во время надобности и устанавливались по порядку ниспослания. Люди к этому никакого отношения не имеют.

Коран начал ниспосылаться пророку Аллаха (с.а.в.) в городе Мекке. Далее аяты передавались по необходимости и завершились спустя двадцать три года от начала пророческой миссии в городе Медине. Откровения записывались специально назначенными для этого людьми и по указанию пророка (с.а.в.) их ставили в нужное место. Во время жизни посланника Аллаха (с.а.в.) было немало тех, кто собирал Коран целиком, многие также выучивали его наизусть.

Из-за того, что чтение Корана в намазе является обязательным (фарз), это послужило поводом для его запоминания. Сахабы² р.а. заучивали суры даже по той причине, что они слышали, как пророк читал их во время молитвы. При правлении первого халифа Абу Бакра р.а. все суры были собраны в одну книгу. Эта книга известна всем и ее слава охватывает весь мир.

Рассеянность сур была свойственна не только для Корана. Даже у представителей христиан и иудеев, при наличии письменности, собранные на сегодняшний день в одну книгу Тора, Псалмы Давида (Забур), Евангелие, когда-то тоже были разбросаны по главам, распространены как отдельные части. Отсюда, надо полагать, наличие в них большого количества изменений (речь идет о Торе, Псалмах Давида (Забур), Евангелии наших дней, книгах иудеев и христиан) и даже исчезновение некоторых частей.

Кто знаком с географией Арабского полуострова, знает историю Хиджаза³ до распространения ислама и после, имеет представление о нравах и обычаях арабов, положении в семье и в обществе, не сомневается в истинности Корана. Желающие исследовать эту область, не встречаются с трудностями.

Вместе с изложением религиозных требований Коран также сообщает о событиях прошлого и будущего, приводит в качестве назидания поучительные рассказы. Эта книга учит религиозным принципам, открывает глаза на очевидные и познаваемые рационалистическим методом истины.

12. Для приведения доказательств на основе Корана, извлечения из него каких-либо норм шариата и чтобы быть ознакомленным со всем содержимым, сутью этой священной книги, надо знать арабский язык. Кроме этого, необходимо разбираться в свойственных Корану правилах и способах аргументации.

Общеизвестно: чтобы знать содержание какой-либо книги, надо владеть языком, на котором она написана. Если отсутствуют необходимые знания арабского языка, представления о стиле Корана, смысле отдельных его слов, то ясно, что при выводе норм шариата или приведении различных доказательств будет выбран ошибочный путь, и, как следствие, произойдет неправильное понимание аятов. Поэтому желающим приводить аргументы на основе Корана обязательны следующие требования: 1) Знать смысл представленных в Коране арабских слов на уровне носителей языка и уметь правильно их читать. 2) Иметь представление о морфологии и синтаксисе, о таких науках, как байан «пояснение» и ма'ани «смысл». Так как человек, не разбирающийся в этих науках, не сможет даже составить предложения в нужном порядке, тем более понять их. Он лишится возможности различать очевидный и тайный смысл, метафоричные обороты в откровениях, и подумав, что аяты, рассказывающие назидательные истории здесь совсем не к месту, будет как в следующем стихе: «قولا صحيحا – و أفئة من» 3. (الفهم السقيم عاب من كم و .» 3

совершить ошибку, необходимо обладать знанием практической логики. 4) Быть знакомым с нравами, обычаями, с основным сводом законов арабов на время ниспослания Корана, знать их отношения с соседними странами, уровень науки и образования того периода, держать в памяти наиболее распространенные среди них понятия термины. Потому что осведомленность в этом помогает понять мудрость и тайный смысл откровений Корана. Например, арабы раньше полагали, что Аллах находится на небе, а некоторые поклонялись звезде по имени ша'ра (شعري), однако кто некомпетентен в этом, тот не поймет в нужной степени такие выражения Корана, как: «ءامنتم من فى السماء ان يخسف بكم» и «هو رب الشعري انه و» «الارض». Знать отменяющие (насих) и отмененные аяты (мансух) (последнее к полагающим, что такие (мансух) имеются в Коране), причину ниспосланий, мнения великих ученых муфассиров⁵, несмотря на то, подходит их точка зрения или нет. ⁵) Хоть немного, но разбираться в истории, географии, природоведении, социологии и медицине. Без этих знаний понимать или делать какие-либо заключения из представленных в Коране множества рассказов может оказаться ошибочным. Не владея этими знаниями и, как следствие, до конца не понимая аяты, в которых говорится о небе, солнце, луне, море, звездах, деревьях, реках, дожде и травах, а также о многом другом, применять их в качестве доводов не совсем разумно.⁶) Иметь представление о нравственной этике, об экономике и политике. Некомпетентность в этих вопросах приведет к непониманию морали ислама. Это станет преградой для уяснения вопросов, касающихся поведения в семье, норм управления и политики.⁷) Ко всему вышесказанному надо уметь отличать благоразумные слова от неблагоразумных, правильные доктри-

ны – от ошибочных, разумные мнения и истины – от противоречивых и выдуманных. И в целом заставлять свой ум работать.

13. Коран – это книга, с которой люди обретают вечное благо и наставление на путь истины.

Коран зовет к «вечному благу», которое выше всяческих знаний и наук, несравнимое с мирскими ощущениями. Однако не следует, выходя за рамки четко объясненного знатоками шариата, с чрезмерным преувеличением говорить: «В Коране есть знание о новом и о старом, о профессиях и индустрии будущего. Вместе со знаниями шариата здесь представлена информация, касающаяся математики и биологии». Возможно, в Коране и действительно есть намеки на многие виды наук, разные профессии. Совершенство его и заключается в том, что указания Корана на современные научно-практические знания идут в ногу со временем. Но это не значит, что Коран только лишь «словарь научно-практических терминов» или «собрание различных видов наук». То есть, с одной стороны нельзя отрицать упомянутые Кораном положения, рассмотренные им темы, очевидные истины, но с другой не разрешается пытаться найти то, чего там нет. Ведь нет ни одного категоричного довода, что в аяте

«...مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...»

перевод: «...Мы не упустили в книге ничего ...» (Аль-Ангам, 38).

под словом «كتاب» (книга) имеется в виду Коран. Вероятнее всего, здесь говорится о «Хранимой скрижали» (Лахуль Махфуз). Хотя есть аяты, о которых достоверно известно, что слово «كتاب» (книга) в них не означает Коран. Поэтому однозначно утверждать об упомянутом выше аяте как говорящем о книге ниспосланной пророку Мухаммаду с.а.в. невозможно. В другом месте говорится:

«...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...»

перевод: «...И ниспослали Мы тебе книгу для разъяснения всего ...» (Ан-Нахль, 89).

Хотя здесь под словом «كتاب» (книга) и имеется в виду Коран, «شَيْءٍ», «всего» может означать только религиозные дела, потому как Коран – это книга, раскрывающая в основном духовные и религиозные принципы. Но даже если имеются в виду только лишь религиозные дела, чтобы объяснить вопросы религии и все, что кратко или в подробности упоминается Кораном, есть необходимость придерживаться общего смысла этого слова. Поэтому бесполезно на сегодняшний день искать в ниспосланной пророку Мухаммаду с.а.в. книге основы электричества и других наук. Производители летающих по воздуху аппаратов, плавающих по воде кораблей не должны пытаться найти в Коране теоретические знания касательно этих отраслей, потому что для этого есть специальные науки и учебники. Другое дело, если какой-либо человек, прочитав аяты, где описывается, как пророк Сулейман а.с. совершает полет, скажет: «В действительности такое тоже возможно, старающиеся и думающие над этим смогут найти пути осуществления описанного в реальности».

Читая Коран, ученые сегодняшнего общества открывают для себя много нового, касающегося таких областей, как социология и жизнедеятельность, производство и культура. От этого увеличивается их просвещенность и прибавляются знания. Однако это не говорит о том, что в Коране нашли свое место, стали предметом особого внимания науки и профессии, связанные с повседневной, общественной жизнью. Есть книги, которые полностью посвящены одной теме, исследованию какого-либо вопроса, а иные совсем без темы и они раскрываются подробным описанием вопросов различного характера. Например, край-

не неразумно искать рассуждения о географии или об арабском языкознании в трудах «Аль-Хирадж» «الخراج» Абу Юсуфа и «Аль-Ам» «الام» Имама Шафи'и, посвященных законоведению ислама фикху, хотя в качестве отступления эти вопросы здесь тоже немного затрагиваются. (Надеемся, что позволительно приводить в пример эти книги.) Чтобы почерпнуть новые знания о науках и ремеслах из Корана, необходимо быть информированным о них. Шакирд⁶, который всю жизнь в поте лица приобретал исключительно религиозные знания, не имея представления о научных трудах, периодических изданиях прочитав следующее:

«وخلقنا لهم من مثله ما يركبون»

перевод: «И Мы создали для них из подобного ему то, на чем они ездят» (Йа-син, 42)

подумает, что здесь имеется в виду его верблюд, и хотя под словом «مثل» надо понимать общее значение, мысль дальше, чем верхового животного у него не пойдет. Но если этот шакирд увидит мир: проедет на пароходе или на поезде, полетит на самолете через Альпы и Гималаи, то для него станет очевидным, что в вышеупомянутом аяте слово «ГЛБ» «мисл» означает не только «верблюд», но включает в себя очень многое. И, удивившись сообщению Корана, он падет ниц перед Аллахом. Не будут равны в понимании смыслов Корана те, кто обладает знаниями и необходимыми сведениями и те, кто не обладает ими.

«هل يستوى الذين يعلمون و لا يعلمون»

«Разве сравнятся те, кто знает и те, кто не знает»

Как видно из аята
«...فَيَسِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَبَابِ»

перевод: «...Обрадуй же рабов Моих, которые прислушиваются к слову и следуют за лучшим из них! Это - те, которых повел Аллах, и они - облада-

тели разума» (Аз – Зумара, 17-18).

надо следовать не только религиозным или призывающим к нравственному совершенству словам, но и касающимся этого мира не то что «хорошим», а «наилучшим» из них. Нет сомнения, что новые, научно доказанные сведения, касающиеся таких наук, как биология, медицина, гуманитарные дисциплины, мирские дела по сравнению со старой, скажем так, «полезной» информацией будут считаться «наилучшими». Поэтому предпочтение в принятии и изучении необходимо отдавать передовым знаниям. Например: сегодняшнюю гипотезу о «джадидизме» (هنت جديد) можно назвать «хорошей», но по сравнению со старой гипотезой «кадимизма» (هنت قديم) она является «наилучшей».

В Коране есть указания на исторические события, упоминания о некоторых животных. Но цель их – не исследование истории или информирование о зоологии, а поучение, приобретение путем размышления таких способностей, как проницательность и сметливость. Цель исторических повествований – повлиять и воздействовать на душевное состояние, дать назидание и пищу для раздумий. Поэтому они различаются по способу передачи, некоторые упоминаются во многих местах. Освещение какой-либо темы с разных сторон и позиций, способность доведения информации различным способом – показатель искусства проповедника. Именно по этой причине в большинстве случаев слова оказывают благоприятное воздействие на душу и доходят до сердца.

14. Коран - это книга, имеющая всеобщее значение, которая в равной степени относится не только к мусульманам, но и ко всем людям. Каждый обладатель знаний и способностей может постигать Коран самостоятельно. В связи с этим пропадает нужда обращаться к посредникам.

В исламе отсутствует управление религиозными качествами. Наоборот ислам окончательно покончил с деспотизмом и величественным монархизмом (султанатом), открыто объяснил, что все люди равны перед справедливостью Аллаха, и одна группа или определенный социальный слой не имеет преимущества над другими, каждый отвечает только лишь за собственные деяния, превосходство и заслуги исключительно за богобоязненность. Исходя из этих пунктов, в религии ислам невозможно наличие управляющего духовностью и религиозным состоянием мусульман. Коран обращается ко всем верующим, ко всем людям и даже неверующим, говорит против них, приводит доводы, поэтому личности, обладающие знанием и достаточно осведомленные, должны быть самостоятельны в понимании и постижении Корана. Чтобы понять повеления Аллаха, нет необходимости в посредниках, переводчиках и муфассирах. Способные раскрывать смысл, соответствующий правилам арабского языка, и подчиняясь им, совершать деяния, равны между собой. Толкование и объяснение смысла не является делом преимущественно одной какой-то группы или личности, кроме посланника Аллаха (мир и благословение ему). Поэтому в исламе нет неведомых человеку или обязанных быть скрытыми тайн, а есть всеобщая религия, положения и нормы которой всем известны.

15. Тафсир⁷, состоит из разъяснений и пояснений пророка Аллаха, смыслов, раскрытых с помощью арабского языка.

Какой бы открытой и выразительной книгой Коран ни был, но в связи с недостаточной осведомленностью людей, различным уровнем понимания и развития сознания, а также в зависимости от уровня интеллекта в нем естественно есть много мест, ко-

торые требуют пояснений и разъяснений. Иногда даже пятидесятилетний старик турок не в состоянии до конца понять тюркскую притчу. То же самое может произойти со стариком арабом и даже с арабским ученым. Поэтому не стоит удивляться тому, что многие места Корана нуждаются в разъяснении. И в зависимости от уровня интеллекта различная потребность к этому. Рассказывают, что однажды Умар р.а. встал с минбара и спросил собравшийся народ о значения слова «тахуф» (تخوف) (Ан-Нахль, 49). Все промолчали, кроме одного старика из племени Хазиль, который ответил на этот вопрос⁸. В достоверных источниках упоминают специалиста арабского языкознания и литературоведа Сахиба бин 'Ибада, который ходил среди арабских бедуинов с целью узнать смысл слов «табарак» (تبارك), «ракым» (رقيم) «мата» (متاع) и услышал их значение у арабских женщин. Если даже в родном, материнском языке смысл некоторых слов вызывает сомнение, не стоит удивляться, что такое может произойти и со словами, которые обозначают специальные термины или становятся ясными из контекста.

Коран был ниспослан в особом стиле арабского языка не сразу целиком, а по отдельности. Сахабы понимали его целостность и не испытывали сложности в постижении содержания аятов. Если возникала нужда в пояснении, то это делал сам Пророк Аллаха (с.а.в.) Многие слова, имеющие обобщенное значение, разъясняет и сам Коран, не сразу, а в другом месте. После посланника (с.а.в.) муфассирами выступали его сподвижники (сахабы р.а). По этой причине в науке тафсир применяют два метода толкования. Первый из них основывается на дошедших до нас преданиях, а второй на смысле слов, лексическом богатстве арабского языка.

Передают, что Имам Ахмад ибн Хан-

бал сказал следующие слова: «Среди тафсиров, героических поэм и басней нет наиболее прекраснейших, истинно благородных». Целью этого высказывания не является отрицание достоверных сведений, переданных от пророка Аллаха относительно тафсира, а скорее имеются в виду хадисы о ценности сур или специальная какая-то книга, посвященные толкованию Корана. Потому что в «Кутубун ситта» есть хадисы о тафсире.

Комментарии к Корану самого пророка Аллаха (с.а.в.) и даже сподвижников р.а. в те давние времена не были написаны в виде книг, а передавались из уст в уста. Знаменитый «Тафсир Ибн-Аббаса» р.а не написан самим Ибн-Аббасом, а составлен другими в виде книги, основываясь на то, на что опирался Абу-Ханифа. В толкованиях, имеющих отношение к Ибн-Аббасу, вместе с правильными комментариями встречается немало сомнительных и даже очевидно ложных. Поэтому объяснения аятов, относящиеся к этой личности, перед принятием необходимо основательно проверить⁹.

В конце второго и начала третьего века по Хиджре возникла группа муфассиров, которая стала исключать проверку на аутентичность те комментарии, которые были основаны на преданиях. Очень много слов, написанных ими, приобрели неполноценный, половинчатый смысл. В тафсиры вошли также их собственные, субъективные точки зрения. По этой причине неправильные слова перепутались с неправильными, заслуживающие доверия смешались с недостоверными, хорошее и плохое окончательно перепуталось между собой. Последующие народы относились с доверием к этим трудам и в качестве доказательства ссылались на них. По этой причине произведения праведных предков были заброшены, книги великих и вызывающих доверие ученых остались в

стороне, мир переполнился ненадежными вещами.

Группа, возникшая в последующем, еще больше запутала науку толкования Корана. Муфассиры этого поколения вершили свои труды, основываясь только на свои, узконаправленные знания, и представили это в виде цели ниспослания Корана. Тафсир, который написан с позиции языкознания, а именно морфологии и синтаксиса, стал напоминать исследование в области языка. Ученые в области истории и источниковедения обращали внимание только лишь на свои рассматриваемые темы. Кто занимался вопросами постижения всего умозрительным путем, те в своих книгах особое значение придавали интеллекту и разуму. Конечной целью и стремлением этих людей, независимо от того, приводится довод из Корана или нет, актуален рассматриваемый вопрос или не актуален, было создание трудов, которые ограничивались только лишь своими, однонаправленными знаниями, а собственная противоречивость отвергалась от имени Корана. По этой причине различные учения (мазхабы) и доктрины стали основой, а Коран отошел на второе место. Отдельные обладатели пера, рассматривая любой вопрос, взяли себе обыкновение приводить выгодные для себя доводы, несмотря на то, подходят они или нет. Словно Коран подтверждал правильность только их собственного учения и был ниспослан как отрицание оппозиционной доктрины.

Так или иначе, тафсир должен основываться на достоверных преданиях от Пророка (с.а.в.) и его сподвижников р.а., на лексическом богатстве арабского языка. Если толкование делается, используя аутентичные предания, а в случае их отсутствия при помощи арабского языка, то эти разъяснения, включены они в книги или нет, называются тафсиром. Все, что не под-

ходит вышесказанным требованиям, толкованием Корана не является. В книгах, имеющих отношение к науке тафсир, могут найти свое место не являющиеся толкованием комментарии, встретиться даже различные предрассудки, скверные мысли и нововведения. Такое состояние тафсиров вовсе не показатель дефектности ислама. Сам Коран остается неизменным и свободным от всяческих домыслов, поэтому вреда от тафсиров, в которых допущено излишество, не будет. Каждый век Аллах дает мусульманам ученых, способных различить хорошее от плохого, неисправное от исправного. Если Аллах захочет, они будут и в последующем.

Предрассудки, обнаруженные в толкованиях, совершались не со злым умыслом, а по причине попустительства, допущенного с давних времен по одному из тафсиров. Будучи хранимой и заучиваемой книгой, шайтан не смог внести изменений в Коран. Однако это ему удалось в области толкования.

Будучи неграмотным народом, до ислама у арабов не было своей науки и книг. Известно, что непросвещенные народы более склонны воспринимать различные рассказы, истории и преувеличивать услышанное. Это было также свойственно и арабам, но в еще более высокой степени. Находящиеся на территории Йемена государство Хамиров было более цивилизованным, по сравнению с арабами, поэтому у них возникла необходимость принятия единой религии - иудаизма¹⁰. Позже многие иудеи из Хамира переселились в Медину и ее окрестности. Уважаемый Малик р.а. тоже был из хамирских иудеев¹¹. Переселенцы были более грамотны, чем арабы и следовали религии, у которой было писание в виде книги. Они чувствовали себя выше, рассказывали неграмотным арабам очень много раз-

личных историй, чем очень изумляли их. После принятия ислама хамиры и то, кто отказался от иудаизма, не оставили эту привычку. Они полагали, что содержание этих рассказов и повествований не противоречит шариату. По этой причине хамирские истории слушали также и мусульмане (неграмотные арабы). И при наличии хадиса от Пророка (с.а.в.), который сказал:

حدثوا عن بنى اسرائيل و لا حرج

Рассказывайте об иудейском народе без преувеличения, избегая лжи...¹²

они действительно не видели этому препятствия со стороны шариата. Такое суждение, без сомнения, было правильным. И эта ситуация сохраняется по сей день. Какими бы богобоязненными ни были люди, они продолжают слушать, рассказывать, по их мнению, не противоречащие религии повествования, и получают от этого удовольствие.

Поэтому вышесказанные предания о зарождении человечества, начало процесса жизнедеятельности, сотворении мира, устройство земли и многое другое были услышаны и восприняты исламским миром посредством хамирских ученых. Большое количество из них позже начало смешиваться с тафсирами, передаваться из поколения в поколение, заноситься в книги, посвященные толкованию Корана.

Передают, что среди неграмотных арабов сообщения из Торы знал лучше всех Абу Хурайра р.а. Это обстоятельство очень удивило даже такого иудейского ученого, как Ка'б аль Ахбара. Это говорит о том, что до ислама Абу Хурайра р.а. усердно изучал иудейские предания, стремился к знаниям, то есть был очень старательным человеком.

До определенного времени вреда от иудейских преданий, которые были распространены среди мусульман и передавались из поколения в поколе-

ние, не было. Потому что эти рассказы не имели отношения к религии. Но заняв место в тафсирах Корана, иудейские повествования начали рассматриваться последующими поколениями как истинные, имеющие непосредственное отношение к исламу. Они стали считаться как толкования, которые давал сам пророк Аллаха с.а.в и его сподвижники р.а. Вот в этом самом месте и причина всех бед. На сегодняшний день немало тафсиров, которые относят иудейские рассказы к праведным предкам. И даже после предоставления научно обоснованных воззрений, они, говоря «متابعة و السلف اسلم», продолжают стоять во главе отдаления людей от истины, заставляя их относиться враждебно ко всему благому, считая это вредным для религии.

Как только одна группа ученых, опираясь на научные данные, стала выявлять и отменять иудейские повествования, муфассиры, относившие эти рассказы к праведным предкам, встали против них и обвинили в отрицании Корана. Своими ошибочными воззрениями они оказали сопротивление истине и даже начали считать деятелей науки вероотступниками.

Повествования Ка'б аль Ахбара, Вахба бин Маннаба, Абдуллы бин Саяма, имеющие иудейские истоки, одно время считали истинными комментариями к Корану, их даже возвели до уровня аятов. И будучи частью книг, посвященных толкованию, они принесли немало вреда мусульманскому миру. На очищение тафсиров от иудаизмов было потрачено немало сил, и немало людей испытывали даже гнет на этой почве.

Когда с одной стороны шло избавление тафсиров от иудейских повествований, с другой возникли приверженцы «калама» и «тасауфа» (суфизма),

которые стали тянуть Коран на свою сторону, использовать аяты в качестве доказательств безошибочности своих воззрений и совершаемых деяний. У этих двух групп есть соответственно свои тафсиры, которые воспринимаются среди людей как комментарии к Корану. По причине их изучения, возможно, есть и нашедшие наставление на истинный путь, однако заблудившихся, по всей вероятности, больше.

Известно, что суфизм, возникший в исламском мире на третьем и четвертом столетии по хиджре, был тайным обществом. Доказательством тому является даже тот факт, что среди его руководителей существовал свой, не известный даже простым участникам понятийный аппарат, отдельные термины, как например: «кутб»¹³, «гауас»¹⁴, «наджба»¹⁵, «накба»¹⁶. Эти люди предпочитают общение с посторонними, с целью нераскрытия подлежащих сохранению определенных тайн. В книгах, посвященных суфизму, есть выражение, содержание которого гласит: «Мы сконструировали для себя особые правила, понятийные термины, чтобы не придерживающиеся наших принципов не понимали нас. Кто не из нас, им непозволительно передавать наши слова». Не знание установленных в каком-либо обществе тайных норм и принципов не ставится в вину. Пятнадцать лет тому назад в одной из официальных газет города Уфы было опубликовано следующее срочное сообщение: «Поезда тамсах китте, ихтыят кылыңыз!»¹⁷ Люди, не понимающие понятийный смысл слова «тамсах», конечно же, не знали, что здесь имеется в виду «контроль». Нет сомнения, без знания таких «особых» терминов разум и в действительности может попасть под «контроль». Вот поэтому есть опасность оказаться в заблуждении, изучая суфийские тафсиры. Передается, что имам Абульхасан Аль-Вахиди, имея в виду книгу

«Хакаиқ ат-тафсир» Абу Абдурахмана ас-Сальми, сказал слова такого содержания: «Если он был убежден, что написанное им является толкованием Корана, то этот человек должен быть вероотступником».

Представителями «каляма» называют тех, кто комментирует аяты Корана, посвященные науке о движении небесных тел (هنت عالم), согласно философии Аристотеля. В последнее столетие их позиция заметно усилилась. С появлением книгопечатания в первую очередь издавались произведения этих людей. Посредством пароходов, железных дорог эти труды разошлись на все четыре стороны света, и по сей день продолжают свое распространение.

Если посредством арабского языка можно воспринимать теорию Аристотеля в виде комментария к Корану, точно так же не должно быть запретным, принимать противоположные, иные воззрения. Здесь мы имеем в виду не только популярную на сегодняшний день теорию джадидизма, но и будущие, возникшие на основе сплочения определенных мыслей последующие воззрения, которые возникнут до Судного дня.

В качестве заключения надо сказать, что комментарии к Корану должны основываться, в первую очередь, не на имеющиеся в наличии тафсиры, а на достоверные источники и на богатство семантики слов арабского языка. И не следует полностью отрицать те мнения, которые на сегодняшний день забыты или которые не упоминали первые ученые ислама.

رب حامل فقه الى من هو افقه منه

Коран не должен идти вслед за религиозными мазхабами, светскими принципами, известными и не известными научными теориями, которые возникли в последнее время. Коран должен занимать более высокое положение и, с какой целью он был

ниспослан, таким образом и использоваться.

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

Перевод: «Писание, ниспосланное тебе, благословенно, чтобы обдумали его знамения и припомнили обладателей рассудка». (Сад, 29)

Опубликованные книги тафсиров

Ниже приведен список опубликованных и наиболее известных на сегодняшний день тафсиров:

1. «Джами' аль баян фи тафсир аль-Куран» Автор: Абу Джагфар Мухаммад бин Джарир Ат-Табари. Скончался в Багдаде в 310 году х. Родом из района Табаристан города Амаль в Иране. Должно быть, имеет персидскую этническую принадлежность. Основанный на преданиях сахабов р.а., этот тафсир издавался в Египте два раза. Есть сведения, что в ходе подготовки к выпуску (нахождение наиболее достоверных вариантов и финансирование) была оказана огромная помощь со стороны одного из правителей Неджда. В отношении автора Захби сказал следующее:

«صَادِقٌ ، فِيهِ تَشْبِيحٌ وَ مَوَالَاةٌ لَا تُضَرُّ وَ هُوَ مِنْ كِبَارِ

أئمة الإسلام المعتمدين»¹⁸

Ибн Теймия:

«اصح التفاسير التي بايدي الناس تفسير محمد بن

جرير الطبري فانه يذكر مقالات السلف بالاسانيد الثابتة

و ليس فيه بدعة و لا ينقل عن المتهمين»¹⁹

2. «Му'аллим ат-танзиль» Автор: Махйя ас-Сана Абу-Мухаммад Хусейн бин Мас'уд аль-Фира аль-Багви аш-Шафи'и. Скончался в Хорасане в городе Маруруд в 516 году х. Родом из находящегося между Мару и Хиратом города Баг, по-другому Багшур. По этнической принадлежности, вероятнее всего, относится к персам. Известная в науке хадисоведения книга «Мусабих» (основа труда «Мишкат») принадлежит этому автору. «Му'аллим ат-Танзиль» был опубликован

литографическим способом в городе Бомбей 1269 х. Нам до сих пор не представилось возможным увидеть сей труд.

3. «Аль-Кашшаф ‘ан хакаиқ ат-танзиль» Автор: Абуль-Касим Джаруллах Махмуд бин Амр аз-Замахшари. Скончался в городе Ургенеч 538 года х. Родился в городе Замахшар государства Хива. Кятиб Чалби, говоря о «Кашшафе» и его авторе, по ошибке указал неправильную дату смерти. По причине того, что аз-Замахшари был сторонником ханафитского мазхаба и мутазиликов (аль-му’тазила - обособившиеся), в своем труде он выступил как поборник их воззрений и наполнил тафсир догматическим богословием, то есть философией «каляма». Хотя написанные им некоторые толкования аятов едва ли можно назвать настоящим комментарием к Корану, он включил их в тафсир как опору для своих убеждений. Надо сказать правду: даже в таком состоянии этот труд является самым приятным для чтения и изучения. Множество выражений, представленных здесь, считаются достойными быть образцами красноречия. Предложения настолько ясны, что они доступно объясняют вопросы дозволенного и запрещенного шариатом. Захби заметил по этому поводу: «صالح لكنه داعيةً الى الاعتزال فكان حذرا من كشافه» (Мизан аль-И’тидаль ч.3, с.154). Несомненно, сторонясь «Кашшафа», люди лишаются многих благ и сокровищниц знаний. Удивительно, что от внимания Захби ушли представленные в этой книге хадисы о ценностях сур. Это для него не свойственно и очень странно.

Замахшари относят к тюркскому этносу. Однако на тюркском языке этот тафсир не издавался. В «Фетве» об этом труде довольно положительно высказался и Ибн Теймия (ч.2, 193 с.). В «Асаре» также упоминается диспут французских ученых о достоинствах

между тафсирами «Джами’ аль-Баян» и «Кашшаф» (ч.2, с.378).

4. «Мафатих аль-гаиб» Автор: Фахретдин Мухаммад бин Амр ар-Рази. Скончался в городе Хират в 606 году х. Родился в Райе (людям из города Марва, говорят «Марвази», и соответственно, кто из Райа, того называют «Рази»). Этот тафсир очень почитаем среди простого народа и даже назван «Тафсир Кабир» (Большой тафсир). Однако об этом труде есть одно такое выражение: «Здесь, кроме тафсира, представлено все». Возможно, это несколько преувеличено, однако все же не без определенного смысла. В этом тафсире действительно немало моментов, которые не связаны с толкованием Корана. Человек, который начнет изучать этот труд, чтобы понять смыслы аятов, через несколько минут прочтения почувствует себя посреди огромного моря или пустыни, границы которой не известны. На месте, где должен быть итог определенной мысли, читатель найдет лишенный заключения переход из слова в слово, из содержания в содержание. Кроме этого, в этом тафсире основой рассуждений о мироздании (енБК) выступает философия Аристотеля.

С появлением новой философии, которая основывается на опыте, теория Аристотеля потеряла свою актуальность и вместе с ней рассуждения о мироздании, представленные автором в своем толковании. О Фахретдине ар-Рази Захби сказал следующие слова:

«رأس في الذكاء لكنه عرى من الآثار وله تشكيكات

على مسائل من دعائمادين تورث حيرة»²⁰

5) «Анваруль танзиль ва асаруль таэвиль» Автор: Насретдин Абу-Саид Абдулла аль-Байдави аш-Шафи’и. Скончался в Тибризе в 691 году х. Родом из города Байда в Персии и вероятнее всего относится к персидскому этносу. Это произведение можно назвать сокращенным вариантом «Каш-

шафа». Вся разница лишь в том, что в отличие от Замахшари, который выступает в своем труде как сторонник мутазилитов и ханафитского мазхаба, Байдави пристрастен к аш'аритам и шафиитскому мазхабу. Оба произведения написаны на трудном для понимания стиле. По этой причине жившие в более позднее времена ученые потратили немало сил и времени, объясняя встречающиеся в них неясные места. Один из современников по этому поводу сказал: «Комментариев к этим двум произведениям такое большое количество, что если собрать всех их вместе, будет не меньше тысячи томов. Кашшаф аз-Занун Сахби очень мало упоминает о них». Между тем эти трудные для понимания места в большей степени посвящены обсуждению арабского языкознания и догматическому богословию (каламу), а толкование Корана здесь очень мало или совсем отсутствует. Во всяком случае, бесспорным является тот факт, что для этих двух книг мусульмане потратили очень много сил и немалое количество времени, которых хватило бы, чтобы открыть американский континент и достигнуть высоких результатов в других областях науки и техники. Если не принимать во внимание чрезмерную приверженность к мазхабам и большое количество выдуманных хадисов о ценностях сур, «Кашшаф» и «Анвар ан-Нузуль» прекрасные произведения, доказательства способности, достижения совершенства их авторов. Однако это не говорит о том, что для них надо тратить всю свою жизнь. В каждой вещи надо придерживаться разумной меры.

«Анвар ан-Нузуль» был впервые опубликован в Лейпциге (1848) при непосредственном участии немецкого ученого Флейшера. Во второй раз этот же тафсир выходит в 1878 году. Над этой публикацией работал дру-

гой немецкий ученый по имени Фал. Издание отличается тем, что здесь помещен достаточно совершенный указатель глав.

При подготовке к изданию тафсира «Анвар ан-Нузуль» Флейшер использовал имеющиеся в библиотеках Европы экземпляры этой книги, приложил немалые усилия для их редактирования и внимательно следил за ходом публикации. Ученые, видевшие издание Флейшера, говорят, что, вероятнее всего, Байдави ни от кого не ожидал бы такой публикации. Некоторые экземпляры этой книги дошли и до российских ученых, о чем мы писали в «Асаре» (ч. 2, с. 475-477), хотя сами ни одну из них до сих пор не видели. После этого тафсир много раз публиковался в Каире и Истанбуле. Во многих экземплярах «Кашшафа» и «Анвар ат-Танзиля», изданных мусульманами, допущено очень много ошибок.

6. «Мударик ат-танзиль ва хакаи ат-таэвиль» Автор: Хафиз ад-Дин Абдулла бин Ахмад бин Махмуд ан-Насфи аль-Ханафи. Скончался в 710 году х. по пути в Багдад. Родиной считается город Насф (Нахшаб) (в Бухарском ханстве имел название Карши). Судя по источникам, имеет отношение к тюркскому этносу. Это произведение имеет сходство с «Анвар ан-Нузуль», в нем много заимствований из «Кашшафа». Однако там, где Байдави выступает защитником шафиитского мазхаба, автор вменил себе в обязанность встать на сторону ханафитов.

7. «Гараиб аль-Куран ва рагаиб аль-Фуркан» Автор: Низаметдин Хасан бин Мухаммад бин Хусейн аль-Ками ан-Нисабури. Был известен как «Низаметдин аль-Аградж» (Хромой Низам). Год кончины не установлен. Известно лишь, что этот труд был завершен после 728 года х. Этот тафсир можно назвать кратким вариантом «Мафатих аль-Гайба», кроме него, использованы

некоторые комментарии к Корану из «Кашшафа». К мазхабам особого пристрастия не наблюдается. Автор, оценивая свой труд, говорит: «В это произведение включены основные мысли «Тафсир Кабира» и других толкований, многие места заимствовал из «Кашшафа». На третьем томе этого тафсира написана дата издания 1280 х. город Дели. Позже это произведение публиковалось в Египте как комментарий к «Джами' аль-Баян» (Тафсир ат-Табари).

8. «Аль-баб ат-таэвиль фи магани ат-танзиль» Автор: Гали бин Мухаммад аль-Багдади аш-Шафи'и аль-Хазн. Скончался в 741 году х. После появления книгопечатания этот тафсир издавался больше всего и получил свое распространение особенно среди шакирдов. Один человек, имея в виду этот труд, сказал: «Он наполнен недостоверными хадисами, лишенными сути рассказами и иудейскими предрассудками. Правильно будет назвать это произведение «сборником вымыслов». По причине широкого распространения этого произведения исламская мысль была отравлена, многие нормы, не имеющие к религии никакого отношения, стали восприниматься как неотъемлемые ее части. При таком положении мусульман ни один ученый не взялся объяснить народу истину, а открыв рот, они не проронили ни одного слова. Тогда как в исламском мире должны были быть 'алимы, которые бы боялись Аллаха в отношении правды».

9. «Тафсир Ибн-Кясир» Автор: 'Имад ад-Дин Абуль-Фида Исма'ил бин 'Амр аль-Карши ад-Дамашки²¹. Скончался в городе Дамаск в 774 году х. Происхождением из Басры. Ученый, придерживающийся воззрений Ибн Теймии. Оставаясь верным своим принципам, в тафсире опирается больше на хадисы, придает значение преданиям и рассказам. Хотя мне приходилось

видеть недавно изданный в Египте экземпляр этого тафсира, изучить его не представилось возможным.

10. «Танвир аль-микйас фи тафсир Ибн-Аббас» Автор: Абу Тахир Мухаммад бин Якуб аль-Файруз Абади аш-Шафи'и. Скончался в йеменском городе Забид 817 году х. Судя по сообщениям, этот тафсир должен быть большим по объему, но экземпляр, который видели мы, невелик по размеру. Автор сначала говорил, что является потомком Абу Исхака аш-Ширази. Но после того, как был назначен судьей в городе Забид, стал заявлять о том, что является потомком самого Абу Бакра ас-Сиддыка р.а. И в своих записях начал писать «ас-Садики», поэтому имеет отношение к арабам.

11. «Таэвилят аль-Кашани» Автор: Шейх Камалетдин Абуль-Гинаим Абдурразак бин Джамалетдин аль-Кашани. Относится к городу Кашан в Иране. Скончался в 787 году х. Мы видели этот двухтомный, изданный в Индии тафсир. Позже этот труд был опубликован без каких-либо изменений, в Египте под именем «Аш-Шейх Махйяатдин Ибн-Гарби». Возможно, читая и изучая это толкование, наибольшее удовольствие получают шейхи и их ученики (мюриды). Но нет сомнения, это самая вредная книга для религии ислам и мусульманской уммы. Никто даже не мог представить, что появятся такие люди, которые будут играть со словами Аллаха. Передают, что Кашани тайно придерживался суфизма и был предводителем малахидов. ملاحظه

12. «Тафсир аль-Джалаляйн» Суру «Фатиха», далее начиная с суры «Кахф» и до конца автор: Джалялетдин Мухаммад бин Ахмад бин Мухаммад аль Махли аш-Шафи'и. Скончался в 864 году х. Автор остальной части: Джалялетдин Абдуррахман бин Абу-Бакр ас-Суюти аш-Шафи'и. Умер в 911 году х.²² Так как над этим трудом работали два Джалялетдина, книга получила

свою известность под именем «Тафсир Джалалайн». Толкование Корана написано слишком коротко, чем требовалось бы, а комментарии к ним наоборот очень длинные, порой даже бессвязные, и по этой причине бесполезные.

13. «Джами' аль баян фи тафсир аль-Куран» Автор: Мугайятдин бин Сафиатдин. Скончался в 905 году х. Есть сведения, что тафсир был опубликован в Дели. Однако видеть не приходилось.

14. «Ад-дар аль-мансур фи тафсир биль-маэсур» Автор: Джалялетдин бин Абдуррахман бин Абу-Бакр ас-Суюти аш-Шафи'и. Этот тафсир можно назвать сокращенным вариантом известного труда «Джами аль-Баян фи Тафсир аль-Куран» Ибн-Джарира. Судя по словам критиков, Суюти лишь добавил в толкование очень много недостоверных и слабых хадисов, тем самым нарушив красоту произведения Ибн-Джарира. Эту книгу толкования мы до сих пор не видели.

15. «Иршад аль-'акл ас-салим иля мизая аль-киتاب аль-карим» Автор: муфтий Абу-Сауд Ахмад бин Мухаммад аль-Гимади. Скончался в Истанбуле в 982 году х. Это книга подражает «Кашшафу» и комментарии написаны с позиции ханафитского мазхаба. Автор если не курд, то принадлежит к тюркскому этносу.

16. «Ат-тафсират аль-ахмадия» Автор: Ахмад мелла Джиун ас-Садыйк аль-Хинди. Скончался в Дели в 1130 году х. Захоронен в городе Ами. Этот тафсир не дает достаточно полных комментариев к Корану. В основном автор отбирает те аяты, которые относятся к законоведению, и дает им объяснение с позиции ханафитского мазхаба.

17. «Рух уль-баян» Автор: Исма'ил Хаки Ибн-Мустафа, один из джалутийских шейхов в Турции. Скончался в городе Бруша в 1137 году х. Со зна-

комством содержания данного тафсира почтены не были. Однако нет никаких сомнений, что в основе этого труда лежит принцип шейхов тасауфа.

18. «Рух уль-ма'ани» Автор: Абу-Альсани Шихаб ад-Дин Махмуд бин Абдулла аль-Багдади аль-Луси. Скончался в Багдаде 1270 году х. Хотя основа этого тафсира труд Фахретдина ар-Рази «Мафатих аль-Гаиб», он исключил комментарии последнего и, не проверив источники, наполнил свое толкование тафсирами салафитов, мыслями приверженцев «калама», тайнами суфиев. Таким образом, это произведение не основывается ни на каком принципе, а представляет собой лишь сборник воззрений трех доктрин.

19. «Фатх аль-баян фи макасида аль-Куран» Автор: Садыйк Хасан Хан, зять царя Бахупала (находится в Индии) Шахджихан Бикама. Скончался в 1307 году х. Тафсир основывается на принципе применения достоверных преданий, показывает осведомленность автора. Однако излишняя вражда и отрицание мазхабов привели к выражению и следованию своим личным чувствам. По этой причине тафсир не достиг желаемого уровня.

20. «Тафсир аль-Коран аль-Хаким» Этот тафсир начал создаваться, основываясь на воззрения египетского муфтия Мухаммада Абдо, умершего в 1323 году х. И до сих пор над этой книгой работает его ученик шейх Рашид Рида, используя знания, получившие от своего учителя.

21. «Сафуа аль-гирфан фи тафсир аль-Куран» Автор тафсира, один из ученых нашего века, Мухаммад Фарид Ваджди эфенди бин Мустафа. Как и «Джалалайн» книга написана очень кратко. Вместе с толкованием дается текст Корана, но аяты и комментарии разделены чертой и пронумерованы. Сами толкования не имеют большого

значения, однако во вступительном слове есть полезные мысли и рассуждения. Произведение достойно быть предметом изучения. Раздельное напечатание Корана и тафсира создает удобство для чтения, так как в руках учеников вместо двух книг используется одна.

22. «Асрар аль-Куран» Автор: шейх Абдул'азиз Чауши. Завершил ли он написание этой книги или нет, нам не известно. В настоящее время в каждом номере «Аль-Хидая» публикуется примерно двадцать страниц этого труда. Здесь отсутствует пристрастие к мазхабам и различным доктринам. Самые соответствующие нашему времени тафсиры - это «Асрар аль-Куран» и «Тафсир аль-Куран аль-Хахим». Пусть Аллах поможет авторам полностью опубликовать эти книги.

Все упомянутые выше тафсиры были написаны на арабском языке и издавались в чужих государствах. Сейчас мы хотели бы представить известные нам тюркские и изданные в России книги толкования Корана.

Информацию о том, кто и когда впервые начал комментировать Коран на тюркском языке, нам так и не удалось найти. Поэтому поведать об этом нет никакой возможности. Среди российских мусульман первым муфассиром, по всей вероятности, был Курсави, так как труды более ранних авторов нам не известны. Некоторые тафсиры на тюркском (тюркских языках) мы видели в книжных магазинах, местах остановок приезжих людей, но ни один из них тщательно изучить не удалось. Ниже приведенный список трудов основан на информации, полученной через людей, и имеет неоконченный характер.

Среди всех опубликованных на тюркском (тюркских языках) тафсиров нам стали известны следующие:

1. «Тафсир Тибъян» Тафсир был написан в 1110 году ученым из Турции Мухаммадом эфенди Айнатаби и опубликован в Истанбуле. Толкование состоит из четырех томов.

2. «Тафсир Муакаб» Автор – турецкий ученый Фарх эфенди. Труд был опубликован в Истанбуле в качестве комментария к «Тафсир Тибъяну».

3. «Тафсир Ну'мани» Тафсир суры «Фатиха», далее начиная от суры «Фатх» до конца Корана принадлежит Курсави, от суры «Бакара» до суры «Кахф» Ну'мани, от суры «Кахф» до суры «Фатх» толкование заимствовано в сокращенном виде из «Тафсир Тибъяна». Полное имя Курсави: 'Абданнасир Абу-Насир бин Ибрахим; Ну'мани: Ну'ман бин Амир бин Усман Ас-Самини. Биография обоих авторов описывается в «Асаре» (ч.1, с. 65; ч. 2, с.146).

4. «Тафсир Фаваид» Автор – один из имамов Казани Хусейн бин Амирхан. Скончался в 1893 году (1310 х.) (Биография упоминается в «Асаре»).

5. «Аль-Иткан фи 'улюм аль-Куран» Автор – Шейхульислам бин Асадуллах аль-Хамиди, имам и педагог деревни Яхшыбай Мензелинского уезда. Скончался в 1911 году (1329 х.) (Биография упоминается в «Асаре»). Тафсир был опубликован в Казани в типографии Каримовых. Состоит из двух томов.

6. «Тасхиль аль-Баян фи тафсир аль-Куран» Автор – один из имамов Казани Садык бин Шах Ахмад аль-Иманкули. Тафсир был издан в Казани и состоит из двух томов. Есть мнение, что эта книга – перевод тафсира, написанного на персидском языке Хусейном аль-Вагизи.

7. «Кашшаф аль-Хакаиқ» Автор – руководитель губернского собрания города Баку Мир Мухаммад Карим бин Джагфар аль-Гальви аль-Мусуви аль-Хусейни. Тафсир был издан в 1322-1323 году х. в типографии «Каспий». Спонсорскую помощь для публика-

ции книги оказал Хаджи Зайн аль-'Абидин Такбиев, который занимается благотворительной деятельностью. Издание состоит из трех томов, имеет очень красивый вид. Вместе с тафсиром помещен целиком и Коран, каждый аят пронумерован, даны прекрасные комментарии. В начальном слове, сказано что источниками для этого тафсира служили такие труды, как «Кашшаф», «Мафатих аль-Гаиб», «Анвар ат-Танзиль», «Аль-Баб ат-Таэвиль», «Мударик ат-Танзиль», «Маджму' аль-Баян» Шейха Табриси, «Рух аль-Баян». Однажды хазрат Махмуд Ас'ат эфенди посетил нас, подразумевая этот тафсир, спросил: «Нет ли у кого-нибудь из вас опубликованного Зайн аль-Габидином толкования Корана?» Далее в течение нескольких собраний он говорил об этом тафсире. После этого мы поняли, что этому труду придают большое значение.

На этом месте следует сказать, что среди тафсиров на арабском языке, которые мы упоминали выше, есть прелестные образцы, которые достойные изучения и использования. Однако это не говорит о том, что умма мусульман освободилась от обязанности написания более совершенных тафсиров. Живущим в разных веках людям необходимы соответствующие духу времени комментарии Корана. В какое бы время тафсир ни делался, Коран не должен в нем выступать в качестве второстепенной части какой-либо положенной в основу толкования доктрины. Иначе это не приведет к желанной цели. Тафсир должен раскрывать в первую очередь суть самого Корана, а лишь потом, в качестве ответвления, затрагивать вопросы различных учений.

Существует необходимость создавать тафсиры на разных языках, которые выступали бы в качестве

переводчиков, справедливых посредников между людьми и Кораном. Создавать подобного рода тафсиры является необходимостью, ложится на плечи мусульман каждого века. Это надо взять во внимание и начать воплощать в жизнь. Издания такого рода невозможно осуществить в одиночку, так как это под силу только коллективу специалистов. Ведь чем больше людей будет участвовать в деле подобного рода, тем меньше будет ошибок и бессодержательности.

Если на каждой странице тафсира будут указаны название сур, номера аятов, это намного облегчит чтение людям, которые ведут в настоящее время не бережливый образ жизни и для которых каждая минута на счету.

16. Во всем необходимо основываться на явный, прямой смысл аятов Корана и хадисов. При отсутствии надобности таэвиль не делается. Если нет на то доводов, при толковании к аятам ничего лишнего добавляться не должно.

Коран, а также Сунна основываются на очевидных и явных смыслах, вытекающих из их содержания. Если поверхностный смысл не понятен, то право на объяснение предоставляется Аллаху и Его посланнику (с.а.в.) На данном этапе самостоятельный поиск значений или обращение к таэвилу не нужен. То есть, если отсутствует необходимость, отказываться от явных, представленных в содержании довода смыслов, в должной мере не обращаясь к арабскому языку, выводить не понятные даже самим арабам значения сходно поступку безбожника, пусть то будут суфии или представители других течений. Верить этим смыслам будет неправильно. А говорить: «В результате определенного образа действий и приложения стараний им могут открыться некоторые тайны. Поэтому если они способны понять смыслы такого характера, пусть про-

должают в том же духе» подобно раскрытию дверей безнравственности. Ведь Коран и Сунна не игрушки и делать с ними что попало непозволительно. Изменение многих религий, подверженность мусульман некоторое время ложным убеждениям произошло вследствие появления людей, якобы постигающих тайные значения через старание и способность к открытиям, вместо ученых которые основываются на очевидных смыслах. Тогда как каждый мог бы уберечься от вреда Ибн-Раванди, из-за специальных суфийских таинств, многие люди заблудились, а иные совсем отошли от веры. Если обнаруженные со стороны этих людей смыслы действительно имели бы для мусульманской уммы какое-либо важное значение, то невозможно, чтобы они до сих пор оставались в тайне. Ведь пророк Аллаха (с.а.в.) донес и объяснил все, что было ему велено, имело первостепенное значение. Аят:

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...»

Перевод: «О посланник! Передай, что низведено тебе от твоего Господа» (Аль-Маида, 67)

говорит о том, что Расуллаллах исполнил приказ Аллаха. Если эти тайны не столь существенны, то они вообще не нужны умме. Было бы намного лучше, если «понимающие тайны» не использовали Коран в качестве «сборника загадок и таинств».

Здесь же надо сказать, что в вопросах вероубеждения и религиозных поступков надо находиться в рамках указаний из Корана и Сунны. Если только одно доказательство не обязывает другое, в этой области не должно быть прибавлений или убавлений.

Возникшие после ниспослания Корана новые термины не должны обозначать не свойственные объяснению книги Аллаха явления, предметы и обычаи. Например: слово «хикмат»,

судя по Корану, означает способность отличать божественное вдохновение от искушений дьявола, знание, позволяющее его обладателю совершать благие деяния. Людей, у которых присутствуют эти качества, Коран заслуженно называет словом «хаким». Но последующие поколения стали обозначать этим термином занимающихся медициной и астрономией, а слово «хикмат» (мудрость) применять к греческой схоластике. А ведь то, что упоминается в аяте Корана под этим словом:

«يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...»

перевод: «Он дарует мудрость, кому пожелает; а кому дарована мудрость, тому даровано обильное благо...» (Аль-Бакара, 269).

никак не обозначает последнее значение и веление Аллаха по отношению к этому смыслу. Поэтому нехорошо вписывать аят, упомянутый выше, в так называемые книги «мудрости», суть которых философия Аристотеля.

В некоторых местах последователей шейхов тариката, то есть мюридов называют «фукара», а отдельного ученика «факир» (нуждающийся). Однако эти богатые «факиры» совершенно не подходят под критерий Корана, который, упоминая это слово, говорит: «انما الصدقات للفقراء». И таких примеров очень много.

Так или иначе, изменять смыслы, представленные в Коране, коверкая значения арабских слов, непозволительно. Об этом и не стоит долго рассуждать.

Поэтому считается огромным невежеством, находящимся в противоречии по отношению к различным учениям и доктринам партиям, использовать доводы, которые, по сути, не являются доказательствами, с целью принуждения к молчанию своих оппонентов.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا

يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ اَلَّا تَعْبُدُوْا...»

Перевод: «О вы, которые уверовали! Будьте стойкими пред Аллахом, исповедниками по справедливости.

Пусть не навлекает на вас ненависть к людям греха до того, что вы нарушите справедливость...» (Аль-Маида, 8).

ПРИМЕЧАНИЕ:

1. «Аят» в переводе с арабского означает «знак», «знамение», «метка». По отношению к аятам священного Корана распространено название «стихи Корана». (Ссылка переводч.).
2. Сподвижники пророка с.г. в. (Ссылка переводч.).
3. Область на западной части Арабского полуострова со столицей в Мекке (Ссылка переводч.).
4. В журнале «Шура» (7ч., с.33) имеется статья, посвященная этому вопросу (Ссылка автора).
5. Толкователь Корана (Ссылка переводч.).
6. Студент религиозного мусульманского учебного заведения (Ссылка переводч.).
7. Толкование, разъяснение, комментарий к Корану. (Ссылка переводч.).
8. «Тафсир Кашшаф» 1 ч., с.527. (Ссылка автора).
9. По этому поводу говорят следующее: «Среди комментариев к Корану, переданных от Ибн-Габбаса, переписанные от Кайс бин Муслима Аль Куфи (скончался в 120 г. х.) от Гата бин Саиба и Ибн-Исхака являются хорошими, а переданные от Гали бин Аби-Тальхи Ал-Хашими (скончался в 123 г.х.) единственно достоверными. Однако дошедшие и переписанные Кальби от Абу-Салиха (скончался в 126 г.х.) и, наконец, если к этому Кальби присоединится Марван бин Ас-Сади (скончался 186 г. х.), то возникнет цепочка лжецов». Цепь передатчиков от Мукатила бин Сулеймана (скончался 150г. х.) тоже слабая. Кроме этого имеется еще ряд недостаточно достоверных цепей. Вот поэтому тафсиры переписанные от Ибн-Габбаса должны тщательно проверяться.
10. «Тарих Ибн-Халдун» ч.2, с.52.
11. «Тарих Ибн-Халдун» ч.2, с. 223.
12. Сахих Бухари (ч.2, с.145)
13. Выдающийся человек
14. Помощь, сочувствие, соболезнование
15. От глагола **جَبَّ** быть знатного происхождения, быть благородным, быть превосходящим.
16. Старший, глава.
17. В поездах идет контроль, будьте осторожны!
18. Мизан аль-И'тидаль. ч.3, с.35.
19. Фатва Ибн-Теймия. ч.2, с.192.
- 20 Мизан аль-И'тидаль. ч.2, с. 324.
21. Дамашки упоминается в книге «Кутубун ситта и ее авторы» с.108-109.
- 22 Слова Кятиба Чальби «...» о тафсире «Джалалайн» ошибочны.

Блэк Д.

АЛ-ФАРАБИ

Жизнь и творчество

О жизни Абу Насра ал-Фараби известно очень немного, в основном это сведения из работ средневековых арабских биографов, восходящих к периоду 4/10 – 7/13 вв. Наиболее раннее упоминание у Ибн ал-Насима (ум. в 380/990) в «Китаб ал-Фихрист» дает лишь минимум информации о жизни ал-Фараби; более поздние упоминания добавляют также обширный перечень его работ, сведения о его учителях и учениках, а также несколько историй сомнительной достоверности¹. Ал-Фараби, имевший, вероятно, турецкое происхождение, родился около 257/870 г. в Фарабе, в Туркестане. Подробности получения им начального образования неизвестны, однако сообщается, что он изучал логику в Багдаде. Его наставниками были христианские ученые Йуханна ибн Хайлан (ум. в 910) и Абу Бишр Матта (ум. в 940), один из переводчиков работ Аристотеля на арабский. В арабском мире багдадская школа была основным наследником философской и медицинской традиции Александрии, посему знакомство ал-Фараби с этими учителями создало одну из наиболее ранних связей между греческой философией и исламским миром². Сам же ал-Фараби считается наставником Йахья ибн 'Ади (ум. в 974), также видного христианского переводчика и знаменитого в своем роде логика. Сообщается, что ал-Фараби преподавал логику грамматисту ибн ал-Сарраджу, который, в свою очередь, стал наставником для ал-Фараби в области арабской грамматики (Ибн Аби Усайби'а (1965): 606, Zimmermann, Introduction to al-Farabi, (1981a): (XVIII - XXII)). Более поздние биографы приводят разнообразные истории, касающиеся последующей жизни и кончины ал-Фараби, однако их историческая точность вызывает сомнения³. По всей видимости, ал-Фараби уехал из Багдада в Сирию в 330/942 г., посетил Алеппо и Дамаск, а также, возможно, Египет, между 330/942 г. и 337/948 г. Затем он вернулся в Дамаск, где скончался в 339/950 г.

Список работ ал-Фараби, предоставляемый средневековыми биографами, свидетельствует о его огромном вкладе в развитие философии – ему приписывают более сотни трудов. (Walzer (1965): 780). Если этот список верен, то до нас дошла лишь малая часть его работ. Многие работы лишь недавно стали доступны в современных изданиях, поэтому интерпретация творчества ал-Фараби постоянно обновляется. В настоящее время считается, что большая часть

работ посвящена логике и философии языка. Действительно, по мнению средневековых биографов, проницательность логики ал-Фараби и стала основой его известности. Философ и историк ибн Халдун (732/1332 – 808/1406) заявлял, что именно благодаря своим достижениям в логике ал-Фараби стал известен как “второй учитель” ал-му‘аллим ал-сани, т.е. второй после самого Аристотеля (Nasr (1985): 359-60). Помимо трудов по логике, включающих как независимые рассуждения, так и комментарии к Аристотелю, ал-Фараби также много писал о политической философии и философии религии (которую рассматривал как ветвь политической философии), о метафизике, психологии и натурфилософии⁴.

Логика, философия языка и эпистемология

Труды ал-Фараби по логике и философии языка включают в себя как вольные комментарии к «Органону» Аристотеля, так и независимые рассуждения. В первом случае ал-Фараби создал полный компендиум «Органо-на», включив, по традиции, существовавшие со времен александрийских комментаторов, «Изагогу» Порфирия, а также «Риторику» и «Поэтику» Аристотеля (ал-Фараби 1959; 1971а; 1986-7). Он также создал большой комментарий (шарх) на «De interpretatione» (ал-Фараби 1960а; 1981а). Его изложение – не попытка детальной экзегетики текстов Аристотеля, но и не простой конспект их. Сама организация изложения инспирирована Аристотелем, в ней проявляется персональное фарабианское толкование логики Аристотеля и традиции школы, разившейся из нее. Более личные работы ал-Фараби, а именно Китаб ал-хуруф («Книга букв», ал-Фараби, 1969б) и Китаб ал-алфаз ал-муста‘ма-

ла фи’л-мантык «Книга высказываний, применяемых в логике» ал-Фараби (1968а) также в основном посвящены вопросам логики и лингвистики и подчеркивают необходимость понимания связи между философской терминологией и обычным языком и грамматикой⁵.

Одной из главных задач логических трудов ал-Фараби было точное определение связи между философской логикой и грамматикой обычного языка. Эта задача имела огромное значение для ранних арабских философов, включая наставников и учеников ал-Фараби, в силу того, что исторически философия пришла к арабам из чуждого языка и культуры, а именно из древней Греции, что вызвало ряд сложностей и, в частности, обусловило необходимость создания философского лексикона в арабском языке. Более того, внимание к лингвистике в логике Аристотеля породило споры с представителями собственно арабской грамматической науки, так как они полагали, что интерес философов к греческой логике есть ничто иное как попытка заменить арабскую грамматику греческой. Труды ал-Фараби по логике и грамматике представляют одну из наиболее системных попыток примирить эти два конкурирующих подхода к изучению языка.

В своих лингвистических трудах ал-Фараби предлагает концепцию логики как некоторой универсальной грамматики, предоставляющей правила, которым необходимо следовать в размышлениях о любом языке. С другой стороны, область грамматики ограничена правилами, установленными для применения в каком-либо конкретном языке конкретной культуры. В широко известном отрывке из 'Ихса ал-'улум (“Каталога наук”), ал-Фараби утверждает, что “это искусство [логики] подобно искусству грам-

матики, ибо связи искусства логики с разумом и с тем, что воспринимается разумом, подобны связям грамматики с языком и выражениями. То есть, на каждое правило выражений, которое дает нам грамматическая наука, имеется соответствующее [правило] для того, что постигается разумом, которое предоставляет нам логика” (ал-Фараби (19686): 68).

Таким образом, утверждая, что логика и грамматика есть две определенные науки, основанные на правилах, каждая со своей областью и предметом, ал-Фараби стремится утвердить логику в качестве независимой философской науки о языке, которая скорее дополняет традиционную грамматику, нежели конфликтует с нею. Однако хотя логика и грамматика остаются четко определенными и независимыми науками, все же, по мнению ал-Фараби, философ и логик зависят от грамматиста в своей способности выразить свои учения на языке отдельного народа. Отсюда “искусство грамматики должно непременно изучаться и уведомлять нас о законах искусства [логики]” (ал-Фараби (1987): 83; Black (1992): 48-56). Книга ал-алфаз ал-Фараби представляет собой попытку осуществить такую кооперацию логики и грамматики. Однако при этом она показывает также известную степень независимости от традиционных ограничений грамматики, которые логика, согласно схеме ал-Фараби, все же сохраняет. Действительно, хотя текст открывается заявлением о необходимости классифицировать арабские частицы по логически ясному принципу, однако далее следует смелое заявление, что классификация частиц, предлагаемая собственно арабскими грамматистами, неадекватна этой цели. Таким образом, ал-Фараби вынужден заимствовать основополагающую грамматическую теорию из греческих тру-

дов по грамматике. Маловероятно, чтобы это заявление польстило защитникам арабской грамматической теории (ал-Фараби (1968а): 48; Black (1992): 77-83).

Китаб ал-хуруф показывает еще одну грань подхода ал-Фараби к философии языка⁶. Ее открывает расширенная классификация арабских частиц, сообразная категориям Аристотеля. Обсуждение отдельных частиц, в свою очередь, раскрывает связь между обычным употреблением этих терминов в нефилософском арабском языке и модификациями, которые они проходят при превращении в технические философские термины (ал-Фараби (1969б): 61-130; см. Druart (19876) о трактовке ал-Фараби джаухар (субстанции)). Вторая часть текста представляет собой обсуждение истоков языка, истории философии и связи между философией и религией. Одной из ее целей является помещение абстрактных лингвистических дискуссий в исторический и антропологический контекст, с объяснением того, как сам язык появляется и делится на общеразговорную и специальные формы. Вопрос о связи между философией и религией также подается в лингвистическом аспекте. Религия рассматривается как выражение общеправильной истины на общеразговорном языке с использованием инструментария логических искусств – риторики и поэтики. Это обсуждение затрагивает также нормативный аспект, ибо предлагает идеальный сценарий развития философского лексикона из обычного языка, а также утверждения религии, подходящей для трансляции плодов этой философии обратно в общеразговорную терминологию. В той части текста, которая долженствует побудить встречу ислама с греческой философией, ал-Фараби определяет и выстраивает по порядку некоторые возможные про-

изводные от идеальной модели развития. В этих производных ни философия, ни религия нации не происходят от внутреннего логического и лингвистического развития этой нации, но привносятся из иной культуры (то же: 131-61). В последней, третьей части *Китаб ал-хуруф*, ал-Фараби возвращается к вопросу философской терминологии, предлагая тщательно разработанную классификацию вопросительных частиц, рассматривая их употребление в различных типах философского исследования, а также их связь с типами объяснения, выводимыми на основе четырех причин Аристотеля (то же: 162-226).

Хотя значительная часть логических трудов ал-Фараби посвящена вопросам лингвистики, он внес также важный вклад в более формальные аспекты логики, такие как силлогистика, теория демонстрации, а также связанные с этим эпистемологические вопросы. В логике и эпистемологии ал-Фараби преобладает принятие иерархической интерпретации силлогических наук (включая риторику и поэтику). В этом случае демонстрация определяется как собственный метод философии, все же прочие методы низводятся до статуса инструментов нефилософской коммуникации. Эта тенденция более всего очевидна в трудах ал-Фараби, где он вторит логической теории александрийских комментаторов, хотя она также тесно связана с собственной доктриной ал-Фараби о том, что религия есть общедоступная интерпретация философии, чьим инструментарием являются недемонстративные искусства (Black (1990): 1-19, 31-51, 63-71, 78-94).

Суть иерархического подхода ал-Фараби прекрасно изложена в следующем отрывке из главы сочинения *'Ихса ал-'улум*, посвященной логике:

«Четвертая [часть логики] содержит правила, которыми проверяются де-

монстративные утверждения, правила, относящиеся к тому, чем объединяется философия, и ко всему, благодаря чему ее деятельность становится наиболее полной, наиболее прекрасной и наиболее совершенной. ... И четвертая часть самая энергичная из них, превосходящая в значимости и влиянии. Логика находит свое главное намерение лишь в этой четвертой части, прочие же части были созданы лишь ради нее» (ал-Фараби (1968б): 87-9).

Ал-Фараби далее определяет две основные роли недемонстративных искусств: инструментарий для обеспечения функционирования этой четвертой части, а также мера, предохраняющая демонстратора от ошибки.

Однако было бы не вполне верно принимать отношение, отраженное в этом отрывке, за отражение общего подхода ал-Фараби как к демонстрации, так и к прочим искусствам, таким как диалектика, риторика и поэтика. Когда ал-Фараби рассматривает каждое из этих искусств само по себе, его взгляды оказываются значительно более комплексными. По всей видимости, ал-Фараби допускает, что недемонстративные искусства играют в философии скорее центральную, нежели периферийную роль. Например, в рассуждениях, открывающих *«Книгу диалектики»* *Китаб ал-джадал*, ал-Фараби стремится показать, каким образом диалектика и служит философии, и поддерживает ее. Он определяет 5 способов, которыми она содействует постижению демонстративного знания: (1) предлагая отработку навыков ведения спора, (2) предоставляя начальное знакомство с принципами отдельных демонстративных наук, (3) пробуждая осознание врожденных самоочевидных принципов демонстрации, в частности, для физических наук. Она также развивает навыки, необходимые для (4) общения с массами

и (5) опровержения софистики. Все эти способы применения также отражают общую концепцию диалектики как педагогической, вспомогательной науки. Однако широта применения, явствующая из этого списка, в особенности из пунктов 2 и 3, по всей видимости, поднимает диалектику от служебного положения до статуса де факто партнера демонстрации в философских изысканиях.

Риторические и поэтические теории ал-Фараби показывают сходную оценку степени независимости этих наук. В случае с поэтикой ал-Фараби одним из первых исламских авторов определяет для поэтического дискурса уникальную эпистемологическую цель, отличную от целей всех прочих логических наук, – тахийил, побуждение к представлению объекта в воображении (ал-Фараби (1968б): 83-5; (1959): 92-5). Эта теория образного побуждения стала краеугольным камнем последующих исламских толкований поэтической имитации. Благодаря психологическому базису, который будет описан в следующей части, она стала способом выражения эмоционального и когнитивного призыва поэзии и поэтического дискурса, а также утвердилась ее роль в предсказаниях и религии⁷. Рассматривая риторику, ал-Фараби делает сходное усилие объяснить уникальный эпистемологический характер риторического убеждения через его зависимость от того, что ал-Фараби именуется согласием с предложениями, “широко принимаемыми с первого взгляда” (фи бади’ ар-ра’й). Это объяснение основано на детальном анализе роли социального консенсуса и зачатков рациональной интуиции в обыденных человеческих убеждениях. Ал-Фараби простирает этот анализ также на формальные аспекты риторики, предлагая объяснение тому, как усеченная форма риторических энтимем и аргументов

на примере отражает специфические эпистемические цели риторики, а также способствует ее применению в коммуникации с массами, чьи формальные логические навыки лишь зачаточны (ал-Фараби (1971а); о риторике у ал-Фараби см. Aouad (1992), Black (1990): 103-79; Butterworth (1984): 11-19).

Наконец, рассматривая роль недемонстративных наук в философских изысканиях, следует отметить утверждение ал-Фараби в его «Достижении счастья» Тахсыл ал-са’ада: “Чтобы быть поистине совершенным философом, необходимо обладать как теоретическими знаниями, так и способностью использовать их во благо всех других в соответствии с возможностями” (ал-Фараби (1981б): 89; (1969а): 43). Вслед за Платоном, ал-Фараби утверждает, что на всех истинных философов возложена задача пытаться донести свою философию до других, и что эта задача насущно необходима для достижения философского идеала. Отсюда следует, что науки риторика, поэтика и диалектика, представляя основные способы общения с человечеством, являются неотъемлемой частью философии и необходимым дополнением демонстративных наук.

Собственно теория демонстрации ал-Фараби фокусируется на условиях, выполнение которых необходимо для постижения науки или знания (‘илм = греч. эпистема). Ал-Фараби, как и другие исламские аристотелианцы, следовавшие за ним, основывает свой анализ на различии между двумя фундаментальными когнитивными актами – концептуализацией (тасаввур) и принятием (тасдык). Первый акт позволяет понять простые концепты, и по его завершении можно извлечь суть воспринимаемого объекта. Второй же акт выражен в суждении об истинности или ложности. После своего

завершения, он дает некоторое знание. В свою очередь, эти два акта познания определяются как цели соответственно определений и демонстративных силлогизмов – двух основных вопросов, рассматриваемых Аристотелем в «Posterior Analytics». Таким образом, анализ условий полной концептуализации и принятия становится ключевым в последующей интерпретации ал-Фараби аристотелианской теории демонстрации (Китаб ал-бурхан в ал-Фараби (1986-7), 4: 19-22, 45).

Важным аспектом этой интерпретации у ал-Фараби является анализ уверенности, которая характеризует полное принятие. Ал-Фараби определяет полное принятие с точки зрения того, что сейчас принято именовать знанием второго порядка. Он утверждает, что уверенность включает в себя как (1) веру в то, что принимаемая истина не может быть иной, так и (2) веру в то, что невозможно никакое убеждение, кроме данного (ал-Фараби добавляет, что этот процесс может продолжаться бесконечно). Вкратце, уверенность требует не только нашего знания, что нечто истинно, но также нашего знания, что мы это знаем (ал-Фараби (1986-87), 4: 20). Определяя уверенность таким образом, ал-Фараби освобождает ее от традиционной модальной интерпретации, допуская существование как необходимую уверенность, где то, что полагается истинным, не может никогда быть иным, так и необязательной уверенности, которая есть уверенность “лишь в какое-либо [конкретное] время”. Необходимая уверенность требует объекта, существующего необходимо и непреложно, необязательная – не требует. “Необходимая уверенность и необходимое существование могут переходить в логическое следование, ибо то, что непременно истинно, непременно существует (то же.: 22)⁸.

Несмотря на это расширение по-

нятия уверенности, ал-Фараби, как и Аристотель, утверждает, что демонстрация в наиболее строгом смысле слова относится лишь к тому, что может быть познано с необходимой уверенностью. Тем не менее ал-Фараби открыл новое измерение в теории демонстрации, рассматривающее субъективный элемент в рамках уверенности – осознание знания и знание о знании – также как и более традиционный объективный элемент, основанный на необходимости и непреложности изучаемого объекта⁹.

Психология и философия ума

За исключением «Трактата об интеллекте» Рисала фи’л ‘акл, ал-Фараби не оставил независимых работ по философской психологии и философии ума. Его взгляды на эти вопросы отражены в его метафизических и политических трудах. Наиболее детально его воззрения на человеческую душу представлены в «Принципах мнений людей добродетельного города» Мабади’ ара’ ахл ал-мадина ал-фадыла, где ал-Фараби принимает аристотелианский подход к психологии. Основные способности души определяются как питание, ощущение, воображение и рациональная способность. Они выстроены в иерархию, внутри каждой имеются также “управляющий” и “подчиненные” элементы. Ал-Фараби не выделяет здравый смысл как отдельную способность, но рассматривает его как “управляющую” способность внутри разумной души, “в которой собирается все, что воспринимается [пятью чувствами] (ал-Фараби (1985): 166-9). Ал-Фараби также не имеет какого-либо учения “о внутренних чувствах”, которое объединило бы его трактовки здравого смысла, воображения и памяти. Он также не упоминает никакой способности,

сходной с тем, что Ибн-Сина (Авиценна) позднее назовет оценкой (вахм)¹⁰. Как и Аристотель, он определяет физиологическое местоположение здравого смысла и воображения в сердце. Позднее философы внутреннего смысла модифицируют эту традицию в свете физиологии Галена, поместив органы, отвечающие за эти способности, в мозг. Что касается аппетитивной деятельности души, то ал-Фараби рассматривает ее в тесной связи с деятельностью соответствующих когнитивных сил, которые ее и порождают. Таким образом, для каждой когнитивной способности – ощущения, воображения и разума – устремление к воспринимаемому объекту естественным образом сопровождает акты восприятия. Ал-Фараби выделяет аппетитивную способность как источник всех чувственных и рациональных произвольных актов, однако она не объясняет собственно возникновения желания. Она скорее выступает в роли мотивирующей силы, при помощи которой душа контролирует тело, позволяя ему стремиться к тому, чего желает душа, и избежать того, что душа считает пагубным.

Взгляды ал-Фараби на воображение заслуживают особого внимания в силу роли, приписываемой воображению в пророчестве и предсказании будущего. По ал-Фараби, воображение (тахаййул, эквивалент фантазии у Аристотеля) есть сохраняющая способность, зависящая от суждений, ответственная как за удержание в памяти образов ощущаемых предметов после их удаления от органов чувств, так и за контроль над ними, их объединение и разделение с целью формирования новых образов (то же: 168-9). К этим двум функциям ал-Фараби добавляет также третью, а именно имитацию (мухака), используя арабский эквивалент греческого термина мимезис, использованного

в «Поэтике» Аристотеля. С помощью этой функции воображение способно представлять объекты образами других объектов и, таким образом, расширять свои репрезентативные способности, простирая их не только на изображение чувственно ощущаемых качеств, но также на имитацию телесных темпераментов, эмоций и желаний, и даже нематериальных реальностей (то же: 211-19). Эта подражательная способность воображения предоставляет психологические предпосылки для утверждения в логических трудах ал-Фараби, что искусство поэтики имеет своей целью пробуждение актов воображения, тахйийил. В психологическом контексте ал-Фараби также применяет это для объяснения пророчества и предсказаний. Однако для понимания этого объяснения необходимо в первую очередь понять концепцию ал-Фараби о рациональной способности и процессе интеллектуального познания.

Мнение ал-Фараби о способностях и стадиях, характеризующих интеллектуальное познание, лежит в русле традиции толкования «De anima» Аристотеля, восходящей еще к греческим комментаторам. В рамках этой традиции довольно расплывчатые описания интеллекта, данные Аристотелем в «De anima» 3, 4 и 5 – интеллект, становящийся всем сущим и интеллект, производящий все сущее – традиционно толкуются как “потенциальный” и “действующий” интеллект¹¹. Потенциальный интеллект определяется как способность индивидуальной человеческой души; действующий же интеллект рассматривается как нематериальная, вечная субстанция, функционирующая в качестве действительной движущей причины человеческого мышления и позволяющей абстрагировать универсальные концепты от чувственных образов.

Помимо потенциального и действующего интеллектов, эта традиция определила также четкие стадии между потенцией и актуализацией в рамках человеческого интеллекта и дала им свои наименования. В психологии ал-Фараби результатом этого стали 4 различных значения термина «интеллект» 'акл12: (1) потенциальный интеллект ал-'акл би'л-кувва; (2) актуальный интеллект ал-'акл би'л-фи'л; (3) приобретенный интеллект ал-'акл ал-мустафад и (4) действующий интеллект ал-'акл ал-фа'ал. Следуя за Александром Афродизиасом, ал-Фараби определяет потенциальный интеллект как чистую возможность абстрагирования форм или сущностей объекта от соответствующих чувственных образов. Когда этот потенциальный интеллект обретает интеллигибельные концепты, он переходит от чистой потенции к актуальности, становясь таким образом вторым типом интеллекта – актуальным. Процесс актуализации интеллигибельностей, несомненно, происходит постепенно, и имеет своей целью обретение всех интеллигибельностей и всех наук, доступных человеческому знанию. Когда в конечном итоге интеллект достигает своей цели (что, возможно, под силу лишь немногим отдельным людям), он теряет все остаточные оттенки потенциальности и считается чистой формой и чистой актуальностью. Так как, согласно принципам Аристотеля, всякая сущность интеллигибельна настолько, насколько она есть форма и актуальность, то лишь на этой стадии интеллект полностью реализует свою способность к самосозерцанию. Это свидетельствует о достижении интеллектом третьей стадии – стадии обретенного интеллекта. Полностью актуализировавшись к этому времени, индивидуальный человеческий интеллект обретает положение, близкое к другим нематериальным

интеллектам, включая действующий интеллект, и становится одним из них, или же родственным им. Вследствие этого, он получает способность созерцать не только самого себя и интеллигибельности, полученные от материальных сущностей, но и действующий интеллект, а также другие отдельные, нематериальные субстанции (ал-Фараби (1985): 196-207, 240-5; (1948): 12-32 и (1973): 215-20; см. также Davidson (1972): 134-54; Jolivet (1977)).

Это последнее следствие из доктрины об обретенном интеллекте утверждается, с небольшими вариациями, во всех сохранившихся рассуждениях ал-Фараби об интеллектуальном познании, а также подразумевается эсхатологическими теориями его политической философии (рассматривается ниже в «Практической философии»). Однако необходимо отметить, что последующие философы, такие как Ибн Туфайл, Ибн Бадджа и Ибн Рушд (Аверроэс), приводят противоречивые данные касательно того, что ал-Фараби в своем комментарии на «Никомахийскую этику» Аристотеля отвергал возможность прямого познавательного союза или «соединения» иттисал с действующим интеллектом (см. Pines (1972)). Говоря точнее, согласно Аверроэсу, ал-Фараби отвергал онтологические трансформации, которых, казалось бы, требовало учение, т.е. доктринальное утверждение, что через интеллектуальное развитие порожденный и поддающийся искажениям смертный мог бы стать вечным и нетленным отдельным интеллектом (Ибн Рушд (1953): 433, 481, 485). Однако в силу того, что комментарий к «Никомахийской этике» был, к сожалению, утрачен, остается открытым вопрос, каким образом ал-Фараби примирил бы это утверждение с доктриной, выраженной в его дошедших до настоящего времени работах. Также спорно, является ли это

суждение ал-Фараби по данному вопросу зрелым и взвешенным.

Из учения ал-Фараби о приобретенном и действующем интеллектах и способности к воображению можно вывести психологические аспекты его теории пророчества. По ал-Фараби, пророчество в его разнообразных манифестациях есть результат взаимодействия между интеллектом и подражательными способностями воображения. Пророческое знание уникально не только в силу непосредственно своего интеллектуального контента, ибо таковой принадлежит философу наравне с пророком. Истинное пророчество, как и истинная религия, основанная на нем, есть символизация и имитация тех же истин, что познаются в философии демонстративно и интеллектуально. Однако в дополнение к своим интеллектуальным способностям все пророки наделены необычайно мощной способностью к воображению. Этот дар позволяет их воображению принимать поток или эманацию интеллигибельностей от действующего интеллекта, хотя обыкновенно эманация является уделом лишь интеллектуальной способности. Так как воображение по сути своей неспособно принять интеллектуально постижимые сущности в силу их абстрактности, пророк применяет подражательные способности воображения для того, чтобы представить интеллектуально постижимые сущности в конкретной, символической форме. Таким образом, то, что обыкновенно доступно лишь немногим, достигшим уровня приобретенного интеллекта, может быть сообщено пророком значительно более широким массам, далеким от философии, в виде чувственных образов (ал-Фараби (1985): 210-27; 240-7; см. также Rahman (1958), Walzer (1962), Masy (1986), Daiber (1986b)).

Интерпретация метафизического учения ал-Фараби представляет определенную сложность для современных ученых не только в силу приписывания ему вышеупомянутых работ, которые, как принято считать сейчас, отражают учение Авиценны, но также вследствие двойственного отношения к аристотелианской и неоплатонической метафизике, что явствует из его подлинных работ. Недавние исследования показали, что ал-Фараби тщательно избегает упоминаний неоплатонической эманационной метафизики в своем изложении метафизики Аристотеля. Также, за исключением *Китаб ал-джам'* («Примирение мнений Платона и Аристотеля» ал-Фараби (1960b)), ал-Фараби никогда не рассматривает фиктивную «Теологию Аристотеля» как подлинную работу. Наиболее правдоподобное в свете этих замечаний толкование метафизики ал-Фараби было недавно предложено в работе Druart, где утверждается, что сам ал-Фараби считал эманационную космологию центральной в неоплатонизме, хотя и признавал, что она неаристотелианская. Вкратце, эманация была принята для заполнения лакуны, по мнению ал-Фараби, остававшейся вследствие незаконченности части аристотелианской метафизики, заключающей в себе теологию и божественные науки, где говорится о каузальных связях между божественным и естественным бытием (Druart (1987a)).

С этой точки зрения, эманационные теории ал-Фараби составляют неотъемлемую часть его вклада в исламскую философскую дискуссию о природе и пределах метафизики, а также ее связи с натурфилософией. Влияние ал-Фараби на последующее развитие этой сферы подтверждается широко известным эпизодом из автобиографии Авиценны, где последний

рассказывает, что 40 раз прочел «Метафизику» Аристотеля, но не мог уяснить ее смысла. Его замешательство рассеялось лишь после того, как он случайно нашел копию труда ал-Фараби «О целях Метафизики Аристотеля» Фи аград ал-Хаким фи китаб ал-хурф. Хотя Авиценна не поясняет, как именно чрезвычайно краткий трактат ал-Фараби разрешил его затруднение, тем не менее очевидно, что Авиценна был впечатлен замечаниями ал-Фараби о связи «Метафизики» Аристотеля с теологической наукой, или божественной наукой (ал-‘илм ал-илахи). Действительно, трактат ал-Фараби открывается замечанием, что, хотя «Метафизика» Аристотеля часто описывается как “божественная наука”, но, по сути, она посвящена изучению бытия, его принципов и свойств, но не отдельных божественных субстанций. Ал-Фараби поясняет, что этот пункт ввел в замешательство многих читателей, предполагавших, что текст полностью посвящен Богу, душе и интеллекту, и обнаруживших, что эти темы не освещены нигде, кроме книги Ламба (Gutas (1988): 238-42). Затем ал-Фараби описывает концепцию метафизики как универсальной науки, изучающей общие свойства бытия как бытия. Он подтверждает, что теология действительно является частью этой науки, но не как ее изначальный предмет, а лишь в той степени, что “Бог есть принцип абсолютного бытия” (ал-вуджуд ал-мутлак) (ал-Фараби (1890): 34-7; перев. в Gutas (1988): 240-2).

Таким образом, ал-Фараби, исправляя то, что счел прошлым ошибочным истолкованием «Метафизики» Аристотеля, утверждал, что божественная наука действительно является важной частью метафизики, при этом признавая, что лишь малая часть текста Аристотеля – одна книга – посвящена этой теме. Возможно, именно

поэтому ал-Фараби объявил в конце своей “Философии Аристотеля” Фалсафа Аристоталис, что “мы не имеем метафизической науки” ((1961a): 133; (1969a): 130; ср. Druart (1987a: 35). Однако основное учение неоплатонической метафизики, известное ал-Фараби, – теория эманации – фокусируется на божественных сущностях и их каузальных связях с подлунным миром. Именно это учение предоставляет метафизические основы для двух наиболее важных собственных работ ал-Фараби, ал-Мадина ал-фадыла и ал-Сияса ал-маданийа (“Политический режим”), также известной как Мабади’ ал-мауджудат (“Принципы бытия”) в их метафизических частях.

Теория эманации, поддерживаемая ал-Фараби в этих работах, основана на двух столпах – птолемеевой геоцентрической космологии и метафизике божественного. Рамки эманации задаются космологией. Универсум рассматривается как серия концентрических сфер: внешняя сфера, называемая первым небом; сфера закрепленных звезд; сферы Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и, наконец, Луны. Механика эманации как теория, объясняющая происхождение универсума от Бога, опирается на различные источники. В своей основной предпосылке она представляет радикальный отход от Аристотеля, для которого Бог не был действительной причиной самого существования (вуджуд) всех других сущностей, но лишь первопричиной движения в мире. Тем не менее эманационный Бог ал-Фараби имеет многие аристотелианские черты: он един, нематериален, вечен и действует по необходимости. Однако наиболее значимо то, что Бог характеризуется у ал-Фараби как интеллект, чья главная деятельность заключается в самопонимании, что повторяет аристотелианскую концепцию божественной

деятельности как “мышления мышления” (*nôesis noûseos*). В схеме ал-Фараби интеллектуальная божественная деятельность определяет роль Бога как создателя вселенной. В результате этого самосозерцания происходит переполнение, или эманация (файд) от Бога ко второму интеллекту. Этот второй интеллект, как и Бог, характеризуется самосозерцанием; однако в дополнение к этому он должен созерцать еще и самого Бога. Благодаря своему размышлению о Боге, он порождает третий интеллект; благодаря же самосозерцанию, он порождает небесную сферу, соответствующую ему – первое небо. Затем ал-Фараби повторяет эту двухэлементную модель эманации для каждой сферы в космологии и ее соответствующего интеллекта, получая таким образом десять отличных от Бога интеллектов¹³. Эманационный процесс оканчивается в подлунном мире, которому соответствует собственно действующий интеллект, известный из «*De anima*» Аристотеля (ал-Фараби (1985): 88-107; (1964): 47-8, 52-3).

Принятие ал-Фараби неоплатонической метафизики эманации, получающее кульминацию в действующем интеллекте, дает способ поместить философию Аристотеля в более системный контекст, чем позволяют собственно труды Стагирита. Для Аристотеля натурфилософия включает изучение психологии; отсюда одна и та же сущность – действующий интеллект – представляет верхнюю границу физики и нижнюю границу метафизики. Таким образом, эманация позволяет ал-Фараби не только заполнить лакуну между теологическим и онтологическим элементами метафизики, но и наметить связь между теоретической физикой и метафизикой, которая у самого Аристотеля выражена неявно.

Единство, устанавливаемое ал-Фараби между теоретическими науками метафизикой и психологией, также отражено в его политической философии, которая, наряду с логикой, представляет основной фокус его философских работ. В то время как большая часть философии ал-Фараби по своему характеру аристотелианская с отдельными неоплатоническими элементами, которые уже были описаны, политическая философия ал-Фараби следует традициям Платона, отражая платонический идеал – политическая философия, построенная на метафизических началах. Таким образом, две основные работы ал-Фараби по политической философии – *Сияса маданияйа* и *Мадина фадьла* – также наиболее полно отражают его метафизические воззрения. Хотя в этих и некоторых других работах по практической философии ал-Фараби уделяет некоторое внимание этическим вопросам, таким, как природа практической мудрости, моральные добродетели и размышление, однако более всего его интересует политическая теория, в частности, требования к идеальному государству и его правителю, и вопрос о связи между философией и религией в таком государстве¹⁴.

В своей работе Тахсыл ал-са'ада (“Обретение счастья”) ал-Фараби утверждает реальную и концептуальную сущность понятий ‘философ’, ‘законодатель’ и ‘имам’, и заявляет, что разнообразие философских и религиозных наименований отражает лишь различный акцент на явных аспектах одной реалии. В традиции Платона это означает, что те, кто не пытается применить свое теоретическое совершенство в политических и практических целях, не могут претендовать на статус истинных фило-

софов; они остаются теми, кого ал-Фараби именует “напрасными”, или бесплодными, философами. Учитывая необходимость сообщать свою философию населению, можно предположить, что такой философ должен обладать риторическими и поэтическими навыками, а также воображением, выполняя таким образом и условия пророчества, описанные в психологической части политических работ ал-Фараби (ал-Фараби (1981б): 89-97; (1969а): 43-9; ср. Махди (1972а): 188-92).

Несомненно, ал-Фараби признает, что идеальная комбинация пророчества и философии, религиозного и политического лидерства, моральной и интеллектуальной добродетели в одном правителе весьма редка, если вообще встречается в политической практике¹⁵. В результате гармонию между философскими и религиозными убеждениями, теоретически возможную, непросто, если вообще возможно, реализовать на практике, ибо она требует весьма специфического исторического развития и выполнения этих идеальных условий (ал-Фараби (1969б): 152-7). Таким образом, оба главных политических трактата ал-Фараби описывают также различные возможные виды отхода от идеального государства, следуя за платоновской моделью обсуждения добродетельных и порочных политических режимов в Республике. Ал-Фараби классифицирует искажения идеального политического союза по трем общим категориям: невежественные, злонравные и заблудшие города, каждый из которых имеет несколько различных типов.

Невежественные города объединяет их неспособность понять истинную природу человечности, ее места в космосе, и, как следствие, ее естественную цель. В своем незнании человеческой телеологии они подменяют

некоторые истинные цели, различаемые философией, ложными. Ал-Фараби выделяет следующие виды невежественных городов: (1) неизбежные города, цель которых – просто само существование, (2) низменные города, стремящиеся лишь к накоплению Богатства, (3) грубые города, существующие лишь для получения чувственного удовлетворения, (4) тимократические города, чья цель – почет и слава, (5) тиранические города, где главная цель – власть и подавление других, и (6) демократические города, где нет единой мотивации, и каждый гражданин ищет то, что сам/а считает лучшим.

Злонравные и заблудшие города – те, что обладают или обладали неким знанием об истинной человеческой натуре, но не могут следовать этому знанию. В злонравных городах добродетельная натура намеренно подменяется иной. В заблудших же сам правитель имеет истинное знание о пути, по которому должен следовать его город, однако обманывает горожан, давая им ложные представления об этом пути. Наконец, ал-Фараби уделяет внимание тем, кого называет “сорняками” добродетельных городов – людям, живущим в добродетельных городах и потому подчиняющихся их законам, но не участвующих в достижении целей лично в силу отсутствия способностей или из худших побуждений (ал-Фараби (1964): 74-108; Махди, Lerner (1963): 35-56, (1985): 228-59)¹⁶.

Одной из целей классификации искаженных государств, несомненно, является позволить философам стать добродетельными лидерами добродетельных режимов. Однако внимание ал-Фараби к тщательному различению истинной человеческой природы как определяющей характеристики добродетельного города напоминает нам, что главный мотив его полити-

ческой философии – убедиться, что условия, необходимые для достижения счастья, выполняются всеми людьми, насколько это возможно. Посему ал-Фараби завершает свою классификацию городов и горожан рассмотрением человеческого счастья в эсхатологическом аспекте. Награда и наказание в последующей жизни толкуются в соответствии с убеждением ал-Фараби, что человеческое счастье в конечном итоге заключается в ассимиляции с действующим интеллектом, который достигается на уровне обретенного интеллекта¹⁷. Лишь горожане добродетельных городов смогут достичь этой цели, и таким образом остаться жить после смерти, когда их актуализированные интеллектуальные души отделятся от их тел. По ал-Фараби, это бессмертие не персонально, так как тело, принцип численного разнообразия рода человеческого, более не существует, и соответственно “различия между душами равным образом неопределимы численно” (1985: 264-5). Жители невежественных городов не понесут наказания в последующей жизни, ибо их невежество было не их виной; они просто исчезнут как естественное следствие их неспособности активизировать свои интеллектуальные силы, необходимые для жизни души после смерти. То же произойдет с горожанами, обманутыми своими правителями в заблудших городах. Наказание в следующей жизни ожидает жителей злонравных городов и правителей заблудших городов, так как они обладали знанием об истинной природе, но намеренно отвергли его ради других целей. Их наказание состоит просто в продолжении их извращенных желаний после смерти, которые не смогут быть удовлетворены в силу отсутствия тела, и будут вечно мучить своих обладателей (ал-Фараби (1985): 258-77).

Разнообразие работ ал-Фараби поистине впечатляет. Его труды по логике и эпистемологии, лишь недавно ставшие известными, имеют весьма современное звучание: его интерес к тщательному лингвистическому анализу как основному инструменту философской точности, расширение и уточнение им стандартов измерения и оценки знания имеют тесную связь с современными тенденциями в философии, в частности, в англо-американском мире. Однако у ал-Фараби эти интересы, как и его политические и метафизические учения, были результатом специфических исторических условий, в которых он практиковал свою философию. Его учения отражали необходимость серьезного рассмотрения философских и религиозных утверждений, иногда конкурировавших между собой, а также поиска ниши для философии и ее дискурса в арабо-исламской среде. Интерес ал-Фараби к типам рациональности, к режимам дискурса и диспута, а также к связям между повседневным и философским языком, является неотъемлемой частью его ответа на этот исторический вызов, хотя значим и сам по себе с точки зрения философии.

Лингвистическое чутье, которое обнаруживает ал-Фараби, внимание к сообщению философии различным аудиториям и стремление ассимилировать греческую философскую традицию в исламский контекст, отличающие работы ал-Фараби, помогают понять, почему его работы высоко ценились в последующей исламской, иудейской и в меньшей степени христианской философской традиции. Мы видели, что Авиценна сам признавал себя должником ал-Фараби в метафизике; Аверроэс и его андалузские

коллеги-философы также высоко читли авторитет Ал-Фараби, особенно в логике, психологии и политической философии. В иудейской философской традиции, Мозес Маймонид ставил ал-Фараби выше всех его предшественников, особенно в логике: “Что касается трудов по логике, необходимо изучать лишь работы Абу Насра ал-Фараби. Все его труды безукоризненны. Необходимо изучать и понять их. Ибо он великий человек”. (Введение

к Мозесу Маймониду (1963): л). На латиноязычном Западе работы ал-Фараби переводились меньше, чем труды Авиценны и Аверроэса, однако такие работы, как Ихса’ ал-‘улум и Рисала фи’л-‘акл, имели огромное значение в ранних попытках восприятия мысли Аристотеля. Они дали христианским мыслителям первую возможность оценить богатство философского материала, открытого впоследствии.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Полное имя ал-Фараби было Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Аузалух (или Узлук) ал-Фараби. Основные средневековые биографы, приводящие сведения о его жизни: Ибн ал-Надим (ум. в 380/990) (1970): 599-602, 629-31; ал-Мас’уди (ум. в 345/956) (1960): 39-41; Са’ид ибн Ахмад ибн Са’ид ал-Таглиби (ум. в 463/1070) (1985): 137-40; Ибн Аби Усайби’а (ум. в 668/1269/70) (1965): 92-4, 318, 604-9; Ибн Халликан (ум. в 680/1282) (1969-71), 5; 154-7; ал-Байхаки (ум. в 565/1170) (1946): 30-5; Ибн ал-Кыфти (ум. в 646/1248) (1903): 277-9. Достойное краткое изложение этих данных см. в Walzer (1965): 778-9, а также Введение в ал-Фараби (Introduction to al-Farabi) Walzer (1985): 2-5; Фахри (1983): 107-9; и Madkour (1963): 450-2.
2. О багдадской школе см. Meyerhoff (1930).
3. См. обзор этих историй в Walzer, Introduction to al-Farabi (1985): 2-5; убедительные аргументы против их историчности представлены у Махди (1990): 693-4, 705-7, 712-13.
4. Научные интерпретации психологических и метафизических воззрений ал-Фараби, созданные до середины 20 в., необходимо рассматривать с осторожностью, так как ал-Фараби приписывался ряд работ, которые сейчас считаются принадлежащими Авиценне или одному из его последователей. Эти работы включают: Фусус ал-хикам (в ал-Фараби (1890); см. Georr (1941-6) и Pines (1951)); Та’ликат фи-л-хикма (в ал-Фараби (1927); см. Michot (1982)); Зинун ал-кабир ал-йунани (в ал-Фараби (1927); см. Druart (1987a); 25 п 9); и Исбат ал-муфарика (в ал-Фараби (1927); см. Madkour (1963): 452). Подлинность ‘Уйун ал-маса’ил и связанной с ней Да’аби калбийя также сомнительна (см. Cruz Hernandez (1950-1); Rahman (1958): 21-2), хотя недавно Ламьер настаивал на восстановлении ‘Уйун как подлинно фарабианской работы (Lameer (1994): 24-30). Аргументы, приводимые Рахманом против этой работы, по-прежнему заманчивы, однако в работах Martura (1985): 347) и (Lameer (1994): 33-43) под сомнение ставится также подлинность Китаб ал-джам’ байна ра’йай ал-хакимайн Афлатун ал-илахи ва Аристоталис (ал-Фараби 1960б), в которой выдвигается традиционный неоплатонический вопрос об идентичности учений Платона и Аристотеля. Это единственная работа ал-Фараби, где он рассматривает неаутентичную «Геологию Аристотеля» (осн. на Плотин, Энеиды, 4-6) как подлинно аристотелианский текст.
5. Общее обсуждение логики ал-Фараби в ее историческом контексте см. Abed (1991), Elatmani-Jamal (1983), Eskinasy (1988), Gatje (1971), Hasnawi (1985), Langhade (1981) и Zimmermann в ал-Фараби (1981a).
6. Название работы обычно переводится как Книга букв, хотя возможен и вариант Книга частиц. Исследования этого текста см. Arnaldez (1977), Vajda (1970), Махди (1972б).
7. Дальнейшее рассмотрение поэтики ал-Фараби см. у Black (1989 и 1990), Galston (1988), Heinrichs (1978) и Ketral (1991).
8. В дополнение к дискуссии в Китаб ал-Бурхан, ал-Фараби написал также небольшую независимую работу по той же теме под названием Шара’ит ал-йакын («Условия уверенности», в ал-Фараби (1986-7) 4: 97-104).
9. Обсуждение других аспектов восприятия ал-Фараби аристотелианской демон-

страции см. Galston (1981).

10 Этот термин встречается лишь в подозрительных 'Уйун ал-маса'ил и Фусус ал-хикам.

11. Они часто рассматриваются как "возможный" и "активный". В Мадина фадыла, ал-Фараби также использует александрийский термин "материальный интеллект" как синоним потенциального интеллекта.

12. Значение термина "интеллект" также подразделяется в рамках психологии, которая сама есть лишь одно из шести значений термина, определенного в Рисала фи-л-'акл.

13. Использование двухэлементной модели отделяет ал-Фараби от ранних неоплатонических мыслителей и раннего Авиценны, применявших трехэлементные модели для описания эманации определенной рациональной души для каждого небесного тела. Ал-Фараби не отделяет душу как двигатель сферы от ее интеллекта. См, например, ал-Фараби (1964): 34-5, 53.

14. Имеются многочисленные исследования практической философии ал-Фараби, включая Butterworth (1983): 226-30, Daiber (1986a), Махди (1975a и 1975б) и Strauss (1945 и 1957). Самое полное исследование у Galston (1990).

15. Ал-Фараби допускает также множественность правителей для объединения их различных талантов, в случае если нельзя найти кого-либо одного, кто обладал бы всеми качествами, необходимыми для добродетельного правителя. (Ал-Фараби (1985): 253-4).

16. Ал-Фараби также довольно детально описывает природу ложных религиозных убеждений, лежащих в основе невежественных и заблудших взглядов на человеческую натуру (ал-Фараби (1985): 286-329).

17. Несомненно, сообщения о взглядах ал-Фараби в его утерянном комментарии на «Никомахийскую этику» затруднили интерпретацию этих отрывков.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Основные источники

Ал-Байхакы, Абу-л-Хасан Али ибн Зайд (1946) *Тарих хукама' ал-ислам* / ред. М. Курд Али (Дамаск).

Ал-Фараби (1890) *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici (Leiden).

- (1927) *Раса'ил ал-Фараби* (Хайдарабад).

- (1948) *Рисала фи-л-'акл* ред. Maurice Bouyges (Бейрут).

- (1959) *Китаб ал-ши'р ли Аби Наср ал-Фараби*, / ред. Мухсин Махди, Ши'р, 3: 91-6.

- (1960a) *Шарх ал-Фараби ли-китаб Аристоталис фи-л-'ыбара* ред. W.Kutsch, S.Margrow (Бейрут).

- (1960б) *Китаб ал-джам' байна ра'йай ал-хакимайн Афлатун ал-илахи ва Аристоталис* ред. Альберт Надир (Бейрут).

- (1961a) *Фалсафа Аристоталис* ред. М.Махди (Бейрут).

- (1964) *Alfarabi's Political Regime: Al-Siyasah al-Madaniyah also Known as The Treatise on the Principles of Being*, ed. F.M.Najjar (Beirut).

- (1968a) *Китаб ал-алфаз ал-муста'мала фи-л-мантык*, ред. Мухсин Махди (Бейрут).

- (1968б) *Ихса' ал-'улум* ред. Усман Амир, 3-е изд., - Каир.

- (1969a) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* trans. M.Mahdi (Ithaca).

- (1969б) *Al-Farabi's Book of Letters (Kitab al-huruf): Commentary on Aristotle's (Metaphysics) ed. Muhsin Mahdi (Beirut).*

- (1971a) *Al-Farabi: Deux ouvrages inedits sur la rhetorique*, ed. and trans. Jacques Langhade and Mario Grignaschi (Beirut).

- (1973) "The Letter Concerning the Intellect", trans. A.Hyman, in A.Hyman and J.J.Walsh (eds) *Medieval Philosophy: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2nd ed. (Indianapolis): 215-21.

- (1981a) *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De interpretatione"* ed. and trans. F.W.Zimmermann (Oxford).

- (1981б) *Тахсыл ал-са'ада* / ред. Джафар Ал-Йасин (Бейрут).

- (1985) *Al-Farabi on the Perfect State: Aby Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah* ed. and trans. Richard Walzer (Oxford).

- (1986-7) *Ал-мантык 'инд ал-Фараби, ред. Рафик ал-'Аджам и Маджид Фахри, 4 т. (Бейрут).*
- (1987) *Китаб ал-танбих 'ала сабил ал-са'ада ред. Джафар Ал-Йасин (Бейрут).*
- Ибн Аби Усайби'а (1965) 'Уйун ал-анба' фи табакат ал-атыбба' ред. Н.Руда (Beirut).*
- Ибн Халликан (1969-71) Вафайат ал-а'йан, / ред. И.Аббас, 7 т. (Бейрут).*
- Ибн ал-Надим (1970) The Fikhris of al-Nadim, trans. V.Dodge, 2 vols (New York).*
- Ибн ал-Кыфти (1903) Тарих ал-хукама' – изд. J.Lippert (Leipzig).*
- Ibn Rushd (Averroes) (1953) Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros ed. F.S.Crawford (Cambridge, Mass.).*
- Ибн Са'ид ал-Таглиби, Са'ид ибн Ахмад (1985) Табакат ал-умам / ред. Х.Бу'алван (Бейрут).*
- Ал-Мас'уди (1960) Ал-танбих ва-л-ишраф / пер. S.M.Stern, "Al-Mas'udi and the Philosopher al-Farabi", in S.M.Ahmad and A.Rahman (eds) Al-Mas'udi Millenary Commemoration Volume (Aligarh): 28-41.*
- Moses Maimonides (1963) The Guide for the Perplexed, trans. S.Pines (Chicago and London).*

Вторичные источники

- Abed, S.B. (1991) Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi (Albany).*
- Aouad, M. (1992) "Les Fondements de la Rhetorique d'Aristote reconsideres par farabi, ou le concept de point de vue immediat et commun", Arabic Sciences and Philosophy, 2: 133-80.*
- Arnaldez, R. (1977) "Pensee et langage dans la philosophie de Farabi (a propos du Kitab al-huruf)", Studia Islamica, 45: 57-65.*
- Black, D.L. (1989) "The 'Imaginative Syllogism' in Arabic Philosophy: a Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor", Mediaeval Studies, 51: 242-67.*
- (1990) *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy (Leiden).*
- (1992) *"Aristotle's Peri hermeneias in medieval Latin and Arabic Philosophy: logic and the linguistic arts", in R.Bosley and M.Tweedale (eds), Aristotle and His Medieval Interpreters, Canadian Journal of Philosophy, suppl. vol. 17: 25-83.*
- Butterworth, C.E. (1983) "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", Journal of Religious Ethics, 11: 224-39.*
- (1984) *"The Rhetorician and his Relationship to the Community: Thre Accounts of Aristotle's Rhetoric", in Michael Marmura (ed.), Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F.Hourani (Albany): 111-36.*
- Cruz Hernandez, M. (1950-1) "El 'Fontes quaestionum' ('Uyun al-masa'il) de Abu Nasr al-Farabi", Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age, 25-6; 303-23.*
- Diaber, Hans (1986a) The Ruler as Philosopher: a New Interpretation of al-Farabi's View (Amsterdam and New York).*
- (1986b) *"Prophetie und Ethik bei Farabi (Gest. 339/950)", in Ch.Wenin (ed.) L'Homme et son univers au moyen age, vol. 2 (Louvain): 729-53.*
- Davidson, H.A. (1972) "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", Viator, 3: 109-78.*
- Druart, Th.-A. (1987a) "Al-Farabi and Emanationism", in John F.Wippel (ed.) Studies in Medieval Philosophy (Washington DC): 23-43.*
- (1987b) *"Substance in Arabic Philosophy: al-Farabi's Discussion", Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 61: 88-97.*
- Elamrani-Jamal, A. (1983) Logique aristotelicienne et grammaire arabe (etude et documents) (Paris).*
- Eskenasy, P.E. (1988) "Al-Farabi's Classification of the Parts of Speech", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 11: 55-82.*
- Fakhry, M. (1983) A History of Islamic Philosophy, 2nd ed. (London and New York).*
- Galston, M. (1981) "Al-Farabi on Aristotle's theory of Demonstration", in P.Morewedge (ed.) Islamic Philosophy and Mysticism (Delmar): 23-34.*
- (1988) *"Al-Farabi et la logique aristotelicienne dans la philosophie islamique", in M.A.Sinaceur (ed.) Aristote aujourd'hui (Toulouse): 192-217.*
- (1990) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi, (Princeton).*
- Götje, H. (1971) "Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Farabi", Der Islam, 47: 1-24.*
- Georr, K. (1941-6) "Farabi est-il l'auteur de Fusus al-Hikam?" Revue des Etudes Islamiques, 15: 31-9.*

- Gutas, D. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden).
- Hasnawi, A. (1985) "Farabi et la pratique de l'exegese philosophique (remarques sur son Commentaire au De interpretatione d'Aristote)" *Revue de Synthese*, 3rd ser., 117: 27-59.
- Heinrichs, W. (1978) "Die antike Verknüpfung von Phantasia und Dichtung bei den Arabern", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 128: 252-98.
- Jolivet, J. (1977) "L'Intellect selon al-Farabi: quelques remarques", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29: 251-9.
- Kemal, Salim (1991) *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Leiden).
- Lameer, J. (1994) *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden).
- Langhade, J. (1981) "Grammaire, logique, etues linguistiques chez al-Farabi", *Historiographia Linguistica*, 8: 365-77.
- Macy, J. (1986) "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: the Imaginative and Rational Faculties", in S.Pines and Y.Yovel (eds) *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht): 185-201.
- Madkour, I. (1963) "Al-Farabi", in M.M.Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 2 (Wiesbaden): 450-68.
- Mahdi, M. (1972a) "Alfarabi", in L.Strauss and J.Cropsey (eds) *History of Political Philosophy* (Chicago): 182-202.
- (1972b) "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum*, 4: 5-25.
- (1975a) "Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness", in G.F.Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany): 47-66.
- (1975b) "Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences", in J.E.Murdoch and E.D.Sylla (eds) *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht): 113-47.
- (1990) "Al-Farabi's Imperfect State", *Journal of the American Oriental Society*, 110: 691-726.
- Mahdi, M. and Lerner, R. (eds) (1963) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca).
- Marmura, M.E. (1985) "Die Islamische Philosophie des Mittelalters", in M.E.Marmura and W.M.Watt, *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte* (Stuttgart): 320-92.
- Meyerhoff, M. (1930) "Von Alexandrien nach Baghdad", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23: 398-429.
- Michot, J. (1982) "Tables de correspondance des Ta'liqat d'al-Farabi, de Ta'liqat d'Avicenne et du Liber Aphorismorum d'Andrea Alpago", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 15: 231-50.
- Nasr, S.H. (1985) "Why Was Al-Farabi Called the Second Teacher?", *Islamic Culture*, 59: 357-64.
- Netton, I. (1992) *Al-Farabi and His School* (London).
- Pines, S. (1951) "Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fususfi'l hikma: quelques donnees du probleme", *Revue des Etudes Islamiques*, 19: 121-4.
- (1972) "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", in I.Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, Mass.): 82-109.
- Rahman, F. (1958) *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago).
- Strauss, L. (1945) "Farabi's Plato", in Louis Ginsberg Jubilee Volume (New York): 357-93.
- (1957) "How Farabi read Plato's Laws", in *Melanges Louis Massignon*, 3 (Damascus): 319-44.
- Vajda, G. (1970) "Language, philosophie, politique et religion, d'apres un traite d'al-farabi", *Journal asiatique*, 258: 257-60.
- Walzer, R. (1962) "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", in R.Walzer (ed.) *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford): 206-19.
- (1965) "Al-Farabi", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden), 2: 778-81.

Гудман Л.

МУХАММАД ИБН ЗАКАРИЙЯ АР-РАЗИ

Физик, философ, химик и мыслитель, ар-Рази (250/864 – 313/925 или 313/932), известный на латыни как Разис, родился, как явствует из его имени, в Райе, недалеко от современного Тегерана. По традиции, он был хорошо образован в музыкальной теории и практике; есть мнение, что он занимался алхимией до получения формального медицинского образования. Он возглавлял больницы в Райе, затем в Багдаде, часто возвращаясь в Рай, где он и скончался. Его огромные дома в Райе и в других местах на юге Прикаспия близ Джибал свидетельствуют о его Богатстве. Он создал более 200 трудов; есть мнение, что он был учителем яковитского христианского философа и переводчика Йахйа ибн 'Ади (893-974) и именовался “непревзойденным врачом в исламе”¹. Однако более поздние мыслители в основном отвергали его философские идеи, часто с отвращением, хотя и попадали под их влияние при представлении контрдоказательств. Труд ар-Рази ал-Мансури, посвященный саманидскому правителю Райя, ал-Мансуру ибн Исхаку (ум. в 313/925), по словам Али ибн ал-Аббаса (ум. в 385/994), не упускает ничего значимого в медицинской практике, хотя довольно скуп на разъяснения своих авторитетных суждений. Перевод этой работы на латынь, осуществленный Герардом Кремонским в 12 в., «Liber Almansoris», стал основой медицинского образования; «Liber ponus», его девятая книга, продолжала использоваться в Европе даже в 16 в. Работа ар-Рази Мулуки, или Regius, была посвящена Али ибн Вех-Судхану из Табаристана. Однако наиболее широко известная работа ар-Рази не предназначалась для публикации. Труд ар-Рази «Континенс» (Китаб ал-хави фи'л-тыбб), которую часто путают с его фундаментальным трудом Китаб ал-джам' ал-кабир («Большой медицинский компендиум»), на самом деле была его личным медицинским журналом и записной книжкой². Убайдаллах ибн Джибрил, отпрыск знаменитого медицинского рода ал-Бухтишу', живший в 5/11 в., рассказывает, что эта работа сохранилась благодаря воинствующему ученому и государственно-му деятелю Ибн ал-'Амиду (в 327/939 г. был назначен визирем при дворе Рукн ад-Даула, ум. в 349/960), купившему эти листы у сестры ар-Рази и обязавшему его учеников издать этот текст. Ал-хави с его 25 томами стало одним из самых

объемных арабских медицинских сочинений. Его латинский перевод для короля Чарльза Альюйского, завершённый в 1279 г. еврейским врачом Фараджем ибн Салемом (Фаррагух), стал трудом почти всей жизни переводчика³. Организованный в анатомическом порядке «от головы до ног», он содержит учение ар-Рази и его наблюдения по всем аспектам патологии, гигиены и терапии с опорой на греческие, византийские, сирийские, а также некоторые индийские источники, особенно в традициях от Гиппократов до Исхака ибн Хунайна (ум. в 298/910). Он также включает записи ар-Рази о лечении своих собственных заболеваний. Суждения приводятся отстраненно; однако каждый раздел завершается личным мнением и клиническими наблюдениями ар-Рази, под заголовком ли – мое собственное. Ар-Рази продолжал систематические записи в ал-Хави на протяжении всей своей жизни и пользовался им как источником при написании книг. Помимо опубликованных работ, которые можно опознать в черновиках, здесь заложены зачатки еще трех почти завершенных работ – «О моче», «О лихорадках», и «О кризисах и критических днях»⁴.

Медицинские труды ар-Рази включают работы о диете, лечении; параличе, артрите, диабете, коликах и подагре; анатомии печени, глаза, яичек, уха и сердца; изучение расширения зрачка; труд Галена «Де Пулсибус» в сокращении (129-ок.199), а также предупреждение против преждевременного лечения слабительным больных лихорадкой. Среди его наиболее известных работ были «Желчный камень», «Почки» и «Мочевой пузырь», а также «Оспа и корь» – первая работа, посвященная оспе, более дюжины раз переведенная на латынь и другие европейские языки. Отсутствие в ней догматизма и гиппократическая

опора на клинические наблюдения в целом типичны для подхода ар-Рази к медицине⁵. Его проказливый, непочтительный дух явствует из названий некоторых его работ о медицинских профессиях: «О причинах, почему люди предпочитают низкопробных врачей», «Тому, кого не лечил врач», «Ошибочное мнение о функциях врача», «О том, почему некоторые покидают врача, если тот умен», «О том, что умный врач не может вылечить все болезни, ибо это невозможно», а также «Почему низкопробные врачи, обычные люди и женщины в городах более преуспевают в лечении некоторых болезней, чем ученые – и оправдание ученых по этому поводу».

Ар-Рази учитывал советы Галена, даваемые им в работе «О том, что превосходный врач должен быть также философом». Ал-Бируни (362/973 – ок.442/1050) приводит около 80 философских трудов в своей библиографии ар-Рази; ан-Надим приводит дюжины его работ по логике, космологии, теологии, математике и алхимии⁶. Среди его трудов имеется комментарий на Тимай Платона, возможно, основанный на кратком изложении Галена⁷, контраргументы на ответ Ямбликуса на «Письмо к Анебо» Порфирия⁸, восхваление Корана, критика мутазилизма, также критика непогрешимого имама исмаилитов, работа об измерении ума, введение в алгебру и обоснование ее⁹, защита нетелесности души, спор с манихеями, а также объяснение трудности, которую испытывают люди в восприятии сферичности земли, если они не обучились неукоснительной демонстрации.

Ар-Рази писал работы об эросе, половом соитии, наготы и одежде, решающем влиянии самума на жизнь животных, о весне и осени, о мудрости Создателя, и о причинах создания

диких животных и рептилий. Одна из его работ отстаивает предположение, что Бог не вмешивается в деятельность других агентов. Другая работа опровергает утверждение о вращении Земли. Ар-Рази рассматривал вопрос о врожденности движения, в котором расходились физические учения Демокрита и Аристотеля. Он написал несколько трактатов о природе материи, и один – о незримых причинах движения. Говоря о риске пренебрежения аксиомами геометрии, он, возможно, имеет в виду сторонников калама, говоривших об атомах, лишенных размера. Его труд о диагонали квадрата, вероятно, защищает его собственный атомизм от утверждения, впервые сформулированного пифагорейцами, что атомизм исключает наглядно продемонстрировал несопоставимость стороны квадрата с его диагональю. Ар-Рази опровергает это утверждение, признавая вакуум и отвергая учение Аристотеля об относительности пространства. Для ар-Рази абсолютное пространство представляет собой евклидов континуум, которому необязательно состоять, подобно материи, из отдельных неделимых частиц.

Лишь немногие небольшие работы, фрагменты и эссе¹⁰ дошли до нас и философского наследия ар-Рази, однако записи его бесед показывают, что он рассматривал философию не только как приложение к медицинской работе, но и как нечто самостоятельное. Его Тыбб ал-рухани, написанная для ал-Мансура в сопровождение Мансури, следует за прецедентом ал-Кинди, рассматривая этику как вид душевной медицины, или клинической психологии. Этот подход впоследствии применяли Габирол и Маймонид¹¹. Отсюда проистекает замысловато архаизованное Арберрой название «Spiritual Physick», т.е. Духовная, или Психологическая, медицина¹². В апо-

логии своей жизни, «Философском Способе Жизни» (китаб ал-сира ал-фалсафиййа) ар-Рази отстаивает и раскрывает свой образ жизни, обрушиваясь на неназванного критика, по всей видимости, не согласившегося с его философским гедонизмом:

«В практическом аспекте я могу сказать, что с Божьей помощью и поддержкой я никогда не выходил за верхний и нижний пределы [потакания себе и самоотвержения], которые определил. Ни одно мое деяние никогда не отражало ничего, кроме философского образа жизни. Я сопровождал правителя не как воин или государственный муж, но как лекарь и друг, врачую его в болезни и укрепляя его тело, во здравии же - как компаньон и советчик. Моим единственным устремлением было здравствование его и его людей. Никто никогда не видел меня алчущим Богатства, неумеренным в тратах, вздорным или несправедливым. Всем известно, что я представляю противоположность тому, вплоть даже до пренебрежения моими собственными правами (хукукы).

Те, кто провел со мною много времени, знают, что в пище, питье и развлечениях я не склонен к излишествам. То же верно и в других отношениях, что знающие меня могут подтвердить – будь то одежда, верховая езда, слуги и служанки. Что же до любви к учению и преданности знанию, тем, кто проводил со мною время и лично меня знает, известно, что с юности моей и до сего дня преданность моя им оставалась непоколебима. Настолько, что мне никогда не попадала книга, которую бы я не прочел, или человек, которого я бы встретил без того, чтобы не бросить все – даже в ущерб моим собственным интересам – и погрузиться в эту книгу или изменить глубину мысли этого человека. Мои упорство и преданность достиг-

ли такой степени, что в один лишь год я написал более 20000 страниц своєю рукой, подобно создателю амулетов. Я продолжал работу над своим большим компендиумом [джами'] в течение 15 лет, днем и ночью, пока не ослабели мои глаза и не усохли мышцы на моей руке, так что я не способен более ни читать, ни писать. Но даже теперь я не оставил чтение и письмо, насколько это в моих силах. Ибо я постоянно прошу кого-либо читать и писать для меня»¹³.

Современник, знакомый с ар-Рази, дополняет этот его автопортрет, описывая его как «старого человека с большой головой, похожей на мешок»:

«Он имел обыкновение сидеть в своей зале [маджлис], и вокруг него сидели ученики, окруженные уже своими учениками, и за ними сидели еще ученики. Пациент заходил и описывал свои симптомы тем, кого первыми встречал. Если они не знали, в чем дело, он проходил к следующей группе. Если и они не знали, то случай рассматривал сам ар-Рази. Он был щедр, величествен и честен с людьми – и настолько милосерден к бедным и больным, что давал им в изобилии еду и выхаживал их. Никогда нельзя было увидеть его, чтобы он не делал заметки или не записывал сведения, и когда я входил к нему, то всегда заставлял его пишущим или рецепты, или результаты осмотра.... К концу своей жизни он ослеп»¹⁴.

Ар-Рази был галенистом настолько, что создал библиографию работ Галена, не упомянутых в собственном галеновском каталоге, равно как и в каталоге великого переводчика Хунайна ибн Исхака¹⁵. Однако уклон в эмпирику заставил его с осторожностью считаться с авторитетами. В его «Сомнениях по поводу Галена»¹⁶ отвергается утверждение Галена о превосходстве греческого языка и критикуются многие его космологические и медицин-

ские воззрения. В работе утверждается, что медицина присоединена к философии, а хорошая практика зависит от самостоятельности мышления. Собственные клинические записи ар-Рази, по его словам, чаще вводили его от Галена, чем подтверждали галеновское описание течения лихорадки. Один из видов мочеиспускательного заболевания, которое Гален видел лишь дважды, возможно, потому, что «в его стране оно встречается редко», ар-Рази наблюдал более сотни раз. Помимо этих вопросов собственно опыта, ар-Рази отвергал центральное утверждение в теории темпераментов, будто тело согревается и охлаждается лишь более теплыми или холодными телами, приводя довод, что теплый напиток может согреть тело до теплоты, намного превосходящей теплоту этого напитка. Пытаясь распутать этот классический узел, ныне разделенный на физические и химические изменения, ар-Рази приходит к выводу, что напиток скорее вызывает ответную реакцию, нежели просто сообщает теплоту или холод.

Как и Аристотель, ар-Рази не любил математику. Неточности галеновской теории зрения он относил на счет излишнего доверия к математике, которое Гален унаследовал от своего отца-математика. Собственное мнение ар-Рази было более аристотелианским, он прослеживал зрительные образы от объекта к глазу и оптическому нерву. Как и Аристотель, ар-Рази рассматривал душу как субстанцию. Мозг же был ее инструментом, как и любой другой орган.

Однако, хотя ар-Рази поддерживал учение о субстанциальной, нетелесной душе и, на свой лад, о творении, он был наименее ортодоксальным из всех великих исламских философов, и наиболее ярким иконоборцем. Он объяснял, что статус философа не означает принадлежности к какой-

либо группе или школе, а также моделирования своих идей и поступков по образцу учителя. Действительно, человек учится у предшественников, но он может надеяться превзойти их. Ар-Рази сознавал, что никогда не станет Сократом, и предостерегал других от надежд в скорейшее время начать соперничать с Сократом, Платоном, Аристотелем, Теофрастом, Эвдемием, Хризиппом, Темистием или Александром Афродизиазом¹⁷. Однако он отвергал мнение, широко распространенное в его время и вновь укрепляющееся сейчас, что человек находится в ловушке учений великих основоположников традиций. Он заявил своему оппоненту-современнику, с недоверием передавшему его слова:

«Ты должен понимать, что каждый последующий философ, творчески, усердно и настойчиво посвящающий себя философским исследованиям, где незначительное расхождение привело его предшественников к разногласиям, поймет то, что поняли они, и сохранит это, имея быстрый ум и большой опыт размышлений и исследований в других областях. Быстро овладев знанием своих предшественников и усвоив их уроки, он с готовностью превосходит их. Ибо исследование, мысль и оригинальность делают прогресс и улучшение неизбежными»¹⁸.

Собеседник ар-Рази¹⁹ возражает, что, не имея интеллектуальных авторитетов, люди бы вскоре безнадежно погрязли в путанице и противоречиях. Как и другие критики философии до и после него, он рассматривает философские расхождения не как почву для раскрытия интеллектуальных возможностей, но как проявление интеллектуальной безответственности. Ар-Рази же ставит независимость мышления превыше консенсуса, рассматривая ее как ключ к освобождению души, даже при непоследова-

тельности мыслей. Он утверждает, что все люди способны думать сами за себя, не нуждаясь при этом в лидере или проводнике, который бы указывал им, как жить или что думать. На вопрос о том, как философия согласуется с верой в религии откровения, ар-Рази отвечал: «Как можно мыслить философски, держась за эти сказки, основанные на противоречиях, полном невежестве и догматизме?»²⁰. Он настаивает, что какое-либо специальное пророчество есть мошенничество и причина ненужных споров: «Как вы можете думать, что Бог мог предпочесть один народ, сделав его носителем стандартов человечества, а все остальные народы – зависимыми от него? Как можете вы допускать, что Всезнающий Бог в своей мудрости мог таким образом выделить один народ и поссорить все человечество друг с другом, раздувая кровопролитие, войну и конфликты?»²¹. Ар-Рази утверждает, что божественное благоволие препятствует специальному откровению. Он делится мнениями с мутазилитами и разбивает их же оружием их излюбленный аргумент, изначально принадлежавший стоикам, что Бог должен морально направлять человечество. Пророческий опыт – работа мертвых душ, слишком невежественных и злонамеренных, чтобы окончательно расстаться с физической сущностью. Эти демонические духи влачат свое существование в мире, привязанные к физической сущности чувственными желаниями и страстями. Найдя какое-либо низменное тело как вместилище, они появляются под масками ангелов, вводя людей в заблуждение, вызывая кровопролитие, разрушения и раздор среди человечества²².

Ар-Рази настаивает, что доброта Бога требует направлять всех. Это обеспечивается через универсальный дар интеллекта. Ар-Рази пишет, что

никто не наделен мудростью более, чем другой, следуя демократической традиции эпистемологии Эпикура, подогреваемой его собственным антагонизмом к исмаилитскому мистическому учению о непогрешимом имаме.

«Я имею не больше прав на философию, чем кто-либо другой. Я просто следую ей, в то время как другие ею пренебрегают. Они обездолены лишь из-за своего упорного неприятия теории, а не в силу какого-либо внутреннего недостатка. Доказательством служит то, что люди понимают все относящееся к их делам и повседневной жизни и прекрасно применяют это, используя свою изобретательность, дабы измышлять вещи, которые были бы чересчур изощренны для большинства из нас. Вот почему они заинтересованы. Если бы они применяли свой интерес к тому же, к чему и я, и следовали за тем, чего ищущий я, они бы осознали то, что осознал я»²³.

Частью того, что осознал ар-Рази, было то, что созидание можно защитить от сторонников теории вечности, лишь постулируя 5 вечных сущностей, чье взаимодействие породило мир, известный нам: Бог, Душа, время, пространство и материя. Вначале эти пять сосуществовали. Бог и Душа были вне времени и пространства. Материя простиралась в них, но не повсеместно, оставляя место для пустоты. Материя еще не была в движении. Однако Душа, страстно желавшая воплощения, заключила себя в материю, приведя мир в беспорядочное движение. Вмешательство Бога наделило Душу знанием и упорядочило движения мира²⁴, отводя столкновение и позволяя Душе понять, что мир, оживленный ее движениями, не был ее истинным домом. Бог разрешил ее падение, хотя и не был ему причиной, ибо знал, что души учатся только на собственном опыте. Теперь ее задачей явля-

ется в ходе истории возратить свой мир, где все души – одна. Душа падает спонтанно, не искушаемая природой и не избранная интеллектом. Она возвращается, милостью Божьей, с данным ей интеллектом.

Насир-и-Хосров²⁵ подытоживает дилемму тем, что использование ар-Рази мифа гностиков/неоплатоников о падении души, по всей видимости, имеет своей целью его развенчание: если Бог создал мир актом воли, то почему теперь, а не раньше или позже? Изменил ли Бог свое мнение или свою сущность, став Творцом после, возможно, эонов, в течение которых он не имел такого намерения?²⁶ Но если источником мира является естественное событие, то Бог вовлекается в темпоральность наряду с теми самыми событиями, которым его деяние должно стать основой. И мы начинаем ложный поиск причины для Причины причин. Единственным решением, по мнению ар-Рази, является поиск третьей альтернативы естественным и непостоянным событиям. Он находит ее, невзирая на насмешки своего исмаилитского противника, в отдельных упоминаниях Аристотелем спонтанности, хорошо освещенной в эпикурейском тезисе о *clinamen*, или спонтанных поворотах атомов, т.е. том типе движения, который легко приписывается душе, но не Богу.

Вечная материя, пространство и время обходят парадоксы, поднятые Аристотелем в вопросе о происхождении мира, т.к. признается, что никогда не было времени, до которого не было времени, или субстрата, который затем стал бы материей, универсального субстрата всех перемен. Однако ар-Рази устанавливает предел самим переменам: движение порождается. Душа должна актуализировать потенциал, заложенный для этого в материи, а разум (душа считается разумной) – упорядочить его. Сотво-

рение, таким образом, становится *formatio mundi*; пространство и время будут абсолютны, а не относительны, как у Аристотеля. Ар-Рази принимает и адаптирует для собственных целей атомизм Эпикура, принимая вакуум (абсолютное пространство) и кажущуюся парадоксальной реальность небытия как цену своей космогонии. Критики теории вечности Авиценны (Ибн Сины) не оценивают должным образом тот факт, что, принимая эманации Плотина и рассматривая космос в целом как случайный, хотя и вечный, Авиценна преодолевает то, что в трудах ар-Рази вызывает больше всего возражений у монотеистов. Ибо Авиценна, будучи неоплатоником, рассматривает материю в числе тех вещей, чье существование зависит (вечно) от деяния Бога. Ар-Рази, напротив, рассматривает материю, время, пространство и даже Душу как вечные и, следовательно, самодостаточные сущности²⁷.

Ар-Рази, как Эпикур до него и Гасенди после него, но в отличие от более радикальных мутакаллимов, в своем атомизме приписывал размеры конечным составляющим элементам вещей, делая их неделимыми физически, но не геометрически. Для ар-Рази, в отличие от атомистов калама, атомизм был лишь теорией-объяснением, но не религиозной доктриной и не метафизической догмой. Он критикует Галена за исключение всех остальных воззрений, кроме атомистического. Также, в отличие от Демокрита и Эпикура, ар-Рази не пытается найти атомистическое объяснение всему, так как он не материалист. Бог и Душа не имеют атомной природы.

Любопытное учение ар-Рази о том, что вакуум имеет силу притяжения²⁸, возможно, появилось из необходимости объяснить причинно не обусловленное эпикурейское резкое отклонение *clinamen*. По всей видимости,

ар-Рази использует его как модель спонтанного движения Души. Действительно, он связывает силу притяжения вакуума со своей теорией инстинктивных потребностей и, таким образом, со своей основной идеей, что (кинетические) удовольствия есть ощущение удовлетворения. Инстинктивные потребности проистекают из постоянного растяжения соответствующих органов, предположительно, от разрежения. Чувственное желание становится коррелятом на уровне сознания для буквального, физического недостатка. То, в чем проявляется свобода выбора, соответствует спонтанному движению организма для заполнения какого-либо специфического вакуума.

Эпикур полагался на *clinamen* в исключениях из жесткого детерминизма Демокрита. Если бы атомы были абсолютно тверды, их абсолютная позитивность исключала бы случайность и свободу – если бы не абсолютная пустота вакуума. На вопрос, что могло бы вызвать намеренное спонтанное резкое отклонение, как раз и делающее возможными случайность и свободу, Эпикур ответил бы со всей искренностью и последовательностью – а что могло бы не допустить его? Ар-Рази мог бы заполнить лауну, оставленную таким *reductio ad ignorantiam*, идеей притяжения (предшествовавшей ославленной идее всасывания). Такая сила, приложенная уже гипостатическим вакуумом²⁹, была бы парой для силы отторжения (взаимного исключения) твердых атомов. Таким образом закладывались бы атомные основы двух базовых мотивов классической физиологии, притяжения и отторжения, произвольных причин преследования и избегания.

В химии ар-Рази отходит от магического стиля и возвышенных целей Джабира ибн Хайяна, его греческих предшественников и арабских по-

следователей-алхимиков. «Фихрист» ал-Надима приписывает ему стихотворное переложение ключевой работы Джабира, однако современные исследователи не находят в трудах ар-Рази сколько-нибудь заметных следов того, что явно выражено у Джабира. Как показывает Петерс, ар-Рази не более опирался на догматический авторитет Гермеса Трисмегиста, чем Мухаммада³⁰. Используемая им ртуть была получена из персидской киновари, красного сульфида металла. Его хлорид аммония, неизвестный грекам, но называемый у ар-Рази «орлом» из-за своей летучести, «был, возможно, получен из запасов сжигаемого угля в Центральной Азии». Другие субстанции происходили с рынка, с кухни, из шахты и нефтяной скважины, лаборатории и тигля ремесленника³¹, ибо ар-Рази был не против наблюдать за работой торговцев и ремесленников, как явствует из его сообщения о своей простоте.

Его алхимия, с персидской номенклатурой и обновленным ассортиментом материалов, была ближе к химии, чем что бы то ни было упоминающееся в эллинистических источниках. Хотя в своих опытах он использовал кровь, мочу и различные виды растительного материала, здесь нет реагентов наподобие «глаза тритона и лягушачьей лапки», чья сила происходит из символического значения. Однако в алхимии, как и в медицине и философии, ар-Рази не пытается изобрести колесо. Даже его Бог не творит из ничего. Напротив, целью философии является тщательный пересмотр традиции. Он защищает алхимию в терминологии исламского права как «более близкую к обязательному, нежели к запрещенному». Он также защищает ее от критики философа ал-Кинди. Отстаивая «работу» превращений, он отвергает идею эликсиров. Его алхимическая практика (неопла-

тонически) натуралистична в своих предположениях, но эмпирична по своему методу. Как и его последователи, ал-Газали и Маймонид (также полагавшиеся на неоплатонический гиломорфизм), ар-Рази сочетает свой эмпиризм с недоверием к установленной теории, присваивающей статус рациональности. Подобно греческим перипатетикам, он собирает аномальные наблюдения, отказываясь отвергать то, что ощутимо, лишь в силу его необъяснимости. Он утверждает, что те, кто спешит отвергнуть недоказуемое, непоследовательны в принятии, к примеру, магнетизма (о котором он писал трактат). Ибо очевидно, что они не способны объяснить его³². Таким образом, ар-Рази предпочитает методы вывода Аристотеля.

Ал-Бируни приписывает ему примерно 21 работу по алхимии, из которых самая крупная – Китаб сирр ал-асрар, или *Secretum secretorum*. В соответствии с немагическим духом ар-Рази, секреты здесь – не мистические тайны, а секреты ремесла алхимика, которые ар-Рази с готовностью открывает, обсуждая материалы, приспособления и методы этой науки. Цель его – преодолеть границы, отделяющие один вид субстанции от другого, при помощи мощной субстанции, которая бы проникла и преобразовала субстрат, наделяя его специфическими качествами или лишая их, преобразуя простые металлы и камни в драгоценности. Однако ар-Рази использовал некоторые свои опыты также в медицинской практике. Его алхимические методы скорее можно уподобить хирургическим, нежели оккультным.

Его материалы, сгруппированные в 6 категорий, включают 4 «духа» (сера, сульфиды мышьяка, ртуть и хлорид аммония), 7 «тел» (золото, серебро, железо, медь, олово, свинец и цинк), 13 камней (в основном самоцветы, но

также стекло), 5 кислот/ купоросов (плюс шестой - квасцы), 6 бур и 11 солей. Эта теория довольно груба, ей также отнюдь не помогает наложение на известную схему Аристотеля и Эмпедокла об огне, воде, земле и воздухе и их базовых свойствах – холоде и жаре, влажности и сухости. Однако лабораторные опыты исказили симметрию схемы Аристотеля, требуя новых базовых качеств, таких как соленость и горючесть – последняя была приписана жирности и серности. Ртуть, по мнению ар-Рази, убирает жидкость, а хлорид аммония – землистость. Сера создает белизну и уничтожает жирность. Кальцинация разделяет объекты и убирает из них серу или жир, и.т.д. Современным химикам сложно было бы следовать рецептам ар-Рази, экспериментальность его работы зачастую и ограничивается неадекватной теорией, которая в свою очередь ограничена недостатком опыта. Однако удивительно стремление перейти от качественной схемы сущностей в бесформенной материи на уровень объяснения наблюдаемых качественных изменений через количественные отношения. Таким образом, все свойства 5 элементов Аристотеля – огня, воды, земли, воздуха и небесной субстанции – тяжесть/легкость, непрозрачность и т.п., сводятся к плотности/разреженности частиц; так, железо дает искру при ударе о камень, так как разрезает воздух, разрезая его до огня. Свойства самих элементов определяются пропорцией в них “абсолютной материи и субстанции вакуума”³³. Все изменения свойств природных субстанций объясняются “встречей” и “расставанием” – комбинированием и разделением по Эмпедоклу, понимаемыми теперь не как смешение противоположных качеств, но трактуемыми количественно и реактивно, с точки зрения перемещения частиц и частей³⁴.

Этика ар-Рази, как и его космология, приняла эпикурейские элементы³⁵. Будучи эпикурейцем, в этике он натуралист и эмпирик, достигающий известным эпикурейским путем слегка аскетического гедонизма³⁶. Он утверждает, что должное понимание удовольствия не ведет к поиску все более сильных ощущений или к накоплению приятных опытов, словно их можно скопить. Оно ведет к признанию того, что спокойствие ума и самая уверенная жизнь, с точки зрения максимизации человеческого счастья, есть жизнь, исполненная благоразумия, где скромные желания, определяемые требованиями природы, удовлетворяются скромными способами. Сибаритское существование – ловушка, оно ведет не к увеличению, а к уменьшению человеческого счастья.

«Вам следует знать, что те, кто постоянно уступает своим страстям, вскармливает и лелеет их, в результате достигают точки, где уже не могут более ни наслаждаться ими, ни оставить их. Таким образом, пристрастившиеся к наслаждению с женщинами, питью вина или слушанию музыки, не получают от этого удовлетворения – хотя это одни из сильнейших инстинктивных удовольствий нашей природы – подобного тому, какое получают не пристрастившиеся к ним. Ибо для зависимых от них они становятся просто состоянием ума, как любое другое, вопросами привычки и обыкновения. Однако тем, кто так привык к ним, обычно нелегко оставить их. Ибо те стали для них необходимостью, но не дополнением или украшением»³⁷.

Ар-Рази написал отдельную работу по удовольствию, рассматривая его как вид отдохновения³⁸. Все [кинетиические] удовольствия есть чувственно ощущаемое возвращение тела к своему природному состоянию, из которого оно выпало резко и осознанно, или

же постепенно и неосознанно. Таким образом, все удовольствия предполагают начальную боль (или, точнее, смещение, так как боль можно и не ощутить)³⁹. Возможно, на это учение повлиял Тимай Платона. Однако модель, равно как и ограничение темы лишь вопросами гедонизма, парадигматически являются эпикурейскими. По сути, модель основана на идеале хорошей жизни у ранних скептиков. Ибн ал-Кыфти и другие верно подметили здесь связь с учением Пирро об отдохновении. Возможно, ар-Рази в своем натурализме заново возводит физиологию удовольствия как возвращения к состоянию покоя к анализу желания у Платона, как делал и Эпикур⁴⁰. Ибо ар-Рази вполне полагается на аргумент Платона о том, что чем страсть больше, тем труднее ее удовлетворить, и жизнь, посвященная удовлетворению желаний, исполнение коих ведет к их возрастанию, столь же бессмысленна, как ношение воды в решете⁴¹. Однако ар-Рази, по видимому, применяет также эпикурейскую модель, утверждая, что удовольствия и боль преходящи, ибо они представляют отход от естественного состояния и возвращение к нему⁴².

Будучи эпикурейцем, ар-Рази находит оптимум удовольствия не в переменчивости ощущений, но в умеренной жизни, отвечающей природным нуждам и не отклоняющейся чрезмерно от физической нормы природного приспособления к нашей среде. Вместо замысловатой интеллектуалистской анатомии добродетелей Аристотеля он предлагает анатомию и список человеческих пороков. Опираясь на свой медицинский авторитет, он утверждает, что излишество в еде, питье, сексуальной активности и даже музыке пагубно. Однако он заявляет также, что и полный отказ от них есть нечто нездоровое, с чем соглашаются и Саадийя, и Маймо-

нид⁴³. Необходимо найти середину, определяемую не только умом, как у Аристотеля, но и физиологически, с точки зрения требований природы. Ибо лишь они, по мнению ар-Рази, показывают нам необходимость обуздывать наши страсти. Излишний гнев перестает подчиняться своей биологической цели самосохранения и ведет к саморазрушению, подобно гневу матери Галена, однажды в сильном раздражении пытавшейся откусить дверной замок. Социальные амбиции, желание добиться высокого положения равным образом обречены на провал⁴⁴. Ложь отвергается не по деонтическим соображениям (что это неправильно по сути своей), но с точки зрения эпикурейского благоразумия, гласящего, что лжецу никогда не будут доверять и он не сможет насладиться спокойствием ума. Исмаилитский автор Хамид ал-Дин ал-Кирмани (ум. в 411/1020) критиковал ар-Рази по этому пункту, принимая воззрение этики добродетели, в Исламе впервые провозглашенной Ибн ал-Мискавайхом – если бы ар-Рази знал, как пагубна ложь для души, он бы никогда не сделал исключения из запрета на ложь для лжи во спасение человеческой жизни⁴⁵.

Как и Эпикур, ар-Рази считает морально ошибочным основывать этические суждения на чем-либо, кроме личного удовольствия в значении атараксии. Его этика фокусируется на воззвании к разуму для контроля над страстями (ал-хава). Как замечает Мохагех, “Рази применяет слово хава чаще, чем любой другой мусульманский философ-моралист”, говоря о необходимости бороться, подавлять, ограничивать и обуздывать их⁴⁶. Он анализирует все пороки и добродетели с точки зрения стандарта итоговой добродетели. Таким образом, скарденность возникает из неверного представления об истинных желаниях, и

потому может быть опровергнута (и излечена!) воззванием к разуму. Здесь сократическая тенденция души становится видом моральной терапии, который иногда практиковал Аристотель. Например, ар-Рази сообщает об излечении скупого человека путем обращения его внимания на его истинные желания, а затем убеждения его тратить скромные суммы. Рациональная психиатрия выполняет свою моральную задачу, заставляя ум служить нашим здоровым гедонистическим намерениям и помогая нам вести добрую жизнь – вначале очищая истинную сущность от удовольствий и затем напоминая нам (против неразумности страстей) об эффективных способах достижения наших (рациональных) целей.

Маймонид, резко критикующий мнение ар-Рази о преобладании пороков над добродетелями в этом мире⁴⁷, тем не менее следует его примеру в этике. Он не отказывается от этики добродетели и эвдемонизма и не рассматривает удовольствия как единственное добро (предполагая, что это ложное утверждение лежит в основе дилеммы Эпикура), но в «Восьми Главах», его важной работе по этике, описана не только анатомия души, но и ее болезни и способы их излечения, а также предписания против моральной слабости, ничтоже сумняшеся заимствованные из модели ар-Рази.

«Если очевидно, что в человеке развилось стремление лишать себя всего доброго (вследствие скупости) ... и мы желаем излечить его от этой болезни, не следует просто говорить ему, чтобы он был более щедр. Ибо это то же, что лечить человека в сильной лихорадке слабым лекарством, которое не облегчит его лихорадки. Нет, необходимо заставить его расточительствовать вновь и вновь, пока не пропадет его дурная склонность к скупости, пока он почти станет уже просто эко-

номным. Однако мы не позволим ему того, мы велим ему продолжать его щедрые деяния, но предохраним его как от излишеств, так и от недостатка»⁴⁸.

Маймонид видел терапевтическую ценность во временных излишествах, ар-Рази же предписывал лишь умеренные траты, дабы не вскармливать страсти, которые тянутся к излишествах. В этом контексте Маймонид поясняет относительную, временную ценность аскетических упражнений, хотя отвергает аскетизм как образ жизни. Его терапевтическая модель, изложенная как расходящаяся с ар-Рази, по сути полностью с ним согласуется.

Этика ар-Рази последовательно благоразумна. Даже избыток интеллектуальности, очевидно, найденный им у себя по совету Галена (говорившего, что мы можем открыть свои пороки, прислушиваясь к критике наших врагов⁴⁹) признается пороком из-за своей пагубности для здоровья и спокойствия ума и неизбежного расстройства, сталкивающегося с чересчур возвышенными интеллектуальными амбициями. Таким образом, как мною было сказано ранее, удовольствие для ар-Рази здесь «становится судьей разума, но не разум – судьей удовольствия»⁵⁰. Излишества и нетерпение в учении есть порок, ибо они ввергают «в заблуждение и меланхолию»⁵¹. То же говорит ар-Рази о пристрастившихся к любовным приключениям – или власти⁵² - или о ребенке с больным зрением, который не может не тереть глаза, ест финики и беспрестанно играет под солнцем⁵³ – или о взрослом человеке, постоянно теребящем бороду⁵⁴. В случае с романтической любовью⁵⁵ (которой более всего страшились эпикурейцы⁵⁶), ар-Рази с большим пиететом говорит о необходимости сохранять чистоту не только тела, но и души⁵⁷. Его основ-

ной пункт явствует из этиологического отнесения недуга влюбленного к той же зависимости, что и болезни алкоголика, или, в его терминологии, пристрастия⁵⁸.

Как и Эпикур, ар-Рази интересовался патологиями религии и надеялся, что разум поможет развеять некоторые религиозные предубеждения, в интересах ментального здоровья и моральной чистоты. Ритуал (мазхаб), по его мнению, относится к страстям, а не к разуму: “Чистота должна оцениваться лишь чувствами, но не дедукцией, и рассматриваться согласно восприятию, но не логическим предположениям”⁵⁹. Необходимо требовать того уровня чистоты, который не могут обеспечить ни предписания религии, ни реакции брезгливости. Ибо, по ар-Рази, ни религия, ни разум не могут рационально отреагировать на нечистоту, которую нельзя ощутить. Ар-Рази полагает излишнюю брезгливость пороком в соответствии со своим психиатрическим пониманием, в частности, меланхолии, т.е. депрессии⁶⁰. Оно обманчиво приводит его к положению, чья гигиеническая опасность будет оценена лишь во времена Земмельвейсса и Пастера. Однако здесь раскрываются и глубина, и цель его натурализма. По его мнению, чистота есть вопрос физического, а не понятийного плана. Его комментарий, что ни религия, ни отвращение не могут отреагировать на невидимое, имеет скорее нормативную, нежели описательную силу. Ибо религии вообще, и исмаилитский ислам, с которым спорил ар-Рази, в частности, уделяют значительное внимание незримой, символической чистоте/нечистоте. Ар-Рази же настаивает, что это есть вопрос страсти, а не разума. В религии, как и в жизни вообще, страсть (хава) – враг.

Ар-Рази утверждает, что преимущество физиологического понимания

удовольствия, в числе прочего, заключается в освобождении от страха смерти. Избавление от этого страха значимо для ар-Рази не только в силу приносимого им немедленного специфического ментального успокоения, но и по более сложным моральным причинам. Следуя Эпикуру, он возводит происхождение всех пороков к навязчивым желаниям, в свою очередь, порожденным страхом смерти. “Пока существует страх смерти, человек будет отклоняться от разума к страсти (хава)”⁶¹. Бессмертие для ар-Рази есть желанная цель, к которой нужно стремиться путями Платона, Сократа и Аристотеля. Преследование ее, не признаваемое в эпикуреизме, обосновано благоразумием, частично в силу понимания бессмертия по умолчанию как добра (в отличие от эпикуреизма), частично потому, что надежда на бессмертие служит эпикурейской цели освобождения от страха смерти. Действительно, монотеизм изгнал ужас языческой, дьявольской жизни после смерти; и ислам, по крайней мере для ар-Рази, не смог восстановить его. Те же, кто не может принять реальность бессмертия из-за убеждения, что душа растворяется вместе с телом, могут утешиться эпикурейским: “Боль есть ощущение, а ощущение есть свойство, присущее лишь живым”⁶².

Ар-Рази усердно пытается применить рецепт ал-Кинди для уничтожения беспокойства и печали – к примеру, считая любимых уже утраченными и признавая, что смерть есть всего лишь перемещение в более высокое место⁶³. Однако он признает, что это тяжело: страх смерти “не может быть окончательно изгнан из души, если только человек не уверен, что смерть перенесет его в лучшее место”. Ар-Рази признает, что этот вывод сопряжен с многочисленными трудностями: “Ибо если искать тому доказательства, а не

просто утверждение (хабар), то потребуются очень долгие споры. В действительности нет никакого метода для ведения спора об этом, и менее всего в этой книге. Ибо вопрос слишком возвышен и слишком широк, а также чересчур сложен, как я уже сказал. Он потребовал бы изучения всех верований и ритуалов, подразумевающих веру в жизнь после смерти, а также суждения о том, какие из них верны, а какие – нет”. Ар-Рази не имел намерения браться за эту задачу. Он вышел из положения, приняв убежденный, но мягкий агностический взгляд Сократа⁶⁴, рассматривая бессмертие и растворение раздельно. Ибо смерть

не должна страшить уверенных в том, что за нею грядет лучшее состояние⁶⁵. Тем не менее эпикурейская идея “смерть ничто для нас” все же может перекликаться с библейской идеей смерти как прекращения (Иов 3;13). Оставляя в стороне спорный (ядтарру) и проблематичный тезис о жизни после смерти, ар-Рази утверждает, что можно удовлетворить убежденных в том, что душа умирает вместе с телом, показав им, что даже вне бессмертия, “смерть есть более здоровое для человека, чем жизнь”, ибо в смерти нет боли, в жизни же боль есть неперемный спутник удовольствия.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Панегирик взят из работы Са'ида Табакат ал-умам (Бейрут, 1912): 52-3.

2. Работа «Хави» была опубликована в Хайдарабаде на арабском языке в 1955. До своей кончины ар-Рази опубликовал 4 медицинские книги под общим заглавием *Китаб ал-хави*. Однако вряд ли его можно винить за использование того же заглавия (буквально «Собрание»), которое позднее было выбрано его учениками для посмертной компиляции его записей.

3. Ибн Аби Усайби'а (1965) 'Уйун ал-анба' фи табакат ал-атыбба', (Каур, 1882), I: 314, см. M. Meyerhof, "Thirty-three Clinical Observations by Rhazes", *Isis*, 23 (1935): 321-56. Латинский «Континенс» был напечатан в Бреции в 1489 г. и перепечатан в следующем веке.

4. См. Albert Z. Iskandar, "The Medical Bibliography of Al-Razi", in G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1875): 41-6.

5. См. W.A. Greenhill, trans., *A Treatise on the Smallpox and Measles* (London, 1847); P. de Koning, trans., *Traite sur le calcul, les reins et la vessie*, (Leiden, 1896).

6. Ал-Бируни, *Рисала фи фикрист кутуб* М. б. Закарий'а ал-Рази (Париж, 1936), / с перс. перев. М. Мохазех (Тегеран 1984/5); al-Nadim, *Fihrist*, trans. V. Dodge (New York, 1970): 82, 377, 435, 599, 701-9.

7 *Galen Compendium Timaei Platonis*, 14, ed. P. Kraus and R. Walzer in *Plato Arabus* (London, 1951): 19, 65-6. Однако ал-Бируни приписывает ар-Рази не только переводы, но и краткие изложения, и даже упоминает его стихотворение “на греческом языке”. Франк Петерс указывает, что ар-Рази был известен труд Плуларха: “Ни одна арабская версия платоновых диалогов не сохранилась. Но все же Ибн ал-Надим, писавший в конце 10 в., в эпоху расцвета исламского восприятия эллинизма, знал... о переводах “Республики”, “Законов”, “Софиста”, “Тимаеуса”, и, наконец, “Писем”. Однако при ближайшем рассмотрении работ мы обнаруживаем, что это не переводы, а скорее краткие изложения (*Allah's Commonwealth* (New York, 1973): 287-8).

8. Петерс пишет: «Йамбликус, автор работы «О загадках египтян» (“*On the Mysteries of the Egyptians*”), превращается в загадочного Анебо (Анабуна), священника, которому Порфирий направил оригинал письма... Мы, конечно, не располагаем греческим вариантом «Письма к Анебо» Порфирия, хотя у арабов он, несомненно, был, хотя бы частично (*Allah's Commonwealth*: 291). Йамбликус отвечает Порфирию в своем *De mysteriis*, / перев. Thomas Taylor “*On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*” (London, 1968 [1821]). Не упоминая имени Йамбликуса, ар-Рази присоединяется к критическому взгляду Порфирия на труд Йамбликуса. Это воплотилось в работе «Ответ наставника Абаммона на послание Порфирия к Анебо» (“*The Answer of the Preceptor Abammon to the Epistle of Porphyry to Anebo*”).

9. Хотя алгебра имеет и более ранние корни, в арабской математике она утвердилась в 236/850г., когда ал-Хаваризми применил два метода для заключения частных

проблем в каноническую форму в своей *Китаб ал-мухтасар фи хисаб ал-джабр ва-л-мукабала*; см. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden), s.v. "al-djabr".

10. По замечанию ал-Надима, термин используется самим ар-Рази. Форма эссе выросла из эпистолярного стиля ранней арабской прозы и потому носила имя рисала – изначально, "письмо".

11. См. Ибн Габирол, *Тиккун миддот ха-нефеш* / пер. Stephen S. Wise "On the Improvement of the Moral Qualities" (New York, 1902); Маймонид, Шемона Пераким, пер. Joseph I. Gorfinkle "The Eight Chapters of Maimonides on Ethics" (New York, 1912); обе работы были переизданы в Нью-Йорке AMS в 1966 г.

12. *The Spiritual Physick of Rhazes* (London, 1950); см. также М. Mohaghegh "Notes on the 'Spiritual Physick' of al-Razi", *Studia Islamica*, 26 (1967): 5-22.

13. В Paul Kraus, *Abi Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) opera philosophica fragmentaque quae supersunt* (Cairo, 1939; Pars Prior, все опубликованное; repr. Beirut, 1973): 109-10.

14. – М. ибн ал-Хасан ал-Варрак, цитируя пожилого современника, знавшего ар-Рази, прил. Ибн ал-Надим, *Фихрист* / пер. Dodge: 701-2. Слепота ар-Рази была, очевидно, вызвана катарактой, развившейся незадолго до его смерти. Он отказался от операции, сказав, что уже достаточно видел в мире.

15. См. L.E. Goodman, "The translation of Greek Materials into Arabic", *Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* (Cambridge, 1990): 487-91.

16. См. S. Pines, "Razi Critique de Galien", *Actes du Septieme Congres International d'Histoire des Sciences* (Jerusalem, 1953): 480-7.

17. *The Philosophical Life*, trans. A.J. Arberry: 704, *Spiritual Physick*, trans. Arberry, 67.

18. Муназарат байн ал-разийайн, в Kraus: 301: «идх кана-л-бахс ва-л-назар ва-л-иджтихад иуджибу-л-зийада ва-л-фада».

19. Собеседником ар-Рази был Абу Хатим ал-Рази (ум. в 322/933), первый заместитель исмаилитского да'и в Раййе, впоследствии сам ставший да'и. Ему приписывают обращение в исмаилизм Ахмада ибн Али, правителя Раййя. Он сообщает о своих дебатах с ар-Рази в *Алам ал-нубувва* / ред. Салах ал-Сави, введение на английском языке С.Х. Насра (Тегеран, 1977); отдельные части переведены в F. Brion, *Bulletin de Philosophie Medievale*, 28 (1986): 134-62.

20. Муназарат: 303: «мукаййам 'ала-л-ихтилафат, мусирр 'ала -л-джахл ва-л-таклид».

21. Муназарат, изд. Kraus: 295. По-видимому, работа ар-Рази «Уловки пророков» или «Ухищрения самозванных пророков», цитируемая ал-Бируни: 17 (ср. Мутаххар ал-Макдиси, *Китаб ал-бад' ва-л-та'рих*, ред. С. Ниарт, 4: 113) вдохновляла более поздних мыслителей и поддерживала интерес просветителей к вопросу о Трех Столпах. Современник ар-Рази, еретический шиит и бывший мутазилит ибн ал-Раванди (ум. ок. 910), еще шире напал на религию откровения, маскируя свою критику пророческих чудес и даже неподражаемого стиля Корана тонкой вуалью приписания "браминам" – чье отвержение специального пророчества было одним из основных элементов исламской догматики.

22. Насир-и-Хосров, в Kraus: 177; араб. 178. Реализм ар-Рази касательно видений, его предположение, что пророки действительно что-то видят, повторяют заявление Эпикура, что Боги должны быть реальны, ибо люди их видели; То Меноесеус, in Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, 10.123-24; Цицерон, *De natura deorum*, 1.46; ибо искренность этих чувств несомненна. Однако заявление о бродящих в мире злых духах, пойманных в ловушку чувственности, относится к Платону.

23. Муназарат: 296. Беспокойство здесь означает идтьяраб. Ср. эпикурейскую идею тревоги или беспокойства. Ар-Рази применяет свою 'демократическую' или сенсуалистскую эпистемологию для защиты абсолютного пространства, основываясь на естественной интуиции обычного человека, в противовес замысловатым софизмам Аристотеля об относительности пространства, как указывает Пайнс в *Dictionary of Scientific Biography*, s.v. al-Razi.

24. Ср. Наджм-ал-Дин ал-Казвини о работе Фахр-ал-Дина ал-Рази *Китаб мухассал афкар ал-мутакаддимин ва-л-мута'аххири мин ал-'улама' ва-л-хукама' ал-мутакаллимин*, в Kraus: 203, где объясняется, что для ар-Рази материя вечна, но форма, которой она наделяется, временна.

25. Kraus: 282-3; см. М. Mohaghegh, "Razi's Kitab al-'ilm al-ilahi and the Five Eternals",

- Abr-Nahrain*, 13 (1973): 16-23; L.E.Goodman, "Razi's Myth of the Fall of the Soul: Its Function in his Philosophy", in G.Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1975): 25-40.
26. Этот аргумент восходит к Парменидам и использовался Проклом (410-85 н.э.) в его 18 аргументах вечности мира. Ар-Рази написал книгу против Прокла, будучи явно не удовлетворен ответом Иоанна Филопонуса (6 в.), которая весьма понравилась ал-Кинди и впоследствии использовалась ал-Газали и Маймонидом, хотя и отвергалась ал-Фараби.
27. См. L.E.Goodman, *Avicenna* (London, 1992): 63, 79.
28. См. Kraus: 265.
29. Ар-Рази довольно прохладно относился к идее субстанциальности пространства, резко отличая пространство или вакуум от аристотелианского "места", внешней границы тела: "Ясно, что время и пространство есть не случаи, а субстанции, ибо вакуум не существует "в" теле, иначе он был бы уничтожен вместе с уничтожением тела, как исчезает рост с исчезновением того, чторосло".
30. *Allah's Commonwealth*: 371
31. J.R.Partington, "The Chemistry of Razi", *Ambix*, I (1938): 193. Хлорид аммония известен в китайских источниках со 2в. н.э.
32. Ср. Цицерон, *De divinatione*, 1.39.86: "Вы спрашиваете, почему все случается. Вы имеете полное право спрашивать, но не в этом вопрос сейчас. Вопрос в том, случается оно или нет? Например, если бы я сказал, что магнит притягивает к себе железо, но не мог бы сказать почему, вы бы, вероятно, полностью отрицали наличие у магнита таких способностей. По крайней мере, именно этим путем вы следуете в том, что касается существования божественной силы, хотя оно устанавливается нашим опытом и опытом наших предков".
33. Насир-и-Хосров, в Kraus: 172.
34. Фихрист, пер. Dodge: 703, 707-8.
35. См. L.E.Goodman, "The Epicurean Ethic of Muhammad b. Zakariya al-Razi", *Studia Islamica*, 34 (1971): 5-26.
36. Подход ар-Рази оказал влияние и на значительно более традиционные личности. Например, Ибн ал-Джаузи заимствовал у ар-Рази и название, и структуру своей аскетически направленной *Тибб ал-рухани*.
37. *Spiritual Physick*, ed. Kraus: 22-3; ср. трактровку Arberry: 25. См. *Vatican Fragments*, 21, 25, 33, 35, 58-9, 67-9.
38. См. Ибн Аби Усайби'а; Kraus: 139; ср. *ataraxia* в *Kyriac Doxai*, 3, и остальное у Саадийа, *Book of Critically Selected Beliefs and Convictions*, 10.16. О теории удовольствия ар-Рази см. L.E.Goodman, "Razi's Psychology", *Philosophical Forum*, 4 (1972): 26-48.
39. *Spiritual Physick*, глава 5 / пер. Arberry: 39.
40. См. Платон, *Phaedo*, 60a, *Phaedrus*, 258e, *Republic*, 9.583d; ср. *Philebus*, 42-3, 51-2; и утверждение в *Laws*, 1.644c; Эпикур, *Kyriac Doxai*, 3: «Величие удовольствия достигает своей вершины при устранении всей боли»; ср. *Vatican Fragments*, 14.
41. Платон, *Gorgias*, 492-3.
42. См. Kraus: 143; Эпикур, *Kyriac Doxai*, 4.
43. Ср. Эпикур, *Vatican Fragments*, 63: "Есть предел даже простоте, и тот, кто игнорирует его, заблуждается так же, как тот, кто заходит слишком далеко".
44. Мехди Мохазех, Филсуф-и Райй (Тегеран, 1970): 22, усматривает истоки пренебрежения ар-Рази к погоне за статусом в работе Галена, к которой ар-Рази, очевидно, прибегал в ряде случаев. Отвержение политической жизни и утверждение, что погоня за статусом не имеет природного или собственного предела, принадлежат Эпикуру. Возможно, эта работа представляет ключевую связь между этическими расчетами ар-Рази и Эпикура.
45. См. Мохазех: 19.
46. Мохазех: 11 с улыбкой замечает, что ал-Джаузи неверно прочитал (или обыграл?) замм, "обуздание", как зямм, "порицание или осуждение", и применил это выражение в заглавии своей хорошо известной «Зямм ал-хава» («Порицание страстей»).
47. См. *Guide*, 3.12, цитата из «Теологии» ар-Рази, см. *Rambam* (New York, 1976), 287; Саадийа перенял аргументацию ар-Рази.
48. *Eight Chapters*, 4, trans. L.E.Goodman, *Rambam*, 227.
49. Ар-Рази цитирует и подытоживает работы Галена *Good Men Profit by their En-*

- emies и *How a Man May Discover his own Vices* в своей *Spiritual Physick*, гл. 4; Kraus, 35. Как указывает Вальзер, (*Encyclopaedia of Islam (Leiden)*, s.v. *akhlaq*), эти две работы Галена представляли части его труда «О моральном характере» (“*On Moral Character*”); однако на арабском они получили распространение в качестве независимых работ; их использовали и ар-Рази, и Ибн Мискавайх; см. Мохажех: 13-14.
50. См. L.E.Goodman, “*The Epicurean Ethic of al-Razi*”: 17.
51. *Spiritual Physick*, глава 11 / пер. Arberry: 67.
52. *Spiritual Physick*, глава 5 / пер. Arberry: 38.
53. *Spiritual Physick*, глава 2 / пер. Arberry: 24.
54. *Spiritual Physick*, глава 5 / пер. Arberry: 85.
55. Ар-Рази, как большинство арабских авторов, в том числе и Саадиах, явно проводит различие между эротическими заигрываниями романтической любви и половым сношением; см. L.E.Goodman, “*Saadya’s Ethical Pluralism*”, *Journal of the American Oriental Society*, 100 (1980): 407-19, “*The Sacred and the Secular: Rival Themes in Arabic Literature*”, in M.Mir (ed.) *The Literary Heritage of Islam: Studies in Honor of James Bellamy* (Princeton, 1993): 287-330.
56. “Наслаждения любви никому не приносили добра, и удачлив тот, кому они не нанесли урона” (Эпикур, *Vatican Fragments*, 51; ср. Лукреций, *De rerum natura*, 4.1056-191).
57. *Spiritual Physick*, глава 5 / пер. Arberry: 48; как и обжорство в главе 13, пер. Arberry: 76-7.
58. *Spiritual Physick*, глава 14; ар-Рази именует человека, имеющего зависимость, термином мудмин, Kraus: 23, II. 1,2.
59. *Spiritual Physick*, глава 16 / ред. Kraus: 79; пер. Arberry: 86.
60. См. выдержки ар-Рази из Руфуса Эвфезского, в F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London, 1965): 198-200.
61. *Spiritual Physick*, ред. Kraus: 93 / пер. Arberry: 103; ср. *Kyriae Doxai*, 11-12, 30.
62. *Spiritual Physick*, ред. Kraus: 93 / пер. Arberry: 103; ср. Эпикур, *Kyriae Doxai*, 2.
63. Al-Kindi, “*Essay on How to Vanish Sorrow*”, изд. с перев. на итал. яз. H.Ritter, R.Walzer, в *Uno scritto morale inedito di al-Kindi* (Rome, 1938); ср. *Spiritual Physick*, главы 11-12. Следует отметить, как ар-Рази изгоняет, отвергает термин ал-Кинди даф’ в названиях этих глав.
64. *Apology*, 42: “Теперь настает время нам идти, мне к смерти, а вам – к жизни, чья перспектива лучше – то неведомо никому, кроме Бога”.
65. Действительно, ар-Рази считает переселение единственным приемлемым оправданием забивания домашних животных. Ибо в соответствии со своим гедонизмом, он придает моральное значение боли скота. Ее оправдывает лишь смягчение или предотвращение большей боли. Таким образом, охота приемлема лишь потому, что направлена против хищников, чья природа заставляет их причинять большие боли, чем претерпевают они сами. Жестокое обращение с домашними животными допустимо лишь для достижения более великого блага – например, можно прищипнуть лошадь ради спасения человеческой жизни; причем предпочтительнее, если это добрый, достойный или полезный человек. Однако забивание домашних животных на мясо допустимо лишь потому, что позволяет их душам перейти на более высокую ступень.
66. *Spiritual Physick*, глава 20 / ред. Kraus: 92-4 / пер. Arberry: 103-5.

Батров Р.

УЧЕНИЕ АБУ-ХАНИФЫ ОБ ИРДЖА И ПРОБЛЕМЫ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Имя Абу-Ханифы известно каждому, кто профессионально занимается или хотя бы просто интересуется исламом. Тем более оно известно в России, где большая часть мусульман исторически считаются приверженцами его школы. Однако несмотря на это и несмотря на то, что к Абу-Ханифе часто апеллируют как к главному символу традиционного ислама, у нас в стране делается катастрофически мало для изучения его идейного наследия.

Данное обстоятельство связано не только с тем, что учение Абу-Ханифы оказалось во многом невостребованным, хотя его имя и превратилось в разменную монету на рынке религиозной конъюнктуры, но отчасти и с тем, что сложность аутентичного реконструирования взглядов «величайшего предстателя» носит объективный характер. Дело в том, что как мыслитель Абу-Ханифа воспринимался в свое время весьма противоречивой фигурой и многие из его взглядов не во всем вписывались даже в рамки той традиции, которая впоследствии номинально возводилась к нему самому. Любопытной иллюстрацией к этому может служить средневековый труд, известный под названием «История Багдада». В 14 томах этого фундаментального исследования собрано около 8 тыс. биографий известных личностей мусульманского средневековья. Объем каждой статьи варьирует от нескольких строчек до – в редких случаях – нескольких страниц. Исключением можно считать статью об имаме аль-Бухари, составителе второй по значимости после Корана книги в исламе, чья биография изложена на 30 страницах. На фоне этого становится понятным, сколь неоднозначной фигурой для современников был Абу-Ханифа, если ему посвящено 130 страниц, половина из которых и даже чуть больше относится к критическим замечаниям в его адрес.

Одним из предметов критики стало учение Абу-Ханифы об ирджа, крайних последователей которого суннитское большинство считало отступившими от истины. Арабский термин ирджа имеет два значения: «откладывать» и «надеяться». Принцип ирджа касался так называемых «великогрешников», суждение об истинности веры которых следовало откладывать на Суд Бога, одновременно надеясь на Божье милосердие в отношении них. Иногда вместо слова ирджа

Абу-Ханифа использовал термин *вукуф*, т.е. «воздержание [от суждений]», в отношении того, о чем у нас нет достоверного знания.

Учение об ирджа было ответом мусульманской интеллигенции того времени на многочисленные гражданские войны, которые, как правило, велись под религиозными лозунгами. Любая политическая сила тех лет в борьбе за власть апеллировала к религиозным мотивам и в силу этого считала своих оппонентов в лучшем случае «нечестивыми», или, что опаснее всего, «неверными». Богословская концепция ирджа была направлена на нейтрализацию этой практики обвинения в неверии (такфира), которой в особенности пользовались представители весьма одиозного движения хариджитов, чьими наследниками в наши дни принято считать пресловутых ваххабитов. Признать человека «неверным» для той эпохи по сути означало поставить человека вне закона, лишить его права на неприкосновенность, что в результате приводило к пролитию крови.

Абу-Ханифа вошел в историю мусульманской мысли как величайший правовед. Однако историческая интрига заключается в том, что он не оставил ни одного труда по праву. Но нам известны несколько трактатов, возводимых к нему, которые посвящены вопросам теоретического богословия, в первую очередь, концепции ирджа. Абу-Ханифа был последователем этого учения по той же причине, что и другие интеллектуалы того времени: он стремился остановить то безумное кровопролитие, которое творилось у него на глазах. Имам побывал в водовороте двух крупных шиитских восстаний, был свидетелем беспощадного низвержения омейядской династии, прошел через кровавое горнило хариджитской войны, оказавшись даже заложником в осаж-

денном хариджитами родном городе. Все это не могло не наложить отпечаток на его мировоззрение и делало его последовательным сторонником мира, на службе которого и стояло учение об ирджа. «Клянусь Богом, я не знаю более великого греха среди людей киблы, чем грех братоубийства» - писал он¹.

Для того, чтобы с богословской точки зрения обосновать концепцию ирджа и показать несостоятельность обвинения в неверии «великогрешников» – а таковым, если мы речь ведем о хариджитах, считался любой оппонент – Абу-Ханифа настойчиво проводил четкую грань между такими понятиями, как «вера» и «деяние». И в силу этого факт греха как таковой не мог считаться основанием для признания человека неверующим, что в свою очередь по законам того времени гарантировало человеку его неприкосновенность.

Предание гласит, что Абу-Ханифа запрещал сомневаться в истинности вере даже пьяницы, «который напивался до хрипоты и умер от этого», и женщины-самоубийцы, «которая понесла от блуда и стубила свою душу, дабы это не было предано огласке»². В других историях рассказывается, что Абу-Ханифа не выносил поспешных выводов и о неверии человека, чьи утверждения были несовместимы с общеизвестными истинами ислама. «Что Вы скажете о том, - как-то спросили имама – кто говорит, что не надеется на рай и не боится ада, вкушает мертвечину, <...> не страшится Аллаха, молится без поясных и земных поклонов?». «Это истинный угодник Божий – отвечал имам – ибо он «не надеется на рай и не боится ада», т.к. он надеется на Господа рая и боится Господа ада. Он «не страшится Аллаха», т.к. он не страшится того, что Аллах будет в отношении него несправедлив и вероломен <...>. Его слова о том, что он

вкушает мертвечину означают, что он употребляет рыбу. Его слова о том, что он молится без поясных и земных поклонов означают, что он много молится за Пророка и часто участвует в похоронных обрядах»³. Более того, даже если человек сам себя назовет неверующим, это еще не означает, что так оно и есть на самом деле. «Ведь если он скажет, что он осел, – говорил по этому поводу Абу-Ханифа – то я не должен считать, что он прав»⁴.

При этом Абу-Ханифа не отрицал взаимосвязи между верой и деянием. «По мне для малогрешника, – учил он, – надежд [на спасение] больше, чем для великогрешника. И сопоставить это можно с двумя мужами. Один из них оказался в море, другой – в маленькой речке. За обоих я боюсь, как бы не утонули; надеюсь, что оба они спасутся <...> соразмерно их деяниям»⁵. Указать на признание Абу-Ханифой подобной взаимосвязи важно, чтобы во-первых, отличать его от крайних мурджиитов, считавших, что греховное деяние никак не вредит человеку, и потому отвергнутых большинством мусульман, и, во-вторых, чтобы подчеркнуть: Абу-Ханифа – этот поистине великий подвижник благочестия – не оправдывал грех, а лишь считал, что на его основании нельзя обвинять человека в неверии, ибо подобное допущение в конечном итоге порождает нескончаемую лавину взаимных нападок, ведущих к кровопролитию.

Итак, последовательный призыв

Абу-Ханифы отказаться от суждений о внутреннем мире человека, истинности его веры и оставлять подобные вопросы на Суд Всевышнего был нацелен на гармонизацию отношений внутри мусульманской общины. К сожалению, концепция ирджа в наши дни не получила широкого применения. Можно сказать больше: она предана забвению даже теми, кто любит именовать себя последователем Абу-Ханифы. И в этом плане еще многое предстоит сделать, иначе заверения о приверженности традиционному учению Абу-Ханифы так и останутся пустыми словами, усердно тиражируемыми на фоне всеобщей антитеррористической истерии.

Однако современные мусульманские богословы могут шагнуть и дальше, если найдут применение концепции ирджа не только для того, чтобы выкорчевать из мусульманской жизни практику такфира, но и при выстраивании отношений с представителями других конфессий. По сути, ирджа – это мусульманская альтернатива порожденной Западом идеи межконфессионального диалога. Преимущество концепции ирджа в сравнении с идеями межконфессионального диалога состоит в том, что она не предусматривает пересмотр и ревизию своего вероучения и позволяет сохранить мусульманам свою религию в первоначальном виде без каких-либо экуменистических мутаций, живя при этом в мире с приверженцами иных религий и учений.

ПРИМЕЧАНИЕ:

1. Абу-Ханифа. *Письмо Усману аль-Батти* // Батыр Р. *Абу-Ханифа: жизнь и наследие*. - Ч.1. - Н. Новгород – Ярославль. - С. 218.
2. Абу-Захра Мухаммад. *Абу-Ханифа: хайатаху ва асраху, арааху ва фикхуху*. - Каир, 1997. - С.24.
3. Ас-Саймари Хусейн б. Али. *Ахбар Аби-Ханифа ва асхабиhi*. – Хадарабад, 1974. - С.26.
4. Абу-Ханифа. *Учитель и ученик* // Батыр Р. *Абу-Ханифа: жизнь и наследие*. - Ч.1. - Н. Новгород – Ярославль. - С. 209.
5. Там же. - С. 198 – 199.

Шагавиев Д.

ПРИВЕРЖЕННОСТЬ МУСУЛЬМАН ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА ХАНАФИТСКОМУ ТОЛКУ ИСЛАМА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Под ханафитским толком ислама в этом докладе понимается не только одна из правовых школ суннитского ислама, но и идеологическое направление, т.е. толк суннитского вероучения. Начнем с того, что присутствие мусульманских общин в Волго-Уральском регионе можно датировать хазарским периодом. История свидетельствует, что в хазарской империи в VIII в. уже были самостоятельные мусульманские общины в регионе Нижней Волги, и что булгары на Средней Волге были вассалами хазар. Скорее всего, именно в этот период состоялось принятие ислама некоторой частью булгар, о чем говорится в болгарской легенде, документированной арабским путешественником Абу Хамидом ал-Гарнати в XII в. Конец VIII в. совпадает со временем начала распространения толка имама Абу Ханифы на мусульманских территориях, когда богословы этого толка входили в элиту аббасидского халифата. В 992 году происходит официальное принятие ислама всеми булгарами, появляется первое конкретное упоминание о приверженности булгар ханафитскому толку в отчете Ибн Фадлана, секретаря багдадского посольства, посетившего Болгар в том году. Ибн Фадлан довольно подробно описал Болгар, упомянул мечети и медресе, и привел рассказ о втором призыве (икама) на коллективную молитву, по содержанию которого можно судить о мазхабе булгар. Ибн Фадлан являлся представителем шафиитского толка, как и халиф его времени, поэтому он попытался заставить булгар исполнять религиозную практику в соответствии с мазхабом своего двора. Но ему не удалось этого сделать. Не обошлось и без финансового фактора, ведь крупная сумма денег, предназначенная для болгарского хана, так и не была получена в Средней Азии, несмотря на приказ халифа. Ввиду разочарования хана секретарь посольства не смог убедить булгар молиться «как следует». Деньги нужны были только для того, чтобы благословить постройку крепости для защиты от нападений хазар, а не для самой казны хана, т.е. особой материальной выгоды здесь не было. Хан был расстроен из-за неисполнения духовной составляющей его плана, для верующего человека это был большой удар, который сразу понизил авторитет багдадского посольства в его глазах. Однако надо отдать должное гостеприимству и толерантности болгарского

хана и самих болгар. После возникшего спора и небольшого скандала он предложил компромиссное решение проблемы. На молитву стали призывать одновременно два муэдзина, один в соответствии с мазхабом имама Абу Ханифы, а второй – имама Шафии. Таким образом, уже в X в. болгары показали себя последователями ханафитской традиции.

Далее мы можем это наблюдать и на примере художественной литературы татар и их предков. Например, поэма «Кысса-и Йусуф» болгарского автора Кул Гали, завершенная 9 декабря 1212 года, кроме содержания в себе коранического сюжета, имеет вступление, в котором мы можем видеть основные положения суннитского символа веры, но в форме прославлений и благословений¹. После благословения сподвижников Пророка (сахаба), их преемников (таби'ун) (с упоминанием их преимуществ) и святых праведников поэт благословит Абу Ханифу. Таким образом, мы можем наблюдать в прологе кредо автора, указывающее на то, что автор, читатели и слушатели, для кого писалось произведение, были суннитами ханафитского толка.

Это проявляется и в мунаджатах, жанре татарской письменной литературы и народного творчества. В одном из сборников средневековых и позднего периода мунаджатов приводится мунаджат «Бердер Аллаһым бэнем» («Один Он, мой Аллах»), который содержит упоминание атрибутов Аллаха, об ангелах, книгах, пророках, заступничестве Мухаммада, допросе ангелами Мункаром и Накиром в могиле, воскрешении из могил, весах Суда. В нем говорится:²
Игътикадда мэзһэбем * Эһел соннэттер бэнем.

(В воззрениях мой мазхаб – ахл ас-сунна)

Гамәлдә Имам Эгъзам * Мэзһэбидер мэзһэбем.

(В практических вопросах мой мазхаб – толк Абу Ханифы)

Города Волжской Булгарии, Джучиева Улуса и Казанского ханства были своеобразными центрами исламской религии, в которых развивалось и пропагандировалось религиозное учение. Здесь жили и творили известные ученые, которые внесли серьезный вклад в мусульманское богословие³. Большинство из них принадлежали к ханафитскому мазхабу. Заметим, что, как правило, татарские богословы в своих именах имели нисбу⁴ ал-ханафи (ханафит), чтобы подчеркивать свое религиозное направление. Шихаб ад-дин ал-Марджани упоминает полное имя 'Абд ан-Насира ал-Курсави с этой нисбой⁵, несмотря на то, что тот ставил под вопрос традиции ханафитов⁶. Марджани подчеркивал следование Курсави ханафитскому мазхабу: «И призывал он их [т.е. бухарцев.-Д.Ш.] к приверженности к Книге Аллаха, сунне Его Посланника, иджма' общины, правильному кийасу и к обращению к книгам, которые сочинили предшественники из ханафитских имамов, и к пути, по которому двигались первые из ученых в вероучении (милла) ханафитов»⁷. Для татарских богословов, независимо от принадлежности к лагерям кадимистов или джадидистов, было аксиомой, что авторитет Абу Ханифы непререкаем. Для одних это было традицией, для других констатацией факта соответствия его идей Корану и сунне. Так как татарские богословы были ханафитами, большинство их работ в области теологии и фикха были описанием ханафитской религиозно-правовой школы. Поэтому больше всего в их книгах говорится об этом мазхабе, и, соответственно, чаще всего они считают свой толк самым верным по сравнению с другими.

Шихаб ад-дин ал-Марджани в своем историческом труде «Китаб вафийат

ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам») рассказывает об основных религиозных школах и направлениях в исламе, приводит биографии известных ученых-факихов⁸. Много информации посвящено ханафитским улемам.

Много татарских дореволюционных книг начального уровня, относящихся к т.н. жанру «Илм ал-хал» («Гилми хал») (катехизисов по основам веры и поклонения), как правило, упоминают названия мазхабов и имена их основателей¹⁰. Некоторые из них говорят лишь об основателе ханафитского мазхаба¹¹. А в некоторых приводятся имена учеников Абу Ханифы. В тех же книгах как, например, популярное у татар сочинение «Гыйбадате исламия» («Мусульманский молитвенник») Ахмада Хади Максуди (1868-1941), где никакой информации или справки о мазхабе нет, излагаются основы веры и поклонения строго в соответствии с ханафитским толком.

В литературе более специфического характера, т.е. посвященной вопросам фикха, татарские авторы многократно ссылаются на ранние и поздние источники ханафитской школы, указывая их название или имена авторов. Для примера, можно упомянуть следующие издания: татарские переводы популярных мухтасаров¹³ «Кудури», «Викайя», «Кайдани», «ат-Тарика ал-мухаммадия ли-л-Биркави»;¹⁴ самостоятельные сочинения «Мухтасар ал-хави» («Сокращенный сборник») (Казань, 1899), Абу-н-Накиба Тютяри¹⁵, «Ми'радж ад-дирайа...» («Ступени знания к вопросу о допустимости шевеления пальца в ташаххуде») (Казань, 1902) Хафиз ад-дина Булгари, «Рисала фи замм шурб аш-шай» («Трактат об осуждении питья чая») и «Рисалат диблага» («Трактат о выделке кожи») 'Абдар-Рахима Утыз-Имяни¹⁶.

Ярким примером богословских

произведений татар XIX века является сочинение Шихаб ад-дина ал-Марджани «Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша ва ин лам йагиб аш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если не исчезает вечерняя заря»), изданное в Казани в 1870 году¹⁷. Этот труд, как и «Рисалат диблага» 'А. Утыз-Имяни, хотя и, судя по названию, говорит о частной проблеме фикха, на самом деле касается теоретических положений этой науки. Это можно определить по названию и оглавлению книги. В ней разбираются сложные вопросы, связанные с понятием мазхабов, такие как иджитхад (решение, выносимое факихом на основе источников шариата в рамках одного мазхаба и вне его рамок), таклид (следование решению факиха в рамках одной правовой школы), талфик ал-мазахиб (смешивание мазхабов). По сравнению с кадимистами шейх Марджани, конечно же, был более либеральным в вопросах мазхаба, связанных с второстепенными проблемами¹⁸. Что же касается основных положений веры и религии, то в этой сфере автор «Назурат ал-хакк» призывает категорически следовать ханафитскому толку. Он говорил: «Что касается основных положений (усул) и сферы вероубеждений ('акаид), то наш [ханафитский] мазхаб представляет собой сказанное Кораном и повторяемыми (мутавафир) хадисами¹⁹ с незыблемостью в рамках шариата в утверждении того, что он утвердил, отрицании того, что он отвергал, и прекращении речи о том, что он не признал, без какого-либо добавления к нему и убавлении от него, не преступая его границы... Не следуют из него (т.е. нашего мазхаба.-Ш.Д.) те слабые мнения и глупые прихоти, приведенные группами мутакаллимов из аш'аритов, му'тазилитов, ханбалитов, каррамитов и прочих. Поэтому, без всякого сомнения, этот наш

мазхаб есть истина, которой никто не может противостоят. Противоречащее ему утверждение, несомненно, несостоятельно, несмотря на то, кем был приводящий его – мутакаллимом или философом или аш‘аритом или ‘адлитом (т.е. му‘тазилитом.-Ш.Д.) или джабаритом или захиритом или имамитом или ханбалитом или прочим»²⁰. Кроме этого, автор в «Назурат ал-хакк» упоминает другие, кроме четырех распространенных среди мусульман, менее известные правовые мазхабы и их представителей²¹. Однако главный акцент делается на приоритет ханафизма.

Другая работа Ш. Марджани «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»), изданная в Казани в 1888 г.²² также не обходится без упоминания преимуществ ханафитского толка. В этой книге термин мазхаб употребляется в значении школы исламских воззрений и науки спекулятивного богословия (калам). Автор неоднократно подчеркивал правоту ханафитского толка относительно мусульманского вероучения. Например, он пишет: «Поистине, «Насафитский символ веры» («ал-‘Акаид ан-насафиййа»)²³, по причине его правильности в постулатах прямого ханафитского шариата, являющегося мазхабом наших предшественников, ханафитских имамов, следуя которым мы будем победителями, и, противореча которым, мы будем разгромлены, является книгой высшей степени и сильного влияния, водой, которой утоляется жажда, и лекарством, которым излечивается больной»²⁴, и другом месте, говоря о людях истины (т.е. ахл ас-сунна ва-л-джама‘а): «Сказал имам Фахр ал-Ислам (да смилостивится над ним Аллах!): “Принцип науки единобожия и атрибутов есть

следование Книге и сунне, избегание страстей и ереси, постоянное следование пути сунны и согласия общины, которому следовали сподвижники Пророка и их последователи, по которому шли праведники и который указали нам наши шейхи, т.е. Абу Ханифа, Абу Йусуф и Мухаммад [аш-Шайбани] или все родоначальники нашего [ханафитского] мазхаба (да смилуется над ними Аллах!)”.

Извлеку из этого, что стержень спасения и источник успеха после смерти – содействие шариату и поддержка этого пути. Поистине, люди истины (ахл ал-хакк), люди сунны и согласия общины (ахл ас-сунна ва-л-джама‘а) и спасенная [от ада] группа (ал-фирка ан-наджиййа) – это сподвижники, их последователи и те, которые благочестиво последовали за ними, а они есть ханафиты и те, кто согласился с ними, ибо они неразрывно связаны с их путем и тверды в нем»²⁵.

Напомним, что насафитский символ веры является кратким изложением матуридического толка суннитского мировоззрения, распространенного среди ханафитов, особенно тюркского происхождения. В катехизисных сочинениях татар типа «Шараит ал-иман» подчеркивалась принадлежность к школе ал-Матуриды в вопросах веры. Отношение татар-мусульман к Абу-л-Мансуру ал-Матуриды не отличалось от мнения ханафитов Мавераннахра, особенно ранних матуридитов, таких как Абу-л-Йуср ал-Баздави (ум. в 1100 г.) и Абу-л-Му‘ин ан-Насафи. Мы говорим об образе ал-Матуриды как верном последователе Абу Ханифы. Как писал немецкий исследователь У. Рудольф: «Его появление не должно было обозначать никакого перелома в религиозном учении, а его доктрина ни в коем случае не должна была стать новой парадигмой. Гораздо более ценилась традиция, и как дань этой традиции

появился образ основателя школы Абу Ханифы и его блистательного интерпретатора Абу Мансура ал-Матуриди. После того, как эта концепция была однажды принята, она, естественно, продолжала сохранять свое значение и в последующее время...»²⁶. Поэтому Шихаб ад-дин ал-Марджани, видимо, опираясь на средневековые ханафитские биографические источники, но вместе с этим выражая свое мнение, упоминал в «Вафиййат ал-аслаф»: «...ал-Матуриди...один из величайших ханафитов и имамов Мавераннахра, передовой человек своего времени, автор многочисленных сочинений в различных науках. Он придерживался мазхаба Абу Ханифы, в догматике – Абу Джа'фара ат-Тахави²⁷. Ханафиты Мавераннахра следовали ему в вопросах основ вероучения. Он не внес ничего нового своим учением, и нет положения, которое бы он выдвинул самостоятельно. Он не из первых мутакаллимов, которые придерживались сунны и мнения общины. Действительно, он следовал традициям благочестивых предков из асхабов и таби'инов. Он выносил решения согласно убеждениям Абу Ханифы и предшествующих асхабов, пространно излагая и разъясняя. Он был большим знатоком в тафсире, хадисах, фикхе, основах вероучения, в традиционных и рациональных науках»²⁸. Сам Ш. Марджани написал свой комментарий к догматам ан-Насафи по причине того, что популярное среди суннитов толкование к нему «Шарх ал-'акаид» принадлежало перу Са'д ад-дина ат-Тафтазани, являющемуся шафиитом-ашаритом.

В сборнике проповедей того же Марджани мы можем наблюдать приверженность ханафизму на примере совершения акта бракосочетания. Сразу после арабской хутбы (хутбат ан-никах) татарский мулла должен был сказать по-татарски: «Итак, по

велению Аллаха Всевышнего, по сунне Пророка, по мазхабу имама Абу Ханифы Ну'мана ибн Сабита ал-Куфи ас-Суфи²⁹ (милость ему!) и единогласному мнению всех муджтахидов, вы такой-то отдать дочь свою такую-то замуж такому-то за брачный дар в такой-то сумме согласны?»³⁰. То есть татарский мулла конкретно подчеркивал в данном случае принадлежность к ханафитскому толку суннитов.

Многие страницы истории татарского народа свидетельствуют о его крепкой приверженности толку имама Абу Ханифы. К сожалению, после многолетнего отрыва от своего наследия в XX веке мусульмане Волго-Уральского региона отделились от своих истоков, в том числе ханафитских. В результате в 1990-е годы мусульманские общины возглавили духовные лица, на самом деле потерявшие связь с прошлым, не знакомые с великим наследием своих предков и не способные «отделять зерна от плевел» в силу небольших знаний об исламе. Они не смогли противостоять идеологической интервенции, имевшей хорошую финансовую подпитку. Зарубежные «доброжелатели» воспользовались невежеством и временным смятением наших мусульман, посеяв в их рядах учения своих толков и школ ислама, не традиционных для нашего народа. Только единицы сопротивлялись этому и пытались говорить об этом. Мы являемся свидетелями того, что некоторые местные мусульмане отвергают вековое богословское наследие и не признают авторитет ранних ученых ханафитского мазхаба, не говоря уже об их позднем поколении. Не только среди мусульманской молодежи, но и среди уважаемых зрелых представителей духовенства мы видим последствия пропаганды т.н. «салафитской» глобализации исламского мира. Порой из их уст можно услышать нелепые выражения наподобие слов: «Мы

являемся приверженцами ханафитского мазхаба в вопросах фикха, а в акыде – мы исповедуем мазхаб салафитов». Сегодня достаточно посетить мечети и некоторые медресе, чтобы увидеть среди мусульманской молодежи нежелание следовать мазхабу предков.

Конечно, приверженность ханафизму остается и постепенно возрождается, однако налицо и негативные последствия религиозной политики 1990-х. Важно отметить роль некоторых религиозных деятелей и организаций, которые в те годы пытались сгладить ситуацию. В 1993 году было организовано Казанское высшее мусульманское медресе «Мухаммадия». Это первое медресе уровня высшего религиозного образования в Поволжье после эпохи коммунизма. Его учредителем являлся Молодежный Центр исламской культуры «Иман», и вначале его называли исламским институтом. По замыслу учредителей, данное медресе должно было стать продолжателем традиций казанского дореволюционного медресе «Мухаммадия» (1882-1917), которое в свое время являлось высшим учебным заведением для татар-мусульман. С 1 октября 1993 года в этом учебном заведении регулярным образом преподаются различные исламские дисциплины. В первые годы существования нового медресе фикх преподавался по книге «Фикх ас-сунна» Саййида Сабика, представителя салафизма, который допускал смешивание (талфик) между положениями различных мазхабов и даже отрицал правомерность следования одному из четырех канонических мазхабов. Использование данной книги было связано с присутствием приехавших арабских преподавателей и спонсорской помощью. Руководство медресе, понимая значимость проблемы, параллельно ввело занятия по фикху ханафитско-

го толка. Эти занятия вел уважаемый Габдельхак хазрат Саматов, в то время имам мечети Марджани. Возможно, что благодаря ему многие студенты остались приверженцами толка Абу Ханифы. С тех пор ситуация сильно изменилась. Теперь, главным образом, предпочитают книги представителей богословско-религиозной школы ханафитов, ибо именно специалисты этого толка ислама востребованы среди татар-мусульман. Ныне, в последние годы, студенты изучают фикх по известному ханафитскому источнику «ал-Ихтияр».

В этом же медресе, как и в других, особую озабоченность вызывал вопрос преподавания исламского вероучения (акыды). Существовало мнение, что в КВММ «Мухаммадия», а также открывшемся в 1998 году в Казани РИУ, преподавали «ваххабитское» понимание ислама. Это было связано с тем, что до недавнего времени акыда преподавалась по программам и книгам, подготовленным в Саудовской Аравии, поэтому студенты рано или поздно входили в противоречие с пожилыми представителями духовенства и обычными прихожанами мечетей. Какое-то время в КВММ и РИУ преподавали акыду по книге «Шарх ал-‘акида ат-тахавиййа», точнее ее облегченному варианту, которая в принципе должна была стопроцентно соответствовать ханафитскому вероучению. Автор символа веры имам ат-Тахави – известный ранний ханафитский авторитет. Но оказалось, что эта книга была сокращенным вариантом толкования Абу-л-‘Изза ал-Азра‘и. Имам Абу-л-‘Изз ал-Азра‘и хотя и являлся последователем ханафитского фикха, в вероучении был сторонником строго салафитского направления, т.е. идей Ибн Таймии. Современный составитель другого сокращенного и облегченного варианта³¹ этой книги ‘Абд ар-Рахман ал-Хумайис даже пояснил

во введении, что толкователь поправил изречения ат-Тахави в трех вопросах,³² по которым можно судить о взглядах толкователя. Поэтому данная книга, рекомендованная как учебное пособие по акыде учеными из Саудовской Аравии, не подходит для нашего региона. Проблема прежде всего исходила из отсутствия преподавателей, специализирующихся в области усул ад-дин или акыды. Имеющиеся источники по матуридитской акыде до сих пор не были переизданы и переведены. Таким образом, мы столкнулись с феноменом т.н. «салафитов» в обличье ханафитов, т.е. на данный момент немало таких мусульман, которые внешне следуют мазхабу Абу Ханифы, но в вероубеждениях склонны даже считать, что Абу Ханифа был не прав в некоторых вопросах акыды, а матуридиты и вовсе отклонились от истинной «салафитской» акыды.

Особую роль в возрождении ханафитского толка с точки зрения и фикха и акыды в Волго-Уральском регионе в настоящее время играет Российский исламский университет в Казани. Здесь ведется целенаправленная работа по преодолению негативных явлений, сложившихся в мусульманском обществе. В настоящее время преподавание акыды ведется на основе двух символов веры ханафитских имамов ат-Тахави и ан-Насафи, при этом используются толкования именно в полном смысле ханафитских ученых. Был переведен на русский язык комментарий к насафитскому символу веры иракского богослова ‘Абд ал-Малика ас-Са’ди. Руководство и преподаватели РИУ всячески поощряют студентов к тому, чтобы они чаще обращались к наследию своих предков, в частности, к книгам ханафитских авторов.

В Волго-Уральском регионе также отмечается активность в направлении издательской деятельности. Казанс-

кое издательство «Иман» выпустило немало книги и брошюры, посвященные разъяснению ханафитского мазхаба и противостоянию идеологиям не традиционных для татар мусульманских течений и групп. Особенно среди этих публикаций выделяются небольшие труды Валиуллы хазрата Якупова, современного пропагандиста толка Абу Ханифы в Татарстане. В 2008 году это издательство выпустило перевод книги «Абу Ханифа» Мухаммада Абу Захры на татарском языке. Издательство «Иман» перевело и издало некоторые традиционные среди татар ханафитские источники. В 2007 году уже другое издательство «Медина» (Нижний Новгород) выпустило книгу «Абу Ханифа: жизнь и наследие» Рустама хазрата Батрова, которая в 2008 году была переведена на английский и татарский языки. Ранее издательство «Медина» выпустило несколько томов перевода книги «Ханафитский фикх в новом обличье» ‘Абд ал-Хамида Тахмаза. Это не говоря о том, какое внимание учению Абу Ханифы придается на страницах мусульманских журналов и газет региона, например, журнал «Минарет», газеты «Умма», «Медина», «Иман», «Вера». В Волго-Уральском регионе появились также книги, представляющие мазхаб Абу Ханифы, московского издательства «Сад» и Санкт-Петербургского издательства «Диля». Таким образом, определенная популяризация мазхаба сегодня происходит в различных формах.

В настоящее время перед российскими мусульманами, в частности Волго-Уральского региона, стоит теперь не только задача возрождения ислама. Сейчас актуально говорить о возрождении традиционного ислама или его форм, традиционно распространенных среди мусульман нашего региона. Имеется в виду не только обрядовая сторона ислама,

но и его духовная составляющая, под которой понимается мировоззрение и внутреннее ощущение. В области исламского права мусульмане Волго-Уральского региона возрождают религиозную практику школы имама Абу Ханифы. В сфере исламского вероучения – мировоззренческое учение имама Абу Мансура ал-Матуриди, который в принципе систематизировал идеологические убеждения того же Абу Ханифы. В сфере же исламской этики – суфийское учение святого из

Бухары Баха ад-дина Накшбанда, который тоже был ханафитом. Эти три ключевые фигуры являлись маяками исламской учености татар, башкир и других соседних мусульманских народов в течение столетий. Видимо, сегодняшним мусульманам Волго-Уральского региона еще предстоит вернуть несколько утраченные позиции ханафитского толка, но у них есть ясные ориентиры, внушающие оптимизм.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. См.: Кол Гали. *Кыйссаи Йосыф: поэма*. - Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. - С.17-20.
2. См. *Монэжэтлэр*. - Казан: ТКН, 2005. - С.11 (перевод наш). На стр. 43 представлен следующий поэтический перевод:
Мусульманин я, суннит,
По мазхабу – ханафит,
Так Имам Агъзам велит, -
Ты один, о мой Аллах.
3. См. о богословии этого периода: Давлетшин Г.М. *Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие)*. - Казань: ТКИ, 2004. - С.201-228.
4. Нисба: имя, указывающее на происхождение: родовое или социальное или географическое и т.п.
5. Марджани. *Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср (рукопись, датированная 1880 годом)*. ОРКК НБ КГУ (Г. 1468). - Л.16; Марджани. *Вафийат ал-аслаф*, ОРКК НБ КГУ (Г. 614). - Л.145б; также см.: ал-Газани, Шихабалдин [ал-Марджани]. *Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср)//Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад)*. пер. с араб. Казань: ТКИ, 2005. - Приложение 1. - С.225; см.: *Очерки Марджани о восточных народах*. - Казань: ТКИ, 200. - С.132.
6. См.: Кемпер М. *ал-Булгари//Ислам на территории бывшей Российской империи*. ЭС. - Вып.2. - М.: 1999. - С.18.
7. Марджани. *Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср*. - ОРКК НБ КГУ (Г. 1468). - Л.2а; ал-Газани, Шихабалдин [ал-Марджани]. *Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср)//Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад)*. Пер. с араб. - Казань: ТКИ, 2005. - Приложение 1. - С.226.
8. См.: Сафиуллина Р.Р. *Арабская книга в духовной культуре татарского народа*. - Казань: Алма-Лит, 2003. - С.159.
9. Там же. - С.162-163.
10. Например, см.: *Иман рисалэсе һәм элиф-ба рисалэсе*. - Казань, 1896, заключение (с.60); Катанов Н.Ф. *Восточная библиография*. - Казань:Иман, 2004.- С.10.
11. См.: Катанов Н.Ф. *Восточная библиография*. - С.106: о книге Сайфуддина бин Абу Бакра из селения Саба «Тасхих ал-итикад» (Казань, 1889); с.131: о книге «Хуласа-и-гилми халь» (Казань,1899 - автор не указан), где сообщается, что казанские мусульмане – последователи юридического учения имама Абу Ханифы.
12. См. о дореволюционном издании (Казань, 1898) у Катанова Н.Ф. *Восточная библиография*, с.102-103. Эта книга популярна среди татар-мусульман и по сей день, она неоднократно издавалась в наши дни на кириллице.
13. *Мухтасар* – сокращенный или конспективный вариант книги.
14. «*Мухтасар ал-викайа*» был переведен и издан востоковедом А.К. Казем-беком

- (1802-1870) в 1845 (см. Катанов, с.58). Остальные переводы были выполнены Шайхульисламом Хамиди (1869-1911).
15. В этой книге, написанной на арабском языке, часто фигурируют мнения четырех имамов, т.е. основателей четырех суннитских правовых школ. См. Катанов, с.172.
 16. Утыз-Имяни А. Рисалат дигага.-Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.-Ф.39.- №46. См.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань:ТКИ, 2002. - С.99-101; также см.: Адыгамов Р.К. Габдрахим Утыз-Имяни. – Казань: Фэн, 2005. – С.81-83, 89-90.
 17. Матба'ат Хазана, изд. Шаһиахмета Хисамуддина, 164 с. (НБ КГУ: ТО116820).
 18. См. Ильяс, Таһир. Мэржанинен фикьһ даирэсендэ хезмэтлэре//Марджани (сб. ст. на тат.яз.). Т. 1. - Казань: Иман, 2001 (переиздание Казань: Магариф, 1915). - С.79-80.
 19. Имеются в виду хадисы с несколькими (не менее трех обычно) иснадами, причем все они надежны и не имеют обрывов в цепи передатчиков.
 20. Назурат ал-хакк, с.40 (перевод наш).
 21. См. Марджани Ш. Назурат ал-хакк. - С.34-35.
 22. Тип. Вечеслова, 168 с., 1500 экз. (НБ КГУ3617-3631-А).
 23. «Насафитская доктрина воззрений» или «Кредо ан-Насафи» - ханафитское кредо, написанное имамом Абу Хафсом Наджм ад-дином Умаром ибн Мухаммадом ан-Насафи (ум. в 1142г.).
 24. Ал-Хикма ал-балига. - С.2 (перевод мой).
 25. Там же - С.4-5 (перевод мой).
 26. Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы: 1999 - С.4-5.
 27. Догматы ат-Тахави по сути есть воззрения Абу Ханифы и его учеников.
 28. Марджани. Вафийат ал-аслаф. - Т.2.- Л.395б-396а. / пер. с арабского А.Н. Юзеева с небольшими изменениями. См.: Очерки Марджани о восточных народах. - Казань: ТКИ, 2003. - С.79-80.
 29. Именно так указывалось традиционными ханафитами его имя, с нисбой «ас-Суфи», что означает, что он был суфием. Считается, что на путь суфизма Абу Ханифа встал за два года до своей смерти.
 30. См.: Джамигыл-хотаб дан кирэкле хотбэлэр. - Казан: Берадран Кэримовлар, 1912. - С.30-31. В другом варианте перед именем Абу Ханифы перечислено еще больше титулов (см.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. Казань: 1900. - Т2. - С.58; Джамигыл-хотаб дан кирэкле хотбэлэр. Казан: Берадран Кэримовлар, 1911. - 33 б.).
 31. Этот вариант также бесплатно раздавался в РТ. Упомянутый первый облегченный вариант, написанный ас-Сави, тоже был специально напечатан на спонсорские деньги из арабских стран и распространялся, к тому же его перевели на татарский язык.
 32. ал-Хумаййис, М. Абд ар-Рахман. Шарх акида ат-тахавиййа ал-муйассар. Эр-Рияд: Дар ал-ватан, б.г., с.6. Кстати, данная книга издана и на татарском языке как пособие по акыде.

Шамиадин К.

СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВА ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

В соответствии с Конституцией Республика Казахстан является демократическим, светским, правовым и социальным государством, высшими ценностями которого является человек, его жизнь, права и свободы. основополагающими же принципами государственного строительства в Казахстане являются общественное согласие и политическая стабильность, патриотизм и демократизм в жизни общества.

В послании президента Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Новый Казахстан в новом мире» обозначены новые ориентиры поступательного динамичного развития страны в условиях изменяющегося мира. Одним из приоритетных направлений является обеспечение качества образовательных услуг, внедрение новых образовательных систем и технологий с учетом многонационального и поликонфессионального характера страны.

Существующая в Казахстане система профессиональной подготовки и система повышения квалификации религиозных служащих во многом связана с деятельностью Египетского университета «Нур-Мубарак».

Университет «Нур-Мубарак» создан по межправительственному соглашению двух государств республики Казахстан и арабской Республики Египет. Целенаправленная подготовка квалифицированных кадров – исламоведов, была начата в 2001 году. Учебный план по специальности «Исламоведение» предусматривает изучение следующих дисциплин: Коран, тафсиры, хадисы, историю Ислама, исламской философии.

В целях улучшения качественной подготовки исламоведов количество учебных часов по арабскому языку очень значительно. Изучение предметов исламского законодательства и школ ведется углубленно, с четким разграничением по школам и направлениям.

Большое внимание уделяется правильному чтению Корана (Таджвида), с тем, чтобы подготовить студента к знанию наизусть текстов Священного Корана. Студенты слушают лекции на арабском языке. Большое внимание уделяется в университете совершенствованию и выработке навыков ораторского искусства через предметы исламского цикла, а также педагогику и психологию.

Учебный план включает весь блок обязательных дисциплин в соответствии с требованиями ГОСО РК: история Казахстана, казахский язык, педагогика, информатика, философия, политология и др.

Могут спросить: зачем нам нужны сегодня исламоведы?

Могу ответить прямо и честно: сегодня нашей стране они нужны.

Во – первых, ежегодно растет количество мечетей в целом по стране. На сегодня у нас нет ни одного учебного заведения среднего и высшего уровня для подготовки кадров для работы в этих мечетях.

Сегодня очень важно, чтобы в каждой мечети в ауле, районе, городе, любом населенном пункте работали высокообразованные имамы. Если сегодня мы поставим эту важную работу, т.е. подготовку высококвалифицированных кадров на нужный уровень, то мы решим многие проблемы, с которыми сталкивается наше общество сегодня.

Именно для решения этой важной государственной задачи направлены усилия педагогического коллектива университета “Нур-Мубарак”. Университет в будущем намерен приглашать на работу из арабской Республики Египет только преподавателей с учеными степенями доктора наук и профессоров.

В перспективе количество приглашаемых из зарубежья преподавателей будет значительно сокращено за счет собственных кадров. Уже сегодня мы приступили к подготовке кадров через магистратуру. Мы работаем над важной стратегической задачей: обеспечение страны высококвалифицированными кадрами – учеными, экспертами, консультантами.

Мы рассматриваем нашу функцию в рамках общегосударственных задач. Мы считаем, что в многонациональном, поликонфессиональном Казах-

стане именно государство обязано вести постоянное наблюдение за религиозными процессами.

В нашей республике складывается многоступенчатая система подготовки кадров – медресе (колледж), бакалавриат, магистратура, докторантура. Большую помощь в переподготовке работающих кадров оказывает институт повышения квалификации имамов при ДУМК-а.

Подготовка специалистов в данной отрасли знания требует времени и сил. Думаю, настало время возродить деятельность медресе как начальной ступени религиозного образования. В Казахстане в последние годы открыты медресе в городах Астане, Павлодаре, Чимкенте, Уральске и др. Во всех этих медресе созданы все условия для успешной работы.

На мой взгляд, современное медресе – это учебное заведение, в котором должны быть все условия для полноценной работы.

Намечается открытие медресе и в других регионах республики. В соответствии с новыми изменениями, внесенными в Закон РК, все религиозные учебные заведения подлежат лицензированию. Соответственно возрастают требования к деятельности религиозных учебных заведений.

Поэтому в нашей республике проводится большая работа по укомплектованию исламоведческих кадров. Первая проблема – это проблема финансирования.

Как вы знаете, государство не финансирует указанную сферу и поэтому приходится привлекать спонсоров.

Следующая проблема на сегодняшний день – это учебники, которых не хватает. Мы используем различные источники на арабском, турецком языках.

Необходимо подготовить единые государственные стандарты для всех

курсов, медресе и высших учебных заведений. Безусловно, мы используем накопленный опыт прошлого, вместе с тем в учебной процесс необходимо включить такие предметы, как информатика, педагогика, психология, философия и др. В Казахстане, как вы знаете, проводится большая реформа в системе образования. Наша цель – достойно войти в мировое образовательное пространство.

Наш университет также внедряет современные технологии обучения; Интернет, аудиокниги. В университете есть большая электронная библиотека. Своими силами мы составили аудиоучебники по таким предметам, как Коран, Фикх, Тажвид, Акида и др.

Во времена СССР подготовка религиозных кадров осуществлялась в едином центре. Сегодня во всех независимых республиках открыты духовные учебные заведения. Необходимо установить тесный контакт между ними.

Госстандарт по специальности “теология” разработан у нас в республике

и введен в классификатор специальностей МОН РК. Однако эта специальность предусматривает подготовку только светских специалистов.

У нас есть свое особое мнение в отношении термина “теология”. На западе по специальности “теология” готовят христианских священнослужителей.

Поэтому нам необходимо подумать о применении самого термина «теология» в отношении подготовки специалистов – исламоведов. В будущем религиозоведческие кадры, которые обучаются по специальности исламоведов должны обладать всеми правами студентов ВУЗа.

Студенты нашего университета, обучающиеся по специальности “исламоведение”, могут свободно перевестись в любой вуз и продолжать обучение в любом вузе республики, так как в учебном плане по специальности “исламоведение” предусмотрено в качестве обязательного компонента изучение предметов государственного цикла.

Марданишин М.

СИСТЕМА МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОНЦЕ 19 - НАЧАЛЕ 20 ВЕКА, И РОЛЬ МЕДРЕСЕ «ХУСАИНИЯ» В ПОВЫШЕНИИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО УРОВНЯ ТЮРКСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СТРАНЫ

Социально-экономические изменения, происшедшие на рубеже XIX – XX веков, оказали мощное воздействие на жизнь татарского народа. Появилась острая необходимость в преобразовании жизненного уклада, сложившегося и трепетно хранившегося столетиями. Национальная буржуазия, олицетворяющая прогрессивную и более мобильную часть мусульманского населения, решила начать преобразования с учебных заведений, ярким примером этого является медресе «Хусаиния» и его основатели братья Хусаиновы, заново отстроившие новометодное медресе и в корне изменившие методы преподавания и программу обучения. Это было вызвано тем, что во второй половине XIX века в мусульманских медресе все еще продолжала господствовать религиозная схоластика. С одной стороны, стремление сохранить существующую систему образования, а с другой ее преобразовать, что привело к формированию двух направлений: джадидизм и кадимизм.

Сторонники кадимизма считали, что функцией образовательных мусульманских учреждений является укрепление исламской общины. Учеба в старометодных медресе велась по старым программам, учебникам и пособиям. Кадимисты были против преподавания русского языка и общеобразовательных предметов, а также использования в школах парт, скамеек, черных классных досок, придавая им значение символов христианства. Являясь противниками нововведений, они крайне фанатично отстаивали соблюдение всех внешних обрядов религии и обычаев¹.

Что касается джадидизма, исследователи до сих пор по-разному оценивают сущность этого явления². Некоторые ученые джадидизм рассматривают как идеологическое течение прогрессивного характера, а другие – как этап татарского просветительства или одну из попыток модернизации ислама. Анализируя способы и методы внедрения светского европейского образования в мусульманские медресе, можно сделать вывод, что джадидизм был скорее способом приближения ислама к новым реалиям нового буржуазного общества. Предусматривая введение новых методов обучения, джадидизм имел целью возродить активную роль ислама в эпоху неизбежного соприкосновения та-

тарской нации с достижениями европейской цивилизации. А само реформаторское движение, происходившее в татарском обществе по меньшей мере с 70-х годов XVIII века до конца 1920-х годов, можно определить как движение нациестроительства³.

Р.И. Нафигов в движении джадидизма выделял два направления:

1. Буржуазно-националистическое (Абдулла Апанаев, Юсуф Акчура, Галимджан Баруди, братья Максудовы и др.);

2. Демократическое (Ф. Амирхан, Г. Камал, Г. Тукай и др.)⁴.

Действительно, несмотря на то, что деятельность сторонников джадидизма, направленная на переустройство мусульманской жизни, объединяет единая цель, существует различие в их мировоззрении, в способах воплощения в жизнь своих идей, в принадлежности к разным социальным слоям. Советская идеология назвала джадидистов представителями демократического направления, а деятельность религиозных просветителей была оценена как борьба за классовое превосходство и их заслуги перед своим народом были позабыты. Джадидисты призывали включить в систему мусульманского образования преподавание светских наук. Это означало внедрение элементов светской модели мировосприятия, основанной на принципах рациональности, универсальности и объективности⁵. В Оренбургской губернии одним из первых новый метод внедрялся в медресе «Хусаиния», которое впоследствии стало одним из самых известных учебных заведений джадидистского типа в России. Правда, надо отметить и то, что впоследствии светские предметы окончательно вытеснили религиозные, и медресе «Хусаиния» превратилось в светский гуманитарный институт народного просвещения. Но эти перемены ка-

сались в основном больших городов, где располагались центральные религиозные заведения. Рассматривая же окраины России конца 19 - начала 20 века, необходимо отметить, что мечети в это период являлись центрами не только религиозной, но практически всей духовной жизни мусульман. Они сыграли большую роль в распространении образования среди мусульман. В каждой деревне при мечети имелись религиозные учебные заведения – мектеб (школа - низшая) или медресе (училище среднее или высшее), преподавали в них в основном местные муллы. «Обучение в школах предоставлено приходским муллам и производится преимущественно в зимнее время; летом же большая часть учащихся увольняется от учения для занятия посевными работами»⁶ - писал В. М. Черемшанский. При этом необходимо учитывать, что Россия в то время являлась аграрной страной, и все, что удавалось вырастить в весеннее и летнее время, кормило крестьян зимой. «Классов или отделений, а также определенных учебных программ в мектебе не было. Преподавание велось с каждым учеником персонально по книгам, содержание которых состояло из догматов веры и нравоучительных рассказов, обычно из жизни святых пророков»⁷. И появление в это время программ и учебников С. Бикбулатова было как нельзя кстати. «Сроки обучения в мектебе также не определялись... Мектебы сохранились на средства населения. Мулла и основные учителя – хальфы не получали жалования. Они жили приношениями и дарами учеников. Медресе, как и мектебы, состояли при мечети и находились под заведованием махаллинского духовенства. Но не каждая махалля имела свое медресе. Они открывались только в городах и в тех деревнях, где были богатые люди, способные и желающие его обеспе-

чивать»⁸. Такого типа учебного заведения являлось медресе «Хусаиния» в Оренбурге, в котором с 1895 по 1906 обучался, а в последствии (с 1924) года работал С. Бикбулатов. «Число башкирских и татарских мусульманских школ на территории Уфимской губернии увеличилось в период с конца 18 в. до середины 19 в. в шесть раз, а за следующие 15-20 лет еще вдвое»⁹. Таким образом, к концу 19 века Уфимская и Оренбургская губернии превратились в один из центров мусульманского образования на российском Востоке. «Особенную известность приобрело медресе д. Стерлибашево, Каргали (Сеитовский уезд), Куганакбаш, Иркеево»¹⁰. Но особую популярность имело медресе «Хусаиния» в Оренбурге.

М. Н. Фаршатов справедливо отмечает, что большинство коранических школ не отличались рациональной постановкой учебно-воспитательного процесса. В то же время они удовлетворяли нужды мусульманского населения в получении необходимого образования.

19-й век прошел под знаком реформ народного образования в России. В деле просвещения мусульман заметную роль играли братья Хусаиновы, организовавшие сеть миссионерских медресе. Самой известной из них является медресе «Хусаиния» «Несмотря на усилия в деле русификации иноязычного образования, правительству не удалось ограничить деятельность и сферу влияния мусульманских религиозных школ. В феврале 1882 г. Александр III предписал оставить мектебы и медресе в прежнем положении и ограничиться сбором статистических сведений о них»¹¹.

«Попытки реформы мусульманского образования предпринимались и самими мусульманами. Вторая половина 19-го века отмечена борьбой кадимистского (традиционного, бук-

вально – старого) и джадидистского (буквально – нового) направлений в мусульманском просвещении»¹². Открытые при медресе русские классы наглядно продемонстрировали узость педагогической базы традиционных мусульманских школ. Вместе с русским языком в жизнь медресе проникали новые, светские знания, так необходимые мусульманским народам. Хотя, например, засилье светских предметов на русском языке в медресе «Хусаиния» привело к полному перепрофилированию сильнейшего религиозного учебного заведения в Оренбурге. Часть мектебов и медресе принимают черты именно национальной, а не конфессиональной школы. Однако чем больше пользы усматривали народные массы в обновлении образования, тем резче проявлялось негативное отношение к нему со стороны фундаменталистского духовенства. «Расколотовое на кадимистов и джадидистов мусульманское духовенство обусловило наличие «старометодных» и «новометодных» школ»¹³. Это были национальные по форме и светские по характеру учебные заведения, в которых, однако, отдавалась дань религиозным канонам в силу традиций татарского общества.

Но особенно радикальных изменений в системе обучения мусульманского населения Татарстана не наблюдалось, и в начале 20-го века она в основном оставалась без изменений. Самые известные и прогрессивные мусульманские школы были сосредоточены в Оренбурге, Уфе, Троицке, Стерлибашево, Каргале. Во многом количество мусульманских учебных заведений зависело не только от плотности мусульманского населения, но и от поддержки уездного земства или местных баев. В истории известны имена людей, чья роль в развитии просвещения и культуры народа выходит за обычные рамки. Это Румян-

цев – основатель библиотеки (ныне им В.И. Ленина) в Москве. Третьяков – основатель музея (Третьяковской галереи), Шенявский – основатель университета, Габдулла и Губайдулла Буби – директор Иж-Бубинского медресе, Зия Камали – основатель медресе «Галия» в Уфе, Хусаиновы – основатели медресе «Хусаиния» в Оренбурге и начальных новометодных школ в России и другие.

Деятельность вышеуказанных просветителей оставила глубокий след в истории культуры и просвещения нашей страны.

«Небезынтересны биографические сведения трех братьев Хусаиновых, получивших в народе имена: “Ахмет - бай”(1837-1906), “Тани - бай”(1839-1902), “Махмут - бай”(1839-1910). Они являются сыновьями Гали Хусаинова... Самым значимым вкладом Хусаиновых, на наш взгляд, было основание высшего учебного заведения, медресе “Хусаиния” в Оренбурге. Это медресе до самой их смерти было предметом их особой заботы»¹⁴. «Все три брата, дожившие до зрелого и преклонного возраста, испытавшие на себе плоды темноты и бесправия, поняли, что без образования и просвещения нельзя бороться с вековой отсталостью и нищетой, и посчитали своим долгом внести свой посильный вклад в дело просвещения, в область, единственно возможную в положении представителей угнетенной нации.

Будучи горячим поборником новых методов обучения Ахмет - бай говорил: «Я начал с пяти рублей и накопил четыре миллиона, про меня нельзя сказать, что я глупый, ленивый, неинициативный, но я четыре года учился и не научился писать, выходит, это не моя вина, а вина старых методов обучения»¹⁵. В завещании ими были предусмотрены все возможные мероприятия, необходимые для обеспечения долговечности функциони-

рования этого учебного заведения. В первые годы существования медресе размещалось в нескольких домах г. Оренбурга. «Специальное здание его по первоначальному замыслу должно было строиться в деревне Каргала, имевшее в то время более 10 тыс. жителей и называвшийся городом, при приходе 9 тыс.... Но противники новометодных школ с помощью доносов добились запрещения его постройки в Каргале, и Хусаиновы, не желая показаться людьми сеющими крамолу, перенесли строительство в Оренбург, а из доставленного материала в Каргале была построена одноэтажная приходская школа.

Новое трехэтажное здание медресе с центральным отоплением и электрическим освещением было достроено в 1905/06 учебном году»¹⁶. «Для постройки здания медресе (помимо мечети при нем) без внутреннего оборудования было затрачено 97 тыс. рублей»¹⁷. В этом здании были размещены учебные классы, кабинеты, библиотеки, интернат и столовая. Для размещения иногородних учащихся предоставлялись также другие дома А.Г. Хусаинова. «Эти дома по завещанию должны были считаться собственностью медресе “Хусаиния”»¹⁸. «Количество учащихся в медресе в некоторые годы доходило до 500 человек и часто превышало определенное в завещании число, а именно не менее двухсот»¹⁹. «Это говорит о процветании медресе и его растущей популярности»²⁰.

«С другой стороны, этим объясняется и уменьшение числа стипендиатов, посылаемых за границу»²¹, которые выбирались из числа наиболее способных и прилежных воспитанников “Хусаиния” и других медресе, не имеющих средств для получения образования.

«Стипендиаты регулярно отчитывались о своей успеваемости перед

попечительским и педагогическим советами «Хусаинии», присылали ведомости по семестрам, писали письма и т. п.»²². Стать стипендиатом означало возможность получения дополнительного образования за рубежом, что очень высоко ценилось в то время. «В 1915 году на содержание медресе было израсходовано 24000 рублей. В отчете за 1916 год указывается, что на учебные принадлежности (кабинеты, учебники, книги) затрачено 3962 рубля; на содержание медресе (мебель, посуда, белье, больничные принадлежности и т. п.) израсходовано 11560 рублей в год»²³. «В общей сложности размер пожертвований А.Г. Хусаинова и М. Г. Хусаинова в пользу просвещения только по завещанию составляет полмиллиона рублей по деньгам того времени»²⁴.

«Первоначально в медресе функционировала 14-классная система, начиная от первого до четырнадцатого, в которых обучение велось на татарском языке. Кроме того, были еще начальные классы, в которых обучение велось на русском языке. В конце 19 – го века учебные классы (ибтидаия), четыре средних класса (рушди), четыре класса, подготовительных к высшему (игидаия) и три высших класса (галия)²⁵. Закончившие разряд «игидаия» получали свидетельство и звание учителя средней школы. «Преподавание в медресе велось по новым методам, с большим акцентом на светские и естественные предметы»²⁶. Учебные планы и программы совершенствовались согласно требованиям времени, они широко публиковались в печати.

Но, начиная с 1916 года, вопреки воле основателя, а возможно, с целью сохранения медресе от разгрома, произошло разделение на научное и религиозное отделения. В научном отделении, кроме одного часа на теологию, совсем не было религиозных предметов. По удельному весу есте-

ственных наук программа среднего разряда «Хусаиния» стояла ближе к программе реального училища, нежели гимназии. Например, в «Хусаинии» преподавалось химия, в то время как в гимназиях ее не вводили, вторым мероприятием, было введение усиленного изучения русского языка»²⁷. А в религиозном отделении светские и естественные науки занимают 5/6 всего количества часов. «Помимо основ магометанской религии, изучавшихся на татарском и арабском языках, в религиозном отделении медресе преподавались следующие светские предметы: татарский, русский, арабский, иранский, немецкий, французский языки, татарская, русская, арабская и иранская литература, российская история, татарская история (она изучалась без разрешения властей), философия, учение о нравственности, законоведение, педагогика, психология, логика, методика различных предметов, гигиена и медицинские знания, гимнастика, чистописание, черчение, рисование, торговое дело и политэкономия, труд и другие»²⁸. «Лица, желающих посвятить себя служению религии, или согласившегося на должность имама – мударриса в одну из школ, построенных Хусаиновыми, должны были самостоятельно сдавать экзамены муфтию»²⁹. Под давлением не прекращавшихся студенческих выступлений, религиозное отделение просуществовало всего один год. «Вышеуказанные обстоятельства (автономное управление, преобладание в программе естественных и светских наук, усиленное изучение русского языка) закрепило за медресе, являвшимся средоточием большого количества передовых преподавателей – сторонников новых методов обучения, славу «красного» и «безбожного»³⁰. «Учителям русского языка в трех русских начальных классах зарплату платило земство. Начальные разряды

(ибтидаия), так же как и начальные русские классы, имели отдельно специального заведующего.

«Эти должности выполняли К.А. Айдаров, М.М. Алиев, З.Н. Аюханов, М.М. Туктамышев и др. Директором по хозяйственной части был Вали Игдисанов, врачом – Исхак Галиевич Медведев, фельдшером – Акимов. Зам. директора по учебной и научной работе Х.К.Бакиров, С.Н.Бикбулатов, Джамалетдин Джалялетдинович Валидов и др»³¹. Директором медресе «Хусаиния», согласно требованиям основателей должен быть человек, имеющий право преподавания в высших классах, кроме того, он должен был сдать экзамены на звание имама. Последнее требование было продиктовано не только целью показать подчинение высочайшему повелению, но также во избежание репрессий, что впоследствии не раз оправдалось. «За все время существования медресе, его директорами были известные ученые Г.Г. Давлетшин (1-й директор), Г.Х. Даминов, Ризаэтдин Фахретдин, Тагир Ильясов, Ханафи Каримович Бакиров (последний директор)»³².

Представлять медресе «Хусаиния» как учебное заведение, оторванное от окружающего мира, неверно. Оно всегда было в гуще событий. Быстрому и прочному становлению медресе и его растущей популярности способствовал и блестящий педагогический коллектив. Почти все преподаватели имеют переводные труды с арабского, иранского, турецкого, французского, английского, немецкого языков. Имеются труды на арабском, иранском, турецком языках, написанные преподавателями «Хусаинии». «Ведущими преподавателями «Хусаинии» являются авторами первых советских учебников, словарей, географических и исторических карт и атласов и другой литературы. Среди них: М. М. Алиев, З. Н. Аюханов, Х. К. Бакиров, Ибрагим

Мухаррямович Бикчентаев, Дж. Дж. Валидов, Нурахмед Мухаммедзянович Валишев, З. Г. Ишаев, Салых Камал и другие.

Многие преподаватели «Хусаинии» были широко известные ученые - энциклопедист Хабибрахман Габдельвалиевич Закиров, Закир Халимович Кадыров, Ф.Г. Каримов, Т. Ильясов, Ш.М. Файрушин, Г. М. Файрушин, Р. Фахреддинов и другие»³³.

Из архивных документов явствует, что многие преподаватели независимо от своей основной специальности вели уроки татарского, арабского, русского языка и литературы в начальных классах, так как изучению этих предметов уделялось особое внимание и много часов.

Судить о преподаваемых учебных предметах в некоторой степени помогают печатные труды преподавателей: учебники и методические пособия, среди которых особо выделяются труды С. Бикбулатова широким аспектом затронутых тем. Медресе имеет одну из лучших библиотек в России «Контингент воспитанников медресе состоял из всех губерний России, Крыма, Кавказа, Средней Азии и Сибири. Помимо татар и башкир, обучалось много казахов, киргизов, узбеков и представителей различных национальностей Кавказа.

Но с 1913 года попечительскому совету было свыше предложено не принимать учащихся из Крыма и Кавказа»³⁴. «Некоторые родители воспитанников платили за обучение от 10 до 300 рублей в год, но большинство детей обучалось бесплатно. Неимущим воспитанникам школьная форма и прожиточный минимум на время каникул обеспечивались за счет средств медресе. Нередки были случаи помощи бедным воспитанникам со стороны преподавателей в приобретении ученической формы, учебников и т. д. Часто педагоги ходатай-

ствовавали об освобождении от оплаты за обучение отличников, которых в то время называли первыми учениками. Освобождение ученика от оплаты за обучение еще не освобождало его от других расходов на жизнь.

Многие шакирды вынуждены были жить на частных квартирах и питаться за свой счет. Несмотря на все это, желающих поступить в медресе «Хусаиния» было всегда много»³⁵. «Воспитанники медресе носили единую форму, подчинялись распорядку дня и правилам, выработанным педагогическим и попечительским советами. Правила эти довольно строгие: так, например, хождение по лестнице через две ступени было поступком, требующим замечания. С другой стороны, эти правила были призваны приучить детей с малых лет к определенной системе и строгому учету времени: игра на музыкальных инструментах, подготовка к урокам, чтение художественной литературы, письма родным, свидания с родителями – на все это отводилось определенное время. Хотя правила эти полностью относились лишь к воспитанникам, живущим в интернате и в домах Хусаиновых, тем не менее их старались придерживаться и по отношению к приходящим ученикам. Строгость правил позволяла родителям привозить издалека своих семи-восьмилетних сыновей для обучения и оставлять их в интернате»³⁶. Прискорбна дальнейшая судьба некогда известного медресе «Хусаиния», постоянные преобразования привели к полнейшей потере здания. Да и само медресе или то, что осталось от него, переживает не лучшие времена. На сегодняшний день трехэтажное здание медресе находится в ведении агрономического факультета сельскохозяйственной академии г. Оренбурга. А само медресе находится в здании двухэтажной центральной мечети г. Оренбурга и называется «Духовное му-

сульманское образовательное учреждение медресе Хусаиния», директором которого является Шарипов Альфит Асхатович. Суд в 2006 году выносит решение о передаче здания обществу мусульман, но и это не помогает. Хотя по завещанию Ахмед - бая после смерти, все его движимое и недвижимое имущество должно было перейти обществу мусульман. Но, к сожалению, этого не произошло. На сегодняшний день в медресе учится на очном отделении 1-го курса 19 человек, 2 курса – 5 человек с 15 до 35 лет. На заочном отделении общее количество более 100 человек с 15 до 75 лет. Четыре преподавателя, бухгалтер, завуч и 2 повара. Вот все, что осталась от некогда большого состава преподавателей и студентов. Куда же разбросала жизнь семью некогда известных Хусаиновых и их потомков неизвестно и эта тема ждет своего исследователя.

Подводя итог роли медресе «Хусаиния» в повышении образовательного уровня мусульман, хотелось бы отметить следующее: медресе «Хусаиния» функционировала 32 учебных года, а в совокупности с ТИНО – 36 лет.

За время существования «Хусаинии» (кроме ТИНО, БИНО, КИНО, ВИНО и трехгодичных педагогических курсов) обучалось, по неполным данным, 2050 воспитанников (списки учащихся сохранились не полностью)³⁷.

Список педагогов, работавших только в «Хусаинии», насчитывает около 150 человек высококвалифицированных специалистов, ведущих активную борьбу за победу новых методов обучения, за внедрение передовых идей в различные области жизни. Эту их работу трудно переоценить, если учесть обстановку, в которой функционировало медресе.

Большое количество выпускников «Хусаинии» занимало руководящие посты в различных союзных и автономных республиках. «Среди организато-

ров и вожаков комсомола, комитетов бедноты, колхозов, совхозов, сельских и поселковых советов, женских организаций, яслей, садов и т.д. было много выпускников «Хусаинии»³⁸.

Коллектив преподавателей и выпускников «Хусаинии» внес значительный вклад в развитие татарской, башкирской, казахской, узбекской, туркменской периодической печати, выпустил огромное количество марксистско-ленинской, научной, учебной, методической, публицистической, художественной, научно-популярной литературы на вышеуказанных языках. «Из стен «Хусаинии» вышло большое количество ученых, писателей, поэтов, среди них – Герой Советского Союза, лауреат Ленинской премии Муса Джалиль.

Огромное количество выпускников «Хусаинии» трудилось учителями, которые являются организаторами клубов, изб-читален. Среди них много орденоносцев³⁹.

Зарождение и развитие театрального искусства, драматургии, советской музыковедческой работы связано с именами выпускников «Хусаинии».

«Тот огромный список деятелей, которые внесли большой труд в различные области советского строительства, можно продолжить путем кропотливых поисков. Дело в том, что многие воспитанники брали себе псевдонимы, заменившие им фамилии.

Так, З. Г. Юсупов был Захидом Шаркием, А. Х. Мустакаев – А. Бигием, Г. Г. Сулейманов – Хаем Аургазиным, Х. К. Насыров – Ибрагимовым, Х. Г. Мамин – Мираватским, Г. А. Ахмеров – Варламом, И. Б. Кудашев – Ашказарским, С. С. Насыров – Нугмановым и т.д.

На базе «Хусаинии» возникли первые советские вузы: ТИНО, БИНО, ВИНО, КИНО, которые сыграли огромную роль в победе культурной революции в стране⁴⁰.

Из известного числа воспитанников «Хусаинии» впоследствии служили религиозному культу лишь немногие. Это видно из книги «Съезд хэтирэлэре»⁴¹, в которой приводится список имамов, участников Всемусульманского съезда в России в мае 1917 года. Среди участников-имамов – всего 3 человека, окончивших медресе «Хусаиния», но и эти трое не просто имамы, а имамы мударрисы, т.е. люди, возглавляющие медресе. Двое из них после 1917 года стали научными работниками вузов (Захир Дусаев в Казани, К. А. Айдаров – в Самарканде).

Характерно, что среди делегатов вышеуказанного съезда имамов, окончивших медресе «Галия» в Уфе, было больше, т.е. 8 человек⁴². Хотя не все имамы России участвовали в съезде, тем не менее приведенный список является характерной статистической данной состава служителей. И это является подтверждением, что медресе «Хусаиния» – нерелигиозное учебное заведение.

Медресе снискало себе большой авторитет в России и за рубежом. Велик был интерес общественности к деятельности медресе: почти в каждом номере выходивших в то время газет и журналов (в том числе и русских) давалось сообщение из жизни «Хусаинии». Во многих из них помещалась объективная оценка деятельности медресе. Систематически сообщались сведения о школах, о стипендиатах, содержащихся за счет средств А. Г. Хусаинова. Отмечалось, что не всегда выполняется завещание его в части посылки стипендиатов в другие вузы, особенно за границу⁴³.

Но были и такие, как например, журнал «Дин вэ мэгишатъ», который сетовал на то, что «...из стен «Хусаинии» не выходит не только один мулла в год, но даже один мулла в десять лет не выходит. В дни религиозных праздников маулид шакирды «Хусаинии»

проводят гоголевские вечера и ставят спектакли...»⁴⁴.

В этой связи небезынтересно упомянуть, что сам Ахмет бай при жизни был постоянно объектом нападок со стороны реакционеров: одни его открыто ругали, другие старались ему вредить, третьи молили бога о ниспослании ему всяких бед, радовались его неудачам, горевали от его успехов. Все это, естественно, переносилось также на медресе, и бывали нередкие неожиданные случаи. Так, например, один из недругов Ахмет бая, трактирщик Нугман Нигматуллин помогал бастующим шакирдам «Хусаинии», давал пищу и кров покидавшим медресе, устраивал их на работу, оплачивал проезд до места их работы и т.п., все это назло Ахмет-баю.

В годы нового разгула реакции, когда в 1911 году было разгромлено и закрыто Иж-Бубинское медресе, волна репрессий дошла и до «Хусаинии». Но благодаря прочному экономическому положению его, дающему этому учебному заведению силу, руководство медресе, предупрежденное об обыске, сумело предотвратить разгром; дело закончилось лишь обыском и конфискацией личных архивов некоторых преподавателей: Ф. Г. Каримова, Б. Шафа, Р. Фахретдинова и других. Один из выдающихся ученых – педагогов, заместитель директора Ш.М. Файрушин, предупрежденный об аресте,

вынужден был бежать за границу. Один из основателей медресе, Махмут-бай был взят в 1906 году под негласный надзор полиции⁴⁵.

Обратимся к работе В.И.Ленина: «От какого наследства мы отказываемся?» Вот характерные черты, которым должен обладать просветитель: «Горячая вражда к крепостному праву и всем его порождениям в экономической, социальной и юридической области... Защита просвещения, самоуправления, свободы, европейского

образа жизни и вообще всесторонней европеизации России ... Отстаивание интересов народных масс, главным образом крестьян, искренняя вера в то, что отмена крепостного права и его остатков принесет с собой общее благосостояние и искреннее желание содействовать этому» (соч. 5-е изд; т.2, с. 505-550).

Хусаиновы удовлетворяли в разной форме и мере всем требованиям, предъявляемым В.И.Лениным к просветителям. Второе поколение их: Ш.М.Хусаинов, Х.Г.Хусаинов, Х.М.Хусаинов непосредственно работали в просветительских учреждениях.

Если в государственных дореволюционных средних учебных заведениях страны было некоторое количество учащихся - представителей национальных меньшинств, в том числе татар и башкир (в Оренбургском реальном училище и в гимназиях их было около 3%), то в вузах их были единицы.

Даже в Ленинградском горном институте, первом горном учебном заведении страны, основанном в 1773 году башкирскими рудопромышленниками с Урала (Тасимовым с товарищами), до

1917 года не было студентов башкир. Отсюда становится ясным, что огромное значение, которое имело для просвещения мусульманского населения страны это высшее учебное заведение – медресе «Хусаиния», воспитанники которого готовы были нести на себе и несли идеи служения народу не только простыми бойцами, но и ведущими во многих областях деятельности во время Октябрьской революции и в первые годы советской власти.

Прошли годы, страна Советов стала одной из самых передовых держав. В культурном росте народов нашей многонациональной страны мы добились выдающихся успехов. По всей

стране выросли величественные корпуса учебных заведений, где получают образование представители почти всех народов нашей планеты.

Но это скромное трехэтажное здание свидетельствует о нашей первой высоте, как существенное звено в цепи общего развития и напоминает о том, что человек всегда и везде может и должен творить добро по силе своих возможностей.

Подводя итог обзору истории развития мусульманского общества Поволжья и Урала в конце 19 - начала 20 века, можно сделать следующие выводы:

1. Ислам для татарского и башкирского населения России был и верой, и образом жизни, нормой, регулирующей социальные стороны бытия. Эти нормы легли в основу массового сознания народа, а также общественно-политических представлений татарской интеллигенции.

2. В то же время ислам в этих регионах, как и в России в целом, имел свои особенности, происходившие из предшествующего историко-культурного развития общества и правового положения мусульманского населения Российской империи.

3. В отличие от мусульманских стран Востока ключевые институты ислама как государственно-религиозной системы здесь не были достаточно развиты. Специфическими особенностями ислама во внутренней политике России были и остаются до сегодняшнего дня:

- раздельность власти и ислама; слабая политическая выраженность мусульманского верования;
- недостаточная развитость экономических принципов существования мусульманской общины, в том числе – института вакфов;
- сохранение реликтов доисламских верований у мусульман вплоть до 20 века.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Коблов Я.Д. Конфессиональные школы... ; Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Дюдяньо. С.А. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Маверранахре (конец XVIII – начало XX вв.) - Ислам в татарском мире: история и современность //Материалы международного симпозиума.
2. Об этом более подробно см.: Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. - Казань, 1976; его же. Джадидизм, его социальная природа и эволюция. - Казань, 1979; Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. - Казань, 1998; Исаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. - Казань, 1997; Мухаметшин Р.М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. - Казань, 2000; Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков. - Казань, 1998 и др.
3. Исаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению.
4. Нафигов Р. И. История формирования и развития татарской передовой общественно-политической мысли: дисс... на соиск. доктора ист. наук. – Казань, 1963.
5. Мухаметшин Р. М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. – Казань, 2000..
6. Черемшанский В. М. Указ. соч.
7. Мухаметшин Р. М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. – Казань, 2000.
9. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа 1999 г.
10. Рахимкулова М.Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге.- Оренбург: Яна Вакыт, 1997.
11. Рахимкулова М.Ф., Баталин А.Х. История химии (на татарском языке) //Развитие естественных наук и здравоохранение в Оренбургской области: тезисы конференции. Оренбург, 1972.
12. Газета «Вакт», 1907, Оренбург; журнал «Шура», 1910.
13. Сборник «Хикэйлэр» (Рассказы). – Уфа, 1974.

14. Газета «Вакт» 1906, Оренбург № 113; Журнал «Шура», 1908, № 11.
 15. Журнал «Шура», 1909, № 18.

ПРИМЕЧАНИЕ:

1. О кадимизме см. подробнее Коблов Я.Д. Конфессиональные школы...; Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. – С. 159-160, Дюдуаньо. С.А. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Маверранахре (конец XVIII – начало XX вв.) // Ислам в татарском мире: история современность / Материалы международного симпозиума. – С. 57-69.
2. Об этом более подробно см.: Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976; его же. Джадидизм, его социальная природа и эволюция. Казань, 1979; Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. – Казань, 1998; Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997; Мухаметшин Р.М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань, 2000; Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков. Казань, 1998 и др.
3. Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: ведение к социокультурному осмыслению. – С. 12.
4. Нафигов Р. И. История формирования и развития татарской передовой общественно-политической мысли. Дисс... на соиск. доктора ист. наук. – Казань, 1963. – С. 205.
5. Мухаметшин Р. М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. – Казань, 2000. – С. 47.
6. Черемшанский В. М. Указ. – соч. – С. 140
7. Мухаметшин Р. М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. – Казань, 2000. – С. 83
8. Там же
9. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999, – С. 60
10. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999, – С. 61
11. Фаршатов М. Н. Соч. – С. 48
12. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа 1999 г. с 61
13. Там же - 62
14. Рахимкулова М.Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге.- Оренбург: Яна вакыт, 1997.- С. 5
15. Рахимкулова М.Ф., Баталин А.Х. История химии (на татарском языке) // Развитие естественных наук и здравоохранение в Оренбургской области: тезисы конференции. Оренбург, 1972. – С. 15.
16. Рахимкулова М.Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге.- Оренбург: Яна вакыт, 1997. – С. 14.
17. Там же.
18. Рахимкулова М.Ф., Баталин А.Х. История химии (на татарском языке) // Развитие естественных наук и здравоохранение в Оренбургской области: тезисы конференции. – Оренбург, 1972. С. 38.
19. там же. С. 39.
20. Газета «Вакт», 1907, Оренбург, журнал «Шура», 1910.
21. Рахимкулова М.Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге.- Оренбург: Яна вакыт, 1997. С. 14.
22. Там же. – С. 10.
23. Там же.
24. Там же.
25. Там же. – С. 16.
26. Там же. – С. 17.
27. Там же.
28. Там же. – С. 18.
29. Там же. – С. 17.
30. Там же.
31. Там же. – С. 24.
32. Там же. – С. 25.

- 33 Там же. – С. 29.
34 Там же. – С. 15.
35 Там же.
36 Там же. – С. 16.
37 Там же. – С. 189.
38 Там же. – С. 190.
39 Там же.
40 Там же.
41 Сборник «Хикэйэлэр» (Рассказы). – Уфа, 1974.
42 Там же.
43 Газета «Вакыт» 1906, Оренбург, № 113; Журнал «Шура», 1908, № 11.
- 44 Журнал «Шура», 1909. № 18
45 Рахимкулова М.Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге.- Оренбург: Яна Вакыт, 1997. – С-192.

Бейсенов Б.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

В результате распада СССР возникли 14 независимых государств. Среди них был и суверенный Казахстан. В Казахстане начался процесс духовного возрождения, поиск своей культурно-религиозной идентичности. Одной из характерных особенностей развития Казахстана в современный период является неуклонное возрастание роли религии в жизни общества. Значение религии возросло в последнее десятилетие XX в, которое характеризуется рядом кардинальных перемен в Казахстане в области социально-экономической и общественно-политической жизни. Либерализация религиозной сферы способствовала резкому росту числа религиозных учреждений (в пять раз за период независимости). Сегодня в Казахстане действуют более четырех тысяч религиозных объединений, представляющих сорок шесть конфессий. За годы независимости количество православных приходов возросло в четыре раза, католических – вдвое. В стране действует более тысячи миссий и молитвенных домов протестантских объединений, 27 иудейских общин, впервые был построен буддийский храм. Религиозными объединениями выпускается 38 печатных изданий.

Также появились псевдорелигиозные образования в виде сект деструктивного или тоталитарного характера. А также появились нетрадиционные религиозные культы: “Сайентология”, “церковь объединения”, “Бахай”, “Общество сознания Кришны” и т.д. Сложившаяся религиозная ситуация в Казахстане, связанная с новыми религиозными образованиями, совершенно новая и требует изучения их социальных позиций, ценностных ориентаций, вероучения, организационной структуры. Согласие и толерантность возможны на основе заповедей традиционных религий Казахстана – ислам и христианства. Исламская и православная культура способны консолидировать общество и выступить эффективным компонентом стабильности и согласия духовной жизни казахстанского общества. Вера и религиозные представления возвращаются в массовое сознание людей и в казахстанскую реальность. Укрепление позиций религии в Казахстане знаменуется ростом числа верующих, строящихся мечетей и православных церквей и других культовых зданий.

Изменения претерпела также духовная сфера. В массовое сознание казахстанских граждан внедряются нетрадиционные религиозные учения. Это влечет за собой изменения межконфессиональных отношений.

Более 70% населения Казахстана считает себя мусульманами. Ислам является существенным фактором сохранения и стабилизации национального самосознания тюркских народов Казахстана. Возрождение морально-этических и религиозных ценностей ислама может консолидировать общество. Важную роль в создании духовно-нравственной основы казахского общества играет ислам. Культуру казахов нельзя представить вне исламской культуры и ценностей ислама.

Ислам подтверждает ценность единого наследия. Огромная роль в сохранении и укреплении стабильности мира и согласия в обществе принадлежит исламу. Возрождение традиционных конфессий в обществе служит укреплению дружбы и взаимопониманию между гражданами Казахстана. Под руководством духовного управления мусульман Казахстана происходит процесс объединения мусульманских культовых учреждений. ДУМК уделяет большое внимание строительству мечетей и реставрации старых мечетей.

Диалог культур и религий – тема в высшей степени актуальная в условиях глобализации. Глобальные вызовы порождают необходимость широкоформатного, по сути глобального, диалога по вопросам межкультурного и межрелигиозного согласия. Созидательный потенциал традиционных религий необходимо использовать при воспитании в духе казахстанского патриотизма.

По инициативе президента Н.А. Назарбаева уже дважды проходили I и II съезды лидеров мировых и традиционных религий. Эти формы подтверждают возможность и необходимость сближения различных культур и религий в мировом масштабе. Закон РК “О свободе совести и религиозных объединениях” (1992) усовершенствован и приведен в соответствие с международными стандартами и действующей мировой практикой. Каждая религия имеет законное право на свободу мысли, совести и вероисповедания. Никто не должен подвергаться принуждению со стороны, которое способно нарушить эти составляющие человеческого бытия. Свобода веры может ограничиваться лишь тогда, когда этого требует закон в целях обеспечения общественной безопасности. Религия – важный фактор культуры. Религия воспитывает и человека и общество. Религия запрещает агрессию, несправедливость и разногласия. Религия оказывает большое влияние на политическую культуру и поведение граждан. В Республике Казахстан проводятся различные мероприятия и конференций, круглые столы для обсуждения широкого спектра вопросов межкультурного диалога и гармонизации отношений между различными конфессиями.

Согласие и толерантность возможны на основе традиционных религий Казахстана ислама и христианства. Исламская и православная культуры способны консолидировать общество и выступать эффективным компонентом стабильности и согласия духовной жизни казахстанского общества.

Альмухаметов А.

СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ ИСЛАМА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНСКОГО СОЦИУМА

В современных условиях особую актуальность приобретают проблемы обеспечения социальной устойчивости общества. Динамика социальных показателей отражает эффективность функционирования экономики и общественных институтов власти.

В регионах традиционного распространения ислама интерес к исламским социально – экономическим принципам становится ныне составной частью процесса национального возрождения.

Для казахстанских мусульман, которые по известным данным составляют значительную часть населения страны, вопрос о тех или иных формах применения упомянутых принципов приобретает практическое очертание.

Гражданское общество, каждый член которого является активным участником социальных процессов, ответственным за свой выбор и действия - является общепризнанной ценностью в мировом сообществе. Социальные приоритеты являются основными векторами развития казахстанского общества в условиях системных преобразований. В послании Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева особо подчеркивается, что Казахстан должен войти в число эффективно развивающихся стран мира, создавая высокие стандарты жизни для своих граждан [3].

Рост национального самосознания, интереса к своему культурному прошлому, обострившаяся боль за настоящее и будущее- характерная черта духовных исканий в казахстанском обществе на рубеже второго и третьего тысячелетий. Жесткие временные рамки, отпущенные историей на радикальные изменения, на введение новаций во всех сферах жизни общества драматизируют напряженность поиска общечеловеческих социальных и культурных исканий.

В условиях цивилизационного развития и духовно-практической модернизации Казахстана обращение к многовековому социально-практическому опыту мусульманских стран приобретает особую актуальность. Опыт мусульманских стран – уникальный случай, характеризующийся тем, что здесь, во-первых, существовали и существуют особые, не западные ценностные традиции и, во-вторых, имеет место успешная реализация крупномасштаб-

ных, долгосрочных социальных проектов.

Актуальность социальной стратегии ислама для Казахстана определяется прежде всего тем, что ислам - это не нечто чуждое и постороннее для нашей страны, а неотъемлемая часть ее истории и культуры, важнейшая сторона образа жизни многих казахстанских мусульман.

Гражданское общество представляет собой многообразие не опосредованных государством взаимоотношений свободных и равноправных индивидов в условиях рынка и демократической правовой государственности. Содержание понятия «гражданское общество» включает всю совокупность социальных негосударственных отношений в обществе. Идея социального партнерства лежит в основе исламского учения о гражданском обществе. Это означает, что в гражданском обществе исходное право есть право суверенного гражданина в общественном договоре, сотрудничестве и согласии с другими гражданами формировать, образовывать общество, его экономику, государство, формировать его социальную политику, реально воздействовать на нее. В гражданском обществе индивид из подданного государства становится гражданином, который имеет и потребности и интересы, осознает свои права и ответственность. Гражданское общество оказывается тем необходимым социальным пространством, в котором устанавливаются цивилизованные партнерские формы и регламентируются способы различного взаимодействия.

Происходящие изменения в структуре и уровне доходов населения и социальная дифференциация общества обостряют проблемы бедности. Особое значение имеют вопросы социальной адаптации, экономического поведения конкретной группы людей.

Среди появившейся в последние годы в нашей стране прослойки людей с очень высоким уровнем доходов усиливается стремление заниматься благотворительностью, что подразумевает становление гуманистического сознания.

Однако гуманные порывы, не подкрепленные более глубинными факторами человеческого сознания, легко оттесняются сиюминутными потребностями. Возможно, в этом контексте уместно обратиться к социальному опыту и практике ислама.

Решение этой задачи требует не распространения упрощенной пропагандистской литературы и благотворительной раздачи фиников в мечетях в период «мусульманского поста», а приобщения к истинной исламской культуре, поощрения творческого поиска, формирования интеллектуальной традиции, позволяющей самостоятельно находить в духе ислама ответы на вопросы, которые ставит сама жизнь.

Конечно, Казахстан должен будет идти своим путем, находя решения сложных проблем в собственной истории, традициях и культуре.

Взять в качестве готового образца чужой опыт и прямо перенести его к себе невозможно, но изучать и учитывать его вполне допустимо и полезно. Причем достижения не только так называемого цивилизованного мира, под которым обычно понимается Запад, но и тех цивилизованных исламских стран, чьи духовные традиции и социальные ценности близки миллионам казахстанцев.

В этой связи перспективным представляется и обращение к опыту решения социальных вопросов, вопросов наследования, опеки, попечительства и благотворительности в мусульманском мире. Примечательно, что хотя они считаются институтами личного статуса, регулирующие их законода-

тельство во многих арабских странах распространяется на всех граждан вне зависимости от конфессиональной принадлежности и не воспринимается как закрепление религиозных постулатов. Такой подход косвенно подтверждает правовой, социальный характер указанных институтов.

В частности, для регулирования благотворительной деятельности несомненный интерес может представить институт вакфа - имущества, изъятого из оборота и предназначенного для использования в благотворительных целях.

Отточенный мусульманско-правовой доктриной на протяжении столетий, этот институт ранее широко использовался для поддержки образования и науки, а в настоящее время, кроме того, применяется в исламском мире и в целях финансирования социальных программ. Причем мусульманское право более подробно и эффективно, нежели действующее казахстанское законодательство, регулирует правовой статус и взаимные права и обязанности трех основных сторон благотворительной деятельности – донора, выгодополучателя и лица, уполномоченного управлять вакуфным имуществом и направлять получаемые от его эксплуатации доходы на удовлетворение потребностей адресата помощи.

В банковском законодательстве нашей республики могут найти свое место отдельные виды сделок, детально разработанные в мусульманском праве, в этом числе относящиеся к банковской деятельности. В последние десятилетия исламские банки получили распространение не только в мусульманском мире, но и в нашей республике.

Казалось бы, исламское право, известное запретом на получение процентов за предоставление кредита или просрочку погашения долга, аб-

солютно несовместимо с современным коммерческим оборотом. Однако сравнительно-правовые исследования показывают, что сделкам, осуществляемым исламскими банками, была придана форма, которая, с одной стороны, соответствует требованиям европейского банковского права, а с другой - не отходит от основополагающих принципов мусульманского законодательства.

Общим условием привлечения позитивного потенциала ислама к решению внутренних социальных, культурных проблем Казахстана является преодоление предвзятого отношения к исламу, искажающего его истинные ценности.

Действительно, ислам никогда не ограничивался чисто догматическими и культовыми вопросами, предопределяющими внутренний мир мусульманина, его религиозную совесть. Не меньшее, а, может быть, даже большее значение в нем уделяется социальным проблемам.

Ведь ислам является не только определенной идеологией, религиозно-этическим учением, но и не в последнюю очередь особой социальной системой, цивилизацией. Отвергая принцип «кесарю кесарево, а богу божье», он нацелен как на решение религиозно-культовых вопросов, так и на решение конкретных социальных задач.

Известный исследователь Махмуд Закзук замечательно оценил исламскую концепцию жизни как уравновешенное и гармоничное целое, которое не может раздваиваться на физическое и духовное. Он указывает: «...ислам не разделяет мрачного отношения к жизни, он тем не менее учит нас не превеличивать ценности этой жизни, как это делает современная западная цивилизация. Ислам, напротив, призывает относиться к земной жизни со спокойствием и уважением» [2].

В исламе нет места ни материалистическому оптимизму современного Запада, который гласит: "Мое царство только от мира сего", ни аскетическому презрению к жизни: "Мое царство не от мира сего". Ислам идет путем "золотой середины". Священный Коран призывает: «... Господи наш! Дай нам благо в этой жизни и благо в будущей жизни» [3].

Первая важнейшая функция исламской религии- консолидация общества. Как ритуальная практика она объединяет сообщество существ в единый коллектив, объединенный

общностью целей и задач, направляя социальную энергию (часто деструктивную) в русло созидания, гуманизма и достижения поставленной цели.

Другая важная социокультурная функция ислама – формирование и поддержание нравственных основ человеческого существования.

Поддержка такого подхода содержится в следующих аятах Корана: «... Вы – самая лучшая из общин, явившаяся для (блага) человечества: вы повелеваете доброе и запрещаете злое и веруете в Аллаха». /Коран 3: 110/

ЛИТЕРАТУРА

1. Священный Коран перевод Кулиева. – Москва, 2007.

2. Хадисы (на арабском языке). - Каир, 2005г.

3. Назарбаев Н.А. Прочность мира – в свободе души: выступление президента республики Казахстан на Втором съезде мировых и традиционных религий // Казахстанская правда, 2006. – 13 сент.

Хурматуллина Р.

МУЗЫКА В ТАТАРСКОМ КИНО

Целью данной статьи был анализ того, что звучит с экрана татарстанского кинематографа, а также качество этого звучания. Работа могла бы иметь подзаголовок «Татарское кино глазами, а вернее, ушами музыканта-педагога». Сразу оговариваю, что анализу подверглись те игровые, документальные и мультипликационные фильмы, снятые у нас в республике, которые мне удалось отсмотреть, но выборка была достаточной, чтобы сделать те выводы и обобщения, с которыми я готова в данном сообщении поделиться.

Работа актуальна, поскольку татарская киномузыка предметом изучения до сих пор не являлась. Более того, в различных рецензиях на татарские фильмы (СМИ, Интернет-ресурсы) о музыке, практически, не упоминается вовсе.

Изучив соответствующую литературу по киномузыке (в т.ч. работы С.Эйзенштейна, З. Лиссы, Э.Фрида, И.Шиловой и др.), очень хотелось найти в татарстанском кинематографе творческий союз «кинорежиссер - кинокомпозитор», подобную Эйзенштейну и Прокофьеву, Козинцеву и Шостаковичу, Феллини и Рота...Увы!...Музыка как полноценный стабильный компонент изначального авторского замысла в республиканском кинематографе явление пока редкое. Среди значительного числа композиторов РТ, в т.ч. и в статусе уже «классиков» (заслуженно!), людей, пишущих киномузыку - единицы...Авторская музыка в нашем кино мало востребована. В основном звучание фильма, вернее, его озвучивание отдается на откуп звукорежиссеру, которых в республике практически 1,5 человека. Профессиональная подготовка звукорежиссеров, звукооператоров, звукооформителей является наиострейшей проблемой не только для кинематографа, но и для других сценических (и не только!) форм искусства республики. Будучи музыкантом, я хорошо знаю, как легко испортить хорошую музыку, хорошее исполнение плохим озвучиванием.

Специалистов, не понаслышке знакомых с понятиями музыкального тембра, динамики, баланса, ритма и т.д., имеющих при этом тонкий музыкальный слух и знания современной, с каждым днем усложняющейся, аудио, видеотехники, катастрофически не хватает. Что касается звукорежиссуры кино, то я убеждена, чтобы звучание фильма не было инородным, специалист по звуку

должен впитать в себя звуки и музыку того края, того народа, о котором снимается фильм. В качестве примера приведу следующее. Я живу на исторической территории старотатарской слободы. Отсюда в открытые окна можно услышать крики чаек с Волги, отзвуки азана, шум проходящих поездов, людской гомон со стороны колхозного и вещевых рынков... С экрана звучание знакомых улиц должно быть узнаваемым! Иначе говоря, недостаточно отловить где-нибудь в Москве (или др.) выпускника звукорежиссерского факультета ВГИКа, не имеющего даже географического представления о местонахождении Татарстана, и делать с ним, допустим, лирико-драматический фильм из жизни татарской деревни. Как говорилось в одном замечательном фильме, «Бабу Ягу воспитаем в своем коллективе», после чего обязательно отправим на звукорежиссерский факультет ВГИКа (или в др. вузах)!..

Исходя из понятия кино как совокупности выразительных факторов, в т.ч. и звуковых, далее хочу предложить читателю более конкретный анализ некоторых игровых, документальных и мультипликационных картин последних лет.

В фильме «Кук – тау» (композиторы Ю. Чаплин, М. Шамсутдинова) музыки немного, так же как немногословен сам фильм, немногословен главный герой фильма Карим. Звучащая как лейтмотив мечты-тоски о матери мальчика-инвалида Булата, несколько расплывчатая электронная музыка неоднократно повторяясь, как бы нагнетает состояние безысходности. Лишь в конце фильма как взрыв отчаяния звучат слова Карима: «Столько во мне любви и добра! Кому это отдать?!»

В «Дилемме» (композитор М. Ахметшин) музыка играет активную роль. Национально окрашенная в исторической заставке к фильму, далее му-

зыка строится на контрасте звуков и ритмов большого города, ночных клубов, молодежных вечеринок и темы самопознания, психоанализа главной героини. Как некий итог этих поисков и как авторский комментарий к фильму режиссер картины Р. Тухватуллин предлагает свою песню в исполнении певицы Малики. С включением оригинальной музыки в фильм рождается возможность нового прочтения общего замысла, новой точки зрения на представленный киноматериал. И хотя сама динамика фильма и перенасыщенность ее шумами и музыкой несколько утомляют, авторов данной картины в отсутствии звуковой драматургии фильма не упрекнешь.

Короткометражный фильм-притча «Бабай» благодаря музыке приобретает ту степень глубины и остроты звучания, которая надолго остается в эмоциональной памяти зрителя. Здесь музыка – внутрикадровая и закадровая – часть сюжета и общей драматургии фильма. Звучащая в фильме старинная татарская песня «Жанкай-жанашым», исполненная дуэтом двумя стариками, оказавшимися на соседних больничных койках, является ключевым моментом фильма. Один городской, достигший положения, но одинокий, – другой простой деревенский, окруженный вниманием и любовью многочисленных женщин – жены, дочерей, невесток, внушек. Эта песня – единственное, кроме внешнего сходства, что объединяет этих людей. Во время совместного исполнения (у музыкантов это называется – ансамбль!) происходит тот обмен энергией, душами и судьбами, благодаря которому одинокий старик будет доживать жизнь своего счастливого соседа. Звучащая сначала в кадре, а потом закадрово мелодия песни С. Сайдашева «Хуш, авылым» придает фильму ту степень искренности, которая компенсирует некую

условность сюжета. Благодаря музыке фильм приобретает многовариантность интерпретации содержания, и в данном случае музыка как бы «выходит за рамки» данного фильма.

Если игровое кино Татарстана в стадии становления и развития, то документальное кино имеет свою историю и заслуженную славу. Среди большого количества документальных фильмов меня как музыканта-педагога, прежде всего, привлекли картины, посвященные культуре и искусству. Фильмы о С.Сайдашеве, Р.Яхине, С.Садьковой, А.Монасыпове, С.Губайдуллиной, В.Деринге, Л.Чугуновой, о фольклорных музыкальных традициях народа и др. В документальных фильмах о музыкантах звучат произведения в исполнении лучших коллективов и солистов, самое интересное в них – это процесс творчества композитора или исполнителя

Эти работы имеют огромный образовательный потенциал, и обязательно должны быть включены в учебный процесс художественно-творческих вузов. Я ратую за создание в нашем университете фильмотеки, которая бы содержала все татарстанские фильмы и была доступной широкой студенческо-преподавательской аудитории. Среди документальных, «полезные» для себя фильмы найдут и историки, и филологи, и экологи и др.

Что касается звукового решения документальных фильмов, многие из них достойны внимания. Тонко, ненавязчиво озвучены фильмы из цикла «Экология Татарстана» (режиссер. В.Игнатюк, звукореж. В.Кораблев). Современно и свежо звучит «Культовое зодчество Казани» (реж.Э.Габдрахманов, композитор Р.Салимов). Музыкально-поэтической композицией можно назвать фильм «Моя Казань» (Казанская студия ки-

нохроники), где показаны одухотворенные люди и звучит прекрасная музыка. В лучших своих фильмах авторы документального кино используют способность музыки создавать атмосферу времени, придавать ритм действию, передавать эмоциональный настрой.

В рамках фестивального показа «Золотого Минбара-2008» были предложены мультфильмы по мотивам татарских народных сказок и «Шурале» Г.Тукая. Мультфильмы «Толкование сновидений», «Соловей» сняты московской студией «Пилот». К первому предложена авторская музыка, отражающая восточный колорит данного фильма. С таким же успехом подобная музыка могла бы иллюстрировать сказки узбекские, таджикские и др. народов, имеющих в своей культуре восточные элементы. В мультфильме «Соловей» звучат татарские народные песни «Былбылым», «Аллюки». Исконно татарские мелодии и проникновенно-камерное звучание женского голоса создают атмосферу особой душевности, нежности. Этот мультфильм звучит по-татарски «монлы». Роль иронического подтекста играет музыка в мультфильме татарстанских авторов «Камыр-батыр». «Галиябану», «Апипа», курай, кубыз, и... «Свадебный марш» Мендельсона в гротескном исполнении народных инструментов, легкий татарский акцент чтеца, - все призвано передать звуковой национальный колорит мультсказки. Татарским ответом американскому Шреку можно расценить Шурале из мультфильма «Есть аул вблизи Казани...» Выполненный в технике компьютерной анимации, сильно отощавший гладкий резиновый зеленый Шрек с выпуклыми глазами и припухлостью на лбу очень далек от привычного с детства образа Шурале, заданного балетной сценой и иллюстрациями любимых книг. Чувство американци-

зации было бы сильнее, если бы не изумительная, вечная музыка Ф.Ярулина. Она именно она, заставляет это своеобразное произведение звучать (а м.б. и выглядеть!) по-татарски.

Конечно, мои оценки во многом но-

сят субъективный характер, но если киномузыка станет объектом более пристального внимания со стороны татарстанских кинопрактиков, я буду считать свою задачу выполненной.

Файзрахманова Л.

МУЗЫКАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ КАЗАНИ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.) В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ КУЛЬТУР

Казанская губерния второй половины XIX - начала XX в. занимала определенное самостоятельное место в культурной жизни России. Казань утвердила свои позиции как центр европейских и азиатских культурных связей во многом в силу своего геополитического положения. Еще в 19 веке А.И. Герцен подчеркивал значение Казани «как места встречи и свидания двух миров», где западное и восточное начала «сжились, сдружились и начали составлять нечто самобытное». Волжско-Уральский регион с центром в Казани представлял собой область России с условиями жизни и социальными процессами, характерными для всей страны, и в то же время – край с местными особенностями, где на протяжении веков жили разные народы: русские, татары, чуваша, мари, мордва, удмурты. Многовековое соседство славянских, тюркских и угро-финских этносов привело к культурному взаимовлиянию народов, что проявлялось в языке, устройстве быта, в художественных ремеслах, в устном музыкально-поэтическом творчестве поволжских народов. Благодаря деятельности ученых Казанского университета, направленной на изучение истории и культуры восточного мира, в том числе народов, проживающих в Волжско-Уральском регионе, Казань «в общероссийском пространстве 19- начала 20 века все больше начинает пониматься как своего рода столица инородческого просвещения» [3, с. 42].

Культура Казани указанного периода представляла собой сложное структурное образование, в котором ученые усматривают сосуществование различных субкультур, выделяя среди них «мощные по величине русскую аристократическую и татарскую купеческую», а также малочисленную, «но не менее развитую субкультуру поволжских немцев» [3, с.43]. «Наслоение» различных культурных пластов, а также все большее закрепление элементов западной (европейской) культуры в быту и искусстве, создало определенные «предпосылки для формирования нового типа профессионализма» [5, с.61] в татарском искусстве, способствовало зарождению и становлению профессиональной татарской музыки, «присвоившей» опыт русской, а вместе с ней и западной музыкальной культуры. К другим важным факторам, повлиявшим на этот процесс, относят

деятельность разнообразных подразделений культуры: Казанской оперной труппы, ИРМО и других просветительских музыкальных кружков и обществ. Значительна роль музыкального образования, сосредоточенного в различных по целям, содержанию, уровню и срокам обучения общеобразовательных и музыкальных учебных заведениях. В губернии действовали образовательные учреждения, имевшие неодинаковый социальный статус, – народные школы грамоты, министерские начальные училища и частные школы, гимназии и реальные училища, учительская семинария и учительский институт, закрытые привилегированные учебные заведения, и, наконец, Казанский университет – один из старейших в России. Помимо действующих русскоязычных учебных заведений, были открыты школы с «инородческими» классами для детей народов Поволжья и Приуралья, где занятия проводились на государственном и родном «местном» языках, что являлось проявлением определенной толерантности со стороны государства. Музыкальное воспитание в учебных заведениях осуществлялось в основном на уроках церковного пения, которые были включены в расписание практически всех учебных заведений, в том числе «инородческих» школ. Однако в реальных условиях «уроки пения» зависели от финансовых возможностей учебных заведений и наличия преподавателя музыки, поэтому директорам школ было рекомендовано проводить музыкальные занятия «по возможности». Там, где школы находили финансовое обеспечение, эти уроки выполняли две основные задачи – давали навыки хорового церковного пения и определенные знания по теории музыки, а также прививали учащимся нормы нравственно-религиозного христианского воспитания.

Наряду с вышеназванными учебными заведениями, в татарской среде действовали мусульманские мектебе (начальные школы) и медресе (средние и высшие учебные заведения), работавшие в сложившейся традиционной для арабо-мусульманской культуры системе обучения. При всех отличиях старометодных (кадимистских) и новометодных (джадидистских) школ одной из главных целей обучения в этих образовательных учреждениях было изучение Корана, знакомство с историей ислама, чтение богословских книг. В магометанских школах музыкальное воспитание было опосредованным и связано с традицией распевного чтения Корана и книг нравственно-религиозного содержания. Среди шакирдов (учеников медресе) особенно ценились и поощрялись те, кто обладал даром мелодичного распевного и выразительного чтения религиозных книг: «Истинно, красивый голос увеличивает красоту Корана» (К. Нельсон). «Музыка неотъемлемо связана с исламом: нараспев произносятся при богослужении священные суры Корана, читаются тексты религиозных и нравоучительных книг, звучит с минаретов мечетей призыв муэдзинов к молитве – азан. Музыка неотделима от всей системы мусульманской обрядности, способствуя закреплению основ религии не только на рациональном, но и эмоциональном уровне» [7, с.44]. Рядовые мусульмане, наряду с кораническими текстами, отмечает Г.Сайфуллина, исполняли «дозволенные» жанры, такие как мунаджаты, байты, читали нараспев книги «Мухаммадия», «Бэдавам», «Йусуф китабы» и др., чему способствовало изучение религиозных текстов в медресе.

В начале XX в. количество школ для татарских детей значительно увеличилось, наряду с общественными мусульманскими школами появились

частные школы, некоторые из них постепенно приобрели черты светских учебных заведений, где в определенные часы разрешено было заниматься художественными ремеслами, танцами, пением, посещать театральные спектакли (женская школа Ф. Аитовой, медресе «Мухаммадия» и др.). Несмотря на то, что светское искусство в мектебе и медресе не поощрялось, его элементы постепенно проникают в жизнь конфессиональных учебных заведений. Новые знания о современном мире меняли мировоззрение учащихся, среди выпускников Казанской татарской учительской школы (1876-1917) были и те, кто видел будущее татарского народа «не в этнической и религиозной замкнутости, а в сближении нации с передовыми идеями европейской науки и культуры при сохранении национального своеобразия и мусульманской религиозности» [8, с. 28].

Наряду с мусульманским религиозным воспитанием существовала бытовая музыкальная среда, в которой рождались жемчужины народного творчества – песни и которая всегда была богата талантливыми исполнителями – певцами и инструменталистами. Именно в устной народной традиции сохранялись древние образцы татарской народной музыки. Один из первых исследователей музыкально-поэтического творчества С.Г. Рыбаков дает собственную классификацию татарского фольклора, в первый раздел он включает «народные песни – жыр, кюй, озын кюй, генетически более связанные с тюркскими корнями и два жанра – баит и мунаджат-относит к «книжному творчеству» образованной части населения, мулл» [5, с. 60], считая, что эти жанры принадлежат собственно мусульманской традиции.

В первое десятилетие XX в. в российской печати впервые появляется

информация о публичных выступлениях татарских певцов (К.Мутаги), инструментальных ансамблей (скрипка, фортепиано, духовые), оркестров народных инструментов (п/у Вали Апанаева, Исмагила Галиакберова, Гали Зайпина) и даже хора шакирдов (п/у Агеева) в концертах и театрализованных представлениях. Татарские музыканты исполняют не только татарские песни и инструментальные мелодии, но и обработки русской и европейской музыкальной популярной классики. С другой стороны, татарские мелодии начинают звучать в исполнении русских музыкантов в переложении для скрипки и фортепиано. Одним из популяризаторов татарской народной музыки был известный скрипач И.А. Козлов. Интерес русскоязычного населения к татарскому народному искусству поддерживают первые нотные издания и грампластинки с татарскими песнями, деятельность татарской театральной труппы «Сайяр» и «Восточного клуба», а также выступления татарских ансамблей и солистов в антрактах в кинотеатрах города. Среди исполнителей выделяется Файзулла Туишев, выступавший во многих городах России с концертной программой на 10 концертных гармониках. В печати появляются сообщения о выступлениях Султана Габаши в роли дирижера струнного оркестра и хора, исполнителя собственных фортепианных миниатюр, автора музыки к татарским драматическим спектаклям. Статьи в журналах и газетах фиксируют изменения, произошедшие в культурной жизни татарского населения – стремительный рост интереса к академическому (европейскому) музыкальному образованию, освоению различных источников музыкальных знаний, к овладению навыками игры на классических и народных музыкальных инструментах (фортепиано,

струнные, духовые, гармоники, мандолины). Музыкальные инструменты постепенно становятся принадлежностью быта тех татарских домов, обитатели которых отличались широтой и демократичностью взглядов. Именно в такой семье поддержали самобытный талант юного Салиха Сайдашева – для него был приобретен рояль. Первыми учителями одаренного музыканта стали известный в татарской среде музыкант З. Яруллин и пианистка А.С. Иванова. Одним из первых среди татар С.Сайдашев в 14 лет поступает на фортепианное отделение Казанского музыкального училища в класс профессора О.О. Родзевича.

Во второй половине XIX – начале XX вв. в России осуществлялись реформы, которые коснулись всех сторон жизни общества, в том числе образования и культуры. Не обошли стороной реформы и Казанскую губернию, – была расширена сеть начальных школ, реорганизованы уездные и городские училища, умножилось количество «инородческих» школ. Государство выделило средства на расширение библиотечных фондов при школах и организацию общедоступных библиотек. На основании указа министерства просвещения в Казани был открыт учительский институт, который готовил также и учителей пения для системы общего начального образования. Урок церковного пения стал обязательным предметом в начальной школе. Однако начальные училища в уездных городах и сельской местности все еще испытывали ощутимый недостаток в учителях с профессиональным (в том числе и музыкальным) образованием.

В привилегированных учебных заведениях Казани, где изучение искусств являлось частью общей гуманитарной программы, музыкальное образование осуществлялось на ином уровне. В этих учебных заведениях

кроме церковного пения были организованы инструментальные и хоровые классы. На их основе, в гимназиях и частных школах, не имевших своей целью подготовку профессиональных музыкантов, тем не менее создавались ансамбли, оркестры и хоры, которые выступали также в публичных концертах. Эти коллективные занятия расширяли у воспитанников знания музыкальной литературы и прививали навыки музицирования. Ярким примером такой музыкальной деятельности является Первая казанская гимназия (1758). Поскольку гимназия продолжительное время находилась в ведении Московского университета, то постановка музыкального воспитания в ее стенах соответствовала университетским требованиям. Программы музыкальных занятий включали обучение пению, игре на музыкальных инструментах (фортепиано, струнные, духовые), обязательным было изучение нотной грамоты и основ теории музыки.

Организация музыкального воспитания в другом образовательном учебном заведении закрытого типа – Казанском Родионовском институте благородных девиц (1841 -1917) заслуживает особого внимания. Специфика этого учреждения состояла в том, что в его учебных планах большое место было отведено музыкальному образованию воспитанниц. Музыка являлась обязательным предметом на протяжении всех лет обучения, основными музыкальными дисциплинами были хоровое пение и игра на фортепиано.

Музыкальное прошлое Родионовского института, так же как и Казанского университета, неразрывно связано с именем выдающегося педагога – музыканта Р.А. Гуммерта, имевшего огромное влияние на развитие музыкальной культуры и академического образования в Казанской губернии. Главные педагогические установки

Гуммерта – воспитание широкого музыкального кругозора, развитие музыкального вкуса и профессиональных навыков у учащихся. Сложившиеся в Родионовском институте подходы к организации музыкального обучения в общеобразовательном заведении, явились определенным этапом в процессе поиска новых идей не только в рамках общего, но и специального музыкального образования.

В деле становления профессионального музыкального образования в Казани, как и везде в России, основную роль поначалу выполняли частные учителя (зачастую иностранцы), обучавшие, как правило, игре на фортепиано и пению. Музыкальное образование претерпело значительные изменения, пройдя путь от занятий с частным учителем музыки до создания профессиональных учебных заведений. В Казани в последней четверти XIX в. были открыты частные музыкальные школы, которые возглавляли преданные своей профессии музыканты. Так, в 1864 г. при мужском пансионе Лежена известный в Казани педагог Г.Г. Аристов создал музыкальный класс, а позже – в начале 90-х гг. открыл «Курсы фортепианной игры и теории». Другой пианист и педагог, автор методических трудов Л.К. Новицкий, открывает в 1870г. платную музыкальную школу. О школе Новицкого одобрительно отзывался в прессе великий русский пианист Николай Рубинштейн.

Удивительный творческий проект был предложен дирижером и композитором А.А. Орловым-Соколовским. Открытая им музыкальная школа была задумана «не как обычная музыкальная школа, а как ее синтез с оперным театром». В газете «Волжский вестник» (1901, №273) читаем, что основной идеей Орлова-Соколовского было «дать выход воспитывающимся в школе талантам на сцену родного

театра и направить их исключительно к служению искусству, дать театру те громадные силы, которыми может располагать школа в лице ее хора, оркестра, а также старших воспитанников и преподавателей, – сделать так, чтобы театр стал школой, а школа – театром». Соколовский был разносторонне образованным музыкантом, он окончил Московскую консерваторию по классу кларнета, работал оперным дирижером в театрах Астрахани, Саратова, Казани, дирижером «Московского кружка любителей симфонической музыки». В школе Орлова-Соколовского были созданы классы фортепиано, пения, драматического искусства, оркестровый класс. Два раза в год организовывались публичные концерты в стенах Дворянского собрания с серьезными программами, афишами и продажей билетов. В этих вечерах участвовали и педагоги, и ученики. Школа Соколовского была общедоступной, в ней обучались и взрослые, и дети. Обучение было платным, однако одаренные дети из бедных семей обучались за меньшую плату или вовсе бесплатно. К концу 80-х гг. в школе занималось около 300 человек, что говорит о ее большой популярности. К сожалению, идея создания «школы – театра» со временем потерпела фиаско, этот проект оказался невыполнимым из-за финансовых и других сложностей.

Особое место среди музыкальных школ Казанского края занимала бесплатная музыкальная школа, открытая в 1882г. Это учебное заведение возглавлял В.Н. Пасхалов, в прошлом – студент Казанского университета, учившийся в Московской консерватории и в Париже, в дальнейшем – преподаватель Петербургского университета, на которого большое влияние оказала атмосфера, царившая в кружке М.А. Балакирева. Идея русского композитора о доступности

образования, воплощенная в коллективных формах обучения – музицирования в хоре или оркестре, была положена в основу деятельности первой Казанской бесплатной музыкальной школы. В школе учились в основном студенты университета и ветеринарного института (около 100 человек). Директор школы был не только педагогом, но и композитором, и пропагандистом русской музыки – оперной и симфонической. Пасхалов, по воспоминаниям современников, «был очень популярен не только среди казанских студентов, но и вообще среди тогдашней учащейся молодежи. Для нашего поколения Пасхалов был то же, что для более ранних – Глинка и Даргомыжский...» [2, с.13] вспоминал профессор Казанского университета Е.А. Бобров.

Самый заметный след в развитии музыкального образования Казани оставила частная школа Р.А. Гуммерта, открытая в 1891г. и преобразованная в 1904 г. в музыкальное училище. Училище имело структуру, свойственную российским музыкальным учебным заведениям. За образец организации обучения в училище были взяты Петербургская и Московская консерватории, где подготовка учащихся осуществлялась по музыкальным специальностям.

Казанское музыкальное училище в дореволюционный период стало одним из лучших в России наряду с Киевским, Харьковским, Одесским. Многие годы (вплоть до открытия Казанской государственной консерватории) училище было тем высоко профессиональным учреждением, которое готовило музыкальные кадры не только для Татарстана, но и всего Поволжья.

Культурная жизнь Казани конца XIX – начала XX в., судя по сохранившимся документам и газетным сообщениям, была разнообразной и насыщенной.

Концертные афиши города интересны представительством ярких артистических имен и разнообразием музыкальных событий. Пресса (газеты «Волжский вестник», «Музыкальное обозрение») довольно регулярно сообщает о выступлениях музыкантов мирового значения, а также о вечерах казанских профессионалов и любителей музыки. В прессе публиковались не только сообщения о концертах, но и программы музыкальных вечеров, и отзывы на выступления. В этот период в Казани состоялись концерты выдающихся музыкантов, обладавших мировой известностью – пианистов Н. Рубинштейна, С. Менстера, А. Есиповой, И. Гофмана, В. Тимановой, С. Рахманинова, А. Скрябина, В. Ландовской, скрипача Л.С. Ауэра, дирижера С. Кусевицкого, певцов А.Олениной-Д'Альгейм, Ф. Шаляпина и др. Выступления звезд первой величины в столице губернии свидетельствуют об интересе казанской публики к классической музыке и ее готовности к восприятию высокого искусства.

Не меньшее значение для формирования интереса к музыкальному искусству и образованию имели вечера классической и современной музыки, организованные силами местных исполнителей. Хроникеры того времени донесли до нас информацию о серьезных программах, прозвучавших в этих клавирабендах. Казанские пианисты Р. Гуммерт, К. Корбут, В. Спекторская, О. Ильина давали сольные концерты. В них звучала музыка Баха, Шумана, Шопена, Листа, Глазунова, Глинки, Мусоргского.

В Казани действовали различные любительские общества и кружки, объединявшие как музыкантов-исполнителей, так и их поклонников. В 1881г. под покровительством губернатора А.К. Гейнса образовался «Кружок любителей музыки», который организовывал вечера камерной музыки

с участием местных и гастролирующих музыкантов. В концертах звучала камерная квартетная музыка, часто выступал известный скрипач А.И. Панаев. Были организованы и симфонические концерты любительского оркестра под управлением М.П. Мусорина. Среди учредителей кружка музыканты В.А. Больтерман, Л.К. Новицкий, В.Н. Пасхалов, А.И. Панаев, С.В. Смоленский, Л.А. Фуллон, К.И. Шидловский, профессора университета Д.А. Ермолаев, Н.П. Загоскин, Н.В. Сорокин, критик Н.Ф. Юшков. Покровительство А.К.Гейнса, проявлявшееся в приобретении для кружка нот и инструментов, в предоставлении для репетиций и выступлений музыкантов помещений дворца в Казанском Кремле, завершилось с его уходом с должности губернатора. Вскоре прекратил свою деятельность и кружок. Позже (1895-1905 гг.) было организовано общество любителей изящных искусств, довольно обширное по своему составу – 118 человек. Деятельность общества имела просветительскую направленность. Традиционными были концерты, посвященные памятным музыкальным датам, а также монографические концерты, где звучала музыка Глинки, Бородина, Чайковского, Мендельсона и др. композиторов.

Огромное значение для развития музыкальной культуры горожан имел оперный театр, постановки которого посещало не только русскоязычное население города, но и состоятельная часть татар, ставившая вопрос о специальном обустройстве лож для мусульманских женщин, посещающих театр. Деятельность театра не ограничивалась спектаклями – многие солисты участвовали в концертах, а театральные хор и симфонический оркестр выступали с самостоятельными программами русской и зарубежной музыки. Многие музыканты, работавшие в театре, одновременно

преподавали в различных учебных заведениях города и выступали с концертами в Казани и других городах Поволжья.

Музыкальные вкусы казанской публики во многом формировала деятельность Казанского отделения Русского музыкального общества (ИРМО), которое к концу XIX в. стало активным организатором музыкальной жизни и академического музыкального образования не только в Казани, но шире – в Казанской губернии. В работе ИРМО принимали участие разные слои общества – дворянство, купечество, научная и творческая интеллигенция. Их деятельность проявлялась в самых разных направлениях: участие в концертах в качестве музыкантов-исполнителей, чтение лекций с музыкально-просветительскими целями, финансовая поддержка различных музыкальных проектов.

Особое место в музыкальной жизни Казани в XIX в. занимал Казанский университет (1804). В самом университете и вокруг него бурлила культурная жизнь города. С первых лет основания университета в учебной программе существовали музыкальные классы (до 1863г.). Первым учителем музыки в университете был А.В. Новиков, известный в Казани не только как преподаватель, но и как композитор. Кроме педагогических обязанностей, он исполнял должность «сочинителя» музыки для разного рода торжественных актов.

В пору студенческой жизни в качестве дирижера ученического хора началась музыкальная деятельность в университете выдающегося представителя русской культуры, – музыковед, палеографа, хорового дирижера, педагога, одного из основателей Казанской учительской семинарии С.В. Смоленского (1848-1909).

В 1899г. в университете был создан музыкальный кружок, который ре-

шал сразу несколько задач. Среди них - организация учебных музыкальных классов, студенческих коллективов (симфонический и духовой оркестры, хор, оркестр мандолин и гитар) и концертно-просветительской деятельности. Работой студенческих коллективов в университете руководил Р.А. Гуммерт, а позже А.Ю. Амиго. Отмечая заслуги университета в формировании музыкальных традиций в Казани и крае, историки отмечают особую культурную музыкальную среду, которая существовала в университете благодаря значительному числу преподавателей и деятелей науки, обладавших навыками ансамблевого музицирования, глубокими знаниями в музыкальном искусстве и, самое главное, воспитанным музыкальным вкусом.

Большой вклад в организацию музыкального воспитания в университете внесли немецкие музыканты, «плодотворно работавшие в Казани и укоренившие здесь традиции музи-

цирования, типичные для европейской культуры: П.Х. Нейман, Г. Фишер, Ф.И. Тейфлингер, И. Мукк» [4, с.7].

Совокупность рассматриваемых явлений культурной жизни Казани и губернии конца XIX – начала XX в. (музыкальное образование – общеобразовательная система и профессиональное обучение, концертная деятельность ИРМО, спектакли оперного театра, просветительство профессионалов и любителей музыки, концерты первых татарских певцов, выступления татарских инструментальных ансамблей и хоров, постановки татарских театральных коллективов, работа Восточного клуба) стала реальной основой для становления современного профессионального татарского музыкального искусства и его развития на принципах «соединения национальных традиций с системой средств, выработанных европейской классической музыкой» [6, с.31].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кантор Г. Из истории русско-татарских музыкально-театральных связей дооктябрьского периода // *Вопросы истории, теории музыки и музыкального воспитания: учен. зап. Казан. гос.пед. ин-та.* – Казань, 1975. – Сб.3. – С.3-30.
2. Кантор Г.М. Музыкальное образование в Казани в XIX в. / Г.М. Кантор, Е.К. Карпова // *Из истории музыкальной культуры и образования в Казани: сб. науч. тр. Казанской гос. консерватории.* – Казань, 1993. – С. 9-28.
3. Маклыгин А.А. Музыкальные культуры Среднего Поволжья: становление профессионализма / *Казанская гос. консерватория.* – Казань, 2000.
4. Порфирьева Е.В. Музыкальное образование в Казани в XVIII – начале XX в.: становление и развитие: автореферат дисс. ... канд. искусствоведения / Е.В. Порфирьева: *Казанская гос. консерватория.* – Казань, 2004. – 24с.
5. Сайфуллина Г. Музыка священного слова: чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. – Казань, 1999.
6. Салитова Ф.Ш. Очерки по истории татарской музыкальной культуры. – Казань: КГПУ, 1997. – Кн. 1-я.
7. Салитова Ф.Ш. Формирование традиционной музыкально-педагогической культуры татарского народа (6-16вв.). – Казань: Изд-во КГПУ, 2001.
8. Улемнова О. Художественные миры рода Тагировых // *Казань, №4, 2008.* – С. 28-34.
9. Хайруллина З. Из музыкального прошлого: обзор материалов татарской периодической печати 1905-1917 / З. Хайруллина, Я. Гиришман // *Вопросы татарской музыки: сб. науч. работ / ред. Я. Гиришман.* – Казань, 1967. – С.192-247.
10. Хайрутдинов А. Музыкальное образование в Татарии // *Учен. записки.* – Казань: Казанская гос. консерватория, 1970. – С.20-54.
11. Явгильдина З.М. Развитие общего музыкального образования в Татарстане (XX век). – Казань: ТГГПУ, 2007.

Коврикова Е.

СТАРИННЫЕ ТАТАРСКИЕ НАПЕВЫ И ЕВРОПЕЙСКИЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В РАКУРСЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР И КОНФЕССИЙ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА КОМПОЗИТОРА ШАМИЛЯ ШАРИФУЛЛИНА).

**«Не отдавай из своих рук в руки
ненависти и презрения самое
дорогое – свою душу...»**

Мунаджат «Завет»,

перевод Ш. Шарифуллина

Любовь к родине является основополагающей частью любой веры разных этнических групп. Когда религия воспринимается как феномен национальных культур, культурных традиций, тогда речь идет о современном формате их общения. В условиях, когда в мире искусственно нагнетается религиозная нетерпимость, межконфессиональный диалог различных национальных культур становится важнейшим инструментом их взаимопонимания.

Учитывая все возрастающую роль поп-культуры и телевидения в жизни современных людей, в особенности молодежи, сейчас особенно важно наполнить содержание средств массовой информации и музыкального эфира межнациональными духовно-нравственными истоками. И не случайно, что в результате административных реформ, вопросы государственно-конфессиональных отношений России оказались в ведении нового Министерства культуры и массовых коммуникаций.

«То, что повсеместно вылезает мальчики-попсовики, или шаровки, как я называю их, – безобразие с точки зрения вкуса, музыкальной культуры. Бандитизм чистейшей воды! Это сознательная акция по разоружению национальных культур» [1, с. 3], – так высказывался композитор Шамиль Камильевич Шарифуллин. Он был глубоким исследователем духовных музыкальных традиций своего народа и блестяще сочетал в своем творчестве «древние национальные корни, музыкальную современность и большую интеллектуальную силу» [5, с. 6]. Безупречно владея европейской композиторской техникой, Ш.К.Шарифуллин синтезировал эти древнейшие истоки татарской музыкальной интонационности в традиционные классические жанры и форму.

Содержание в музыке – это художественный облик произведения, а музыкальная форма позволяет воплотить его в стройную звуковую систему. За-

родившись как песенная, текстомузикальная структура григорианского хорала и древнерусской монодии, на протяжении веков музыкальная форма развивается и обогащается, позволяя композиторам разных стран и вероисповеданий раскрывать сложный внутренний мир человека. «Музыкальные формы запечатлевают в себе характер музыкального мышления, отражающего идеи эпохи, национальной художественной школы, стиль композитора и т.д.» [6, с. 5]

С позиций современности, можно представить многообразие музыкальных форм и жанров классическим примером взаимодействия различных культур и религий, образцом гармоничного межконфессионального общения. С помощью музыки все верующие люди находят общий язык: знакомые и понятные формы выражения музыкальных истоков разных этнических культур делают их доступными и родственными друг другу.

К примеру, в творчестве С.Сайдашева, А.Ключарева, Р.Яхина и других представителей профессиональной композиторской татарской школы, классические жанры западноевропейской и русской музыки органично сочетаются со своеобразием национального музыкального фольклора. Новый тематизм не нарушил традиционных структур музыкальных произведений, а внес свежий и яркий колорит в различные их формы. Все это не только способствовало бурному развитию национальной музыкальной среды, но и обогатило мировую музыкальную культуру рядом замечательных произведений.

Тем не менее исламские мотивы музыкально-культурной традиции российских мусульман, до недавнего времени оставались малоизученными и непопулярными. В XX столетии (вплоть до конца 1980-х годов) жанры старинных религиозно-ди-

дактических напевов, широко распространенные в мусульманском мире, в значительной мере разрушались, носители традиции часто отказывались исполнять религиозные песнопения перед собирателями этноса. Кроме того, уже записанную музыку трактовали как сугубо фольклорное явление. Однако к концу века они вновь обрели былую популярность.

Одна из первых научных работ в данной области принадлежит татарской исследовательнице Р.А. Исхаковой-Вамба, а в 1990-е годы уже появляется целый ряд специальных исследований, в которых дается региональный обзор состояния музыкально-культурных традиций российских мусульман Поволжья и Северного Кавказа. Из последних исследовательских работ следует отметить фундаментальный том татарского композитора К. Хуснуллина «Мунаджаты и байты», в котором представлены нотные записи мунаджатов и байтов, их тематическая классификация.

Сейчас наблюдается процесс возрождения древнейших истоков исламских музыкальных традиций как в аутентичном виде, так и в творчестве современных татарских композиторов: Рашида Калимуллина («Элвидаг» – прощание со священным месяцем Рамазан, для хора *a'capella*); Шамиля Шарифуллина, получившего Государственную премию Татарстана за хоровые концерты «Мунаджаты» и «Авыл койлэре» (Деревенские напевы); Масгуды Шамсутдиновой, перу которой принадлежат, в частности, «Корбан байрам» и «Маулид ан-Набий» — оратория для чтеца, хора, солистов и инструментального ансамбля. Она также написала научную работу — диссертацию «Маулид байрам у мусульман Среднего Поволжья». Во время религиозных праздников

в Татарстане исполняются сочинения современных композиторов на духовные темы. Религиозные песни звучат в день Мавлида с концертных площадок, по радио и телевидению Татарстана, Дагестана и других республик Российской Федерации.

Не ставя перед собой задачи полного теоретического анализа данного вопроса, автору статьи было интересно провести параллели между некоторыми примерами возрождающейся татарской духовной музыкальной культуры и соответствующими видами классической музыкальной формы. Рассмотрим в контексте освещаемой проблемы два произведения Ш.К.Шарифуллина: хоровой концерт «Мунаджаты» и сборник фортепианных пьес «Старинные народные напевы».

В профессиональном хоровом искусстве Западной Европы многоголосное пение а сарелла сформировалось к концу Средних веков (Палестрино, Орландо Лассо). В начале семнадцатого века включение в хоровые произведения инструментального сопровождения привело к возникновению концертного типа его изложения (И.С.Бах, Ф.Шуберт, И.Ф.Стравинский). В русской и советской хоровой культовой традиции, на протяжении всей истории развития использовалось исключительно пение а сарелла (Бортнянский, П.И.Чайковский, С.В.Рахманинов, Шостакович). В татарской композиторской школе Шамиль Шарифуллин становится не только зачинателем нового для национальной культуры жанра хорового концерта, но и первооткрывателем малоизученного пласта татарского фольклора – его исламских мотивов.

Еще в молодости композитор заинтересовался старинными религиозными народными напевами, а в 1975 году им был создан хоровой концерт «Мунаджаты». Опираясь на монодий-

ную природу старинной народной песенности, в частности, религиозные напевы мунаджаты, Шарифуллин создает классический вид духовного многочастного произведения в жанре хорового концерта а сарелла. Его полифоничный склад и музыкальную форму, характерную для мировой культовой традиции, композитор гармонично сочетает с колоритом древнейшей национальной интонационности и особенностями современного музыкального языка (алеаторика, сонорная и модальная техника).

Прочной базой такого рода «вневременного» и межконфессионального синтеза становится смысловая однонаправленность древних истоков религиозных песнопений разных этнических групп. В мировой музыкальной культуре духовные хоровые произведения на канонические и свободные тексты берут свое начало в древнееврейских религиозных песнопениях, составляющих Псалтырь (сборник псалмов-хвалений, приписываемых царю Давиду), и русских знаменных распевах, входящих в церковные православные службы. В свою очередь, в татарской древнеисламской музыкальной традиции старинный народный напев мунаджат считался наиболее сокровенной и личной молитвой, непосредственным обращением к Богу. По своему стилю он занимал промежуточное положение между собственно музыкальным фольклором, коранической рецитацией и книжным пением.

Слово мунаджат производят от арабо-персидского *нэжу* (беседа) — в этом случае он трактуется как разговор с самим собой, своего рода вокальный монолог. Истоки жанра восходят к утренней молитве мунаджат дуа, произносимой на родном языке и не входящей в суточный цикл обязательных молитв намаза. Мунаджаты подразделяются как светские (в свою очередь,

они разделяются по тематике) и религиозные песнопения. Характерный мотив разлуки, ностальгии, размышления о жизни и смерти связывает этот жанр с культурой Волжской Булгарии: «Пройдут года, словно ветром их унесет, мы все рабы твои – лишь путешественники. Наступает время, и алые цветы в один день живут, а в другой увядают...». [9, с. 23]

Мунаджат всегда считался почти таемым жанром и носителем религиозных идей. Наибольшее влияние на него оказала традиция чтения религиозно-дидактической книги «Мухаммадия», написанной в XV веке турецким поэтом Мухаммедом Челябин на арабском языке. Так же использовалась дидактического характера книга неизвестного автора «Бадавам» и лирическая поэма Кул Гали «Кыйсса и Йусуф» («Сказание о Йусуфе»). «Долгими вечерами какая-нибудь старушка нараспев читала «Книгу о Юсуфе» или «Тахире и Зухре», каждую на свой мотив, а ее родичи и зашедшие на огонек соседи слушали, вытирая слезы». [4, с. 27]

Хоровой концерт а *capella* «Мунаджаты» Ш.К.Шарифуллина состоит из семи частей, различных по характеру и тематике:

1. «Этот мир» – древние строки суфийской мистической традиции, наполненные удивительной проникновенностью и погруженностью в собственный внутренний мир. Здесь используется принцип припевности, рефренности, который весьма характерен для музыкальной формы русской церковной монодии. Четыре стиха мунаджата перемежаются повторяющимися, с некоторыми вариантами, смысловым рефреном. Яркая кульминация в третьем стихе и последующее постепенное просветление звучания, роднит эту часть с традиционной структурой классических музыкальных произведений.

2. «Проявляет» – стихотворение Г.Тукая в жанре восточной газели, положенное на народную мелодию с соответствующей ритмической структурой. Это колоритное и яркое выражение ироничной народной мудрости.

3. «Мечты» – самая камерная и лирическая часть концерта. Исполняет мелодию мунаджата сопрано – соло, хор поет без слов, лишь создавая эмоциональную атмосферу номера. Невольно вспоминается окончание «Реквиема» Дж. Верди, где божественный женский голос сопрано словно растворяется в молитвенном благоговении. Средневековая традиция псалмодирования здесь представлена простой тексто-музыкальной формой.

4. «Будет день» – запев солиста – баса и философская тематика этой центральной по драматургии части проводят смысловую параллель с «Tuba mirum» западноевропейской католической мессы.

5. «Заклинание» – текст 36-й суры – «Йасин» из Корана. Считается, что «Йасин» облегчает людям физические и духовные страдания. С помощью народного коранического распева, композитор создает сонорный эффект огромной толпы верующих, читающих вслух эту суру в просторной, гулкой мечети. Четкая внутренняя структура, постепенное увеличение количества голосов от басов к сопрано, неожиданный обрыв кульминации и вновь погружение в басовый регистр, придают этой части религиозную вдохновенность и особую торжественность.

6. «Ой-ой, горькая смерть» – носит характер ритуального плача, где на фоне печальных просящих интонаций, сначала в женских голосах, а позже tutti всего хора, звучит проникновенная мелодия тенора-соло. Это наиболее ранний образец элегической поэзии татарского народа, вос-

ходящий к ритуальной поэзии древних тюрков.

7. «Завет» - народные мотив и слова, соединенные с текстом Г.Тукая, наполняют заключительную композицию хорового концерта «Мунаджаты» светом добра и любви: «Люби жизнь, люби народ, люби мир своего народа» [9, с. 46].

Хоровой концерт а capella «Мунаджаты», неоднократно победитель международных конкурсов и фестивалей, стал популярным и любимым не только в Татарстане и России: ему рукоплескали Швеция, Италия, Чехия, Германия и др. В 2005 году композитор «Мунуджатов» был удостоен Государственной премии им. Тукая.

Продолжает и развивает использование исламских мотивов древних татарских напевов в классических музыкальных жанрах сборник фортепианных пьес Ш.К.Шарифуллина «Старинные народные напевы». В цикле из десяти миниатюр для фортепиано основную часть составляют философски – повествовательные страницы «Мухаммадии» и мунаджаты, различные по тематике и характеру. Есть в нем и былинно-эпические баиты (№4,7), и поэтические откровения из поэмы Кул Гали «Кыйсса-и Йусуф» (№8).

Инструментальное изложение древних татарских песнопений в этих пьесах не связано с точной передачей оригинального текста и предполагает камерно - интимный характер произведений. Это позволило композитору в более свободной форме донести до слушателя глубокий и многообразный мир богатейших истоков национальной духовной культуры. Все пьесы цикла Ш.К.Шарифуллина «Старинные народные напевы» написаны в жанре прелюдии. Этот вид музыкального изложения, близкого по типу к фантазии, прошел большой путь развития: от небольшой пьесы в роли

вступления до развернутого самостоятельного произведения, которому под силу передать всю многогранность противоречивого внутреннего мира человека. Классические образцы фортепианных прелюдий есть в творчестве многих крупнейших композиторов: И.С.Баха, Ф.Шопена, А.Скрябина, С.Рахманинова, Д.Шостаковича и др.

Различные по масштабу и характеру произведения в жанре прелюдии предполагают и разнообразие их структурных форм: одно-, двух- и трехчастных, сквозных и репризных, смешанных и индивидуальных. Например, наличие своего рода конфликта в характере пьесы №6, отражающего содержание напева, потребовало более сложной и развернутой формы изложения музыкального материала: миниатюра написана в 3-частной форме, с чертами сонатности (наличие экспозиционного, разработочного и репризного разделов).

Таким образом, опираясь на классические образцы мировой музыкальной культуры и ее традиции, Ш.Шарифуллин озвучил и популяризировал богатейший круг старинных народных напевов, отражающий религиозное мировоззрение татарского народа и его духовную культуру.

Открывая новый, малоизвестный пласт татарского фольклора, композитор, как и многие прогрессивные деятели современности, был убежден, что их удивительная мудрость и первозданная красота наполнят современную национальную музыкальную культуру подлинной духовностью.

В заключении, хочется еще раз подчеркнуть, что мировая музыкальная культура, с ее этническим и религиозным многообразием, представляет собой живую лабораторию диалога и взаимопроникновения разных национальностей, их культур и конфессий.

Такого рода сотворчество содержит в себе огромный потенциал позитивного межконфессионального общения и сотрудничества разных стран и народов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бобровский Д. Без цензуры. Музыкальный бандитизм: противники и сторонники. // www.tartaria.ru/dikobr40.html
2. Журавский А. Мнение «За»: вопрос прагматики. // Еженедельный журнал. – №150. 13.01.05.
3. Музыкальный энциклопедический словарь, - М., Советская энциклопедия, 1990.
4. Нуруллин И. Тукай. - М.: Молодая гвардия, 1977.
5. Файзуллин Р. Предисловие в сб. «Хоровые концерты», - Казань, Татарское книжное издательство, 2003.
6. Холопова В.Н. Формы музыкальных произведений. // СПб, Лань, 2006.
7. Шарифуллина Н. Предисловие в сб. Ш.Шарифуллина «Старинные татарские народные напевы», - Казань: изд. Казанской консерватории, 1994.
8. Шарифуллин Ш.К. Старинные татарские народные напевы, - Казань: изд. Казанской консерватории, 1994.
9. Шарифуллин Ш.К. Хоровые концерты. - Казань: Татарское книжное издательство, 2003.
10. Юнусова В. Музыкальные традиции праздника Мавлид у российских мусульман. // Ежегодный богословский альманах «Мавлид АН-Набий»: №1, 2007, - [www. portal-cr-edo.ru](http://www.portal-cr-edo.ru)

Салитова Ф.

ИСЛАМСКИЙ КОМПОНЕНТ МУЗЫКАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ ТАТАРСКОГО НАРОДА

На протяжении многих веков развитие музыкальной культуры татарского народа базировалось на триединстве следующих основополагающих компонентов: тюркского, исламского и европейского. Из них первые два играли ведущую роль вплоть до начала XX в. и были вытеснены в результате известных исторических катаклизмов. Третий – являлся преобладающим фактором при становлении современного музыкального профессионализма в Татарстане на всем протяжении прошедшего столетия. Однако в наши дни, с возвращением традиционных духовных ценностей, актуализируется возрождение традиционных форм национальной музыки, в том числе и тех из них, которые развивались в контексте общеисламского научно-педагогического и культурного наследия.

Музыкальное искусство всех народов, исповедующих ислам, богато и разнообразно. Принятие ислама Волжской Булгарией в 922 г. способствовало формированию целого комплекса видов музыкального творчества как религиозного, так и светского характера. Переход предков татар к новому этапу своей истории одним из первых засвидетельствовал Ахмед Ибн Фадлан. В его записках о путешествии на Волгу не однажды упоминается о музыкальных инструментах типа лютни или цитры [5, с. 250]. Другие средневековые источники, как например, «Codex Coumanicus», также свидетельствуют о применении в творческой практике болгар таких инструментов, как сурна, бургу, нокара, най, кобуз, тунбур, а также классических восточных музыкальных инструментов. Это подтверждают и результаты археологических раскопок Биляра, Суvara, старой Казани, Нового Сарая. Наиболее ранние, письменно зафиксированные тексты песен болгар, содержатся в словаре тюркских языков Махмуда Кашгари.

В Волжской Булгарии, наряду с фольклором, не менее значимым являлось устное профессиональное музыкальное творчество. В элитарном искусстве отмечалась ориентация на светские художественные традиции исламского Востока. С музыкой были связаны жанры высокой придворной поэзии, сопровождение торжественных официальных церемоний и увеселений. Многокомпонентные инструментальные ансамбли являлись непременным атрибутом

военного быта. Все эти прикладные виды музыкального искусства развивались как необходимый фактор жизнедеятельности общества, но не входили в религиозную жизнь народа.

Анализ музыкально-педагогических традиций татарского народа вызывает необходимость обращения к известной проблеме взаимоотношений ислама и музыки. Утвердившаяся на длительный период точка зрения об отрицательном отношении ислама к музыке с позиций так называемого «европоцентризма», признающего в качестве эталона систему европейских художественных ценностей, нашла отражение во многих исследованиях. Например, как пишет Я.Гиршман, по законам ислама музыка беспощадно изгонялась из жизни народа [3, с. 5].

Однако ислам, вопреки все еще бытующим предубеждениям, не отвергает музыкальное искусство, а отдает предпочтение соответствующим его нравственно-эстетическим канонам ритуальным и близким к ним формам и жанрам. При этом отмечается избирательное отношение к музыке прикладного характера (бытовой, развлекательной). Кроме того, музыка в мусульманской культуре преимущественно бытует в специфических формах в комплексе с различными видами научной и художественной деятельности.

Как и во всем исламском мире, музыка входила в педагогическую систему предков татар. Элитарное образование ориентировалось на освоение энциклопедического объема знаний, в том числе предусматривало обретение навыков светского пения и игры на музыкальных инструментах. Развитие науки стран средневекового мусульманского Востока создавало условия для осмысления закономерностей и нравственно-эстетического значения музыкального творчества. В

духовную культуру всех народов, исповедующих ислам, глубоко проникло античное наследие через переводы трудов древнегреческих философов и ученых. Они придавали музыке большие воспитательные и общественно-организующие функции. Платон и Аристотель рассматривали музыку как важный фактор воспитания молодежи, но признавали лишь те средства ее выразительности, которые полезны для привития гражданам высоких моральных качеств.

Особенно почитаемые в исламском сообществе аль-Фараби и Ибн-Сина (Авиценна), внесли большой вклад в развитие теории и практики музыкального творчества и раскрыли его большие возможности в нравственно-эстетическом и физическом совершенствовании человека. Они придавали исключительное значение музыкальному воспитанию, что подчеркивает исследователь Салам Самир Али Саид [11, с. 16]. Аль-Фараби считал необходимым всеобщее музыкальное образование, независимо от природных данных учащихся и утверждал, что даже при отсутствии у ребенка музыкальных способностей, они могут формироваться в процессе обучения. Ибн-Сина также причислял музыку к числу необходимых для подрастающего поколения полезных средств укрепления натуры.

Ученые-энциклопедисты мусульманского Востока, вслед за античными мыслителями, относили музыку к отрасли научных знаний. В фундаментальных музыковедческих трудах Ибн-Сины («Свод науки о музыке», «Большая книга о музыке»), аль-Фараби («Книга о классификации ритмов») содержится обоснование актуальных и сегодня дидактических принципов освоения мастерства музыкальной композиции на базе систематического слушания и структурного анализа музыкальных произведений с выявле-

нием их жанрового типа, специфики мелодики и ритма; разработка таких основополагающих положений музыкальной теории, как определение структуры интервала, консонанса и диссонанса, ритмических длительностей, интонационного строя, взаимосвязи слова и музыки и мн. др. Тем самым ученые опередили развитие европейской музыкальной науки и способствовали становлению основ современного теоретического музыкознания.

Главной особенностью бытования музыки в исламской культуре является ее тесное взаимодействие с поэзией, характерное для арабских культурных традиций. С основания ислама в VII в. в религиозных центрах Востока при подготовке служителей культа большое внимание уделялось освоению искусства распевного исполнения духовных текстов. Они должны были обладать красивым, звучным голосом, четкой дикцией, знанием различных мелодических стилей, навыками импровизации. История сохранила некоторые имена таких мастеров: Ибрагим ибн-Магди, Абд ал-Кадир ал-Багдади, Абдаллах ал-Мисри, Ибрагим Мосули, его сын Исхак и внук Хаммад.

Исследователи отмечают: «Избранность арабского языка для передачи божественных откровений... закрепляет его музыкальность как манеру божественной речи» [12, с. 15]. Отсюда исходят очень высокие требования, предъявляемые исламом к музыке как проявлению высшей духовности. Нараспев произносятся при богослужении священные суры Корана, читаются тексты религиозных и нравоучительных книг, звучит призыв к молитве – азан. В Коране отражены музыкально-эстетические критерии ислама: предпочтение негромкого звука, неспешность распевного исполнения текста с целью наиболее

полного донесения до слушателя его смысла. Примечательно, что в Коране мир грешников лишен звучания или же сопровождается резкими звучаниями. Упоминание о трубном гласе, который поразит нечестивцев, встречается на страницах Корана не однажды, например, в 78 суре [6, с. 1119]. На этом основании у мусульман складывалось негативное отношение к громкому звучанию, что соответствовало этическим и эстетическим канонам ислама, диктующим стремление к гармонии, мере и такту. Все эти черты обусловили специфику развития музыкальных традиций, которые распространялись и утверждались во всех исламских регионах.

Постепенно сложились две основные исламские музыкально-культурные традиции, выделяемые исследователем В.Юнусовой: каноническая, сформировавшаяся в регионах зарождения ислама; региональная, связанная с особенностями бытования ислама в различных культурах [12, с. 13 – 33]. Начиная с эпохи Волжской Булгарии, канонические музыкально-поэтические формы строго соблюдались в системе обрядности и культивировались в стенах учебных заведений. Их привносили лица духовного звания и педагоги, зачастую завершавшие свое образование в учебных заведениях мусульманского Востока. Они очень пунктуально следили за соблюдением принятых канонов, которые, однако, неизбежно адаптировались к специфике художественного мышления предков татар. Особо показательно гармоничное соотношение традиционного и привнесенного извне просматривается на примере жанра мөнәджәт (мунаджат). Базируясь на общеисламских музыкально-поэтических традициях и стилистике местной музыки и поэзии, мунаджаты стали проводниками распространения ислама и вошли

как непреходящее достояние в национальную систему духовных ценностей.

Развитию практики распевного чтения способствовала религиозная, учебная и светская литература мусульманских народов, в том числе самобытного, болгарского происхождения. Книги «Бәдәвам», «Такыйгажап», «Бакырған»; произведения поэтов Хайяма, Рудаки, Фирдоуси; знаменитые восточные легенды («Лейли и Меджнун», «Тагир и Зугра» и др.), интерпретированные многими авторами, имели сопутствующие им напевы. Они разучивались в мектебах и медресе. Навыки распевного чтения являлись обязательными для каждого образованного человека.

Вершиной болгарского литературного творчества стала поэма Кул Гали «Кыйссаи Йөсуф» («Сказание о Йусуфе»). Созданная в первые десятилетия XIII в., она многими поколениями исполнялась в стилистике книжного пения. К зарисовкам музыкального быта болгар относится целый ряд эпизодов поэмы, подтверждающие существенную значимость в придворном и военном обиходе церемониальной музыки. Более того, у Кул Гали, как и других представителей тюркского литературного творчества, музыкальные инструменты приобретают символический смысл. Так, звучание вселенских литавр у Юсуфа Баласагуни вызывает аналогии с идеями античных мыслителей о «музыке небесных сфер»: «И в громе литавр, во вселенной гремящем, приходит прозреньє к незрящим и спящим [1, с. 38]. У Кул Гали этическим мерилom выступает раскрывающее правду звенящее золотое блюдо, которое представляет собой своеобразный музыкальный инструмент: «Йусуф сказал: «Сюда мы блюдо принесем, и, прозвенев, оно нам скажет обо всем, и правду правдой мы отныне назовем» [7, с. 220]. Язык поэмы,

близкий фольклору своего времени, повлиял на развитие песенного творчества татар. Известно, что согласно тюркским, арабским и персидским музыкально-поэтическим традициям, авторы литературных произведений являлись и создателями неотъемлемых от них напевов. Это дает основание выдвинуть гипотезу об авторстве Кул Гали первоначального варианта напева «Сказания о Йусуфе», ставшего основой множества его вариантов, вошедших в фольклорное наследие татарского народа.

Монументальным памятником эпического творчества татарского народа является дастан «Идегей», сложенный в эпоху Золотой Орды (III – V вв.), который резонно можно считать не только поэтическим, но в равной степени музыкальным произведением, так как он предназначен для сказово-песенного исполнения под аккомпанемент домбры, саза или инструментального ансамбля. В дастане «Идегей» также есть строки, повествующие о торжественных придворных и военных церемониях, сопровождаемых многочисленными инструментальными ансамблями в следующем составе: чанг-чалг, дум-думбак, сурнай, карнай, кожаный барабан и др. [4, с. 107, 229].

В эпоху Казанского ханства (XV – середина XVI вв.) музыка приобрела высокий статус во всех слоях татарского общества. Особое развитие получили традиции классического поэтического искусства и сопутствующие им музыкально-инструментальные и вокальные формы. Событиями общенародного характера являлись регулярно проводившиеся в Казани музыкально-поэтические состязания. Светское музыкальное творчество, характерное для элитарной городской культуры исламского Востока, достигло своего расцвета при дворе казанского хана и поэта Мухаммед

Эмина. Тогда приобрел известность музыкант Уста Шади (Дервиш Шади). Он исполнял классические восточные композиции – макамы и собственные сочинения, занимался обучением вокальному искусству, игре и импровизации на танбуре, уде (лютне), чанге (угловой арфе) [8, с. 187 - 188].

В казанско-татарском социуме, как подчеркивал историк М.Худяков, выделялись профессиональные чтецы Корана хафизы и другие, связанные с мусульманской обрядностью, лица духовного звания. Все они профессионально владели канонической традицией книжного пения. Вместе с тем оно было распространено среди всего преимущественно образованного населения Казанского ханства. Не только религиозная, но и светская литература исполнялись в традициях музыкально-поэтического творчества исламского мира. В поэмах Мухаммедьяра «Тухфа и мардан» («Дар мужей») и «Нуры содур» («Свет сердец») вновь, как у его предшественников Юсуфа Баласагуни и Кул Гали, музыкальный инструмент предстал символом творчества и таланта («открывая дорогу сазу – это есть природы дар»), а придворный певец – носителем высокой духовности, благородства и доброты («он пел очень красивые песни и умел передавать через них свои мысли»). Этим Мухаммедьяр возвышал музыкальное творчество и утверждал его нравственно-эстетическую ценность.

С утратой национальной государственности в середине XVI в. и последовавшим за этим трагическим периодом истории татарского народа, наступил длительный период упадка музыкальной культуры, выразившийся в угасании ее профессиональных, общественно значимых форм. Вплоть до начала XX в. преобладали разнообразные виды и жанры фольклора, в которых звучали отголоски прежде

многогранного вокального и инструментального искусства. Продолжали бытовать и музыкально-поэтические жанры, связанные с исламом. Более того, именно они во многом способствовали сохранению ментальности народа.

Во второй половине XIX – начале XX вв. под воздействием национального религиозного реформаторства и просветительско-демократического движения складывались предпосылки нового этапа в истории татарской музыки. Одними из первых о необходимости развития музыкальной культуры высказались выдающиеся ученые-просветители Ш.Марджани и К.Насыри. Отразив в своих трудах целостную картину духовной жизни татарского народа, развернутую на многие столетия, Ш.Марджани раскрыл значение в этом процессе музыкальной культуры. Он обращал внимание современников на музыку в том высоком морально-этическом, эстетическом и научном значении, которое придавали ей древнегреческие ученые и их преемники – мыслители мусульманского Востока. Доказывая, что культура и прогресс не противостоят исламу, он выступил с утверждениями о положительной роли музыки в жизни народа и находил подтверждение этому, при жизнеописании носителей музыкально-поэтических традиций – представителей различных мусульманских народов. Ш.Марджани обобщил выводы о многоаспектности татарского книжного музыкально-поэтического творчества, которое, сохраняя и развивая исконные традиции, испытывало воздействие багдадской, северокавказской, среднеазиатской, египетской и других школ распевного исполнения. Примечательно, что он создавал музыкально-поэтические произведения, например, бәит (баит), посвященный памяти предков, исполненный

им в 1860 г. во время посещения руин древней болгарской столицы с минарета мечети, с которого когда-то священнослужители произносили азан [9, с. 51 – 52].

К.Насыри раскрывал современникам идеи древнегреческих и восточных мыслителей по вопросам акустики, принадлежности музыки к области рациональных знаний, писал о ее сильном эмоциональном и психологическом воздействии на человека. Утверждая способность музыки быть духовной пищей, К.Насыри указывал на основные качества, которыми она должна обладать: красота мелодии, благозвучность текста, контакт исполнителя и слушателя, благопристойность, глубокомысленность содержания [10, с. 442 – 443]. Он популяризировал музыкальные знания в издававшихся им ежегодных календарях для широкого читателя. К.Насыри также получил известность как ученый-фольклорист, впервые приступивший к жанровой классификации татарских народных песен.

Усиление внимания к проблеме взаимоотношений ислама и музыки проявлялось в трудах педагогов-реформаторов. Х.Габяши выступал с критикой взглядов на музыку реакционного исламского духовенства и рассматривал ее как неотъемлемую часть культуры мусульманских народов. Х.Кильдебаки, убедительно доказывая отсутствие в Коране положений, запрещающих музыку, отмечал ее способность пробуждать своей духовной силой глубокие чувства в душах людей и отдавал приоритет среди других видов искусства.

На последующее развитие татарской музыкальной культуры непосредственно повлиял один из основных векторов общественно-политического движения джадидизма – направленность на синтез европейской и мусульманской культур на основе об-

щечеловеческих гуманистических ценностей. Этот постулат был созвучен последовательной исторической эволюции национальной музыки к гармоничному единству триады тюркского, исламского и европейского компонентов.

На рубеже XIX и XX вв. вновь возрастало влияние на татарскую духовную культуру исламских центров, откуда приходили и традиции звучания музыки во время мусульманских праздников. Для этого создавалась специальная музыка, имевшая конкретных авторов. Так, по окончании поста в месяц Рамазан исполнялись специальные напевы, например, «Эльвидэгъ» («Альвидаг»).

В «Очерке истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.)» Д.Валидова содержатся подробные сведения о разнообразных формах бытования музыки в образовательной среде татар рубежа XIX и XX столетий. Он писал о чтении и пении Корана как особом искусстве, носители которого пользовались большим почетом. Одним из них был хафиз Абубакир, обучавший в известном центре этого вида учебно-творческой деятельности в д. Шаймурза Симбирской губернии многочисленных учеников, съезжавшихся со всей России [2, с. 72]. Популярность обучения исламским музыкально-поэтическим традициям была обусловлена авторитетом умелых исполнителей духовных текстов и азана. Для шакирдов характерным явлением была переписка известных песен, что являлось продолжением традиции назирь (подражания существующим образцам) и соответствовало нормам мусульманской учености, а также создание мерсийе – хвалебных песен по случаю смерти какого-нибудь важного лица согласно традициям восточной придворной поэзии.

Постепенно в творчестве татарс-

ких шакирдов образовался феномен: неординарный синтез исламских книжных музыкально-поэтических традиций, фольклора и некоторых элементов европейской музыки. Своеобразен был не только характер, но и внешнее оформление исполнения шакирдских песен. Их тексты, каллиграфически записанные и орнаментированные, накручивались на украшенные резьбой деревянные катушки, которые постепенно разворачивались во время исполнения. Можно сделать вывод, что творчество шакирдов представляло собой синтез музыкально-поэтического, сценического и изобразительного искусства. В этом можно усмотреть продолжение древнейших традиций национальной профессиональной художественной культуры устной традиции.

Новым направлением творчества шакирдов были песни сатирического характера, которые стали основой зарождения так называемого «театра шакирдов», начинавшегося с инсценировок сцен из жизни мектебов и медресе. Они оформились в целое направление, увенчавшееся песнями шакирдов, которые активно приобщались к участию в демократическом движении. Так, творчество шакирдов, уходя своими корнями в глубокую древность, становилось актуальным, общественно значимым явлением.

Татарская печать начала XX в. свидетельствует о деятельном участии шакирдов в нарождавшейся национальной музыкально-общественной жизни. Например, газеты «Эльслах» в 1908 г. и «Йолдыз» в 1915 г. информировали об участии шакирдских хоров в литературно-музыкальных вечерах. Пресса отмечала также популярность в среде шакирдов исполнительства на народных (курай, кубыз) и европейских (скрипка, гитара, мандолина) музыкальных инструментах.

Музыка в рамках обновлявшейся

системы национального образования выполняла важную роль в формировании многих выдающихся деятелей татарской духовной культуры. Особенно показательным это проявилось в становлении личности и творческой судьбе великого татарского поэта Габдуллы Тукая. Обучение в медресе позволило ему освоить распевное исполнение религиозно-нравоучительной литературы и памятников восточной и татарской поэзии, а также народных песен. Его соученики вспоминали, что особенно он любил читать нараспев текст книги М.Челяби «Мөхәмәдия» и суры Корана.

Следуя поэтическим традициям исламского мира, Г.Тукай объединял певца и поэта в единой творческой личности и мыслил себя именно таким певцом-поэтом. Это подтверждают цитаты из его произведений: «Считаюсь друзьями я гостеприимным певцом»; «Я распевая песни встречу смерть»; «Сам Азраил не запретит мне петь». Многие стихи Г.Тукая предназначены для мелодизированного чтения. Еще при жизни поэта народ соединил его стихи со своими самыми любимыми старинными мелодиями: «Тәфтиләу», «Зиләйлүк», «Әллүки» и др. Гимном учащейся молодежи, прославляющей родной язык, стала песня на стихи Г.Тукая «Туган тел» («Родной язык»). Она исполняется на напев «Сәлим бабай» («Дедушка Салим»), близкий баитам и мунаджатам.

В конце XIX – начале XX вв. новые музыкальные явления вплотную ставили идеологию национального образования перед решением задачи введения музыки в учебный процесс в качестве специальной дисциплины. В джадидистских мектебах и медресе стали допускаться некоторые формы европейского светского музицирования. В известной казанской женской школе Ф.Аитовой были организованы ученические хоры, которыми руко-

водил первый татарский композитор С.Габяши. В медресе «Галия» в Уфе разрешалось петь песни, играть на музыкальных инструментах, устраивать концерты, посещать театр. Там же функционировал кружок шакирдов под названием «Национальные мелодии, сцена и литература», а с 1915 г. в программу обучения были включены уроки музыки под руководством консерваторского профессора В.Клеменца. Он организовал хор и струнный оркестр шакирдов, который вел концертную деятельность. Таким образом, можно констатировать факт включения музыки как дисциплины в учебную программу медресе. Это было наиболее значительным достижением на пути утверждения статуса музыки в традиционном татарском образовании.

После 1917 г. попытки создания национальной системы музыкального образования частично реализовались в деятельности Восточной музыкальной школы в Оренбурге, Восточной музыкальной школы, Восточной консерватории и Восточного музыкаль-

ного техникума в Казани.

Таким образом, в музыкальной культуре и педагогике татарского народа проявились три основные тенденции, предопределившие характер бытования исламских музыкальных традиций:

- религиозном воспитании и образовании, привитии навыков ритуальной мусульманской обрядности, в которой музыка присутствует в специфических формах, основанных как на общеисламских канонических, так и самобытных музыкально-поэтических традициях;

- научном образовании, где получило распространение учение о музыке как части рациональных знаний;

- светском художественном образовании, ориентированном на музыкально-поэтическую практику мусульманского Востока.

Этот богатый нравственно-эстетический и педагогический потенциал является неотъемлемым достоянием современной музыкальной культуры татарского народа.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баласагуни Ю. *Благодатное знание*. – М.: Наука, 1983. – 558 с.
2. Валидов Д. *Очерк истории образованности и литературы татар*. – Казань: Иман, 1998. – 157 с.
3. Гиришман Я.М. *Пути развития татарской советской музыки // Музыкальная культура Советской Татарии*. – М.: Музгиз, 1959. – С.5-24.
4. *Идегей: татарский народный эпос / пер. С. Липкина*. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1990. – 256 с.
5. Ковалевский А.П. *Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг.* – Харьков: Изд-во Харьковского ун-та, 1956. – 347с.
6. *Коран. / пер. с араб. Г.С. Саблукова*. – Казань: Центр. типография, 1907. – 3-е изд. – 1179 с.
7. *Кул Гали. Сказание о Йусуфе / пер. С. Иванова*. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1985. – 254 с.
8. Макаров Г.М. *Ислам и некоторые аспекты изучения татарской музыкально-инструментальной культуры // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения*. – Казань: АН Татарстана, Ин-т яз., лит. и истории им. Г. Ибрагимова, 1994. – С. 186-196.
9. *Марджани Ш. Источники по истории Казани и Булгара*. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1989. – 415 с. – На татар. яз.
10. *Насыри К. Плоды собеседников*. – Казань: Казанск. Импер. ун-т, 1884. – 609 с. – На татар. яз.

11. Салам Самир Али Саид. *Общепедагогические и гуманистические идеи Абу-Наср аль Фараби: автореф. дис. ... канд. пед. наук / КГПУ. – Казань: Казанск. пед. ун-т, 1996. – 20с.*
12. Юнусова В.Н. *Ислам – музыкальной культуре и современное образование в России. – М.: Хронограф; ИНПО, ИБЦ, 1997. – 152 с.*

Усманова О.

КИНЕМАТОГРАФ КАК СОВРЕМЕННАЯ ФОРМА ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Известно, что самые значительные культурные изменения связаны с изменением типа коммуникации. На глазах одного поколения произошел слом формировавшейся в течение нескольких столетий медиаимперии, основанной на письме и чтении. Взамен искусства влиять на поведение людей понятиями и рациональными аргументами сложилась иная техника, основанная на образах. Медиумом современного процесса коммуникации являются уже не книги, а сигналы - носители информации. Современный процесс глобализации утверждает новую аудиовизуальную культуру, основными медиумами которой являются телевидение и Интернет.

Визуальную культуру второй половины XX века рассматривают в основном в контексте культуры массовой. В то время как вопрос о видении, об образе - один из решающих в истории западной цивилизации. Центральное для греческой философии слово «теория» является метафорой, прямо относящейся к сфере визуального. В переводе с греческого *theoria* - наблюдение, рассмотрение, исследование, умозрение, а буквально - “зрелище”. Видение становится аналогией интеллектуальной деятельности вообще, а также масштабом оценки остальных чувств. Причина нашего поворота к сфере визуального не является чисто теоретической. Этому способствовало пришествие эры видео и кибернетических технологий. Но изначально она кроется в простом факте - в 1895 году был изобретен кинематограф.

Искусство кино вернуло образам и звукам их первоначальные мифотворческие, магические, почти магнетические способности прямо, без комментариев искусствоведов, воздействовать на поведение людей. Кинематограф является в XX веке и новым искусством, и вместе с тем старейшим, наиболее сформировавшимся элементом активно расширяющейся области визуальной культуры, все дальнейшее развитие которой - телевидение, видео, компьютерные игры можно представить как развитие кинематографа, не отрицание его и преодоление, а самоутверждение на более высоком технологическом уровне. Феномен кинематографа - это бесконечное разнообразие художественных и функциональных возможностей. Кинематограф, как основное аудиовизуаль-

ное средство коммуникации, обладает признаками всех классических искусств. В ходе своей специфической эволюции кинематограф не только ярко выражает, но и в определенной степени предсказывает и утверждает основные культурные тенденции и процессы. Синтетическая природа киноискусства, актуализируя те или иные свойства и возможности, позволяет кинематографу проявлять себя и как грандиозное зрелище, ориентированное на поверхностно-чувственное восприятие, и как философски-художественное постижение важнейших вопросов бытия. Поэтому вполне закономерно осмысление кинематографа как особого искусства, создающего эстетику нового миропредставления. Практика кинематографа неизменно остается плодотворным полем для теоретической мысли. В этой связи особое значение приобретают современные теоретические подходы (Ж. Делез, М. Ямпольский), которые дают основание посмотреть на кинематографическую практику и ее философские интерпретации много шире — как на значимые не только для самосознания кинематографа, но и для философско-культурологической мысли в целом.

Одним из ведущих актуальных направлений мировой философской мысли последних десятилетий становится проблема диалога и понимание другого при сравнительном сопоставлении различных культур. Современное состояние проблемы диалога культур существует как диалектика двух противоположных, но равноправных культурных процессов: объединяющих, универсализирующих и разъединяющих, дифференцирующих. Сама концепция диалога культур появилась как попытка отразить сложный механизм, поддерживающий единство и многообразие человеческой культуры. Се-

годня происходит ревизия основных концепций и проблемных полей в связи с дискурсом глобализации.

Глобализация и глобальные проблемы способствуют международному диалогу культур, т. к. диалог культур возможен при сближении культурных кодов и наличии общей ментальности. Но межкультурные взаимодействия не носят закономерного характера, механизм их носит сложный, многоуровневый характер. Диалог между различными культурами, прежде всего творческий процесс, где главную роль в области сближения играют мифология, язык, религия, искусство, наука. Взаимовлияние выражает практику освоения новых приемов и средств художественного воплощения. Оно включает и психологический аспект: возбуждение творческой энергии в результате восприятия художественных ценностей, созданных другой культурой. Восприятие ценностей другой культуры происходит не столько на рациональной, сколько на иррациональной основе. Чувства стимулируют понимание, устанавливают его границы. Таким образом, взаимовлияние нужно рассматривать как творческий процесс, в ходе которого чужое наследие становится неотъемлемой частью собственного духовного опыта.

Сегодня в глубинной идее диалога формируется новая культура общения, которая включает в процесс коммуникации и контекст, и творческую интуицию, и воображение. Новая культура общения — это возможность выйти за пределы своей ограниченности для установления диалога. Понимание и самоидентификацию могут обеспечивать скорее интуиция, воображение, творчество и принципиальная открытость. Этого невозможно достичь без средств языка искусства. Искусство оказалось той средой, где ранее других форм миро-

видения возникла тенденция к целостному воззрению на мир. Современное искусство не связывает себя раз и навсегда установленными нормами, ведь оно работает не с жесткой картиной мира, а с неким плодотворным беспорядком. Кроме того, открытое и коммуникативное искусство особым образом учитывает и природу человеческого восприятия.

Проблемы диалога культур и поиска новой идентичности могут быть решены в современном визуальном искусстве, главным выразителем которого является искусство кино. Почему именно визуальное? Потому что визуальное прочтение и реализация образа делает его полисемантическим. Смысл, высказанный в визуальной форме, неумолимо рождает множество вторичных и дополнительных смыслов. Процесс визуального кодирования и декодирования информации в искусстве происходит не по линейной схеме. Недостаточно описать предмет, его необходимо выразить. В этой структурной особенности творческого процесса заключается неиссякаемость коммуникации, стимулирующая, таким образом, саму себя. От раскрытия смысла современное визуальное искусство идет к его трансляции. Таким образом, текстуальное понятие смысла уступает место визуально активному его пониманию. Поэтому коммуникация в искусстве кино не сводится к передаче и усвоению информации. Кинематограф получает свой материал из обыденного,

культурно обусловленного способа размышлений, но формулирует и преобразовывает их таким образом, что заложенные в ней теоретические концепции, в свою очередь, оказывают влияние на обыденное мышление и повседневную практику, изменяя их.

Современный кинематограф пока только вырабатывает новые творческие приемы и методы освоения реальности. Они пока остаются внутренней интенцией и характеризуются искренностью сопереживания миру близкому, окрестности. Дистанция режиссера с собственным произведением при этом сокращается, поскольку оно больше не представляет художника, а осуществляет его желание в реальном масштабе и времени, рефлексирова одновременно актуальное состояние его окружения. Такое произведение можно считать рефлексией, дистанцированной от света разума, рефлексией в модусе тела, его усилия и воодушевления. Художник или режиссер, воспринимая витальные и информационные импульсы телом, без надзора и цензуры господствующего текста, возрождает культуру целостного реагирования.

На основе изложенного можно сделать вывод о том, что концепция диалога культур может найти свое практическое осуществление в новом понимании визуального искусства, главным выразителем которого является искусство кино.

ЛИТЕРАТУРА:

1. **Кокшаров Н.В. Взаимодействие культур: диалог культур. // Credo - СПб, 2003. - №3(35).**
2. **Савчук В. В. Конверсия искусства. – СПб: Петрополис, 2001.**
3. **Марков Б.В. Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире – СПб., 2003.**
4. **Панюфский Э. Стиль и средства выражения в кино // Киноведческие записки – М., 1989. - №5.**
5. **Худякова А.А. Кинематограф и эволюция его интерпретаций // Эстетика сегодня: состояние, перспективы. – СПб., 1999.**

Шигабутдинова Л.

СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ ТАТАРСКОГО НАРОДНОГО ПЕНИЯ

Габдулла Тукай в статье, посвященной татарскому музыкальному творчеству, писал: «Народные песни – это самое дорогое и ценное наследие наших предков. Пережив множество бед и напастей, они, вопреки всем невзгодам, сохранились в памяти народа. Какую бы народную песню мы ни взяли, при тонком исследовании и изучении она, без сомнения, раскроет перед нами душу народа, расскажет о его чаяниях, поведает думы и мысли».

Несмотря на то, что религия ислама запрещала пение, несмотря на многовековой гнет и бесправие народа, татарский народ сумел сохранить свое достояние – народную песню, и сберечь ее.

Талантливые исполнители умели и умеют в своем пении передать всю широту и красоту народа, его мощь и своеобразие.

Одной из таких исполнительниц была моя мама Марьям Рахманкулова – народная артистка РФ и РТ. Она многие годы была ведущей солисткой Театра оперы и балета имени М.Джалиля, где исполняла главные партии в оперных спектаклях татарских, русских и зарубежных композиторов. Часто выступала в концертах с классическим и народным репертуаром, выезжала в гастрольные поездки по стране с оперными спектаклями и концертами.

Татарская народная песня в обширном репертуаре певицы занимала особое место. Рахманкулова пела всю жизнь, начиная с раннего детства.

Первыми слушателями ее были друзья старшего брата Султана – свободолобивые молодые люди, среди которых был и великий татарский поэт Габдулла Тукай. Султан был очень талантливым и разносторонне одаренным юношей. За свою очень короткую жизнь он написал и издал множество рассказов и повестей, полный русско-татарский словарь и самоучитель по изучению татарского языка. Молодые люди собирались вечерами у Султана и устраивали импровизированные концерты, где маленькая Марьям всегда пела народные песни и декламировала стихи Габдуллы Тукай, а Султан играл на мандолине.

Эти вечера стали началом исполнительской жизни будущей певицы в области народного пения.

Пение Рахманкуловой всегда отличалось глубоким и искренним чувс

твом – мон (так татарский народ называет пение от всей души, с чувством грусти и печали, проникающее в душу слушателя). Поэтому ее выступления всегда пользовались большим успехом и вызывали у публики горячий отклик, пробуждая самые добрые и теплые чувства. Марьям Рахманкулова была одной из первых исполнительниц народных песен, сохранивших народную манеру исполнения в сочетании с традициями вокальной европейской исполнительской культуры и внедрении этой традиции в жизнь.

Одной из важнейших отличительных черт татарской народной песни является орнаментика – особый вид мелизматических украшений, неотъемлемая ее часть, без которой песня теряет свое «лицо» и очарование.

Музыковед Зайнаб Хайруллина пишет в своей книге «Марьям Рахманкулова» - «У певицы Разманкуловой орнаментика всегда соответствует характеру песни – в протяжных она создает ощущение печали и задумчивости, в коротких подчеркивает оптимизм, легкость и шутливость, но всегда полна благородства и возвышенности чувств».

Еще одна, важная составляющая ее народно – песенного творчества. Она придавала огромное значение словесным текстам исполняемых ею песен. Неоднократно ездила с бригадой специалистов в фольклорные экспедиции по стране, где записывала забытые, никому не известные народные песни, напетые народными исполнителями и сыгранные скрипачами, кураистами и гармонистами.

В сборник «Марьям Рахманкулова жырлы», изданный известным композитором Р.Еникеевым и под его редакцией, вошли жемчужины народно-песенного искусства, в основном

«добытые» ею в фольклорных экспедициях. Многие из этих песен обработаны самой певицей для голоса в сопровождении фортепиано.

Во вступительной статье к этому сборнику татарский писатель М.Магдеев отметил поразительную особенность найденных певицей словесных текстов.

«Все они очень поэтичны и глубоки по содержанию, в них нет случайных строк, которые иногда бытуют в песнях куплетной формы. А то, что слова и музыка удивительным образом дополняют друг друга – это все от художественного чутья певицы и от ее огромного таланта».

Певица Рахманкулова обработала и исполнила множество татарских народных песен и все они вошли в сборник «Халык жаухарлары», составленный композитором Дж.Файзи и в сборник «Татарские народные песни» под редакцией композитора А.Ключарева.

Много песен в ее исполнении записано на радио и грампластинках, они часто звучат в эфире, а поклонники ее искусства бережно сохраняют эти записи с голосом певицы, дарившей незабываемое впечатление своим искусством.

Огромная работа в области музыкального фольклора – поиски и записи забытых и неизвестных народных песен, поиски словесных текстов, соответствующих характеру мелодий, обработки песен для голоса в сопровождении фортепиано, записи и постоянная пропаганда татарских народных песен – все это способствовало сохранению традиций народного пения и возвращению обновленных музыкальных шедевров татарскому народу.

Алексеева Е.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС: НАЦИОНАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В КИНО ТАТАРСТАНА

Начнем свой экскурс с раннего периода дооктябрьского развития кинематографа. Кинозрелище в эту пору еще мало чем отличается от заурядного ярмарочного балагана, который апеллировал не к разуму, а к эмоциям зрителя, всего лишь развлекая его, изредка вызывая, впрочем, какую-то степень сопереживания. Как бы там ни было, синематограф превратился в неотъемлемый атрибут досуга горожан... Так, в течение всего лета 1906 года, когда в Казани еще не было стационарных кинотеатров, в Панаевском саду демонстрируется «Новый усовершенствованный аппарат для живых картин «Биограф», а в Цирке братьев Никитиных представления неизменно заканчивались сеансами синематографа. Интересно, что в этом зрелищном предприятии была принята попытка составления специальной программы — в расчете на национального зрителя. Впервые подбирается специальная программа для татарского населения: «Большое мусульманское праздничное представление в 3-х больших отделениях при участии артистов первого ранга» в Цирке бр. Никитиных заканчивается «художественными картинками: «Путешествие в Мекку», «Молитва ночью», «Вид города Мекка», где полно молящихся мусульман и много других картин» (Казанский телеграф. — 1906. - 15 августа). Таким образом, к синематографу могло приобщиться мусульманское сообщество Казани. Развитию позитивных межнациональных коммуникаций немало способствовали и праздники. Смех, позитивный эмоциональный климат, сопутствующий праздничным событиям и церемониям, естественным образом сближали представителей разных этносов и культур, живущих рядом.

Позднее в Казани внимание общественности было привлечено к просветительскому или, как его еще называли — разумному, кинематографу целым рядом публикаций в периодической печати. Одна из первых таких публикаций была на татарском языке в журнале «Шура» в 1909 году: «...Проясняется, что кинематография для многих людей становится жизненно важной школой. Эту истину многие люди испытали на своем опыте. Пример: для изучения географии Японии кинематограф весьма полезен, ибо для чтения книг нужно много времени. Кинематограф же выполняет данную работу в течение получаса, бла-

годаря данному виду искусства перед человеком возникают горы, моря. Человеку гораздо легче усвоить географию, узнать много о жизни разных народов, о городах и поселках; и все это человек воспринимает зрительно. На лентах кинематографа оживает также история, на экране перед человеком предстают тысячелетия...»¹.

Также интересные сведения о научном кинематографе опубликованы в газете «Вера и мораль» на татарском языке в 1915 году, где подробно рассказывается о «знаменитой американской фирме кинематографистов «Братья Вильямсоны», которая приспособила своеобразную кабину для съемок кинематографических представлений под водой...»

Среди владельцев кинотеатров Казани в дооктябрьский период были и татары. Так, владельцем кинотеатра «Буфф», открытом 16 февраля 1911 года, был крестьянин Свияжского уезда Азелевской волости Тимурша Салаватуллович Соловьев². Более подробные данные о нем узнаем из Татарского энциклопедического словаря.³ Так, Соловьев Т.С.(1875-1947) был издателем, журналистом и писателем. Еще до владения кинотеатром, в 1906-1910 годах, он был одним из издателей и редакторов журнала «Чукеч». В начале 1907 года Тимурша Салаватуллович был издателем газеты «Урал». Также Т.С.Соловьев автор рассказов и повестей: «Мужик и мулла, или Ловушка старого хазрета» (1902), «Биби Казань» (1905), «Хадича ишана» (1906), изданных в Оренбурге. Как видим, Тимурша Соловьев после успешной деятельности издателя и журналиста, в возрасте 36 лет стал владельцем кинотеатра...

В советское время, в феврале 1924 года в Казани начала работу одна из первых в стране и первая в Поволжье киноорганизация – «Таткино», которая сосредоточила в своих руках

кинопроизводство и кинопрокат молодой татарской Республики. Был создан «Татарский национальный кинотеатр», как его называли вначале, а затем – «Чаткы». «Таткино» потребовалось немало усилий для организации этого кинотеатра, рассчитанного на 400 мест, который стал работать уже с сентября 1924 года. Здесь демонстрировались кинофильмы с титрами на татарском языке, которые изготавливались в кинолаборатории «Таткино». Эти фильмы демонстрировались не только по всей Республике, но и за ее пределами, где проживало татарское население. Если же по какой-то причине не было титров на татарском языке, то в кинотеатре работал «специальный глашатай-переводчик».

В 1926 году, «ощущая острую потребность в разработке художественно-бытового сценария из татарской жизни», по инициативе Таткино объявляется «конкурс на 2 сценария: из жизни и быта татар со времен феодализма, завоевания и до настоящего времени». Победителем стал молодой партийный работник из Агрыза Абдрахман Шакиров. По его заявке известный кинодраматург Натан Зархи написал сценарий, который воплотил в жизнь режиссер Юрий Тарич. О съемках фильма «Булат-Батыр» сохранились воспоминания актрисы Галины Кравченко, снимавшейся в фильме, и композитора Джаудата Файзи. Фильм «Булат-Батыр», сохранившийся до сего времени, стал первой совместной постановкой киностудий «Советкино» и «Таткино». Кстати, ассистентом режиссера на этой картине был не только пока никому неизвестный Иван Пырьев, но и наш Каюм Поздняков. Он также был и консультантом фильма...

Картина «Булат-Батыр» не претендовала на глубинное исследование исторических событий, а была снята в приключенческо-романтическом

жанре — об отважном свободолюбивом человеке, защищавшем бедняков, восставших против произвола и угнетения.

В 1929 году киноорганизацией «Востоккино», которая была организована на базе «Таткино», были сняты в Казани два фильма, один — художественный фильм «Комета» и документальный — «10 лет Татарстана». Фильм «Комета» по сценарию В.Туркина, написанного по мотивам пьесы Рахманкулова «Пучина», был снят режиссером В.Инкижиновым. Инкижинов приобрел известность после фильма В.И.Пудовкина «Потомок Чингисхана», в котором исполнил главную роль Баира. Одной этой роли было достаточно, чтобы навсегда войти в историю киноискусства. Фильм, в котором снимались Г.Кравченко, М.Яншин, К.Поздняков, З.Баязедский и другие, рассказывал об эксплуатации духовенством и купцами беднейшего татарского населения в дореволюционные годы. В сюжет картины вплетена лирическая история любви кучера и служанки купца. Картина до наших дней не сохранилась...

О национальных кадрах. В 1926 году несколько человек из Казани были посланы учиться в Государственный техникум кинематографии в Москве (позднее — ВГИК). По документам можно определить стипендиатов Таткино, учившихся в Москве: Нигматуллин, С.Исмагилов, К.Поздняков, Ильясов, К.Мотков.⁴ Одним из стипендиатов «Таткино» был и Мазитов Асхат Гарифович (1900-1946). В 1922 - 1924 годах он был актером Татарского академического театра. Затем работал в «Таткино». С 1931 года — руководитель Рабочего театра в Казани. С 1938 г. — главный режиссер Республиканского передвижного театра. Асхат Гарифович писал пьесы, печатался в прессе...

В «Таткино» пришел также известный театральный мастер З.Баязед-

ский. В 1923-24 годах он работал директором Татарского театрального техникума, в середине 20-х годов становится директором Татарского академического театра. В 1925 году он стал директором первого в республике кинотеатра, а позднее — одним из ведущих работников студии «Востоккино». З.Баязедский снимался как актер в фильмах «Комета», и в фильме «Мари Кужер» («На новых путях») — о первых годах коллективизации в марийской деревне. Оба фильма были сняты на «Востоккино» в 1929 году и до наших дней не сохранились... Позднее З.Баязедский стал жертвой культа личности и возвратился в Казань в 1954 году...

Не менее интересно складывалась и творческая судьба Загита Зарифовича Сабитова. В 1926 году он стал одним из организаторов общества друзей советского кино в Татарии. Участвовал в качестве технического сотрудника в съемках фильмов «Булат-Батыр» и «Комета». В 1929 году он поступает во ВГИК. Одновременно с учебой проходит практическую школу на студии «Востоккино». На студии «Востоккино» состоялся режиссерский дебют З.Сабитова. В 1932 году он поставил короткометражные документальные фильмы, посвященные проблемам национального строительства — «Будь начеку», «За десять лет (Карелия)» и «Весна большевиков». С 1937 года он окончательно связывает свою судьбу с узбекским кино.

Киноискусство все сильнее притягивало к себе внимание и мастеров национальной культуры, искавших новые формы творческого самовыражения. В Татарском отделении «Востоккино» в 1931 году были организованы курсы сценаристов. Было принято на учебу 29 человек. Сценарные курсы окончили 12 человек, из которых при Татарском отделении «Востоккино» был образован сценарный цех. В их

числе были Х.Х.Такташ, Р.Ф.Ишмуратов, Г.М.Минский, И.Кудашев-Ашказарский,⁵ Ш.Усманов и другие.

Одной из самых ярких фигур в истории татарской кинематографии является кинорежиссер Каюм Хусаинович Поздняков. После окончания кинотехникума К.Поздняков работает на студии «Востоккино», обслуживавшей автономные республики и области РСФСР⁶. Первые два года он продолжает профессиональную учебу у мастеров режиссуры, работает помощником режиссера Б.Шелонцева, В.Инкижинова, Н.Анощенко на съемках фильмов «Мари Кужер» (1928), «Комета» (1929), «Татарстан. Страна четырех рек» (1929), снимаясь в них и как актёр.

В 1930 году К.Поздняков приступает к самостоятельной творческой работе. Первыми его постановками стали документальные короткометражки «Ижминвод», «Верный путь», «У Ильш» и другие. Некоторое время он руководил производством кинохроники Татарского отделения «Востоккино», а в 1932 году ему была поручена первая большая работа — постановка художественного фильма «Малыш из Зеленого Дола». Организационные трудности, приведшие к консервации фильма, не позволили фильму воплотиться на экране...

ЛИТЕРАТУРА:

1. Н.Агаев. *Живая фотография* // Шура. Оренбург. – 1909. – № 14. – С. 422-424. Цит. по: Галеев Б. *Признание в любви к кинематографу-2* // Казань. - 2005. - №2. С.108.
2. НА РТ, Ф.2, о.7, д.1589, с.19.
3. *Татарский энциклопедический словарь* (гл. ред. М.Х.Хасанов). Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ. 1999. – С.527.
4. НА РТ. Ф. Р-144, оп.1, д. 29.
5. Баязитский (наст. фам. Валиев) Заки (1889-1959), актер. *Герой Труда* (1926).
6. Такташ (Такташев) Хади (Мухамметхади) Хайруллович (1901-1931), поэт, один из основоположников татарской советской литературы.
7. Ишмурат (Ишмуратов) Риза Фахрутдинович (1903-1995), драматург. *Заслуженный деятель искусств ТАССР* (1953) и РСФСР (1983).
8. Минский (наст. фам. Аллабирдиев) Габдрахман Мухаммедович (1906-1983), писатель.
9. Кудашев-Ашказарский Ильяс Батыргараевич (1884-1942), актер, режиссер. *Один из основоположников татарского профессионального театра. Герой Труда* (1926).
10. Янгиров Р. *Первый призыв* // Советская Татария. – 1987. – 27 августа.я

Каюм Поздняков продолжал работать на киностудиях страны и, в частности, принимал участие в съемках таких известных фильмов, как «Веселые ребята» и «Трактористы».

Свой окончательный выбор К.Поздняков остановил на документальном кинематографе. Незадолго до Великой Отечественной войны он вернулся на родину и принял самое активное участие в развитии татарской кинодокументалистики, отдав этому жанру более двадцати лет жизни. С февраля 1954 года К.Х.Поздняков работал на Свердловской киностудии режиссером по дублированию художественных фильмов на татарский и башкирский языки. За годы своей творческой деятельности он создал более ста хроникально-документальных фильмов, среди них «150 лет Казанскому университету», «Казанский музей Горького», «Искусство Советской Татарии», «Сабантуй», «Великий Булгар» и другие.

По-разному складывались творческие судьбы татарских кинематографистов. Но всех их объединяла бескорыстная любовь к кинематографу, верность жизненному призванию...

Мөхәммәтҗанов И.

«ХӨСРӘУ ВӘ ШИРИН» ПОЭМАНЫҢ ТАРИХЫН КҮЗӨТҮ ҺӘМ ПРОБЛЕМАНЫҢ КУЕЛЫШЫ.

Котбның «Хөсрәү вә Ширин» поэмасы әдәбиятта вакытлы күренеш кенә булып калмаган, аның традицияләрен төрки-татар әдәбиятында дәвам иткәннәр. Гуманистик эчтәлекле, югары художстволы бу әсәр бүгенге укучыны да дулкынландыра, аның күнел дөнһясын баета. Котб мирасын жентекләп өйрәнү бүгенге көн өчен дә актуаль мәсьәлә.

XIII-XIV йөзләрдә Идел буе төрки әдәбияты зур тизлек белән үсә башлаган. Аеруча поэзия зур уңышларга ирешкән. Шагыйрьләр фарсы телендә язылган гуманистик әсәрләргә аеруча зур игътибар белән караганнар. Күп кенә әсәрләрне тәржемә итәргә керешкәннәр. Шундый әсәрләрнең берсе - «Хөсрәү вә Ширин» поэмасы.

«Хөсрәү вә Ширин» поэмасын 1180 елда бөек Әзәрбәйҗан шагыйре Низами Гәнжәви иҗат иткән. Ике йөз елга якын вакыт үткәннән соң, 1342 елда, Идел буе шагыйре Котб фарсы телендә язылган бу әсәрне төрки телгә, ягъни безнең борынгы әдәби телебезгә тәржемә иткән. Ундүртенче гасырда Ак Урдада иҗат ителгән «Хөсрәү вә Ширин» поэмасы озак гасырлар төрки халыкларга аз билгеле булып, тулы күчәргә тик XX гасырда гына Европа китапханәләрендә табылган гажәеп бер шигъри тезмә әсәр. Бу тезмәле романның авторы үзен Котб дип атый һәм әсәрне Низами әсәренә нигезләнеп язылганлыгын әйтә. Чыннан да, шигъри романда күпчелек урыннарда фарсы телендә язган Әзәрбәйҗан шагыйре Низами Гәнжәвиниң «Хәмсә»сенә кергән «Хөсрәү вә Ширин»не тәржемә итү күзәтелә. Ләкин Котбның «Хөсрәү - Ширин»е гади тәржемә генә түгел. Аның шигъри белән тәржемә ителүен, текстның байтак өлеше оригиналь эчтәлекле булуын, Низами поэмасының кайбер урыннары кыскартылуын, үзгәртелүен искә алганда, поэманы автор әсәре дип тә карарга мөмкин. Үзенең лексик һәм грамматик үзенчәлекләре буенча ул татар һәм уйгур телләре арасында торган һәм үзендә уйгыр телләре элементлары да булган шивә телен тәшкил итә.

Авторның шәхесенә килгәндә, аны Ак Урда ханы Тәнибәк сараена төһняктан - Болгардан килгән дип уйларга да нигез бар. Котб үзен Ак Урда-

га ерак юл йөрөп килгәнлеген әйтә. Тик менә, кызганычка каршы, каян килгәнлеге турында мәгълүмат бирми. Аның тел үзенчәлекләре исә кыпчаклардан булуына ишарә итә. Күренекле галим Г.Таһиржанов Котбны чыгышы белән Болгар илендәге искил кабиләсеннән дип күрсәтә. Искилләр исә IX гасырда Уйгурстаннан күчеп килеп, болгарларга кушылып яши башлаган халык булган.

Тәржемә укымышлылар арасында шул заманда ук шактый танылган булса кирәк. 1382 елда Идел буе югары катлау вәкиле Алтын Бога, үзенә укымышлы колы Бәркә Фәкыйһ белән Мисырга, Искәндәрия шәһәрәнә килә. Искәндәриядә торганда Бәркә Фәкыйһ Котб тәржемә иткән “Хәсрәү вә Ширин” поэмасын күчәрәп яза. Котбның үз кулы белән язылган нөсхә сакланып калмаган, безгә аның тик 1383 елда Бәркә Фәкыйһ күчәрәп калдырган нөсхәсе генә килеп житкән. Бу кулъязма нинди юллар беләндер Парижга-Франциянең Милли китапханәсенә эләккән. Хәзергә көндәсәрнең безгә билгеле булган нөсхәсе Парижның Милли китапханәсендә 312нче номер белән билгеләнәп саклана. Кулъязма 238 биттән гыйбәрәт, һәр биттә уртача 21 бәет. Китапның 4-233 битләрендә Котб әсәрә урнаштырылган. 233-236 битләрдә – Бәркә Фәкыйһ шигырьләре. Кулъязманың башка өлешләренә төрле кул белән гарәпчә, төркичә язмалар теркәлгән. Алар арасында хәдисләр, сан таблицалары, шигырьләр һәм башка характердагы юллар бар. 1-3 һәм 237-238 битләрдәге язмалар Котб һәм Бәркә Фәкыйһ ижатлары белән бәйләнмәгән. Әмма алар арасындагы аерым шигырьләр әдәбият тарихы өчен билгеле бер әһәмияткә ия. Мәсәлән, 2 биттәге дүртъюллык робагы үрнәгә буларак характер-

лы. Кыскасы, Париж нөсхәсенә язылу рәвешә XIX йөз төрки-татар язма истәлекләре графикасыннан әллә ни аерылмый. Безнең карашыбызча, бу күренеш табигый да. Чөнки күчәрүчә – Алтын Урда – Мисыр мәдәни традицияләрендә тәрбияләнгән кеше, Мәхмүд Болгари, Сәйф Сараиларның кече чордашы. Үз туган теленнән тыш, ул гарәп-фарсы телләрен яхшы белгән. Кулъязманың 283нче битендә бер үк әчтәлекке ике робагы бар. Аларның беренчесе -- гарәпчә, икенчесе – фарсыча. Димәк, Бәркә бу телләрдә шигъри әсәрләр дә ижат иткән. “Хәсрәү вә Ширин” күчәрмәсе һәм китап ахырына теркәлгән 51 бәетлек шигъре Бәркәнең билгеле бер поэтик таланты булу хакында да сөйлә. Дәрәс, әле аның оригиналь юлларында урынсыз кабатланулар, ритмик төгәлсезлекләр бар. Әмма шуңа да карамастан, Бәркәнең шигырьләре дөбәви характерда булулары, аерым тарихи мәгълүматларны үз эченә алулары, гадилекләре белән игътибарга лаек. Әмма, шуңа да карамастан, Котб әсәрә ул намус белән күчәргән. Париж нөсхәсенә яхшы сыйфатлы чыгуында Бәркә Фәкыйһның гыйльми һәм ижат эшләре белән шөгыйльәнүе дә уңай йогынты ясаган.

Бәркә Фәкыйһ күчәрмәсе төрле кулларда һәм урыннарда булган. Нөсхәдәге язмалар нәкъ әнә шул хакта сөйлә. Кулъязманың кайчан, нинди юллар белән Франциягә элөгүе билгесез. Безнең уебызча, нөсхә XVII гасырларга кадәр Якын Көнчыгышта сакланган булырга тиеш. Чөнки Көнбатыш Европада Шәрәк кулъязмалары белән ныклап кызыксыну аларны туплау, нигездә, XVII йөздән генә башлана. Кайвакыт “Хәсрәү вә Ширин” үз дәверендә укылмаган, таралмаган

дигән фикер белән очрашырга туры килә. Моңа төп дәлил итеп әсәрнең бер генә нөсхәдә саклануы китерелә. Әмма бу мәсьәлә ачыклауны сорый. Беренчедән, Алтын Урда чоры әдәбиятын күздән кичергәндә анда Котб ижаты белән охшаш, аваздаш моментларны сиземләвә һич тә кыен түгел. Алар тәржемә принципларында да, тел-сурәтләр чараларын куллануда да, идея-мотивларның чагылышында да ачык күренә. Димәк, “Хәсрәү вә Шириң” әсәре үзеннән соңгы әдәбиятта эзсез калмаган. Икенчедән, поэманың бер күчәрмәсе ниндидер юллар белән, төрки-кыпчак мәдәниятенә мөһим үзгә - Мисыр - Сүриягә элгә. Укучыларның ихтыяжын күздә тотып, Бәркә Фәкыйһ аның яңа нөсхәсен эшли. Өченчедән, әсәрнең бер генә данәдә сакланып калуы, гасырлар буена онытылып торыуы әле аның укылмавына, таралмавына ышанычлы дәлил була алмый. Бәлки, аның нөсхәләре күп булып, юкка чыккандыр, бәлки, кайберләре тикшерүчеләрне көтә торгандыр. Таш калаларны жир белән тигезләгән гасыр афәтләренең “рухи культура жимешләренә, ягъни китапларга, язма документларга карата тагы да шәфкатъсезрәк булуы үзеннән - үзе аңлашыла[1]. Шуңа күрә элекке дәверләренә безгә мәгълүм ядкярләрен олы мәдәният учагынан читкә чөчрөгән аерым очкыннар, бөртекләр дип кенә кабул итәргә кирәк[2]. Галимнәрнең тырышлыгы ярдәмендә әнә шул читкә чөчрөгән, вакытлыча онытылган “бөртекләр”нең берсе - “Хәсрәү вә Шириң”не укучыларга кабат житкерүдә шактый эш башкарылды. Соңгы елларда текстның аерым өлешләре төрле китап-журналларда басылып чыкты.

40-50 елларда “Хәсрәү вә Шириң” кулъязмасын текстологик һәм линг-

вистик яктан поляк галиме Ананияз Зайончковский ныклап өйрәнә. Аның тикшеренү нәтижәләре төрле илләрдәгә һәм телләрдәгә гыйльми язмаларда, журналларда басылган[3]. Алар арасында русчалары да бар. А.Зайончковский эшчәнлегенә иң мөһим ягы шунда: ул тюркологиядә беренче булып “Хәсрәү вә Шириң” кулъязмасының тулы фотокүчәрмәсен, транскрипциясен һәм сүзлеген бастырып чыгарды. Өч китаптан торган бу хезмәт 1958-1961 елларда дөнья күрдә. 1958 елда А.Зайончковскийның мәшһүр китаплары чыкты. Өйтергә кирәк, “Хәсрәү вә Шириң”нең Варшава басмасы - хәзергәчә иң ышанычлы һәм гыйльми басма 1969 елда Котб һәм Бәркә Фәкыйһ әсәрләре Х.Госман һәм З.Максудова тарафыннан Казанда нәшер ителде. Ике кисәктән торган бу басма А.Зайончковский китабындагы фотокопиянең “машинада төгәл күчәрмәсе”. Дөрәс, әле анда бик үк “төгәл” булып житмәгән урыннар бар: аерым сүзләргә укуда, язуда кайбер кимчеләкләргә юл куелган. Аларның күпчелегә төрткеле хәрәфләргә бутап басу нәтижәсендә киткән. Хәзер А.Зайончковский китапларын табу жиңел түгел, тапкан очракта да фотокүчәрмә белән эш итү уңайсыз. Шуңа күрә Казан басмасы студентларны һәм гыйльми жәмәгатъчеләкне Котб әсәрнең үзә белән таныштыру ягынан игътибарга лаек.

Профессор А.Зайончковский Котбның романын Өзәрбәйжан шагыйре Низаминның фарсыча язылган романы белән тулысынча чагыштырып чыгып, төрки телдә язылган Котб варианты - Низами романының тәржемәсе дигән төпле нәтижәгә килә.

Романның телен һәр яклап тикшереп, өйрәнәп чыкканнан соң

профессор А.Зайончковский да, күренекле рус тюрколыгы А.Самойлович та, “роман Алтын Урдадагы бернче әдәби язма истәлекләрнең берсе” дигән фикергә киләләр. А.Самойлович романның үзен Алтын Урдада язылган, ә күчermәсе, беркадәр язылып, Мисырда эшләнгән, дип саный[4]. А.Зайончковский, күчermә бозып бозып бирелмәгән[5], ди.

1973 елда “XIV аср Хоразм едномалари” исемле китапта “Хәсрәү вә Ширин”нең үзбәк басмасы дөнья күрдә. Аны нәшрияткә Ә.Фазыйлов әзерләгән. Текстлар басмада хәзерге үзбәк графикасында биреләләр, фәнни аңлатмалар, сүзлек юк. Барытик Котб әсәре хакында кечкенә генә мөкаләурнаштырылган (129-131 битләр). Ташкент басмасы тулы басма түгел. Ни сәбәптәндер, поэманың әдәби-тарихи яктан мөһим булган багышлау өлешләре (4-16 битләр, барлагы 239 бәет) читтә калган. Шулай ук 229-232 нче битләрдәге соңгы бүлек тә китапта юк. Гомумән, поэма үзбәк басмасында 304 бәеткә кыскартып бирелгән.

Казан басмасына хас кимчеләкләр Ә.Фазыйлов китабында да жибәрелгән. Әмма алар үзбәк басмасында чагыштырмача күбрәк очрый. Ә.Фазыйлов текстны хәзерге үзбәк фонетик кануннарына нигезләп бирергә омтыла. Шунның нәтижәсе буларак, сузык авазларны язуда шактый гына төгәлсезләргә, бәхәслә моментларга юл куелган.

Теге яки бу дәрәжәгә кимчеләкләр булуга да карамастан, Казан, Ташкент басмалары Котб әсәре белән укучыларны таныштыруда билгеле бер әһәмияткә ия. Әмма алар безнең хәзерге ихтыяжны тулысынча канәгатьләндерә алмыйлар. Бүгенге фән һәм мәдәният үсеше “Хәсрәү вә Ширин”не, Варшава басмасы тибында тулы, гыйльми итеп, үзбәкнең илдә нәшер итүне таләп итә.

Татар әдәбияты гыйлемдә “Хәсрәү вә Ширин” әсәрен өйрәнә башлау Ә.Н.Нәжип исемле белән бәйле. Ул әлеге язма истәлек турында үзенең 1957 елда “Совет әдәбияты” журналында басылып чыккан күләмле мөкаләсәндә яза[6]. Галим тексттагы тел үзәнчәлекләрен әтрафлы тикшерүгә хезмәтләр багышлай[7]. Аның тарафыннан 1979 елда Котб әсәре материаллары низезендә XIV йөз төрки телләренең дүрт китапка исәпләнгән тарихичагыштырма сүзлекнең беренче томы нәшер ителә[8]. XIV гасырдагы төрки телләренең тарихына нисбәтле китабында да ядкяргә тиешле урын биргән[9].

Әдәбиятта Хәсрәү – Ширин темасын башлап өйрәнүчеләрнең берсе профессор Г.Т.Таһиржанов булды. Ул Идел бие шагыйре Котбның “Хәсрәү вә Ширин” поэмасының язылу тарихын, язма истәлекләренен стилин, аның әдәби һәм тел үзәнчәлекләрен Әзәрбәйжан классигы Әбу Мөхәммәд Ильяс ибне Йосыф Низами Ганжәвинең (1141-1209) шул исемдәге әсәре белән чагыштырып тикшерә[10]. Галим әлеге юнәлештә башкарган бәрәкәтле эшенең нәтижәләрен үзенең башка хезмәтләрендә дә киң яктыртты[11]. Г.Т.Таһиржановның бу хезмәте тирәнлегә, фактик материалга һәм теоритик гомумиләштерүләргә байлыгы белән Котбка багышланган тикшеренүләр арасында иң күренеклесе булып кала. Г.Т.Таһиржанов шагыйрь ижатын өйрәнүне хәзер дә дәвам итә. Аның татар әдәбияты тарихының катлаулы мәсьәләләрен яктыртуга багышланган мөкаләләре арасында, мәсәлән, Котбка мөнәсәбәтле үзәнчәлекле фикерләр бар[12].

Әмир Нәжип мондый фикер белдерә: “Бер-ике әсәрдә дә сюжет һәм аның үстерелеше бер үк төрле,

ләкин тәржемә процессында әсәргә шактый күп үзгәрешләр кертелгән, шунлыктан роман яңа туфракта, фактик яктан нәзыйрага әверелгән. Димәк, ул Низами романына жавап рәвешендә язылган, ярыморигиналь мөстәкыйль роман”. Шуңа якын фикерне Х.Миңнегулов күәтли: “Низами поэмасында Котб Алтын Урда төрки укучысының ихтыяжына, зәвыгына, үзенә ижаты максатларына туры килешле”, - ди. Әлеге язма истәлекне өйрәнү юнәлешләрендә профессор Х.Ю.Миңнегулов Котбның тормышы һәм ижади эшчәнлегә турында 1976 елда студентлар өчен уку ярдәмлегә төзеп бастыра, аңа башка хезмәтләрендә дә мәгълүм дәрәжәдә урын бирә[13].

Әдәбиятчы Н.Ш.Хисамов исә Котбның урта гасыр төрки поэтикасын аңарчы күрелмәгән биеклеккә күтәрүен билгели[14].

Е.Ә.Бертельс – “Хәсрәү вә Ширин” сюжетына житди игътибар биргән галимнәрдән. Мәсәлән, ул Низаминың ижади эшчәнлеген өйрәнүгә багышланган бер хезмәтендә бу хосустагы Византия, Сүрия һәм гарәп хроникаларын билгели, риваятьнең Фирдәүси поэмасында үзләштерелү үзенчәлегенә, Әзәрбәйжан шагыйренең шул исемдәгә әсәренә әдәби анализ ясыи[15]. Е.Ә.Бертельс үзенә хезмәтләрендә “Хәсрәү вә Ширин” – XIV йөздә Алтын Урда жирлегендә барлыкка килгән дөньяви әчтәлеккә әсәрләренә әүвәлгеләреннән[16], - ди. Түбәндәгә хезмәтендә Е.Ә.Бертельс үзенә мәкалә хезмәтләрендә шагыйрь һәм аның әсәре хакында кайбер фикерләр әйтә[17]. Ул үзенә китабында “Хәсрәү вә Ширин” сюжетының билгелә бер реалъ жирлегә булуын искәртә.

Хәсрәү-Ширин темасын колачлы һәм жентеклә тикшерүләр ара-

сында Г.Й.Алиевның хезмәтләре шулай ук билгелә урын алып тора. Ул әлеге ике тарихи шәхес турындагы риваятьләренә, Низаминың “Хәсрәү вә Ширин” һәм Әмир Хәсрәү Дәһләвинәң “Ширин вә Хәсрәү” әсәрләрен чагыштырма планда өйрәнәп, кандидатлык диссертациясә яклий[18]. Ул аны алга таба тулыландырып һәм кинәйтеп башкарып, аерым монография итеп бастыра[19].

Ш ә р е к ь әдәбиятында Хәсрәү – Ширин темасын әтрафлы өйрәнүгә багышланган хезмәтләрдән янә Г.Бегделинәң күләмлә китабын билгеләп үтү зарур[20]. Хосусан, анда Низамига кадәр булган риваятьләргә анализ ясала, сюжетның фарси, төрки (үзбәк, төрек, әзәрбәйжан) әдәбиятларында алган урыны конкрет үрнәкләр нигезендә тәфсиллә тикшерелә. Я.Әкман хезмәтләрендә дә “Хәсрәү вә Ширин” турында кызыклыгына мәгълүмат табарга мөмкин[21]. Профессор В.Х.Хаков үзенә хезмәтләрендә Котб әсәренәң тел – стиль үзенчәлекләрен анализлий[22]. 1992-1993 елларда Р.Г.Әхмәтжанов “Мирас” журналында текстның хәзергә әдәби телдә тәржемәсен эшләп бастырды[23]. “Хәсрәү вә Ширин”нең шигырь төзелешә мәсьәләсә поэтика белгечә Х.Р.Курбатов хезмәтләрендә дә карала[24]. “Татар поэзиясә антологиясә”дә поэманың кыскартылган өлешә генә урын алган[25]. Соңгы елларда “Хәсрәү вә Ширин” мәктәп дәрәсләкләренә дә кертелдә[26]. “Хәсрәү вә Ширин” Урта Азия филологларының да игътибар үзәгендә булганлыгын билгеләп үтү урынлы булып. Н. М. Маллаев үзә төзегән “Үзбәк әдәбиятә тарихы” дигән ике томлык китапның беренчесендә әсәрнә анализлауга шактый урын бирә[27]. Шундый биш томлык хезмәтнең берен-

че томында шулай ук әлеге ядкяр турында киң мәгълүмат урнаштырылган[28].

Үзбәк теле тарихына мөнәсәбәтле язылган хезмәттә дә Котб ижаты материаллары киң файдаланылган[29]. Әсәрнең берникадәр өлеше 1986 елда нәшер ителгән “Өч былбыл гөлшаны” дигән китапта да урын алган[30]. Шагыйрь һәм аның ижади эшчәнлегенә турында Х.Хәмидов[31], Ж.Шәрипов[32], С.Иркенов[33], Г.Ганиханов[34] хезмәтләрендә шулай ук кызыклыгына мәгълүмат табарга мөмкин. Шунисы да мәгълүм булсын, кайбер үзбәк галимнәре Котбны һәм аның ижатын фәкать Харәзем төбәге белән генә бәйләп аңлатырга тырышалар[35]. Андый фикерләренә нигезсез булуын үз вакытында профессор Г.Т.Таһиржанов язып чыккан иде[36]. “Хөсрәү вә Ширин” казакь әдәбияты һәм теле гыйлемендә дә мәгълүм дәрәжәдә өйрәнелә. Әлеге мөнәсәбәттә, мәсәлән, югары уку йортлары өчен төзелгән укуәсбабын, Ә.Кәримов, Б.Сагындыковның кайбер хезмәтләрен күрсәтеп үтәргә мөмкин[37]. А.М.Ибәтов 1974 елда ядкярнең сүзлеген төзеп бастыра[38]. Икенче бер тел галиме М.Б.Сабиров тарафыннан поэма телендәге реликт формалар тикшерелде[39]. Ядкяр татар фәлсәфәсе тарихы ясылыгында да өйрәнелә[40].

1962 елда “Хөсрәү вә Ширин” ижат ителүгә 620 ел тулу унае белән әдәбиятчы Х.Госман матбугат битләрендә әсәр турында чыгыш ясыи[41]. Галим редакциясендә 1970-71 елларда әсәрнең гарәп графикасында башкарылган тулы текстны офсет ысулы белән нәшер ителә[42]. Ул икенче бер китабында да поэмага күләмле урын бирә[43]. Поэманың гарәп хәрәфләрендә зур булмаган текстны студентлар өчен 1965 елда дөнья күргән уку ярдәмлегендә дә бар[44].

Ядкярнең теле мәсьәләсенә килгәндә исә, профессор Ф.М.Күпрелезадә аның Алтын Урда әдәби телендә язылганлыгын белдерә[45]. Ә икенче бер төрки галиме Н.Хажи Әмин углы текстта чыгтай элементларының өстенлек алуына ишарә ясыи[46]. “Хөсрәү вә Ширин” поэмасының тюркологиядә төрле аспектларда өйрәнеленү дәрәжәсә турында Р.Ф.Исламов хезмәтләреннән дә табарга мөмкин[47]. Н.М.Исмагыйлева фарси “Шаһнамә”дә һәм Низаминың “Хөсрәү вә Ширин” әсәрендәге Хөсрәү сүрәтләнешен тикшереп, әлеге образны Фирдәүси шаһнамәгелек өслүбендә, ә эзәрбәйжан әдибе аны динамик үсештә күрсәтүен билгели[48]. Төрөк әдәбиятчысы Н.Банарлы Котб әсәрләренең ярыморигиналь, ярымиярү характерында булуына басым ясыи[49]. Х.Г.Кёр - олы Котб поэмасын тәржемә дип карауга каршы төшә һәм аны мөстәкыйль әдәби әсәр дип атыи[50].

“Хөсрәү вә Ширин” поэмасы үзеннән соңгы әдәби үсешкә зур йогынты ясыи. Анда төрле телләрдә 40 тан артык нәзийрә генә языла. Болар арасында иң күренеклеләре - фарсы-һинд шагыйрә Әмир Хөсрәү Дәһләви (1253-1325) һәм төрки-үзбәк әдибе Галишер Нәваи (1441-1501) әсәрләре. “Ширин вә Хөсрәү” һәм “Фәрһад вә Ширин” дип исемләнгән бу поэмалар 1299, 1484 елларда төгәлләнә. Филология фәннәре докторы Ф.Урманчеев “Хөсрәү вә Ширин”дә ислам тәгълиматы һәм мифологиясә тәэсире ярыиы ук көчлә булып, поэманың рухи нигезен тәшкил итә[51], - ди. Котб һәм аның әсәре хакында аерым мәгълүматлар татар, үзбәк, төрки әдәбият тарихларында совет һәм чит ил тюркологларының төрле хезмәтләрендә дә очрыи.

XIV йөздә ижат ителгән “Хөсрәү вә Ширин” яджаренә, аны тудырган авторның ижатына галимнәр моннан соң да мөрәжәгать итәчәкләр, әлбәттә. Чөнки бу әсәр, фәндә сонрак мәгълүм булуына карамастан, тюркологиядә ныклы урын яулап алды – аның мөһим әдәби әсәр булуы һәм гаять бай телле истәлек икәнлеге хәзер беринди бәхәс тудырмый. Хәтта гомумән урта гасыр төрки телле әдәбиятларны, бигрәк тә Алтын Урдадагы әдәби процессны күзаллау өчен Котбның “Хөсрәү вә Ширин” поэмасыннан башка бер адым да атлап булмагачак. Менә шуңа күрә бу истәлек белән киң жәмәгатьчелекне яқыннанрак таныштыру эше безнең өчен дә бик актуаль[52].

Котб мирасының әһәмиятен билгеләгәндә, тарихи-сәяси яисә милли-этник һәм саф әдәби факторлар белән генә дә чикләнергә ярамый. Бөек Низами Гәнжәвиниң мирасы кебек үк, Котб ижаты да зур әхлакый һәм фәлсәфи мәсьәләләргә күтәрүе белән әһәмиятле. Һәр ике “Хөсрәү вә Ширин”дә дә гаделлек, һақыйкәткә тугрылык, инсафлылык, намуслылык мәсьәләләре беренче планга куела: мәхәббәт кебек көчле хис тә тар шәхси омтылышларга түгел, ә гаделлек, кешелеклелек принципларына буйсынырга тиеш дигән фикер уздырыла. Мәсәлән, Низами үзенең “Ләйлә вә Мәжнүн” дигән әсәрендә мәхәббәт хисе акылга һақим булса, кешене жәмгыятьтән аера, аның кешелеген югалта дигән фикерне раслый. Әмма Котб тәржемә өчен сайлаган “Хөсрәү вә Ширин”дә исә мәхәббәт акылга буйсынган; сөю хисе нинди генә көчкә ия булса да, акыл аны үз кулында тота, гашыйкка намусын югалтырга, шәхси теләкләренә бирелеп, йөз суын түгәргә, кешелекле сыйфатларын жуярга ирек бирми.

Киресенчә, акылын, намусын, саклаган кеше генә чын мәхәббәт өчен көрәшкә сәләтле, ә мондый ижтимагый конкрет, акылга муафик мәхәббәт исә власть көче белән мәгърур патшаны да начар холыклардан арындыра ала... Низами әсәренең шушы сыйфатына игътибар итсәк, Котбның ижтимагый йөзе тагы да ачыклана төшә.

Поэмада куелган икенче бик мөһим мәсьәлә – ул эшне, хезмәтне, һөнәрне мактау; эш, хезмәт, һөнәр әһелләрен мактау юлы белән аларның байлык, вәжданлылык, гаделлек жәһәттеннән һақим сыйфатлардан аерылып торуын күрсәтү. Тәхет иясе Хөсрәүгә ташчы-һөнәрче Фәрһадны каршы куя чоры өчен һөкәм сөрүче сыйныфка хезмәт ияләрен каршы куя булып яңгырый. Хөсрәү – матур, акыллы, гыйлем-хикмәт өйрәнгән, сугыш һөнәрен яхшы белгән, арслан үтерерлек көчкә ия батыр кеше. Әмма ул власть көче белән исергән мәгърур, эгоист, башкаларны үзенә кол итәргә омтылган, хатын-кызын нәфес ихтыяжларын үтәү өчен генә яратылган дип инанучы, Ширин әйтмешли, икейөзле, ике сүзле, көндәшен явызларча үтерүче, мәкерле, залим бер зат. Аның каршысы булган Фәрһад исә эчкерсез, намуслы тугры сүзле, дәрәс табигатьле, чын күңелдән сөя белүче, үз эшенә фидакярләрчә бирелгән чын рәссам. Боларны каршы куя Низами ижатында очраклы булмаса, Котбның шушы сюжетны сайлап, аны үз ана телендә яңгыратуы, кайбер фикерләргә социаль мотивларны көчәйтәп, кискенләштереп жиберүе дә очраклы түгел, әлбәттә. Чыннан да Котб поэмасы, гәрчә ул ярыморигиналь, ярымтәржемә әсәр булса да, үзенең идея юнәлеше һақим сыйфатына белән үзәннән соңгы төрки-татар әдәбиятына зур йогын-

ты ясады. С.Сараи, Мөхәммәдьяр кебек шагыйрьләр фарсы әдәби казанышларын үзләштерүдә Котбка хас иҗат принциплары белән эш

иттеләр. “Хөсрәү вә Ширин” әсәре Алтын Урда әдәби теле формалашуда хәлиткеч роль уйнады.

ПРИМЕЧАНИЕ:

1. Казан утлары. – 1975. - № 8. – С. 150.
2. Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмские памятники XIV века. Том II. Ташкент, 1971, стр. 12-13.
3. Zajaczkowski A. Zabutek jezukowy ze Zlotej Ordy “Husrev Sirin” Qutba // RO. – Warszawa, 1954. – XIX т. – 45-127 бб.
4. Самойлович А.Н. К истории литературного среднеазиатского турецкого языка. // Сборник научных статей / Мир-Али-Шир. – А., 1928. – 6 б.
5. Совет әдәбияты. – 1957. - № 12. – С. 79.
6. Нәҗип Ә.Н. Татар әдәбиятының һәм әдәби теленең кайбер онытылган язма истәлекләре турында // Совет әдәбияты. – 1957. – № 12. – С. 79-80.
7. Наджип Э.Н. “Хосрау и Ширин” Кутба и его язык. // Сборник научных статей / Тюркологический сборник. К шестидесятилетию Андрея Николаевича Кононова. – М.: Наука, 1966. – С. 80-91.
8. Наджип Э.Н. Историка – сравнительный словарь тюркских языков XIV века на материале Хосрау и Ширин” Кутба. – М.: Гл. ред. восточн. литературы, 1979. – Книга 1. – С. 479.
9. Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI–XIV вв. – М.: Наука, 1989. – С. 127-136.
10. Тагирджанов А.Т. “Хосров и Ширин” Кутба: Дис. ... канд. филол. наук. – Ташкент, 1946. – 252с.
11. Таһирҗанов Г.Т. Тарихтан – әдәбиятка. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1979. – Б. 95-159; Котбның “Хөсрәү вә Ширин” әсәре / Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1984. – Т. 1. – Б. 170-196.
12. Казан утлары. – 1975. - № 7, 8, 10.
13. Миңнегулов Х. Котб иҗаты: “Борынгы һәм Урта гасыр татар әдәбияты курсынан студентлар өчен уку ярдәмлеге”. – Казан, 1976. – 76+3 (факсимиле).
14. Хисамов Н.Ш. XIII–XIV гасырларда Идел буе төрки поэзиясе // Казан утлары. – 1987. – № 4. – 176б.
15. Бертельс Е.Э. Низами. Творческий путь поэта. – М.: Издательство АН СССР, 1956. – С. 101-128
16. Бертельс Е.Э. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н.э. // Новый мир. – 1939. – № 9. – С. 272.
17. Там же.
18. Алиев Г.Ю. Поэма “Хосров и Ширин” Низами Гянджави и одноименная поэма Амир Хосрова Дехлеви: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 1957. – 24 с.
19. Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин... - С. 232.
20. Бегдели Г. Шәргә әдәбијјатында и “Хосров вә Ширин” мөвзусу. – Бакы: Елм, 1970. – 371 с.
21. Die Kiptschakische Literatur von Jbnos Eckmann / Philologiae Tьrcicae Fundamenta. T. 2. – Wiesbaden, 1964. - 280-285 бб.
22. Хаков В. Тарихи дәрәслек өчен / Алтын Урда чоры әдәби теле һәм аның борынгы традицияләре // Мирас. – 1993. – 3 сан. 72 б.
23. Котби. Хөсрәү – Ширин хикәяте // Мирас. – 1992. – 5 сан. – 31-51 бб.
24. Курбатов Х. Р. Иске татар поэзиясендә тел, стиль һәм строфика. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1984. – 52 б.
25. Татар поэзиясе антологиясе. 1 китап. – 72-76 бб.
26. Миңнегулов Х., Садретдинов Ш. Урта гасыр һәм XIX йөз татар әдәбияты: Урта мәктәп һәм гимназияләргә 9-нчы сыйныфы, урта махсус уку йортлары, педагогия училищелары колледж һәм лицей укучылары өчен дәрәслек. – Казан: Мәгариф, 1994. – 92-93 бб.
27. Маллаев Н.М. Ўзбек адабиёти тарихи: Университетларнинг филология факультетлари ва педагогика институтларининг тарих-филология факультетлари учун

Приложение

- дарслик. Уз ССР Олий ва махсус урта таълим министрлиги тасдиқлаган. Ике китабта. Тошкент: Ўрта ва Олий мактаб. 1963. – Беренче китаб. 307-324 бб.
28. Ўзбек адабиёти тарихи. 5 томда, - Тошкент: Фан, 1977. - 1 т. - 202-221 бб.; Яна кара: Каримов Ғ., Косимов Б., Мухаммадхўжаев Х. Кўп асрлик адабиёт кузгуси // Шарк юлдузи. 1981. - 9 сан. – 216-218 бб.
29. Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмейские памятники XIV века. В двух томах. – Тошкент: Фан. 1966. – 1 т. – С. 650.; - 1971. - 2 т. – С. 779.
30. Уч булбул гулшани. – Тошкент: Фафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти, 1986. – 331-619 бб.
31. Хамидов Х. Кутб Хоразмий // Шарк юлдузи. – 1962. – 1 сан. – 116-126 бб.
32. Шарипов Ж.. Кутб Хоразмий ва Сайф Саройининг таржималари хокида // Ўзбек тили ва адабиёти. – 1965. – 2 сан. – 47-53 бб.
33. Эркинов С. Шарк адабиётида Фарход киссаси. – Тошкент: Фан, 1985. – 33-35 бб.
34. Ганиханов М.А. Сравнительный анализ поэм “Хусрав и Ширин” Низами и Кутба; Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тошкент, 1994. – 23 б.
35. Валихужаев Б. XV-XIX асрлар ўзбек адабий – танкидий караилари тарихидан // Фэн. хез. жъиент. / Ўзбек шеърияти ва адабиётшунослиги тарихидан. Янги серия, 138 – нашр. – Самарканд, 1964. – 47 б.; Маллаев Н.М. Курс. хезм. – 321 б.; Фазылов Э. Староузбекский язык... - 2 т. – 12 б.
36. Таһиржанов Г. Тарихтан-эдэбиятка... - 105 б.
37. Айдаров Ғ., Қуръишжанов Э., Томанов М. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі: Университет пен педагогтық институттардың филология факультеттеріне арналган оқу куралы. – Алматы: Мектеп, 1971. – 35 б.; Керімов Э. “Тұлстан”және “Хұсрау мен Шырын” ескерткіштеріндегі –даш- жұрнагы жөнінде // Известия АН Казахской ССР, серия филологическая. – 1976. – 1 сан. – 10-17 бб; Аныкы ук. Кос сөздердің жасулы (“Хұсрау мен Шырын” поэмасының материалы бай - инша) // Известия АН Казахской ССР, серия филологическая. – 1977 – 1 сан. – 43-50 бб.
38. Ибатов А. Кутбның “Хусрау да Шірін” поэмасының сөздігі. – Алматы, 1974. – 278б.
39. Сабиров М.Б. Құтыптың “Хұсрау уа Шырын” поэмасының тіліндегі реликт тұлралар (XIV ғасыр): Филол. фэн. канд. дис. автореф. - Алматы, 1995. – 22 б.
40. Әмирханов Р. Мәхәббәт фәлсәфәсе чыганагы // Мирас. – 1993. – 5 сан. – 35-41 бб.; Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII – середина XVI вв.). В двух книгах. 2 книга. – 3-20 бб.
41. Госман Х. Алты йөз егерме ел элек // Совет эдэбияты. – 1962. – 12 сан. – 135-137бб.
42. Книга рассказов о Хосрове и Ширин (пособия для студентов тюркологов). Фэнни редакторы У. Усманов. 2 дэфтәрдә. – Казан университеты офсет лабораториясе, 1970. – 1 дэфт. – 220 б.; 1971. – 2 дэфт. – 440 б.
43. Бозынгы төркі һәм татар эдэбиятының чыганақлары: Уку-уқыту әсбабы. Казан: Казан университеты нәшрияте, 1981. – 44-143 бб.
44. Тексты по старотатарскому языку. Составил А.Фатхиев. Отв. ред. М.Нугманов. – Казань, 1965. – 1-20 бб.
45. Islam Ansiklopedisi. – Istanbul: Milli Egitim basimevi, 1945. – 3т. – 281 б.
46. Nacieminoplu N. Narezm - Kirzak Sahasenda Türk Edebiyatı // Фэн. хезм. жъиент. / Türk Dьnyasi El kitabı – Ankara: Türk Koltьrьnь Aраютirma Enstitььь, 1992. – 3 том. 2 басма. – 73 б.
47. Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мэдәни бағланьшлар. Казан Мәтбуғат йорты нәшрияте, 1998. – 41-44 бб.
48. Исмайылова Н. Фирдовсинин “Шаһнамә” вә Низаминин “Хосров вә Ширин” әсәрләрендәки Хосров сурәтләри һағғында // Азәрбајжан ССР Елмәр академиясынын хәбәрләри. Әдэбијат, дил вә инчәсэнәт серијасы. - 1984. - № 3. - С. 27.
49. Nihad Sani Banarlı Resimli Türk edebiyati tarihi, Эстанбул, 1948, 107-108 бб.
50. Х.Г.Кёр – оглы. Узбекская литература. - М., 1968. – С. 47.
51. Урманчиев Ф.И., Надиров И.Н., Мәхмүтов Х.Ш. Фольклор теле – шигърият теле. – Казан: Фикер, 2001. – 12 б.
52. Таһиржанов Г.Т. Тарихтан эдэбиятка. – Казан: Там. кит. нәшр., 1979. – 96-97 бб.
- From history of research of poet “Hosrow and Shirin” by Kutb. Moukhametzianov Ilias Mullanurovich
- This historiographical analysis confirms a great interest of scientists to the problems of poet

“Hosrow and Shirin” including the regional level. Although some aspects of this problem have been studied enough in historiography in Soviet period they still need further elaboration.

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
МИНБАР
ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

MINBAR
Islamic Studies

2008, Т. 1, № 2

Выпускающий редактор Р.Г. Батров
Технический редактор Р.Р. Ильясов
Корректор Р.Р. Закиров
Верстка Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 08.12.2008 г.
Формат 70x108/16 Печать офсетная.
Усл. печ. л. 4,4
Тираж 300 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
оригинал-макета в типографии РИУ