

Академия наук Татарстана
Институт истории

Р.М.Амирханов

**Тюрко-татарская философская
мысль средневековья
(XIII-XVI вв.)**

Казань - 2001

ББК

Научный редактор: профессор Я.Г.Абдуллин

Р.М.Амирханов. Тюрко-татарская философская мысль средневековья (XIII-XVI вв.). Диссертация ... Монография. - Казань: Изд-во «Мастер-Лайн», 2001. — 262 с.

В рекомендуемой вниманию читателей книге освещаются малоизученные страницы истории татарской общественно-философской мысли. Обстоятельному анализу подвергается в ней духовное наследие XIII-XVI вв., а также истоки этого наследия, простирающиеся на X-XII вв. Книга рассчитана на тех, кто небезразличен к духовному наследию и надеемся, что она будет с одобрением встречена со стороны ценителей культуры.

© Амирханов Рашид Махмудович

© Академия наук Республики Татарстан, 2001

Слово о книге и ее авторе

В начале 70-х годов прошлого столетия мне суждено было проводить подготовительные работы по созданию сектора истории общественной мысли в составе Института языка, литературы и истории им.Г.Ибрагимова. Главная проблема заключалась в подборе кадров. Требовались специалисты, имеющие философскую подготовку (по крайней мере, имеющие склонность к этому), знающие старотатарскую письменность, языки, прежде всего татарский, возможно и арабский, равнодушные к проблемам истории татарской культуры, национальному духовному наследию.

В один из дней 1973 года ко мне приходит Рашид Махмудович Амирханов. Беседуем. Хорошо говорит по-русски, татарски и в дополнение к этому владеет узбекским. Знает и старотатарскую письменность. Владея татарским и узбекским языками, он может работать со старописьменными источниками. Осведомлен и в области философских проблем. Уже в зрелом возрасте (тогда ему было 33 года) и он знает, куда идет. Меня это вполне устраивает. Но одна проблема – зарплата. На прежней работе Рашид Махмудович получал вполне приличную по меркам того времени зарплату – 150 рублей. А у нас вакансия на должность старшего лаборанта с окладом 95 рублей. Говорю ему об этом. Он соглашается на это, т.к. хочет ближе стоять к проблемам культуры родного народа, изучить национальное духовное наследие.

С заявлением Рашида Махмудовича о приеме на работу иду в дирекцию Института. Говорю, кто идет к нам и прошу принять его младшим научным сотрудником. Мне удается уговорить товарищей из дирекции о превращении штатной должности старшего лаборанта в должность младшего научного сотрудника. И на эту должность с окладом 105 рублей принимается Р.М.Амирханов.

Рашид Махмудович Амирханов из татарской интеллигентной семьи. Его дед – родной брат отца Фатиха Амирхана, известный имам Чистополя, высокообразованный человек. И своим детям он дал возможность учиться и приобщаться к национальному духовному наследию. Отец

Рашида – Махмуд Амирханов, хорошо освоивший светские и духовные знания, советской властью привлекается на дипломатическую работу и направляется в Советское посольство в Турции.

Конец двадцатых годов. Начинается преследование султангалиевцев и татарской интеллигенции вообще. Лишается доверия и отец Рашида Махмудовича. Его отзывают из Турции. Он ходит по кабинетам и видит, что никто не торопится направить его на работу, не только на дипломатическую, но и внутри страны. Махмуд чувствует, в какую сторону развиваются события. Он забирает семью и убывает в Среднюю Азию. Там, в городе Бухаре в 1939 году родился Рашид Махмудович Амирханов. Детские и школьные годы прошли в скитаниях семьи (в поисках работы и жилья) в различных городах и районах Узбекистана. Несмотря на все превратности судьбы, Махмуд эфенде и его жена Ракиза ханум (она тоже из татарской интеллигентной семьи) привили детям любовь к родному народу, его культуре, языку, тоску по Родине.

И вот Рашид Махмудович в 1958 году вместе со старшими братьями Синаном и Мухаммедом возвращается на родину отца и матери и поступает учиться в Казанский речной техникум, который заканчивает в 1961 году. В навигацию 1961 года, плывая по Волге и Каме, 30 августа он впервые оказывается на родине отца, в г.Чистополе. Об этом памятном дне Рашид Махмудович потом писал: «Вечером, покидая г.Чистополь, я заморожено наблюдал за необычным кроваво-красным закатом солнца по курсу нашего теплохода, и на всю жизнь запомнил щемящее, тоскливое чувство, которое охватило меня при виде этого зрелища. Через несколько дней в Казани получил известие из Ферганы, что 30 августа скончался мой отец, так и не сумевший вернуться на родину».

Осенью этого же года его призывают в армию и направляют на службу в Тихоокеанский флот.

Возвратившись из армии в 1965 году он устраивается на работу в номерной тогда завод (ныне Казанский научно-исследовательский электротехнический институт). Здесь он успешно продвигается по служебной лестнице. Вскоре он становится ведущим инженером предприятия. Непосредственный руководитель по производству возлагает на него большие надежды. Одновременно Рашид Махмудович заочно учится в Казанском государственном университете (на историко-филологическом факультете), который успешно оканчивает в 1972 году.

Работа в физико-техническом институте обеспечивает ему опреде-

ленную материальную базу. Но он не находит здесь духовного удовлетворения и продолжает искать работу по душе, где мог бы более плодотворно служить своему народу. Эти поиски после девяти лет работы в электротехническом институте приводят его в ИЯЛИ им.Г.Ибрагимова. Здесь он начинает вести научную работу по истории общественно-философской мысли татарского народа. В этом институте Рашид Махмудович прошел все ступени начинающего научного работника во вновь организованном отделе истории общественной мысли. Написал и защитил кандидатскую диссертацию на тему «Социологические взгляды татарских и революционных демократов» и впоследствии возглавил отдел, тот самый, куда был принят в 1973 году в качестве младшего научного сотрудника.

В 2000 году Рашид Махмудович ушел от нас. В его лице наука потеряла перспективного, широкоэрудированного, глубоко мыслящего ученого, а мы, его коллеги, верного и отзывчивого друга и товарища, а молодые научные кадры – умелого и благонадежного наставника. В науке он оставил глубокий след. Его труды по истории татарской общественно-философской мысли отличаются основательностью, хорошей осмысленностью и глубиной анализа освещаемых проблем. Он взялся и успешно разработал самые шекотливые, на разработанные проблемы нашей духовной культуры. Еще в своей кандидатской диссертации он сумел по-новому раскрыть идейные содержания деятелей татарской культуры начала XX века и в последовавших за этим публикациях дать принципиально новое освещение этого наследия.

Рашид Махмудович был активным участником подготовки словаря-справочника по исламу (три издания: в 1978, 1981, 1993 годы). После неоднократных рецензий в Москве и Казани, приведших не к улучшению его содержания, в 1990 году удается издать коллективный труд «Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века». Одним из авторов этого труда был Рашид Амирханов.

В прошлом наследие деятелей татарской культуры средневековья рассматривались лишь как литературные памятники, а их значение в развитии татарской общественно-философской мысли совершенно не изучались. В результате очень важная сторона истории духовного развития оставалось совершенно не исследованной. Рашид Махмудович берется исследовать этот неизученный период истории татарской общественно-философской мысли. Результатом этих исследований яви-

лась книга «Татарская социально-философская мысль средневековья», увидевшая свет в 1993 году в двух частях. В 2000 году вышли две обобщающие работы отдела истории общественной мысли: «Исторические портреты. Духовная культура и татарская интеллигенция» и «Очерки истории татарской общественной мысли». Оба издания были подготовлены под руководством и при активном участии как автора Рашида Махмудовича.

Р.М.Амирханов внес существенный вклад в разработку проблем татарской общественной мысли и как организатор научных сборников отдела. Ряд изданий коллектива увидел свет под его редакцией. Он принимал также активное участие в работе аналитического центра, функционирующего при редакции журнала «Идель».

Одновременно он продолжал работу по средневековой истории татарской общественно-философской мысли, уточнял и углублял уже опубликованное исследование, делал существенные дополнения и поправки. Результатом этой работы является рекомендуемая вниманию читателей книга. В ней в центре внимания автора находятся источники по исследуемой проблеме XIII-XVI вв. Вместе с тем анализу подвергаются и истоки формирования болгаро-татарской общественно-философской мысли в X-XII вв. В этой связи дается обстоятельная характеристика средневековой литературы, раскрывается ее синкретический характер, развитие в ней общественно-философской мысли в тесной связи и взаимном переплетении с литературно-эстетической мыслью. Обстоятельно проанализировано в книге творческое наследие Йусуфа Баласагуни и Ахмада Йасави, их роль и значение в становлении и развитии болгаро-татарской общественно-философской мысли. В этой связи убедительно раскрываются истоки двух линий развития тюрко-татарской общественно-философской мысли – рационалистической и суфийской.

Далее автор обстоятельно разбирает социокультурные предпосылки формирования и развития профессиональной культуры региона, подробно останавливается на болгарском, золотоордынском и Казанском периодах этого развития. В работе дана также характеристика общефилософской основы социально-этической проблематики тюркоязычных письменных памятников средневековья, показано место «Кысса-и Йусуф» Кул Гали в развитии общественно-философской мысли в болгарский период ее развития. В ней выделено также мировоззренческое со-

держание литературных памятников золотоордынской эпохи. В этой связи обстоятельному анализу подвергаются «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба, «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи и мировоззренческая основа суфийских сочинений, раскрывается суть «философии любви» в средневековой тюрко-татарской общественно-философской мысли. Внимание заслуживает также анализ философских аспектов поэтического творчества Мухаммадьяра.

Заключительный раздел книги посвящен характеристике социально-этического содержания средневековых тюркоязычных сочинений. Как и при анализе мировоззренческих проблем характеристика содержащихся в них этических идей нацелена на раскрытие рационалистических и суфийских начал в них. В этом ключе подвергается анализу «Кысса-и Йусуф» Кул Гали, «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булгари, «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба, «Гулистан бит-тюрки» и «Сухайль и Гульдурсун» Сайфу Сараи. Особое место занимает в этом разделе характеристика идей социальной справедливости, гармонизма и гуманизма сочинений Мухаммадьяра.

Описываемый период нашей истории «вбирает в себя, – пишет Р.М.Амирханов, в заключение, – три эпохи становления татарского народа как этнической, исторической и культурной общности, формировавшейся в рамках трех государственных образований: Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства. Менялась государственность, ее масштабы и приоритеты, состав и условия жизни населения, хозяйственные и политические связи. Но какими бы резкими и драматичными ни были внешние перемены в жизни предков татар, вопреки всем неблагоприятным факторам сохранялась внутренняя духовная связь поколений, преемственность в мировоззрении и культурных запросах».

Наряду с плодотворной научной деятельностью Рашид Амирханов был и активным участником татарского национального движения. С самых первых шагов Татарского общественного центра он начинает принимать участие в проведенных им мероприятиях. В 1990 году он стал одним из организаторов Татарской партии национальной независимости «Иттифак», как духовной преемницы Союза мусульман, созданной на волне подъема национального движения в начале XX века, принял участие в определении ее идеологической концепции. Одновременно он входит и в состав правления Казанского отделения татар-

ского национального парламента «Милли меджлис».

Рашид Амирханов активно участвует также в становлении и разработке программных документов Ассамблеи тюркских народов – общественной организации, выступавшей за солидарность и взаимопомощь тюркских народов в их борьбе за независимость и прогресс. Под знаменем этой Ассамблеи в 1993 году в Анталии и в 1994 году в Измире проводятся первый и второй Курултай дружбы, братства и сотрудничества тюркских народов, где он представляет татарскую научную интеллигенцию. Его выступления выделяются содержательностью и целенаправленностью.

Подытоживая, следует подчеркнуть, что Рашид Махмудович был серьезным, способным к глубокому анализу научных проблем ученым, а как человек ответственным, верным долгу, нравственно очень честной и чистоплотной личностью. А его рекомендуемая вниманию читателей книга является глубоко осмысленным, богатым анализом фактического материала исследованием слабоизученного этапа истории татарской общественно-философской мысли. Надеемся, что она найдет достойное внимание читателей.

Профессор Яхья Абдуллин.

Введение

В изучении истории культуры и общественной мысли неопределимо значение многовекового духовного опыта поколений, зафиксированного в письменном слове, в литературных памятниках. Лучшие из них, сочетавшие вневременную общечеловеческую ценность своего идейного содержания с глубоким эмоционально-эстетическим воздействием на современников и потомков, особенно на преемников культуры тех народов, среди которых они создавались и жили, отражая их чаяния и духовный мир, должны стать сегодня активной составной частью современной культуры, в том числе философской, ее живой, одухотворяющей традицией. Остро осознаваемая ныне болезнь бездуховности, поразившая значительную часть нашего общества в эпоху господства тоталитарной идеологии, породила бурный всплеск интереса к национальной истории, истокам культуры, традициям и обычаям. Этот интерес проявляется в очень широком диапазоне, будь то памятники культуры или старинные рукописи, многотомные сочинения по истории стран и народов или скромные шеджере (родословные), раскрывающие историю одного рода. Этот интерес к истокам, национальным и родовым корням в наш бурный век научно-технического прогресса, урбанизации, все ускоряющегося ритма жизни закономерен и символичен. Он объясняется потребностью осмыслить происходящее в единстве самосознания личности с национальным самосознанием и через него – с общечеловеческими гуманистическими идеалами, являющимися в конечном счете подлинными критериями социального прогресса. Эта потребность усиливается стремлением заполнить образовавшийся за последние десятилетия духовный вакуум, найти и вновь соединить незримые нити, веками связывавшие поколения в единую цепь. Это не всегда четко осознаваемое стремление к отысканию внутреннего духовного стержня является моральным императивом в интеллектуальной сфере жизнедеятельности и целого народа, и отдельной личности.

Резко возросший интерес нынешнего поколения к исторической науке, исторической тематике в литературе, к первоисточникам – одно из свидетельств подобного явления. Обращаясь к нашей теме культур-

ного наследия средневековья, можно привести пример с изданием (первые после 1917 года) замечательного памятника болгаро-татарской культуры – поэмы «Кысса-и Йусуф» Кул Гали, сразу же после выхода из печати ставшей библиографической редкостью.

Собственно говоря, этим да еще двумя-тремя уникальными изданиями и ограничивается на сегодняшний день публикация на академическом научном уровне литературных памятников тюрко-татарской¹ культуры эпохи средневековья, если не считать недоступных широкому читателю малотиражных учебных пособий, предназначенных для специалистов. И это при том огромном «голоде» на культурное наследие, который образовался после замены на рубеже 20-х и 30-х гг. нашего столетия арабского алфавита сначала на латиницу, а затем на кириллицу, воздвигшей трудно преодолимый барьер в преемственности культурных традиций, и трагической судьбы в эти годы татарско-башкирской книги на основе арабской графики².

Сейчас, спустя десятилетия, мы пожинаем горькие плоды варварского, бездумного отношения к ценнейшему духовному достоянию народа – книге, к его исторической памяти, историческому опыту поколений. Сегодня многое приходится восстанавливать по крохам, а многое, видимо, невосполнимо, утеряно безвозвратно. Но эта работа очень важна не только для нас, но и для наших потомков, как важна преемственная связь поколений, преемственность духовных традиций. Выявление, сбор, научное описание и публикация первоисточников всегда считались первейшим условием развития гуманитарных наук. Но ныне это и источник удовлетворения духовных запросов, средство нравственно-го и эстетического воспитания широких слоев населения.

Ибо ни учебники по истории, ни научные публикации при всей их значимости не могут заменить живую плоть художественных памятников своей эпохи. Поэтому научное издание наиболее значительных из дошедших до наших дней письменных памятников – задача не сугубо академическая, но и общественно необходимая. Применительно к истории тюрко-татарской культуры ждут своего часа художественные и исторические памятники XI-XIX вв., собрания сочинений Ш.Марджани, К.Насыри, Р.Фахрутдинова, других просветителей, поэтов, ученых, составляющие часть той самой общечеловеческой духовной сокровищницы, без усвоения которой нельзя всерьез говорить о воспитании гармоничной личности, ибо каждая национальная культура является

базисом культуры общечеловеческой.

Публикация наиболее значительных сочинений прошлого создаст и надежную источниковую базу для обобщающих научных исследований, посвященных социальной и духовной истории народов, истории их общественно-философской мысли. На сегодняшний день наши знания в области истории средневековой общественной и философской мысли поволжских тюрков и, в частности, татарского народа нельзя признать удовлетворительными. Крайне скудна не только источниковая, но и научная база для систематизации этих знаний. Достаточно сказать, что до сих пор нет ни одной монографии или диссертации, посвященной проблемному или персональному социально-философскому анализу идейного наследия средневековья. Данная работа, призванная восполнить в какой-то степени этот пробел, является первым исследованием по истории средневековой общественной мысли татарского народа, ее социально-философским аспектам. Что касается историко-филологических работ, то можно говорить о постановке в них некоторых общих проблем (гуманизма, общественного идеала, морально-этического содержания) анализируемых произведений, особенно поэм Кул Гали, С.Сараи, Кутба, Мухаммадьяра, которым посвящены монографические исследования.

Остановимся однако, более подробно на характеристике источниковой базы нашей работы и отражении ее идейного содержания в научной литературе.

Источниковая база нашего исследования определяется наиболее крупными, в какой-то степени этапными памятниками средневековой тюркоязычной литературы, признанными таковыми с точки зрения их художественной зрелости и общественной значимости в историко-культурном процессе средневекового Поволжья. Узловыми, опорными источниками, позволяющими проследить социально философскую проблематику художественной литературы XIII-XVI вв., основные течения общественной и философской мысли и тенденции ее развития, представляются следующие:

1. Для домонгольского этапа - поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали;
2. Для золотоордынского этапа - «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба, «Нахдж ал-Фарадис» М.Булгари, «Джумджума Султан» Х.Кятиба, «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи;

3. Для периода Казанского ханства – поэмы Мухаммадьяра «Тухфа-и мардан» и «Нуры содур».

Разумеется, перечисленные произведения не раскрывают всего богатства и своеобразия социально-философских исканий в татарской общественной мысли XII-XVI вв.³ Однако подобное ограничение в выборе основных источников, при условии их репрезентативности, позволяет сконцентрироваться на главном, характерном для всего четырехвекового периода ее истории. Впрочем, в процессе раскрытия тех или иных аспектов темы мы привлекаем материалы и других, доступных нам письменных источников, дошедших до наших дней исторических сочинений или их фрагментов, произведений устного народного творчества, памятников общетюркского масштаба. Среди последних особое значение для выяснения общетюркских истоков социально-философской проблематики тюрко-татарской литературы XIII-XVI вв. имеют крупнейшие памятники тюркоязычной литературы XI-XII вв. – поэма «Кутадгу билиг» Йусуфа Баласагуни и «Хикметы» основателя тюркской ветви мусульманского мистицизма, крупного поэта-мыслителя Ахмада Йасави. Их сочинения, лежащие у истоков всех старописьменных тюркских литератур, отразили в своем социально-философском содержании две основные тенденции развития общественной мысли средневековья – светскую и суфийскую, предвосхитили идейную проблематику художественной литературы классического периода ее развития. Социально-философское содержание «Кутадгу билиг», которое еще ждет специального исследования, богато и многообразно, для своей эпохи энциклопедично. Последнее обстоятельство должно было, видимо, предопределить беспрецедентное воздействие этого произведения на развитие общественной и эстетической мысли тюркского мира, на осмысление в его культурной среде роли художественного слова, как могучего средства воспитания людей, инструмента совершенствования общества, наставника и мудрого советчика всех его членов – от могущественного правителя до бездомного дервиша. Однако, для конкретного анализа влияния «Кутадгу билиг» на проблематику тюркоязычных художественных памятников последующих эпох, как справедливо указывают исследователи сочинения Й. Баласагуни, «прежде всего требуют изучения и точного истолкования философские основы поэмы». Это, как уже сказано, тема специального исследования. Для нас

же важно в первую очередь проследить мировоззренческие параллели в содержании «Кутадгу билиг» как раннего тюркского памятника с поволжско-тюркской литературой XIII–XVI вв. для выяснения преемственности общетюркских философских традиций в художественном творчестве. Эта задача облегчается солидной традицией изучения «Кутадгу билиг» тюркологами, последним крупным вкладом в которую стало издание в 1983 г. этого памятника в поэтическом переводе С.Иванова на русский язык с развернутыми историко-филологическими комментариями академика А.Кононова и автора перевода.

К сожалению, ничего подобного нельзя сказать об изученности творчества другого крупнейшего представителя тюркоязычной философской поэзии – Ахмада Йасави (умер в 1166 г.).

По иронии судьбы, этот мыслитель, пользовавшийся всеобщей известностью и огромным авторитетом у своих современников, оказался практически забытым в отечественной тюркологии и ориенталистике, в то время как его поэзия в течение многих веков служила духовной пищей наших предков, ибо создавалась в расчете на широкие массы земледельцев, ремесленников, скотоводов. О популярности «Хикметов» Йасави говорит, в частности, и их распространенность в многочисленных рукописных списках среди татар.

Сопоставление двух ярких личностей тюркского мира XI–XII веков – периода расцвета тюркоязычной культуры, сопоставление их творческого наследия отражает бесспорный факт: на фоне относительной изученности литературных произведений светской направленности (хотя и не во всех аспектах) мы видим почти полное забвение так называемой суфийской литературы, суфийского направления в формировании общественной мысли. Такой односторонний подход к изучению культурного наследия сложился уже в 20-е годы благодаря прямолинейной вульгарно-социологической «инвентаризации» этого наследия, в результате чего его значительная часть попала под категорию «религиозно-мистической» и, следовательно, недостойной внимания ее «просвещенных» наследников, изучения и осмысления в лоне атеистической, по своему мировоззренческому содержанию социалистической, культуры.

А между тем, этот глубочайший пласт средневековой культуры, односторонне характеризруемый как религиозно-мистический, в огромной степени влиял на художественно-эстетическое освоение окружающего мира, на формирование в общественной мысли светски ориентированных

социально-философских учений, светской культуры, что мы видим и на локальном примере развития средневековой тюрко-татарской культуры, начиная с «Кысса-и Йусуф» Кул Гали и вплоть до поэтов начала XX в. Г.Тукая, Дердменда, М.Гафури. Вне суфизма, без объективной оценки его идеологической функции и социально-философского содержания невозможно осмыслить историю развития нашей литературы, общественной мысли как целостного в своем противоречивом единстве культурного феномена⁴.

Если обратиться к истории текстологического и теоретического изучения основных для нашей работы литературных источников, то мы увидим весьма пеструю картину. В наибольшей степени «повезло» в этом смысле популярнейшему среди татарского народа сочинению Кул Гали «Кысса-и Йусуф». Со времени своего создания в начале XXIII века поэма распространилась среди мусульманского населения Поволжья и Приуралья (под названием «Йусуф китабы») в многочисленных рукописных списках, которые обнаруживаются и по сей день⁵. Изучение поэмы в отечественной и зарубежной тюркологии имеет полутора вековую историю, освещенную в научной литературе.

Последним словом «йусуфоведения» явилось издание в 1983 году критического текста «Кысса-и Йусуф», выполненного на основе многолетнего кропотливого текстологического анализа многочисленных рукописных списков поэмы с учетом опыта первого критического текста, подготовленного татарским ученым и поэтом Г.Утыз Имяни. Этот текст увидел свет в Казани в 1834 г., а затем десятки раз переиздавался до революции 1917 г. Издание, подготовленное Ф.Фасеевым, снабжено комментарием и необходимым научно-справочным аппаратом, помогающим изучению этого замечательного памятника в различных аспектах. Ценность издания для широкого круга специалистов увеличивается подстрочным переводом поэмы на русский язык. Хорошим дополнением в этом плане явились вышедший в 1985 г. поэтический перевод на русский язык, а в 1989 г. переложение на современный татарский, имеющие и самостоятельную исследовательскую ценность в изучении памятника (18, 17).

К сожалению, «Кысса-и Йусуф» Кул Гали является исключением на общем фоне явно недостаточной текстологической и историко-филологической изученности других произведений тюркоязычной литературы Поволжья в контексте истории средневековой татарской литерату-

ры и культуры. В определенной степени интересующие нас источники изучены в лингвистическом отношении, хотя и здесь ученые не единодушны в определении стилистических и языковых особенностей «Кысса-и Йусуф», «Хосров-Ширин хикаяты», «Гулистан бит-тюрки», «Мухаббатнаме», четко атрибутирующих их в историко-культурном контексте определенного региона. В частности, изученность «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба, как замечает исследователь жизни и творчества этого поэта XIV века Х.Миннегулов, «в связи с литературным процессом и жизнью Золотой Орды особенно слаба». (129;5). Значительный вклад в изучение творчества Кутба внес Г.Тагирджанов, посвятивший исследованию поэмы диссертацию (Ташкент, 1946 г.), и в дальнейшем постоянно возвращавшийся к этой теме (161; 95–159; 159; 170–196). Особую ценность для нас представляют наблюдения и выводы ученого, вытекающие из сравнительного анализа поэм Низами и Кутба в историческом, литературно-эстетическом, идейном планах и выяснение степени оригинальности тюркоязычной версии в связи с общественно-политическими реалиями современной Кутбе действительности, ее эстетическим вкусами. В этом плане представляет большой интерес сравнительный анализ степени самостоятельности творчества Кутба в монографии Х.Миннегулова. В результате этого анализа Х.Миннегулов приходит к выводу, что поэма Кутба по отношению к своему великому образцу является частично переводом, частично оригинальным сочинением, в котором тюркский поэт, позаимствовав сюжет и основную идею произведения Низами, проявил творческую волю, художественное мастерство, придав поэме современное для своей эпохи и ее общественно-эстетических запросов звучание (129; 56–57).

Что касается текстологической изученности поэмы, то до сих пор не обнаружены другие ее списки, кроме единственного, хранящегося в Национальной парижской библиотеке. Наиболее авторитетной текстологической обработкой этой рукописи является подготовленная польским тюркологом А.Зайончковским и изданная в 1958–1961 гг. в трех томах ее фотокопия с транскрипцией и словарем. Из других публикаций памятника отметим издание текста поэмы под редакцией Х.Усманова в издательстве КГУ (19), а также сокращенный ее вариант в транскрипции на основе современной татарской графики в «Источниках древнетюркской и татарской литературы (6, 48–143). В этом же учебном пособии помещено в сокращенном виде другое произведение

золотоордынской эпохи, «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи, также созданное по образцу известной поэмы «Гулистан» великого персидского поэта, мыслителя-гуманиста средневекового Востока М.Саади⁶. Произведения Кутба и Сараи разделяет около полувека. Одно из них написано в период расцвета Золотой Орды (около 1342 г.), другое - в период ее заката, в конце XIV в. Первое открывает список известных нам наиболее крупных памятников золотоордынской эпохи, другое - закрывает. Этот факт тем более примечателен, что он указывает на непрекращавшееся влияние персоязычной литературы, ее идейно-эстетического содержания на тюркскую на протяжении всего золотоордынского периода ее развития, свидетельствует о тесном взаимодействии двух культур, их представителей, идейно-эстетической преемственности поволжско-тюркской литературы, ее светского течения с лучшими образцами средневековой литературы мусульманского Востока эпохи его расцвета. (188; 16-21). С этой точки зрения творчество Кутба и С.Сараи наиболее показательны для представления об основных источниках и тенденциях развития общественно-философской мысли в XIV в., о мировоззренческих ориентирах и идейно-эстетических критериях светских поэтов-мыслителей эпохи Золотой Орды, выражавших взгляды ее просвещенной прослойки. Творчество С.Сараи давно находится в поле зрения отечественных и зарубежных тюркологов (130; 159; 246-273), хотя его произведения дошли до наших дней лишь в двух списках - лейденском, основную часть которого содержит «Гулистан бит-тюрки», и кокандском, который включает в себя поэму «Сухайль и Гульдурсун» и некоторые стихотворения С.Сараи и его современников. Правда, творчество С.Сараи, как и Кутба «исследовано лишь в лингвистическом плане, а литературные проблемы оставались на втором плане... Отдельные ученые не увязывают в должной степени творчество поэта с историей и литературным процессом средневекового Востока, с тюрко-татарским культурным развитием, что открывает путь к субъективизму в исследовании и оценках творчества поэта», (130; 21). Точно так же исследование творчества поэта в связи с историей, культурой, идеологией современного ему общества имеет первостепенное значение для выяснения социально-философского содержания сочинений С.Сараи в контексте формирования татарской общественной мысли средневековья. В монографии Х.Миннегулова сделана попытка рассмотреть жизнь и творчество С.Сараи именно в этом контексте, хотя и с сугубо литературовед-

ческих позиций. При этом Х.Миннегулов обосновывает тезис о закономерности изучения переводных произведений в рамках истории литературы народа, составной частью культуры которого явились эти произведения (130; 84). В этом смысле сочинения Кутба, С.Сараи и им подобные занимают свое место и в истории татарской общественной мысли, раскрывая, во-первых, пути и характер усвоения ее представителями общечеловеческих духовных ценностей, и, во-вторых, собственный уровень ее развития, ибо всякое культурное заимствование предполагает соответствующую культурную почву, в которой оно может пустить корни.

Правда, светские сочинения, подобные поэмам Кутба и С.Сараи, видимо, не получили в свое время широкого распространения, оставшись достоянием близкой ко дворам правителей просвещенной прослойки общества. Среди широких масс населения были популярны сочинения на сюжеты, освященные религиозной традицией. Однако, ориентированные на религиозные чувства масс, эти сочинения, как мы увидим дальше, проповедовали те же общечеловеческие ценности, хотя и отличались от светских в их мировоззренческом осмыслении, в путях и способах приобщения к этим ценностям.

Именно к этому ряду художественных памятников средневековья, занимающих свое место в истории татарской культуры, относятся произведения «Нахдж ал-фарadis» Махмуда ал-Булгари ас-Сараи и «Джумджума Сутан» Хисама Кятиба, написанные во второй половине XIV века. В отличие от поэм Кутба и С.Сараи, дошедших до нас в единичных списках, обнаруженных далеко за пределами поволжско-уральского региона, эти сочинения относятся к тем оригинальным образцам национальной культуры, которые были широко распространены среди татарского населения со времени их создания, стали неотъемлемой частью их духовного мира, сопровождая с раннего детства, с первых дней обучения до конца жизни.

Еще Ш.Марджани, сделавший первые шаги в изучении «Нахдж ал-фарadis», рассматривал это сочинение в ряду таких популярных среди предков татар книг как «Йусуф Китабы» («Кысса-и Йусуф»), «Кисекбаш», «Насихат ас-салихин», «Бадавам» и др., относя их к памятникам болгарской литературы, свободным по своему языку от посторонних влияний (21; I, 13-14). Г.Рахим и Г.Газиз считали «Нахдж ал-фарadis» одним из пяти основных источников изучения болгарского языка в

эпоху Золотой Орды (142; 4)⁷. Об оригинальном характере творчества М.Булгари-Сараи, его принадлежности к болгаро-татарской культуре пишут и современные исследователи (59; 208-216). Впервые монографически произведение М.Булгари исследовал Якуб Кемаль (107). Тогда же был поставлен вопрос о необходимости издания критического текста произведения на основе известных в то время четырех списков (107, 4). Однако этот вопрос остается нерешенным и на сегодняшний день, несмотря на то, что число обнаруженных списков с тех пор удвоилось. Следующим специальным исследованием о «Нахдж ал-фарадис» явилась диссертация Б.Яфарова, рассмотревшего его в контексте болгарской культуры и литературы X-XIV вв. и поместившего 31 отрывок из этого прозаического сочинения. Отрывки из «Нахдж ал-фарадис» опубликованы также в учебном пособии 1963г. «Борынгы татар әдәбияты» (5;226-249). Все эти исследования практически недоступны широкому кругу читателей.

Несколько лучше обстоит дело с источниковой основой изучения другого оригинального сочинения тюрко-татарской литературы эпохи Золотой Орды - поэмой «Джумджума султан» Х.Кятиба (1370). Впервые поэма была опубликована в 1881 г.⁸, почти полностью она вошла в «Борынгы татар әдәбияты» и, наконец, в 1970 г. был издан критический текст на основе арабского алфавита (10). По своей популярности среди татарского населения (различные варианты рукописных списков памятника обнаруживаются до сих пор), идейно-эстетической функции, языку, глубине влияния на духовную жизнь народа «Джумджума султан», как и «Нахдж ал-фарадис», в истории татарской культуры занимает видное место. Однако, несмотря на сравнительно хорошую источниковую базу сочинения, оно не стало пока объектом специального монографического исследования. Одна из причин этого - господствовавшее до недавнего времени суждение о подобных произведениях как религиозно-мистических и потому не заслуживающих внимания, стоящих как бы на обочине историко-литературного процесса средневековья, установившееся в 20-е годы нашего столетия⁹, во многом обусловившее состояние изученности истории сочинения в целом. И даже творчество крупного поэта, мыслителя-гуманиста эпохи Казанского ханства Мухаммадьяра, наполненное прогрессивным общественным содержанием, светскими идеалами, сочувствием к угнетенным, начало всерьез изучаться лишь с 50-х гг. нашего века, хотя впервые внимание

на него обратил русский ориенталист И.Н.Березин еще в середине прошлого века. Начало новому этапу в освоении творческого наследия Мухаммадьяра было положено диссертацией Ш.Абилова, подготовившего позднее к публикации его сочинения.

Завершая краткий обзор источников, следует выделить еще упоминавшуюся книгу «Борынгы татар әдәбияты», в которой в систематизированной форме представлены образцы фольклора и письменной литературы с домонгольского периода до XVIII в. Этапы литературного процесса средневековья предваряются здесь обзорными аналитическими статьями. В пособии представлены в современной татарской графике и фрагменты многих сочинений, составляющих источниковую базу нашей работы, а частности, произведения Кул Гали, Хорезми, Х.Кяйтиба, М.Булгари-Сараи, Мухаммадьяра. В 1981 г. в издательстве КГУ вышло подготовленное Х.Усмановым учебное пособие «Источники древнетюркской и татарской литературы» (6), значительно расширяющее хронологические рамки изучения истории тюрко-татарской литературы. В пособии представлены фрагменты общетюркских памятников, начиная с орхон-енисейских. Включение в книгу обширных разделов из «Хосров и Ширин» Кутба, «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи восполняет соответствующие пробелы в хрестоматии 1963 г.

Научно-источниковая база изучения истории тюркоязычной культуры и литературы поволжско-камского региона, наряду с общеисторическими, фольклористическими трудами, затрагивающими широкий круг проблем культурного наследия средневековья, создали солидный задел для комплексного, систематического изложения истории средневековой татарской литературы, осуществленного большим коллективом авторов в 1 томе шеститомной «Истории татарской литературы», увидевшем свет в 1984 г. (159). Этот капитальный труд, обобщивший многолетний опыт исследований, дает целостное представление о татарской литературе средневековья, в соотношении ее общетюркского, регионального и собственно национального аспектов¹⁰. Другими словами, история татарской литературы раскрывается здесь в неразрывном единстве ее формирования как составной части старописьменных тюркских литератур с их общими истоками, и ее самобытности как зеркала духовной культуры той части тюркского мира, наследником культуры которой является и современный татарский народ. В предисловии к шеститомнику, при характеристике методологических принципов ана-

лиза историко-литературного процесса, подчеркивается положение о неразрывной связи этого процесса с историей народа, его общественной жизни, социально-политической борьбы. В свою очередь, «и литература активно участвовала в борьбе народа, являлась отзвуком его души и борьбы. И поэтому, она не только зеркало его духовной жизни, но и духовное оружие» (159; 15).

Итак, первый том шеститомника является и первым опытом коллективного анализа средневековой татарской литературы как синкретической формы духовной культуры, соединившей в себе художественно-эстетические функции с познавательными, мировоззренческими, общественно-политическими. Разумеется, не все эти аспекты отражены в одинаковой мере в содержании I тома, включающего в себя интересующий нас период XIII-XVI вв. Особенно сказанное относится к социально-философскому содержанию, общественной и философской функции литературы средневековья. И дело не только и не столько в том, что это литературоведческое исследование, выполненное в основном историками литературы. До сих пор нет ни одной монографии или диссертации, посвященной историко-философскому анализу какого-либо средневекового памятника поволжского региона или мировоззрению кого-либо из создателей культурных ценностей этой эпохи. Правда, в литературоведческих исследованиях в той или иной степени затрагиваются мировоззренческие аспекты анализируемых сочинений, но делается это фрагментарно, по ходу решения основных литературоведческих задач. Мы не будем сейчас останавливаться на отдельных наблюдениях или постановках вопросов мировоззренческого характера, встречающихся в этих исследованиях. Более целесообразным представляется их привлечение в процессе освещения проблем нашей темы в соответствующих разделах работы. Заметим лишь, что различные аспекты историко-философского содержания средневековых сочинений (в общем плане или в виде отдельных наблюдений, гипотез, постановок вопроса), вытекающих из конкретного анализа идейного содержания анализируемых текстов, содержатся в работах Ш.Абилова, Г.Тагирджанова, Г.Хусаинова, Х.Миннегулова, А.Харисова, Н.Хисамова, Х.Усманова, Р.Кузеева, А.Халикова, М.Усманова и др. филологов и историков.

Особое значение для нас имеют философские, исторические, литературоведческие работы, в которых рассматриваются методологические

проблемы изучения общественной и философской мысли мусульманского средневековья Востока на широком социально-экономическом, общественно-политическом, историко-культурном фоне развития стран этого региона. В этом плане работы Е.Беляева, Е.Бертельса, И.Брагинского, С.Григоряна, А.Гуревича, Н.Конрада, З.Кули-заде, А.Лосева, А.Меца, И.Петрушевского, Ф.Роузенталя, А.Сагадеева, М.Степанянц, Е.Фроловой, М.Хайруллаева, В.Чалояна, Б.Шаймухамбетовой, других востоковедов-историков, культурологов, философов, а также коллективные труды, посвященные проблемам формирования средневековой общественной и философской мысли отдельных регионов и народов, роли культурных традиций, идеологическим течениям, явились важной методологической и общенаучной базой решения соответствующих проблем нашего исследования. Важность этих работ в методологическом плане определяется прежде всего степенью разработки в них узловых проблем самых крупных, общих для всего средневекового мусульманского Востока философских и идеологических течений (восточный перипатетизм, суфизм, калам и др.), и наиболее ярких имен, философское, научное и художественное творчество которых определило духовный потенциал средневекового мусульманского общества и оказало решающее влияние на ход дальнейшего развития культуры мусульманского мира при всех особенностях этого развития в его отдельных регионах. Это такие имена как ал-Фараби и Ибн-Сина, ал-Кинди и Ибн Рушд, ал-Газали и Ибн ал-Араби, выдающиеся представители арабо-персидской и тюркоязычной литературы от Фирдоуси и Баласагуни до Дж.Руми и А.Навои. В то же время преломление влияния философских и идеологических течений в научном и художественном наследии отдельных регионов, в том числе в средневековой литературе XIII-XVI вв. поволжско-уральского региона, как уже отмечалось, не стало до сих пор предметом историко-философского обобщения.

Между тем, накопленный к настоящему времени массив источниковедческих работ по средневековому культурному наследию поволжского региона дает основание судить о нем как о богатейшем источнике изучения истории общественной и философской мысли соответствующих периодов.

В историко-культурном плане XIII-XVI вв. предстают периодом развитой книжно-письменной культуры тюрко-мусульманских народов региона. К этому периоду относится творчество крупнейших предста-

вителей тюркоязычной литературы средневекового Поволжья от Кул Гали (XIII в.) до Мухаммадьяра (XVI в.). При всем разнообразии исторических условий жизни предков татарского народа в предмонгольский период, золотоордынскую эпоху и период Казанского ханства литературное наследие этих веков характеризуется культурной и мировоззренческой целостью. Это были столетия классической тюркоязычной литературы региона, развивавшейся как составная часть духовной жизни того мира, который в контексте определенного типа человеческой цивилизации принято называть мусульманским.

С этой точки зрения в идейном содержании письменного наследия XIII–XVI вв. можно выделить мировоззренческие проблемы, характерные для всего периода, более того, являющиеся его объединяющим социально-философским стержнем.

Подробно на методологической проблеме историко-философского содержания анализируемых памятников в соотношении его общефилософского (онтологического, гносеологического) и социально-философского компонентов мы остановимся в первой главе диссертации. Здесь же лишь отметим, что в современной философской литературе справедливо обращается внимание на интегративную социально-философскую функцию письменной культуры докапиталистической эпохи, которая «заключается в том, что она выступает законодателем общих для всего государства правил, норм, образцов действий... и общественно-нравственных идеалов» (136; 96).

Вместе с тем в широких хронологических рамках единого культурного процесса указанных столетий исследователи выделяют крупные этапы его развития – домонгольский, золотоордынский, казанско-татарский, соответствующие этапам общественного развития региона, каждый из которых отличается своими особенностями. Эти особенности обуславливают и своеобразие мировоззренческого содержания средневековой литературы тюркоязычного Поволжья, в частности, преломление общих для мусульманского Востока той эпохи социально-философских проблем на конкретной почве историко-культурных традиций населения Волжской Булшарии, Золотой Орды, Казанского ханства. Выявление этого своеобразия, всей социальной и философской проблематики письменного наследия XIII–XVI вв. весьма актуально и в свете задачи реконструкции истории татарской общественной мысли средневековья, ее социально-философской основы, остающейся до настоя-

шего времени почти совершенно не изученной.

Исходя из изложенного, основной целью исследования является реконструкция социально-философского содержания исследуемых памятников общетюркского и регионального характера и выяснение их роли в истории татарской общественной мысли эпохи Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства (XIII – сер.XVI вв.)

Достижение этой цели вызвало необходимость решения следующих основных задач:

1. Определить и реализовать в работе методику анализа источников, обеспечивающую воссоздание цельной и ясной картины развития общественной и философской мысли в обширном и многообразном по историческим условиям временном диапазоне исследования.

2. Выявить культурно-мировоззренческий контекст формирования тюрко-татарской общественной мысли XIII – середины XVI вв. и, в частности, ее философские и идейно-эстетические истоки в общетюркском и общемусульманском цивилизационном аспектах.

3. Выявить проблематику, основные течения и тенденции развития социально-философской мысли исследуемого периода и их отражение в крупнейших памятниках эпохи Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства.

4. Раскрыть общефилософские (онтологические, гносеологические, аксиологические) основания социально-этических идеалов, воплощенных в идейном содержании анализируемых источников.

5. Осветить исторические и социокультурные условия формирования общественной мысли в эпоху Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства под углом зрения цели и задачи исследования.

6. Выделить в социально-философском содержании анализируемых памятников опосредованное воплощение научно-философской мысли своего времени.

7. Выявить своеобразие социально-этического содержания анализируемых сочинений как формы проявления «практической», то есть социальной философии, адресованной широким массам.

Эти основные задачи предопределили структуру книги и ее глав, а также методику исследования, представляющую из себя синтез проблемного анализа письменного наследия средневековья с хронологически связным изучением содержания определенных групп памятников по историческим периодам их создания.

В проведенном исследовании в свете поставленной цели и задач большой массив тюркоязычных источников, большая часть которых остается сегодня текстологически неизученной и не введенной в научный оборот. Это обстоятельство обусловило необходимость предварительной исследовательской работы по выявлению круга сочинений, хранящихся в различных архивных и рукописных фондах, их текстуальному изучению, отбору и переводу соответствующих фрагментов.

Исследование является первым опытом комплексной реконструкции социально-философского содержания тюркоязычных памятников региона с середины XI века, включая сочинения общетюркского масштаба Й.Баласагуни и А.Йасави, до середины XVI века. В отечественной и зарубежной тюркологии на сегодня нет аналогов подобного комплексного анализа.

Автором книги обосновано наличие двух основных течений в социально-философском содержании анализируемых памятников светско-рационалистической и религиозно-суфийской ориентации с выявлением их философских корней и идейных истоков. В процессе анализа этих течений в диссертации раскрыто не только различие мировоззренческих позиций их представителей, но и тесная взаимосвязь в реальном развитии общественной мысли, в идейном содержании памятников, что позволило преодолеть имеющую место в научной литературе упрощенную трактовку социально-философской функции сочинений светской и суфийской ориентации.

В исследовании осуществлена задача целенаправленного освещения социально-экономических и культурных предпосылок развития книжно-письменной культуры региона в ее единстве и преемственном характере с эпохи Волжской Булгарии до падения Казанского ханства.

В ходе решения задач исследования проведем анализ социально-этического содержания большой группы наиболее значительных литературных памятников общетюркского, регионального и собственно национального характера в историко-культурном контексте периода их создания. Наряду с раскрытием доминирующей социально-философской функции анализируемых источников в работе выявлены и исследованы онтологические, гносеологические, аксиологические основания социально-этических идеалов мыслителей средневековья, зафиксированных в их сочинениях.

Примечания:

¹ Под словосочетанием «тюрко-татарский» здесь и далее мы имеем в виду взаимосвязь общетюркского (или регионального) характера письменных памятников средневековья с их рассмотрением в контексте истории татарской культуры.

² Лишь один пример, характеризующий тогдашнее отношение к культурным ценностям. Ризаэтдин Фахрутдинов, всю свою жизнь посвятивший сохранению и приумножению этих ценностей, с болью писал в те дни об уничтожении бесценных рукописных книг, которые в огромном количестве свозились на бумажные заводы. В 1932 г. он пишет письмо в Академию Наук, в котором просит ее взять под свою защиту уничтожаемое духовное наследие. Ученый перечисляет в своем письме библиотеки деревенских школ разных уездов, содержащих уникальные рукописи ученых мусульманского Востока, чьи фонды отправлены сельсоветами в качестве макулатуры. Горы этих книг на бумажных заводах, передает Р.Фахрутдинов со слов очевидца, превосходят своими размерами здание Духовного Управления.

³ С другой стороны, многие из них, как памятники регионального, межнационального масштаба, выходят за рамки собственно татарской художественной культуры.

⁴ Ниже мы подробно остановимся на «Кутадгу билиг» Й.Баласагуни и «Хикметах» А.Йасави как истоках формирования двух течений в татарской общественной мысли средневековья.

⁵ Подробное библиографическое описание зафиксированных списков «Кысса-и Йусуф» имеется в последнем академическом издании поэмы.

⁶ Полный текст «Гулистан бит-тюрки» на арабском алфавите, подготовленный Х.Усмановым, вышел в издательстве КГУ в 1980 г. (34).

⁷ Другими источниками они считают «Муххаббатнаме» Хорезми, эпиграфические памятники, «Кодекс куманикус» и ханские ярлыки.

⁸ Хикаяте Жәмжәмә солтан. - Казан унты табгыханәсе, 1881.

⁹ Так, Г.Рахим и Г.Газиз считали, что «... религия и суфизм на протяжении всей истории татар феодальной эпохи оставалась господствующей идеологией правящих классов», определявшей духовную жизнь народа (142; 35). Абсолютизация влияния господствующей идеологии на духовную жизнь народа вела к игнорированию идей социального протеста и гуманистических мотивов в содержании религиозных по форме сочинений и даже к отрицанию их как литературных произведений в целом. Так, некоторые литературоведы 20-х гг., в том числе Г.Сагди, вообще исключали период XVI в. из истории древней татарской литературы (149).

¹⁰ В 1990 г. увидела свет аналитическая работа башкирских ученых, в котором это наследие анализируется в контексте истории башкирской литературы.

Глава первая. Тюркоязычные письменные памятники XI–XVI вв. как источник изучения социально-философской мысли средневековья (методологические аспекты).

1. О мировоззренческом содержании средневековой литературы.

Характер указанных во введении книги основных источников исследования вызывает необходимость предварительного рассмотрения их мировоззренческой проблематики, а также отражения в этой проблематике основных течений и тенденций философской и общественной мысли.

Из форм общественного сознания, как писал еще академик Н.И. Конрад (112), литература в наибольшей степени является синтезом элементов философии, науки и искусства. Это особенно верно для эпохи средневековья, когда художественное слово было основной, доступной для широких масс, формой выражения актуальных философских и общественных идей. В содержании художественной литературы слились воедино художественно-эстетическая, познавательная и воспитательно-идеологическая функции, аналитическая и преобразовательная задачи искусства в сфере человеческих отношений, социальных порядков, государственного устройства, других сторон общественной жизни. Другими словами, литература средневековья полифонична по своему звучанию, а ее создатели помимо творческой одаренности были, как правило, энциклопедически образованными людьми своего времени. Важнейшим достоинством художественной литературы по сравнению с научными трактатами была ее общедоступность, широта распространения среди населения, благодаря понятному для соввоздействия. С этой точки зрения идейное содержание художественной литературы наиболее достоверно и полно отражает уровень развития и проблематику общественной мысли своей эпохи.

Однако определение истории литературы как истории общественной мысли требует уточнения и конкретизации ее историко-философской функции. Полная реконструкция мировоззрения эпохи невозможна без научного освоения круга источников, собственно философского, философско-богословского содержания, естественно-научных, правоведческих и иных трактатов. Однако на сегодняшний день подобного рода сочинения, большей частью арабоязычные, остаются лежать в хранилищах и архивах, и нужно немалое время (особенно учитывая острый дефицит местных кадров ориенталистов) для их освоения и введения в научный оборот. И пока мы не имеем комплекса этих сочинений, тюркоязычные художественные и документальные тексты остаются основным источником изучения истории философской мысли средневековья. Опираясь на научную мысль своей эпохи, они в мировоззренческом аспекте играли опосредующую роль популяризатора тех или иных теоретических концепций в массах.

Теоретические аспекты социально-философского содержания анализируемых источников мы попытаемся проследить в специальной главе диссертации. Здесь лишь заметим, что несмотря на неадекватный и фрагментарный характер отражения в каждом из них онтосовременников языку и эмоционально-образной форме логических, космологических, гносеологических концепций, в совокупности эти источники представляют значительную ценность для анализа и выводов об основных направлениях арабо-мусульманской философии в средневековом Поволжье и характере их влияния на общественную мысль в регионе.

Тем не менее, объединяющим мировоззренческим стержнем тюрко-татарской литературы XI–XVI вв., несомненно, является социально-философская проблематика, выступающая в категориях этики – исторически обусловленной формы выражения философских взглядов, социально-политических и эстетических идеалов в средневековой литературе. Социальная сущность личности в ней выявляется через ее нравственные качества, точно так же, как социальный идеал авторов художественных произведений – через их нравственный идеал. И путь к воплощению своего идеала в жизнь они видели в моральном совершенствовании личности и общества в целом. А свою задачу, общественную функцию своих сочинений – в благотворном воздействии на человеческую нравственность. Отсюда этический критерий оценки личности, общества, государства, всех сфер человеческой жизнедеятельности.

Здесь обнаруживается непосредственная связь в понимании мыслителями средневековья от Кул Гали до Мухаммадьяра мировоззренческой роли литературы как практического руководства на пути человечества к социальной и духовной гармонии, с философским учением ал-Фараби, Ибн Сины и их последователей. В своей классификации философского знания восточные перипатетики выделяют теоретические и практические области. Искусство философии, указывает ал-Фараби, «делится на два вида: благодаря одному виду достигают познания существующих предметов, на которые не распространяется человеческое воздействие. Благодаря второму виду получают познание предметов, свойство которых таково, что на них распространяется действие человека. Это называется практической и гражданской философией» (2; 34). И если целью первых (математики, физики, метафизики) является постижение истины, цель вторых (этики и политики) – достижение блага, то есть счастья.

При этом поэтическое искусство, искусство художественного слова ал-Фараби, а вслед за ним Ибн Сина относят к тем искусствам, посредством которых воздействуют, как мы бы сегодня сказали, на «массовое сознание», доводя до народа в доступной форме те практические выводы, которые следуют из истин, добытых философией. И все философское учение ал-Фараби, Ибн Сины подчинено их нравственному идеалу, выраженному в социально-этических трактатах великих мыслителей. «Целью существования человека – по ал-Фараби, – является достижение высшего счастья», а его человек достигает «благодаря философии» (2; 35). Высшее благо или счастье у ал-Фараби – это знание, и оно же высшая добродетель, т.е. этическая категория, являющаяся и средством достижения цели и самой целью.

Сущность этического осмысления рационалистической философии восточных перипатетиков отражена уже в названии первого крупного памятника тюркоязычной литературы «Кутадгу билиг». Как бы мы его не переводили – «Наука быть счастливым» или «Благодатное знание» – суть остается та же: знание – это путь к высшему благу – счастью. И вся тюркоязычная литература, у истоков которой стоит «Кутадгу билиг», решала в мировоззренческой сфере тот круг социально-этических проблем на пути к благу, совершенному обществу, который заключен в проблематике произведения Юсуфа Баласагуни.

Таким образом, объединяющим философским стержнем средневе-

ковой литературы является этический идеал мыслителей как критерий оценки личности и общества и высший принцип конструирования в социальной сфере, то есть – социальная этика.

2. Основные течения и проблематика социально-философской мысли.

Социально-философскую проблематику тюрко-татарской литературы XIII–XVI вв. можно рассматривать в контексте двух основных течений социально-этической мысли, отражавших две мировоззренческие концепции человека в философии мусульманского средневековья.

Первая из них содержит светски ориентированные этические идеалы, имевшие теоретическим источником рационалистическую философию восточного перипатетизма и являвшейся формой выражения «жизнерадостного свободомыслия» (148; 28) в татарской общественной мысли средневековья. «Жизнерадостность» этого течения – в утверждении единства природы и его высшего творения – человека, единства, дарящего человеку ощущение непреходящей ценности и красоты окружающего его мира.

Ни хуш баг ул тереклек бостаны...

Ни хуш хәррәм сарай – дөнья сарае! (5; 67)

Как прекрасен этот сад – сад жизни ...

Как прекрасен цветущий дворец – дворец мира!*

– читаем в «Хосров – Ширин хикаяты» Кутба, воспевающего радости земной жизни.

В социальном плане светское течение этической мысли утверждало активное, деятельное начало в человеке, возвеличивало роль знания и труда как важнейших добродетелей в его созидательной деятельности, выступало с позиций активного гуманизма, нацеленного на преобразование реальной, земной жизни. Наиболее отчетливо данное течение в литературе рассматриваемого периода проявилось в «Кысса-и Йусуф» Кул Гали, в «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи, в творчестве казанского поэта Мухаммадьяра, социально-этическое учение которого подчинено раскрытию идеала мыслителя – общества человеческой солидарнос-

* Здесь и далее, если переводчик текста не указан, подстрочный перевод автора работы.

ти и социальной справедливости.

Другое течение социально-этической мысли, представленное в литературе XIII-XVI вв. – мистически окрашенная суфийская этика, своими идейными корнями непосредственно связанная с религиозным миропониманием, с его видением смысла и цели человеческой жизни.

В социальной сфере это течение с его апологией смирения, аскетизма, отречения от мирских забот ради высшего духовного блага, приобщения к высшей божественной Истине (Хакк) играло консервативную роль, уводя человека из реальной жизни с ее проблемами в мир внутренний, ирреальный. В отличие от светски ориентированного течения этической мысли, суфийская этика внушала людям мысль о преходящем, суетном характере мирских радостей и благ, противопоставляя последним благо нравственного самоусовершенствования и духовного самоуглубления. Характерны в этом отношении беиты С.Сараи, посвященные морали дервишей:

Теләр булсаң насыйп алмак сәғәдәт кимиясындан,
Кәнәгат кушасын тоткыл кичеп дөнъя сәфасындан.
Мәхәкыйкларның агзындан ничә нүбәт ишеттем мән
Фәкыйрь ир сабры артук дыр ганиларның гатасындан.

Если хочешь найти истинное счастье,
Довольствуйся малым, отринув мирские радости
Сколько раз я слышал из уст праведников –
Терпение бедняка выше радости богачей. (34; 1, 80)

В этом отрывке примечательно выражение «сәғәдәт кимиясы».

Здесь С.Сараи в качестве синонима подлинного счастья использует название сокращенного варианта (на персидском языке) произведения ал-Газали «Оживление наук о вере» – «Кимийа-йн-сагадат» – «Алхимия счастья» (в другом переводе – «Философский камень счастья»). Как известно, в этом произведении – главном труде своей жизни – знаменитый мусульманский философ и богослов разработал религиозно-философскую форму суфизма, как золотой середины между абсолютизацией всемогущества Разума, пропагандировавшейся восточными перипатетиками, и догматическим богословием приверженцев ортодоксального ислама. Признание тюркским мыслителем XIV века сочинения ал-Газали как изложения пути к подлинному счастью, раскрывает его миро-

воззренческие ориентиры и в то же время является одним из свидетельств популярности в Золотой Орде суфизма умеренного, «газалиевского» толка.

В то же время в рамках этого течения социально-этической мысли отразилась другая, религиозная форма свободомыслия в татарской общественной мысли. Ее непосредственным выражением было неприятие догматизированного ислама, возвышение эмоционально-чувственной стороны религии над нормативно-обрядовой. В более широком плане религиозное свободомыслие в суфийской этике проявляется в завуалированной, а порой острой, обнаженной критике социальной действительности, идеологическим обоснованием и оправданием которой был догматический ислам. Особенно усиливается критический пафос суфийской этики в кризисные периоды общественной жизни, когда положение народных масс становится особенно тяжелым, свидетельством чему являются сочинения, написанные в период распада Золотой Орды.

Объединяющим началом этического учения светского и суфийского направления в условиях безраздельного господства религиозной идеологии в ту эпоху выступает учение ислама. Но интерпретация его мировоззренческого содержания у представителей указанных течений различна. В светски ориентированной этике это содержание переосмысливалось с позиций рационализма и действенного гуманизма, и в такой трактовке, содержавшей и материалистические элементы и тенденции (например, роль труда в преобразовании общественной жизни), служило моральной санкцией практической деятельности человека. Суфийская же этика, развивая мистическую сторону религиозного миропонимания и оставаясь в его рамках, в своем пассивном созерцательном гуманизме не могла играть конструктивной роли в общественном прогрессе. В то же время она привлекала к себе широкие массы, благодаря своему сочувственному отношению к их беспросветной жизни, глубокому психологизму, раскрытию неисчерпаемости внутреннего мира человека, в богатстве которого искала (и находила!) возможность противостояния враждебным внешним силам.

Существенные различия в содержании двух течений татарской социально-этической мысли средневековья показывает анализ ее структуры. Ее можно представить следующим образом.

В основе социальной этики, ее обоих течений лежат нормы нрав-

ственности, регламентирующие экономические, политические, социальные, семейно-бытовые и личные отношения в обществе, являвшиеся основой человеческого общежития. Содержание этих норм раскрывается в этических категориях (справедливость, щедрость, мудрость, честность, умеренность, трудолюбие, бескорыстие и т.д.), занимающих неодинаковое место в шкале нравственных ценностей мыслителя-рационалиста и мистика. Если этика «жизнерадостного» свободомыслия воспевала, в первую очередь, нравственные качества, приближающие человека, общество к счастью в земной жизни (справедливость, трудолюбие, щедрость), то в суфийской этике возвышаются прежде всего нравственные принципы, ведущие к воздержанию от мирских благ, освобождению от земных забот и страстей (сабырлык - терпение, канагат - довольствование имеющимся, покорность судьбе и т.п.).

Второй уровень структуры социально-этического учения в средневековой литературе – средства достижения социально-этического идеала. Решающим из них в светски ориентированной этике выступает знание – высшая добродетель, определяющая все остальные нравственные качества человека. При этом ремесло, искусство в рационалистической этике выступают естественным результатом познания. Истинный ученый лишь тот, кто применяет свои знания на практике, передает их другим, то есть личность активная, деятельная. Таков, в частности достойный звания ученого человек, в представлении С.Сараи. Знания, не применяемые на практике, на благо общества он сравнивает с семенами, попавшими в засоленную почву. Такой «ученый» в глазах поэта не отличается от невежды (5; 232–233). В овладении практическими знаниями велика роль наставника, обучения и воспитания, то есть внешних факторов, окружающей среды.

Знание занимает почетное место и в учении суфиев. Не случайно тот же С.Сараи пишет об облагораживающей роли общения с истинными суфиями, которых он противопоставляет погрязшим в мирских утехах лжесуфиям, утратившим духовную красоту и цельность своих предшественников (5; 177, 200).

Однако в содержании знания, особенно его высшей ступени у «истинных» суфиев на первый план выдвигается не светски-практическая, а религиозно-мистическая сторона. И эта ступень достигается не рациональными способами познания, а интуитивно, внутренним озарением, постижением божественной Истины в результате максималь-

ного сосредоточения духовных сил на всепоглощающем чувстве любви к богу (67; 35–39). Следствием этого учения в суфийской этической мысли является возвышение духовного, рационально непостижимого в человеке на его пути к нравственному совершенству и божественной истине. У Кутба, например, душа человека раскрывается в чувстве любви, которая есть символ и суть жизни во Вселенной, и человек, лишенный чувства любви, бездушен, а земля без любви безжизненна и мертва:

Айур: гыйшык берлә терек ушбу галәм,
Эгәр гыйшык булмаса, булмас ирде адәм.

Любовью жива наша Вселенная,
Без любви не было бы человека.

или:

Жаным гыйшыктан фәрех тапты исә, белдем
Кунел бирдем жиренә-гыйшык алдым.

Если сердце мое нашло в любви радость, знаю
Я душу отдал земле – приобрел любовь. (19; 31)

В то же время Кутб в образах Ширин и Фархада воспевает любовь и как прекрасное, земное человеческое чувство, облагораживающее, возвышающее человека, вдохновляющее его на великие дела.

Как известно, роль практических знаний, трудовой деятельности на определенной стадии формирования личности признает и суфийское учение. Это стадия шариата – строгого соблюдения его заповедей, регламентирующих жизнь верующего. И этическое учение поэтов-суфиев средневекового Поволжья, например, автора «Джумджума султан», как раз и было рассчитано на рядового мусульманина, на широкие массы верующих, усвоение и выполнение заповедей шариата которыми считалось вполне достаточным для упрочения в общественной жизни норм нравственности. В этой ориентации этического содержания художественных произведений на массовое сознание проявился демократизм практического суфизма в отличие от элитарного характера философского суфизма, для теоретиков которого стадия «шариата» – лишь начальный этап долгого пути избранных к подлинному бытию на стадии «хакикат» (67; 38).

С рассмотренных позиций можно говорить и о разном понимании

рационалистами и мистиками цели социально-этического идеала – высшего уровня его структуры. Эта цель – достижение счастья, блага – высшей этической категории в социальной этике.

Если для суфия высшее благо – это слияние с божественной сущностью через полное самоотречение и преодоление своего земного бытия, то для последователей рационалистического этического учения восточного перипатетизма понятие «блага» неотделимо от представлений о совершенном, гармоничном обществе на земле.

Разумеется, предложенная структура – это схема. В реальном литературном процессе XIII–XVI вв. невозможно выделить в «чистом» виде рационалистического или мистического течения социально-этической мысли, так как элементы того и другого переплетены в живой ткани произведений и отражают противоречивое единство духовного мира человека в эпоху господства религиозного мировоззрения. Как мы увидим в ходе конкретного анализа текстов, приверженцы рационализма, художники светской ориентации не были свободны от влияния суфийского учения. Точно так же суфийская литература в религиозных сюжетах и мистифицированном виде говорила со своим читателем о реальных проблемах своего времени.

Если предварительно обобщить позитивное значение обоих течений социально-этической мысли, то можно констатировать утверждение активного, деятельного начала в человеке, исторический оптимизм и социальную конструктивность первого и очистительный пафос обличения социальных и нравственных пороков общества суфийских произведений, авторы которых, как правило, в силу своего общественного статуса и образа жизни были гораздо более независимы в суждениях о власти имущих, критике установленных ими порядков, и, что немало важно, понятны и близки обездоленным в своем сочувствии к ним и словах утешения. О популярности в народе суфийской литературы лучше всего говорит ее широчайшее распространение, благодаря чему она и до наших дней дошла не в одном-двух экземплярах как большинство светских произведений, а в многочисленных списках различной полноты и сохранности. Это была воистину народная литература своего времени.

Поэтому, выделяя два течения социально-этической мысли в тюрко-татарской литературе XIII–XVI вв., подчеркнем, что речь идет не об их противопоставлении в качестве полярных течений общественной

мысли. Скорее наоборот, в общественной мысли средневековья светское и суфийское течения как бы дополняли друг друга в противоборстве со злом, отрицании деспотизма и паразитировавшей на нем охранительной идеологии.

При всем различии социально-философской природы и общественной роли этих течений, они раскрывают перед нами разные формы интеллектуальной оппозиции живой творческой мысли мертвящей идеологической догме, канонизировавшей действительность, и разные способы, пути преодоления господствовавших в обществе несправедливых отношений.

В современной историко-философской литературе все более отчетливо проявляется тенденция к переосмыслению роли, общественной и мировоззренческой, неортодоксальных идеологических течений, развивавшимся в русле религиозного миропонимания, в частности, суфизма. В результате все яснее вырисовывается их значительная роль в историко-философском процессе, в развитии духовной культуры, искусства и литературы мусульманского Востока, в формировании свободомыслия. До недавнего времени в отечественной философской литературе господствовала концепция, согласно которой все исторически прогрессивное, передовое в истории духовной культуры мусульманских народов однозначно связывались с античной философской традицией, переработанной перипатетиками Востока, а суфизму и другим религиозным течениям отводилась роль исключительно консервативная. Сегодня же становится ясно, что только всестороннее изучение всех идейно-философских течений средневековья в их столкновении, взаимообогащении и взаимосвязи раскроет объективную картину духовного развития региона, народа, высветит роль и место в этом процессе отдельных течений, творчества того или иного мыслителя. В этой связи нуждается в переоценке и традиционное противопоставление в литературном наследии средневековья суфийских и светских сочинений как отражения соответственно реакционных и прогрессивных тенденций культуры эпохи феодализма. Такое противопоставление дает искаженную картину как литературного процесса в целом, так и идейного содержания отдельных произведений, ибо в этом случае при анализе отдельного сочинения выпячиваются те его стороны, которые соответствуют заданной схеме и затушевываются те, которые в эту схему не укладываются. В действительности же, рассматривая творчество Кул Гали, Кут-

ба, С.Сараи, Х.Кятиба, М.Булгари – можно говорить о той или иной тенденции в содержании их сочинений как о преобладающей, но ни в коем случае не в качестве единственной, ибо, как в развитии философской и общественной мысли различные течения дополняли и обогащали друг друга, так и в развитии литературы разные способы художественного отражения окружающего мира в разных его ипостасиях составляли единый в своем многообразии литературный процесс. И возвращаясь к предложенной структуре двух течений социально-этической мысли, можно сказать, что она условна, так как в чистом виде эти течения можно представить лишь абстрагируясь от конкретных произведений, обобщая их теоретическое содержание. В то же время эта структура, как представляется, поможет выявить преобладающие тенденции в мировоззренческом содержании отдельных памятников и выявить характер эволюции социально-этической мысли от Кул Гали до Мухаммадьяра.

3. У истоков рационалистической мысли.

Остановимся теперь подробнее на идейных истоках формирования основных течений тюрко-татарской общественной мысли средневековья. Обратимся вначале к мировоззренческой проблематике «Кутадгу билиг», поэмы, заложившей основы светской, рационалистической тенденции развития тюркских литератур, в их числе и татарской.

Об укоренении идейной проблематики «Кутадгу билиг» в болгаро-татарской литературе пишут Г.Тагирджанов, Ш.Абилов, другие исследователи (48; 84-87).

В 1-ом томе новой многотомной «Истории татарской литературы» также затрагиваются вопросы влияния «Кутадгу билиг» на формирование дидактического жанра в средневековой татарской литературе, на идейное содержание ее многих крупных памятников. Ш.Абилов выдвигает тезис о непосредственном влиянии светской проблематики «Кутадгу билиг» на автора поэмы XV-XVI вв.¹ «Насихат ас-салихин» (Наставление на истинный путь), которая является, по его мнению, развитием данной проблематики на культурно-исторической почве Поволжья и Приуралья (159; 293). В этом видится Ш.Абилову отличие идейного содержания «Насихат ас-салихин» от популярных сочинений той же эпохи «Кисекбаш», «Бадавам», предназначенных преимущественно

для пропаганды религиозной идеологии. Конечно, влияние светской направленности знаменитой тюркской поэмы не исчерпывается единичными примерами. Н.Хисамов, анализируя своеобразие решения поэтом-мыслителем Кул Гали проблемы справедливого правителя, верно подмечает сквозной характер этой доминирующей проблемы «Кутадгу билиг» в татарской литературе, начиная с «Кысса-и Йусуф» до поэзии Г.Тукая. (185; 121-122).

Проблема справедливого правителя – центральная для автора «Кутадгу билиг», взявшегося в поэме за решение своего рода сверхзадачи – разработать тюркскую литературную версию универсального проекта функционирующей государственной и общественной системы, покоящейся на четырех «китах»: справедливости, разуме, стремлении к счастью и умеренности. Причем, как можно судить по содержанию поэмы, первые две категории составляют абсолютную и объективную основу социально-этического учения Баласагуни, последние же две являются как бы производными от них, относительными и взаимно уравновешивающими друг друга этическими категориями субъективного характера. В сердцевине социально-этической концепции Баласагуни лежит, несомненно учение ал-Фараби о «добродетельном городе», опосредованное арабо-персидской литературной традицией, что вытекает из авторского вступления к поэме (43; 7-11). В свою очередь, общественная проблематика «Кутадгу билиг», преломленная через призму тюрко-татарских литературных традиций феодальной эпохи, оказала благотворное влияние на развитие татарской общественной мысли, ее прогрессивного течения. И в дальнейшем, на переходном этапе кризиса феодальных и зарождения буржуазных отношений среди татар, на рубеже XVIII–XIX вв., мы видим преемственную связь общественных идеалов народных бунтарей с их предшественниками. И если в качестве предвестников нового, просветительского этапа развития свободомыслия документы этой эпохи несут в себе мощный заряд отрицания существующих феодально-крепостнических порядков в стране, то в картинах грядущего справедливого общественного строя остаются на почве социально-этических идеалов средневековых гуманистов Баласагуни, Кул Гали, Мухаммадьяра.

Мы имеем в виду содержание документов эпохи народных движений и крестьянских восстаний второй половины XVIII в. в крае. Это, в частности, идеи всеобщего царства справедливости на основе новой

«мировой» религии в сочинении вожака народного движения 60-х гг. XVIII в. в Закамье муллы Мурада, идея просвещенного, справедливого государя в «Воззвании» и «Тагризнаме» («Записках опротестования») героя национально-освободительной борьбы татаро-башкир Батырши (Габдуллы Алиева) и т.д., идеи, получившие дальнейшее развитие в идеологии крестьянской войны 1773–75 гг. под руководством Е.Пугачева (75; 31–46).

В «Кутадгу билиг» мы находим не только социально-этические, но и многие философские (космологические, онтологические, гносеологические) проблемы, характерные для духовных исканий мыслителей средневековья и в той или иной степени нашедшие место и на страницах рассматриваемых в нашей работе сочинений XIII–XVI вв. Это проблемы строения и состава Вселенной, планет, структуры человеческого мозга как материальной основы разума, соотношения знания и веры, светского и религиозного, проблемы смысла жизни, смерти и бессмертия и т.п. Особое место в философских раздумьях мыслителя-рационалиста Й.Баласагуни занимает проблема Разума, его природа, функции, неисчерпаемость и бесконечность процесса познания. Впрочем, решающая роль Разума, Знания в жизни людей декларирована уже в самом названии поэмы. И все ее содержание расшифровывает в бесчисленных вариантах смысл названия, вновь и вновь внушая читателю мысль о том, что «в науке – все благо, в познаниях величье», что «наука и разум – основа всех дел» (43; 41).

В «Кутадгу билиг» впервые дан и социальный разрез современного автору средневекового тюркского государства. Перед читателем встает иерархическая структура централизованного государства с его аппаратом власти, различными сословиями земледельцев, скотоводов, ремесленников, представителями умственного труда – учеными, врачами, стихотворцами и т.п., причем каждое из этих сословий выполняет определенную общественно-необходимую функцию, обеспечивая одновременно собственные потребности. При этом рассуждения автора о взаимозависимости благополучия, процветания страны и народа звучат весьма современно. Так, разделяя подданных государства по уровню доходов на богатых, середняков и бедных, Баласагуни устами мудреца Огдюльмиша внушает правителям, что основой благополучия страны является политика опоры на богатых, поощрения середняков и помощи беднякам (43; 415).

Принципиальное положение Й.Баласагуни о зависимости правителей, благополучия страны от материального благополучия подданных, народа полностью разделяется и в тюрко-татарской литературе, начиная с «Кысса-и Йусуф» и кончая упоминавшимися воззваниями идеологов народных движений и крестьянских восстаний XVIII в.

Отдельные идеи Й.Баласагуни, связанные с общественной жизнью, например, проходящая через всю поэму рефреном мысль о несовместимости благополучия страны и нравственного здоровья общества с пьянством звучат сегодня особенно злободневно:

Страну укрепляй, первым делом и сплошь
Вертепы питейные в ней уничтожь. (43; 411)

И все-таки наиболее обстоятельное отражение в «Кутадгу билиг» нашли социально-философские воззрения прогрессивных мыслителей той эпохи, представленные согласно законам художественного жанра, в форме наставлений правителям об основополагающих принципах жизнедеятельности общества, страны, условиях ее существования и процветания. Эти принципы восходят к характерному для перипатетической «гражданской» философии культу Разума и Знания, оплодотворенных высшими этическими принципами, выработанными многовековым нравственным опытом человечества. И Йусуф Баласагуни, опираясь на своих предшественников и оставаясь, что вполне понятно, на идеологической платформе ислама, разрабатывает на страницах поэмы кодекс норм и правил общественной жизни, призванных обосновать и упрочить относительно новый для тюркских народов тип государственности с оседлым образом жизни в ее основе. Вероятно, это был в определенной степени ответ на социальный заказ своего времени, и понятна гордость поэта-мыслителя, государственного деятеля, впервые решившего эту нелегкую задачу, как возвещает об этом автор в прозаическом и стихотворном вступлении к поэме. Можно, конечно, говорить об иллюзорности упований средневекового мыслителя-гуманиста, полагавшего, что рациональным учением о способах достижения социальной гармонии и экономического процветания можно искоренить несправедливость, произвол и гнет власть имущих. Но что касается его вклада в последующее развитие тюркоязычных литератур, в их идейную проблематику, то здесь его влияние ощущается вполне реально. Конкретные проявления преемственной связи «Кутадгу билиг» со светскими,

гражданскими мотивами тюрко-татарской литературы XIII–XVI вв. мы попытаемся осветить в соответствующих разделах работы. Здесь же, завершая предварительный обзор поэмы XI в., как общетюркского сочинения светского характера и ее места в литературе XIII–XVI вв., заметим, что мы имеем в виду творческое осмысление прогрессивными мыслителями, например, Кул Гали, идей караханидского мыслителя при создании собственных сочинений.

Кул Гали как представитель той же культуры и просто как образованный человек своего времени вполне мог быть знаком с произведением Баласагуни, особенно учитывая тесные связи мусульман Поволжья со Средней Азией. Но главное, как представляется, заключается в культурно-исторической общности тюркских народов и регионов со сложившимися традициями оседлого образа жизни, с городской культурой, монотеистической религией. В этих условиях перед Кул Гали и подобными ему мыслителями-гуманистами вставали сходные задачи в области социально-экономической, общественной, культурной жизни централизованного феодального государства, в решении которых общественные проблемы, поднятые Й.Баласагуни, воспринимались, осознавались как свои собственные. И каждое новое поколение выдвигало своих социальных алхимиков, вновь и вновь пытавшихся, опираясь на предшествующую традицию, найти «философский камень» общественной гармонии и всеобщего счастья.

4. Суфизм в средневековом Поволжье.

Итак, «Кутадгу билиг» заложил основы светско-рационалистического течения в общественной мысли средневековья. Для характеристики же религиозно-мистического течения ключевым является вопрос об идеологической роли и философском содержании суфизма в духовном наследии рассматриваемого периода. Исследователи пишут о раннем проникновении суфизма в Поволжье². Но каким он был – монотеистическим или пантеистическим, умеренным или «еретическим»? От ответа на этот вопрос зависит и оценка его оппозиционности по отношению к догматическому богословию, официальному исламу в целом.

В разделе «Суфичылык» 1 тома «Истории татарской литературы», о котором мы упоминали выше, дана общая характеристика истоков суфизма, история его проникновения в духовную культуру тюркоязычно-

го Поволжья и эволюция. В связи с этим обращает на себя внимание тезис автора раздела Ш.Абилова о том, что для распространения суфизма в данном обществе помимо прочих предпосылок необходимы и определенная степень развития ислама, его укоренение и официальный статус (159; 316).

Такие признаки характерны и для домонгольской Булгарии, официально провозгласившей ислам государственной религией еще в начале X века. Значит ли это, что суфизм, проникший в домонгольскую Булгарию, был пантеистическим, то есть идеологически оппозиционным к догматическому исламу, официальным служителям культа?

Как показывает идейное содержание «Кысса-и Йусуф», еще в начале XIII в. в Булгарии была актуальна задача борьбы с язычеством, который, возможно и играл роль идеологической оппозиции исламу, как отражение социальных и межплеменных противоречий разнородного по этническому составу, культурно-экономическому развитию населения этой страны. Через «Кысса-и Йусуф» красной нитью проходит идея утверждения монотеизма в противовес язычеству, многобожию, идолопоклонству. Консолидации ислама как единой идеологии не могло не способствовать и то обстоятельство, что являясь дальней периферией мусульманского мира, Волжская Булгария находилась в иноверческом окружении. Более позднее по сравнению с мусульманскими центрами развитие феодальных отношений и связанных с ними социальных антагонизмов в обществе также замедляло процесс идейной дифференциации внутри ислама, отпочкование от него теоретически оформленных оппозиционных течений типа пантеистического суфизма, хуруфизма, исмаилизма, являвшихся идейной базой народных восстаний на Ближнем и Среднем Востоке, Иране, и в других регионах против феодальных притеснений.

В домонгольской Булгарии, народности которой находились в разной степени зависимости от центральной власти и на различных стадиях объединения в составе государства волжских булгар, интегративная и регулятивная функция ислама превалировали над центробежными тенденциями, связанными с социальным расслоением болгарского общества. Другими словами, в эпоху создания «Кысса-и Йусуф» ислам еще развивался по восходящей линии и сохранял значение интегративного фактора общественного развития. Так, и в «Кысса-и Йусуф» Кул Гали обращается к исламу для идеологического обоснования своих гу-

манистических идеалов справедливого, процветающего общества и совершенной личности.

В связи со сказанным можно предположить, что из двух течений суфизма – радикального и умеренного более благоприятная почва в Волжской Булгарии сложилась для распространения последнего, не враждебного канонизированному исламу, но освобожденного от его жесткой нормативности, адаптированного к массовому сознанию, своего рода народного варианта ислама. Об этом свидетельствуют, на наш взгляд, и те мотивы в поэме Кул Гали, которые можно трактовать как навеянные влиянием суфизма: мотивы смирения Йусуфа с невзгодами и всепрощения (в сцене расставания с братьями, продавшими его в рабство); созерцания красоты Йусуфа, заставляющего народ забыть о голоде; осуждение тщеславия, самолюбования Йусуфа, возомнившего себя совершенством; мотивы терпения (сабырлык), самоотречения Зулейхи, принесшей на алтарь любви свое достояние, положение, красоту и т.д. Как представляется, Кул Гали использует суфийские мотивы в качестве средства эмоционального воздействия на чувства читателя (слушателя). В этом контексте элементы суфизма не противостоят исламу, а являются сопутствующим фактором, подчиненным главной идеологической цели – укреплению позиций монотеизма среди верующих и обращению в него неверных, язычников. Видимо, в такой трактовке болгарским мыслителем суфизма сказалось и отмеченное исследователями, в частности, Г. Тагирджановым, близкое знакомство Кул Гали с творчеством суфийских поэтов и мыслителей А. Йасави, С. Бакыргани (161; 48), пропагандировавших в массах ислам не как мертвую доктрину, свод указаний и запретов, а как «религию сердца»³. Г. Тагирджанов приводит интересное свидетельство (относящееся, правда к более позднему времени) в пользу того, что суфизм в Поволжье был умеренного толка. Он пишет о том, что некий шейх Балем Ходжа, родом из окрестностей г. Биляра в последние годы своей жизни уезжает в далекую Турцию и реформирует там начавший сбиваться с «истинного» пути суфийский орден Бикташей в направлении ортодоксального суфизма. Умерший в 1516 г. в Турции, этот шейх считается «духовным отцом, главой этого ордена» (161; 48).

Следующий этап распространения суфизма в Поволжье связан с эпохой Золотой Орды. Огромную роль в расширении влияния суфизма в стадии становления Джучиева улуса сыграли массовая гибель людей,

огромные разрушения и другие тяготы, выпавшие на долю населения завоеванных областей. В этих условиях, по мнению исследователей, отдельные ответвления суфизма постепенно формируются в социально-философское течение, оппозиционное к господствующим порядкам (159; 363).

Расширение сферы влияния суфийских идей в общественной жизни, было, видимо, связано и с разочарованием части просвещенной прослойки покоренных мусульманских стран во всемогуществе Разума и пропагандировавшихся с позицией рационализма в религиозной оболочке духовных ценностей, которые не спасли цивилизованный мир от завоевателей, стоявших на более низкой ступени общественного развития. Это создавало благоприятную почву для усиления пессимистических настроений, мистицизма, уходу от проблем реального бытия во внутренний мир человека. Из источников известно о распространении в Золотой Орде многочисленной прослойки «факиров-богомольцев», дервишей, живших на общественные подаяния, то есть суфиев и суфийских общин (36; 1, 287). Об этой прослойке населения есть упоминание и в ярлыке золотоордынского хана Тимур-Кутлуга крымскому феодалу Мухаммеду (14; 57). Ибн Баттута пишет даже о существовании оппозиционного по отношению к официальному суннитскому правоверию религиозного направления среди «старейшин» Хорезма (36, 1, 310) (под которым, видимо, следует подразумевать предводителей суфийских общин), об ученых-богословах разных толков ислама (шафиитов, малкитов) в столице Золотой Орды Сарае-Берке. Особенно тяжелым стало положение народных масс в период заката Золотой Орды, начавшегося с 60-х годов XIV в. В этих условиях возрастает и роль суфизма как выражения стихийного протеста масс против усиления эксплуатации и ухудшения жизненных условий. С этой точки зрения не случайно появление именно во второй половине XIV в. крупных произведений, отмеченных влиянием суфизма, – «Нахдж-ал-фарадис» (1358 г.) и «Джумджума султан» (1370 г.). Да и обращение в конце XIV в. Сайфи Сарай к произведению великого персидского поэта-суфия шейха Саади Ширази «Гулистан», вероятно, во многом было продиктовано духом резкого осуждения в поэме беззакония, сочувствием и симпатией гуманиста Саади к страдающим от несправедливости к низшим сословиям, что было особенно актуально для общественной жизни Золотой Орды со времени создания «Гулистан бит-тюрки»⁴.

В период феодальной междоусобицы, смуты, борьбы за власть многочисленных претендентов на ханский трон, сопровождавшейся упадком хозяйственной жизни страны, обнищанием населения, С.Сараи вслед за М.Саади предупреждает власть имущих:

Золым кыйлса мәлик рәгияткә
Ля жәрм, мәмләкәт харап булыр..
Хуш күр бу рәгиятне кем нәфгы фәрәвандыр,
Ни йирдә ки солтан бар, монлар белә солтандыр.

Если царь угнетает народ,
Без сомнения, государство развалится..
Будь добр к народу, чья польза неопенима
Где бы ни был султан, он султан только с народом. (34; 1, 22)

В критическом пафосе, являющемся выражением стихийного протеста масс против существующих социальных отношений, заключается и наиболее сильная и исторически прогрессивная сторона идейного содержания сочинений Х.Кятиба и М.Булгари–Сараи. Обращенная к широкой аудитории, к народу, демократическая по своему духу и стилю, языку суфийская литература выражала социальные чаяния и нравственные идеалы народа. В тяжелые времена роль суфийской поэзии как духовной пищи, наставления и утешения особенно возрастала. «Суфийский поэт говорил слушателям о любви к ближнему, учил их сплотиться, призывал ко взаимной поддержке, на место звериного индивидуализма, сохранения жизни ставил общие интересы» (67; 53).

Подчеркивая оппозиционную социальную функцию суфийской литературы в эпоху Золотой Орды, следует быть весьма осторожным в оценке ее идеологической роли. Выше мы уже отметили, что в силу определенных причин для домонгольской Булгарии характерно преимущественное распространение не еретического, враждебного ортодоксальному исламу, а умеренного, «газалиевского» суфизма, нацеленного на укрепление позиций ислама среди простого народа. Эту цель, путем популярного изложения его основ, преследовала и суфийская литература эпохи Золотой Орды. Так, «Нахдж-ал-фарадис» М.Булгари, широко распространившаяся в списках уже в пору своего создания, служила и пособием по исламу, и сводом моральных предписаний, и увлекательным чтением. Якуб Кемаль, впервые посвятивший этому произведению

специальное исследование, отмечает по этому поводу: «Автор пользуется различными достоверными источниками ислама и дает в прекрасной, принятой в то время литературно-структурной форме, обширные и всеобъемлющие знания об исламе простым и понятным для всех языком. Книга, составленная в такой форме, являлась наиболее близкой и отвечающей психологии тюркского народа, особенно благодаря приведенным в ней историческим эпизодам и житейским примерам, иногда очень близким к действительной жизни. Таким образом, всякий тюрк – мусульманин, который прочел «Нехджиль-Ферадис», получал полное и цельное представление об исламе; поэтому эта книга была распространена среди городских и степных тюрков и охотно читалась и переписывалась при жизни автора в области волжского бассейна» (107; 13).

В пользу умеренного характера суфизма по отношению к официальному исламу говорит и отсутствие достоверных данных о преследовании суфийских шейхов ортодоксальным духовенством и властями. Наоборот, как известно, в городах Золотой Орды существовали многочисленные «ханака» – обители суфиев, пользовавшиеся поддержкой ордынской администрации. Отмечая эти факты, исследователи считают, что «в рамках ортодоксального ислама суфизм получает даже официальный статус и его представители пользуются широкими правами» (159; 362). Здесь имеются в виду, конечно, предводители суфийских общин, а не рядовые члены, полностью зависевшие от своих духовных наставников и общественной благотворительности.

Что касается наличия в Золотой Орде «еретического» суфизма, преследовавшегося официальным духовенством и являвшегося идейной базой народных выступлений, восстаний восточного средневековья, этот вопрос нуждается в специальном изучении. Видимо, в период становления и расцвета Золотой Орды, когда ислам завоевывал все новые позиции в борьбе с язычеством кочевого населения Улуса Джучи, почва для пантеистического суфизма имела лишь в традиционных культурных центрах (Хорезм, Булгар), где ислам укоренился еще в домонгольскую эпоху и в своем развитии был готов к идейной дифференциации, к делению на господствующее и оппозиционные направления.

В этой связи самого внимательного изучения заслуживает творчество одного из основоположников тюркоязычной поэзии знаменитого поэта-суфия XII в. шейха Ахмада Йасави. О необычайном авторитете

личности А.Йасави в тюркском мире свидетельствует дошедшее с древних времен до наших дней выражение: «Если в Медине есть Мухаммад, то в Туркестане есть Ходжа Ахмед». Учитывая широчайшую популярность учения А.Йасави, заключенного в его хикметах, есть все основания предположить, что при оживленных торгово-экономических и культурных связях Волжской Булгарии со Средней Азией, оно стало достоянием культурной прослойки болгарского общества еще при жизни автора «Хикметов».

И действительно, «по единодушному признанию ученых область широкого распространения произведений Йасави и Бакыргани – регион Поволжья и Приуралья» (159; 126). Рукописные списки хикметов А.Йасави и его последователя С.Бакыргани, широко распространенные среди тюрков Поволжья, обнаруживаются до сих пор. Историки литературы и языка единодушны и в том, что влияние творчества А.Йасави прослеживается в памятниках тюрко-татарской литературы, начиная с «Кысса-и Йусуф» Кул Гали до хикметов поэтов XVII–XVIII вв. Мавля Кулый, Г.Утыз-Имяни (159; 126; 332; 167; 273). Поэтому с достаточным основанием можно говорить и о знакомстве образованной прослойки болгарского общества XII в. с учением суфиев-пантеистов, страстным проповедником которого выступает А.Йасави в своих хикметах. Однако, говоря о проникновении в Поволжье пантеистического суфизма через творчество А.Йасави, нужно иметь в виду, что основной идеологической функцией его поэзии все-таки является распространение в широких массах мусульманской религии, но не в качестве канонизированного свода обязанностей и правил поведения мусульманина, а в эмоционально-возвышенной форме воспевания нравственного кодекса личности, одухотворенной любовью к богу-Истине и идеей познания этой Истины. В соответствии с этой задачей А.Йасави и в пропаганде пантеистического суфизма выдвигает на первый план его основополагающую идею-познание через самоотверженную, всепоглощающую любовь к богу. При этом, как верно замечает К.Таджикова, в центре внимания хикметов А.Йасави находится не всесторонняя характеристика пантеистического суфизма в его онтологическом, космологическом аспектах, а его этическое содержание (158; 16–17). В то же время этот акцент на нравственное содержание суфийского учения проистекает не из непосредственности средневекового поэта-мыслителя (158; 8, 16), а из законов поэтического жанра литературы средневековья, в центре идейного

содержания которого стоит, как мы уже выяснили, социально-этическая проблематика. И А.Йасави, в полном соответствии с социально-философской функцией художественного жанра, пропагандирует в своих хикметах этический идеал суфия-мистика. В этом контексте, в таком аспекте учение А.Йасави выступает не противопоставлением нормам шариата, добросовестному исполнению каждым мусульманином его заповедей, и тем более, не отрицанием исламского учения в его традиционном, канонизированном виде. Наоборот, как проповедник и популяризатор ислама, Йасави в своих хикметах воспевает Коран, пророка Мухаммада и его сподвижников, праведных халифов. Таково, к примеру, содержание хикметов 56–60, прославляющих жизнь и деяния пророка Мухаммада и первых четырех праведных халифов Абу-Бекра, Умара, Усмана, Али (45; 108–113). И вообще, по убеждению А.Йасави, восхождение по ступеням суфийского пути-тарика немислимо без усвоения канонов шариата, как и без умудренного жизненным опытом религиозного наставника – пира:

Тарикатькэ шәригатьсез кергәнләрне
Шайтан килеп иманны алыр ирмеш
Ушбу юлны пирсыз дэгъва кыйлганнарны
Сәрсан булып ара юлда калыр ирмеш.

Вступивших на путь /суфийский/ без усвоения шариата
Шайтан лишит веры в бога
Притязавшие на этот путь без наставника
Подобно заблудшим останутся на перепутье. (45; 156)

Этот путь изнурительный, жертвенный и его способны одолеть лишь избранные, одержимые всепоглощающим чувством любви к познанию истины, предупреждает Йасави. И высшей наградой этим избранным станет обретение «батыйн күз» – «внутреннего зрения», особого состояния души, при котором происходит непосредственное личное общение человеческого духа с божественным, их слияние в состоянии озарения («хал»). Это – высшая цель, вершина мистика, ради которой он отрекается от всех земных желаний, благ страстей.

Тарикатне юлларыдыр катыйг газаб
Бу юлларда ничә гашыйк булды тараб
Гыйшык юлга һәр кем керсә хәле хараб,

Иранлардин юлны сораб, йөрдем менә. (45; 43)

Путь тарика подобен страданию

Сколько влюбленных были беспечны на этом пути

Гибельна участь случайного человека на пути любви

Спрашивая дорогу у мудрых мужей, шел я по этому пути.

Кто же эти «мудрые мужи» – наставники и образцы для подражания у А.Йасави? Конечно, это и старшие современники мыслителя, упоминания о которых можно встретить в его хикметах. Но гораздо больше для выяснения взглядов и симпатий А.Йасави дает его обращение к своим предшественникам – знаменитым мыслителям – суфиям IX–X вв., эпохи расцвета радикальных школ суфизма. Среди них особым вниманием А.Йасави, его искренним почитанием пользуются знаменитые мистики Баязид Бистами (Абу Йазид ал-Бистами), Мансур Халладж. Джунайд, известные в истории мусульманского Востока как теоретики и практики суфийского пути познания истины и непримиримые противники показного благочестия официальных служителей культа, пользующихся покровительством правителей, превративших веру в доходное ремесло.

А.Йасави многократно возвращается в своих хикметах к трагической судьбе Мансура Халладжа, принявшего мученическую смерть, но оставшегося верным своим убеждениям. В одном из хикметов, посвященных памяти М.Халладжа, А.Йасави открыто провозглашает себя приверженцем, последователем его учения:

Гыйшык юлда гашыйк булып Мансур үтте

Билен баглап хак гыйшыкны мөхкәм тотты

Мөләмәтләр, иһанәтләр күп ишетте

Әй, мөэминнәр, мән һәм Мансур булдым менә!

По пути любви прошел влюбленный Мансур

Дав обет верности истинной любви

Много слышал он проклятый, оскорблений

О, мусульмане, и я стал /подобным/ Мансуру. (45; 39)

Знаменитая формула М.Халладжа «Ана ал-хакк – я есть Истина», звучит рефреном в хикметах А.Йасави, посвященных учению багдадского суфия, его жизненного пути. Правда, А.Йасави не раскрывает в них философского смысла этой формулы, но недвусмысленно противо-

поставляет это «еретическое» для слуха мусульманских ортодоксов изречение невежеству, лицемерию, жестокости официального духовенства, которое расправилось с человеком, дойтойным сана святого:

Мансур әйтер: ана ал-хакк, иранлар ише бер хакк
Муллалар әйтер нахак, күңеленә яман алып...
Белмәделәр муллалар «ана ал-хаккның» мәгънәсен
Мансур дик әүлияне куйдылар дарга асып.

Мансур сказал: «я есть Истина», достойную мужей истину
Муллы сказали: ложь, замыслив недоброе
Не поняли муллы смысла изречения «я есть истина»
Подобного Мансору святого вздернули на виселицу. (45;58)

В творчестве А.Йасави мученики-суфии Мансур Халладж, Баязид Бистами и другие выступают носителями истинных знаний, обретенных на пути всепоглащающей, самоотверженной любви к Истине и верному служению ей. Эмоциональное воздействие этих образцов истинного знания и морального совершенства на рядовых мусульман должно было быть не малым⁵.

В то же время многочисленные ссылки на известных мыслителей-суфиев Ближнего Востока и элементы их учения позволяют предположить, что эти имена и стоящие за ними события, факты и идеи были известны читателям, по крайней мере их части. Иначе трудно объяснить обыденный характер приводимых в хикметах эпизодов, примеров из жизни и высказываний знаменитых арабо-персидских суфиев. А если так, с той же вероятностью можно предположить и знакомство просвещенной прослойки болгарского общества с учениями крупнейших суфиев IX-X вв., оппозиционными к ортодоксальной монотеистической доктрине ислама, подрывавшими веру в божественное происхождение и незыблемость власти халифа и его наместников. Но если о знакомстве среды, в которой распространялось учение А.Йасави, в том числе болгаро-татарской, с пантеистической разновидностью суфизма мы рассуждаем гипотетически, исходя больше из косвенных данных, и имея в виду достаточно тонкую прослойку просвещенной части общества, ее интеллектуальной элиты, то о проникновении в эту среду социального и антиклерикального содержания «еретического» суфизма красноречиво свидетельствуют строки самих хикметов А.Йасави.

Прославляя суфиев–мистиков как истинных ученых и достойных преклонения личностей, тюркский суфий не скрывает своего презрения к сильным мира сего, а также к находящимся у них на службе лицемерным «блюстителям» шариата и чистоты нравов:

Молла, мөфти булганнар нөхак дөгъва кылганнар
Акны кара кылганнар, ул, тамугка кермешләр
Казый, имам булганлар нахак дөгъва кылганнар
Ул химар дик булубан йөк астында калмышлар.

Ставшие муллами, муфтиями выступали
с ложными притязаниями
Выдавали белое за черное, их место в аду
Ставшие кази, имамами выступали
с ложными притязаниями
Они как ослы пали под кладью. (45; 105)

И лишь те мусульмане, которые отказались от мирских благ ради любви к истине, удостоятся чести лицезреть ее лик, – заключает А.Йасави. Не удивительно, что при таких духовных «наставниках» народа происходит падение нравов среди простых мусульман:

Мөселман мөселманны кылды катил
Нахәк тотып хак эшләрне кылды батыйл
Мөрид пирга кылмадылар йөзе хатир
Гажәп шомлыг заманалар булды, дуслар
Әһел дөнъя халкымызда сәхават йук
Патшаларда, вәзирләрдә гадәләт йук
Дәрвишларны догасында ижабәт йук
Төрлүк бәла халык өстегә ягды, дуслар.

Мусульманин убивает мусульманина
Поступая несправедливо, правое дело превратил в неправое
Мюриды не внимают душой своему пиру
Очень тревожные (зловещие) времена наступили, друзья
У народа нет щедрости
У царей, везирей нет справедливости
В молитвах дервишей нет согласия
Разные беды обрушились на народ, друзья. (45; 77)⁶

Развивая характерную для поэта-суфия тему осуждения социальных и нравственных пороков современного ему общества, погрязшего в житейских дрязгах и погоне за призрачными благами соотечественников, А.Йасави предостерегает их от безумия и забвения исламской веры:

Замана ахыр булса гакыл киткэй
Адәм углы бер берене тотып йигэй
Дөнья өчен иман ислам динен сатгай
Гакылларга бу сүзләрне әйгүм килүр.

Если настанет конец света, уйдет разум
Люди начнут поедать друг друга
Предадут свою исламскую веру ради мирского
Хочу сказать эти слова разумным (людям). (45; 130)⁷

Осуждение братоубийства, критика насилия, несправедливости, лицемерия официальных лиц, звучащая со страниц сочинений А.Йасави, были, надо полагать, отголоском реальных событий, участником или очевидцем которых являлся поэт-суфий. И эти события характерны для развитого феодального общества, с его разделением труда, социальным расслоением, городской культурой. И там, где Йасави выступает не просто популяризатором и пропагандистом основ исламской веры, а обличителем социальных язв и нравственных пороков, адресата его хикметов следует искать прежде всего в городском, оседлом, грамотном населении культурных очагов тюркского мира, а не среди патриархального кочевого населения. В еще большей степени сказанное относится к философским хикметам, посвящающим читателя в тайны многотрудного суфийского «тарика», погружения в глубины собственного «Я» ради растворения в «ля мякан» – Вездесущем. Вообще, история становления, формирования различных социально-философских течений, оппозиционных господствующему ортодоксально-религиозному мировоззрению, в том числе пантеистического суфизма, связана с развитием феодального города, его социальной инфраструктуры и выделением интеллектуальной прослойки. Вместе с тем, радикальные мировоззренческие позиции А.Йасави, приравнивающего вслед за М.Халладжем, человека к богу, сочетаются с проповедью непротивления злу, покорности, бесконечного терпения перед лицом насилия, жестокости, жизненных невзгод. Право воздаяния за добро и зло он оставляет за богом-защитником всех униженных и обездоленных:

Залим әгәр золым иләсә-миңа егла
Яшен сагып миңа сыгынып билең багла
Хәрәм шөбһә тәрк итебан йөрәк дагла
Залимларга йөз мең бәлә бирдем менә.

Если тиран совершает жестокость,
С плачем припадая ко мне, терпи
Отбросив греховые сомнения, скорби сердцем
Тиранам сто тысяч бед послал я сам! (45; 41)

А.Йасави считает существующие порядки в конечном счете предопределенными богом, а несправедливость и зло, царящие на земле – это наказание людям за их пороки:

Залимларны шәкъвә кыйлма, залим үзен
Не жалуйся на жестокость, жесток ты сам. (45; 41)

Лишь богу дано отделить праведника от неправедника. Что касается людей, если у них возникает мысль о возмездии, это расценивается тюркским суфием как «греховое сомнение», которое следует отбросить, всецело поручив себя аллаху.

Итак, в поэзии А.Йасави мы видим, с одной стороны, обличение лицемерия и невежества официального духовенства, а значит и официальной идеологии, освящающей несправедливость и алчность властителей. С другой – мыслитель проповедует в качестве панацеи от всех зол внутреннее самоусовершенствование, внутреннюю свободу, отрешение от всего внешнего, земного, сосредоточение всех мыслей и желаний на одной всепоглощающей страсти постижения бога, растворения в нем. Такая установка, характерная для учения А.Йасави, сдерживала пробуждение социальной активности масс. И в этой ориентации на социальную пассивность слабая сторона йасавизма. Вероятно, она оказала влияние и на суфийскую тюрко-татарскую литературу XIII–XVI вв., на противопоставление в ней насилию и жестокости враждебного мира внутренних ресурсов личности, ее духовного богатства. С этой точки зрения за внешней социальной пассивностью учения А.Йасави скрывается очень сильная, не зависящая от внешних условий, черпающая свои силы в человеческой психике идеологическая сторона, помогавшая мусульманину переносить нашествия, разорения, унижения, но оставаться самим собой. Не случайно оживление йасавизма в творче-

стве едва ли ни одного из последних крупных татарских поэтов–суфиев Мавля Кулый. В XVII в., в условиях политики насильственной христианизации народов Поволжья и искоренения мусульманства как главного идеологического препятствия этой политике, со всей остротой встал вопрос о выживании мусульманских народов региона как самобытных этносов со своими традициями, историей, культурой. В мобилизации духовных сил народа на самосохранение идеи йасавизма, получившие, в частности, яркое воплощение в хикметах М.Кулый, сыграли важную, еще нецененную по достоинству роль. В конце концов тотальное наступление царизма и церкви на идеологическом фронте через 200 лет после его начала закончилось поражением. Более того, оно способствовало массовому участию татар и башкир в национально–освободительном движении и социальных бунтах, что заставило власти отказаться от карательных методов борьбы с исламом. Но и мусульманскому населению эта борьба обошлась дорого, ибо все его духовные потенции были сосредоточены на сохранении своего образа жизни. А на созидательную творческую деятельность, на развитие этой жизни сил и возможностей оставалось очень мало. Это, в свою очередь, способствовало духовному застою, отставанию в сфере образования, светской культуры, литературы. Попытки преодоления негативных последствий вынужденной изоляции и консервации патриархальных устоев жизни мы видим в творчестве Утыз Имяни ал–Булгари, в философских сочинениях Г.Курсави – провозвестников начала нового, буржуазного этапа общественных отношений среди татар и башкир.

Однако вернемся к нашему периоду. Пока йасавизм не получил всестороннего научного освещения, остается открытым и вопрос о влиянии пантеистического суфизма на тюрко–татарскую культуру и общественную мысль средневековья. Что касается других каналов проникновения пантеистического суфизма, то пока не исследованы соответствующие источники, остается довольствоваться лишь отдельными фактами, говорящими в пользу непосредственных ближневосточных корней радикального течения суфизма в Поволжье, не опосредованных учением А.Йасаи, в котором оно теряет социальную остроту. Так, не о попытке ли распространения враждебного канонизированному исламу учения говорит факт преследования в Булгаре ученого–суфия Хасана Булгари, приговоренного к смертной казни и спасшегося от нее бегством в Среднюю Азию? Это вполне вероятно, имея в виду, что его учи-

тель шейх Сагдетдин ал-Хамави (живший в Хорезме и Хорасане, умерший в 1252–1253 гг.) «мог пребывать в различных состояниях и творить чудеса...» (20; III, 349), что в глазах исламских ортодоксов было признаком ереси. Этой способностью «пребывать в состоянии божественного экстаза» обладал и Хасан Булгари (20; III, 426 а), который вполне мог во время таких «сеансов» внушать своим мюридам «еретические», с точки зрения болгарских ортодоксов, взгляды и представления. Выше мы уже упоминали о том, что Ибн Батулла обратил внимание на наличие недогматических течений ислама в учении хорезмийских суфиев, вынужденных скрывать свои взгляды, на различные богословские учения в Сарае–Берке.

Приметы дифференциации суфизма на конформистский и оппозиционный к золотоордынской власти мы видим и в произведениях, относящихся ко второй половине XIV в., в частности, в отмечавшемся выше противопоставлении в «Гулистан бит–тюрки» лжесуфиев «истинным» суфиям, не идущим на поклон к властям и всем образом своей жизни выражающим осуждение царящих порядков. Наконец, заслуживает внимания и следующий факт. Р.Фахрутдинов в своей книге о теоретике пантеистического суфизма Ибн ал–Араби, ссылаясь на сведения Кятиба Челеби о том, что неким Рукн ад–дином, умершим в 783 г. хиджры (1380), написан в Сарае комментарий на персидском языке к сочинению Ибн ал–Араби «Фусус ал–хикам» (Геммы мудрости), делает предположение, что произведение выдающегося суфия–пантеиста распространилось в Поволжье и Приуралье в то время, т.е. во второй половине XIV века (172; 127).

И все–таки отдельные факты, говорящие в пользу дифференциации суфизма в эпоху Золотой Орды, не дают пока основания говорить о широком распространении в Поволжье пантеистического суфизма и его сколько–нибудь значительном влиянии на формирование общественной мысли и общественных движений.

О господствующем положении монотеистического, правоверного суфизма в регионе свидетельствуют и источники, относящиеся к периоду Казанского ханства.

В идеологической жизни ханства исследователи обращают внимание на усиление и общественной роли мусульманского духовенства, на его проповедническую деятельность. Об этом, по мнению историков, свидетельствуют комментарии к Корану на поволжском тюрки, бого-

словские сочинения, «прославляющие мусульманских пророков», дальнейшее распространение суфизма (103; 96). Об активном участии духовенства в политической жизни ханства, выполнении его представителями важных дипломатических миссий, о привилегированном положении высшего духовного сословия в государстве сообщают русские летописи и европейские путешественники (14; 106). Высшее духовенство принадлежало к классу феодалов, о чем свидетельствует и топонимика края (103; 82).

По этим сведениям в период Казанского ханства суфизм все теснее смыкается с официальным исламом, а отношения между предводителями суфийских общин и их рядовыми членами приобретают характер типичных для той эпохи отношений между феодалом-землевладельцем и зависимым от него арендатором-земледельцем. Следствием дальнейшего сближения суфийского учения с исламским правоверием должно быть и стирание различий между суфийской этикой и нормами шариата и, тем самым, ослабление роли суфийской социально-этической мысли как религиозной формы свободомыслия. И тем большее значение для развития общественной мысли приобретает светское свободомыслие, наиболее ярко представленное в этот период в произведениях Мухаммадьяра, в его социально-этическом учении об идеальном государстве. Произведения Мухаммадьяра, созданные в 40-е годы XIV в., в период обострения социальных проблем и политического кризиса в ханстве, не могли не отразить отношения к этим событиям крупного художника и мыслителя-гуманиста, каким он предстает со страниц своих произведений. И действительно, написанные с позиций просвещенной прослойки, близкой к народу, они отразили и его бедственное положение, и социальную несправедливость, и представления мыслителя о путях искоренения этой несправедливости и способах достижения общественной гармонии.

Творчество Мухаммадьяра примечательно и тем, что стоит на стыке двух этапов развития тюркоязычной литературы. В истории классической тюркоязычной литературы оно предстает его завершающим аккордом в поволжском регионе. Вместе с тем, оно открывает эпоху и собственно национальной литературы, связанную с обособлением тюркских народов, с образованием татарской народности на основе ее консолидации вокруг казанских татар, потомков волжско-камских булгар. Дальнейшее развитие татарской литературы происходит уже в иных

исторических условиях, в условиях колониального статуса татарского народа, утратившего с падением Казани свою государственную независимость.

Примечания:

¹ В новейших исследованиях этот памятник датируется уже XVII-XVIII вв. (49; 49).

² В отечественной научной литературе на сегодняшний день господствует безбрежный «плюрализм» мнений в оценках философского «статуса» суфизма – от отрицания в суфийском мистицизме пантеистического содержания, например у Э.Д. Джавелидзе (*У истоков турецкой литературы. Джелаль-ед-дин Руми (вопросы мировоззрения)*. Тбилиси, 1979) до полного отождествления суфизма с пантеизмом у Кули Заде (см. *Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение*. Баку, 1987). Не углубляясь в дискуссию о философском содержании исламского мистицизма, поясним лишь, что мы подразумеваем в данной работе под понятиями пантеистического и монотеистического суфизма. В первом случае мы имеем ввиду идеологически оппозиционную к догматическому учению о непознаваемом, трансцендентном боге мировоззренческую идею об имманентном, пронизывающем все сотворение и одухотворяющем его творце, в принципе доступном постижению. Являясь теоретической вершиной радикальных суфийских учений, доступной ограниченному кругу избранных, пантеистический суфизм в то же время мог при благоприятных обстоятельствах становиться знаменем антифеодальных движений. Во втором случае, под монотеистическим суфизмом, мы понимаем широкую и весьма разнообразную по своим формам, школам и течениям практику суфизма, умеренного в социальном плане и не выходящего за рамки теистического мировоззрения в философском. Другими словами, это суфизм в лоне исламского монотеизма, не имевший идеологической конфронтации с традиционным исламом, хотя и пропагандировавший его ценности не как нечто внешнее, обязательное для пассивного восприятия, а как высшую внутреннюю потребность, заложенную в душе каждого человека. В то же время его содержание может быть резко критическим по отношению к служителям ислама, не оправдывающим своего высокого назначения наставников народа, его духовных пастырей.

³ Более подробно на характере суфизма отдельных мыслителей, начиная с А.Йасави, мы остановимся в соответствующих разделах работы.

⁴ Интересно в этой связи отметить, что почти сто лет спустя и тоже в условиях экономического застоя, усиления социального гнета и политической нестабильности в государствах Средней Азии в эпоху тимуридов обращается к «Гу-

листану» Саади великий персидский поэт А.Джами, написавший в 1487 г. по мотивам поэмы своего предшественника поэму «Бахаристан» («Весенний сад»). Идея справедливого правления как условие процветания страны и народа, красной нитью проходящая через содержание поэмы, была особенно актуальна для современной Л.Джами социальной действительности.

⁵ Следует оговориться, что в связи с неизученностью творчества А.Йасави в целом, в том числе и в текстологическом аспекте, сложно отделить хикметы, принадлежащие самому А.Йасави, от приписанных ему позже, хотя в отдельных случаях такое разграничение не составляет труда. Так, в хикметах, прославляющих суфиев-мучеников Халладжа, Баязида, а также Джунайда, живших в IX-X вв., встречается и имя погибшего мученической смертью азербайджанского поэта-суфия И.Насими. Это, несомненно, позднейшая вставка, ибо Насими жил намного позже А.Йасави, на рубеже XIV-XV вв. (1369-1417). До научно-текстологической реконструкции творческого наследия А.Йасави анализ его произведений возможен, с учетом указанного обстоятельства, при сопоставлении конкретных хикметов и беитов с общим духом его творчества в контексте всей, приписываемой его перу философской поэзии.

⁶ Однако, в данном случае мы, возможно, имеем дело с позднейшей вставкой, осуждающей современную для переписчика хикмета реальность.

⁷ И здесь возможна позднейшая вставка анонимного соавтора А.Йасави.

Глава вторая. Социокультурные предпосылки формирования профессиональной культуры региона в XIII–середине XVI вв.

Вступление

Эпоха XIII–XVI веков включает в себя различные этапы социально-политической истории тюркоязычного Поволжья, материальной и духовной культуры народов, входивших в состав государственных образований этого обширного региона Восточной Европы. По установившейся в историографии периодизации эти столетия эпохи феодализма охватывают конец домонгольского периода (до конца 30-х годов XIII в.), золотоордынский период (середина XIII века – первая четверть V века), период функционирования государств, образовавшихся в результате распада Золотой Орды (XV–XVI вв.). В соответствии с этой периодизацией рассматриваемая эпоха изучается в рамках трех крупных этапов истории татарского народа: домонгольского, золотоордынского и периода Казанского ханства. Что касается первого, домонгольского этапа, хронологические рамки нашего исследования охватывают лишь его последнюю стадию, характеризующуюся расцветом экономики и культуры Волжской Булгарии. Второй и третий этапы – золотоордынский и Казанского ханства – входят в рассматриваемую эпоху целиком. Таким образом, на XIII–XVI вв. падают последние десятилетия самостоятельного существования раннефеодального государства волжско-камских булгар, период образования, расцвета и разложения Золотой Орды, возникновения, развития и падения Казанского ханства. То есть формирование культуры и общественной мысли предков татарского народа в рассматриваемую эпоху шло в различных социально-экономических условиях, в рамках нескольких государственных образований, объединявших в себе народы, разные по своему этническому составу, хозяйственному укладу, уровню политического и культурного развития. Эти обстоятельства наложили свой отпечаток на особенности формирования духовной культуры тюркоязычных народов средневе-

кового Поволжья и, в частности, татарского народа, определили ее характерные черты на каждом из этих этапов. В этом смысле правомерно выделение и этапов развития этой культуры, в частности историко-литературного процесса в соответствии с исторической периодизацией, как это сделано в I томе шеститомной «Истории татарской литературы». Средневековая татарская литература рассматривается в ней в рамках болгарского периода (IX–XIII вв.), периода середины XIII–начала XV вв., затем XV–XVI вв. Далее выделяются периоды XVII и XVIII вв., когда духовная деятельность народа продолжалась в новых исторических условиях формирующейся Российской империи. Как отмечается во введении к I тому, первые три «исторических этапа и сами указывают на отдельные периоды литературы. При составлении истории средневековой татарской литературы эта периодизация была принята за основу». (159; 29). В то же время авторы I тома отмечают целостность этих трех этапов, обусловленную преемственностью культурных традиций: «Традиции литературы, рожденной в болгарский период, испытывав различные влияния в эпоху Золотой Орды, продолжают свое развитие в условиях Казанского ханства» (159; 33).

Дальнейшее освещение историко-литературного процесса по периодам убедительно подтверждает этот тезис на анализе идейной проблематики, творческого метода, сюжетов и образов средневековой татарской литературы XIII–XVI вв.

На наш взгляд, в основе историко-культурной целостности литературного процесса средневековья от «Кыйсса-и Йусуф» Кул Гали до поэм Мухаммадыра лежат следующие факторы. Во-первых, это период классической, художественно зрелой литературы тюркоязычного Поволжья, впитавшей в себя наряду с идейно-эстетическим богатством устного народного творчества и образцовую для средневекового мусульманского Востока арабо-персидскую культурную традицию.

Во-вторых, эта литература развивается в указанный период в условиях господствующего положения идеологии ислама как неотъемлемая составная часть духовной культуры того мира, который в культурно-идеологическом значении принято называть мусульманским. Это единство особенно наглядно проявляется в социально-философском содержании литературного наследия XIII–XVI вв., оплодотворенного общечеловеческими ценностями теоретической мысли мусульманского Востока в эпоху расцвета его экономики и культуры. Социально-этическая

проблематика, которая, как было показано в первой главе, находится в центре мировоззренческого содержания этой литературы, является ее цементирующим элементом и проходит красной нитью через творчество крупнейших мыслителей домонгольского (Кул Гали), золотоордынского (Кутб, Хорезми, М.Булгари, Х.Кятиб, С.Сараи) и казанско-татарского (Мухаммадьяр) периодов. Собственно, широкое творческое освоение ирано-арабской классической литературы на почве исторических культурных традиций относится еще к XI веку, блестящим примером которого является этико-социальная поэма Й.Баласагуни «Кутадгу билиг», стоящая у истоков всей тюркоязычной поэзии средневековья.

Единство тюркоязычной литературы до XVII века проявляется и в уровне общественного сознания, отраженного в произведениях средневековых мыслителей. На протяжении всей эпохи оно сохраняется в идеологическом плане на уровне мусульманской общности, а в этническом на уровне общетюркской. Даже у Мухаммадьяра, творившего в эпоху складывания казанско-татарской народности, этническое самосознание сохраняется на уровне общетюркском. Кстати, органически присущая тюркоязычной литературе идейно-эстетическая, этническая, языковая общность является серьезным препятствием для историков литературы, пытающихся локализовать литературные памятники средневековья по этническим и территориальным признакам. «Ареалы прежних социальных явлений, общественных категорий не всегда совпадали и совпадают с этническими границами поздних эпох, особенно с границами расселения народов в новые и новейшие времена...», – замечает М.Усманов (167; 10). Это тем более справедливо для характеристики культурной жизни средневековых тюрков. Поэтому нередко дискуссии по поводу национальной, территориальной принадлежности тех или иных произведений при скудности фактического материала для аргументации в пользу той или иной версии выглядят надуманными и неплодотворными. Видимо, правы те исследователи, которые, исходя из признания общности старотюркского литературного языка, возникшего в Караханидском государстве в X–XI вв., приходят к выводу: «Памятники X–XV вв., именуемые старотюркскими, должны быть признаны общим достоянием и стать предметом изучения при исследовании истории литературы и языка всех тюркоязычных народов (кроме, может быть, чувашского и якутского)» (93; 9–10). Такой подход к культур-

ному наследию средневековья, не отрицая правомерности этнико-территориальной локализации произведений и их авторов в истории национальных литератур, предохраняет от придания этому аспекту первостепенного значения в ущерб анализу средневековой тюркоязычной литературы как целостного, взаимосвязанного культурного феномена. Обосновывая интегративный, комплексный подход к изучению литератур средневековья, в частности, персидско-таджикской и тюркской, Г. Тагирджанов пишет: «Искусственное ограничение возникшими в позднейшие эпохи условными географическими рамками постоянно изменявшегося под влиянием общественных условий, переменчивого как ртуть живого организма – литературного процесса – ни к чему кроме путаницы не приводит» (161; 13). Что касается историко-философского аспекта этой проблемы, то как мы уже отметили выше, целостное, в общемусульманском и общетюркском культурном контексте, рассмотрение процесса формирования социально-этической мысли татарского народа, в эпоху средневековья методологически представляется наиболее оправданным.

В то же время исторически конкретные социально-политические, экономические и духовные условия жизни предков татарского народа в домонгольский, золотоордынский и казанско-татарский периоды наложили свой отпечаток на своеобразие, эволюцию, проблематику социально-этического учения как и на формирование общественной мысли в целом. Поэтому задача данного раздела работы заключается в выявлении на социально-историческом фоне тюркоязычного Поволжья XIII–XVI вв. его культурно-исторического процесса в двух аспектах: общем, как региона средневекового мусульманского мира, и особенном, в своеобразии культуры и духовной жизни населявших его народов, в составе которых формировались и предки современных татар.

Упомянутый социально-исторический фон, т.е. социально-экономическая, политическая, этническая история, история материальной культуры Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства имеет большую научную литературу. Но накопленный в ней материал разбросан по времени (дореволюционная, советская и постсоветская историография), по назначению и характеру трудов (национальная и региональная историография, востоковедческие работы), по их научной специализации (общеевропейские, археологические, фольклористические и др. исследования). Обобщающей же работы, объединяющей исто-

рию Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства в аспекте истории татарского народа на комплексной междисциплинарной научной основе, пока нет. В связи с этим мы сочли необходимым, опираясь на указанную историческую литературу и опубликованные источники, предварить оценку культурно-идеологической ситуации на каждом из рассматриваемых этапов кратким экскурсом в ее экономические и политические предпосылки.

1. Булгарский период

Начало XIII века, венчающее собственно булгарский период развития духовной культуры предков современных татар, в историографии Волжской Булгарии относится ко второму, домонгольскому периоду ее истории (X–начало XIII вв.). Предшествующий ему раннебулгарский период охватывает VIII–начало X вв., последующий – золотоордынский – XIII–XIV века (101; 3).

Эта периодизация, отражающая основные этапы истории волжских булгар, не может быть целиком перенесена на периодизацию истории татарской культуры и общественной мысли региона. Золотоордынский период формирования, продолжая домонгольский, выходит за территориально-этнические и хронологические рамки третьего периода истории Волжской Булгарии, развиваясь уже на более широкой географической и этнической базе нового государственного объединения середины XIII–начала XV вв. – Золотой Орды, наследником культуры которой, наряду с другими народами (башкирами, казаками и др.) являются и современные татары. И третьим этапом формирования духовной культуры тюрков Поволжья в условиях собственной государственности является период Казанского ханства, когда сформировалась татарская народность.

Итак, начало XIII века – это последние десятилетия существования Волжской Булгарии как суверенного государства накануне монгольского завоевания. Историки считают домонгольский период «временем расцвета и полной самостоятельности страны... когда сформировались и получили широкое развитие все основные элементы булгарской культуры и экономики, определились границы территории государства и завершилась консолидация общепулгарской народности» (101; 3). Все эти признаки характерны для сложившихся феодальных отношений.

И действительно, на основании анализа археологических материалов и письменных источников, отражающих уровень материальной культуры, социально-экономические отношения в болгарском обществе и политическую структуру государства, А.Халиков делает вывод: «В XII – начале XIII вв. болгарская социально-территориальная организация вступает в этап развитого феодализма...» (182; 80). Что касается характера социальных отношений основных классов феодального болгарского общества, то, по мнению Р.Фахрутдинова, опирающегося на труды своих предшественников – болгароведов, в Волжской Булгарии домонгольского времени «утверждается феодальный строй с двумя формами эксплуатации – с государственной и частновладельческой, с преобладанием первой, которая явилась основой зарождения и развития феодализма в начальный период существования государства» (170; 31).

Таким образом, новейшие исследования по истории Волжской Булгарии, пополняя ее историографию, в своих выводах в целом подтверждают сложившуюся в отечественном болгароведении еще в 40-х гг. точку зрения, согласно которой «к началу XIII века Булгария достигла значительного социально-экономического, политического и культурного развития» (83; 182).

Суммируя характеристику экономики домонгольской Булгарии, данную в научной литературе, можно заключить, что ее основу составляли высокоразвитые для своего времени сельское хозяйство и ремесленные производства. Большую роль в экономике играла и внешняя торговля. Ведущей отраслью сельского хозяйства было земледелие, имевшее в Волго-Камье давние традиции, и «развитию земледелия пришло-го болгарского населения способствовало предшествовавшая земледельческая культура» (170; 35). Развитие земледелия среди болгар, помимо археологических данных, фиксируется и письменными источниками. Ранние из них относятся к началу X века. Арабский географ и путешественник Ибн Русте, использовавший письменные источники IX в. и свидетельства современников, пишет, что «они (булгары) – народ, у которого сеяние и пахота, они возделывают разные зерновые, как-то: пшеницу, ячмень, просо и другое» (11; 30). Его сведения подтверждаются личным, а потому наиболее достоверным свидетельством Ибн Фадлана: «Их пища (это) просо и мясо лошади, но и пшеница и ячмень (у них) в большом количестве» (15; 72)... К XI веку относятся сведения о земледелии болгар Гардизи, дополняющего своего предшественника Ибн

Русе: «И у них (булгар –А.Р.) существует обработка полей и сев, производятся разные зерновые, как-то: пшеница, ячмень, чечевица, маш, и кроме того всякое другое» (11; 31). К началу XIII века эта отрасль сельского хозяйства достигла, по-видимому, еще более высокой ступени развития. Во всяком случае, булгары имели возможность не только вывозить зерно на продажу в другие страны, но и оказывать при необходимости безвозмездную помощь соседям. Основываясь на русских летописях, историк В.Татищев пишет: «Булгары (в 1228 г.) возили жита по Волге, и Оке во все грады русские и продавали, и тем великую помощь сделали. Князь же болгарский прислал в дар великому князю Юрию 30 насадов (барж – А.Р.) с житами, которые князь великий принял с благодарением, а к нему послал сукна, парчи с золотом и серебром, кости рыбы и другие изящные вещи» (14; 34). Важную, но подчиненную по сравнению с земледелием роль играло в сельском хозяйстве булгар скотоводство, а также рыболовство, бортничество, охота, садоводство, огородничество (103; 40–41).

Другой важной отраслью экономики домонгольской Булгарии было ремесленное производство, продукция которого обеспечивала и внутренние потребности государства, и, подобно сельскохозяйственной экспортировалась в другие страны. К ведущим отраслям ремесленного производства относились металлургическая, кузнечная, гончарная, ювелирная, кожевенная, деревообрабатывающая, ткацкая и другие. О развитии болгарского ремесла свидетельствует специализация отдельных отраслей производства на виды (так, в металлургическом производстве археологи выделяют черную и цветную металлургию, ремесло оружейников, медников, бронзовщиков), а также стандартизацию некоторых видов ремесла, что говорит об удовлетворении ремесленниками массового спроса населения (125; 121–129). Все это позволило в свое время А.П.Смирнову выдвинуть гипотезу о существовании цеховой организации ремесленников в домонгольской Булгарии (151; 103). А массовый потребительский спрос на предметы домашнего хозяйства (посуду, утварь, хозяйственные принадлежности) говорит, в свою очередь, о глубоко укоренившемся оседлом образе жизни основного населения страны. Исследователи особо выделяют высокий уровень ювелирного ремесла, изделия которого уже в X–XI вв. отмечены печатью «изумительного совершенства... что немало говорит о культурных достижениях мастеров, возвышавшихся до состояния художников. Некоторые из

их изделий являются положительно шедеврами» (125; 128). Далеко за пределами Булгарии славилась и кожаная обувь, изготавливавшаяся местными мастерами. Свидетельство русской летописи о том, что кожаные сапоги были принадлежностью обмундирования болгарских воинов уже в X веке¹ – интересный штрих, удостоверяющий давние традиции кожевенного ремесла у болгар, обеспечившие добрую славу изделий их мастеров на Руси и на Востоке.

С развитием ремесла как самостоятельной отрасли экономики связано возникновение и развитие городов. Археологами зафиксировано около 140 городищ на территории домонгольской Булгарии (169; 29). Среди них выделяются своими размерами и культурным слоем Билярское, Булгарское, Суварское городища. Сведения о болгарских городах зафиксированы в арабо-персидских источниках с начала X в. (ал-Балхи, ал-Джайхани, ал-Истахри и др.) до XVII в., которые, начиная с ценной работы С.Шпилевского (190), подвергались анализу многочисленными исследователями. Арабский путешественник XII века ал-Гарнати, дважды побывавший в г.Булгаре, пишет о нем как об огромном городе, дома которого построены из сосны, а крепостная стена – из дуба, сравнимом с крупным торговым центром в низовье Волги – Саксином, с его многочисленным разноплеменным населением, соборными мечетями, купцами, учеными (38; 30). Наиболее значительным городом домонгольской Булгарии был Биляр, остатки которого находятся на реке Малый Черемшан. Многолетние археологические раскопки Билярского городища дают основание археологам квалифицировать его «одним из крупнейших археологических памятников эпохи средневековья не только Поволжья и Приуралья, но и всей Восточной Европы» (118; 7).

Важным фактором экономики Булгарии была внешняя торговля. А если учесть, что торговые связи сопровождались политическими и культурными, для реконструкции истории культуры, духовной жизни домонгольской Булгарии характер и география ее экономических связей с внешним миром приобретает первостепенное значение.

Выгодное географическое положение Булгарии у слияния важнейших водных путей – Волги и Камы, по которым шли торговые караваны из Руси до Каспия и далее на Кавказ и в Среднюю Азию, а по Каме и ее притокам – к народам Урала и Севера – издавна благоприятствовали ее положению как перекрестка международной торговли. Важное

значение в развитии торговли с восточными странами имели и природные условия, благодаря которым Болгария наряду с Северо-Восточной Русью была поставщиком на внешний рынок ценнейшего сырья – меховых шкурок и изделий из меха. Об особой ценности меха в те времена можно судить по тому, что в «безмонетный» период шкурки выполняли функцию денег, т.е. служили мерилем стоимости всех других товаров. Ибн Русте пишет: «Главное из имущества их (булгар – А.Р.) – куницы... ходит у них одна куница за два дирхема с половиной...» (11; 34). Соболями мехами собирал подати с булгар царь Алмуш, соболями же мехами выплачивалась дань хазарам (15; 72, 78). Поэтому в связях с Болгарией, державшей «в своих руках... всю торговлю с народами Поволжья, Прикамья, Урала и далекого Севера...» (103; 44), были весьма заинтересованы восточные купцы, пускавшие в далекое и небезопасное путешествие ради «мягкого золота» и других специфических богатств Севера. Развитие торговли было весьма выгодно и для правителей Болгарии, взимавших десятую часть стоимости ввозимых товаров.

О развитии товарно-денежных отношений в Болгарии можно судить уже по тому, что чеканка монет в Поволжье началась в VIII в., в период расцвета Хазарского каганата. После «безмонетного» периода XI–XII вв. в конце XII в. г.Булгар становится центром монетной чеканки всего Поволжья (131; 10).

Особенно возросло экономическое и политическое значение Болгарии для внешнего мира после распада в конце X в. Хазарского каганата, зависимость от которого ограничивала самостоятельную политику Булгара. В результате укоренения ислама и обретения независимости Болгария превращается в полноценного участника международной торговли в обширном регионе мусульманского Востока, северным форпостом которого она становится. Ее купцы посредничают в торговых операциях от «страны Вису» и Скандинавии на севере и на западе до Византии, Ирана и Средней Азии на юге и востоке. В низовьях Волги, в г.Саксине, откуда водные и караванные торговые пути расходились в Среднюю Азию, Азербайджан, Северное Причерноморье, по свидетельству ал-Гарнати, около 20 лет прожившего в Поволжье, среди крупных колоний иноземных купцов были и болгарские: «А в середине города (Саксина – А.Р.) живет эмир жителей Булгара, у них есть большая соборная мечеть, в которой совершается пятничное моление и вокруг нее живут болгарцы. И есть еще соборная мечеть, другая, в которой молит-

ся народность, которую называют «жители Суvara», она тоже многочисленна» (32; 27). Это свидетельство относится к середине XII в. Но мы знаем из первого торгового договора Булгарии с Русью от 1006 г., что уже на рубеже IX–X вв. торговые отношения являлись постоянным фактором международных отношений, регулируемым на государственном уровне².

По сообщениям русских летописей булгарские колонии существовали и на Руси (170; 91). Среди них, видимо, были и представители различных ремесел. В летописях есть сведения о постройке булгарскими мастерами церкви в г.Юрьеве, которая, как утверждает В.Татищев, «есть по своей древности и особой архитектуре, во всех русских строениях изящнейшая» (160; 226). Несмотря на то, что мирные отношения с Русью прерывались военными столкновениями, особенно участившимися в предмонгольский период в связи с усилением северо-восточных русских княжеств (Владимири-Суздальского, Муромского, Рязанского), они постоянно возобновлялись, ибо в них были заинтересованы обе стороны. Последний перед монгольским нашествием мирный договор между Владимирским княжеством и булгарами говорит об обоюдном желании нормализовать политические и экономические отношения: «... иметь любовь и мир, пленников всех освободить, а буде распря, судить, съехався судом от обоих на меже (т.е. на границе – А.Р.)» (160; 225).

Прочные торговые отношения, сопровождавшиеся политическими и культурными контактами, связывали Волжскую Булгарию с Мавераннаром, Хорезмом, Хорасаном. Наиболее удобным и сравнительно безопасным в мирное время торговым путем был водный, по Волге до ее устья и далее через Каспий или караванным путем в Хорезм. В начале X в., судя по маршруту путешествия багдадского посольства в Булгар, существовал и более дальний и рискованный сухопутный маршрут из Хорезма в Среднее Поволжье через территории современного Казахстана, Приуралья, Башкортостана, населенные кочевниками. Некоторые исследователи, правда, считают, что налаженных караванных путей здесь еще не было (11: 157). Однако письменные источники свидетельствуют, что торговля между Средней Азией и Булгарией осуществлялась и по суше, хотя этот путь был небезопасным. – «Их (булгар – А.Р.) караваны ходят так далеко, как Ховарезм в Хорасане, и из Ховарезма караваны идут к ним. Но здесь (на этом пути) живет несколько

кочующих орд тюркского происхождения, отличающихся от таргизов (булгар – А.Р.), которые делают путь между этими двумя странами опасным» (14; 19).

В дальнейшем, по мере вовлечения кочевых народов в торгово-экономические связи с оседлым миром и их постепенной исламизацией, осваивался и этот маршрут. Укреплению связей родственных тюркских народов на степных пространствах от Поволжья до Тяньшаня способствовало возникновение в конце X в. первого мусульманского тюркского государства в Средней Азии – империи Караханидов. Со ссылкой на Ибн ал-Асира В.Бартольд пишет, что «осенью 1043 г. мусульманами сделались также тюрки, кочевавшие в нынешних киргизских (казахских – А.Р.) степях; ... эти тюрки в числе 10.000 кибиток летом жили по соседству с землей болгар, зимой около Баласагуни» (62; ч.1, 46), т.е. столицы Караханидского государства. Эти миграции, безусловно, способствовали упрочению экономических и культурных связей, освоению сухопутных торговых путей между двумя регионами. Но основной международной торговой магистралью и в предмонгольское время оставался волжско-каспийский путь. Итиль, а позднее Саксин были центрами международной торговли, связывавшими Восточную Европу со Средней Азией, Ираном, Кавказом, Ближним Востоком. «В городе купцов народностей и чужеземцев и арабов из Магриба – тысячи, – пишет, ал-Гарнати, – не счесть их числа» (32; 27). Отсюда шли дальше на Восток и в южные страны меха, шкуры, кожа, мед, воск, скот, рыба, кольчуга, оружие, другие изделия, вывезенные из Булгарии или через нее из Руси и других стран (41; 181). Навстречу им вверх по Волге поднимались караваны барж с тканями, другими товарами. Многие из них реализовывались в Булгаре, где встречались купцы из многих стран на торговой ярмарке, о которой упоминает уже Ибн Фадлан.

Естественно, интенсивные торгово-экономические связи сопровождались политическими контактами. Об обоюдной заинтересованности мусульманских центров и булгар в укреплении политических связей красноречиво свидетельствует обмен посольствами между Багдадом и Булгарией в 921–922. Если царь Алмуш, посылая своего сына Хасана к халифу, преследовал внутривосточные (объединение страны и укрепление своей власти под знаменем ислама, полученным из рук халифа) и внешнеполитические (утверждение своей самостоятельности по

отношению к Хазарии) цели, то и в мусульманских центрах, в свою очередь, были заинтересованы в расширении сферы влияния ислама и в укреплении позиции Булгарии как северного форпоста исламской цивилизации. Правда, в это время арабский халифат переживает период распада, но авторитет халифа как «повелителя правоверных» был высок, особенно для отдаленных мусульманских окраин. Что касается материальной поддержки, то деньги, присланные халифом для постройки крепости (но по каким-то причинам не дошедшие до места назначения), имели для царя булгар символическое значение, как и знамена. Это видно из его слов Ибн-Фадлану: «Если бы, действительно, я хотел построить крепость на свои средства: на серебро и золото, то нет для меня в этом трудности. И право же, я только хотел получить благословление от денег повелителя правоверных и просил его об этом» (15; 77). Впрочем, удовольствие царя булгар можно понять и по практическим причинам: арабские серебрянные монеты, как пишут Б.Греков и Н.Калинин, весьма ценились и булгарами, и хазарами, и на Руси (125; 133).

Если в X в., по нумизматическим данным, в Булгарии существовали по крайней мере два политических центра – Булгар и Сувар, то «в XI в. процесс централизации, очевидно, завершился победой князя и знати булгарского племени» (103; 47).

Объединение булгарских земель в единое самостоятельное государство укрепляло экономику страны, расширяло сферу внешнеполитических связей, повышало его авторитет на международной арене. В то же время булгары могли себе позволить для повышения своего престижа и укрепления дружественных связей делать щедрые подарки близкими и отдаленным соседям. Так было при заключении торгового соглашения с Русью в 1006 г., когда булгары послали в Киев к князю Владимиру «послов с дарами многими, дабы Владимир позволил им в городах по Волге и Оке торговать без опасения...» (14; 21), при оказании помощи зерном в голодный для Руси 1024 г. К этому же году относится известие Бейхаки об отправке государем Булгарии подарков и денег для постройки в городах Хорасана двух соборных мечетей: «... он послал много денег, послал удивительные дары для государя Хорасана, каких никто не видел... В то время те деньги истратили на построение этих двух мечетей» (11; 46). Несомненно, это пожертвование преследовало определенные политические цели. В то же время этот жест свидетельствует о

тесных связях болгар с могущественным государством Газневидов, в чьи владения входил тогда Хорасан.

Во второй половине XII – начале XIII вв. Болгария переживает уже период усиления сепаратизма отдельных областей, характерного, по мнению историков, для периода развитого феодализма (181; 80).

Развитому феодальному строю сопутствовал и соответствующий механизм государственной власти, отражавший социальную дифференциацию общества и обеспечивавший нормальное функционирование всех сфер его жизни. Во главе иерархической лестницы феодального общества стоял эмир, ему подчинялись крупные феодалы, имевшие свои поместья, укрепленные замки, дружины. Они осуществляли свою власть через государственный аппарат, ведавший казной, сбором пошлин и податей, судопроизводством и т.д. Большую роль в экономической жизни страны играли купцы. Основную производительную силу общества составляли ремесленники, земледельцы, скотоводы, охотники и т.д. На нижней ступени социальной лестницы находились рабы, игравшие, как считают исследователи, незначительную роль в хозяйственной жизни. Особую категорию составляли люди умственного труда – ученые, поэты, служители культа.

По мере развития производительных сил страны, расширения связей с внешним миром, развивалась и ее материальная и духовная культура. Переломным периодом в формировании древней культуры болгар был период перехода от догосударственного, кочевнического образа жизни к оседлому, государственному, сопровождавшемуся вытеснением языческого политеизма монотеистическим исламом. Археологи намечают начало этого периода первой третью X века (106; 33). Примерно к этому времени, к рубежу IX–X вв. относятся первые сведения о господствующем положении мусульманской религии среди болгар, имеющих «мечети и начальные училища с муэдзинами и имамами» (14; 26). Разумеется, язычество, имевшие глубокие корни, не могло быть сразу вытеснено монотеизмом, его влияние еще долгое время отражается в мифологии, обрядах, поклонении языческим культам, в материальной культуре, особенно в декоративно-прикладном искусстве. Об этом свидетельствует и археологический материал, и письменные источники. Особенно явственно языческое мировоззрение древних болгар прослеживается в декоративно-прикладном искусстве. Д.Валеева, посвятившая этой теме специальное исследование, считает, что «языческая душа»

искусства сохранялась у болгар и в начале XIII века (74; 65)³. Действительно, прикладное искусство, являлось одной из наиболее устойчивых, глубинных форм предметного отражения общественного сознания, в своей символике, образном значении, стиле длительное время сохраняло следы анимистических воззрений первобытного человека на природу, окружающий мир в целом, выражало его мировосприятие. Сохранялись они и в мифологии, обрядах, народном творчестве болгар (90; 97–115), в отдельных жанрах которого (загадки, волшебные сказки) дошли до наших дней. О живучести доисламских культов в Булгарии и накануне монгольского нашествия свидетельствуют и страницы «Кысса-и Йусуф», повествующие о превосходстве ислама над язычеством, миссионерская функция образа главного героя поэмы⁴. Все это, бесспорно, говорит об актуальности языческих верований в домонгольском болгарском обществе, а, судя по идейному содержанию поэмы Кул Гали, и об известной оппозиционной идеологической роли язычества по отношению к монотеизму как господствующей идеологии. Однако бесспорно и то, что в Волжской Булгарии, вступившей в XIII в. в период развитого феодализма, при сохранении в культуре и быту некоторой части ее населения языческих культов, определяющим, формирующим элементом общественной жизни страны, ее духовной культуры, был исторически прогрессивный по сравнению с политеизмом ислам. Если учесть, что к моменту монгольского завоевания мусульманская религия и культура имели у болгар более чем трехсотлетнюю историю и к концу домонгольского периода породили такое популярнейшее среди предков татар произведение искусства, рассчитанное на массовую аудиторию, как «Кысса-и Йусуф» (надо думать далекое не единственное в своем роде)⁵, невозможно согласиться с утверждением некоторых ученых о том, будто ислам в домонгольской Булгарии был идеологией лишь правящей верхушки и не проник в массы населения (125; 166).

Такому утверждению противоречат и письменные источники, характеризующие Булгарию в целом как мусульманскую страну, и археологический материал, фиксирующий масштабы распространения монотеизма среди болгарского населения. Е.Халикова, посвятившая этому вопросу специальное исследование, на основе анализа мусульманских могильников на территории Булгарии констатирует, «что уже в X в. у отдельных групп населения Булгарии сложился достаточно канонизированный мусульманский погребальный обряд» (183; 14). В даль-

нейшем, «в XI в. у большинства болгар языческий погребальный обряд окончательно уступает место мусульманскому, причем это относится не только к населению городов... но и к жителям сельской местности... (183; 15). В итоге Е.Халикова приходит к выводу, что «к концу домонгольского периода идеология и обряды ислама глубоко укоренились у основного населения страны, охватив различные социальные слои болгарского общества» (183; 16). Периодизации распространения ислама среди волжских болгар на археологическом материале соответствуют сведения арабо-персидских географов средневековья. Даже допуская, что Ибн Русте имел в виду лишь одно из племен страны, утверждая к началу X в., что «... большая часть болгар исповедует ислам», его сведения о мечетях и начальных школах, о господствующем положении мусульман над соплеменниками-язычниками, которые «повергаются ниц» при встрече с ними, говорят о значительном распространении ислама уже в это время, о том, что к началу X в. он уже прошел определенный путь развития среди болгар.

Есть основание предполагать, что ислам проник в Булгарию из Средней Азии. Арабские географы начала X в. сообщают об оживленных торговых связях болгар с саманидским государством, достигшим в 1 половине X в. наивысшего экономического развития и культурного расцвета. Об этом говорят и многочисленные находки арабских и саманидских монет⁶, и то, что первые болгарские монеты начала X в. подражали саманидским и даже копировали их (125; 134). Города Саманидского государства – Бухара, Самарканд, Нишапур, Ургенч, Герат и другие превращаются в это время в культурные центры средневекового Востока, центры мусульманской образованности и учености. В них возникают многочисленные медресе, крупные книгохранилища, творят крупные ученые и поэты. Естественно, что Хорасан, Хорезм, Мавераннахр с их развитой культурой и наукой становятся центром притяжения не только торговых интересов, но и культурных запросов формирующегося на Средней Волге государства. Этому, несомненно, способствовало и этническое родство поволжских тюрков – болгар со среднеазиатскими. Не исключено, что посольство багдадского халифа, направлявшееся в Булгарию через Бухару и Хорезм, избрало этот маршрут и с целью собрать сведения о распространении ислама среди болгар у хорошо осведомленных в этом плане местных ученых-богословов и купцов, связанных с Поволжьем. В пользу среднеазиатских корней мусульманства в

Булгарии говорит и отмеченная исследователями (185; 14; 14; 34; 170; 81) в «Записках...» Ибн Фадлана важная деталь: ислам в Булгарии был ханафитского толка, а этот толк был господствующим в Средней Азии. Ал-Гарнати фиксирует ханафитский толк ислама и в купеческих, в том числе болгарской, колониях в Саксине, отличая их от «магрибинцев» и «иноземцев», придерживающихся маликитского и шафиитского толков. Ханафитом был и автор «Кысса-и Йусуф», это видно из вступления поэмы, в котором возносится хвала Абу-Ханифе – основателю ханафитского мазхаба в исламе (16; 299).

На рубеже X–XI вв. под ударами кочевников Саманидское государство распадается и уступает свое место династии Караханидов, создавшей мощное тюркское государство в Восточном Туркестане и Семиречье. В этот же период на территориях современного Афганистана, Туркмении, Ирана возвышается тюркское государство Газневидов, достигшее наибольшего могущества при Махмуде Газневиде (998–1030). Эта эпоха, несмотря на войны и разорения, характеризуется дальнейшим развитием науки и культуры, ярчайшими представителями которой выступают Бируни, Фирдоуси и др. К периоду расцвета Караханидского государства относятся выдающиеся памятники тюркоязычной культуры середины XI в. – «Словарь тюркских языков» Махмуда Кашгари (составлен в 1072–1083 гг.) и первое из дошедших до наших дней крупное художественное произведение – поэма «Кутадгу билиг» Йусуфа Баласагуни (1069–1070). Примечательно то, что оба эти произведения были созданы почти одновременно, в промежутке 10–13 лет в центрах культуры тюркской державы Караханидов–Кашгаре и Баласагуне, которые «являлись в XI в. форпостами мусульманской учености» (111; 500). В «Словарь» выдающегося тюрколога средневековья М.Кашгари вошли и фрагменты фольклора и поэзии поволжских тюрков, что уже само по себе говорит о культурных связях между тюркскими государствами Поволжья и Средней Азии. Известны были автору словаря и болгарские города, причем г.Булгар назван в нем «одним из знаменитых тюркских городов» (132; 110). Отмечая в составе «Словаря» болгарские слова, связанные с наименованием местных товаров, Х.Махмутов считает вероятным, что «... эти слова дошли до родины Кашгари вместе с торговыми караванами (131; 110)⁷. Что касается поэмы «Кутадгу билиг», ее глубокое и плодотворное влияние на развитие старописьменных тюркских литератур, ее связь с тюркским фольклором общепризнанна, хотя

тщательное изучение поэмы в историко-культурном, литературоведческом и других аспектах «делает лишь первые шаги» (95; 519). Как считают литературоведы, «Кутадгу билиг», наряду с произведениями А.Йасави и С.Бакыргани, «была хорошо известна болгаро-татарам» (159; 94). Прямых свидетельств этому нет, но интенсивность торгового общения между Поволжьем и Средней Азией, фиксируемая письменными и археологическими источниками, постоянная миграция кочевников-тюрков между Баласагуном и Булгаром дают веские основания для такого предположения. Ученые отмечают быстрое распространение книг в средние века в различных регионах с примерно одинаковым уровнем общественного развития. В тюках караванов всегда находилось место и книгам, высоко ценившимся на Востоке как источники знаний и мудрости. Тем более вероятно знакомство болгар с «Кутадгу билиг», написанной на родственном языке, что делало ее особо ценной и в глазах мусульманских проповедников как средства эмоционально-образного воздействия на широкую аудиторию слушателей в распространении религиозной идеологии, лежащей в основе социально-этического содержания поэмы. Да и вся проблематика поэмы, ее идейное и художественное содержание, форма, связанная с «жизнью, культурой и идеологией оседлой тюркской государственности еще прочно сохраняющей память о своей кочевой «предыстории» (95; 520), была близка и понятна болгарам.

В условиях интенсивных культурных контактов с мусульманскими центрами в Булгарии развивается просвещение, культура, наука на основе ислама. Последний к концу X в. достигает здесь такой степени развития, что местное духовенство берет на себя миссионерские функции, выходящие далеко за пределы мусульманизации местных языческих племен. Об этом свидетельствует посольство болгар 986 г. к киевскому великому князю Владимиру с предложением принять мусульманство. Предложение было впоследствии отклонено, но сама по себе эта миссия говорит о притязаниях Булгарского государства на роль «северной Мекки» мусульманского мира. А для таких притязаний должны были быть основания в развитии мусульманской культуры, просвещения, богословских наук в самой стране. По отрывочным сведениям можно судить о том, что Булгарию посещали ученые-богословы из разных центров мусульманского Востока. В свою очередь, болгарские ученые были известны далеко за пределами своей страны. К началу XI в.

относится известие о болгарском ученом шейхе Ахмаде ал-Булгари, завоевавшем признание своими трудами на арабском языке, духовном наставнике могущественного султана Махмуда Газневида (24; 1, 80). О его влиянии на последнего косвенно говорит тот факт, что знаменитый имам ал-Джувеини, среди учеников которого упоминаются такие выдающиеся представители арабоязычной науки и культуры как ал-Газали, ал-Ансари и др., безуспешно пытался обратить ханафита Махмуда Газневида в шафиитский мазхаб (20; III, 7а). Ходжа Ахмаду Булгари посвящены стихи на персидском языке (161; 38).

В среднеазиатских культурных центрах Бухаре и Нишапуре совершенствовался в знаниях ученый Абу-л-Али Хамид ибн Идрис ал-Булгари, живший в XI – начале XII вв. (был жив в 1106 г.), который после возвращения на родину писал научные труды, основал свою научную школу. Одним из учеников его был Сулейман ибн Даул ас-Саксини, написавший этико-дидактическое сочинение на персидском и арабском языках. Ученые, на которых ссылается Саксини в одном из своих сочинений со слов своего учителя Хамида Булгари, жили в начале XII в. в Средней Азии. Это сочинение, получившее широкую известность не только в Поволжье, но и в Средней Азии, Анатолии, Ираке, дошло до наших дней (159; 90-91).

Из «Мустафад ал-ахбар...» Ш.Марджани мы знаем и о других ученых XII – начала XIII вв., имена и названия сочинений которых сохранились в арабо-персидских источниках: братьях Тадж-ад-Дине и Хасане ибн Йунус ал-Булгари, получивших высшее мусульманское образование в Ираке; Бурхан ад-дине ал-Булгари, обучавшемся у самаркандских и несэфских ученых и др. (21; 1, 81-83). Они были энциклопедически образованными людьми своего времени, оставили после себя сочинения по фармакологии, медицине, риторике, этике. Развитие в Волжской Булгарии светских наук наряду с богословскими давно признано историками: «... в Булгарии были не только богословы, но и юристы, историки, философы, медики» (125; 179). В последнее время стало известно в то, что в архиве Института Востоковедения АН Узбекистана сохранились некоторые сочинения Бурхан ад-Дина ал-Булгари, которые ждут своего исследователя (159; 92). От ал-Гарнати мы знаем и о болгарском историке XII в. Йакубе ибн Нугмане, сочинение которого по истории булгар арабский путешественник использовал при сборе материала для своей книги «Подарок умам и выборка из чудес» (32;

39). Здесь же он сообщает, что автор «Истории Булгара» является учеником знаменитого шейха Абу ал-Маали ал-Джувайни (1028–1085 гг.).

В литературе есть и упоминание о болгарских ученых-астрономах, проводивших астрономические наблюдения к северу от Булгарии.

Уже эти, далеко не полные, как считают болгароведы, сведения об ученых домонгольской Булгарии и их сочинениях по различным отраслям знаний, широкая география их научных связей с центрами культуры Востока дают представления об уровне развития научной мысли в стране перед монгольским нашествием. Картину культурной жизни в домонгольской Булгарии существенно дополняют археологические, фольклорные и другие источники, свидетельствующие о развитии математики, химии, медицины, географии, истории, астрономии, и других светских наук (141; 16–29).

Важным фактором развития научных знаний и культуры этой эпохи, быстрого взаимопроникновения ее достижений в мусульманских странах являлся, как известно, арабский язык, эта латынь Востока, овладение которым, как и языком поэзии – персидским было условием образованности. В то же время, как показывает творчество Баласагуни, Йасави, Бакыргани, Кул Гали и др. по мере культурного роста тюркских народов в их духовной жизни все большую роль играет родной, тюркский язык, что знаменовало эпоху самостоятельного развития тюркоязычной культуры на общемусульманской почве. Немаловажную роль в этом процессе играла культура волжско-камских булгар, успешно осваивавшая духовные достижения иноязычных и родственных народов и вносявшая, в свою очередь, собственный вклад в их дальнейшее развитие.

Ярким подтверждением этого тезиса является поэма Кул Гали «Кысса-и Йусуф», в идейно-эстетическом содержании которой, ее социально-философской проблематике отразились и глубокое, творческое усвоение булгарским обществом передовой культуры и общественно-философской мысли Востока, и оригинальный вклад в ее сокровищницу. Вместе с тем, по своей популярности среди татар, влиянию на устное поэтическое творчество и духовно-письменную культуру татарского народа вплоть до современности, «Кысса-и Йусуф» – наиболее характерный пример преемственного характера булгаро-татарской культуры средневековья со всеми последующими этапами ее исторического развития.

Таким образом, Волжская Булгария играла заметную роль в торгово-экономической и политической жизни огромного региона от Скандинавии до Средней Азии и Ближнего Востока в качестве связующего Восток и Запад звена. А в культурном отношении к началу XIII в. она превратилась в один из очагов цивилизации Востока, определявшей в ту эпоху уровень мировой цивилизации.

2. Эпоха Золотой Орды.

Этот период хронологически охватывает двухсотлетие со времени потери государственной самостоятельности волжскими булгарами в результате монгольского нашествия (1236 г.) до ее восстановления их потомкам (середина XV в.) в рамках Казанского ханства. Последствия монгольского нашествия на Булгарию, как и на другие, покоренные монголами государства, были трагичными – гибель государства, разрушение экономики, веками сложившихся хозяйственных и культурных связей с внешним миром и внутри самой страны.

Арабский историк Ибн ал-Асир (1160–1233 гг.) в таких словах передает впечатление современников от завоевательных походов Чингисхана, их ужас перед размерами обрушившейся на них катастрофы: «... с тех пор как Аллах всемогущий создал человека, по настоящее время, мир не испытывал (ничего) подобного...» и «род людской не увидит (ничего) подобного этому событию до преставления света и исчезновения мира...» (36; 1, 2). «От множества войск земля стонала и гудела, а от многочисленности и шума полчищ столбенели дикие звери и хищные животные» (36; 1, 23), – образно передает другой летописец монгольских завоеваний персидский историк ал-Джувейни при описании разгрома Булгарии реакцию современников на невиданную дотоле беду.

Падение Булгарии, завоеванием которой монголы начали давно подготавливаемый подход в Восточную Европу, открыло им дорогу на Русь, Прибалтику, Причерноморье. В результате военных действий 1237–1241 гг. под власть монголов попали новые огромные пространства от Волги до Дуная, которые вошли в состав улуса Джучи, более известного в историографии под названием Золотой Орды. Центром этого государства стало Среднее и Нижнее Поволжье, населенное в основном тюркоязычными народами.

Как явствует из сообщений русских летописцев и персидских исто-

риков (170; 100–102), окончательное покорение монголами Волжской Булгарии затянулось на несколько лет (1236–1240).

После ухода основных монгольских войск на Русь болгары восстали. Восстание было, видимо, настолько серьезным, что монголам пришлось умирять местное население при помощи крупных воинских сил под командованием Субудая–Багатура. Героическая борьба народов Поволжья против иноземных захватчиков запечатлена и в памятниках татарского фольклора – исторических дастанах «Ханская дочь Алтынчеч», «Бачман и рассказ о его гибели», «Несгораемая девушка», «Легенда о сорока девушках и других (5; 159–180). В них нашли отражение и реальные исторические события и лица, и художественно–обобщенные образы, отвечавшие патриотическим, свободолюбивым народным идеалам. Существует даже точка зрения, согласно которой народные восстания явились причиной решения Бату–хана «первоначально осесть в Булгарии, избрав своей резиденцией окрестности города Великого Булгара» (103; 56). Однако, основной причиной Булгара как первоначального центра формирующегося государства были, видимо, традиции местной оседлой экономической жизни и утвердившаяся роль столицы Булгарии как перекрестка международной торговли⁸. Использовать давно сложившуюся социально–экономическую, политическую и культурную инфраструктуру государственной и общественной жизни населения, приспособив ее к своим целям, было гораздо легче, чем создавать такой механизм заново.

Подчинив силой оружия страны и народы, стоявшие на более высоком, по сравнению с завоевателями, уровне экономического и культурного развития, монгольская кочевая аристократия быстро поняла, что восстановление хозяйственной жизни оседлых регионов сулит ей более надежные, постоянные доходы, нежели опустошительные набеги. Огромные доходы сулило и восстановление традиционных торговых связей, прерванных войнами и разорением обширных областей. В силу этих причин постепенно восстанавливаются разрушенные города (правда, далеко не все) и строятся новые, куда из разных стран свозятся ремесленники и рабы, налаживаются караванные и водные пути, связь между областями Золотой Орды и внешним миром. Проводится перепись населения для обложения его налогами. Области с оседлым населением, управляемые монгольскими наместниками (баскаками), получают внутреннюю автономию, что также создает предпосылки оживле-

ния экономической и общественной жизни, восстановления ремесел и торговли. Касаясь форм эксплуатации монголами оседлого населения, Г.Федоров-Давыдов, отмечая близость уровней общественного и экономического развития домонгольских Руси и Булгари, отмечает «существование между монгольской властью и болгарским населением (как и русским – А.Р.) какого-то промежуточного звена – местной феодальной аристократии, князей. Эти князья, также как и русские, едут за утверждением своей власти к золотоордынскому хану» (175; 26–27).

Двойное налоговое бремя на население со стороны местных феодалов и ордынских властей, ухудшая их экономическое положение, вело к дальнейшей социальной поляризации и закреплению обедневших ремесленников, земледельцев, скотоводов. В строительстве, ремесленном производстве и домашнем хозяйстве широко использовался труд невольников, являвшихся и объектом торговли. Низкий уровень производительных сил, обостривший социальные антагонизмы, однобокая ориентация экономики на внешнюю торговлю с ее немедленными, но недолговечными доходами, стали в дальнейшем внутренними факторами разложения Золотой Орды, правящая верхушка которой видела в покоренных народах не опору государства, а источник извлечения материальных и денежных ресурсов⁹.

В то же время в силу объективных законов общественного развития производительные силы, хотя и медленно, но возрастали, шел процесс консолидации народностей в новых исторических условиях, развивалась наука, материальная и духовная культура. К этим законам, к «высшему экономическому положению» (Ф.Энгельс) и к более высокой культуре покоренных народов и должны были приобщиться завоеватели, чтобы удержать их в своей власти. Другими словами, плоды своих завоеваний победители могли пожинать, лишь подчинившись социально-экономическому базису и его идеологической и культурной надстройке, а в дальнейшем и языку покоренных народов, ассимилировавших нашественников¹⁰.

Ислам в качестве государственной идеологии Джучиева Улуса получает право гражданства при хане Берке, который в 661 г. хиджры (1262–1263) направляет посольство в мамлюкской Египет к султану Бейбарсу с официальным извещением о принятии им и многими знатными монгольскими семьями и родами ислама. Об этом сообщает арабский историк Руки-ад-Дин Бейбарс (36; 1, 98–99). Его современник ан-Нувей-

ри пишет в связи с обращением Берке-хана в ислам о распространении в Золотой Орде мечетей, школ, мусульманских наук и просвещения: «Этот Берке сделался мусульманином и ислам его был прекрасный. Он воздвиг маяк веры и установил обряды мусульманские, и построил в пределах своего государства мечети и школы» (36; 1, 151). В принятии ислама Берке-ханом лежали и внешнеполитические причины (стремление к самостоятельности от Каракорума¹¹, ориентация на мусульманский мир в борьбе с хулагуидским Ираном и др.). Хотя ислам окончательно утвердился в Золотой Орде в первой половине XIV в. при хане Узбеке, именно при Берке в Сарай начали стекаться ученые, богословы, поэты со всех концов мусульманского Востока, и были заложены основы развития золотоордынской культуры на почве ислама. Таким образом, это развитие пошло по пути, освоенному задолго до монгольского нашествия в традиционных культурных центрах, вошедших в состав Джучиева Улуса – Волжской Булгарии, Хорезме, Закавказье.

В то же время образование Золотой Орды, крупнейшего государственного объединения на карте Восточной Европы и Западной Азии, в пределах которого оказались культурные очаги тюркского мира, в том числе и волжские булгары, оказало существенное влияние на их исторические судьбы, экономическое, политическое, культурное развитие. В условиях огромного государства размываются прежние территориальные и этнические границы формирования народностей, усиливаются процессы взаимопроникновения оседлых и кочевых народов, их материальной и духовной культуры, которые проходят в XIII–XV вв. в гораздо более широких масштабах политически интегрированных регионов Средней Азии, Казахстана, Поволжья, Дешт – и Кипчака.

Развитая болгарская культура домонгольского периода, сыгравшая важную роль в формировании синкретичной культуры Золотой Орды, и сама подвергается трансформации, впитывая духовные ценности культуры других регионов и народов. Поэтому культура татарского народа XIII–XV вв. справедливо рассматривается исследователями в контексте новых исторических условий формирования татарского народа, выходящих далеко за пределы экономических, политических, этнических рамок домонгольской Булгарии. Ее коренное население частью гибнет, частью спасаясь от монголов, рассредоточивается в относительно безопасные северные районы (182; 91). Кроме того, болгарские мастера и ремесленники, наряду с представителями других побежден-

ных народов, сгоняются монголами в Нижнее Поволжье для строительства новых городов. Так, по археологическим источникам, первыми поселенцами Водянского городища и некоторых других в современной Волгоградской области были русские и болгары (138; 145). В еще большем количестве свозились ремесленники из Хорезма, Руси, Болгарии, Крыма и других оседлых регионов для строительства и налаживания различных производств (металлургического, гончарного, ювелирного, косторезного и т.д.) Сарая и Сарая ал-Джедиды, первой и второй столиц Золотой Орды. Как свидетельствует археологический материал, «Во всех ремеслах прослеживается общая черта: все они характеризуются смещением ремесленных традиций покоренных народов. Это и лежит в основе синкретизма золотоордынской городской культуры» (86; 68). Археологический материал подтверждает письменные свидетельства современников (Ибн-Баттуты, ал-Омари, Ибн-Арабшаха и др.), отмечающих этническую пестроту населения золотоордынской столицы.

В результате усиления процессов миграции покоренных монголами народов и в Болгарию усиливается приток кипчакоязычных тюрков-кочевников, происходит постепенная унификация поволжского тюрки, становящегося государственным языком Золотой Орды. Процесс складывания на кипчакской лексической основе государственного языка получает отражение в известном «Кодекс Куманикус», кипчакско-латинском словаре, составленном в Италии в помощь европейским купцам, дипломатам, миссионерам, отправлявшимся в Золотую Орду. В то же время давние экономические и культурные традиции Болгарии, определенная степень ее автономности при монголах предохранили местное население от растворения в новом государстве и позволили постепенно возродить традиционные ремесла, земледельческую культуру, торговлю, хотя это возрождение шло очень медленно из-за колоссального ущерба, нанесенного болгарской земле опустошительным нашествием. «Более ста городищ домонгольского времени на территории всей Болгарии не имеют слоя золотоордынского времени, следовательно, они были заброшены в результате монгольского нашествия» (181; 91), отмечают археологи. Тем не менее постепенно возрождаются города Булгар, Сувар, Кашан. В качестве удельных центров возвышаются Казань, Жукотин (Джукетау), Керменчук. Постепенно восстанавливаются торговые и культурные связи со Средней Азией, Русью, Закавказьем. Возобновляется приток мусульманских ученых, богословов, право-

ведов, мастеров художественного слова, сочинений по различным отраслям знаний. Ш.Марджани приводит в «Мустафад-ал-ахбар...» и «Вафийат ал-аслаф» имена ученых XIII–XIV вв., деятельность которых связана с Булгарией. Среди них он упоминает Хасана Булгари, родом из Нахичевана (Азербайджан), ученика знаменитого на Востоке шейха Сагдетдина ал-Хамави. Биография Хасана Булгари, изложенная в «Вафийат ал-аслаф...» (20; III; 426 а), может служить иллюстрацией широкой географии культурных контактов Булгарии того времени. Он начал свою деятельность в Азербайджане, получил известность как ученый в Булгаре, затем, когда обстоятельства вынудили его бежать в Бухару, прославился как «шейх Хасан Булгари» в культурных центрах Средней Азии. Другой ученый этого времени, Бурхан ад-дин Булгари получил известность среди современников комментариями к сочинениям по этике, риторике, медицине (85; 541). О широких культурных связях Булгарии со Средней Азией, Малой Азией, Хорезмом, Ближним Востоком в XIV в. свидетельствуют также имена ученых Хафиз ад-дина Кардари Баззати, Гассама Маргилани, Ибн Арабшаха и других, жизнь и научное творчество которых так или иначе были связаны с духовной жизнью Булгари (159; 161–163).

Таким образом, несмотря на отрицательные последствия монгольского нашествия, затормозившего и культурное развитие, благодаря своим глубоким корням, домонгольская материальная и духовная культура, пережив все катаклизмы, связанные с этим нашествием, возродилась и развивалась в новых исторических условиях.

С ростом новых городов Золотой Орды в Нижнем Поволжье, Северном Кавказе, Крыму как центров ремесленного производства, международной торговли, культуры растет и образованная прослойка населения, необходимая для функционирования государственного аппарата, экономических, политических связей, дипломатии. Последняя при хане Берке становится важным инструментом внешней политики Золотой Орды. К 1261 г. относится начало политических связей с мамлюкским Египтом, занимавшим важное место во внешнеполитических планах золотоордынских ханов (92). Об интенсивности экономических, политических и культурных контактов между Поволжьем и Египтом говорит и следующий факт, приведенный египетским историком Аль-Холи Амином: «В течение двух столетий Каир и Сарай обменялись примерно пятьюдесятью посольствами...» (58; 15), причем большая роль в этих

посольствах отводилась купцам, которые, наряду со своими торговыми операциями, нередко выполняли ответственные дипломатические миссии.

Кстати, в источниках сохранились сведения и о посольстве болгар в 1330/31 гг. к египетскому султану ан-Насиру с подарками и просьбой прислать царю болгар меч и знамя для победы над врагами (58; 21). Это посольство, если оно имело место, еще раз свидетельствует, во-первых, об известной автономии Болгарии и в период наивысшего расцвета Золотой Орды при хане Узбеке, и, во-вторых, очень напоминает по характеру миссии посольство царя Алмуша к багдадскому халифу (920 г.) с целью заручиться его поддержкой в стремлении болгар к политической самостоятельности.

Естественным следствием тесных экономических и политических связей между «Нилом и Волгой» было и взаимопроникновение культур. Аль-Холи пишет о проникновении в Египет вместе с кипчаками их обычаев и элементов материальной культуры, о службе арабских ученых и богословов ар-Рази, ат-Тафтазани и других при дворе правителей Золотой Орды. Выходец из мамлюкского Египта аз-Захиди посвящает свое сочинение «Ар-Рисалат ан-Насирия» (Послание ан-Насири о вере) хану Берке, шейх Ибн Баззаси пишет «Изречение...» книгу исторического характера, высоко оцененную современниками. В свою очередь, ученые, шейхи, кадии приезжали из Поволжья в Египет, где совершенствовались в науках, преподавали в местных медресе право, логику, риторику (159; 250).

В этот же период политические и дипломатические связи устанавливаются и со странами христианского мира. Одновременно с оповещением султана Бейбарса о принятии ислама, Берке учреждает в Сарае православную епископию для укрепления политических связей с Византией, а также русским духовенством. Известно и его благосклонное отношение к попыткам католической церкви наладить связи с монголами, чтобы склонить их правителей в католическую веру. О широкой миссионерской деятельности католиков в Золотой Орде говорит тот факт, что в начале XIV в. в ней было 12 францисканских монастырей. Как единодушно отмечают исследователи Золотой Орды, веротерпимость ее правителей, предоставление возможностей проповедовать свою веру приверженцам различных религий и их направлений определялась политическими соображениями. Но немаловажную роль играло и

стремление правящих кругов Золотой Орды привлечь на свою сторону духовенство, будь то православное или католическое, мусульманское разных толков, чтобы с его помощью удерживать в повиновении покоренные народы и иметь надежного союзника в борьбе с сепаратизмом удельных князей и эмиров, тяготившихся зависимостью от Сарая. Этим объясняется привилегированное положение духовенства в центре и подчиненных Орде землях. Ханские ярлыки освобождали духовенство от всех видов дани, от повинностей перед ханом... Ярлыки оберегают воды, земли, сады, огороды, принадлежащие духовенству (138; 134). Так, ярлык хана Менгу-Тимура (1269 г.) главе русской православной церкви митрополиту Кириллу предоставлял гарантии неприкосновенности церковных земель и имущества, а также самих служителей культа. Нарушение этих гарантий, взимание налогов с Церкви, оскорбление религиозных чувств православных каралось смертной казнью. Такая политика в отношении служителей культа, а также стремление привлечь ко двору крупных ученых, богословов, поэтов, чтобы поднять престиж государства в глазах окружающих культурных стран и увековечить свои имена в сочинениях, еще более способствовали притоку в Сарай и другие города Золотой Орды, в дома крупных феодалов людей умственного труда, росту просвещенной прослойки, развитию духовной культуры, которая, подобно материальной, создавалось творчеством представителей многих стран и народов. В этих условиях «... Сарай сделался средоточием науки и рудником благодетелей, и в короткое время в нем набралось (такая) добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников, да всяких людей заслуженных, какой подобная не набиралась ни во многолюдных частях Египта, ни в деревнях его», – пишет египетский историк Ибн Арабшах (36;1, 463–464)¹².

Отмечая благотворную роль ученых, образованных людей из далеких мусульманских и немусульманских стран в культурной жизни городов Золотой Орды, исследователи подчеркивают и большой вклад в ее расцвет выходцев из местного населения (159; 163–168). Об этом говорят уже имена многих деятелей науки и культуры золотоордынской эпохи с нисбами Сарай, Хорезми, Булгари (философов, правоведов, филологов, врачей), сохранившиеся в сочинениях средневековых историков, биографов (159; 165).

На этом культурном фоне формируется тюркский литературный язык Золотой Орды, лексической базой которого явились литературный язык

предшествующей эпохи (язык «Кутадгу билиг» Баласагуни, Йасави, Бакыргани) с одной стороны, и местные разговорные кипчакские и огузские наречия – с другой. Этот язык подразделяется тюркологами по художественным памятникам эпохи на кипчакско-огузский, восходящий к литературной традиции хикметов А.Йасави, и огузско-кипчакский, сформировавшийся под влиянием уйгурской литературной традиции (138; 5–6). На этих разновидностях золотоордынского литературного языка написаны относящиеся к середине и второй половине XIV в. произведения Рабгузи, Кутба, Хорезми, Махмуда Булгари-Сараи, Сайфи Сараи, Хисама Кятиба и других мастеров слова золотоордынской эпохи.

Как считают тюркологи-языковеды и литературоведы (Самойлович, Наджип, Тагирджанов и др.), эта литература занимает в XIV в. передовые позиции в тюркском культурном мире, в то время как в Средней Азии литературный процесс в этот период переживает застой. Смещению эпицентра культуры из Средней Азии (эпохи Караханидов) в пределы Золотой Орды несомненно способствовали благоприятная экономическая конъюнктура и политическая стабильность в Джучиевом улусе в течение столетия с середины XIII – до середины XIV вв. и концентрация в его культурных центрах немалой части интеллектуальной элиты мусульманского мира¹³. Анализируя литературный процесс в Золотой Орде XIII–XIV вв., Г.Тагирджанов приходит к выводу, что несмотря на некоторые различия в литературном языке памятников этой эпохи, связанные с местными диалектами, в комплексе они представляют единое большое литературное наследие, ставшее основой формирования в дальнейшем национальных татарской, узбекской, туркменской, крымско-татарской, казахской, башкирской и др. литератур, оказавшее сильное влияние на развитие турецкой и азербайджанской литератур (161; 54).

Это большое наследие, возвращенное на традициях тюркского фольклора и литературы домонгольской эпохи и оплодотворенное гуманистическими идеалами творчества таких корифеев восточной культуры и общественной мысли как А.Фирдоуси, М.Саади, Низами и др., на сегодняшний день остается для нас наиболее ярким воплощением достижений тюркоязычной культуры золотоордынского периода. По этому наследию мы судим не только о собственно литературном процессе, но и об уровне развития социально-философской, эстетической мысли, ибо

памятники естественно-научного, философского характера, которые могли бы стать объектом изучения и основой оценок в этой области, почти не выявлены, не говоря уже о том, что многие из них в силу своей специфики не нашли в свое время широкого распространения и не дошли до наших дней.

О философском содержании художественного наследия речь пойдет в следующей главе. Здесь же мы попытаемся дать оценку ее общественно-политической функции, степени отражения в ней общественной атмосферы и политической борьбы своего времени.

Общественное положение различных социальных прослоек золотоордынского общества, их взаимоотношения, роль в социальной и политической борьбе достаточно хорошо изучены по нарративным и документальным источникам, дополняемым археологическим, нумизматическими, эпиграфическими материалами. По этим данным вырисовывается развитая социальная иерархия золотоордынского общества во главе с ханом и крупными феодалами. Далее шло духовенство разного ранга, государственно-чиновничий аппарат, купечество, армия, ремесленники, городской полусвободный плебс, земледельцы, кочевники-скотоводы и, наконец, рабы. В этой картине остаются однако неясным социальное положение и общественная роль людей творческого труда, «ученых и знаменитостей, словесников и искусников», по выражению Ибн Арабшаха, и их сочинений, определявших уровень культурного развития страны. В этом отношении художественная литература XIV в., создававшаяся на фоне общественной борьбы своего времени, отражавшая ее, дававшая ей свою оценку и в той или иной форме пытавшаяся влиять на политику правящих кругов, является ценным, хотя и косвенным источником. Каков же был общественный вес литературы и ее творцов – свободомыслящей прослойки общества, с каких гражданских позиций они выступали, интересы каких социальных слоев отстаивали? От ответа на эти вопросы зависит и оценка общественно-политической функции литературы в Золотой Орде.

Авторитет письменного слова на средневековом Востоке, как и образованность вообще, был высок. Этим определялось и общественное положение мыслителей, ученых, поэтов. И оно было тем значительнее, чем выше был культурный уровень общества, шире его образованная прослойка. Что касается художественной литературы, то в силу синкретичности своих функций – общественно-политической, научно-позна-

вательной, мировоззренческой, художественно-эстетической и благодаря доступности для сравнительно широкой аудитории, она играла в обществе особенно важную роль. Соответственно этим функциям, настоящий поэт, писатель, должен был быть широко образованным и эрудированным человеком, сведущим и в политике и в науках, и, конечно, в творчестве своих предшественников. Поэтому часто крупные поэты средневековья были и известными учеными, мыслителями, государственными деятелями. В то же время в феодальном обществе светская литература развивалась, как правило, при дворах правителей и крупных феодалов, и социальный статус поэта зависел от благосклонности его покровителя и мецената, от его успеха или неудачи в междоусобной борьбе за власть, характерной для позднего периода существования Золотой Орды. Зависимое, неустойчивое положение поэтов проявляется и в панегирическом обрамлении их сочинений, посвящавшихся, как правило, покровителям и прославлявших их зачастую мнимые достоинства. Такова и внешняя форма сочинений Кутба, Хорезми, С.Сараи. Однако панегирическая форма их произведений – это и дань литературной традиции, сложившейся в силу подчиненного положения средневекового поэта своему сюзеру. В канонизированной форме и освященных великими авторитетами прошлого сюжетах они выражали свое отношение и свою оценку общественно-политических проблем с позиций прогрессивных кругов. Так, по мнению Г.Тагирджанова, автор поэмы «Хосров-Ширин хикаяты» Кутб выражал в общественно-политическом плане взгляды просвещенной прослойки, оппозиционно настроенной к окружению Сарайского двора (161; 118). И в этом свете посвящение поэмы хану Тенибеку и его супруге Мелике можно расценивать как попытку этой оппозиции склонить на свою сторону Тенибека, известного своей образованностью и государственной мудростью, продолжателя политики своего отца, хана Узбека – политики сильной централизованной власти (129; 89). Во всяком случае, поэты того времени, занимая при дворе и положение ученых, наставников, воспитателей наследников, не могли стоять в стороне от политической борьбы, от участия в ней на стороне тех или иных группировок. Не с подобной ли ситуацией и неудачным для его партии исходом политической борьбы связана вынужденная «эмиграция» Сайфи Сараи, о которой мы узнаем из его стихов в сборнике «Ядкарнаме», в которых поэт с горечью упоминает о превратностях судьбы, повлекших его изгнание, пишет о тоске

по родине, заявляя о себе как о преданном сыне своей страны, бескорыстно служившим своим творчеством ее интересам (6; 173). Гражданскую позицию С.Сараи характеризуют и строки из «Ядкарнаме», в которых он осуждает захватнические, опустошительные, гибельные для народа и страны войны Тимура. В еще более острой форме осуждение злодеяний Тимура, сровнявшего с землей цветущий Ургенч, звучит в стихотворениях современника С.Сараи Ахмеда Ургенчи (6; 242). К сожалению, фрагментарность биографических сведений о поэтах золотоордынской эпохи не дает материала для оценки их общественной деятельности, хотя она, конечно, не могла ограничиться лишь выражением своих симпатий в произведениях, а носила и практический характер. Прогрессивные ученые и поэты, связанные со службой при дворе, выражая позиции передовых слоев общества, составляли светскую оппозицию феодальным кругам, которые в бесконечной междоусобной борьбе за власть и разорили страну, обескровливали ее экономику, совершенно игнорировали интересы народных масс, на которых тяжелым дополнительным бременем ложились все тяготы честолюбивых амбиций многочисленных джучидов. Осуждение этих распри и их последствий для страны и служило причиной гонений на свободомыслящих, образованных людей. Особенно усилился их отток из культурных центров Орды в период «смутного» двадцатилетия 1360–1380 гг., когда на троне Сарая сменилось 25 ханов (150; 111–112), и они стали жертвами противоборства непрерывно менявшейся власти.

Другой вид оппозиции правящему классу, непосредственно выражавший позиции социальных низов, их протест против несправедливости и насилия власть имущих, мы видели в творчестве мыслителей-суфиев. При этом отмечалось, что суфийская литература была более демократичной и выражала социальные чаяния низов острее и откровеннее, в силу чего была более популярной в массах. Об этом говорит и ее сравнительно широкое распространение среди народа. Списки «Нахдж ал-фарadis», «Джумджума султан», «Кисекбаш китабы», «Бадавам», сборники суфийской поэзии продолжают обнаруживаться и сегодня среди татарского населения, тогда как крупнейшие памятники золотоордынской светской литературы «Гулистан бит-тюрки», «Мухаббатнаме», «Хосров и Ширин» сохранились в одном двух списках, найденных вдали от родины их авторов.

И с точки зрения влияния суфийской литературы золотоордынской

эпохи на последующее развитие татарской литературы (вплоть до XX в.), на ее идейное содержание и художественную форму, такие памятники как «Нахдж ал-фарadis», «Джумджума султан», сборник «Мухаммадия» М. Челеби и др. занимают важное место, «неразрывно связаны с духовной жизнью и книжно-письменной деятельностью татарского народа» (159; 169).

В то же время светски ориентированная художественная литература Золотой Орды, наряду с научно-философской, наиболее показательна для оценки уровня образованности, науки, культуры, общественной мысли своей эпохи в ее наиболее прогрессивных тенденциях.

Эта литература довольно широко отразила общественную атмосферу своей эпохи с исторически прогрессивных, гуманистических представлений о социальных и политических условиях процветания страны и народа. Тем самым она выразила отрицательное отношение свободомыслящих кругов общества к реальной социальной действительности и хотя они в программе преобразования общественных отношений уповали на просвещение и воспитание, критика общественных пороков объективно способствовала пробуждению социального мышления народа, постепенному осознанию им своего права на достойную с точки зрения человеческого разума и морали жизнь. Эта общественно-политическая функция литературы XIV в. получает дальнейшее углубление и развитие в процессе складывания национальных тюркских литератур, в частности, в творчестве татарского поэта XVI в. Мухаммадьяра.

3. Период Казанского ханства.

Примерно с середины XV в. после распада Золотой Орды на отдельные ханства, исторический процесс формирования татарской этнокультурной общности постепенно локализуется в рамках одного из этих ханств, центром которого становится Казань. Процесс консолидации татарского народа вокруг Казани начинается еще в недрах Золотой Орды. Политическая нестабильность, связанная с ослаблением централизованной власти и феодальной междоусобицей, борьбой за власть над оседлыми регионами, сопровождавшейся военными экспедициями, участвовавшими набеги новгородских ушкуйников и походы русских князей на Булгарию явились причиной постепенной миграции ее населения из прежних центров севернее, в относительно безопасные райо-

ны бассейнов рек Меши, Казанки, Свяги. Здесь по мере ослабления Булгара «идет процесс консолидации населения бывшей Булгарии вокруг Казани, ставшей новым политическим, экономическим и культурным центром страны» (182; 100) – Казанского эмирата, а затем, когда казанский престол захватил золотоордынский хан Улуг–Мухаммад (по некоторым источникам – его сын Махмутек) – ханства. В это же время происходит окончательное разрушение г.Булгара князем Федором Пестрым (103; 66). М.Сафаргалиев считает, что дружина русского князя практически не встретила сопротивления, ибо незадолго до этого похода моровая язва, опустошившая Среднее Поволжье, довершила запустение Закамья (150; 235).

В формировании Казанского эмирата в северных пределах Булгарии с центром сначала в Иски–Казани, а с рубежа XIV–XV вв. в Казани по археологическим материалам, письменным источникам, фольклорным сюжетам прослеживается непосредственная преемственность с болгарским государством, его материальной и духовной культурой. Уже первые серьезные археологические раскопки на территории Иски–Казани, проведенные в 1945 и 1951 годах под руководством Н.Калинина, позволили ему сделать вывод: «Иски–Казанских мастеров надо считать хранителями традиций болгарских мастеров. Вернее всего, большинство из них были попросту переселенцами из центральной Булгарии» (170; 132). Позднейшие археологические исследования Иски–Казани и других памятников не только подтвердили этот вывод новыми материалами, но и позволили выявить давние, домонгольские корни болгарской материальной культуры Иски–Казани, о которой Р.Фахрутдинов пишет как о «крупном средневековом центре» (170; 146). Историческая преемственность Казани с Булгаром глубоко отложилась и в народной памяти, в татарских исторических легендах, дастанах, байтах, связывающих основание Иски–Казани с именами болгарских царевичей, вынужденных покинуть Булгар, спасаясь от завоевателей¹⁴.

В экономической жизни Казанского ханства – развитием земледелия, оседлом образе жизни, ремесленном производстве, внутренней и внешней торговле исследователи также видят продолжение традиций экономики Булгарии. Развитию земледелия и сельского хозяйства в целом способствовало плодородие почвы, благоприятные природные условия. О высокой продуктивности земледелия, скотоводства, охотничьих, рыбных и других промыслов сохранились восторженные свидетельства со-

временников (князя А.Курбского, анонимного автора «Казанского летописца», европейского путешественника С.Герберштейна и др.). Развитое сельское хозяйство и преемственный характер материальной культуры обеспечили высокий уровень развития ремесленных производств в стране: металлургического, гончарного, ювелирного, кожевенного и др. Развитию ремесла соответствовала и организационная структура производства, его специализация. Городские ремесленники объединялись в своеобразные корпорации типа средневековых цеховых организаций (103; 74).

Традиционно значительную роль в экономике страны, в ее международных связях играла торговля. Центром международной торговли была казанская ярмарка, на которой встречались купцы из Руси, Европы, Средней Азии, Кавказа. И в этом отношении Казань продолжала выполнять функции Булгара как перекрестка на маршрутах торговых связей. В Казани постоянно жила многочисленная колония иностранных купцов. «Казанский летописец» сообщает, о пяти тысячах «иноземных купцов, бухар, и шемахеи, и турчан, и армян, и ине...» (14; 100). В свою очередь, казанские купцы жили в таких крупных торговых центрах как Москва, Нижний Новгород (103; 75). Сообщение автора «Казанского летописца» относится ко времени накануне падения Казанского ханства. Следовательно, до последних дней своего существования государство на Средней Волге сохраняло роль посредника в международной торговле между Востоком и Западом.

Отмечая преемственность Казанского ханства с Волжской Булгарией в этническом, экономическом, культурном отношениях нельзя конечно представлять себе новое государственное объединение непосредственным продолжением булгарской государственности. За два века, отделяющие Волжскую Булгарию от Казанского ханства в процессе формирования татарского народа произошли немалые изменения как в этногенетическом, так и в историко-культурном плане, связанные с золотоордынским периодом его истории.

Так, определяя булгарскую этно-культурную основу формирования казанско-татарской народности и его культуры, нельзя сводить этот процесс лишь к данной основе, а рассматривать его в широком контексте булгаро-кипчакского этно-культурного мира. То же самое можно сказать относительно социального устройства, общественно-политической жизни Казанского ханства. После захвата казанского трона пред-

ставителями династии джучидов и выхода страны на международную арену в качестве суверенного государства¹⁵, в Казанском ханстве «создается новый слой землевладельцев, который пополняется выходцами из Золотой Орды» (103; 79), с характерной для нее сююргальной (военно-ленной) формой земельных пожалований.

Общественно-политическое устройство Казанского ханства в своей основе не отличается от государственной структуры оседлых земледельческих районов Золотой Орды. Преимущественному характеру этой структуры и духовно-письменной культуры самостоятельных государств, образовавшихся на территории Золотой Орды после ее распада, «способствовали не только династийно-политические факторы и последствия двухсотлетнего подчинения народов различных регионов верховной власти одного государства, но также и специфика этнической основы, родственности населения этих государственных образований» (167; 295).

В то же время неправомерно представлять Казанское ханство как продолжение Золотой Орды на основе сходства их надстроечных структур (типичных для феодальных государств этой эпохи), как это делает, например, М.Сафаргалиев. «Сходство политического уклада Казанского ханства и Золотой Орды, – читаем мы в его исследовании, – убеждает нас, насколько составитель Казанской летописи был прав, рассматривая Казанское ханство как «дщерь младшую», рожденную от престарелой матери – Золотой Орды» (150; 253). Во-первых, и это главное, из двух основных экономических укладов Золотой Орды (оседлого, земледельческого и кочевого, скотоводческого) основу экономики Казанского ханства составляла оседлая земледельческо-городская культура, и именно она стала «основой для развития феодальных отношений в крае задолго до основания ханства» (103; 78). Тем самым она являлась и главным источником экономического благосостояния землевладельцев, как местных, так и пришлых, золотоордынских, заинтересованных в благоприятных условиях развития земледелия, ремесла, торговли как источниках постоянного дохода. И этот уклад экономической и общественной жизни связан с земледельческо-оседлой культурой домонгольской Булгарии и других оседлых тюркских регионов, входивших в состав Джучиева Улуса, а не с его политической надстройкой. Что касается политической оценки Казанского ханства автором «Казанского летописца», то она естественна в устах проводника политики Московс-

кого государства по отношению к Казани.

Тезис о Казанском ханстве как «наследнике» Золотой Орды являлся идеологическим обоснованием этой политики, и он был закреплен в дальнейшем официальной историографией России в теории монгольского происхождения казанских татар¹⁶.

Внешняя политика ханства по отношению к Русскому государству не была последовательной. Она была то враждебной, то лояльной в зависимости от того, ставленник какой феодальной группировки находился у власти. Наличие в ханстве сильной «московской партии», время от времени бравшей верх в постоянной борьбе за власть, свидетельствует о том, что определенные феодальные круги всегда были готовы ради сохранения своих привилегий пойти на компромисс, на вассальную зависимость от московского престола (103; 92). И уже совершенно чуждо было признание общности с правителями Золотой Орды коренному населению страны, о чем говорит хотя бы непопулярность среди него этнонима «татарин», связывавшегося в обыденном сознании с монгольским нашествием, и другие факты (182, 129).

Духовная культура казанских татар, как и материальная, уходит корнями в домонгольскую Булгарию. Продолжением болгарских традиций можно рассматривать и наличие в городах и селениях широкой сети мектебов и медресе, учителей и проповедников, распространение грамотности среди населения (182, 95). «Эти татары, – сообщает С.Герберштейн, имея в виду казанцев, – образованнее других, так как они и возделывают поля, и живут в домах, и занимаются разнообразною торговлею...» (14, 99), связывая грамотность казанцев с оседло-земледельческой культурой.

Центром культурной жизни страны была столица, вызывавшая восхищение современников своей архитектурой, красотой крепостных стен, белокаменных палат, дворцов, мечетей (14, 100–101). Центром образованности и культуры Казани, было, по-видимому, медресе с богатой библиотекой при соборной мечети, сгоревшей при взятии Казани (21, 11, 1).

Исследователи, обращающиеся к истории татарского народа XV–XVI вв., констатируют скудность нарративных и документальных источников этого периода, дошедших до наших дней. Действительно, из литературного наследия Казани первой половины XVI в., в которой, по выражению Мухаммадьяра, «является поэтом каждый – и млад, и стар»,

до нас дошли кроме самого Мухаммадьяра, лишь имена отдельных поэтов, ученых (Мухаммеда Амина Гарифбека, Кул-Шерифа, Мухаммед-шерифа, Ибрагима ал-Казани) и отрывочные сведения об их жизни и творчестве (159; 161; 62). То же положение с документальными источниками. М.Усманов в своей монографии, посвященной исследованию актовых документов, приходит к выводу, «... что дошедшие до нас два ярлыка (Казанского ханства – А.Р.) являются всего лишь незначительными «осколками» сравнительно большого комплекса казанско-татарских официальных актов» (167; 79).

В этих условиях большое значение для характеристики культурной жизни эпохи приобретают другие, сохранившиеся до наших дней источники – фольклорные, эпиграфические. Необходимость изучения последних «... » не ограничивается лишь их лексико-грамматическим значением, они считаются достоверным источником изучения народной письменной литературы» (159; 285). Образцы народной литературы эпохи, отражающие ее историю, культуру, мировоззрение народа, сохранились в исторических легендах, дастанах, байтах, песнях, сказках, пословицах.

В контексте казанско-татарского периода рассматривается литературоведами творчество тюркского поэта Умми Камала, произведения которого были популярны среди татар и наложили отпечаток на татарскую поэзию последующих веков (159; 290–291). Произведения известных турецких, азербайджанских, узбекских, туркменских писателей и поэтов XIV–XVI вв. (Мирхайдара, Дурбека, Лутфи, М.Челеби, Физули, Навои и др.) также были широко популярны среди народа и воспринимались как свои собственные (159; 288–289).

Все это, наряду с распространением в крае естественно-научных, философско-богословских сочинений на арабском и персидском языках, о чем говорят археографические находки, свидетельствует о широких культурных связях страны с культурными регионами Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии, Кавказа, Индии. Это и понятно, поскольку с этими регионами Казань находилась в тесных торгово-экономических отношениях.

В идеологической жизни страны исследователи обращают внимание на усиление политической и общественной роли мусульманского духовенства, на его миссионерскую деятельность в крае. Об этом, по мнению историков, свидетельствует комментарий к Корану на татарс-

ком языке, богословские сочинения, «прославляющие мусульманских пророков», дальнейшее распространение суфизма (103; 96). Об активном участии духовенства в политической жизни ханства, выполнении его представителями важных дипломатических миссий, о привилегированном положении высшего духовного сословия в государстве сообщают русские летописи и европейские путешественники (14; 106). Высшее духовенство принадлежало к классу феодалов, о чем свидетельствует и топонимика края, указывающая на наличие землевладения духовных лиц (деревни Кульсеитово и Сеитово от «сеид», Ходяшево – от «ходжа», Дербышки от «дервиш» и т.д.) (103; 96).

Г.Газиз и Г.Рахим пишут по этому поводу, что современные Дербышки произошли от двух деревень дервишей (низшего духовного сословия), бывших в подчинении у сеида, работавших на его землях (142; 20). «Религия и суфизм, – заключают эти исследователи свои соображения о роли духовенства в жизни татарского народа, – являлись основной идеологией правящих классов своей эпохи феодализма среди татар» (142; 35). Об усилении влияния суфизма на литературу периода Казанского ханства пишут и современные исследователи. Так, Г.Тагирджанов, анализируя содержание поэтического сборника «Бакырган китабы», своего рода антологии средневековой тюркской суфийской поэзии, приходит к выводу о необходимости изучения влияния суфизма на литературный процесс. В этом сборнике представлено и творчество татарских поэтов-суфиев Ибрагима ал-Казани, Кул Шерифа. Возможно и среди других авторов сборника есть представители Поволжья, тем более, что он был составлен и получил наибольшее распространение в районах Поволжья и Приуралья (161; 62–63). Но, конечно, важнейшим литературным источником изучения социальных отношений и культурной жизни эпохи Казанского ханства, уровня развития татарской общественной мысли и ее проблематики остается на сегодняшний день творчество Мухаммадьяра, дошедшее до нас в поэмах «Тухфа-и мардан», «Нуры содур» и стихотворном сочинении «Насихат». В поэмах Мухаммадьяра нашла отражение и политическая платформа трезвомыслящих оппозиционных кругов, ясно видевших, к каким последствиям для страны ведет бесконечная междоусобная борьба за власть, в ходе которой государство все более утрачивало свои позиции на международной арене, превращаясь в объект внешнеполитической борьбы между Стамбулом, Бахчисараем и Москвой.

Таким образом, XIII–XVI вв. в истории татарского народа – это эпоха развитого феодализма с соответствующим социально-экономическим укладом, классовыми отношениями, государственными институтами, идеологией и культурой. Как показывает исторический экскурс в общественную жизнь предков современных татар, их материальная и духовная культура была на уровне своего времени, развиваясь как составная часть культуры средневекового Востока. Интенсивность экономических и культурных связей Среднего Поволжья с внешним миром, несмотря на крутые переломы в исторических судьбах его народов на протяжении этих столетий, сама по себе говорит в пользу такого вывода. Об этом свидетельствует и духовное наследие татарского народа. В его содержании, идейно-философской проблематике и художественных формах мы видим творческий синтез самобытной культуры с передовыми для своего времени арабо- и персоязычными культурами – общим достоянием народов, входивших в орбиту цивилизации средневекового мусульманского Востока. Последнее особенно важно для идейного наследия тюрко-татарских мыслителей средневековья, мировоззренческих основ их духовной деятельности вообще, и литературного творчества, являющегося непосредственным источником нашего исследования, в особенности.

В следующей главе нашей работы мы и рассмотрим философско-мировоззренческие основы творчества мыслителей средневековья и их конкретное воплощение в крупнейших литературных памятниках тюркоязычного Поволжья XIII–XVI вв.

Примечания:

¹ Во время похода киевского князя Владимира (985 г.) на Булгар, воевода князя Добрыня, осмотрев пленных, сказал: «... Ожи вси в сапозех, сим дани нам не даяти, пойдём искать лапотников» (14; 27).

² Согласно этому договору булгарские купцы имели право беспрепятственной торговли в русских городах по Волге и Оке взамен таких же льгот для русских купцов в Булгарии (125; 136).

³ Впрочем, в этой же работе автор признает, что в XIII в. «булгарское искусство постепенно становится «звеном мусульманского искусства Востока» (С.68).

⁴ На эту идеологическую функцию «Кысса-и Йусуф» указывает и Г. Тагирджанов (161; 91).

⁵ Из дошедших до нас литературных памятников некоторые исследователи вслед за Ш.Марджани относят к болгарской эпохе «Кисекбаш китабы», а также «Насихат ас-Салихин», «Бадавам».

⁶ «В X в. Болгария была наводнена деньгами из Саманидского государства...», пишут по этому поводу Б.Греков и Н.Калинин (125; 133).

⁷ В приложении к статье автор приводит из «Словаря...» М.Кашгари 307 произведений афористического жанра (паремии) с их параллелями в татарском фольклоре.

⁸ О том, что Булгар этого времени – «главный экономический центр страны» – свидетельствует чеканка только в этом городе начиная с 50-х годов XIII в. монет от имени каана Мунке, официального правителя Монгольской империи (131; 44).

⁹ Некоторые историки к решающим факторам ослабления и падения Золотой Орды относят пандемию чумы, опустошившей Поволжье в конце XIV века.

¹⁰ Об ассимиляции монголов тюркским населением Дешт – и Кипчака пишет уже в XIV в., в период расцвета Золотой Орды, арабский историк, секретарь мамлюкского султана ал-Мелика ан-Насыра Ибн Фаддалах ал-Омари (36; 1, 235).

¹¹ М.Усманов считает эту причину важнейшей (168; 177–185). На наш взгляд, главной для хана Берке являлась задача консолидации могучей, но разноплеменной, разноязычной державы с помощью столь же могучей, объединительной идеологии ислама.

¹² Путешественник Ибн Баттута, побывавший в Сарае, Булгаре и др. городах Орды, оставил подробное описание цветущего состояния городов Крыма, Северного Кавказа, Поволжья, Хорезма. Особенно поразили его своей красотой, размерами, многочисленностью Сарай-Берке (новый Сарай) и Хорезм (36; 1, 280–310).

¹³ В дальнейшем, с распадом Золотой Орды и возвышением империи Тимуридов, культурное первенство вновь переходит в Средней Азии (особенно, в эпоху Угулбека) и достигает своего апогея в творчестве А.Навои.

¹⁴ Так, в «Дафтари Чингиз-наме» говорится об основании Иски-Казани болгарскими царевичами Алтын-беком и Али-беком в 1300 г. и о переносе столицы страны в новую Казань через 104 года (14; 95).

¹⁵ По мнению Ш.Марджани, которое представляется обоснованным, до прихода Улуг-Мухаммада Казанский эмират не являлся самостоятельным, находясь в вассальной зависимости от золотоордынских ханов (21; 1, 122).

¹⁶ На тенденциозный характер освещения истории Казанского ханства в подобной литературе указывали Ш.Марджани, Худяков и др. историки.

Глава третья. Общефилософские основания социально-этической проблематики тюркоязычных письменных памятников средневековья

1. Предварительные замечания

Анализируя мировоззренческое значение средневековых тюркоязычных памятников, мы убедились, что доминирующее место в их философском содержании занимает разработка морально-нравственных устоев общественной жизни. Но прежде чем приступить к рассмотрению собственно социально-этической проблематики литературных памятников, стоит попытаться хоть бы в первом приближении показать преломление в этих памятниках мировоззрения и идеологических течений своей эпохи, кардинальных философских проблем бытия, мироздания, человеческого познания, смысла жизни и т.п. «вечных» вопросов, в стороне от которых не могли остаться и авторы анализируемых текстов. Правда, с точки зрения указанных философских проблем рассматриваемые источники носят вторичный характер. Скажем, онтологические, космологические, гносеологические аспекты мировоззренческого содержания анализируемых памятников являются лишь отражением (чаще всего имплицитным, опосредованным) состояния и проблематики философской мысли той эпохи.

Полная картина уровня развития философской мысли может быть восстановлена с выявлением и изучением соответствующих источников (философско-богословских, естественно-научных). Но это – задача на будущее. А пока мы не имеем комплекса источников научно-философского, правоведческого характера, подготовленных для введения в научный оборот, художественные памятники, несмотря на неадекватный и несистематизированный характер отражения в них теоретических проблем, остаются основным источником изучения истории философской мысли своего времени. Не забудем к тому же, что художественная литература как синкретическая форма выражения общественного

сознания средневековья, была не только средством удовлетворения эстетических потребностей людей, источником наслаждения и утешения, но и мудрым наставником, учебником жизни, популяризатором прогрессивных мировоззренческих идей. Соответственно этой роли литературы в обществе и ее создатели были не только талантливыми сочинителями, но широко эрудированными, образованными людьми своего времени, составлявшими интеллектуальную элиту общества.

В историко-философской литературе часто можно встретить тезис о единстве философского и художественного отражения действительности в памятниках изучаемого нами периода, о двойной нагрузке, двойном содержании произведений – философском и художественно-литературном (115; 227). Этот тезис верен, если не абсолютизировать его и не распространять на все виды и жанры средневековой литературы. В самом деле, он вполне отвечает, например, назначению и сути суфийской философской поэзии (А.Йасави, Дж.Руми, А.Джами) или философским трактатам, в которых беллетристическое изложение является лишь формой выражения философской концепции. Таков, например, философский трактат Ибн Туфейля «Хай ибн Якзан» (Живой, сын Бодрствующего). И все же в основной своей массе средневековая литература с точки зрения философского содержания остается, по терминологии ал-Фараби, сферой приложения практической, гражданской философии. Что касается теоретических проблем, то в систематизированном, концептуальном виде они являлись и в средние века сферой научного, логико-категориального анализа действительности, а не образного, художественно-эстетического ее отражения, продуктом абстрактно-логического, а не эмоционально-образного мышления.

Художественная литература, обращенная к умам и сердцам широкого круга читателей и слушателей, в мировоззренческом и идеологическом плане была средством убеждения людей в истинности определенных идей и концепций, выработанных философией, наукой, богословием. И в этой своей функции она раскрывала духовно-практическую сторону абстрактно-логического философского теоретизирования. Теоретические постулаты, переложенные на язык общечеловеческих ценностей, чувств и переживаний овладевали массами, а авторы художественных сочинений приобретали популярность, не сравнимую с известностью теоретиков философии, права, богословия¹.

Силу воздействия художественного слова, а также музыки, пения на

чувства людей прекрасно осознавали и сами философы средневековья. Знаменитый Абу Хамид ал-Газали подробно разъясняет предпочтительность поэтического слова, пения, слушания стихов во время суфийских радений на эмоциональное состояние верующих, мюридов даже по сравнению с чтением Корана – источника высших знаний и совершенства в глазах мусульманского философа (1; 117–121). Мыслители средневековья, кроме всего прочего, были и прекрасными педагогами, понимая, что философские научные знания до простого человека должны доводиться не в форме сухой абстрактной истины, а восприниматься естественно, с удовольствием. Ал-Газали в подтверждение своих рассуждений цитирует Абу Насра ат-Туси: «Если мелодии и звуки в бейтах будут соединены с наставлениями и указаниями, они будут подобны друг другу: это будет близко к удовольствию и легко для сердец, поскольку сотворенное похоже на сотворенное (в том смысле, что сотворенная поэзия соответствует сотворенной человеческой природе в отличие от несотворенного Корана, являющегося одним из атрибутов Аллаха-А.Р.)» (1; 122).

Можно было бы привести массу примеров из истории литературы и искусства в пользу данного тезиса, но мы ограничимся лишь одним – из истории татарской литературы. Излишне доказывать, что «Кысса-и-Йусуф» Кул Гали одно из наиболее (если не самое) популярных, любимых народом, вошедших в его плоть и кровь литературных произведений средневековья. Но ведь его социально-этическое и мировоззренческое содержание находится в нерасторжимом единстве с его прекрасной художественной формой. Идеологическое воздействие «Кысса-и-Йусуф» с его проповедью ислама как единственно истинного вероучения, (читай – мировоззрения) на сознание людей было прямо пропорционально его эстетическому, художественному обаянию².

С учетом изложенных предварительных замечаний мы остановимся в этом разделе работы на мировоззренческих и идеологических проблемах средневековой тюркоязычной литературы, составлявших как бы теоретическую канву ее основного (в историко-философском аспекте) – социально-этического содержания. В нашу задачу не входит специальное рассмотрение предыстории формирования в тюрко-татарской общественной мысли научно-философских знаний, изучения глубинных народных истоков профессиональной культуры развитого, книжно-письменного периода татарского средневековья XIII–XVI вв. Разумеет-

ся, анализ археологических, нумизматических, фольклорных источников совершенно необходим при полной и всесторонней реконструкции истории национальной общественной мысли, истории духовной культуры. Такой анализ полезен и для правильной оценки внутренних истоков, национальной специфики социально-философского содержания региональных литератур. Однако эта особая обширная тема, требующая историко-философского осмысления различных аспектов формирования материальной и духовной культуры далеких предков современных татар в процессе их перехода от скотоводства к земледелию, отделения умственного труда от физического, выделения искусства в особую сферу духовной культуры, постепенного абстрагирования мышления конкретного образа к отвлеченному символу, эволюции мировоззрения древнего человека от языческого тотемизма, анимизма и политеизма к антропоцентризму и монотеизму. И она выходит за рамки данной работы³. Тем не менее мы в процессе своего исследования будем опираться на соответствующие разработки, раскрывающие те или иные моменты преемственности в мировоззренческом содержании рассматриваемых памятников с предшествующими явлениями духовной культуры народа. Основная же наша задача заключается в выявлении и интерпретации социально-философского содержания этих памятников в контексте духовной культуры исламского мира.

Тем самым мы попытаемся определить и уровень развития татарской общественной мысли как составной части общемусульманской цивилизации и круг ее основных проблем, фиксируемых литературными памятниками. Выбирая данный аспект исследования социально-философского содержания литературы средневековья, мы исходим из следующего. Если для оценки литературного, фольклорного, любого другого памятника средневековой культуры как такового решающую роль играет его национальная самобытность, оригинальность, индивидуализированность, то оценка того же памятника с точки зрения историко-философской, на наш взгляд, должна, исходит из сопоставления его мировоззренческого потенциала с общечеловеческим уровнем развития философской мысли. А поскольку аналогом общечеловеческого для тюрко-татарских мыслителей средневековья была мусульманская философия, то она и является для нее решающим критерием оценки мировоззренческой значимости их художественных творений.

Итак, в соответствии с изложенной в первой главе концепцией двух

основных течений свободомыслия в социально-философском содержании тюрко-татарских памятников средневековья (отдававших в мировоззренческом плане приоритет интеллектуальному, рационалистическому или же эмоционально-чувственному, духовному началам как сущностным для природы человека), попытаемся проследить отражение в каждом из них кардинальных вопросов своего времени.

2. У истоков двух мировоззренческих концепций.

а) «Линия» Й. Баласагуни

Круг мировоззренческих проблем, затрагиваемых в художественных произведениях XIII–XVI вв., чрезвычайно широк и разнообразен. И это понятно: коренные вопросы бытия, мышления, смысла жизни, смерти и бессмертия, происхождения Вселенной и ее устройства извечно занимали умы не только философов, теологов, ученых, но и всех мыслящих людей. Если попытаться как-то свести обширный круг этих вопросов к общему знаменателю, то в общем получается непрерывная цепь вопросов и ответов, размышлений и дискуссий вокруг кардинальной философской проблемы средневековья «бог и мир» в различных (онтологическом, космологическом, гносеологическом) аспектах содержания этих понятий и их соотношения. Действительно, в современной историко-философской науке указанная проблема выдвигается в качества основного вопроса философии мусульманского средневековья (73; 84). И во всех главных аспектах этой глобальной философской проблемы отчетливо прослеживается неослабевающая на протяжении всей рассматриваемой эпохи борьба двух линий, двух мировоззренческих тенденций в подходе к коренным вопросам мироздания.

В онтологическом и космологическом аспектах эти линии можно сформулировать как теологически ориентированную и философски ориентированную тенденцию. Причем эти тенденции могли уживаться в противоречивом единстве в творчестве одного мыслителя. И это не удивительно, ибо «философствующие» мыслители не противопоставляли свои суждения основополагающим мировоззренческим принципам ислама. С другой стороны, религиозно ориентированные мыслители, в особенности поэты-суфии, зачастую (особенно это относится к гносеологическому аспекту основного философского вопроса, как мы увидим ниже) неизбежно выходят за рамки конфессионального подхода к ми-

ровоззренческим проблемам. Переплетение указанных двух тенденций мы видим уже в «Благодатном знании» Й.Баласагуни, где в споре Огдюльмиша с Одгурмышем, в споре Деятеля с Созерцателем о смысле жизни человека, о его предназначении угадываются и отзвуки идейной борьбы в современном Й.Баласагуни обществе по одному из коренных философско-богословских вопросов – о предопределении и свободе воли, их соотношении в человеческой деятельности. Для отшельника Одгурмышша мирские заботы – лишь ненужная трата времени, суета, отвлекающая человека от его истинного предназначения – служения богу. Добро и зло в этой жизни отмерены судьбой, рассуждает он, и человек не в силах что-либо изменить. Позиция Огдюльмиша иная – человек служит богу не отрешенностью от мира, не уединением и уходом от земных проблем, а добрыми делами во благо ближнего (35; 263). Да и сам человек создан богом со всеми его желаниями и потребностями, удовлетворение которых естественно и закономерно (43; 282)⁴. Поэтому истинно праведная жизнь – и это мнение мыслителя-гуманиста Й.Баласагуни – не для себя, не в собственном спасении, а для людей.

Не тот – человек, кто себя лишь блюдет,
А тот, кто о людях исполнен забот –
И добрый не тот – кто избрал тихий кров
А тот – кто с людьми и помочь им готов. (43; 301)

Кстати, здесь, и это характерно для художественных сочинений средневековья, теоретическая проблема смысла жизни увязывается с социально-этической категорией добра, предназначения человека для совершения добрых дел. В тесной связи с таким, этическим пониманием смысла жизни находится и трактовка бессмертия человека. Оно – в добром имени человека, заслуженном добрыми делами.

Зачем я рожден, если смерть мне дана. (43; 112)

– спрашивает себя Айтолды и находит ответ: смысл жизни – в подвижничестве на благо людей.

Разрешение диалектического противоречия между конечным (жизнью индивидуума) и бесконечным (жизнью вообще), одной из волнующих мыслителей проблем (43; 477–478), Й.Баласагуни опять-таки находит в этической сфере: человек смертен, но имя его бессмертно. А «чье имя бессмертно, тот сам бесконечен» (43; 47), заявляет философ-гума-

нист. Такой подход к проблеме смысла жизни, к проблеме смерти и бессмертия, существенно отличавшийся от религиозно-провиденциалистской интерпретации этой проблемы, мы обнаруживаем на всем дальнейшем пути развития татарской общественной мысли вплоть до начала XX века.

Добрые дела тождественны с общественной полезностью человека – такова утилитаристская концепция добра у Баласагуни, противопоставляемая отвлеченно-созерцательной трактовке добра Отшельником-Одгурмышем. Отрешение аскета от жизни – это эгоизм, самолюбование. Недостойно истинного мудреца равнодушно внимать людским заботам и горестям, думая лишь о собственном спасении (43; 254). Кстати, подобная трактовка отшельничества по существу повторяет авиценновское осуждение суфиев-аскетов («захид»), а также «благочестивых» («абид») как лицемеров, рассчитывавших на воздание в загробной жизни за свой аскетизм и благочестие (12; 366–367).

Философски ориентированную линию задает Й.Баласагуни в тюркской литературе и в космологических вопросах, вопросах материальной структуры и строения Вселенной, Земли, человеческого тела. Так, его рассуждения о небесных сферах восходят к геоцентрической космологии античных ученых, в частности, к птолемеевской картине мира в его знаменитом сочинении «Большое построение» (II в.н.э.)⁵, ставшем известным мусульманскому миру благодаря арабскому переводу, известному под названием «Альмагест» («ал-Маджисти») и особенно одноименному комментарию ал-Фараби. Из «Ал-Маджисти» ал-Фараби Й.Баласагуни мог почерпнуть представления об огне, воде, воздухе и земле как четырех первоэлементах Вселенной, представления, также восходящие к античным натурфилософам. К этой же натурфилософской традиции античности восходит и учение о материальной структуре человеческого тела, состоящего, как разъясняет Й.Баласагуни, из четырех жидких элементов (43; 107). Мыслитель дает вполне научную для своей эпохи картину структуры мироздания, начиная от микрокосма – человека и кончая макрокосмом – Вселенной, утверждая при этом на примере аналогии структуры микрокосма и макрокосма, выражаясь современными философскими понятиями, материальное единство мира⁶.

Проявляя свою приверженность к рационалистической философии восточного перипатетизма, к научным представлениям о мире и чело-

веке Й.Баласагуни в то же время сохраняет лояльность по отношению к религиозному учению. Делает это мыслитель, опираясь на философскую концепцию двойственной истины, как это делали ал-Фараби, Ибн Сина, разграничивая сферы знания религиозного и философского, освобождая тем самым философию из-под опеки религиозных канонов.

Две ветви – мирские и вера – несхожи
Пути их различны, их путать негоже. (43; 399)

– говорит тюркский мыслитель.

Переводя эту концепцию в плоскость общественных отношений, Й.Баласагуни рассуждает о различных функциях служителей бога и светских деятелей в обществе. Первым – заботы о человеческой душе, о воспитании нравственности, верности традициям, чувства брэнности земной жизни человека–короткой стоянки, привала перед лицом Вечности. Ну а вторым – забота о благе и процветании народа, страны (43; 426–427). Как видим, и в данном случае мировоззренческая концепция двойственной истины преломляется в «практической» философии художественного текста как проблема равновесия духовного, религиозного и мирского, материального в обществе, проблема формирования гармоничной личности, свободной как от неумеренного, одностороннего увлечения «земными» заботами в ущерб духовности, так и абсолютного отращения от жизненных проблем⁷.

Продолжая разговор о «Кутадгу билиг» как об общем для древних тюркских литератур истоке философски ориентированного подхода к мировоззренческим вопросам, надо признать особенно показательным в этом отношении учение Й.Баласагуни о разуме, процессе познания, учение, непосредственно вытекающее из теории познания восточных перипатетиков – предшественников и современников карахандинского поэта и мыслителя. Мы заметили ранее, что в самом названии поэмы «Благодатное знание» уже заключен коренной принцип гносеологии перипатетизма – тождественности знания и блага, разумности и добродетельности («Разумный человек является вместе с тем и добродетельным») (3; 240). Познание – ключ к достижению счастья – высшего блага в социально-этическом учении восточных перипатетиков. И Й.Баласагуни, руководствуясь этим учением, провозглашает величие науки, научного познания. В науке – все благо, в познаниях – величье... и еще: Очнись от неведенья – станешь счастливым (43; 41–42). Баласагуни про-

возглашает всеисилие разума человека, который способен даже « ... вызвать грешника из ада» (43; 51). Тем самым автор ставит Знание выше благочестия (Заметим в скобках, что у Баласагуни нет и следа пропаганды райского блаженства как награды за смирение и терпение в земной юдоли. Награда человека за его добрые дела – его доброе имя в памяти потомков). Вернее, истинное знание само тождественно добродетели, и оно не нуждается в благочестии, оно несовместимо с человеческими пороками (43; 54).

Многие строки «Кутадгу билиг», посвященные пропаганде Знания – буквально поэтическое изложение соответствующих положений учения философов–рационалистов. Приведем несколько примеров. Вот как, например, иллюстрирует Й.Баласагуни рационалистический тезис о неисчерпаемости познания:

Познание – море без края и дна,
Как воду не черпай, она не уйдет! (43; 490)

Вслед за Фараби, утверждавшим, что сущность человека в его разуме, следовательно, он должен стремиться к знаниям, Й.Баласагуни приравнивает невежду к мертвому (т.е. к человеку, лишенному своей сущности, того, что делает его человеком) и восклицает: Разум – основа всех благ и добра.

Суть человека – в разуме, в его знаниях (43; 200–201). О знаниях, разуме как сущности человека, выделяющей его из животного мира, тюркский поэт не устаёт повторять в своей поэме (43; 248).

Знание у Баласагуни, строго в соответствии с перипатетической концепцией, есть путь не только к личному совершенству и благу, но и к благополучию страны, подданных, путь к миру (43; 46–47)⁸ (поскольку Й.Баласагуни обращается со своими наставлениями к правителям). Отсюда вытекает роль ученых, мудрецов в обществе. Словом, чем больше вчитываешься в рассуждения тюркского мыслителя о Знании, тем полнее прорисовывается на страницах «Кутадгу билиг» философская концепция Знания ал-Фараби в его социально-этических трактатах.

С естественно-научных позиций раскрывается в поэме и связь разума с его материальной основой – человеческим мозгом, его одухотворяющая сила, выделяющая человека из всех остальных творений на земле:

Ум – светоч во тьме и глаза – для слепого
Он телу – душа, бессловесному – слово! (43; 160)

В то же время Й.Баласагуни напоминает своим единовѣрцам–мусульманам о божественной природе разума человека:

Ведь слово на землю сошло с небосвода
Возвышена словом людская природа. (43; 46)

Развивая эту тему, Й.Баласагуни говорит о роли языка как передатчика знания, указывает на его огромную роль в жизни общества:

Рожденные смертны, и жизнь быстротечна
А доброе слово бессмертно и вечно. (43; 43)

Доброе слово, наставляет поэт правителей, дороже золота. Оно – самое богатое наследство потомков (43; 42–44). Ну а поскольку это слово сохраняется для потомков в книгах, мыслитель подчеркивает огромную роль письменности в человеческом прогрессе, в накоплении и умножении знаний и благ, в просвещении, словом, во всех сферах жизни культурного, развитого общества:

Письмо – добрых слов нестираемый след
Записана речь – ей забвения нет. (43; 216)

Примечательна оценка роли письма – «каляма» в управлении страной, противопоставление пера мечу (вот с каких пор в тюркской поэзии муза противопоставлялась оружию!):

Меч людям и странам приносит войну
Калям сохраняет и множит казну. (43; 217)

И, наконец, еще один аспект концепций знания в «Кутадгу билиг», сближающий его с учением о Разуме арабоязычных рационалистов-перипатетиков – ее элитарность. Мудрость, обладание полным, совершенным знанием – отнюдь не всеобщее достояние в понимании Й.Баласагуни. Это редкие качества, ими наделены лишь немногие избранные. И автор делит людей по этому признаку на две неравные части: мудрецы, призванные управлять, и невежды, основная масса людей, повинующаяся первым. При этом вслед за рационалистами Баласагуни не признает разумным, мудрым человека, не делящегося своими знаниями («Лежалая мудрость не светится светом» – камень в огород

отшельников) (43; 46), или, тем более, употребляющего свои знания во зло людям (43; 161). Истинный человек, достойный своего знания, – это человек, стремящийся к знаниям, ибо стремление к познанию заложено в человеке творцом. Если же человек не реализует в своей жизни этого предназначения, он приравнивается мыслителем к скоту. И Й. Баласагуни подчеркивает, что его проповедь адресована разумным, избранным, коих меньшинство. Здесь отразилась социальная подоплека теории познания перипатетиков, воспринятая и представителем интеллектуальной элиты государства Караханидов, знатным придворным поэтом.

Итак, в онтологическом, космологическом и особенно гносеологическом аспектах философской проблематики общетюркского литературного памятника достаточно явственно проявилась одна из двух основных тенденций мировоззренческого осмысления дихотомии «бог и мир» в тюркской литературе средних веков – линия рационалистической философии перипатетизма.

Мы более подробно остановились на философской проблематике «Кутадгу билиг» по двум причинам. Первая: как признают исследователи памятника, философские основы «Кутадгу билиг» почти не затрагивались, несмотря на его огромную историко-культурную ценность и художественное своеобразие. Вторая – по нашему убеждению, без ясного понимания мировоззренческого потенциала «Кутадгу билиг» – этого монументального общетюркского памятника духовной культуры – трудно представить и воссоздать историю региональных и национальных тюркских культур с древними традициями книжно-письменной культуры, восходящими к общетюркским корням. Это полностью относится и к духовной истории, истории общественной мысли татарского народа, предки которого, создавшие мусульманское государство в Волго-Камье, неизбежно сталкивались в процессе формирования и функционирования с теми экономическими, социальными, политическими, правовыми, духовными проблемами, энциклопедией которых является «Кутадгу билиг». С этой точки зрения непосредственное продолжение общественной роли литературы мы находим в тех сочинениях тюрко-татарской литературы XIII-XVI вв. (в течение которых татарский народ сохранял в той или иной форме государственность и сопутствующие ей политические, идеологические и иные общественные структуры, институты, традиции), которые имели преимущественно светс-

кую ориентацию, были нацелены на решение общественных проблем своего времени, своей страны. К таким сочинениям мы относим прежде всего «Кысса-и Йусуф» Кул Гали, «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи, «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба, поэмы Мухаммадьяра. В целом сказанное о непосредственной преемственности «Кутадгу билиг» и перечисленных сочинений относится и к их философско-мировоззренческой концепции, продолжающей перипатетическую рационалистическую линию автора первой тюркской поэмы, за исключением «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба⁹. Но это лишь в целом, ибо ни одно из этих сочинений не является в такой степени рупором определенной, строго выдержанной мировоззренческой концепции, каким предстает «Благодатное знание» Й.Баласагуни. Зато все они являются примером «активной жизненной позиции» их авторов, выражаясь современными формулами. Какими бы ни были различия в мировоззрении авторов этого круга сочинений, их волновали общественные проблемы, они занимали определенные позиции в общественном движении, их произведения также адресовались людям, живущим проблемами своего времени, своей страны, пытались влиять на них, исходя из своих социальных и профессиональных интересов. Объединяющий общественный пафос этих сочинений в том, что они учили свою аудиторию, своего читателя и слушателя, не забывая конечно о боге и небесах, как лучше организовать, устроить земную жизнь ко всеобщему благу и к благу личному.

Этим, своей «земной» ориентацией они, главным образом, и отличались от религиозно-суфийской литературы, от традиций суфийской поэзии А.Йасави, С.Бакыргани в ее различных вариантах, широко представленных в регионе вплоть до XVIII века. Это течение, выдвигая на первый план религиозно-духовные ценности, учило людей прежде всего тому, как с достоинством, не теряя веры в конечное (загробное) торжество Добра и Справедливости, противостоять ударом судьбы и жизненным невзгодам, посланным как испытание человеку на прочность его духа и нравственных устоев, чтобы с чистой совестью встретить смерть как избавление от страданий и искушений.

Если в первом, «жизнерадостном» течении общечеловеческие морально-этические ценности – средство достижения земного счастья, то во втором, – назовем его стоическим, – течении общественной мысли эти же качества, освященные религией – способ духовного и нравственного самосохранения, чистоты человека перед лицом враждебных сил¹⁰.

б) «Линия» А.Йасави

Остановимся подробнее на литературно-философских истоках второй, мистически ориентированной мировоззренческой традиции в тюрко-татарской литературе XIII–XVI вв., в истории татарской общественной мысли. Мы имеем в виду мировоззренческое содержание суфийской литературы, о двух разновидностях которой – радикальной и умеренной – писали в первом разделе. Краеугольным камнем философии суфизма принято считать основополагающую идею единства человеческой и божественной природы, восходящую к принципу единства бытия – вахдат ал-вуджуд. Тем самым обосновывается наличие в человеке как творении божьем божественного начала и связанная с этим принципиальная возможность общения человека с богом.

Это общение¹¹, являющееся итогом многотрудного «пути» суфия к спасению, и признавалось в суфизме венцом, смыслом и целью жизни индивидуума. В онтологическом плане в поэзии суфиев, в частности, А.Йасави, хикметы которого лежат у истоков суфийски окрашенной мировоззренческой тенденции в татарской литературе, имплицитно выражена формула истинного и неистинного, ложного бытия. Первая связана с доступным немногим избранным мистическим озарением («хал») в результате сверхчувственного, интуитивного постижения, т.е. бога. Вторая – с уготованным большинству образом жизни простых смертных, живущих заботами этого грешного мира («дөнья хэрам»). Ну, а основополагающим, фундаментальным связующим атрибутом общности (а в пантеистическом суфизме тождественности, единства) бога и мира, бога и человека выступает любовь, которая является в суфизме всеобщим одухотворяющим принципом бытия, поднимается в суфийской гносеологии на высоту универсальной философской категории, устанавливающей общую основу всего сущего. Если для философов-рационалистов сущность человека и его творца – в разуме («сущность Его (Бога – А.Р.) – актуальный интеллект» (З; 212), – говорит ал-Фараби), то в суфийской гносеологии разум, рациональное познание – лишь определенная ступень на пути познания Истины, которая познается светом внутреннего разума, внутреннего зрения («батин күз»), то есть интуитивно. Философы-суфии отнюдь не игнорировали роли знаний в жизни общества. Знаменитый ал-Газали, теоретик наиболее популярного в суннитском мире течения монотеистического суфизма,

начинает свой «Байан о знании» в главном сочинении «Воскрешение наук о вере» изречением пророка Мухаммада: «Стремление к знанию – обязанность каждого мусульманина» (1; 88). Само же знание он определяет как науку поведения и науку откровения (1; 89), а эти науки есть ни что иное как два раздела знаний, ведущих к познанию Бога. Ибо, «самое великое из объектов знания, – по Газали, – Всевышний Аллах, и, несомненно, прекраснейшее и благороднейшее ее знаний – знание Всевышнего Аллаха...» (1; 244).

Эта концепция Знания красной нитью проходит и через философские хикметы А.Йасави, хотя его нельзя назвать последователем ал-Газали. Ахмед Йасави выступает в своих хикметах ревностным последователем суфиев-пантеистов Джунайда¹², Баязида¹³, Мансура Халладжа¹⁴ и др. Особенно он восхищается последним, знаменитое выражение которого «Ана ал-хакк» («Я – Истинный») А.Йасави неоднократно приводит в качестве состояния совершенства, которого может достигнуть суфий на пути постижения Бога. В отличие от Йасави, ал-Газали считал ложной пантеистическую идею слияния человека с богом, ибо он не принимал христианскую по своему происхождению концепцию единства «лахута» (божественного) и «насута» (человеческого), на которой строится христианская концепция богочеловека (1; 105)¹⁵. Здесь следует сказать, что в целом ал-Газали с большим почтением относится к суфиям-пантеистам, к тому же М.Халладжу, Джунайду, Баязиду Бистами, ибо не принимая некоторых крайностей их пантеистической концепции (например, идею тождества человека и его творца) видит в них своих учителей и великих предшественников. Ведь в суфизме он видел «золотую середину» между универсальными претензиями Разума на абсолютную истину и религиозной догматикой.

Возвращаясь к суфийской поэзии А.Йасави, отметим, что несмотря на то, что имя ал-Газали в известных нам хикметах не упоминается, в творчестве Йасави явственно ощущается влияние создателя теории «правоверного» суфизма. Прежде всего, хикметы А.Йасави воплощают идею синтеза радикального, мистико-пантеистического мировоззрения Джунайда, ал-Халладжа с теистическим, умеренным суфизмом газалиевского толка. Йасави просто считает первый тип суфизма его полным путем, являющимся уделом избранных. А второй тип выступает у него в качестве общедоступного, адаптированного, народного варианта ислама, одухотворенного эмоциями, чувствами верующих. Так, вслед за

ал-Газали А.Йасави призывает всех без исключения следовать заветам ислама, нормам шариата. И если для основной массы верующих это условие достаточное, то для избранных, для элиты – лишь необходимая начальная стадия на пути познания Истины. Но самое важное для нас в данном случае – это философско-эстетическое осмысление тюркским мыслителем-суфием Любви как всемогущего, универсально-го метода познания, постижения Истины. Именно эта сторона суфизма оказала сильнейшее влияние не только на собственно суфийскую поэзию и прозу XIII–XVI вв., но и, как мы увидим дальше, на всю литературу в целом¹⁶. Приведем несколько наиболее характерных образцов из хикметов А.Йасави, раскрывающих его понимание любви к творцу как путеводной звезды на жизненном пути. Поэта вдохновляет пример М.Халладжа, который:

Гыйшык юлда гашыйк булып Мансур үтте
Билен баглап хак гыйшыкны мэхкәм тотты. (45; 39)

На пути любви, став влюбленным, Мансур
Препоясавшись, был тверд в истинной любви (к богу).

И ни оскорбления, ни угрозы лишенных божественного дара любви не остановили его на пути поисков Истины. Да, любовь, по Йасави, это божественный дар, бесценный дар. Бог излучает любовь и открывает свой лик влюбленным («гашикь»). Неискренние, порочные, лицемеры лишены этого дара и радости лицезрения Истинного (45; 53). В судный день («Кыямәт коне») бог будет милостив к влюбленным и суров к беспечным:

Тәүбә кылыб хакка янган гашыйкларга
Ожмах эчрә дүрт аригьда шәрбәте бар.
Тәүбә кыйлмай хакка янмаган гафилларга
Тар ләхәттә катыйг газаб хәсрәте бар. (45; 67–68)

Сгоревшим в покаянии богу влюбленным
В раю есть чаши с шербетом.
Нераскаившихся, равнодушных и беспечных
Ждут в тесной могиле муки наказания.

В одном из хикметов Йасави даже отдает предпочтение вступившим на путь «тарика» «влюбленным» перед таким авторитетным для каждо-

го мусульманина руководством как сунна (сборник хадисов – высказываний и деяний пророка):

Гашыйкларның сөннәтедер тарик улмак. (45; 66)

Сунна влюбленных – это «путь» (суфийский).

В противовес «гашыйларга» – влюбленным, лишённые этого дара, лишены всего самого ценного:

Гашыйксызларның һәм жаны юк һәм иманы. (45; 81)

У лишённых чувства любви нет ни души, ни веры, то есть они в сущности бездушны, мертвы.

Развивая тему, тему антинормы «гашыйк-гашыйксыз» (влюбленный – лишённый (дара) любви), А.Йасави продолжает:

Мөхәббәтне шәрәбедин татмаганнар
Баязид дик һәр көн үзен сатмаганнар
Бу дөнъяның гыйзәдин үтмәгәннәр –
Хайван ирер бәлки андин бетәр, дуслар. (45; 91-92)

Не испившие напитка любви
Не продававшие себя каждый день как Баязид¹⁷
Не преодолевшие соблазнов этого мира –
Животные (в сравнении с ними) предпочтительнее, друзья.

Проповедуя отречение от суетных земных почестей и благ, от всего греховного, А.Йасави в то же время порицает показной аскетизм, отшельничество, подобно Ибн-Сине противопоставляя «захиду» – отшельнику истинного суфия, каковым в его терминологии является «гашыйк» – влюбленный:

Кол Хужа Ахмәд, заһид булма, гашыйк булгыл
Бу юлларда би бак йөрмә, садыйк булгыл
Ләйлә – Мәжнүн, Фархад-Ширин умак булгыл
Гашыйк булмай хак дидарын күрсә булмас. (45; 140)

Раб Ходжа Ахмед, не будь отшельником, будь влюбленным
Будь зорек и правдив на этом пути
Возьми в пример Лейлу-Меджнун, Фархад-Ширин
Без любви не удостоишься лицезрения Истинного.

Примечательно, что в этом хикмете А.Йасави использует образы знаменитых на мусульманском Востоке героев фольклора и классики – влюбленных Лейлу и Меджнуна, Фархада и Ширин как образец для подражания, причисляя их к разряду избранных, достойных приобщения к божественной истине. Здесь проступает другая, «земная» сторона суфийской концепции Любви как сущностного свойства человеческой природы, критерия подлинно человеческих взаимоотношений в обществе. Ведь Лейла и Меджнун, Фархад и Ширин, Тахир и Зухра, Йусуф и Зулейха – носители не только суфийских символов идеальной, неземной любви. Они одновременно в народном сознании существовали как реальные, жизненные герои, деяния и судьбы которых были объектом сострадания, нравственного воспитания, примером для подражания.

Мы потому так подробно и останавливаемся на хикметах Йасави, что в них впервые в тюркской поэзии явственно отразились две ипостати суфийской концепции любви как универсального принципа бытия и неотъемлемого атрибута обоих миров – небесного и земного. Эта концепция, вбиравшая в себе и религиозную, и светскую трактовку любви как смысла, цели человеческой жизни и одновременно как условия человеческих отношений, самой жизнедеятельности человека и явилась философской сердцевинной идейной проблематики тюрко-татарской литературы на всем пути ее развития вплоть до современности.

Свой основной философский тезис А.Йасави варьирует в разных формах, стремясь охватить множество аспектов философской трактовки любви как сущностного свойства человеческой природы, человеческой личности:

Дәрдсез адәм – адәм ирмәс, моны анлагыл
Гыйшыксыз адәм – хайван женесе, моны тыңлагыл. (45; 197)

Человек без страсти – не человек, пойми это
Человек без любви – из рода животных, знай это.

И еще несколько строк, почти без комментариев:

Галимнәрга китап кәрәк, суфиларга мәчет кәрәк
Мәжнүннәргә Ләйлә кәрәк, миңа – Син үк кәрәксең. (45; 208)

Ученым нужна книга, суфиям нужна мечеть
Меджунам нужна Лейла, мне же нужен Ты сам. (Бог – А.Р.)

Человек, обладающий даром любви, способен все вынести:

Утка янмас салса утдан гашыйк кеше
Йер вә күкне бостан кылгай аккан яше. (45; 236)

Не сгорит в огне влюбленный человек
Землю и небо превратят в цветущий сад его слезы.

Настоящая любовь – бессмертна, она выше религиозного рвения, ибо влюбленные – пророки народа:

Чын гашыйклар даим терек, улгән имәс
Арвахлары йер астынга кергән имәс
Заһир, габид бу мәгънәне белгән имәс
Чын гашыйклар хәлаикнең Инзыры булгай. (45; 235)

Истинные влюбленные всегда живы, не умирают
Их души под землю не уходят
Творящий молитву не поймет смысла этого
Истинные влюбленные есть пророки народа.

Эти строки не только история нашей литературы, нашей духовной культуры, они особенно актуальны сегодня, когда потребность в возвращении к общечеловеческим духовным ценностям так велика, так остра. А ведь если сделать коррективы на форму выражения идеи, она вневременна и чрезвычайно глубока. Поэт-мыслитель, суфий как бы обращается к нам из тысячелетнего далека напоминанием о непреходящей ценности и бессмертии духовного, творческого начала в человеке, о приоритете идеала, мечты (пусть даже несбыточной) над плоским практицизмом, приземленным материализмом расчетливого, делового, рационального человека нашего времени.

3. Философская проблематика «Кысса-и Йусуф» Кул Гали.

Гимном совершенной человеческой личности, но уже с иных, светских, «жизнерадостных» позиций мыслителя, отдающего дань человеку как центру мироздания и величайшему его творению, выступает перед нами крупнейшее, дошедшее до наших дней сочинение болгарской культуры домонгольского периода – «Кысса-и Йусуф» Кул Гали.

Являясь вершинным и своего рода итоговым достижением этой культуры накануне грозных потрясений, повернувших судьбы многих на-

родов в иное историческое русло, «Кысса-и Йусуф» и в своем мировоззренческом содержании как бы подводил итог определенного этапа развития не только болгарского, но и в целом тюркского оседло-земледельческого, феодально-государственного исламизированного общества. Продолжая в этом плане философско-эстетические и культурно-идеологические традиции «Кутадгу билиг» с его энциклопедичностью, светской направленностью, жизнеутверждающей философией, сочинение болгарского мыслителя сфокусировало в своем содержании и достижения болгаро-татарской общественной мысли и ее проблемы.

Прежде всего и самое главное, что бросается в глаза – антропоцентричность мышления поэта, свидетельствующая о том уровне развития общественной мысли и литературы, когда в центре ее внимания становится человек с его мироощущением, проблемами, страданиями, чаяниями. И действительно, под идеализированным образом библейско-коранического пророка Иосифа-Йусуфа автор показал современникам человека, его индивидуальное бытие как высшую ценность, отношение к которому является мерилем оценки всего окружающего мира, общества, отдельных людей. Странствия и страдания Йусуфа, его падение и взлет, психологически достоверные описания его состояний, размышлений, упований в различные периоды его жизни, даже перенесенные в освященный канонизированными традициями сюжет о скитаниях пророка в далеком Египте, ставят в центре дастана в мировоззренческом плане судьбу человека в мире, хрупкость ее, зависимость от грозных и неумолимых сил рока, но в то же время ценность человека как венца природы, всего сущего на земле.

Другая важная черта, характеризующая уровень зрелости общественной мысли начала XIII века, – просветительский характер поэмы, обеспечивший ей в соединении с глубоко народными основами и художественными достоинствами сочинения, как это показали литературоведы, выдающееся место в формировании философского мироощущения, нравственных, эстетических запросов многих поколений, видевших в ней «... учебник жизни, свод благородных побуждений и поступков, образец красоты и мудрости...» (18; 5).

Причем просветительский характер поэмы заключен не в пространственных назиданиях, характерных для средневековых дидактических сочинений. Здесь нет места сухим поучениям, все раскрывается по мере развертывания сюжета, вплетено в художественную ткань поэмы. Все

счастливые и несчастные повороты в судьбах главных героев поэмы – Йусуфа, Йакуба, Зулейхи, в судьбах народа, страны, оказываются следствием и результатом нравственного, разумного, либо безнравственного, неразумного поведения персонажей, движимых добрыми или злыми побуждениями. Задача автора – не столько наставление, поучение своего читателя и слушателя, а принятие им пропагандируемых поэмой мировоззренческих ориентиров, гуманистических ценностей и этических принципов как внутреннего убеждения и личной нравственной нормы поведения человека. И вся дальнейшая историческая судьба поэмы свидетельствует, что в этой благородной миссии просветителя сердец Кул Гали преуспел как никто другой. И в этом его непреходящая заслуга перед потомками.

Энциклопедизм Кул Гали, его антропоцентристское мироощущение, просветительская, жизнеутверждающая направленность его творчества допускают исторически корректное типологическое сравнение периода развития тюркской культуры, отраженного сочинением подобного «Кысса-и Йусуф» уровня, с культурой Ренессанса. Однако, как нам представляется, неправомерно, по крайней мере в отношении «Кысса-и Йусуф» – произведения восходящей культуры одной из ветвей тюркского мира – распространение части на целое, сходства определенных существенных мировоззренческих и художественно-эстетических принципов на все явление, культурный феномен в целом. А суть его в двух словах заключается в том, что «Кысса-и Йусуф» – это феномен не возрождения чего то ранее развивавшегося, но утерянного и преданного забвению в болгарском или общетюркском культурном ареале. Нет, это яркий образец определенного, повторяем, восходящего периода развития болгаро-тюркской культуры, который берет свое начало с распространением в урало-волжском регионе ислама и сопутствующей ему книжно-письменной культуры мусульманского мира, и непрерывно, последовательно развивается в течение трех столетий в рамках болгарской государственности.

Тогда в каком же контексте допустима, с нашей точки зрения, оценка «Кысса-и Йусуф» как феномена, сопоставимого с явлениями ренессансной культуры? «Кысса-и Йусуф» и сходные сочинения являются в известном смысле «ренессансными» лишь постольку, поскольку они, относясь к кругу художественных памятников общемусульманской культуры, являясь ее составной частью, показывают эту культуру как прием-

ницу более древних культур и, в том числе античной культуры Средиземноморья, возрождая в своем собственном развитии ее гуманистические идеи и духовные ценности, переосмысливая это наследие с собственных культурно-идеологических позиций и передавая его в переосмысленном виде современникам и последующим поколениям. Другими словами, «ренессансный» характер «Кысса-и Йусуф» заключается в преемственном характере его идейно-философского содержания, в его связующей роли звена в единой цепи поступательного развития культуры общечеловеческой. В дальнейшем эту эстафету культурной преемственности из затухающей волны мусульманской цивилизации подхватывает христианская Европа и поднимает обогащенную прогрессивной мыслью Востока античную культуру на высоту Европейского Ренессанса. В этом смысле всякое вершинное, выдающееся произведение своей эпохи вправе рассматриваться помимо национального или регионального и в общечеловеческом контексте ренессансной (в широком историко-культурном толковании этого понятия) культуры, ибо каждое такое произведение возрождает к жизни в современной трактовке предшествующие достижения человеческой мысли. Именно в таком понимании с точки зрения преемственности и единства общечеловеческой культуры, ее прогрессивных традиций мы видим смысл положения, выдвинутого учеными-культурологами о непрерывном и всемирном характере Ренессанса в истории человеческой культуры. Но мы не можем согласиться с упрощенной расширительной трактовкой Ренессанса – культурно-идеологического феномена определенного типа культуры определенной исторической эпохи – как общего знаменателя всех значительных явлений, памятников человеческой культуры в необъятном историческом и географическом пространстве. В случае с безапелляционным отнесением «Кысса-и Йусуф» к памятнику ренессансной культуры (77), как представляется, помимо расширительного понимания Ренессанса, проявляется и рецидив европоцентристского подхода к региональным и национальным явлениям культуры, продиктованный, правда, самыми благими намерениями – представить данное явление культуры «на уровне» европейских стандартов, в данном случае высоких стандартов европейского Возрождения XIII–XVI веков.

Анализируя идейное содержание «Кысса-и Йусуф», литературоведы справедливо указывают на факты, свидетельствующие о выходе мыслителя Кул Гали в отдельных случаях за рамки догматов и канонов ис-

ламского учения. Но отмечая эти факты, следует подчеркнуть, что в целом мировоззренческая функция «Кысса-и Йусуф» может быть определена как гуманистическая по духу и рационалистическая по методу интерпретации именно исламской теософии и идеологии. Пропаганда ислама, его духовных и этических норм, концепции Знания пронизывает все идейное содержание поэмы, игнорировать это невозможно. Между тем в исследованиях «Кысса-и Йусуф» заметно стремление как-то обойти или приглушить идеологическую функцию пропаганды ислама в поэме, ограничиваясь большей частью полубъяснениями – полуправданиями типа: «Кул Гали был сыном своего времени» и т.п. Но болгарский мыслитель отнюдь не нуждается в наших оправданиях. Ислам в эпоху Кул Гали в условиях Волжской Булгарии был прогрессивной идеологией, отвечавшей прогрессивным общественным потребностям развивавшегося централизованного феодального государства, утверждению его независимости, росту экономики и расцвету культуры. И Кул Гали, помимо всего прочего, выступает в поэме как талантливый пропагандист передового для своего времени мировоззрения и идеологии. Да, Кул Гали как прогрессивный мыслитель действительно был сыном своего времени, но в лучшем смысле этой метафоры. Философия и идеология ислама в его гуманистической и рационалистической интерпретации является у Кул Гали и обоснованием сильного централизованного государства, и его высшей мировоззренческой и этической санкцией, и гарантом прогрессивного развития науки и культуры, блестящим свидетельством чего является и сама поэма¹⁸. И когда в первых же строках поэмы, буквально в первых бейтах автор в четкой, лапидарной форме воспроизводит основополагающую триединую формулу ислама об аллахе как Едином, Вечном, Всемогущем творце всего сущего – это не просто «традиционное для поэзии мусульманского Востока восхваление бога» (18; 246), но и основополагающий тезис всей философско-мировоззренческой концепции мыслителя, вне которой нельзя представить себе это сочинение. Следующие несколько бейтов действительно написаны в духе цитированной выше традиции. Но дальше идут бейты, посвященные основателю одной из четырех правовых школ (мазхабов) ислама – Абу Ханифе. Выделение Абу Ханифы из четырех основателей этих школ не оставляет сомнения в принадлежности Кул Гали и его интеллектуального окружения к признаваемому наиболее терпимым, либеральным к инакомыслию ханафитскому толку

ислама. А это, в свою очередь, позволяет сделать веское предположение в пользу того, что Кул Гали принадлежал к свободомыслящей прослойке мусульманства, открытой к восприятию различных учений и доктрин. Впрочем, для крупного международного транзитного центра с его постоянными межнациональными, межрелигиозными контактами, купеческими колониями из разных стран мира такое свободомыслие надо считать вполне естественным.

При всем этом как выразитель идеологии ислама, пропагандист монотеизма в борьбе с язычеством Кул Гали последователен и непреклонен.

Важнейшая идеологическая функция поэмы – пропаганда ислама среди язычников и укрепление в исламской вере новообращенных. Кул Гали выполняет эту задачу не только через наставления своего главного героя – Йусуфа, но и путем изображения всей его судьбы, падения, возвышения, страданий, могущества, исполнения желаний, через изображение всех его поступков и образа мыслей с позиции исламского провиденциализма, предопределенности судьбы как самого Йусуфа так и всей страны, общества, народа волей всемогущего Аллаха. Все, что говорит и делает Йусуф, он говорит и делает с благословения бога, в соответствии с его волей, сообщаемой пророку через архангела Джабраила. Жизнь, ум, красота, несравненные нравственные достоинства – все это, как говорит Йусуф – Кул Гали, даны ему богом. На вопрос «Кто был создатель твой»? Йусуф отвечает:

«...Творцом я сотворен,
На небе, на земле всем жизнь дарует он,
И каждый раб его им вскормлен и вспоен
Как вечного творца его мы чтим теперь».

И язычники-кяфиры признают его пророком истинной веры:

И все поверив в то, что есть единый бог,
Признали, что Йусуф – возвестник и пророк,
И правой веры путь пред ними ныне лег –
Рабами бога мы все станем, мол, теперь. (18; 79)¹⁹

И при каждом столкновении правоверного Йусуфа с язычниками, их идолами последние оказываются посрамленными и поверженными перед ним. Так случается в сцене обращения в ислам правителя Йеру-

салима. Когда правитель, сопровождаемый Йусуфом, входит в языческий храм, языческий идол склоняется перед посланцем Аллаха и признает его истинным пророком (18; 79).

Но стоило лишь Йусуфу возгордиться своей несравненной красотой, как всевышний преподает ему наглядный урок пользы скромности, а заодно и своего могущества, сделав всех жителей очередного города, мимо которого проезжает Йусуф с караваном Малика Дагира, еще более прекрасными, чем он сам. И Йусуф смиряет гордыню, осознав свое ничтожество перед Всевышним.

Перечислять все эпизоды, раскрывающие всемогущество и всеведение бога, его милость – значило бы пересказывать практически все содержание поэмы. Достаточно сказать поэтому, что задача прославления мусульманской веры вплетена в самую ткань сюжета, составляет единство философско – эстетического и художественно-изобразительного планов поэмы и призвана воздействовать на чувства читателей и слушателей.

Став правителем, Йусуф демонстрирует глубокие познания во всех сферах управления государством. И на вопрос Рейана, царя Египта, о природе своих знаний, он отвечает:

... Все дал мне бог один,
И этим даром мне велел владеть теперь.

В добровольной передаче власти царем мудрому, проницательному Йусуфу ощущается влияние перипатетической концепции правителя-мудреца, философа. Так, видимо, следует понимать и выражение Рейана: «Достоин власти ты». В то же время, в контексте авторской трактовки всех качеств Йусуфа как ниспосланных своему избранному богом, можно предположить, что речь идет о мусульманской учености Йусуфа – знатока всех тонкостей исламского вероучения, всех течений. На такую мысль наталкивает и один небольшой, но конкретный факт подтверждающий ученость Йусуфа. В поэме дважды, в сцене продажи Йусуфа в рабство, а также в эпизоде приветствия правителя Египта Рейана говорится о том, что он «в семидесяти двух наречьях умудрен» (18; 105, 163). Обычно это комментируется как признак обширной эрудиции Йусуфа. Однако, как представляется, цифра «72» здесь не произвольна. Как известно, столько сект насчитывают мусульманские богословы в исламе, «... руководствуясь хадисом, согласно которому после

смерти Мухаммада община его должна расколоться на 70 (или 72) толка, из которых лишь один правоверный» (67; 20)²⁰. Кстати, не под влиянием ли этого хадиса «Кисса – ул – анбия» («Сказание о пророках») Н.Рабгузи состоит из 72 разделов? (49; 11). Видимо, Кул Гали хотел этой цифрой подчеркнуть универсальность познаний Йусуфа во всех тонкостях и оттенках ислама. Ну а слово «наречия» могло быть чисто тактическим способом избежать возможных обвинений со стороны ортодоксов в отступлении от единственной, истинной дороги в вероучении.

Примечательно, что в поэме в качестве враждебной исламу идеологии выступает исключительно язычество, а иудаизм и христианство, их последователи, квалифицируемые исламом как «Люди, находящиеся под покровительством» («ахл аз-зимма»), в качестве таковой в поэме не рассматриваются. Конечно, дело, видимо, не только в том, что иудеи и христиане для ислама лишь заблуждающиеся, сбившиеся с истинного пути, но в общем «братья» по вере в Единого. Для болгарского общества они не представляли реальной идеологической силы. А вот с язычеством, судя по страстному, наступательному тону «Кысса-и Йусуф», борьба и в начале XIII века была актуальной. Этим объясняется постоянное, на протяжении всей поэмы, столкновение ислама с языческими верованиями и посрамление последних, все новые и новые доказательства по ходу сюжета и развитию событий истинности ислама и ложности языческих культов. Даже в сцене соблазнения Йусуфа Зулейхой безоглядная страсть последней, не знающая страха наказания за прелюбодеяние, связывается с ничтожностью языческого божества, от укоризненного взгляда которого Зулейха избавляется очень просто, накинув на него платок. Это сцена дает возможность Кул Гали устами своего героя еще раз продемонстрировать превосходство всевидящего Творца над жалким деревянным обрубком:

Твой идол сотворен, мой бог все сам творил,
И явно ему все-все тайны скрытых сил,
И кто бы от него хоть что-нибудь сокрыл
Твой идол глух и слеп и немощен теперь. (18; 132)

Учитывая, что Волжская Булгария была окружена языческими племенами и по мере роста своего могущества и влияния, по мере развития торговли и контактов все более расширяла сферу своих экономических, государственных интересов, предположение об актуальности

проблемы исламизации населения периферийных районов страны выглядит логически обоснованным. Кроме того, нельзя не учитывать следующего. Хотя официальную политическую победу над язычеством среди волжских булгар ислам одержал давно, в начале X века, для того, чтобы окончательно вытеснить его из сознания, мироощущения людей, их практической и духовной деятельности должны были пройти долгие годы и даже столетия. Не случайно реликты язычества в сфере народной культуры, фольклора, обрядов сохраняются до сегодняшнего дня²¹.

По тексту самого «Кысса-и Йусуф», несмотря на общий оптимистично-победный тон поэмы, можно убедиться, что не всегда исламизация язычников шла так успешно и гладко как во время путешествия купеческого каравана их Ханаана (Палестины) в Египет. Так, царь Египта Рейан под воздействием миссии Йусуфа как будто бы обращается в ислам:

И принял он ислам – не верить уж не мог,
И правоверным стал он истинным теперь. (18; 164)

Но в конце поэмы оказывается, что он остался язычником, ибо Йусуф не пускает его во вновь выстроенный мусульманский город Эмин как неправовверного (18; 238). Остается предположить, что обращение некоторых правителей в ислам было неглубоким и непрочным, что в общем соответствует историческим реалиям.

Весьма примечательно в этом плане и то, что после многолетнего справедливого правления Йусуфа, после всех чудес и сбывшихся пророчеств, подтвердивших истинность его миссии и его веры, он в конце концов вынужден все-таки вместе со своими единоверцами оставить Египет, неверных подданных, не пожелавших принять ислам и даже решительно воспротивившихся изменению своей традиционной религии. В результате Йусуф фактически вынужденно уезжает из Египта, народ которого на долгие годы остается во мраке идолопоклонства.

Таким образом, в идеологическом аспекте «Кысса-и Йусуф» выполнял социальный заказ своей эпохи, когда ислам распространял свое влияние в борьбе с языческим мировоззрением и культурой. И судя хотя бы по своей широчайшей популярности среди народа, поэма сыграла выдающуюся роль в утверждении новой прогрессивной идеологии и монотеистического мировоззрения.

Здесь уместно сказать еще об этом аспекте мировоззренческого содержания «Кысса-и Йусуф» – о характере и роли суфийских элементов поэмы. В научной литературе по этому вопросу сталкиваются две идейно-эстетические позиции, ведущие к преувеличенному утверждению, либо к игнорированию, затушевыванию мистических социально-философских мотивов поэмы. Первая позиция представлена, в частности, в монографии З.Ишмухаметова «Социальная роль и эволюция ислама в Татарии», автор которой усматривает основную идею «Кысса-и Йусуф» в суфийской идее «отречения от земной любви, от земных радостей ради посмертного счастья, духовного слияния с богом» (105; 87).

Критикуя эту, несомненно, одностороннюю, субъективную оценку, сторонники другой позиции, в свою очередь, в утверждении светских социальных основ поэмы доходят чуть ли не до противопоставления ее автору Кул Гали суфийской идеологии (191). При всей внешней противоположности у этих позиций есть нечто общее, объединяющее. И заключается оно в негативном отношении к суфизму вообще.

Наличие или отсутствие суфийских идей, степень влияния суфийского мировосприятия в художественном произведении средневековья рассматривается не в качестве объективного и закономерного признака его философского содержания, а с ценностной точки зрения, по избитой аналогии с выявлением материалистических или идеалистических мотивов в наследии любого мыслителя прошлого для идеологической «инвентаризации» этого наследия.

Представление о суфизме как ущербном, снижающем идейно-эстетическую ценность памятника течения философской мысли, приводит к тому, что одни пытаются избавиться данный памятник от этой «ущербности» и тем самым «обелить» бедного автора, а другие, наоборот, выпячивая суфийские мотивы, показать его как весьма сомнительного в своей прогрессивности мыслителя.

Наша общая беда в подходе к культурному наследию, идущая от идеологической заданности, вульгарно-социологической традиции – стремление непременно поделить его, противопоставить одну часть – другой, хорошую – плохой, прогрессивную – реакционной, достойную нашего просвещенного внимания – недостойной, того, что мы «берем» из прошлого – тому, что мы «не берем» из него. В то время как цель подлинно научного исследования истории философской мысли народа заключается не в противопоставлении одного, пусть ультра прогрес-

сивного течения другим, а в раскрытии ведущей тенденции ее развития на основе анализа всех составляющих этого развития, его многоголосия, разнообразия.

Иначе, говоря, и в отношении к суфизму мы должны преодолевать сложившийся примитивный идеологический стереотип, который можно выразить такой нехитрой, не претендующей на глубину осмысления формулой: чем больше суфизма в сочинении средневекового автора – тем оно идейно слабее, чем меньше – тем сильнее. Ну, а коль скоро найден «универсальный» критерий оценки идейного содержания произведений средневековья, остальное просто. Нужно «оправдать» автора, возвысить его – отрицая влияние суфизма на его творчество, нужно записать сочинение по разряду реакционного наследия – объяви его религиозным, суфийским. Мы, конечно, несколько утрируем ситуацию, но в сущности такой подход к наследию преодолевается в нашей научной литературе очень робко и медленно.

Итак, какое же место занимает суфийское мирозерцание, его символика в «Кысса-и Йусуф»? Мы уже упоминали во вводном разделе, что светские, рационалистические мотивы с одной стороны и суфийские – с другой зачастую переплетены в одном произведении, ибо помимо сказанного выше, исламское учение оставляло возможность развития как рационалистического, так и мистического его начала в зависимости от мировоззрения художника. «Кысса-и Йусуф» – сочинение преимущественно светского содержания, рационалистической направленности, нацеленное на то, чтобы быть «учебником» земной жизни человека, воспитать в нем гражданина и гуманиста, показать ему основы справедливых общественных, семейных отношений, условия процветания и благополучия государства, народа. Это так. Но сказанное отнюдь не исключает ни возможности влияния на рационалиста Кул Гали суфийского мировоззрения, ни того, что он сам мог принадлежать к определенному, скорее всего умеренному суфийскому толку. Если мы вспомним, что многие величайшие гуманисты мусульманского Востока, всемирно признанные Саади, Низами, Руми, Джамии и другие были суфийскими шейхами, а последний оказал огромное влияние на мировоззрение и творчество Алишера Навои, то ничего удивительного не будет в том, если и Кул Гали окажется суфием²².

Для обоснованной оценки места и характера суфийских элементов в «Кысса-и Йусуф» необходим тщательный историко-философский

анализ его текста в сравнении с основными источниками поэмы, какими Г. Тагирджанов и Н. Хисамов считают поэму А. Фирдоуси «Йусуф и Зулейха» и сочинение в прозе шейха А. Ансари «Анис ал-мюридин ва шамс ал-маджалис» (Друг мюридов и солнце бесед). К слову, в самом сочетании этих источников, возможно, кроется выяснение соотношения рационалистических и суфийских мотивов в философском содержании поэмы тюрко-татарского мыслителя. Дело в том, что по свидетельству Е. Бертельса, сочинение крупного богослова и теоретика суфизма Абд-аллаха Ансари насквозь пронизано суфийской аллегоричностью, а «у Фирдоуси в поэме «Йусуф и Зулейха» нет и следов суфийского мировоззрения» (67; 82).

Повторим, однако, что здесь нужен тщательный анализ текстов. Пока же можно говорить об использовании Кул Гали суфийских элементов для усиления эмоционально-художественной выразительности поэмы и ее воздействия на чувства верующих. Несомненна и близость эстетической концепции прекрасного и любви в дастане с суфийской концепцией прекрасного как отблеска божественной красоты и мистификацией любви как самоотречения на пути приобщения к этой божественной красоте. Во всяком случае, в таком духе можно трактовать сцены изумления впервые видящих Йусуфа язычников перед его ни с чем не сравнимой, ослепительной, лучезарной, озаренной божественным отблеском красотой. Хрестоматийный пример в этом плане – сцена, изображающая экстатическое состояние женщин, созерцавших красоту Йусуфа, и в этом состоянии изрезавших свои пальцы в кровь ножами, предназначенными для очистки апельсинов, которые они держали в руках:

И от Йусуфа взор не в силах отвести,
Ножами пальцы рук они стали скрести,
Не чуя ничего – хоть кровь из вен пусти,
И восхищалось все его красотой теперь. (18; 140)

Этот пример как классический для характеристики экстатического состояния суфия, погруженного в созерцание божественной истины, приводит в своей книге «Воскрешение наук о вере» теоретик суфизма ал-Газали. «Он (суфий – А.Р.) – изумительный, погруженный в море созерцания, его состояние подобно состоянию женщин, порезавших свои руки при созерцании красоты Йусуфа, мир ему, их изумление было столь

велико, что они утратили способность чувствовать» (1; 103). Таким же примерно образом можно трактовать сцену созерцания народом прекрасного лица Йусуфа во время великого голода, постигшего, по предсказанию Йусуфа, страну египтян. Здесь созерцание «божественной» красоты, красоты духовной подавляет чувство голода и люди после таких «гипнотических» сеансов лицезрения красоты могут в течение 30 дней обходиться без пищи (18; 166).

Самосожжение Зулейхи на алтаре любви, так ярко изображенное поэтом в XI главе поэмы, тоже навеивает мысли об аналогии с мистической любовью – самоотречением суфия на его «пути» к познанию Истины. Сила страсти Зулейхи такова, что от ее дыхания кнут в руке Йусуфа вспыхивает огнем ее любви к возлюбленному (18; 175).

Подобно отшельнику-суфию Зулейха приносит в жертву любви свое имущество, положение, красоту. И пройдя через очищающую любовь-страдание, любовь-самоистязание, разбив прежних языческих кумиров, она приходит духовно и физически обновленная к своей заветной цели – прекрасному Йусуфу. Мотив искупления страданием, преодолением тяжких испытаний, ниспосланных богом, явственно звучащий и в судьбе самого Йусуфа и в судьбе его отца Йакуба, вполне в духе суфийской концепции духовного и нравственного совершенствования через преодоление испытаний, выпадающих на долю вступившего на путь познания Истины. К этой концепции примыкают и мотивы «каганат» (довольствования своим положением), покорности, смирения, и особенно характерные для суфизма мотивы терпения (сабырлык), неоднократно звучащие в поэме, мотив бренности, суетности мира земного (фани дёнъя) и вечности потустороннего (бакый дёнъя): «мир бренный преходящ, но вечен – тот» (18; 152, 154). Но у Кул Гали герои через тяжкие испытания, невзгоды и страдания находят награду в земной жизни, и в этом, в утверждении возможности и самоценности земного счастья светски ориентированная жизнелюбивая концепция Кул Гали расходится с суфийски-мистицизированной трактовкой воздаяния и счастья²³.

В целом, как представляется, суфийские мотивы играют в поэме не самодовлеющую, а подчиненную, вспомогательную роль, выполняя две основные функции. Они, во-первых, помогают Кул Гали решить идеологическую задачу популяризации ислама среди народа (как это делает А.Йасави в своих хикметах). И, во-вторых, художник использует суфийскую символику для решения собственных художественно-эстети-

ческих задач, как это делает в XIV веке Кутб в «Хосров-Ширин хикаяты».

Таким образом, в крупнейшем памятнике тюрко-татарской культуры предмонгольского периода «Кысса-и Йусуф» представлены обе линии – философски и теологически ориентированного мировоззрения с преобладанием светской проблематики, что особенно четко отразилось в социально-этическом содержании «Кысса-и Йусуф» (как и в других сочинениях рассматриваемой эпохи), о чем речь пойдет в в следующей главе.

4. Мировоззренческое содержание литературы золотоордынской эпохи.

а) «Философия любви» в «Хосров-Ширин хикаяты».

Более 100 лет отделяет «Кысса–и Йусуф» от создания крупнейшего тюркоязычного памятника золотоордынской эпохи «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба. За это время народы региона, их культура пережили страшный разгром, упадок, затем постепенное восстановление, возрождение и дальнейшее развитие, результаты которого предстают нам со страниц поэмы на другой бессмертный сюжет классической литературы мусульманского Востока – о любви Хосров и Ширин. Ко времени создания «Хосров-Ширин» Кутба Золотая Орда, пройдя пик своего расцвета и могущества, но оставаясь еще мощным централизованным государством, вступала в полосу смут, междоусобиц, внутреннего разложения. Обе эти стороны жизни – историческая реальность могучей державы и тревожное, трагичное ощущение близости конца этого величия можно найти в содержании, в тональности поэмы и, что нас сейчас интересует в первую очередь, в мироощущении автора поэмы Кутба, в своеобразной контаминации в ее художественной ткани светского, рационалистического и суфийского, мистико-пантеистического осмысления мира и человека, его места и роли в нем. Как представляется, не в последнюю очередь именно таким усложненным, не одномерным осмыслением мира и человека, кардинальных проблем бытия привлекала Кутба как мыслителя поэма его великого предшественника Низами Гянджеви.

«Хосров-Ширин» Кутба в мировоззренческом плане, в плане оценки его социально-философского содержания – классический, пожалуй,

наиболее яркий пример (в рамках нашей темы) переплетения двух тенденций – светской и суфийской в мировоззрении средневекового поэта-мыслителя.

С одной стороны, со страниц поэмы вырастает светлое, оптимистическое мироощущение человека, влюбленного в земную жизнь с ее радостями и заботами, успехами и горестями, размышлениями и наставлениями об условиях благополучия и процветания страны и народа. С другой – в свете смутно ощущаемой надвигающейся катастрофы – раздумья о бренности, преходящем характере земной жизни, беспомощности человеческого разума проникнуть в сокровенные тайны Бытия, мироздания, о человеческой душе как его частице, и обращение мыслителя в связи с этим к духовному началу в личности как альтернативе рациональному способу познания и, главное, как единственной истинной опоре человека в беспредельном океане Вечности. И фокусируется это противоречивое единство мироощущения мыслителя в культе Любви как универсального принципа Бытия и одновременно как критерия оценки его различных ипостасей, одной из которых выступает сфера человеческой жизнедеятельности. Через этот универсальный принцип, пантеистически истолковывающий бога как пронизывающую Бытие, одухотворяющую его силу, Кутб вслед за Низами (впрочем, избегая «еретических» крайностей последнего, о чем речь ниже) стремится объяснить мир, бога и человека, земное и небесное, явное и тайное, живое и мертвое, связь сущности и явления или, выражаясь языком современного исследователя, раскрывает в поэме «онтологические, гносеологические, этические, религиозные аспекты любви как философской категории» (117; 126). И делается это в сюжетной линии поэмы изображением трех степеней самовыражения в любви, в философском плане – трех типов мироощущения, символизирующих связь и соотношение земного и небесного, физического и духовного, низменного и возвышенного в человеческой жизни.

В «любовном» треугольнике Хосров-Ширин-Фархад любовь Хосрова к Ширин – эгоистическая, плотская, символизирует самую низкую ступень, низменный вид любви (как аналог стремления к земным благам, удовольствиям, почестям и т.д.). Любовь Фархада к Ширин, абсолютно лишенная низменного, чувственного начала, бескорыстная, самоотверженная, вдохновляющая на подвиг, символизирует высший тип любви суфия к богу, отринувшего все земное на пути познания Истины.

И, наконец, любовь Ширин к Хосрову – это синтез «земной» и «небесной» любви, синтез, снимающий их противоречие и символизирующий гармонизацию двух планов человеческого бытия – физического и духовного, низменного и возвышенного. В философском плане эту любовь можно трактовать как примирение земного и божественного откровения в духе теории двойственной истины. В социальном плане – как компромисс, разрешающий социальные противоречия и контрасты, как идеальный образец гармонического сочетания заботы о хлебе насущном, о земных, житейских проблемах с высшими, духовными потребностями человека. Теоретический аналог трех видов любви в «треугольнике» Хосров–Ширин–Фархад видится в трех разделах любви по Ибн ал-Араби: низшей – природной, высшей – божественной (взаимная любовь творца и его творений) и промежуточной – духовной.

В несколько ином виде эта идея наличествует и в суфийском учении Дж.Руми. Он говорит о трех типах «сотворенных сущностей»: ангелах, свободных от земных страстей, животных, лишенных интеллекта, живущих «страстями», природными инстинктами, и людях, обладающих и интеллектом, и страстями – полуживотных, полуангелов. «Что человек в себе одолеет, от того он и избавится» (156; 39). Автор «Хосров–Ширин хикаяты», известный нам под псевдонимом Кутб – «божественный полюс», что у суфиев обозначало мистика, достигшего совершенства на пути познания Истины, по всей вероятности разделял эту трехчленную формулу любви своих предшественников.

Возможно, здесь скрывался и политический подтекст. Кутб как общественный деятель (не исключено, что и как придворной советник) в условиях усиливающегося разложения правящих кругов Золотой Орды, словно подсказывал в интересах внутренней стабильности страны возможность разумного компромисса противоборствующих в борьбе за верховную власть кланов. Во всяком случае, необходимость такого компромисса ради сохранения единства Джучиева Улуса не могла не быть предметом забот и размышлений близких к властям интеллектуалов того тревожного времени.

Проследим однако, как конкретно переплетается в мировоззренческой проблематике «Хосров – Ширин хикаяты» единство естественнонаучного, рационалистического, то есть философски ориентированного объяснения окружающего мира и жизнедеятельности в нем человека с внерациональным, духовно-чувственным способом постижения его

же как сокровенной тайны творения.

Необычайно важны в этом плане вступительные главы «Хосров – Ширин хикаяты» Кутба, в которых автор раскрывает свое мировоззрение, свои онтологические, космологические представления, во многом являющиеся своеобразной суфийско-пантеистической интерпретацией неоплатонической космологии²⁴. Внешне Кутб остается в рамках религиозной концепции сотворения всего сущего богом, единым, всемогущим, не имеющим себе аналога. И все движение во Вселенной, в том числе небесных светил происходит по его воле, все одухотворено отблеском божественности творца (1; 8–10). И все явления, весь материальный мир являются вторичным, внешним бытием, отражением, метками истинного бытия:

(Алланың) вожуды барча мәжуд узра таһир
Нишаны барча күргәнләргә заһир. (19; 8)

(Его) бытие очевидно во всех (его) проявлениях
(Его) знаки открыты всем наблюдающим.

Эту идею соотношения единого творца и множественности его проявлений в материальном мире Кутб вслед за Низами трактует в традициях неоплатонической эманационной теории истечения божественного духа с помощью световой символики:

Кәмуг шәмгендә күрсән бер яруклык
Аның берлегенә ирер таныклык. (19; 9)

Свет, который ты видишь во всех свечах
Дает его (творца – А.Р.) единству свидетельства.

Или, в поэтическом переводе Липскерова соответствующего бейта «Хосров и Ширин» Низами:

В сиянье всех свечей – творца единый свет. (30; 9)

Таким образом, основываясь на диалектическом представлении перехода единичного в множественное, характерном для неоплатонической теории эманации, Кутб пытается примирить основополагающий догмат ислама о единстве Аллаха (таухид) с пантеистическим по сути отождествлением творца во всех творениях, в человеке, природе.

Пантеистическую трансформацию представления о Едином творце

мы видим и в других бейтах этой главы (например, бейты 13, 14–16, 9).

Вместе с тем в этой же вступительной главе поэмы мы встречаемся с основами естественно-научных представлений о строении Вселенной, в частности, идущей от античности теорией четырех первоэлементов, составляющих физический мир (дүрт гәүһәр), о происхождении всего живого из земли и воды, об эволюции жизни на земле:

Чичәк тик гәнеж тубракдин яратты
Бизин тик шәхес һәм сувдин туратты
Бәхердин сугарып бу жан быгыны
Чираг урнына бирде күз ягыны. (19; 9)

Из праха сотворил такое сокровище как цветок
Сформировал подобную нам личность из воды
Оросив морем эту душу
Вместо светильника дал свет очей.

Здесь же Кутб сравнивает астрологию (которая в средневековье была для многих синонимом науки астрономии), ее судьбоносную роль в жизни людей с ролью землемера, отмеряющего земледельцу пашню.

В следующей, третьей главе вступления к поэме Кутб в рамках религиозной доктрины сотворения богом мира излагает деистическую концепцию бога как первопричины, первоотлчка, положившего начало бесконечному круговороту во Вселенной. Здесь он с позиций монотеизма развивает птолемеевскую геоцентрическую картину мира. Уподобляя движение небесных светил вокруг Земли с тяготением верующих к михрабу, вопрошая о природе постоянства и изменчивости, движения и покоя в этом круговороте Вселенной, Кутб предостерегает от искушения идолопоклонства перед таинственными силами природы. Он призывает за внешним блеском и волшебством природных сил видеть их внутреннюю причину – величие и могущество Единого Аллаха. Дальнейшие бейты Кутба, который здесь следует в основном за Низами, посвящены доказательству Единого бога как необходимой первопричины всего видимого мира. Здесь Кутб сравнивает роль творца в мироздании с ролью души в человеческом теле:

Тән эчрә булмаса жан, сүзләмәс тел. (19; 12)

Если нет в теле души, не заговорит язык!

то есть бог – душа всего живого, душа Вселенной, которая в нем обретает смысл и объяснение всех своих внешних проявлений, движения, существования. Таким образом, говорит Кутб, нужно проникнуть в суть вещей и явлений, которая скрывается за их внешними выражениями. И далее он развивает мысль о пути познания окружающего человека мира. Бог дал разум человеку для того, чтобы человек познавал своего творца. Но возможности рационального познания ограничены, разум человека не может выйти за определенные границы. Так, он бессилён понять, объяснить рационально тайну творения:

Яратмакны аның тик кыйлды агаз
Кем уш һич белемсә булмаз фикер әйтеп раз. (19; 10)

В переводе Липскерова из Низами этот беит по смыслу не отличается от Кутба:

И как он зачинал творенья? Человек
На тайну всех начал своих не вскинет век... (30; 10)

И если разум человека не освещен божественным светом постижения сути вещей, из первопричины, то все попытки человека познать ее, вся мудрость, ухищрения бессильны:

Фәләк дәүре һәмишә бу кыяс ул
Белеклек худ белер, бу ни асас ул
Әгәр күргәзмәсә тәңре сәнә – юк
Бу устрылаб вә хикмәттә яруклук
Ни белкүргәй сәнең илкендә намә
Ни худ кылгай әсигъ башта гымама. (19; 13)

Круговорот небес – это всегда пример (того)
Насколько способно знание проникнуть в суть (вещей)
Если не откроется тебе господь – нет
Света (истины) ни в астролябии²⁵, ни в мудрости (книжной)
Ни вразумит тебя в твоих руках книга
Не будет пользы и от чалмы на твоей голове²⁶.

Как видим, и здесь единомышленник великого Низами ратует за оплодотворение рационального, опытного знания с одной стороны и богословского – с другой одухотворяющим началом интуитивного озарения, погружения в Истину.

Далее Кутб вновь возвращается к проповеди бессмысленности языческого идолопоклонства, поисков истины по гаданиям астрологов или зернам ячменя (у магов)²⁷. И он вновь призывает проникнуть в причину всех причин. В то же время Кутб избегает некоторых крайностей низамиевского мистического пантеизма. Это видно уже и в названии глав. У Низами глава называется «В разъяснение прямого постижения и познания Разумом» (то есть интуитивного познания суфия и рационального – философа). Гератский шейх недвусмысленно отдает предпочтение мистическому постижению суфия-пантеиста:

Творец того считает своим слугою верным,
Кто позабыл себя в служении безмерном
Ты чашу встречи пить желаешь?
О, пойми, Себя обязан ты утратить, Низами. (30; 13)

- то есть речь идет о слиянии суфия с Истиной через самоотречение, отказ от собственного «я», характерные для суфийского «тарика».

В условиях Золотой Орды, где мы предполагаем преобладание умеренного крыла суфизма, Кутб смягчает подобные призывы или вовсе опускает их, как в данном случае. Пафос этой главы у Кутба, названной им, в отличие от Низами, нейтрально («Әфләк хәрәкәте сүзе» – «О вращении небес»), – в проповедуемом им синтезе рационального знания и божественного откровения, в прославных гармонии мироздания, взаимодействия всех его составленных элементов. Подобное переосмысление низамиевского текста мы видим и в следующей главе, где Низами сравнивает себя с бабочкой, летящей на свет божественной истины, и умоляет бога: «Дай лицезреть себя!» (30; 14). Кутб избегает столь крайнего, «еретического» проявления чувств, ограничиваясь просьбой освободить его от мирских забот для выполнения своего долга, выражает надежду на то, что творец даст силы и знания для этого «Белеклек кыйл камуг эштә үземне» – «Сделай знающим во всех (моих) делах» (19; 16).

Таким образом, начиная с вводных глав поэмы, Кутб последовательно проводит идею гармонии двух начал в объяснении бога, мира и человека, цементирующих бытие в его единстве и целостности (отнологический аспект) и в познании человеком этого единства бытия (гносеологический аспект). И в качестве этой универсальной, гармонизирующей Бытие, Вселенную силы он провозглашает в заключительных бей-

тах 9-ой вводной главы Любовь.

В ней сливаются по Кутбу воедино бог, мир и человек, в ней тюркский мыслитель XIV века раскрывает свое философское и творческое кредо, дает ключ к пониманию всей мировоззренческой проблематики поэмы. Пожалуй, лучше всякого комментария прозвучат здесь сами строки поэмы «Хосров-Ширин хикаяты»:

Фәләк михрабы гыйшкъ ирмеш; хуш аңла
Гашыйкларның сүзен гыйшкъ берлә тыңла
Кеше, кем гашыйкъ ирмәз, жаны йук, бел
Үлүкне барму тир ажунда гакийль?
Әгәр эт күнленгә хакъ гыйшкы керсә,
Килүр ул телгә китмәз өрсә, сөрсә,
Әгәр булмаса гашыйкъ жәрех, бәдәә рам
Ни сәргәрдан йөрер кыйльга ирде арам
Гашыйкъ булмаса ушбу йете кат йир
Ни дин мунча хәлаик зәхмене йир
Тенизләр гашыйкъ ирмәз ирсә бер сур
Нидин кайнар ни горрәшләр кыйлыр, күр
Кайуның кем бу галәм эчрә күрдем,
Ни дин монтик? – тийу гаклымга сурдым
Әйур: гыйшкъ берлә терек ушбу галәм
Әгәр гыйшкъ булмаса-булмаз ирде адәм
Жаным гыйшкъдин фәрех табты исә белдем
Күңел бирдем ийренә – гыйшык алдым
Бу гыйшкым берлә башлаб дастанны
Сәла тиб, гыйшгъка өндәдем жиһанне. (19; 3)

Михраб небес – это Любовь, пойми хорошо
Слово влюбленных слушай с любовью
У того, кто не влюблен, нет души, знай
Для разумного мертвый не существует в мире.
Если в душу собаки вложить истинную любовь
Обретет она речь, не уйдет, (хоть) гони и побей (ее)
Если бы не был влюбленный оскорбленным,
униженным, зависимым
Как от смятения он пришел бы к умиротворению?
Если бы не были полны любовью семь сфер Земли

Как приняла бы она столько людских ран?
Если бы не были полны любовью моря-океаны
Отчего так кипят и вздымаются они ввысь?
Видя все это в нашем мире,
Отчего так? – спрашивал я у своего разума
Отвечал он: любовью жива наша Вселенная
Не было бы любви – не было бы и человека
И если моя душа нашла счастье в любви, знаю Душу
отдал Земле – получил взамен любовь
Приступив с этой любовью к дастану
К любви призвал я Вселенную.

Таким образом, вступительная часть поэмы завершается молитвой не к трансцендентному, непостижимому для простых смертных Аллаху, а к его философскому, пантеистически осмысленному аналогу – Любви. Любви как к мировой душе, подлинной сути бытия, источнику и причине его единства. Думается, именно эта философская концепция великого гуманиста Низами с ее глубоким общечеловеческим смыслом единства и братства всего рода человеческого, с ее пафосом предназначенности людей к мирной, созидательной жизни и привлекла, в первую очередь, тюркского мыслителя XIV в. к поэме его предшественника. В предгрозовой атмосфере политической жизни Золотой Орды она давала возможность противопоставить корысти, зависти, интригам дворцовой жизни, вражде и взаимной ненависти претендентов на первые роли в государстве альтернативу взаимопонимания, терпимости, мудрости, единства как практического руководства в управлении государством, в политике, взаимоотношениях различных социальных слоев, религиозных и этнических групп. Увы, реальная политика редко оглядывалась на философию, если та не соответствовала ее сиюминутным замыслам и целям... Да и сами мыслители не питали на этот счет особых иллюзий, непоколебимо веря лишь в конечное торжество своих идеалов. Так, в финале «Хосров – Ширин хикаяты» гибнут и Ширин, и просветленный, облагороженный ее любовью Хосров, а на авансцену выходит бездушный, то есть абсолютно лишенный одухотворяющего человека дара любви, мелкий и завистливый сын Хосрова Шируйя, его, так сказать, темная ипостась. Это прообраз сановных братоубийц, отцеубийц и просто убийц – современников Кутба, непрерывно сменяв-

ших друг друга на троне Золотой Орды, состязавшихся на неблагоприятном поприще ослабления, разорения страны, обнищания ее народа. Однако моральная, духовная победа, то есть победа в конечном счете, а не сиюминутная – на стороне бессмертной Любви, как утверждают финальной сценой смерти Ширин в гробнице Хосрова Низами и, вслед за ними, Кутб.

Идея превосходства Добра над Злом, Любви над ненавистью и враждой наиболее ярко воплощена в образе Фархада – персонифицированного символа идеальной Любви, адекватной суфийской мистифицированной любви человека к богу. Превосходство этого, высшего типа любви над земными страстями в одной из ключевых для поэмы сцен диалога Фархада с Хосровом. Автор показывает здесь нравственное, духовное превосходство бескорыстной, жертвенной любви Фархада к Ширин над собственническим, ревнивым чувством Хосрова, оттеняющим эгоистичность, изменчивость его натуры по сравнению с Фархадом. Весь диалог – художественная иллюстрация суфийского понимания истинной Любви как самосожжения личности на алтаре возвышенного, духовного, всепоглащающего чувства, находящего высшее удовлетворение в самом себе, в процессе его переживания. Для Фархада Любовь к Ширин – это полная самоотдача, способ реализации своего высокого предназначения через выявление в любви неисчерпаемых богатств своей души. Можно согласиться с мыслью З.Кулизаде, что диалог Фархада и Хосрова «свидетельствует об адекватности концепции любви, вложенной Низами в уста Фархада, концепции любви в суфийской философии» (117; 130).

Знатному, но лишенному божественного дара Хосрову такая жертвенность, такая духовная высота недоступна. Убедившись в бессмысленности спора с Фархадом, символизирующего извечный спор души и тела, осознав свою ущербность, неспособность что-либо противопоставить непорочности и душевной чистоте соперника, он решает компенсировать свое моральное поражение, поставив перед мастером заведомо невыполнимую для обычного человека задачу – прорубить в огромной скале дорогу. Эту задачу Хосров ставит условием своего отказа от притязания на любовь Ширин – «бу шартымдин кайтсам, ир имэмэн! (я не мужчина, если нарушу это условие!) Фархад соглашается. Достойное его сил мастерства препятствие на пути к желанной цели – Ширин – выводит Фархада из состояния протрации, в котором он пребывал

до разговора с Хосровом. Вот как описывает Кутб состояние своего героя, когда изнемогая от любви к Ширин, не в силах совладеть собой, со своими чувствами, тот уходит в горы:

Жаныңда калмады арам такат,
Тәнендә калмады сабр иткү кувәт
Теле сүзне, әле эшне онытты,
Булып дивана тик, япанны тотты...
Бу янлыг ул ни ашар, ни эчәр су,
Йиме хәсрәт, эчеме рәнжу вә казгу...
Моның тик яр гыйшкында булып зар,
Ажун ләззәтләрендин булды бизәр.
Кыйлып ул чишмә тик ике күзене,
Күзе каны берлә йуды йөзене. (19; 229–232)

В душе его не осталось покоя, терпения,
В теле его не осталось сил сдерживаться
Забыл язык слова, рука – работу
Стал он словно помешанный...
В таком состоянии он не ел и не пил,
Пища его – тоска, питье – горе и мучение...
Стеная так по своей возлюбленной
Стал он безразличен к радостям мира
Глаза его превратились в два родника
Умывал он свое лицо кровавыми слезами.

Гигантская скала, перекрывающая дорогу, может восприниматься в данном случае и как последнее тяжелое испытание человека, идущего по трудному пути, ведущему к заветной цели. Ну и конечно, титанический труд Фархада – это утверждение неисчерпаемости возможностей человека, вдохновленного высшими помыслами и целью. Оба этих аспекта мировоззренческого смысла поединка Фархада со скалой – и в духе суфийской аллегории и непосредственной, земной – характерны для всего содержания поэмы.

* * *

Мы подробно остановились на осмыслении тюркским поэтом XIV века в поэме «Хосров-Ширин хикаяты» любви как философской категории не только потому, что здесь она получила наиболее развернутое

выражение именно как мировоззренческая концепция. Это так. Но другая причина заключается в том, что эта концепция, имеющая глубокую традицию, в той или иной степени присуща всей средневековой тюрко-татарской литературе, и не только средневековой. Мы видели отражение этой традиции в «Кысса-и Йусуф» Кул Гали, хотя и не в виде развернутой концепции как у Кутба. После Кутба (хотя, повидимому, независимо от него) певцом возвышающей, облагораживающей человека и украшающей мир любви выступает Хорезми в «Мухаббатнаме» («Книга о любви») – 1353 г.

Хотя в соответствии с замыслом поэта и жанром произведения (тематически объединенный цикл любовной и философской лирики) здесь воспевается земная человеческая любовь, поэт изображает ее как одухотворяющее земную жизнь людей духовное начало. Как верно подметил еще Х.Мухамедов, один из авторов-составителей хрестоматии – учебника «Древняя татарская литература», в произведении Хорезми, как и в поэме «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба тема любви занимает центральное место (5; 190). Во вступлении к «Мухаббатнаме» Хорезми сравнивает любовь и красоту женщины с Солнцем и Луной – как последние освещают наш мир, так и любовь с красотой освещают наши души:

Ике якты каһәр галәмгә биргән
Мәхәббәт гәнжени адәмгә биргән...
Илаһи, кыйл нәзар Харәзми назмә
Мәхәббәтне күнелдин син икесма (5; 197)

Две светлые жемчужины²⁸ дал миру,
Сокровище любви дал человеку...
Боже, взгляни на творение Хорезми
Сохрани в его душе любовь.

В своем небольшом вступлении к «Письмам» Хорезми излагает и господствовавшие в его эпоху космологические представления, тесно связанные с античной астрономией, в частности, с системой мира Птолемея, который, в свою очередь, опирался на аристотелевскую космогонию. Мы встречаем здесь с птолемеевской картиной мира с семью небесными сферами, по количеству известных в то время планет, включая Луну и Солнце (которое тоже считалось планетой). Хорезми, как просвещенный мусульманин, демонстрирует знакомство с изложением

птолемеевской системы мира в трудах арабоязычных мусульманских ученых, прежде всего в авторитетнейших трудах по астрономии и астрологии своего знаменитого «тезки» математика и астронома Мухаммада ал-Хорезми (783–859), развившего и уточнившего теорию движения планет Птолемея; комментатора «Альмагеста»²⁹ Ахмеда ал-Фергани (800–861), «Комментариев к ал-Маджисти» (Альмагесту – А.Р.) ал-Фараби (870–950); хорезмийского астронома Абу-р-Райхана ал-Бируни (973–1048); великого поэта и астронома Омара Хайяма (1048–1131); Насира ад-Дина ат-Туси (1201–1274), написавшего книгу «Изложение Альмагеста», и многих других арабоязычных мусульманских ученых. О знакомстве нашего Хорезми с подобными трудами говорит и его явный интерес к астрологии как науки о связи человеческих судеб с расположением и движением планет, науки, вполне серьезно воспринимавшейся в средние века и пользовавшейся в качестве таковой признанием ученых³⁰. А ее теоретическую базу в четырех научных трактатах, получивших название «Четырехкнижия», заложил все тот же Птолемей.

В посвящении своему покровителю Мухаммад Ходжа беку Хорезми пользуется названиями планет и звезд (Муштари – Юпитер, Гаттарид – Меркурий, Нахид – Венера) из зороастризма, образная система которого проникла и в средневековую астрологию. Кстати, в «Хосров и Ширин» Низами – Кутба, главный советник шаха Хосрова мудрец-философ Бузург Умид (Великая Надежда) является и знаменитым астрологом, предсказаниями которого руководствуется Хосров в решающие судьбу страны и его собственную судьбу минуты жизни.

В отличие от Кутба пафос поэмы Хорезми в воспевании земной любви, источник которой он видит не в высоких космических сферах, а в земной, женской красоте. Едва ли многочисленные вариации поэта на тему любви могут быть истолкованы в иносказательном, суфийском духе. Но настойчивый, повторяющийся мотив безысходности, бренности человеческого существования упорно пробивается через искрящиеся жизнелюбием, весельем, бесшабашной удалью газели:

Кем ул йил кичэр эйэми фани
Эжэдин нич кешенең йук эмани. (6; 150)

Как ветер пронесутся быстротекущие дни
Нет спасения человеку от судьбы.

Эти строки говорят о двойственности мировоззрения Хорезми по сравнению с цельностью мировоззрения Кутба. Если для Кутба любовь – источник и аналог мировой гармонии, то у Хорезми она подобна хмельному напитку, дающему забвение от тягостных дум о несправедливости, горе, неизбежности смерти. Да и в самом чувстве к любимой у Хорезми есть привкус горечи как пагубной, неодолимой страсти, роковой как сама смерть. Во всем этом чувствуется раздвоенность лирического героя поэмы – умудренного жизнью мыслителя и одновременно пылкого влюбленного, певца красоты и радости жизни. Хорезми, как бы предчувствуя приближение общественных катаклизмов и призывая к радостям и прелестям беззаботной, праздничной жизни, в то же время передает ощущение ненадежности, недолговечности этого праздника жизни.

Еще более явственный трагический характер тема любви имеет в литературном памятнике рубежа XIV–XV вв. «Дастан Бабахан» Сайади, относящегося к периоду кризиса и распада Золотой Орды. Этот дастан, раскрывающий неисчерпаемую тему мировой литературы на материале классического сюжета о Тахире и Зухре, пронизан трагическим мироощущением его автора – современника разложения мощной, великой державы. И хотя, как считают литературоведы, дастан принадлежит перу светского мыслителя (5; 250), ощущение трагизма эпохи вынуждает его искать духовную опору в нерушимости, бессмертии (несмотря ни на какие общественные катастрофы) самого светлого чувства – любви. Тахир и Зухра пронесут любовь через все испытания и даже смерть не может ее одолеть. После трагической смерти Тахира и Зухры, выросшая на их могилах трава тянется друг к другу как символ всепроникающей силы любви.

Бере гел булды, бере нуни хали
Икесе чормашыптыр төрфә хали. (5; 328)

Один стал цветком, другой молодым побегом
И оба переплелись с удивительной красотой.

В дастане Сайади трагическая история любви Тахира и Зухры в силу высочайшего накала, чистоты и драматизма возвышается до «неземной» одухотворенности любви Фархада и Ширин. Любовь юноши и девушки, поднимаясь на сияющие божественные высоты, сохраняет при

этом свою реальную, «земную» основу. Это островок, крепость, последнее прибежище неизменного, человеческого, вечного в неустойчивом, обманчивом, враждебном окружающем мире. С другой стороны, и в эту эпоху любовь, как это видно, например, в лирике Сайфи Сараи, выступает и символом счастья, полноты ощущения жизни, источником оптимизма и вдохновения лирического героя. Словом, тема любви в тюрко-татарской литературе XIV в. представлена во всем богатстве ее осмысления эстетической мыслью мусульманского средневековья.

* * *

Вернемся, однако к философским мотивам золотоордынского памятника. Помимо вступительных глав центральное место в мировоззренческом содержании «Хосров-Ширин хикаяты» занимает беседа Хосрова со своим мудрым советником, ученым-астрологом, философом Бузургом Умидом. В этой беседе умудренный жизнью, ощущающий приближение смерти Хосров, пытается в разговоре со своим наставником постичь смысл жизни, проникнуть в тайну мироздания, уяснить связь духовной и материальной субстанции и их природу, словом, задается «вечными» философскими вопросами. В ответах Бузурга Умида мы находим подтверждение, с одной стороны, знания автором поэмы научных теорий своего времени и в то же время его убеждения в ограниченности познавательных способностей человеческого разума, в принципиальной невозможности его вырваться за пределы, отмеренные творцом. Так, на первый же вопрос о первопричине, первоначале всего сущего:

Хэбэр бир кем, әжунның әүвәле ни?
Белерңчә ача; айра мәна! (19, 398)

Разъясни, что есть начало Вселенной
Раскрой, как ты понимаешь, скажи мне!

– Бузург Умид отвечает в духе деистической концепции первотолчка, не раскрывая, однако его философского смысла, а ограничиваясь констатацией непознаваемости природы первоначала:

Андин без ма калдук
Ул әүвәл пәрдәдин тышра калдук
Бу сүз соң кәлгучедин раст кәлмәз,
Борынгыны борынгылар белер, бәс. (19; 398)

И мы задавались этим вопросом
Но мы остались за завесою первоначала
Ответ явившегося позже³¹ не будет верным
О древнем знают лишь древние.

Ответ Бузурга Умида на следующий вопрос, мучающий Хосрова, ставит четкий предал человеческому познанию видимым, осязаемым миром.

Вопрос:

Өзә әйгел кем: ушбу күк ни ул чын?
Эчендә жаны вар? Ни бар баштин? (19; 398)

Объясни, что представляет собой небесный свод?
И природа внутри него? А что за его пределами?

Ответ:

Жавабын әйде ноктә белгүче пир:
Ырак кыйлдың соаль, тип, әй, жиһангир
Ни кем гонбәз эчрә күренү йөрер
һәм андин сүзләр сүзне – боны белер
Бу тубдин тышра сагыш кыйла булмаз,
Аны бер тәңредин ун кемсә белмәз.
Ушул сүрәт, кем аны күрмәде күз
Рәва ирмәз уш андин сүзләмәк сүз...
Фәләк кабгы кешенгә баглы даим
Нитәк сүз кабгын андин мән ачаен? (19; 398–399)

Ответил глубокомысленный наставник:
Далеко заглядываешь вопросами, о властелин
Все, что видимо внутри небесного свода
О чем можно судить словами – познаваемо (для людей)
Но нельзя судить о том, что находится вне небосвода
Этого не знает никто, кроме бога
То, что невидимо для нашего глаза
Не может быть объектом нашего суждения
Небесный купол для человека навсегда заперт
Как можно раскрыть его словами?

Итак, человек, его разум может познавать реальный, физический,

осязаемый мир, но этим миром и ограничено рациональное познание. Все, что за пределами осязаемого, видимого мира – человеческому разуму, рациональному познанию неподвластно. И вот, когда Хосров начинает задавать вопросы о строении видимого мира, в ответах мы видим уже не смиренного раба божьего, а ученого, высказывающего научные гипотезы, подкрепленные опытными исследованиями:

Янэ сорды кем:

«Ушбу монча йолдыз,
Кем уш тынмаз йолдызлар төн мә көндөз
Ишеттем, тигмә йолдыз бер жиһан тип,
Азин йир-кук моның тик абадан тип».

Вновь спросил (Хосров):

«Столько (на небе) звезд –
И день, и ночь они светят с небес
Я слышал, что каждая звезда – целый мир
Устроенный, подобно нашей земле...»

Бузург Умид отвечает:

Моны һәм без ишеттек,
Вәли белмәклешенгә жәһд иттек,
Теләдек ирсә бу сурәтдә хал ул
Рәсәд күргәзде: бу мәгъни мөхәл ул. (19; 399)

Это слышали и мы³²
И приложили усилия, чтобы исследовать это
И если мы хотим достоверных сведений
(Астрономические) наблюдения показывают, что
Эти предположения необоснованны.

И снова Хосров переступает границу познаваемого, задавая вопрос о смысле жизни человека, об исходной и конечной точках его пути:

Бу йирдә ник йөрербез?
Ни йирдин без? Янэ канда барырбыз? (19; 399)

Зачем мы на этой земле?
Откуда мы? И куда мы уйдем?

И вновь Бузург Умид, этот философ – «позитивист» древнего мира, считает подобный вопрос бессмысленным, ибо человек не может выйти из своего «я», чтобы ответить на него. Завеса этой тайны, отвечает он, закрыта, недоступна человеку. Человек далеко ушел по времени от своего появления, его разум не может судить о пути, который ему не виден.

Но Хосров все не оставляет мудреца в покое, надеясь получить от него ответы на волнующие его вопросы бытия. И он спрашивает Бузурга Умида: почему души умерших не рассказывают нам о том, что они видят в загробном мире, каков он? Бузург Умид отвечает в том духе, что этот мир, вещественный и мир потусторонний, загробный несовместимы как огонь и вода, поэтому мы не можем общаться с тем миром (19; 400).

Таким же бессмысленным представляется Бузургу Умиду, а, следовательно, и автору поэмы и вопрос о том, куда деваются души умерших, где они обитают:

Вали жан тәнсезин күрмәк – мөхәл ул
Ни һәргиз тәнсезин жан сәрсә булыр,
Ни жансызины терек күрсә булыр
Нитәк кем жансызин тән эшкә килмәз,
Янә, тәнсез бу жан ни? – белсә булмаз. (19; 400–401)

Увидеть душу без тела – это нелепость
Ни душа не существует вне тела
Ни живого нельзя представить без души
Как тело невозможно без души
Так нельзя представить душу без тела.

Исследователи творчества Низами комментируют этот фрагмент как подтверждение его материалистических представлений – вне материи нет духа, вне человека нет души. Однако здесь, как представляется, такая однозначная трактовка упрощает позицию мыслителя. Бузург Умид выступает прежде всего рупором идеи единобытия, противопоставляемой автором дуалистическому мировоззрению язычника Хосрова. С другой стороны, здесь прослеживается последовательная позиция мыслителя о способности человеческого разума искать, высказывать предположения и суждения о том, что подвластно органам его чувств.

В отличие от философов-рационалистов, перипатетиков, с их приоритетом рационального познания перед чувственным, у Низами и Кутба первоначальным условием рационального познания выступает опытное, чувственное познание. И материалистическая позиция мыслителя проявляется здесь именно в этом, гносеологическом аспекте. Что касается онтологического аспекта мировоззрения, Кутб вслед за Низами придерживается рамок религиозно-философской идеи божественного первоисточника, выходящего за пределы рационального познания.

Заключая эту «философскую» главу вопросов и ответов Низами – Кутб вновь возвращаются к тезису о необходимости знания, науки для познания физического мира. А высшей ступенью они считают самопознание для постижения творца при помощи всепроникающего света любви к нему. Вот как звучит этот низамиевский тезис, отражающий классическую схему пути познания мистика:

Самопознания путь: создателя любя
В стремлении к нему познаешь сам себя.
Так близко зеркало³³, а небосвод далеко
Забудь о нем, вперяй лишь в отраженье око. (30; 353)

И в результате постижения высших ценностей, в результате переоценки относительной значимости «двух миров» – земного и духовного, Хосров удаляется от своих державных забот, открывая тем самым дорогу для реализации низменных целей сыну Шируйе – своему «темному» двойнику.

Итак, вывод из философии Бузург Умида у Низами следующий: большое знание, истинная мудрость приводят человека к богу, обесценивая мирские блага, преходящие, суетные ценности, то есть развлечения, наслаждения, в которых так щедро проводили время некогда Хосров и его приближенные. Воспевание радости жизни, красоты и величия природы, столь характерное для «Хосров-Ширин», гимны веселому застолю, дружеским пирушкам, музыке, танцам, охоте – всему тому, что скрашивает жизнь героев поэмы, сменяется в финале ее проповедью канагат – смирения, терпения, предчувствием смерти, ее неотвратимости, изображением дольного мира как обители печали, скорби и страданий, который не стоит ни сожаления при расставании, ни радости при встрече с ним:

Ажун жәурендин ике ир кортылды:
Бер ул – кем тугмады, бер ул – кем үлде. (19; 411)

От жестокости мира лишь двое спасены:
Один – кто не родился, другой – кто умер.

Такой пессимистический в социальном плане финал, добровольное отступление и пассивное ожидание неизбежного конца перед лицом агрессивных сил порока, конечно, малоутешителен для читателя поэмы, но для соперничавших в борьбе за власть феодальных кланов он был своего рода предостережением. И этот финал – вполне в духе суфийской концепции непротивления злу, оставлявшей право на возмездие за богом, уведивший от борьбы за благополучие к высшему благу, счастью самопознания.

б) Мировоззренческая основа суфийских сочинений.

Если «Хосров-Ширин хикаяты» является в мировоззренческом плане попыткой найти через синтез интеллектуального и духовного третий, гармоничный путь личностного и общественного развития, то написанное примерно в эти же годы прозаическое сочинение «Нахдж-ал-фарадис» представляет с этой точки зрения цельную, лишенную внутренней противоречивости, мировоззренческой двойственности религиозно-суфийскую доктрину, призванную укреплять позиции ислама среди мусульман и воспитывать их в его морально-этических канонах.

О социально-этическом содержании «Нахдж-ал-фарадис» речь пойдет в следующей главе. Что касается мировоззренческого содержания, то это сочинение, в художественной форме популяризирующее этический кодекс жизни мусульманина, полностью лежит в русле исламского вероучения, осмысленного с позиции умеренного, газалиевского суфизма.

Об этом свидетельствует не только общая идейная направленность этого этико-дидактического сочинения, его форма увлекательного эмоционально-образного изложения правил жизни правоверного мусульманина, что само по себе является практическим воплощением газалиевской идеи синтеза мусульманской догматики с «оживляющей» ее одухотворенностью суфийской концепции любви к богу. Это видно и по газалиевской трактовке отдельных богоугодных качеств, присущих

мусульманину. Так, в третьем (из четырех) разделе (баб) сочинения – «Хак төгалә хәзрәтигә евык гамәлләр бәяне эчендә торыр» – «Содержащая богоугодные качества» – в первом же подразделе («фасыл») приводится со ссылкой на «Воскрешение наук о вере» ал-Газали знаменитый хадис об обязанности каждого мусульманина и мусульманки стремиться к знаниям в газалиевской интерпретации этого хадиса как необходимости прежде всего знания и исполнения пяти обязательных условий правоверия: веры в Аллаха (иман), пятикратной молитвы (намаз), мусульманского поста (ураза), паломничества (хадж) и налога в пользу бедных (закят). И уже в качестве желательных – приобретение знаний, необходимых в процессе практической деятельности человека в обществе. Более того, здесь же со ссылкой на пророка Мухаммада утверждается: «... каю мәэмин вә мовәххид кем ирсә, иртә купса, тәкый бер мәсьәләгә угрәнсә, йөз рикәгать намаз кыйлмакдин тәңри хәзрәтиндә ул бер мәсьәлә угрәнмәке яхшырак булгай тип әйде... Вә әгәр тәкый гыйлем хасыль кыйлса, тәкый ул гыйлемне белмәгәнләргә угрәтеп аның сәвабы, тәкый дәрәжәсе олуг торур...» (5; 223) – «... если мусульманин, встав поутру, изучит одну проблему то для господа бога это дело угоднее, чем сто поклонов во время намаза. И если он, усвоенные таким образом знания передаст другим (то есть обучит других людей – А.Р.), то достоинство его и добродетельность будут велики».

Отмечая сильнейшее воспитательное воздействие подобного рода сочинений на массы верующих, на упрочение среди них общечеловеческих морально-этических принципов, освященных авторитетом ислама, нет смысла делать одновременно оговорки об ограниченности мировоззрения их авторов. Всякое произведение, научное или художественное, ограничено временем своего создания. Другое дело, какие идеи оно проповедует, опираясь на господствующее мировоззрение своей эпохи, какие общественные и эстетические функции выполняет. Жанр «Нахдж ал-фарадис», жанр увлекательных и поучительных притч, новелл, преданий из истории разных народов, стран, иллюстрировавших моральный кодекс ислама, если брать шире – представлявших своеобразный «народный» вариант ислама, оказался необычайно популярным по художественной форме и благотворным по воспитательному воздействию. Все еще обнаруживаемые многочисленные списки подобного рода сочинений – дополнительное тому свидетельство.

Традиции художественной литературы религиозно-этического харак-

тера продолжает в тюрко-татарской литературе и другое известное сочинение XIV века – дастан «Джумджума султан» Хисама Кятиба. В этом поэтическом произведении мировоззрение автора, как и в «Нахдж ал-фарадис», находится в рамках религиозной картины мира.

Автор «Джумджума султан» с первых же строк заявляет об этом, оспаривая рационалистический философский тезис о вечности Вселенной и жизни на ней:

И, жиһан баки дур тигәнләр кани?
Ишитин дөһйә ишин, билин ани:
Чун бу Галәм гакибәт йук булисар,
Мундагилар һич баки калмай исәр,
Бу ишарәтләр ки худ безгә йитәр:
Нә кем бардыр мәхлукат – мундин китәр. (10; 32)

О, где они, утверждавшие: «Вселенная вечна?»
Послушайте правдивую историю, знайте:
Как не вечен сам этот мир,
Так и не вечны его обитатели
Эти доводы сами нам говорят:
Какие ни есть живые создания – из этого мира уйдут.

В татарской литературе нового времени эту характерную для восточной поэзии философскую идею бренности всего сущего на земле в близкой к Х.Кятибу элегической форме развивает Дердменд:

Гасырлар кичте китте,... китте еллар!
Нәбиләр, падишаһлар сәрде дәүран!
Гомерләрдер күчеп кәрван вә кәрван
Килеп кичте жиһандан канча илләр! (9; 38)

Минули века... минули годы!
Канули в вечность пророки, падишахи!
Караван за караваном, проходя чередой,
Исчезло из мира сколько стран!

Что касается социально-этического содержания «Джумджума султан», то здесь мы видим отличие в акцентах от «Нахдж ал-фарадис».

Сочинение Махмуда Булгари-Сараи – энциклопедия исламской морали, образа жизни вообще, несущее в основном положительное на-

чало, в спокойно-доброжелательном тоне утверждающее, «что такое хорошо и что такое плохо» с точки зрения исламских этических норм.

Пафос же поэмы «Джумджума султан» не только в утверждении среди масс позитивных этических норм и ценностей, скорее более в осуждении несправедных, власть и богатство имущих, и пророчестве неотвратимого возмездия за все несправедливости, за все отступления от нравственных норм жизни мусульманина. Указанную разницу в социальных аспектах легко понять, если учесть, что «Нахдж ал-фарадис» относится по времени создания к эпохе стабильности (хотя и конца ее) политической жизни Золотой Орды, относительного общественного порядка, являвшегося гарантом спокойствия и благополучия населения страны. «Джумджума султан» же – произведение «смутного» времени, когда государственные, политические устои общественной жизни ослабли, порядка и былого благополучия уже не было, в верхах междоусобица, в отношении к народу – беззаконие, произвол, поборы. В этих условиях обличительный, критический пафос близкой к народу суфийской литературы отражает общественные, политические, экономические последствия разложения верхов и паразитирующей прослойки. Предостережение и увещание сменяется прямой, открытой угрозой возмездия на разорение страны, подданных, за моральное падение. В противовес всему этому суфийский автор противопоставляет идею нравственного совершенствования, милосердия и добрых дел. Человек лишь тогда оправдывает свое существование, живет действительной жизнью и заслуживает доброй памяти в сердцах людей и милости бога, если он оставляет добрый след в жизни, доброе имя в памяти потомков. Собственно все мировоззренческое, человеколюбивое кредо мыслителя сосредоточено в одном из заключительных бейтов поэмы, ее итоге:

Тапмас иде кеше дөнъядин морад,
Бэс калыр ирмеш жиһанда изге ат. (10; 55)

Не было бы смысла в жизни человека
Если бы не осталось в мире его доброе имя.

Это магистральная идея социально-этической проблематики средневековой культуры. Через пять с лишним столетий она станет определяющей идеей творчества Г.Тукая:

Тик фэкать милләткә хезмәткә мөхәббәт бәндә бар,

Бәнча, бунда ямь дә бар, ләззәт тә бардыр, тәм дә бар! (37; 1, 90)

Лишь служение нации является моей любовью
Лишь в этом красота, сладость и радость жизни!

Мотив доброго имени человека как высшей награды в земной жизни красной нитью проходит и через «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи, хотя в отличие от «Джумджума султан», здесь доброе имя человека связывается не только с его добродетелями, но особенно с активной жизненной, гражданской позицией и с практической деятельностью человека на благо людей.

Кем килде исә жиһанга, шик йук ки, китәр
Гакыйль килубен бу ийрдә күп хәир итәр,
Сән игулек ит, дәгый тенизгә салгыл
Язидә сәнә, акын бел, ул хәйр бәтәр. (6; 179)

Каждый, пришедший в мир, уйдет, нет сомнения,
Разумный, придя сделает много добра на этой земле
Делай добро и ты, одаряй им даже море,
Знай хорошо, это добро дает всходы на земле.

Как видно, если посылка Сайфи Сараи та же, что у Хисама Кятиба – спешить делать добро, пока живешь – вывод носит более утилитарный характер. Благодеяние является у С.Сараи не только способом оставить на земле свое доброе имя, но оно ценно и своим результатом, благотворными последствиями в жизни людей.

Можно расширить это сопоставление идейного смысла общей для суфийских и светски ориентированных сочинений темы добра. Скажем, в «Нахдж ал-фарадис» высший смысл добрых дел человека в том, чтобы с чистой совестью и спокойной душой встретить неизбежный переход от «фани дөнья» к «баки дөнья», из бренного мира в мир вечности. Его автор учит достойной жизни на этом свете не столько ради нее самой, сколько в надежде на грядущую награду на том свете. Это позиция суфия-захида, для которого благодеяние – скорее способ самоутверждения, нежели стремление улучшить жизнь людей. Для Сайфи Сараи жизнь не просто прелюдия «истинного» существования, она ценна и сама по себе. Признавая самоценность жизни человека в этом мире, он стремится показать пути ее улучшения. В отличие от суфиев он учит праведной жизни, добрым делам ради самой жизни. Поэтому его ге-

рои – деятельные, предприимчивые люди, приносящие своими делами реальную пользу окружающим, улучшающие их жизнь и тем заслуживающие их добрую память. Однако еще раз подчеркнем, что различия в осмыслении добра, доброго имени человека у светских и суфийских мыслителей не ставят под сомнение их общности в утверждении этих понятий, как высших ценностей человеческого общежития.

в) Синкретизм мировоззрения Сайфи Сарай.

«Гулистан бит-тюрки» написан в период глубоко зашедшего кризиса Золотой Орды, когда даже сам С.Сарай, патриот своей родины, вынужден был покинуть ее и создавать свое крупнейшее творение далеко за ее пределами³⁴. Возможно, это изгнание было связано с его политической деятельностью.

К сожалению, до сих пор не обнаружены списки «Гулистан бит-тюрки» на родине поэта, хотя, как полагают исследователи, это отнюдь не исключает возможности их бытования среди тюрко-татарского населения Поволжья и Приуралья (130; 9).

И пока трудно говорить о непосредственной роли поэмы в общественной мысли региона, тем более, что рубеж XIV–XV вв. был далеко не благоприятным для традиционных культурных связей с мамлюкским Египтом, где была создана поэма³⁵. Однако ранее созданные произведения С.Сарай вполне могли распространяться на его родине и позже, косвенным подтверждением чему служит обнаруженный сравнительно недавно другой памятник, содержащий сочинения С.Сарай и его современников – «Ядкәрнамә» – «Книга памяти».

«Гулистан бит-тюрки», несомненно, крупнейшее творческое достижение золотоордынского поэта, его лебединая песня. Это видно и из вступления к поэме, в котором автор рассказывает о том, как родился ее замысел. Когда на одном из ученых медресе один из собеседников обратился к С.Сарай с предложением переложить на тюркский язык «Гулистан» великого персидского поэта XIII века М.Саади, он так мотивирует свою идею: «Если бы (ты) перевел на тюрки «Гулистан» шейха Саади, чтобы этим поэтическим памятником оставить свое имя в мире как создателя такого богатства...» (34; ч.1, 7).

Это предложение воспринимается и как дань уважения и признания поэтического дара С.Сарай, достойного, по мнению его просвещен-

ных собеседников, ценителей поэзии, такой трудной и почетной задачи³⁶ и одновременно как косвенное указание на то, что предшествующее творчество С.Сараи подобной высоты не достигло³⁷. С точки зрения интеллектуального потенциала общественной мысли в Золотой Орде перевод «Гулистана», причем, как показывают литературоведы, не просто перевод, а «назира» – своего рода авторизованное переложение оригинала, творческое соревнование с его автором (в данной случае это касается поэтической части поэмы)³⁸ говорит о широкой эрудиции и высокой культуре ее лучших представителей. Ибо решиться на состязание с одним из титанов мировой литературы можно было, лишь сознавая собственные силы, талант и знания. В этом смысле, независимо от того, распространилось ли данное конкретное сочинение на родине его автора, или нет, оно отражает уровень культуры соответствующего общества, степень приобщения его к передовой мировой культуре. Это замечание целиком относится и к «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба.

Что касается мировоззрения С.Сараи, то многое в этом отношении объясняет сам выбор объекта творческого состязания. Не будь система взглядов на общество, мир в целом автора персидского «Гулистана» близка его тюркскому подражателю, не было бы по-видимому и этого выбора. Если, как мы видим на примере «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба, отдельные расхождения во взглядах и имеются, они вполне объяснимы различием общественных условий, идеологических императивов современной «переводчикам» действительности, но не носят принципиального характера. Так обстоит дело и в данном случае. Некоторые из встречающихся различий мы покажем при освещении социально-этического содержания «Гулистан бит-тюрки». Это следствие различия эпохи (условий жизни, политической и идейной борьбы, задач общественного развития) в Персии XIII века и Золотой Орде конца XIV века. Впрочем, детальный сравнительный анализ двух сочинений, будь то филологический или историко-философский – задача монографического исследования. Для нас главное – проследить на примере «Гулистан бит-тюрки» проявление закономерностей и региональных особенностей развития общественной мысли в ее узловых моментах.

Отмечая общую светскую направленность поэмы С.Сараи, не будем забывать, что образцом для подражания золотоордынский поэт выбрал поэму художника-суфия и что суфийские мотивы «Гулистана» М.Саади нашли отражение и в его тюркской версии.

Эти мотивы играют в поэме роль своего рода баланса, не дающего читателю забыть о том, что в конечном счете каждому предстоит держать ответ перед высшим судьей о своих делах. Идеиное содержание «Гулистан бит-тюрки» характеризуется сочетанием светской и суфийской проблематики с перевесом в данном случае первой. Это опять же конкретно раскрывается в его социально-этическом содержании. Здесь же отметим энциклопедический охват светской проблематики в поэме. Об этом можно судить даже по ее главам («баб»), посвященным разным сторонам государственной, общественной жизни, науке, торговле, искусству, семейной жизни, воспитанию и обучению, и конечно, морали и нравственности. В структуре, просветительском пафосе, как и в мировоззренческой направленности поэмы С.Сараи следует за своим образцом – «Гулистаном» М.Саади. Впрочем, последнее не означает, что мировоззрение С.Сараи, в частности, его естественно-научные знания, идентичны взглядам и знаниям его великого предшественника.

В своей оригинальной поэме «Сухайль и Гульдурсун», дошедшей до нас благодаря упомянутому выше рукописному списку «Яджарнаме», С.Сараи ставит в тупик исследователей его творчества следующим бейтом, метафорически рисуя эпизод встречи главных героев поэмы:

Сөһәйлне күрдейү әйләнде бер дик
Гәнәж гәрдендә йөргән мислe йир тик (23; 1972, № 6, 136)

Увидя Сухайля, она обошла вокруг (него)
Подобно Земле, обходящей вокруг Солнца.

Некоторые исследователи, в частности, Х.Миннегулов, видят в этом фрагменте поэмы свидетельство того, что гелиоцентрическая картина мира была достоянием научно-философской мысли Востока задолго до эпохальных открытий европейских ученых Н.Коперника, Дж.Бруно, Г.Галилея, перевернувших господствовавшие до них представления о строении ближнего космоса. Если согласиться с такой постановкой вопроса, то это означало бы крупное открытие в истории человеческой мысли, в истории науки и философии, но для такого вывода одной строчки литературного произведения, согласимся, явно недостаточно³⁹.

Вообще, говоря, уже в эпоху античности существовали, по крайней мере в качестве гипотезы, и негеоцентрические космологические картины мира, (141; 24), однако ничего конкретного по поводу научной

разработки этих гипотез до Коперника современной науке не известно. Сегодня она, как и прежде, отсчитывает крушение аристотелевско-птолемеевской космогонии и начало эры гелиоцентризма со времени выхода в свет основного труда Н.Коперника «Об обращении небесных сфер» (1543 г.) (71; 201). Впрочем, научная литература Востока, ученые которого внесли выдающийся вклад в развитие астрономии и современных представлений о мироздании в целом, наверняка хранит немало тайн, поэтому вопрос о приоритетах в этой области человеческого знания остается открытым.

Заключая эти рассуждения, добавим лишь, что самое удивительное в приведенных строках из «Сухайль и Гульдурсун» заключается даже не в содержании, а в форме высказывания. Автор упоминает о вращении Земли вокруг Солнца мимоходом, как об обыденном факте, известном всем и каждому. Согласимся, только широко известное явление, событие, факт могут стать основой поэтической метафоры.

Мировоззрение в древности и средневековье менялось чрезвычайно медленно и полуторатысячетное господство геоцентрической системы мира Птолемея тому свидетельство. Мировоззренческая проблематика тюрко-татарской литературы средневековья подтверждает этот тезис. От Кул Гали до Мухаммадьяра мы не найдем сколько-нибудь существенных различий в принципиальных философско-мировоззренческих основах творчества по сравнению с более древней письменной культурой мусульманского мира. И в IX-X и XV-XVI веках мы наблюдаем общее для исламской культуры видение мира и общие подходы к решению стоящих перед обществом социальных проблем.

5. Философские аспекты поэзии Мухаммадьяра.

Последним аккордом классической литературы мусульманского Востока в условиях самостоятельной государственности тюрко-татар Поволжья звучит творчество Мухаммадьяра, крупного художника-мыслителя Казанского ханства.

Главные из дошедших до наших дней сочинений Мухаммадьяра – поэмы «Тохфа-и мардан» – «Дары мужей» (1540) и «Нуры содур» – «Лучи сердец» (1542), дают представление о нем не только как о талантливом поэте, но и ярком представителе татарской общественной мысли, гражданине и патриоте своей страны, творившем в кризисный период ее

истории. Сочинения Мухаммадьяра в социально-философском плане примечательны своим демократизмом, ярко выраженной симпатией к простому труженику – создателю материальных благ, сочувствием его трудной доле, характеризуют его как певца угнетенных низов общества. Впрочем, об этом прямо заявляет сам поэт:

Мән ирермен бу шәһәрдә бер фәкыйрь
Ил күзендә газиз вә хур вә хәкыйрь . (25; 26)

Я один из бедняков этого города,
Один из гонимых и униженных в этой стране.

Наиболее ценное, прогрессивное, смелое в идейной проблематике поэм – их социально-этическое содержание, в котором раскрывается социальный идеал мыслителя-гуманиста. Что касается философско-мировоззренческой канвы поэм, то как явствует из их вступительных глав, они полностью находятся в русле канонического ислама. Мухаммадьяр в этих главах отдает дань традиционному для вступительных строк возвеличению аллаха как творца всего сущего, всемогущего и всемилостивого вершителя судеб людей, вызванных им к жизни из праха:

Лутф әйләб кутәрден мәне туфрақдин
Айрысың сән карань акдин. (38; 43а)

Милостиво возвысил меня из праха
Отличаешь ты черное от белого.

Здесь для нас интересен прежде всего суфийский мотив в мольбе поэта к богу дать счастье его лицезрения.

Хом дидарыңдин жаным шат кыйл. (38; 43а)

Озари мою душу своим ослепительным ликом.

Далее во вступительной главе «Тухфа-и мардан» прославляется пророк Мухаммад – «Сәһәбдар ләшкәр нәми әнбия» (38; 43а) – полководец армии пророков, то есть последний, главный, «печать пророков». Здесь в соответствии с основным замыслом поэмы Мухаммадьяр выдвигает на первый план идею праведности деяний пророка в силу его справедливости. Идея справедливости является лейтмотивом всего последую-

шего содержания поэмы, цементирующей категорией ее социально-этического содержания.

Развернутые картины вводной главы «Тухфа-и мардан» говорят о глубоком укоренении исламского учения в крае, а также о широких познаниях поэта в этой области. При характеристике пророческой миссии Мухаммада поэт пользуется кораническими легендами и хадисами, что характеризует его как человека, образованного и в этой, богословской сфере. Деяния и жизнь Мухаммада и его сахаба – праведных халифов рассматриваются под знаком справедливости, которая выполняет у Мухаммадьяра ту же универсальную функцию, что категория любви у Кутба. Если у Кутба любовь – универсальный философский эквивалент биологической жизни, всего живого на земле, закон всемирного тяготения живой материи, то у Мухаммадьяра категория справедливости – универсальный ключ к проблемам общества:

Гадел булыр барча эш башы, белен
Гадел берлә даимән бәс эш кыйлың. (25; 85)

Справедливость есть основа любого дела, знайте
Справедливостью руководствуйтесь во всех делах.

Такого же характера вводная часть предшествует основному содержанию поэмы «Нуры содур». Вот, к примеру, фрагмент из описания атрибутов бога:

Юктыр сәндән үзгә һич хәмәят
Сән ирерсән һәмишә хәят (31; 39 б) и т.д.

Нет кроме тебя никакой защиты
Ты есть вечный источник жизни.

Опираясь на авторитет исламского учения, пророка Мухаммада и его сподвижников, Мухаммадьяр имеет возможность высказать в поэме свои представления о современном ему обществе, о соответствии его устройства принципам и нормам исламских канонов. При этом Мухаммадьяр использует в качестве образца классическое наследие Востока, с которым он был прекрасно знаком (Йусуф Баласагуни, М.Саади, Лутфи, Навои и др.) (5, 370; 25, 19). Особенно примечательна связь поэм Мухаммадьяра с творчеством Алишера Навои – вершинным достижением классической тюркской поэзии. Тщательный анализ влия-

ния Навои на Мухаммадьяра поможет в дальнейшем объяснить и оптимистическую, светскую сторону гуманизма казанского поэта, и суфийские мотивы его творчества, учитывая влияние на мировоззрение Навои творчества великого поэта и мыслителя-суфия А.Джами.

Творчество Мухаммадьяра, таким образом, вновь свидетельствует 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 Джами и Навои, усваивала и перерабатывала ее общечеловеческие философские, социальные, нравственные и эстетические ценности и внесла свой вклад в сокровищницу культуры мусульманского Востока.

Здесь следует остановиться на тех моментах мировоззрения Мухаммадьяра, которые остаются вне внимания. Литературоведы, справедливо отмечая светские, жизнелюбивые тенденции его творческого почерка, как-то «не замечают» суфийские мотивы, словно не желая «принижать» значение его сочинений для потомков. Между тем суфийские мотивы его творчества очевидны, как и то, что они являлись органической частью мировоззрения мыслящих людей того времени.

Каким бы прогрессивным в нашем современном понимании ни был средневековый мыслитель, как бы он ни был озабочен проблемами общественной жизни, какие бы проекты ее улучшения не предлагал, он не мог забывать, обходить важнейшую для той эпохи проблему «спасения души», неизбежной необходимости отвечать за все свои дела и поступки перед высшим судьей, перед тем, кто даровал человеку жизнь и возможность проявить себя в ней с той или другой стороны.

Мухаммадьяр постоянно подчеркивает воспитательную, наставническую функцию своих поэм, особенно по отношению к власти имущим («сүзләре вәгаз - нәсыйхәт ирер уш» - «слова эти - являются проповедью, наставлением»). Он считает эту функцию художественного слова обязанностью суфия - проповедника:

Дәрвишанә хезмәт итеп уш үзем
Мофлисанә гараз итеп хуш сүзем. (25; 82)

Выполняя долг дервиша
Предназначено доброе слово обездоленным.

Цель его проповеди – исправление нравов, совершенствование личности, а через это исправление и совершенствование – приближение к богу. С суфийским пониманием своего долга перед людьми, перед мусульманской общиной соотносятся строки, обращенные к богу, с мольбой об отпущении грехов. Ощущение своей вины, греховности, особенно характерно для суфийской поэзии. Возьмем для примера следующие строки из «Нуры содур»:

Деньяда кыйлдым укуш фосык – фёсад
Рэхмәтенгә кыйлдым, и хак, игътимад
Гаркъ ирер мөгъсият эчрә модам
Булды гыйсиан берлә уш гомерем тәмам. (25; 118)

Много совершил (я) в жизни недостойного
О боже, уповаю (теперь) на твое милосердие
Погружался постоянно в пучину греха
В грехе неповиновения заканчивается моя жизнь.

Суфийская струя ощущается не только в «лирических» отступлениях поэта-дервиша, в его излияниях перед богом, но и в сюжетных линиях поэмы. Возьмем первый сюжет из поэмы «Тухфа-и мардан», диспут рупора идей Мухаммадьяра раба шаха Гаруна Хушнавы, олицетворяющего прямоту, чистоту, искренность праведного человека из низов (сравниваемого в типично суфийском духе с ночной бабочкой (пәрван) тянущейся к огню, т.е. к богу, к свету) с олицетворением внешнего, неистинного знания, неискренней Любви, мишурной красоты, хитрости, в изображении окружающих шаха. В этом диспуте внутренняя красота, чистота души, высокие нравственные качества – Хушнавы торжествуют над присущими советникам шаха 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 (всех, независимо от социального положения) перед богом, их ничтожества и греховности перед ним и демонстрирует превосходство внутренней одухотворенности над внешней, показной ученостью. Хушун-Хушнава превосходит своих оппонентов не интеллектом, не эрудицией, не светскими познаниями, не красноречием, а нравственной чистотой и искренней любовью к богу – вот под-

текст этого диспута. И это даст основание говорить о суфийских тенденциях в мировоззрении Мухаммадьяра. Об этом говорят и строки, посвященные размышлениям поэта о коварстве рока, судьбы, размышления, заканчивающиеся утверждением, что все жалобы, стенания, недовольство, ропот человека на свою жизнь, на свою судьбу – от недооценки милости бога, его всемогущества и благодати. И выход из этого тупика мыслитель видит (как и автор «Нахдж ал-фарадис», как и многие его предшественники) в совершении добрых дел, в милосердии, помощи людям.

Еще один суфийский мотив – поэтическая метафора «тело-клетка для души». Человек со смертью освобождается от оков земной жизни и обретает подлинную свободу. Эту философскую метафору, как известно, использовал и Тукай в своем знаменитом стихотворении «Разбитая надежда».

Все сказанное нисколько не умаляет ценности светских, социальных аспектов мировоззрения Мухаммадьяра, оно лишь иллюстрирует переплетение в гуманистических исканиях мыслителей светских и суфийских тенденций, поисков гармонии земного и небесного, мирского и духовного как в отдельной личности, так и в обществе в целом.

Еще одно интересное в мировоззренческом плане рассуждение Мухаммадьяра – о роли языка в жизни общества, в формировании личности. Прежде всего Мухаммадьяр говорит о языке как волшебном даре человеку, посредством которого человеческий разум передает свои представления об окружающем мире:

Ул тылсым ачкычы берлән ачелур,
Нә ки телдин чыкты – ул башка килүр. (25; 110)

Этим волшебным ключом откроется (все)
Что сошло с языка – придет в голову.

Говоря о значении языка, речи в связи с таким качеством как правдивость (сыйддык) Мухаммадьяр утверждает предопределенность поступков, действий человека, то есть практики отношений в обществе от правдивого слова. В широком смысле это можно понять как позицию Мухаммадьяра (естественно, идеалистическую) о зависимости общественной практики, как и поступков отдельного человека, от идей, передаваемых посредством языка. Правдивый язык (слово) определяет

правдивые поступки, праведные деяния или, как говорит поэт, если лжив («игри») язык – все будет лживо:

Бәс, ни килсә башка, бел, телдин килер,
Адәмигә нә ки кыйлса, тел кыйлыр. (25; 110)

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

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 Мухаммадьяра 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 влечет за собой неправдивые дела, неправдивое общество.

Таковы некоторые наблюдения в отношении мировоззренческих аспектов поэзии Мухаммадьяра, раскрывшего в своем творчестве и достоинство, ценность человеческой личности, независимо от ее сословно-имущественного положения, и социальные условия его жизни. В этом глубокий демократизм и социальный гуманизм мыслителя. В то же время мы видим в его поэмах и присущие для интеллектуалов средневекового общества (причем общества, находящегося в кризисном, угрожающем состоянии) размышления и поиски путей гармонизации двух миров, двух субстанций, двух сущностей человека – физической и духовной, земной и божественной. Общественные условия, благоприятствующие гармонии этих сущностей, раскрытию лучших природных качеств человека, заложенных в нем творцом, реализации каждого человека как личности – такие условия собственно и были предметом социальных мечтаний, социальных утопий гуманистов средневековья, каковым предстает перед нами казанский поэт Мухаммадьяр.

Обобщая изложенное по философско-мировоззренческим аспектам тюрко-татарской литературы XIII–XVI вв., можно сказать следующее. Эта литература сформировалась и развивалась на общей с литературой мусульманского Востока культурно-идеологической основе ислама в широком историко-культурном понимании этого феномена мировой

цивилизации. Развиваясь как одна из ветвей великого древа этой культуры, средневековая тюрко-татарская литература сыграла определяющую роль в формировании в широких массах общечеловеческих духовных ценностей и приоритетов, составляющих ее непреходящую суть. Одновременно в своем развитии эта литература отразила две основные социально-философские тенденции средневековой мусульманской культуры. Первая из них связана с жизнеутверждающей, рационалистической трактовкой коренных вопросов бытия, опиравшейся на философию восточного перипатетизма, на здравый смысл и неиссякаемое жизнелюбие народа, на его материальную деятельность. Вторая, мистико-аскетическая трактовка смысла и цели человеческой жизни опиралась на религиозное учение, стимулировавшее духовную деятельность человека в направлении самопознания, самосовершенствования, деятельности, которая в практике аскетического суфизма абсолютизировалась в качестве альтернативы естественному стремлению человека к земным благам.

И наконец, в соотношении этих тенденций, их конкретно-историческом и художественно-эстетическом воплощении в оригинальных и международных сюжетах, получило определенное отражение и своеобразие социально-политических и культурно-исторических условий жизни государств, их народов, духовные запросы которых обслуживала эта литература.

Примечания:

¹ Многие корифеи-ученые мусульманского средневековья, сочетавшие в своей деятельности теорию и практику, науку, философию и поэзию, приобрели широчайшую популярность прежде всего как практики (Ибн Сина) или поэты (О.Хайям).

² В связи с этим напрашивается одно замечание, немаловажное для оценки роли художественного произведения прошлого в истории национальной общественной мысли. Чем популярнее то или иное литературное произведение среди народа, чем в большем количестве списков, вариантов, подражаний и т.п. обнаруживается оно среди населения, тем оно репрезентативнее в качестве источника изучения истории общественной мысли данной эпохи, тем больше оснований говорить об общественной значимости отраженных в нем социально-философских проблем.

³ Заметим, что эти и другие аспекты истории зарождения и развития материальной и духовной культуры далеких периодов татарского народа нашли

монографическое отражение в работах Ф.Валеева, Г.Валеевой–Сулеймановой, Д.Валеевой, Г.Давлетшина и др. ученых–археологов, историков, искусствоведов.

⁴ Интересно в этой связи отметить, что даже такой «совершенный» человек как Айтолды кается в своих земных желаниях: Желаний не счастье, глядь – а жизни уж нет (С.111). Эта психологически точная передача чувств смертельно больного Айтолды – в духе реалистических тенденций поэмы.

⁵ В свою очередь птолемеевская картина мира основывалась на аристотелевском учении о Бытии и космологии.

⁶ В связи с этим нужно заметить, что идея аналогии микрокосмоса и макрокосмоса применительно к мусульманской философии разработана в сочинении ал-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Философ–рационалист сравнивает здесь добродетельный город со здоровым телом, уподобляя иерархию органов тела функциям государственных органов, управляющих жизнедеятельностью общества (3; 310).

⁷ Сегодня мы наблюдаем своеобразный ренессанс теории двойственной истины в современных исторических и культурологических поисках утраченной гармонии, в переосмыслении роли религии в современном обществе, в новаторском понимании религиозной сферы жизни как особого рода человеческой культуры, человеческой цивилизации.

⁸ А война, добавляет тут же Баласагуни, крайнее средство решения спорных проблем («Меч – только для тех, кто лишен разума»).

⁹ О мировоззренческой основе этого сочинения, несводимой к перипатетической традиции, речь пойдет ниже.

¹⁰ В татарской средневековой литературе эти тенденции, как мы показывали, переплетаются. И направленность этических добродетелей вовне или вовнутрь, на борьбу с внешними неблагоприятными обстоятельствами, на их преодоление, или же на борьбу с собственными слабостями, сомнениями, искушениями – еще один критерий оценки светской или суфийской трактовки автором сочинения идеала личности. Пример переплетения этих критериев – в образе Йусуфа в поэме Кул Гали, который вначале побеждает себя, а уже затем – неблагоприятные внешние обстоятельства.

¹¹ Которое на философском уровне можно рассматривать как способность в многообразии мира явлений увидеть их единую сущность – творца.

¹² Джунайд (ум. в 911 г.) – багдадский шейх, стоял у истоков суфийского учения о слиянии человека с богом.

¹³ Баязид (Абу Язид ал-Бистами, ум. в 875 или 878 г.), суфий–пантеист, один из теоретиков учения о «Фана» – конечной цели тариката.

¹⁴ Мансур Халладж (858–922 гг.) – последователь Баязида, Джунайда, поэт-суфий, развил их учение до идеи богочеловека, через приобщение к божественному духу. «Все стихи Халладжа... представляют собой... беседы его духа с этим божественным Духом (рух натика) о их взаимной любви» (67; 35).

¹⁵ Он сравнивает заблуждение Мансура Халладжа с ошибкой человека, который судит по отражению в зеркале об истинном образе отражаемого. Исследователи ал-Газали усматривают в этом сравнении влияние на мусульманского философа платоновской теории идеального мира, который в материальном мире получает свое неистинное, дурное отображение.

¹⁶ Разумеется, речь не о том, что вся тюрко-татарская литература XIII–XVI вв. в этом плане опиралась лишь на традиции А.Йасави, С.Бакыргани. Источники влияния суфийской концепции любви были разные, особенно сильным было влияние персоязычных поэтов-суфиев Низами, Сагди, Руми, Джами.

¹⁷ Суфий Баязид Бистами, по преданию, продавал себя на багдадском базаре в знак самоотречения.

¹⁸ В самом деле, если на минуту представить, что «Кысса-и Йусуф» появилось на свет не благодаря, а помимо или даже вопреки исламу, трудно ответить на вопрос, почему же ничего подобного не родила культура окружавших болгар не исламизированных народов.

¹⁹ Кстати, эти строки подтверждают неформальный характер вступительных бейтов поэмы о едином, всемогущем творце.

²⁰ Другие авторы, ссылаясь на мусульманских историков религии, называют наряду с цифрой 72 и цифру 73 См., например (99; 96, 103).

²¹ Вспомним также, что и весь исторический путь развития христианства вплоть до нового времени характеризуется борьбой с языческими культурами, их реликтами и рецидивами в образе жизни, верованиях, мифологии европейских народов. Что касается философских корней христианства, то в учении Фомы Аквинского оно просто канонизировало величайшее достижение античного язычества – аристотелианство.

²² Вспомним также, что философы-перипатетики (Ибн Сина) отнюдь не отрицали мудрости суфиев-арифов, а ал-Газали вообще предпринял попытку синтеза «рационализма, традиционализма и мистицизма» в создании системы монотеистического суфизма (1; 85–86).

²³ Например, в поэме «Юсуф и Зулейха» великого поэта-суфия А.Джами совершенно отсутствуют сюжеты, связанные со встречей Йусуфа с братьями, их приездом в Египет, воссоединением с Йакубом и т.д. Наказание братьев, их раскаяние остается за рамками повествования.

²⁴ О сходстве суфийской философии с философской доктриной неоплато-

низма см.67; 28.

²⁵ То есть в опытном знании.

²⁶ Другими словами, богословская ученость без божественного света истины тоже немногого стоит.

²⁷ Что свидетельствует об актуальности этой темы и в эпоху Золотой Орды, когда процесс исламизации охватывал все новые и новые слои его кочевого населения.

²⁸ Имеются в виду Солнце и Луна. Переводчик поэмы на русский язык А.Старостин указывает в примечании, что две жемчужины означают вещественную и духовную сущность мира. Однако сущности не могут придаваться миру как нечто внешнее по отношению к нему, и потом вещественная сущность не может наряду с духовной, характеризовываться эпитетом «светлый».

²⁹ Фундаментальный труд Птолемея, на многие столетия ставший мировым учебником астрономии.

³⁰ Об авторитете астрономии говорит следующий любопытный факт. Начиная с V в. н.э. церковь вела ожесточенную борьбу с астрологией как реликтом язычества в мировоззрении христиан, преследуя и казня ее сторонников. В то же самое время римские папы и христианские короли тайно содержали при своих дворцах астрологов и руководствовались в большой политике их предсказаниями (см.71; 175–176). Что касается ислама, то он не был столь агрессивен по отношению к астрологии, рассматривавшейся в мусульманских странах как практическое приложение астрономии, весьма почитавшейся и высоко развитой на Востоке науки.

³¹ То есть человек, созданный позже первоначала, не может судить о том, что предшествовало ему.

³² То есть, такие догадки высказывались и ранее.

³³ То есть сам человек, несущий в себе божественное начало как его творение.

³⁴ В одном из стихотворений С.Сараи жалуется на свою судьбу изгнанника и восклицает с горечью: «Я был верным сыном своей страны» (6; 173).

³⁵ Поэтому слишком оптимистично, на наш взгляд, звучит утверждение узбекского исследователя Л.Максумовой о том, что «... переводы Сайфи Сараи и Кутба... с любовью читались населением Татарии» (см.121; 15).

³⁶ Как справедливо отмечает Х.Миннегулов, «Гулистан» М.Саади является одним из этапных сочинений на магистральном пути развития литературы Востока как по содержанию, так и по совершенству художественной формы. Для нас особенно интересно то обстоятельство, что одним из идейных источников творчества Саади (как в свое время и для Кул Гали) явилось наследие

Ансари, что еще раз свидетельствует о значении этого мыслителя-суфия в истории тюрко-татарской средневековой литературы. Можно добавить, что развитие тюрко-татарской общественной мысли и культуры шло по этому магистральному пути, используя в качестве оригинала, образца для подражания и творческого состязания сочинения корифеев мусульманского Востока А.Фирдоуси, М.Саади, Низами, А.Джами, А.Навои.

³⁷ Кроме того, это указание на то, что до С.Сараи переводов «Гулистана» на тюркский язык не было.

³⁸ В прозаической части С.Сараи, как указывают Х.Усман и Х.Миннегулов, следует в основном оригиналу.

³⁹ Тем более, что, как мы видели, для мыслителей средневековья, в том числе великих мусульманских астрономов и математиков, геоцентрическая система мира Аристотеля /Птолемея являлась научной теорией, подкрепленной авторитетом религиозного моноцентризма.

Глава четвертая. Социально-этическое содержание средневековых тюркоязычных сочинений.

Вступление

Итак, в предыдущей главе мы рассмотрели свойственные художественной литературе как синкретической форме общественного сознания мировоззренческую и идеологическую функции применительно к тюрко-татарской литературе XIII-XVI вв. и ее общетюркским истокам в XI-XII вв.

Эта же глава посвящена ее практической, социальной функции, как путеводителя, наставника во всех сферах общественной, государственной и личной жизни, мудрого советчика и верного друга в духовной жизни и исканиях, выходящих за рамки забот о хлебе насущном.

Идея мирной, созидательной жизни, дружбы, всеобщего благополучия и счастья как естественного результата воплощения в жизнь нравственных идеалов, проповедуемых гуманистами-мыслителями средневековья, была близка и доступна, понятна всем людям: состоятельным и бедным, образованным и неграмотным. Нравственный идеал личности и общества, как уже отмечалось, был исторической формой выражения общественного идеала, нравственные критерии определяли представления о социальной гармонии, гражданственности, общественной значимости личности, нормах семейно-бытовых отношений.

Как и в духовной культуре в целом, в социально-этических взглядах мыслителей средневековья прослеживаются две тенденции, отражающие светско-рационалистическую или религиозно-суфийскую трактовку человеческого счастья, общественного блага. Мы уже обращали внимание на то, что эти две тенденции в тюрко-татарской литературе XIII-XVI веков так тесно переплетены (за отдельными исключениями), что правильнее говорить не о борьбе этих тенденций, а об их своеобразном симбиозе, взаимопроникновении. Это связано, на наш взгляд, во-первых, с тем, что преобладающий в ее идеологической оболочке умеренный, монотеистический суфизм сам является попыткой соединения

рационализма, суфизма и суннизма, и, во-вторых, со спецификой художественной литературы, призванной удовлетворять и внутренним сокровенным духовным запросам человека как неповторимого индивида, и его «внешним», общественным потребностям. Соответственно этим функциям литература разрабатывала этическую проблематику в ее универсальной, общечеловеческой, духовно-практической, а не только в мировоззренчески определенной, односторонней форме.

1. Два мировоззрения – два пути к счастью.

а) Рационалистическая этика Й.Баласагуни.

В тюрко-татарской письменной литературе XIII-XVI вв. нет в «чистом» виде религиозной, суфийской или, наоборот светской, рационалистической этики, а есть общечеловеческая мораль, которая в зависимости от особенностей мировоззрения художника, его идейных установок наполняется тем или иным социально-философским содержанием. Каким конкретно, мы сможем проследить по ходу анализа социально-этического содержания произведений. Тем не менее можно выделить некоторые моменты, дающие основание считать рационалистическую или суфийскую трактовку социально-этического идеала ведущей в данном сочинении. Кроме указанных нами в первой главе различий в понимании цели социально-этического идеала – счастья¹ и выдвиганием в связи с этим у рационалистов и суфиев на первый план соответственно этических качеств «деятельного» или «созерцательного» характера, качеств, способствующих улучшению условий жизни или нравственному самоусовершенствованию, можно выделить и другой критерий.

В соответствии с рассматриваемым ал-Фараби (вслед за Аристотелем) подразделением добродетелей на интеллектуальные (мудрость, интеллект, благоразумие, проницательность) и этические (справедливость, мужественность, умеренность и др.) (2; 179), можно заметить, что светская, рационалистическая тенденция в социально-этической мысли связана с опорой прежде всего на интеллектуальные добродетели, а суфийская – на этические.

Правда, самая совершенная, по определению Аристотеля, добродетель, заключающая в себе прочие добродетели – справедливость – и в рационалистической, и в суфийской этике является центральной кате-

горией, содержащей в себе политический, правовой, социальный, собственно этический аспекты, являющейся основным регулятором межгосударственных, общественных и личных взаимоотношений. Если же говорить о наиболее характерных для рационалистической и суфийской этики «приоритетных» добродетелях, позволяющих безошибочно определить их мировоззренческие установки, то, несомненно, это будет соответственно культ интеллектуальной добродетели – знания и культ этической добродетели – любви как высших ценностей на пути человека к подлинному счастью.

И опять, как и в ретроспективе мировоззренческих истоков двух тенденций развития татарской общественной мысли, культ этих качеств наиболее отчетливо мы видим в «Кутадгу билиг» Й.Баласагуни и «Хикметях» А.Йасави. Особенно важно для понимания всего последующего развития тюркоязычной литературы энциклопедическое сочинение караханидского мыслителя, являющееся в своем социально-этическом содержании художественной иллюстрацией учения ал-Фараби, Ибн Сины, их последователей. В предыдущем разделе мы показали рационалистическую трактовку Йусуфом Баласагуни роли Знания в жизни общества, государства (говоря о гносеологическом аспекте нашей темы). Не повторяя сказанного, заметим, что поскольку для Баласагуни разум, согласно рационалистической философии, тождественен добродетели, то отсюда следует и этический аспект Знания в качестве необходимого свойства совершенной личности и «добродетельного» города. В данном случае нас будут интересовать практические аспекты Знания как фактора формирования идеальной личности и общества у Баласагуни. А как мы видим из поэмы, этому фактору, состоянию грамотности, образованности людей, роли письменности, культуры, науки в развитии общества он придавал решающее значение.

Если перечислить научные дисциплины и культурные интересы, которые Баласагуни считает обязательными для образованного человека, то они делают честь и ему, как мыслителю-рационалисту и государственному мужу, и способны вызвать уважение и нашего современника. В число этих дисциплин входит знание языков и письменности цивилизованных народов (для образованного тюрка того времени обязательным было знание по крайней мере арабского и персидского языков). Далее – знание медицины, математики, астрономии, экономики. В связи с последней наукой Баласагуни рассуждает о роли торговли,

финансов, ремесел в жизни страны (43; 223), показывая себя зрелым мыслителем – реалистом, отдающим должное материальным факторам функционирования общества, благополучия государства. Добавим к сказанному необходимость знаний по гигиене тела и питания, музыкальные познания, умение играть в шахматы и т.п. и получим весьма высокий порог образованности и культуры, который является, по Баласагуни, обязательным для полноценного члена общества².

В вопросе о воспитании и образовании Й.Баласагуни придерживается принципа тождества внутреннего и внешнего совершенства человека, единства его физической и духовной красоты (35; 184). Здесь налицо рационалистическая трактовка отражения внутренней духовной сущности человека в его физическом облике. В воспитании молодого поколения Й.Баласагуни не обходит и нравственных заповедей (верность детей заветам отца и матери, правила воспитания детей, ответственность отцов перед детьми (43; 118, 344 и др.). Особо выделяет мыслитель роль женщины в обществе. В ней он выделяет ум, добрый нрав, преданность мужу как наиболее достойные качества:

Правдивая – значит красива жена,
Жена добродетельным нравом красна. (43; 343)

Подобное уважительное отношение к женщине – матери и жене, которое мы видим в дальнейшем и у Кул Гали, и у Кутба, подтверждает точку зрения академика Бартольда о древней традиции уважительного отношения еще языческих тюрков к женщинам, традиции, перешедшей к исламизированным тюркам в средние века и лишь позже эволюционизировавшей в сторону ограничения роли женщины в обществе (63; VI, 648–649).

Как известно, в «Кутадгу билиг» основные этические категории персонафицированы в образах главных героев поэмы Одгурмыша, Огдюльмиша, Айтолды и Кюнтугды. Символом справедливости является Кюнтугды. Олицетворение справедливости с взошедшим над миром Солнцем соответствует особому положению этой этической категории в учении восточных перипатетиков. Свет справедливости – всевидящий, всеблагий, под этим светом все в обществе расцветает как на земле под лучами Солнца. Справедливость в светско–рационалистической этике – первейшее условие управления страной:

Для власти – во всем справедливость основа
И власть лишь по правде жива и здорова. (43; 89-90)

С категорией справедливости тесно связаны элементы социальной утопии в поэме, которые позднее развиваются в социальных утопиях турецких мыслителей, в том числе у Мухаммадьяра, который в своей поэме повторит строки «Кутадгу билиг», посвященные социальным последствиям справедливого управления, в результате которого:

И стал весь народ столь богатым при нем (Кюнтугды – А.Р.)
Что волк и овца пили воду вдвоем. (43; 62)

Чуть дальше Баласагуни вновь возвращается к столь же утопичной сколь и неистребимой мечте гуманистов средневековья о рае на земле («И в дружбе с ягненком жил волк – живоглот»), когда не будет вражды и противоречий между сословиями, народами, странами.

Здесь же Баласагуни раскрывает и правовой (в современном определении) аспект справедливости, утверждая, что справедливый закон – основа справедливого управления страной. Закон – выше власти правителя говорит он, и закон наилучшим образом обеспечивает справедливость в стране (43; 63). Как видим, идея верховенства закона, характерная для правового государств, имеет очень глубокие корни³. Значение справедливости подчеркивается и ее незыблемостью, постоянством (как незыблемы и постоянны тепло и свет олицетворяющего справедливость Солнца). И в этом отличие справедливости от Счастья, олицетворяемого Айтолды (Полнолуние). Полнолуние прекрасная, но короткая пора! Счастье, в отличие от справедливости, изменчиво и непостоянно как Луна. В размышлениях на эту тему проявляются стихийно-диалектические представления Баласагуни об изменчивости жизни вообще:

Где взлет – там паденье,
где высь – там закат
Где радость – там горе,
где сладость – там яд. (43; 109)

Таким образом, все переходит в свою противоположность, как бы говорит поэт. Эти диалектические оппозиции наводят его и на размышления об иллюзорности материального мира, бренности всего сущего, сопровождающиеся философским осмыслением соотношения божественной сущности и многообразного мира видимых, материальных явле-

ний. В этих мировоззренческих вопросах Баласагуни близок к неоплатонической традиции. Но в социальных аспектах своего мировоззрения он вновь на твердой почве земной, человеческой природы счастья:

И счастлив народ при владыке правдивом
И радостен бек при народе счастливом. (43; 155)

Но счастье изменчиво как сам мир, это цель, к которой человек стремится, но которая ускользает от него (43; 79). Счастье выступает в качестве недостижимой мечты, подобной вечной неудовлетворенности человека в поисках гармонии духовного и физического, небесного и земного. Изменчивость счастья имеет у Баласагуни не только философский, но и социальный смысл. Это предостережение сильным, правителям – сегодня ты могуч и славен, а завтра нищ и растоптан:

Изменчиво счастье, обмачиво зло,
Вспорхнет – и умчалось, скользнет и ушло!⁴ (43; 78)

предостерегает поэт. Но если счастье изменчиво, то человеческие добродетели, ведущие к счастью – постоянны, вечно добро, говорится в поэме (35; 69). И хаджиб наставляет правителей в духе воспитания прежде всего любви к знаниям, влекущим за собой многие другие добрые качества и предохраняющие от пороков (насилие, лживость, корысть, бесчестие и т.п.) и дурных привычек, присущих, видимо, современной Баласагуни придворной челяди (43; 91–92). Из социальных пороков Баласагуни выделяет жадность, как один из худших:

Достойнее бека нежадный бедняк
И бедные лучше властительных скряг. (43; 211)

Настоящее богатство, говорит мыслитель, это богатство души. Другой социальный порок, присущий властителям – насилие, произвол, противоположный законности. В предостережении против этого порока голос поэта становится суровым, грозным:

Но власть не удержит насилье и гнет
Насилия сильных не терпит народ! (43; 172–173)

Не здесь ли истоки социальных мотивов творчества Мухаммадьяра, когда он говорит, что неверие вредно лишь самому неверующему, а от гнета разрушится вся страна. Говоря о социальных мотивах «Кутадгу

билиг», получивших развитие в тюрко-татарской литературе, следует упомянуть и тему власти золота в обществе:

Кто в мире богат, тот и славы достиг
Вся кривда его станет правдою в миг. (43; 242)

Еще откровеннее звучит осуждение власти, богатства в заключительном бейте на эту тему:

Таков в этом мире порядок неправый
Богатство владеет почетом и славой. (43; 243)

После такого вывода Баласагуни переходит к призыву не соблазняться мишурной славой «темницы» сего мира, а обратить свои помыслы к важным, непроходящим ценностям. Здесь опять вспоминаются вдохновенные строки Г.Тукая о стремлении человека вырваться из «вечной ночи» этого мира к божественному свету идеала, не поддаваясь на обманчивый, бездушный, холодный блеск золота («Даһигә» – «Гению»).

Противовес социальным порокам Баласагуни видит в верности правителя своему долгу перед народом, не уставая вновь и вновь напоминать о нем. Вот некоторые примеры:

Внутри страны всяческий гнет уничтожь
Вовне – пресекай и разбой и грабеж (43; 414).

Или:

Где в тяготах бек, там в расцвете народ
Лишь в этом и бек свое счастье найдет! (43; 233)

И здесь напрашивается сопоставление со строками из «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи, где идет речь о долге правителя перед народом, о том, что не народ создан для шаха, а наоборот, шах существует для народа!

Мы останавливаемся на социально-этической проблематике «Кутадгу билиг», чтобы наглядно показать ее теснейшую связь с развитием тюрко-татарской литературы, и со светским течением в ней в особенности. Еще один пример этой преемственной связи – понимание сути категории добра как бескорыстного служения людям, окружающим, то есть в связи с общественной пользой человека, его активностью, его деяниями (43; 92). Эта трактовка добра проходит красной нитью в тюрко-татарской литературе вплоть до Г.Тукая. В рассуждениях Баласагу-

ни о природе добра и зла в людях, об их врожденных и приобретенных чертах характера ощущаются отзвуки и религиозных идей предопределенности, и социальной мотивировки восточных перипатетиков о влиянии общественной среды и воспитания на характер. Но социальный смысл этической концепции Ю.Баласагуни однозначен: доброе имя человека – его подлинное, непреходящие богатство и его награда, которая переживает его самого:

Пекись не о жизни – об имени славном
Ему и дано в жизни быть самым главным (43; 341)

и...

Лишь в добрых делах к вечной славе твой путь. (43; 342)

Посмертная судьба самого Баласагуни – ярчайшее подтверждение этого тезиса. Тюркский мыслитель обессмертил свое имя прекрасной поэмой, которая и спустя тысячелетие продолжает служить людям, их духовному совершенствованию.

Таким образом, социально–нравственные проблемы, поставленные древнетюркским мыслителем–рационалистом в «Кутадгу билиг», характерны для всей последующей тюркоязычной литературы средневековья и нового времени, для ее светского содержания. Это не значит, что вся эта литература создавалась под непосредственным влиянием первой крупной тюркоязычной поэмы. Влияния были многообразны, и очень часто в качестве образца для подражания брались шедевры персидской и персоязычной литературы, один из которых вдохновил и автора «Кутадгу билиг» на создание первой поэмы на «тюркском наречии». Но энциклопедический охват общественных проблем современного мыслителю тюркского государства, их рационалистическая трактовка, ее жизнеутверждающий пафос и художественное обаяние дают основание говорить, что эту линию развития общетюркской литературы определил именно Й.Баласагуни.

б) Этический идеал в «Хикметах» А.Йасави.

Рассмотрим теперь этическую проблематику другой, религиозно ориентированной линии развития социально–этической мысли, восходящей к хикметам поэта–суфия Ахмада Йасави.

При характеристике хикметов А.Йасави в плане проникновения в

татарскую общественную мысль пантеистического суфизма мы уже касались и оппозиционного к официальному духовенству, к несправедливым правителям социального содержания творчества тюркского мыслителя-суфия, осуждения им социальных и нравственных пороков современного ему общества. Поэтому здесь коснемся проповедуемых А.Йасави нравственных качеств, характерных для суфийского идеала личности и общества.

Прежде всего это – солидарность со всеми обездоленными и униженными, сочувствие их бедам как непреложный нравственный императив суфия:

Кайда күрсәң күңле сүнек, мәрһәм булгыл
Эндаг мәзлүм йулда булса, һәмдам булгыл. (45; 18, 104)

Где бы ты не увидел упавшего духом,
будь (для него) бальзамом.

Если встретишь на пути покинутого, униженного,
будь (ему) другом,

– наставляет поэт.

Затем, важнейшим с точки зрения суфия свойством идеальной, личности, свойством, тесно связанным с чувствами солидарности, сочувствия, милосердия и т.п., является чувство любви («гыйшык»), которое согревает и поддерживает человека на жизненном пути, является великой объединяющей силой, и, конечно, неизменным условием познания Истины⁵.

И, конечно, для этической концепции А.Йасави характерно возвеличение духовных ценностей над мирскими благами, погоня за которыми разрушает личность, способствует развитию эгоистических, порочных черт характера.

А потому «рыйзык, рузи-һәр ни булса канигъ булгыл» (45; 18) – «будь доволен тем, что у тебя есть», безразличен к материальным благам – «мал вә пулне пәрвәз кыйлмас гашыйк кеше» (45; 197) и т.д.

При этом нельзя сказать, что А.Йасави вообще игнорирует человеческие качества, способствующие общественному благополучию, процветанию страны. Нет, он высоко оценивает справедливость правителя, справедливость институтов власти в государстве, обеспечивающих законные права подданных, народа:

Хуш дөүлөттөр вилайтте патша булса
Гадел булып, бер мөэминне казый кылса,
Ушал казый барча халыкны разый кыйлса
Разыйлыкдин ождама уйен алыр булгай. (45; 234)

Хорошо государство, падишах которого
Будучи справедливым, назначит одного из правоверных казием
И этот казий сумеет убогатворить весь народ
В результате чего удостоится райского блаженства.

Как видим, путь в рай открыт и через деяния, заботы о благополучии подданных, страны со стороны людей, ответственных за это благополучие. Для таких дел нужны знания, в том числе Йасави считает необходимым распространение знаний на тюркском языке (37; 252–253). Здесь же он говорит о том, что истинный ученый – светоч мира, если он следует своему учению в жизни, на практике («гамәл кыйла»). Очевидно, А.Йасави имеет в виду свой образ жизни неутомимого проповедника собственного учения. И он гордится тем, что его хикметы освещают мусульманину дорогу к цветущему саду истинного знания.

Мөнем хикмәтләрем галәмдә солтан
Кыйлыр бер ләхзәдә чүлне гөлестан (45; 256)

Мои хикметы – султаны мира
Превратят вмиг пустыню в цветущий сад

– гордо заявляет поэт.

И дорога в этот сад лежит, по Йасави, через нравственное, духовное совершенствование для познания своей сущности, а через нее – сущности Истинного. Так он, подобно ал-Газали, трактует как высшую науку и три стадии суфийского «пути» («тарика»).

Галим улдыр, шаригатьдә жулан кыйлса
Тарикатьнең базарыга урнын салса
Мәхәббәтнең дарьясыдан гәүһәр алса
Андаг галим – галим булыр, дусларыма. (44; 18)

Ученый тот, который освоит шариат
(Затем) в тарикате займет свое место
(И, наконец), найдет жемчужину (истины – А.Р.) в реке любви.

Такой ученый – (истинный) ученый, друзья мои.

Эта концепция знания в полную силу прозвучит в татарской общественной мысли в творчестве Мавля Кулый, который использует идеи своего великого предшественника о нравственном усовершенствовании в качестве альтернативы разрушительному воздействию внешнего мира в условиях колонизации края и насильственной христианизации как метода вытеснения ислама.

2. Социально-этическое учение Кул Гали.

Итак, творчество Й.Баласагуни обозначило светское, рационалистическое начало в социально-этической мысли тюркского средневековья, а «Хикметы» А.Йасави, его единомышленника С.Бакыргани – суфийское, устремленное в первую очередь на нравственное совершенствование человека в процессе познания им своего внутреннего мира. Эти линии социально-этической мысли сосуществуют, пересекаясь, споря за влияние на умы людей, определили все дальнейшее развитие общественной мысли вплоть до нового времени.

Как можно оценить в свете этих двух основных тенденций социально-этическое содержание крупнейшего произведения болгаро-татарской литературы, раскрывающего сущностные черты духовной культуры наших далеких предков – болгар накануне вторжения монголов?

Если говорить в целом, то оно продолжает традиции «Кутадгу билиг» своей светской направленностью, широтой поднятых проблем, пафосом утверждения идеала централизованного мощного государства во главе с мудрым, справедливым правителем. Собственно, об этом говорит и тот факт, что при создании своих фундаментальных поэм и Йусуф Баласагуни, и Кул Гали обращаются к рационалистическому мировоззрению и жизнеутверждающему пафосу великого Фирдоуси, только первый обращается к его эпической поэме «Шахнаме», а второй – к поэме «Йусуф и Зулейха», близкой по своему духу и манере к «Шахнаме». Судя по авторским репликам, собственному псевдониму, характерным эпитетам («зэгийфь бэндэ», «гасый кол», «зэгийфь кол» – бедный раб, божий раб, грешный раб и т.д.) Кул Гали мог относиться к суфийскому сословию⁶. Тем не менее помыслы его в «Кысса-и Йусуф» направлены на проблемы земной жизни, ее устройства на принципах разума и нравственных ценностей, имеющих общечеловеческой харак-

тер, но пропущенных через религиозное мировоззрение мыслителя. И подобно Й.Баласагуни, Кул Гали гордится своим творением, предназначенным в назидание людям, размышляющим о своем предназначении в этой жизни. «Всех прочих сказов сей и лучше и мудрей», – говорит автор, – и «кто прочтет с умом сей о Йусуфе сказ. Тот станет сердцем добр, заплачет он не раз» (18: 24, 243), – то есть через очистительное чувство и переживания за судьбы героев поэмы сам станет чище, благороднее и добрее. Как пишут литературоведы, главная цель поэта, с одной стороны, воспитание людей в духе гуманистических идеалов, обогащение их духовного мира, с другой – преодоление их недостатков, пороков... (5; 82). Исследователи в один голос говорят о симпатиях гуманиста Кул Гали к угнетенным, обездоленным, униженным, его сочувствию к судьбе рабов, бедняков, жертв несправедливости.

Все это бесспорно. Но в этих утверждениях просматриваются и попытки объяснить неприятие мыслителем негативных сторон социальной жизни чуть ли не классовыми его позициями «обличителя рабовладения и феодальных отношений». Это конечно, модернизация позиций Кул Гали, природы его обличительного пафоса. На самом деле мыслитель не приемлет все эти несправедливости и притеснения с позиций равенства всех людей перед богом, независимо от их социального происхождения и имущественного положения. И его призывы к милосердию, состраданию, взаимопомощи вполне в духе суфийских проповедей А.Йасави, с той правда, существенной разницей, что Кул Гали всем духом поэмы призывает устранить произвол и установить справедливость в этом мире, и не оставляет наказания за несправедливость на загробный мир, как и воздаяние за благие дела. Так, на долгие годы наказывается разлукой с любимым сыном и душевными муками отец Йусуфа пророк Йакуб, отнявшей в свое время у кормилицы Дины ее грудного младенца Башира и продавший его в рабство, чтобы все ее грудное молоко досталось одному Йусуфу. И лишь после искупления своего тяжкого греха долгими годами страданий, Йакуб устаивается счастья обретения пропавшего сына. Но это случается не ранее, чем после возвращения Башира к матери. То же самое происходит и с Зулейхой, которая в стремлении добиться любви Йусуфа, идет на козни и обман, недостойные этого светлого чувства. И лишь пройдя через очищение страданием, потерей высокого положения, богатства, красоты и молодости Зулейха обретает право на соединение с возлюбленным и

возрождение своего прекрасного облика. При этом возвращение красоты Зулейхи – не просто сказочный мотив, а символический эпизод, передающий убеждение мыслителя, что настоящая красота – не в физическом, внешнем образе человека, а в его душе, искренности, глубине и чистоте его помыслов. Внешняя красота, говорит Йусуф Зулейхе, непрочна, она быстро угаснет, поэтому нужно заботиться о красоте души. Обретя эту красоту в лишениях и страданиях, Зулейха обретает и право на счастье с любимым, становится женой Йусуфа и матерью его детей. Через страдания к счастью проходит долгий путь и сам Йусуф – центральный герой поэмы. Таким образом, по Кул Гали, путь человека к счастью в земной жизни лежит через испытания и страдания, через душевные муки, но счастье в земной жизни возможно, о чем говорят судьбы героев поэмы. Происходит своеобразный синтез религиозной идеи искупления страданием с рационалистической – о возможности достижения счастья в этом мире. Кул Гали демистифицирует понятие блага как конечной цели человеческого существования, переносит его содержание в соответствии с рационалистической философской концепцией в сферу земных, человеческих целей.

Симпатии Кул Гали к рационалистическому мышлению сказываются и в утверждении нравственного превосходства Йусуфа над Зулейхой, руководствующегося в отношениях с ней доводами разума, чувством долга в противовес находящейся в стихийной власти эмоций его госпожи. В отличие от суфийской трактовки у Кул Гали любовь подчинена разуму. В то же время независимо от воли автора рассудочное чувство долга перед Всевышним, некоторая заданность, запрограммированность Йусуфа обедняет его образ, сковывает свободу его поступков, мешает восприятию героя как живой, самостоятельной личности. В этом смысле образ Йусуфа уступает богатому, кипящему страстями внутреннему миру Зулейхи, которая оказывается более независимой, свободной в своей любви, в достижении своей цели. Здесь суховатый рационализм Йусуфа бледнеет перед красочной палитрой переживаний влюбленной женщины, добывающей своего счастья.

Наиболее яркое проявление светской ориентации поэмы – развитие автором проблемы справедливого управления государством, взаимоотношений правителя, институтов власти с народом, его различными общественными слоями. Что нового вносит в эти проблемы Кул Гали в сравнении со своими знаменитыми предшественниками, в частности,

с Й.Баласагуни? Н.Хисамов, рассматривающий эту проблему в качестве центральной в идейном содержании «Кысса-и Йусуф», видит новизну в том, что у Кул Гали правитель возвышается из низов, раб Йусуф становится царем Египта. Ученый считает, что Кул Гали руководствовался здесь народным представлением об идеальном государе, выраженном в пословице: «Хорош хан, вышедший из черни» (18; 8). Однако, на наш взгляд, идейная мотивировка восхождения правителя к власти у Кул Гали иная. Во-первых, Йусуф попадает в рабство не потому, что он низкого происхождения, нет, он сын пророка Йакуба, занимающего положение предводителя рода. Рабство у Кул Гали – это начало испытаний на тернистом пути восхождения к власти. Йусуф должен выдерживать все испытания, посланные ему Всевышним, в том числе, нравственного характера, чтобы доказать свое право управлять людьми. И его воцарение на престоле – это торжество справедливости, освященное божественной санкцией (власть – от бога). Это одновременно и утверждение рационалистической концепции государственной власти как прерогативы наиболее мудрых и нравственно совершенных людей, призванных обеспечить благополучие и прочные моральные устои своих подданных, процветание страны.

У проблемы правителя есть и идеологический аспект. Это идея богоизбранности, неизбежности власти человека, избранного для этой миссии богом. Эта идея была особенно актуальна в условиях языческого окружения для утверждения авторитета ислама. Она служила и задаче внутривластной стабильности в стране, консолидации различных сил вокруг централизованной государственной власти, олицетворяемой монархом. Идея единства родственных племен (жизненно важная в условиях Волжской Булгарии и начала XIII века) отстаивается поэтом и в эпизоде продажи братьями малолетнего Йусуфа в рабство, когда при расставании с ним братья начинают раскаиваться в содеянном. Но совершив предательство по отношению к Йусуфу, они уже боятся идти на попятный, обрекая его тем самым на долгие годы страданий на чужбине.

В то же время постоянное подчеркивание зависимости Йусуфа, его судьбы от божьего промысла, неукоснительное соблюдение им передаваемых архангелом Джабраилом повелений Всевышнего должно было служить и напоминанием, и предостережением правителям об их ответственности перед высшим судьей за разумное и справедливое прав-

ление, за судьбу народа и страны. Характерен в этом отношении один из редких эпизодов поэмы, когда Йусуф, возгордившись своим высоким саном, могуществом и славой, позволяет себе пренебречь наказом свыше сделать первого же встреченного во время парадного выезда человека своим везирем. Жалкий вид и лохмотья бедняка, попавшего на пути пышного царского выезда, вызывают у Йусуфа высокомерную мысль:

Я ныне властелин по сану моему...

Я нищего себе в везиры не возьму

Мне сей бедняк не гожд... (18; 224).

И сразу же через Джабраила следует суровое порицание Йусуфу за пренебрежение божьим повелением. Бедняк оказывается тем самым избранником бога, который еще в младенчестве спас Йусуфа от казни, засвидетельствовав его невиновность по отношению к потерявшей от любви голову Зулейхе. Здесь тоже можно было бы говорить о демократизме трактовки мыслителем темы власти, тем более что будущий везир и по своему происхождению выходец из народа. Но пафос этого эпизода, как представляется, в том, что этот бедняк является достойным высокого сана избранником бога и скрытая от простых смертных суть человека открыта лишь творцу. Йусуф, осознав свою неправоту, раскаивается и исправляет свою ошибку. Так Кул Гали наставляет правителя, напоминая, что и мудрейшие из них не непогрешимы и должны сверять свои слова и дела с высшей Истиной...

Большим достижением гуманизма Кул Гали следует считать фактическое осуждение рабства. Хотя рабство Йусуфа выглядит на первый взгляд лишь сюжетным ходом, освященным традицией, но вся сцена продажи в рабство – это протест гуманиста против таких порядков, когда прекрасное, высшее творение бога – человеческая личность оказывается живым товаром, предметом купли-продажи. «Я в самом деле раб», – отвечает Йусуф на прямой вопрос купца Малика под страхом смерти от рук братьев. «Но я – господень раб», – добавляет он мысленно. Идея Кул Гали – человек не может быть рабом другого человека, все люди равны, ибо все они рабы божьи. Такова была единственно возможная в те времена трактовка свободы личности – через утверждение равенства всех людей перед богом.

И продажа братьями Йусуфа в рабство описана в книге как тяжкое

преступление. А сцена расставания Йусуфа с братьями (толкая эпизод шире – с братьями по роду человеческому) по эмоциональному накалу сострадания к судьбе проданного в рабство человека – одна из самых волнующих в поэме. Тяжким грехом оборачивается и продажа отцом Йусуфа сына кормилицы Йусуфа Башира, за который Йакуб наказывается семьюдесятью годами скорби по пропавшему сыну (18; 224).

Жизнь, в которой мать и дитя по прихоти хозяина могут быть навеки разлучены, жестока и несправедлива, и она недвусмысленно осуждается в поэме. Примечательно, что не только воссоединение Йакуба и Йусуфа, но даже получение отцом доброй вести о сыне поставлено в поэме в зависимость от возвращения Башира к матери.

Из всех положительных качеств, средоточием которых является Йусуф, Кул Гали выделяет правдивость. Йусуф не способен ко лжи, хотя это его качество нередко ведет к беде, как например, после рассказа братьям о своем волшебном сне. Но правдивость, по Кул Гали, первостепенное нравственное достоинство человека вообще и правителя в особенности, если он хочет видеть правдивыми своих подданных. 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 Гали.

Важным качеством правителя является чувство долга, причем не только нравственного, общечеловеческого (перед своими ближними), но и социального – перед своими подданными, судьбой управляемого народа, страны. Вся жизнь Йусуфа проходит в столкновении этого чувства с естественными порывами и влечениями. Страдания, на которые обрекают Йусуфа братья, также воспринимаются им как испытания, выпавшие на его долю. Чувство нравственного долга руководит Йусу-

фом, отвергшим любовные домогательства Зулейхи. Чувство долга перед подданными заставляет его предусмотреть грозящую народу Египта опасность в результате семилетней засухи и принять меры к уменьшению ее последствий, и т.д.

Правда, в преодолении выпавших на долю Йусуфа лишений, несправедливостей, клеветы немаловажную роль играют и такие его качества как терпение, покорность судьбу, ниспосланной богом, то есть качества, присущие суфию. Но если в суфийском сочинении эти качества связаны с отречением героя от призрачных благ, ложных ценностей мира преходящего ради истинных ценностей мира вечного, то Йусуфу эти качества помогают преодолеть все невзгоды и достичь вершины могущества и славы, исполнения естественных стремлений человека к счастьем в реальной, земной жизни. В повествовании об этой полосе жизни Йусуфа, в изображении образа Йусуфа – правителя явственно ощущаются мотивы и идеи социально-этического учения философов-перипатетиков.

Взойдя на трон, Йусуф разрешает все споры как мудрец-философ, выносит справедливые решения, устраивающие всех; одинаково судит богатых и бедных (16; 163). Эта идея равенства всех перед законом, независимо от имущественного положения и места в социальной иерархии общества, проходя через все гуманистическое культурное наследие татарского народа, найдет в новое время отзвук и в творчестве Г.Тукая⁷. Элементы учения о «добродетельном городе» ал-Фараби отчетливо выступают в заключительных строках «Кысса-и Йусуф», когда рассказывается о постройке Йусуфом после отъезда из Египта со своими единоверцами процветающего города Эмин (спокойный, мирный), прославившегося «обилием благ» и добродетельностью своих жителей (16; 238).

Если правдивость (сиддык) является прекраснейшим нравственным качеством, то соответственно лживость, обман (хыянэт) выступают в поэме уродливой противоположностью честности и правдивости. Ложь – неизбежный спутник злого умысла, коварства, нравственного падения. Так расценивает Кул Гали нравственную сторону обвинения братьями Йусуфа в трех грехах (как вора, лжеца и беглого раба), чтобы продать купцу Малику в качестве живого товара (16; 65). Так расценивается и клевета Зулейхи на Йусуфа перед царем Райяном после неудавшейся попытки оболъщения прекрасного юноши. Долгими годами унижений и страданий приходится Зулейхе впоследствии искупать

тяжкий грех клеветы.

Кул Гали осуждает и жестокость по отношению к рабам (вспомним эпизод возмездия Кылычу за избиение им Йусуфа), и к животным (эпизод встречи Йусуфа с арабом из Ханаана и его говорящим верблюдом) (16; 149). В то же время у него в поэме нет неисправимых, законченных злодеев, обреченных на вечные муки. Все они – его жестокосердные братья, Кылыч, правители, торговцы, совершившие несправедливость по отношению к Йусуфу – все способны на раскаяние, осознание своих грехов и очищение. В этом, в неистребимой вере Кул Гали в превосходстве доброго начала в человеке, в надежде на искупление видится нам оптимистическая, светлая сторона гуманизма мыслителя. Все его персонажи, даже погрязшие в тяжком грехе, в конце концов встают на путь добра, милосердия и правды. Никто не отлучен от надежды на спасение. Человек у Кул Гали прекрасное творение, способное к самосовершенствованию, а значит и к улучшению окружающей его жизни.

3. Социально-этическая мысль в литературе эпохи Золотой Орды.

а) Союз разума и любви в этической концепции Кутба.

Социально-этическое содержание «Хосров-Ширин хикаяты» Кутба, сочинения, отделенного от «Кысса-и Йусуф» вековым промежутком во времени и эпохальным событием в исторических условиях жизни тюрков Поволжья, оказавшихся в составе Золотой Орды, покоится на иной мировоззренческой концепции. Эта концепция, не отрицая роли Разума, знаний в достижении социальной и духовной гармонии, выдвигает на первый план эмоционально-чувственное начало в человеке и окружающим его мире, сконцентрированное во всеобъемлющем чувстве Любви.

Любовь у Кутба (вслед за Низами) – закон всемирного тяготения людей, всего живого друг к другу, объединяющая в неразрывное единство бога, природу и человека. Если Кул Гали отстаивает приоритет разума над чувством, противопоставляя их в образах Йусуфа и Зулейхи, то для Кутба подобный дилеммы не существует. Наоборот, следуя философской концепции Низами, но избегая крайних проявлений низамиевского мистицизма, он воспевае союз разумного, рационалистического и эмоционально-чувственного, биологического начала в мире

под эгидой Любви как способ гармонизации социальных отношений и достижения счастья.

Обращение тюркского мыслителя к социально-философской концепции, воспроизведенной в «Хосров и Ширин» Низами, представляется нам своего рода компромиссом в социально-философских исканиях прогрессивных мыслителей тюркского Поволжья XIV века в попытке избежать, с одной стороны, односторонности, абстрактности, схематичности рационалистического детерминизма, и с другой – безбрежной стихии мистического интуитивизма. Выход же из этих односторонностей рационализма и мистицизма представители этого направления видели в оплодотворении Разума верой, верой в изначальную гармонию в мире, основанную на Любви.

Монгольские завоевания, охватившие огромные пространства от Центральной Азии до берегов Дуная и Средиземного моря и перекроившие политическую карту средневекового мира, стали причиной переоценки многих традиционных ценностей, в том числе и в сфере мировоззренческой. Неспособность цивилизованного мусульманского Востока защитить себя перед лицом грубой силы и жестокости «неверных» язычников, стоящих на более низкой ступени интеллектуального и культурного развития (по крайней мере, с точки зрения мусульман), истолковывалась по разному. Одним из следствий был неизбежный кризис доверия к апологии Разума, Знания как панацеи от всех бед и недостатков общественного устройства, как универсального орудия процветания человечества. Общественная мысль, переживая глобальный социальный катаклизм, должна была находить и осваивать какие-то дополнительные ресурсы, духовные стимулы совершенствования общественных отношений. И апелляция к доброму началу в человеке, к его естественной потребности любить и быть любимым, находить удовлетворение и счастье в бескорыстном служении ближнему в противовес, скажем, подчеркнуто элитарной, интеллектуальной направленности учения Й.Баласагуни, была близка и понятна самому широкому кругу людей, соответствовала представлениям масс о незыблемых общечеловеческих устоях жизни, неподвластных никаким общественным катализмам. Любовь как концентрированное выражение этих устоев и воспевает Кутб в своей версии «Хосров и Ширин». Как справедливо замечает Х.Миннегулов в своем исследовании творчества Кутба, «автор, развивая в людях чувства любви, стремится оздоровить общество, пост-

роить общественные отношения на законах любви (129; 60). Кутб стремится раскрыть, дать простор проявлению сущностных сил, заложенных в человеческой природе для гармонизации отношений личности и общества, личности и природы, личности и бога, видя общий знаменатель универсальной формулы этой гармонизации в любви. И решение социальных проблем общества увязывается в концепции Кутба с гармоничным сочетанием в личности правителя великого дара любви к ближнему, с чувством долга перед своими подданными, перед подвластными его воле судьбами.

Идеальным сочетанием этих качеств наделена центральная фигура поэмы прекрасная Ширин. Автор не жалеет красок, изображая последствия воцарения Ширин на престоле после смерти ее старшей сестры Мухинбану:

Мөһинбану илен кем билде Ширин,
Жавыктырды халаек ара гадлен
Улус-ил гадел берлә шад булды
Камуг зинданлылар ул көн азад булды.
Золымдан тыйды залимләрнең элкен
Тотып, мәзлүмнәрнең ул алды дадын
Боерды, тоггаулар куйды бажын
Суюргап, алмады илдин хәражын...
Аның гадлендә бүре берлә куй су
Эчеп йөрерләр ирде хуш янәшу.
Рәгыйятләр камуг гадлендә тынды,
Игенләр уңды – хакдин рәхмәт инде.

Вступив во владение страной Мухинбану
Ширин прославилась в народе справедливостью
Ее справедливости радовалась вся страна,
Все заключенные стали в этот день свободными
Остановив насилие жестокосердных
Заслужила благодарность униженных.
Приказала сборщикам не брать налога
Не обременяла страну расходами
При ее справедливости волк и овца
Рядом мирно жили, и пили (из одного источника)
Весь народ был умиротворен (ее) справедливостью

Вырос богатый урожай – знак милости божьей.
Много пищи даровал бог
Наступило изобилие, страна процветала
Когда у государя добрые намерения
Будет богатый урожай и на соленой земле
Благо страны – от замыслов шаха
Эти слова не преувеличение, а истина!

В приведенном отрывке Кутб отдает дань и традиционным приемам гиперболизации в изображении справедливого и милосердного царствования Ширин. В результате ее забот о подданных становится явью «голубая мечта» утопистов древности о мирном сосуществовании «волка и овцы» – богатого и бедного, сильного и слабого. В то же время он перечисляет и конкретные меры справедливой Ширин, способствующие процветанию страны: упорядочение налогового бремени⁸, укрепление законности и порядка, в результате чего земледelec выращивает высокий урожай, в стране наступает изобилие и дешевизна товаров. Примечательно, что хотя речь идет о языческом обществе, бог, видя справедливость Ширин и ее добрые намерения в отношении своего народа, способствует их осуществлению (хакдин рэхмэт инде – пала божья благодать). Этот момент говорит о свободомыслии Кутба, полагающего справедливость важнейшей добродетелью независимо от религиозных убеждений. Эту мысль разовьет позднее Мухаммадьяр, поставив справедливость выше правоверия.

Примечательно, что именно Ширин после соединения с Хосровом наставляет супруга в принципах справедливого управления страной, призывая его забыть о развлечениях и утехах (тамаша, иргал) и сосредоточиться на обязанностях государя, чтобы впоследствии не раскаиваться запоздало о своей беспечности, не жаловаться на злосчастную судьбу («кары хатын», по выражению Кутба) (19; 396). Остерегайся проклятия народа, наставляет Ширин царственного супруга, блюди его интересы, иначе, как учат древние мудрецы, ты останешься одиноким и заброшенным (хар). Впрочем, для положения женщины при тюркском дворе роль жены правителя как его советчика, а также покровителя науки и искусств вполне естественна, что видно и из посвящения поэмы жене Тенибека Мелике, в котором в числе ее добродетелей – достойные зависти ученых познания:

Камуг тәрлуг белекләр эчрә камил
Калыр хәйран сүзен тыңласа гакыйль...
Белеклене агырлар, «белеге бар», тиб
Гарипне асарлар, кем, «күңле тар», тиб. (19; 27)

Она обладает различными знаниями в совершенстве
Будет изумлен, внимая ей, мудрец...
Ученых она почитает за их знания
Обездоленных приютит из сострадания.

И заключает свое наставление Хосрову его верная советчица – жена следующим образом:

Сән үз файдаң өчен бер пәндем алгыл:
Рәгыйәткә золым кыйлма, гадел кыйл.
Ушул ханлыкта мән файда күрмәм,
Кем, иркем бар тип, ил азарласаң сән
Сән ушбу дәүләтенгә булма мәгърур,
Кем аңламаз: бу дәүләт–башта торур...
Укып Шириң сүзен, шах аңлады кем:
«Теләр, – тию, – мәнәм изге атым». (19; 397)

Ты ради собственной пользы прими мой совет:
Не будь жесток к народу, будь справедлив.
Я не вижу никакой пользы в том царствовании
Когда власть используется для притеснения народа
Не зазнавайся своим положением в государстве
Понятно каждому: государство – превыше всего...
Выслушав наставления Шириң, шах понял:
«Желает, – подумал, – она мне доброго имени».

Таким образом, не государство для правителя, а правитель для государства, заключает свои наставления Шириң. Величие правителя в благоденствии страны – эта мысль, усиленная многократно, звучит лейтмотивом проблемы» «правитель–народ» и в «Гулистан бит–тюрки» С.Сараи.

И Хосров, облагороженный, просветленный любовью Шириң, внимая ее наставлениям, поднимается на высоту ее нравственной чистоты и чувства долга перед народом.

Под воздействием Шириң Хосров углубляет свои познания, беседуя

с мудрецом Бузург Умидом, постепенно проникаясь сознанием своей ответственности перед страной. Вообще, на протяжении всей поэмы Ширин, глубоко любящая Хосрова, несмотря на его беспечность, эгоизм, неверность, стремится видеть в своем избраннике тот образ человека и государя, который является ее идеалом. В отличие от «Кысса-и Йусуф» здесь в отношениях влюбленных разумное, сдерживающее стихию чувства сознанием долга перед судьбами начало принадлежит девушке. Она является в поэме рупором идей автора. Когда опьяненный любовью Хосров, бросив в руках мятежников после смерти отца страну приезжает к Ширин, та, питающая к Хосрову глубокое, чистое чувство, отвергает тем не менее его домогательства и призывает любимого выполнить свой долг перед страной, вернуть отнятый Бахрамом Чубином трон отца.

Сауыди колды тип сакынма мине
Теләрмен жандин артыграк ма сәне. (19; 162)

Не думай, что я разлюбила тебя,
Я люблю тебя всей душой

признается Ширин, но и решительно заявляет:

Мэна булып кэрәкмаз, мунда калсаң,
Атаңның таж вә тәхтен явә кыйлсаң.
Әгәр шахлыкка кайра тикмәсәң сән.
Дәрига! Мән катыңда булмагаймән. (19; 166)

Ты мне не нужен (такой), если останешься здесь
Если упустишь корону и трон своего отца
Если ты не вернешь себе царство
Жаль! Не быть мне рядом с тобой,

и отправляет Хосрова отвоевывать у мятежников отцовский трон. Кроме долга государственного, есть еще и общечеловеческий, нравственный долг – сбересть свое доброе имя в глазах людей:

Бу ажун изге ат берлә хуш ул, бел,
Егетлек вакытында ат кыйлгу хасил.
Кэрәкмаз бер теләккә баглы калмак,
Без ике изгене бәднам кыйлмак. (19; 162)

Знай, этот мир славен добрым именем
Доброе имя нужно заслужить смолоду
Не надо оставаться пленником одного лишь чувства
Позорить два наших добрых имени.

Раскрывая свое понимание доброго имени джигита, Ширин выделяет такие черты, как честь и достоинство истинного мужа, его самообладание и силу воли, чувство меры во всем, в достижении желанной цели. А цель, достойная, мужчины, тем более наследника престола, восстановление законности и порядка в стране, власть в которой незаконно узурпирована мятежным военачальником шаха Ормуза, отца Хосрова, воспользовавшимся беззаботностью и неопытностью молодого наследника престола. И вот, выслушав суровую отповедь любимой, Хосров отправляется в Византию за помощью. Византийский император соглашается помочь Хосрову вернуть корону и для укрепления союза с персидским царем выдает за него свою дочь Марьям. Хосров с войском византийцев отправляется на родину и вступает в битву с армией Бахрама Чубина⁹. Описывая эти весьма созвучные политической ситуации в Золотой Орде события 100-летней давности, Кутб осуждает в лице мятежного полководца феодальные кланы, сплетавшие интриги заговоров против законной власти, ослаблявшие и раздроблявшие страну на отдельные улусы¹⁰.

Узнав о гибели Бахрама Чубина, Хосров говорит:

Ни кем сакынды – үз башынга килде...
Кани ул кем, жиһанга шур вә гауга
Салып, үзе кыйлыр ирде тамаша!
Тәлимләр бу һәвәс берлә югалды.,
Башын кутру аяк астында калды. (19; 194–195)

Что (он) задумал – обернулось против него же
Где он, сеявший в мире смуту и скандалы
И искавший (в этом) удовлетворение
Многих сгубила эта страсть
Стремясь вознестись, оказывались под ногами.

И далее следуют назидания о том, что каждый в государстве и обществе должен знать свое место, о необходимости младших по рангу уважать старших, а последним, стоящим на вершине власти, быть приме-

ром для нижестоящих, для народов, ибо:

Азык-әл кылса нәгәх хәсләти шум
Бәлә башка килер, бу бары – мәгълүм. (19; 196)

Если руки, ноги сделают вдруг недоброе дело
Беда придет к голове, это все – известно.

В этих назиданиях звучит и осуждение покушения на законную власть сановными мятежниками, и призыв государям быть на высоте своего величия и ответственности за страну. Помимо этого Кутб призывает власть имущих, аристократов ценить человеческую личность, видеть в каждом самое лучшее, доброе, создавая тем самым почву для благоприятных взаимоотношений:

Кеше гаебен катыглап, күзләмәгел
Һөнәр күргел, гаеп күргәнчә зинһар
Чичәктәр, багка керсән, алмагыл хар...
Әгәр йөз гаеп булса бер һөнәр һәм
Назар гайбенгә кыйлма, күргел ирдәм. (19; 197)

Не копайся в недостатках человека
Ради бога, лучше заметь его достоинства
Если войдешь в сад, не бери сорняк...
Если есть сто недостатков и одно достоинство,
Не смотри на недостатки, отметь достоинство.

В последних строках об уравнивании многих недостатков человека его профессиональными мастерством, способностью к полезной деятельности намечена одна из центральных тем социально-этического содержания поэмы – тема труда. Величие и могущество человеческого труда, беспредельность созидательной способности человека воспета в поэме в образе Фархада. Фархад – искусный каменщик, строитель, но он, по характеристике его товарища Шаура, обучавшегося вместе с ним ремеслам у одного мастера, еще и «Фәрзана Фәрхад» – мудрый, ученый Фархад, овладевший в совершенстве сотней разных профессий. Фархад олицетворяет в поэме созидательную мощь народа – творца всех материальных благ. Фархад за один месяц выполняет поручение Ширина – продолбить в горах арык с высокогорного пастбища к ее замку для доставки молока, повергнув всех в изумление своим мастерством и силой.

Вот как воспевает Кутб созидательную силу человека труда:

Гажәп шәхси ирер бу адәми зат
Булыр мум адәми әлгендә пулат
Булыр, бел, эш башлагынча дошвар,
Ни эш башланса, кыйлнур ахыр, әй яр.
Җич эш бу адәм углындан котылмаз,
Мөгәр үлмәк кем-анда чара булмаз. (19; 226)

Удивительное это существо – человек
Воск в его руках превращается в булат
Знай, будет в начале работа тяжела,
Но начинается дело – и будет у него конец, друг.
Ни одно дело не уйдет от человека
Лишь смерть может прервать его.

Хосров, ревнуя Ширин к Фархаду, поручает ему, казалось бы, непосильную задачу, после решения которой обещает отказаться от Ширин в пользу соперника. Но он не учел, что любовь к Ширин тысячекратно увеличила силы Фархада. Вдохновленный любовью, Фархад принимается за титаническую задачу – прорубить дорогу в горах сквозь огромную скалу. Перед началом работы юноша высекает на скале изображение Ширин, и, поклонясь ему (ведь Фархад язычник, но Кутб не боится сделать язычника героем повествования, что соответствует нашим знаниям о веротерпимости в Золотой Орде), припадая к нему в минуты усталости и уныния, черпает силы для продолжения своей тяжелой работы:

Сәнең гыйшкың мәне бу эшкә әлде,
Китерде, ушбу таш кисмәккә салды (19, 243)

Твоя любовь вдохновила меня на этот труд
Привела сюда, заставила рубить эту скалу,

– говорит он перед изображением Ширин.

Старая как свечка от любви к Ширин и нечеловеческого труда, Фархад молит возлюбленную пожалеть его, прийти к нему на свидание:

Кем ул гыйшыкъ утында кау тик көярмен
Тән вә жан берлә васлыңны көярмен. (19, 247)

В огне любви я сгораю как кора
Душой и телом жажду свидания с тобой.

Эта мольба о свидании, к которому Фархад стремится всем своим существом, напоминает характерную для суфийского «пути» конечную цель – свидание («васыл» – суфийский термин) с возлюбленным, то есть богом. Порой Фархад как бы приходит в себя, отходит от экстатического состояния. В эти минуты он зарекается поклоняться впредь изображению любимой, то есть идолу, надеясь излечиться от своей безнадежной страсти. Возможно, этот ход нужен был Кутбу, чтобы избежать обвинений со стороны мусульманских ортодоксов в прославлении язычества.

Но вот Ширин, словно услышав мольбы Фархада, приходит к нему. Фархад выпивает из ее рук чашу молока, которое (опять в соответствии с суфийской традицией) представляется юноше любовным напитком, и вдохновленный свиданием с любимой, с новой силой принимается за свой геркулесов труд.

Хосрову же доносят, что после свидания с Ширин могучий Фархад приближается к окончанию работы, и он с подсказки услужливых придворных осуществляет коварный план, навверняка ведущий к гибели соперника. Он подсылает к нему старуху с ложной вестью о внезапной смерти Ширин. Фархад, для которого смерть Ширин равнозначна угасанию светильника вселенной (жиһан күрмеш чырагым) и наступлению полного мрака, не видя смысла своей дальнейшей жизни, бросается со скалы на камни.

Размышляя в связи с трагической гибелью Фархада о жестокости и коварстве, уносящих лучших сынов человечества, Кутб с горечью восклицает:

Увыч тупрак бу йир үзрэ табылмаз
Кем анда адәминең каны булмаз. (16, 257)

Нет горсти пыли на этой земле,
Которая не была бы пропитана человеческой кровью.

Но зло не остается безнаказанным! – в этом убеждении оптимизм средневековых мыслителей, утешение обиженных, предостережение властителям, вера в бессмертную силу проповедуемых ими идеалов справедливости и добра. Хосров сам содрогаются при мысли о неизбежном

возмездии за совершенное злодеяние:

«Якуты бар бу эшнең», – тию белде
Кеше ни кем кыйлур булса кешегә
Килер бер көн һәм аның башынга. (16; 260)

«Не миновать ответа за это дело», – подумал,
Что бы ни сделал человек человеку
Однажды обернется это (дело) на его голову.

И в «Хосров и Ширин» это возмездие не оставляется на загробную жизнь, как, например, в «Нахдж ал-фарadis» М.Булгари. Оно настигает Хосрова на вершине его могущества в лице сына Хосрова и Марьям Шируйи, олицетворяющего в поэме темную, низменную сторону натуры самого Хосрова, доведенную в сыне до уродливой степени хладнокровного отцеубийцы. Насильственная смерть Хосрова, умудренного жизненным опытом, просветленного благотворным влиянием цельной природы и чистой любви Ширин, как бы завершает очищение его, искупление за прошлые грехи, за смерть Фархада.

Хосров видит, каким злобным, бездушным, завистливым, угрюмым растет его сын. Он догадывается о коварных замыслах Шируйи относительно него и Ширин и обращается за советом и помощью к Бузургу Умиду. Но мудрый наставник предостерегает его от крайних мер по отношению к единокровному сыну, наследнику престола, считая это безнравственным:

Ахыр үз гәүһәрәңнең парәсе бу
Угылга хәсемлек кыйлмак – хата ул. (19; 407)

Ведь он – частица твоего существа
Нельзя питать вражду к своему сыну.

Хосрову не остается ничего другого как покориться своей судьбе. Он находит утешение в беседах с Ширин, которая, предчувствуя роковой финал, стремится укрепить дух мужа перед лицом неизбежности. В ее наставлениях явственны суфийские мотивы. Потеряв престол, говорит Ширин Хосрову, ты приобрел взамен весь мир, который создан богом для людей. И надо довольствоваться своим положением в этом мире, ибо он быстротечен, хотя и прекрасен. Для человека, живущего духовной жизнью, отрекшегося от суетных забот и притязаний, вся земля –

трон и бездонное небо – корона. Вот как утешает Ширин своего возлюбленного:

... Канагать берлә терелеп барчага түз
Кеше, кем кыйлды дөньяда канагать
Һәм ул табты бу ажун эчрә рәхәт...
Сәнең өчен ирер бу барча галәм
Кечекләп, күрмәгел үзеңне сән кәм
Яратты хак сәнең өчен жиһанны
Сәнә бирде уш андин гакыл вә жанны
Әгәр белсәң сән-артук сән мәликдин
Бу һиммәт берлә тот алгы фәләкдин...
Күңел кис таж вә тәхетдин – бул фариғь
Чыраен кыйлма казгу берлә саригь,
Әгәр булсаң бу тәхт – тажга мохтаж
Сәнә ийр тәхт ирер, югары күк-таж. (19; 411–414)

Довольствуясь (имеющимся), будь ко всему терпелив.
Человек, довольствующийся (имеющимся)
Найдет в этой жизни радость...
Перед тобой открыта вся вселенная
Не унижайся и не теряй своего достоинства
Бог создал для тебя этот мир
Дал тебе разум и душу.
Знай ты выше малика
С этим чувством встречай судьбу...
Забудь о короне и престоле – будь свободен (духом) –
Да не пожелтеет твой лик из-за (суетных) забот,
Если нужны тебе престол и корона,
Земля – твой престол и небо – твоя корона.

Но в целом не эти мотивы определяют общую тональность социально-этической концепции «Хосров и Ширин». И если искать в поэме образ, противоположный по своей трактовке суфийскому, то это, несомненно, жизнеутверждающий образ мудрого наперсника Хосрова, никогда не унывающего, всезнающего и вездесущего Шаура. Шаур объездил весь цивилизованный мир, овладел всеми науками и ремеслами, он решительный, отважный и находчивый офицер. Для него нет невозможного, он выполняет труднейшие поручения Хосрова и Ширин, уме-

ет найти выход из самых запутанных ситуаций. Его советы точны и практичны, его слово твердо. Во многом благодаря его усилиям много-страдальная любовь Хосрова и Ширин, выдержав все испытания, находит счастливое завершение в браке. Характерно, что выполнив свою миссию устроителя влюбленных, Шаур исчезает со страниц поэмы. С его энергией, оптимизмом, жадной деятельностью ему уже не находится места в печальной финальной части поэмы. Образ Шаура, талантливого и сметливого слуги, умного и доброго советчика, мастера на все руки, предвосхищал галерею таких персонажей европейской ренессансной литературы, символизировавших в произведениях гуманистов. Возрождения упоение их современников земной жизнью, ее радостями и многоцветьем, ее самоценностью.

Это упоение радостью земной жизни проявляется не только в образах героев «Хосров-Ширин хикаяты».

Оно отчетливо ощущается и в ликующих гимнах красоте природы, в восхищении автора яркими красками ее, сменой дня и ночи, ароматом садов и цветников, поэтическим изображением слияния любящего сердца с прекрасным миром природы, их гармонии и первозданной чистоты:

Зиһи хуш нигъмәт ул тереклек, и, яр!
Бу ләззәт, кем егетлек вакытында бар.
Тереклек багы тик юк сафалык,
Егетлек мивасы тик һәм мивалык (19; 111)

Как прекрасен праздник жизни, о друг!
Это наслаждение в пору молодости
Нет упоительнее сада, нежели сад жизни,
Нет прекраснее плода, нежели плод юности,

– восклицает поэт об ощущении полноты жизни в молодости.

Описания природы, то ликующие, то приглушенно грустные, то грозные передают и психологические состояния героев поэмы. Мы видим здесь отражение эстетического отношения автора к природе, видящего в ней не только проявление божественной красоты и мощи. Герои поэмы ищут в природе и свое собственное «я», отражение собственных чувств, переживаний, настроений, как радостных, так и печальных.

При этом первые связаны с начальными главами поэмы, с перио-

дом радостных надежд молодости, вторые – с размышлениями в финале умудренных жизненным опытом героев о неизбежности старости, смерти. Характерные для начальных глав поэмы «вакхические» сцены раздольных пиршеств молодежи с музыкой, танцами, обильными яствами, вином сменяются в конце аскетическими размышлениями зрелости о суетности мирских радостей и наслаждений.

Вот, к примеру, типичная сцена из описания пирушки Хосрова, после его побега от отца в Армению, к Ширин:

Алып сакыйлар әлкингә сорахи,
Рэван булып нәдимләрнең мәзахи.
Кыл авазы берлә мәжлес төзелеп,
Димаглар хуш булып, күзләр сөзелеп,
Кыйлып аһәң чән, вә бәрбату һәм най,
Көнидин күктә Зөхрә кыйлды күп вай
Кыйлып гыйшрәт бу янлыг төн ката хуш,
Утырдылар кыйлу бер-беренгә нуш. (19; 105)

Приняв от виночерпиев бокалы
Друзья быстро развеселились
Застолье сопровождалось звуками струн
Сердца смягчились, глаза затуманились
Мелодиям чанга, барабана и ная
Завидовала в небе звезда Зухра.
Так они веселились всю ночь
И угощали друг друга вином.

И таких сцен в поэме много, как много в ней и описаний облагораживающего воздействия на человека искусства – чтения стихов, пения, музыки, танцев. Решающее объяснение Хосрова с Ширин происходит через поочередное пение певцов Бариса и Никисы. И когда эмоциональное состояние влюбленных достигает предела, они воспламеняются от полноты чувств и начинают объясняться сами, без посредников. Вот как описывает воздействие музыки, пения на слушателей Кутб:

Укью хуш газәл мәжлес исенеп
Күңелдин казгу, башдин гакул китеп,
Салмурап мәжлес, ирек кече-олы
Катышты ирсә юлсызларга юлы. (6; 130)

Внимая прекрасной газели, слушатели
Забыли о своих заботах, своих мыслях,
Опьянели все: и стар и мал
Смешалось все в едином чувстве.

Но нередко это опьянение радостями жизни, искусством заканчивается у Кутба сожалениями о короткой поре юных надежд и неизбежном приходе предвестников смерти: старости, болезней. И единственное утешение человека в том, что его жизнь не прошла зря, что он оставил в ней свой след:

Бу ажунның бакасы юк ирер, бел!
Көчөң йитмешчә монда изгу терел.

Знай, этот мир не вечен!
По мере сил своих делай добро,

- призывает поэт.

б) От Кутба до Сайфи Сарави.

Раздвоенность мировосприятия, сочетающая светлое, оптимистическое ощущение мира как праздника жизни с трагическим осознанием кратковременности, зыбкости отдельной человеческой жизни чувствуется и в поэме младшего современника Кутба «Мухаббатнаме» Хорезми (1353 г.). Эта раздвоенность рефреном проходит через всю поэму:

Сабырдин яхшы юктыр пишә кыйлсам
Бу юлда юк сабыр эндишә кыйлсам. (6; 150)

Или в поэтическом переводе А.Старостина:

В терпенье – избавленье от скорбей,
Но сколько же терпеть душе моей! (42; 6)

Любовь и красота, по Хорезми, дар божий, поэтому для человека естественно любить и быть любимым, восхищаться красотой жизни человека. Человеческая красота заключена для поэта в женской красоте, сфокусировавшей в себе и всю красоту мира. Любовь и красота женщины компенсирует в глазах поэта быстротечность жизни, ее невзгоды и несправедливость:

И пусть недолговечен человек

Век красоты – как розы краткий век;
Зато без равных из небытия
На свет явилась красота твоя. (42; 50)

А вот в каких возвышенных строках прославляет поэт красоту женщины:

Әйә күрк эчрә галәм падишаһы,
Жиһан тотты сәнең хәсенең сипаһы...
Күңел ширин сүзеңә булды Фәрһад,
Күзең Кәшмир жадусига остад. (6; 149)

О, царица красоты всего мира
Вселенная повинуется армии твоих чар
Душа от твоих сладостных слов стала Фархадом
Глаза твои околдуют волшебников Кашмира.

И еще:

Кешенең сәнсезин ни жаны булсын?
Аның тик гомернең ни саны булсын? (6; 150)

Без тебя возможна ли душа человека?
И чего стоит (без тебя) его жизнь?

Этический идеал Хорезми, его нравственная «кыйбла» – человеческое сердце, согретое любовью к людям, к жизни, ее красоте. Социальный идеал Хорезми находится в русле гуманистических идеалов мыслителей средневековья. Условия социальной гармонии – в соблюдении общечеловеческих принципов, освященных авторитетом ислама. Посвящая поэму своему покровителю Мухаммад-ходжа беку, автор сравнивает его (в поэтических традициях того времени) с легендарным царем древнего Ирана щедрым и справедливым Джамшидом («Мөхәммәд хужа бәк-Жәмшиди сани» (6; 153) – Мухаммад ходжа бек-Джамшид» второй), и призывает его ценить творческий труд, поощрять искусство и ремесла:

Сәғәдатне һөнәргә яр кыйлгыл
Һөнәрдин безне бәрхөрдәр кыйлгыл. (6; 153)

Сделай счастье другом (спутником) искусства (ремесла)

И пусть искусство (ремесло) даст нам довольство.

Интересна провозглашаемая¹¹ Хорезми гордость за свое поэтическое ремесло, за верность его правде, свидетельствующая об актуальности проблемы гражданственности поэзии, художественного слова для подлинного художника во все времена:

Ничө хәшиятле солтан булса булсын
Әйетмән мал өчен мөдх вә сәна мән. (6; 153)

Сколько бы ни было великих султанов
Не стану ради богатства петь (им) хвалы.

Часть поэмы «Мухаббатнаме» (около трети) написана на персидском языке, в том числе и заключающий ее рассказ, примечательный проповедью веротерпимости. Поэт-гуманист ставит знания, нравственные качества выше веры, что характерно и для других мыслителей XIII-XVI вв.

В упоминаемом рассказе христианин дает урок благочестия и терпимости мусульманину, унижающему своего спутника – неимущего дервиша. Идея рассказа – люди с разным вероисповеданием, разными убеждениями должны научиться жить и работать вместе, мирно, хотя поклоняются они разным культам. И если христианин учит чему-то хорошему, мусульманину нужно перенять это. Наиважнейшая, в глазах Хорезми, как и у Кутба, черта человеческого характера – способность сострадать, понимать, любить себе подобного.

Любовь – украшение жизни, утешение человека в тяжелых условиях его общественного бытия, внушает своими стихами Хорезми, продолжая хайямовские традиции в вакхической восточной поэзии, и ею надо дорожить как бесценным божественным даром.

К концу XIV века, когда общественная жизнь Золотой Орды, распадавшейся на отдельные части под воздействием внутренних причин и ударами внешних врагов, постепенно угасает, все более трагический характер принимает и отражение жизненных коллизий в судьбах отдельных людей, в их любви. Пример этого – дастан С.Сараи «Сухайль и Гульдурсун» (1394 г.). Содержание дастана¹² характерно для времени его написания, когда Тамерлан в борьбе с Тохтамышем предпринял опустошительный поход в Поволжье, в центр Золотоордынского государства.

В результате кровавой битвы за Ургенч герой дастана полководец Сухайль попадает в плен войска Тимура. Его бросают в зиндан, откуда он спасается благодаря полюбившей его дочери шаха Гульдурсун. Влюбленные бегут от гнева отца Гульдурсун в степь, но обессиленная скитаниями, голодом и жаждой девушка погибает. Потрясенный смертью любимой юноша кончает с собой. Основанный на фольклорных версиях несчастной любви сына Тохтамыша и дочери Тимура, дастан отражает в трагической судьбе двух любящих сердец трагедию своего времени, своей страны, гибнущей на его глазах и вызывающей боль и печаль поэта-патриота:

Эйтәм аглабан дэврем жәфасын

Бер ирнең кыйссасын – әхчи вафасын (23, 1972, № 6)

Поведаю с печалью о горе своего времени

Повесть об одном муже – правдивое повествование

– говорит С.Сараи, раскрывая свой замысел – показать через трагедию «әхчи вафасы» – трагедию своего времени. Любовь Сухайля и Гульдурсун противостоит жестокому миру в трагическом ключе, как противостояние светлого и темного в жизни, доброго, разумного начала в человеке и враждебной этому началу окружающей действительности. В результате этого конфликта влюбленные погибают в безжизненной пустыне человеческого зла и насилия. Но любовь, то есть добро и красота бессмертны, хотя это бессмертие достигается через физическую смерть героев повествования. Моральная победа на их стороне, и она оставляла надежду на бессмертие добра, разума и красоты у современников, потрясенных жестокостью разрушений, насильственной смертью, уничтожением материальных и духовных ценностей. Социальный смысл поэмы С.Сараи сводится опять же к проповеди человечности и милосердия и резкому осуждению насилия, захватнической политики, несправедливых войн, массового истребления людей и разрушений, описанием которых начинается его печальное повествование о Сухайль и Гульдурсун¹³.

В подобном же трагическом ключе решается тема любви в «Дастан Бабахан» Сайади, относящемся также к периоду нарушения общественных устоев Золотой Орды¹⁴. И здесь автор берет за основу дастана широко распространенной сюжет о трагической истории любви Тахира и

Зухры, получивший множество литературных обработок в поэзии мусульманского Востока. Дочь хана Бабахана Зухра и сын его везира Бахира Тахир оказываются жертвами темных сил и погибают в неравной борьбе за свое счастье, за естественное стремление к наиболее полному и яркому самовыражению, заложенному в человеке природой. Трагический исход этой борьбы отражает неразрешимое противоречие между разрушающимися общественными устоями и стремлением к личному, индивидуальному счастью. И здесь носители общечеловеческих идеалов и нравственных норм обречены на страдания и смерть, ибо общество в целом идет по пути разложения, попрания законов нормального человеческого общения, не говоря уже о нравственных и правовых нормах жизни. Непосредственным поводом к драматической завязке дастана становятся сословные предрассудки хана Бабахана, что отражало реалии феодального государства с его жесткой социально-сословной иерархией. Эти предрассудки грубо вмешиваются в естественные человеческие связи, основанные на естественных чувствах и на самом святом из них чувстве любви.

Но в контексте всей поэмы мы вновь видим непримиримый конфликт между прекрасной, божественной человеческой природой и враждебной ее социальной средой обитания человека. Тем не менее природное начало в человеке неистребимо, бессмертно. Мир жесток, говорит своей поэмой Сайади, он подавляет лучшее в людях – любовь, но он не в силах вытравить человеческое из человека, превратив его в послушное животное.

Автор поэмы, получивший, как предполагают исследователи, классическое образование, был, по-видимому, прогрессивным мыслителем своей эпохи, поэтом-патриотом, выступавшим с гражданственных позиций. В то же время отношение к любви у него, как и у Кутба, пронизано суфийским миропониманием. Сайади гиперболизирует чувство любви, поднимая его на высоту мировоззренческой концепции, альтернативной «философии» жестокости и насилия, царящих в реальном мире. Любовь – последнее прибежище и утешение истинно человеческих, настоящих людей, их символ веры. Одна из героинь дастана, Махим, признаваясь Тахиру в любви, сравнивает свое чувство с неумолимой силой, пленившей ее, подобно тому как она пленила «блаженного» Мансура Халладжа:

Төште гыйшкың башыма, сабыр-карарым калмады,
Төбе-такать тоткалый бер гашыйк мәрданә юк
Гыйшыкъ майданы эчендә бәндә – зиндан тоткыны
Хәзрәти Йосыф көби бер гәүһәре якъ данә юк
Гыйшыкъ базары эчендә күп мөләмәтләр чигеп
Мансур Хәлләж дик гуан бируче дивана юк (5, 292)

Любовью (к тебе) охвачена я, не осталось у меня терпения
Никто не может противиться любви
Раб (божий) в лоне любви – словно узник в тюрьме
Словно хазрет Йусуф, не имеющий ни одной жемчужины.
На базаре любви испытавшего много мучений
Подобного мученику Мансуру Халладжу безумца нет.

Последние строки – свидетельство влияния творчества А.Йасави на Сайади, хорошо знакомого и с арабо-персидской классической традицией¹⁵. Социально-этические идеалы Сайади выявляются в противопоставлении красоты, благородства, мужества Тахира, черпающего силы в сочувствии и поддержке честных людей, деспотизму неограниченной власти, оторванной от реальной жизни и интересов народа. Контрастно изображается в дастане и богатство духовного мира Тахира и Зухры, живущих полнокровной, наполненной переживаниями жизнью, эгоизму и голому расчету замыслов Бабахана, решившего во что бы то ни стало разрушить союз двух любящих сердец.

В отличие от других произведений, в дастане Сайади нет привычного образа справедливого правителя (может быть от того, что автор не верил в жизненность традиционной конструкции?). Этот образ вырисовывается тем не менее из отрицательных, осуждаемых мыслителем человеческих качеств изображаемого в дастане тирана Бабахана. В этом одна из особенностей социально-этического содержания дастана, характерная для эпохи распада централизованного государства, раздираемого бесчисленными претендентами на престол.

Как видим, в социально-философском содержании рассматриваемых средневековых памятников тема любви как духовной сущности человека, противостоящей его низменным суетным устремлениям (тщеславию, эгоизму, властолюбию и т.п.), его общественному бытию, имеет давнюю традицию, уходящую корнями в «Хикметы» А.Йасави. Продолжение этой традиции в литературе нового времени наблюдаем в

творчестве Г.Ибрагимова («Любовь–счастье» и другие ранние рассказы), М.Гафури («Письма о любви» и др.), в философской лирике Дердменда, Г.Тукая, С.Рамеева. Впрочем, тема человеческой красоты, красоты мира и высшего духовного проявления красоты в любви – извечная тема мировой литературы всех времен. И обнаруживая все новые и новые аналогии в социально–философском содержании средневековых памятников тюркоязычного Поволжья с общечеловеческими сюжетами и идеями прогрессивной культуры восточного средневековья, мы вновь и вновь убеждаемся в неразрывной связи тюрко–татарской общественной и философской мысли с этой культурой.

Вот и Сайфи Сарай, один из последних крупнейших тюркских поэтов и мыслителей эпохи Золотой Орды, заявляет в своей лирической поэзии о себе как о пленнике женской красоты, символизирующей для поэта красоту и радость восприятия мира:

Жәмалындыр бу көн галәм сафасы,
Хыялындыр һөмишә жан фәзаин.
Кирәк үлтер, кирәк асра – колың мән
Мөбәрәк байрагыңдыр котлы райым. (6; 175)

Красота твоя – блаженство этого мира,
Мечты твои – мое вдохновение,
Хоть убей, хоть помилуй – я раб твой
Твои благословенные повеления – мои светлые мысли.

Мы привели четверостишие из небольшого количества лирических стихотворений С.Сарай, дошедших до наших дней в рукописном сборнике «Ядкарнаме». Даже эти фрагменты доносят до нас прекрасный слог, мастерство С.Сарай–лирика, его патриотические чувства. Но с точки зрения значения С.Сарай в истории общественной мысли тюркского Поволжья, вернее даже, представления об уровне ее развития на рубеже XIV–XV вв. поистине бесценна сохранившаяся в единственном экземпляре рукопись его поэмы «Гулистан бит–тюрки», являющейся вольным переложением на тюрки Поволжья «Гулистана» великого М.Саади.

в) «Гулистан бит–тюрки» – энциклопедия общественной жизни.

«Гулистан бит–тюрки» в истории татарской общественной мысли

продолжает «линию» Й.Баласагуни прежде всего своим энциклопедическим характером, функцией учебника жизни для всех социальных прослоек современного С.Сараи общества, начиная от высших придворных кругов до земледельца, ремесленника, бездомного дервиша. Этой функции подчинена и структура разделов («баб») поэмы, каждый из которых посвящен отдельной теме. Не обойдена вниманием ни одна из общественных сфер жизни, будь то политическая, экономическая, воспитательно-образовательная, семейно-бытовая. Литературоведы относят жанр «Гулистана» Саади к тому виду дидактической литературы («панднаме»), который, не обладая единством сюжетной линии, а являясь сборником перемежающихся стихотворных и прозаических текстов (хикметы, притчи, новеллы, имеющие самостоятельный характер), связан единством идейного замысла средневекового художника-мыслителя.

М.Саади ставил перед собой триединую задачу – воспитательную (морально-этический пласт поэмы), познавательную (законы функционирования общества, его различных сфер) и, наконец, эстетическую (отдых и наслаждение в созданной воображением и талантом художника стране роз – «Гулистане»). С точки зрения нашей темы это единство обусловлено социально-этической концепцией Саади (и Сараи), которая скрепляет воедино все восемь самостоятельных разделов поэмы. В итоге получилась нанизанная на единый социально-философский стержень мозаичная картина общественной жизни, единство социально-этического идеала мыслителя в многообразии его проявления в управлении страной, в торговле, науке, воспитании и т.д.

По мнению Х.Миннегулова, «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи, развивая вслед за Й.Баласагуни, М.Булгари и другими этот фундаментальный жанр литературы Востока, богатством заложенных в нем идей и художественным совершенством переложения на тюркскую культурную почву поднял этот жанр в истории тюркских литератур на новую высоту (130; 125). Такую же оценку заслуживает новаторский вклад С.Сараи-мыслителя в развитие тюрко-татарской общественной мысли.

Вот что пишет сам художник о значении своего труда для потомков:

Гол жамалы берничэ кондэ кичэр,
Бу «Голестан» даимэн кунел ачар...
Торкичэ кыйлып гажэмнан бу китап

Мэгърифэткэ ачты сэккез торле баб. (34; 1, 8)
Красоты цветка хватит на несколько дней
Этот «Гулистан» вечно будет источником наслаждения...
Переложив на тюркский с персидского эту книгу,
Открыл восемь ворот просвещению¹⁶.

Действительно, «Гулистан бит-тюрки» достойно венчает золотоордынскую эпоху, показывая уровень развития общественной и художественно-эстетической мысли тюрков Поволжья, хотя в силу политических условий жизни в Золотой Орде рубежа XIV–XV веков (как можно понять из слов самого С.Сараи) создан он уже в «эмиграции», в мамлюкском Египте.

Последнее обстоятельство, с учетом уникальности найденного списка «Гулистана», не дает возможности говорить о непосредственном влиянии «Гулистан бит-тюрки» на формирование татарской общественной мысли, но уровень и характерные тенденции развития в ней светских тенденций отражает во всей глубине и блеске.

Что же нового внес С.Сараи в историю общественной мысли по сравнению со своими предшественниками?

Прежде всего это новизна общественно-политического характера. У С.Сараи впервые (как и у его современников, представленных в сборнике «Ядкарнаме») в полный голос звучит голос поэта-патриота, взволнованного судьбами Родины и народа, стремление помочь ему своим искусством. У предшественников С.Сараи в тюркской литературе в такой конкретной, политизированной форме осуждения завоевательных походов и связанных с ними бедствий для народа нет. Оно носило более абстрактный, морально-этический характер осуждения зла вообще. Новое качество приобретает в творчестве С.Сараи и социально-этическое начало. Опять же впервые в полный голос он заявляет о профессии, ремесле человека как его важнейшей добродетели. В эпоху прославления воинской славы, всеобщего поклонения культу силы, монарху С.Сараи ставит труд выше военной славы и придворной службы, то есть фактически ставит человека, добывающего средства к жизни своим трудом, выше наиболее привилегированных прослоек военно-феодального общества.

В первой главе (әүвалге баб), посвященной теме правителя – центральной проблеме государственной и общественной жизни в глазах

мыслителей средневековья – Сарай в хикмете о двух братьях противопоставляет придворного простому труженику. Придворный спрашивает брата: «Ты почему не поступишь на службу (к султану – А.Р.)? Избавился бы от тягот работы». – И тот отвечает: «А ты почему не работаешь? – Избавился бы от позора прислуживания (при дворе султана – А.Р.)». И продолжает уже в виде наставления читателю: «Лучше сидеть у себя дома и есть лишь хлеб (заработанный собственным трудом – А.Р.), нежели нацепив на пояс золотую саблю, прислуживать (при дворе – А.Р.)» (34; 1, 54).

К этой же мысли в несколько иной форме С.Сарай возвращается во всех своих размышлениях, навеянных антагонизмом богатства и бедности, праздности и труда:

Никадәр кем бикләр ашы татлы булса, и кунак,
Ярлы юксылга итмәге аннан яхшырак (34, 2, 85)

Каким бы сладким не было угощение бека, о кунак,
Для бедного лучше его собственный черствый хлеб.

В системе этических категорий средневековой социально-этической мысли почетное место занимает щедрость («сəхавəт»). В главе, посвященной нормам нравственности, С.Сарай вслед за Саади провозглашает приоритет щедрости перед смелостью, героизмом (вновь отдавая предпочтение так сказать «мирной», созидательной человеческой добродетели перед добродетелью воина и повелителя). Ибо «кто обладает щедростью, тот не нуждается в героизме». И на примере легендарного Хатами Тая, прославленного в эпосе народов Востока своей щедростью, обращается к правителям всех рангов с наставлением: «Помни хорошо, щедрая рука лучше могучей руки» (34; 1, 99).

И все же труд, избавляющий человека от щедрости покровителя – высшая добродетель. В рассказе из третьего баба у Хатами Тая спрашивают, существует ли на свете кто либо достойнее его. Рассказав в ответ о бедняке, который предпочел его щедрому гостеприимному столу кусок хлеба, заработанный продажей собранной им вязанки хвороста, Хатами Тай восклицает: «Вот человек, который достойнее меня!» (34; 1, 108).

Человек, обладающий ремеслом, знаниями («ирдәм иясе») сравнивается в «Гулистан бит-тюрки» с благовением, которое не нуждается в словесных восхвалениях, распространяя вокруг себя аромат, т.е. говоря

само за себя. В противовес этому, человек, лишенный знаний, профессии, сравнивается с гулким, но пустым барабаном. Ученый среди таких невежд подобен свету свечи среди слепых.

Жаһилләр ара галим ултырса, аңа охшар:
Бер шәмгы монәүвәрдер күзсезләр арасында. (34; 2, 80)

Сидящий среди невежд ученый подобен
Лучистой свече среди слепцов.

Роль труда, ремесла в формировании личности выделяется и в главе о воспитании. Ремесло – надежный источник независимости и благополучия человека. Ремесло выше богатства и чинов, наставляет отец своих сынов. Богатств и чинов можно однажды лишиться, а ремесло – это и богатство, и залог достоинства человека, уважения к нему окружающих, куда бы ни забросила его судьба.

Ирдәм – ирнең дәүләгедер, бел йәкыйн,
Кем төкенмәс мал ирер матлаблаен (34; 2, 39)

Ремесло – богатство мужчины, знай хорошо
Это неиссякаемый кладезь желанных благ,

– заключает свое наставление поэт.

Вопросы воспитания и обучения как условия формирования общественно-полезной личности раскрываются в «Гулистан бит-тюрки», в его социально-этическом содержании как нигде обстоятельно и полно. Им посвящены 7-ой и 8-ой разделы поэмы. Воспитание нравственных качество личности необходимо начинать с раннего возраста, говорит С.Сараи, следуя М.Саади. И только в детстве можно внушить моральные нормы как непреложные правила жизни и поведения личности. Если же ребенок вырос в безнравственной атмосфере, то в зрелом возрасте дело уже не поправить.

Кечелектә әдәп үгрәнмәгән ир
Олы булса, бел, аннан хәйр килмәс
Игелер йәш агач, ничек теләсән,
Коры, игре агач утсыз төзәлмәс. (34, 2, 40)

Если в детстве не воспитан человек
В зрелости не будет от него добра.

Согнется молодое деревце по твоей воле,
Сухое, старое дерево подвластно лишь огню.

Роль среды, условий формирования личности С.Сараи иллюстрирует в разделе о справедливой власти переводом рассказа о разбойниках.

Уступая просьбе своего везира, султан помиловал самого юного из плененной шайки разбойников. Везир надеется перевоспитать юношу, считая, что его можно исправить, окружив заботой и мудрыми наставниками, ибо «всякий ребенок рождается в исламе, и лишь потом отец и мать делают его иудеем, христианином или язычником» (34; 1, 18–19). Но в итоге он сам и его сыновья оказываются жертвами 15-летнего воспитанника, вступившего в сговор с другими разбойниками. Правым оказался султан, предостерегавший везира от переоценки роли воспитания:

Бүрөнөң баласы булыр гакийбәт
Атасы кеби ул хәрами бүре. (34; 1, 20)

Из волчонка в конце концов вырастет волк.

А узнав о гибели везира и его сыновей от рук юного разбойника, добавляет:

Разве изготовишь из плохого железа добрый меч?
Разве отмоешь добела черный уголь? (34; 1, 20)

Да, роль среды важна, но не абсолютна, говорит своим рассказом С.Сараи. Дурная наследственность в соединении с неблагоприятным детством может оказаться сильнее благих намерений мудрых наставников, и в этом случае милосердие к негодяю равносильно жестокости по отношению к добрым людям¹⁷. Эффективность воспитания и обучения связана, по С.Сараи, и со способностями и склонностями ребенка. В хикайте о воспитании сына малика (царя) наставнику не удастся добиться желаемого результата, ибо у его воспитанника нет способностей к познанию. Всякое золото и серебро заключено в камень (породу), констатирует наставник, но не всякая порода содержит в себе золото или серебро (34; 2I, 44). Воспитание должно быть дифференцированным. Наставник воспитывает сына правителя иначе, чем остальных, предъявляя ему повышенные требования. И объясняет это тем, что на наследника престола в будущем ляжет тяжелое бремя ответственно-

сти за судьбу страны, и к этому его необходимо готовить с детства.

Как видим, педагогика того времени достаточно гибка в вопросах воспитания, учитывает и социальные условия, и биологические, наследственные факторы, разнообразие склонностей, разную степень способности людей. При этом автор показывает себя противником жестоких методов воспитания, даже по отношению к рабу. Весьма актуален и глубоко гуманен для его времени призыв относится к рабу как к равному (в личностном плане) человеку. И это в то время, когда жестокость по отношению к зависимым, тем более рабам была нормой социальных отношений. С.Сараи прямо предупреждает власть имущих о возмездии за неоправданную жестокость по отношению к подданным, оставляя, правда, его на волю всемогущего аллаха, в духе автора «Джумджула султан», ссылаясь на высказывание пророка Мухаммада о том, что «в судный день» униженные и угнетенные, рабы попадут в рай, а их неправедные господа – в ад. (34; I2, 50).

С разных сторон рассматривается в «Гулистан бит-тюрки» проблема справедливой власти. Больше всего автора волнует проблема стабильности государственной власти, что вполне понятно для эпохи междоусобиц, дворцовых интриг, характеризовавших политическую жизнь Золотой Орды в конце XIV века.

Повествуя о двух братьях, вступивших в преступный сговор с целью убийства третьего брата – любимого сына султана¹⁸, поэт с горечью констатирует:

Сыйгар бер хөжрөгә ун ике мұхман
Бер икылимә сыйгышмас икке солтан. (34;1,17)

Уместятся в одной комнате 12 гостей
В одной части света не уместятся два султана.

И далее в поэме развивается тема взаимозависимости благополучия правителя и народа. При этом определяющей стороной этой зависимости выступают подданные, народ. Султан-деспот, несправедливый к подданным, подрывает и основы собственного царствования. Сила султана – в его народе, говорит С.Сараи. Султан велик лишь величием и благом народа. Разве может называться султаном деспот? Нет, отвечает С.Сараи, так же, как не может волк быть чабаном у овец.

Справедливость, милосердие, щедрость – вот отличительные каче-

ства малика (царя), которым доволен народ, при котором процветает страна.

У С.Сараи, пожалуй, впервые столь открыто выражена мысль о народе как активном, определяющем факторе исторического процесса, как подлинной силе, от которой зависит благополучие государства и судьба короны, как и судьба ее обладателей.

Такой постановкой проблемы «правитель-народ» С.Сараи как бы пытается преодолеть инертность массы, помочь осознать ее собственную силу и возможности, преодолеть осознание народом себя лишь как стада овец, безропотно подчиняющегося воле чабана. Так это или нет, во всяком случае для Золотой Орды конца XIV века, такая постановка вопроса о роли народа в судьбе страны была весьма актуальна. Ведь могучая некогда держава распадалась при безучастном отношении ее населения, интересы которого меньше всего волновали враждующих между собой и со своими соседями чингизидов. Взаимная отчужденность народа и власти, народа и правящих кругов, полное забвение последними общегосударственных интересов явились едва ли ни главной причиной развала страны. Прогрессивно мыслящие образованные круги, к которым, без сомнения, относился и С.Сараи, не могли этого не понимать.

С.Сараи с горечью видит, как при несправедливом правлении ханское окружение беззастенчиво грабит казну и народ, разоряя его незаконными дополнительными поборами. Деспотизм правителя оборачивается для народа цепной реакцией несправедливости, когда все его прислужники стремятся урвать свою долю:

Рәгият багының солтан алып йийсә бер алмасын
Йөз армудын йийгәй бер кол; берене әлмәйен төшкә,
Боерса биш йомыртканы алырга көч белә солтан
Нүкәрләре тотып санчыр егерме казны бер төшкә. (34; 1, 39)

Если султан съест одно яблоко из сада подданных,
Сто плодов съест его раб (воспользовавшись этим)
Если прикажет силой отнять пять лиц,
Его нукеры поймают и нанижут на вертел двадцать гусей.

Конечно, С.Сараи горячо сочувствует жертвам произвола:

И зәгыйфь адәми; сәнең хәлең;

Иләдер фил аякы астында! (34; 1, 42)

О бедный человек, твое положение,
Подобно попавшему под ноги слона!

И устами одного из героев поэмы отшельника-суфия он выражает свое отношение к султану, свое понимание его места и роли в системе «правитель-народ». В ответ на замечание придворного, о его невнимании к прошествовавшему мимо суфия повелителю, тот с достоинством отвечает: «Скажи султану, пусть довольствуется прислуживанием тех, кто у него кормится. И знай: султан существует для блага подданных, - народ же находится на службе у султана» (34; 1, 48-49)¹⁹. И как обычно, Сараи поясняет эту мысль в стихе:

Бу рәгыятькә мәлик чубан ирер...,
Куй дәгел чубан өчен, и, зөфөнун,
Бәлки чубан куйларда хезмәт өчен.

Царь - чабан для своих подданных...,
Не овцы для чабана, о мудрец,
А чабан для службы у овец.

Излишне говорить, что у С.Сараи справедливое, разумное управление основано на необходимых для этого знаниях и науках. Благополучие неотделимо от «белек» - светских наук:

Килер булса белек берлә сәгадәт
Белекsez хәйкәле булгай шәкавәт. (34; 1, 56)

Если знаниям сопутствует счастье,
(То) памятником невежеству станет несчастье.

Мы уделили главное внимание тем социально-этическим проблемам «Гулистан бит-тюрки», которые, на наш взгляд, были для своего времени наиболее актуальны и вместе с тем вносили новые мотивы в традиционное социально-этическое содержание художественной литературы средневекового Поволжья. Это проблемы, вытекавшие из обострения внутренних противоречий в Золотой Орде, ухудшения условий жизни ее населения и актуализации в этой связи поисков путей преодоления губительных для страны регрессивных тенденций.

Вместе с тем в поэме широко представлены и сугубо традиционные

элементы этического учения средневековых мыслителей общечеловеческого, вневременного характера, прославляются такие личные качества современного человека как стремление к добру, щедрость, честность, ум, красноречие и т.д.

На первом месте в ряду личностных добродетелей, конечно, бескорыстное служение другим людям, стремление к добру, наградой чему, как мы неоднократно убеждались, является доброе имя в памяти потомков.

Эл йитәрчә игелек кыйл, әй фәлән,
Кем атың калгай жиһанда жавидан. (34; 1, 39)

По мере сил делай добро, о человек,
И имя твое останется навеки в мире.

А вот что говорит С.Сараи о щедрости, которая в социально-этической иерархии мыслителя занимает важнейшее место после справедливости и обладания ремеслом (знанием – для ученого):

Мөбәрәк һөнәрдер жиһанда кәрем,
Кәремсез вәжуде ирер калгадәм.
Олуглык теләсән, сәхи бул, сәхи:
Сәхине сәвәр хак тәгәлә әхи. (34; 1, 38)

Благословенно в мире качество щедрости,
Бытие скупого есть бессмыслица.
Хочешь быть великим – щедр будь, щедр:
Щедрого благословит господь бог, братец.

В данном случае призыв к щедрости обращен к правителям, и он звучит как призыв к справедливому распределению общественного богатства. Поэт осуждает накопление богатства, считая бессмысленной жизнь двух разновидностей людей. Первая разновидность – это те, кто копит богатства, не пользуясь ими. Вторая – те, кто накапливает знания, но не применяет их на практике, на благо людям (34; 1, 38). Такие люди подобны семенам, брошенным в засоленную почву, они не дадут всходов. Отношение к материальным благам С.Сараи выражает афоризмом – не жизнь ради материальных благ, а блага для радостей жизни (34; 2, 82). Богат не тот, кто много скопил, он все равно лишь скопидом, богат тот, кто разумно пользуется богатством на радость себе и

делится с нуждающимися. Скрыга не стоит даже посмертной молитвы, замечает С.Сараи, ибо он, в болезненной страсти накопительства забывает, что не бессмертен.

Ясно, что все эти рассуждения и назидания имели социальный подтекст, побуждали к справедливости, к человечности по отношению к производителям этих самых богатств, отчужденным от плодов своего производства. И обращаясь вновь и вновь к власти и богатству имущим, уповая на милосердие и сострадание просвещенной прослойки управляющих, Сараи призывает их оставить доброе имя свое на земле, понимая в то же время тщетность своих упований на бескорыстие и доброту изнеженных и сытых:

Тэнэгом берлэ рэхэтэ терелгэн
Ни белсен ач вэ мофлис хэлэне ул.
Телэсэң игү атын мөңге калгай
Аяктан төшкэн әлен тотгучы бул. (34; 2, 82)

Живущий в наслаждениях и удовольствиях
Откуда знать ему состояние голодного и униженного?
Если хочешь оставить в веках свое доброе имя
Поддай руку упавшему...

Да, видно, мало было таких милосердных и бескорыстных среди власть имущих, ибо сквозь эти упования то и дело прорываются реалистические зарисовки лицемерия, корысти, взяточничества поборов со стороны тех представителей светской и духовной власти, у которых «Коран на языке, а золото в уме» (34; 2, 35). Таковы, к примеру, казии (судьи), которые судят, исходя из размера взятки:

Гәр йийсә казый алып бөртыйль сәннән биш хыяр
Ун кавынлык ул сәна шаһид итәргә кыйл ярар. (34; 2, 91)

Если съест казый твою взятку в пять огурцов
На десять кавунов он в твою пользу свидетельствовать готов.

В ряду отрицательных человеческих качеств лицемерие – одно из самых отрицательных. Если у честного, правдивого человека («әһле сәфа») слова не расходятся с делом; то у лицемеров (монафик):

Алнында юаш куй мөшфикь яр
Артында бүре кеби тиреңне ертар. (34; 1, 62)

На глазах подобный смирной овечке добрый друг,
За глаза готов разорвать тебя подобно волку.

В поэме изображаются и высмеиваются также такие общечеловеческие недостатки как болтливость, нескромность, высокомерие. Не чужда автору и ирония, сарказм в изображении неурядиц семейной жизни. Например, в рассказе о сварливой жене, повествуемом от имени шейха Саади, семейный союз оказывается не слаще рабской жизни героя повествования в плену, из которого он был выкуплен будущим тестем. На постоянные попреки своей жены по поводу того, что муж не ценит избавления от плена, обошедшегося ее отцу в 10 золотых, муж отвечает: «Да, он заплатил за меня 10 золотых, вызволяя из плена, зато за 100 золотых (приданого – А.Р.) отдал меня в твои руки» (34, 2, 83).

В другом рассказе С.Сараи вслед за М.Саади довольно зло высмеивает незадачливого жениха-торговца, решившего в преклонном возрасте жениться на молоденькой девушке, но вынужденного вследствие старческой немощи дать ей развод (34; 2, 31-31). Но тон повествования резко меняется, когда С.Сараи обращается к теме женщины-матери, к ее священному праву на сыновнее уважение и любовь (34; II, 35).

Словом, социально-этическое содержание «Гулистан бит-тюрки» весьма богато по охвату различных сторон общественной и семейно-бытовой жизни, по социальной, возрастной, профессиональной ориентации. Поэма задумана и исполнена как сборник мудрых наставлений, правил поведения людей в реальной, будничной жизни, призванных сделать жизнь лучше, а людей – чище и добрей. Ее идейное содержание – яркая иллюстрация светски ориентированной социально-этической мысли. Но как и другие литературные памятники того времени, «Гулистан бит-тюрки» несет в своем социально-философском учении и суфийские идеи.

В первой главе мы уже упоминали об отдельных моментах социально-философского содержания поэмы, касающихся отношения М.Саади и С.Сараи к суфизму. Подлинные суфии – предшественники изрядно измельчавших современников Саади оцениваются в «Гулистане» как истинные ученые, общение с которыми облагораживает и возвышает человека. Не забудем, что «Гулистан» – творение предводителя суфийской общины – шейха, хотя суфизм отнюдь не исчерпывает мировоззрение М.Саади²⁰. Тем не менее в проповеди терпения, довольствования

имеющимся, встречающейся и на страницах тюркского «Гулистана», в упоминании в качестве образца для подражания сочинения ал-Газали (34; 1, 80) суфийские мотивы прослеживаются достаточно явственно. В то же время и отчетливо изложено критическое отношение М.Саади, а вслед за ним и С.Сараи к показному благочестию тех отшельников-суфиев, аскетизм которых не выдерживает, как показывается в рассказе из главы о «морали дервишей», испытания мирскими соблазнами, комфортом, обеспеченной жизни. В результате подобного искушения мирскими благами суфий – «захид» в течение небольшого промежутка времени превращается в изнеженного, растолстевшего чревоугодника (34; 1, 84–86).

Тем не менее суфии нужны, считают Саади и Сараи, для напоминания людям о высших ценностях, духовных благах. То есть они нужны для поддержки в обществе равновесия между духовным и мирским, небесным и земным, между вечностью и суетностью. Суфийские элементы в художественной ткани повествования играют и эмоционально воздействующую роль. В целом «Гулистан бит-тюрки» в социально-философском содержании как и в художественно-эстетическом – достойный памятник культуры эпохи Золотой Орды, показывавшей уровень развития этой культуры, степень зрелости и проблематику общественной мысли в тюркоязычном Поволжье рубежа XIV–XV вв.

2) Этический идеал суфийских мыслителей.

Обратимся теперь к сочинениям золотоордынской эпохи, социально-этическое содержание которых непосредственно вытекает из исламского мировоззрения, его нравственных канонов, является популярным художественным воплощением религиозных этических принципов. В отличие от светски ориентированных сочинений, авторы религиозно-суфийского склада мышления в своих сочинениях апеллируют к авторитету Корана и сунны, к трудам и практике виднейших служителей культа для обоснования своего духовного и нравственного идеала. Крупнейшее из подобного рода дошедших до нашего времени произведений – прозаическое сочинение «Нахдж ал-фарadis» ученого-суфия Махмуда ибн Гали, выходца из Булгара, творившего в Сарае, обучавшегося в Кардаре. Это объемистое сочинение (рукопись списка из личной библиотеки известного археографа С.Вахиди, хранящаяся ныне

в отделе рукописей Института востоковедения РАН в Петербурге, содержит более 220 листов убористого текста (27).

Основную идею сочинения – изложение кодекса жизни и правил поведения истинного мусульманина, обеспечивающих ему райское блаженство в потустороннем мире – раскрывает само название – «Пути, открытые в рай». Это своего рода морально-этическая энциклопедия мусульманина, его настольная книга, регламентирующая образ жизни, раскрывающая круг обязанностей правоверного по отношению к богу, власти, общине, семье.

Сочинение состоит из 4-х книг, разделенных, в свою очередь, на 10 глав («фасыл»). Каждая глава начинается с хадиса на арабском языке с разъяснением его смысла на поволжском тюрки. Затем этот хадис подкрепляется цитатами из сочинений видных ученых-суфиев (ал-Газали, Бадави, Самарканди и др.). И далее следует художественная иллюстрация философско-моральной сентенции, наставления, содержащегося в хадисе. Это притча, рассказ (или несколько рассказов), раскрывающих на жизненном материале идею хадиса, подтверждающих его мудрость и истинность. Таким образом, «Нахдж ал-фарадис» – весьма распространенный для того времени жанр дидактического сочинения синтетической формы, своего рода контаминация религиозно-этического учения с художественной формой его воплощения, пропаганды, глубокого усвоения народной памятью. Увлекательные новеллы, остроумные анекдоты, мудрые притчи в своей совокупности были призваны вырабатывать среди верующих верность исламу и стойкий иммунитет к соблазнам, подстерегающим мусульманина на пути к райскому блаженству.

Структурно «Нахдж ал-фарадис» построен по образцу сочинения Абу Хамида ал-Газали «Ихъя голум ад-дин» – «Воскрешение наук о вере», что само по себе говорит о симпатиях, ориентации Махмуда Булгари-Сараи. Так, сочинение ал-Газали состоит из четырех частей, так называемых «рубэг» – четвертей, каждая из которых делится на десять «книг», которые, в свою очередь, делятся на более мелкие структурные единицы (1; 268).

Явное сходство имеется в содержании 3-ей и 4-ой книг («баб») сочинения тюрко-татарского мыслителя с 1-ой и 3-ей «рубэг» ал-Газали. У Махмуда Булгари-Сараи 3-ий «баб» посвящен «поступкам и качествам, приближающим к аллаху»; 4-ый «баб» повествует о действиях и каче-

ствах, отдаляющих верующего от аллаха. У ал-Газали, правда, с перестановкой 3-я и 4-я «четверти» также посвящены соответственно осуждаемым или порицаемым с точки зрения исламской морали качествам (скупость, лицемерие, зависть и т.п.) и поступкам и добродетелям, ведущим к спасению души, включающим типично суфийские добродетели (смирение, терпение, покаяние, страх перед наказанием, надежда на спасение и т.д.). Об авторитете ал-Газали у автора «Нахдж ал-Фарадис» говорит и то, что на его основное сочинение «Воскрешение наук о вере» Махмуд Булгари ссылается чаще, чем на какой-либо другой, авторитетный среди мусульман богословский труд. Первый «баб» «Нахдж ал-фарадис» посвящен прославлению деяний и качеств пророка Мухаммада. Второй «баб» – деяниям четырех праведных халифов (1–4 фасылы), дочери пророка Фатимы (5-ый фасыл), его внуков Хасана и Хусаина (6-ой фасыл), а также четырех основателей правовых школ в исламе: Абу Ханифы, Шафия, Малика, Ханбала (7–10-ый фасылы). Стоит заметить, что основателю наиболее популярного в тюркском Поволжье ханафитского мазхаба Махмуд Булгари отвел первое место среди четырех факихов.

Нас больше интересует 3-ий и 4-ый «бабы» сочинения, повествующие о положительных и отрицательных поступках и качествах, то есть непосредственно раскрывающие ценностную шкалу этических категорий суфийского мыслителя средневекового Поволжья. Что же выделяет Махмуд Булгари в качестве важнейших человеческих добродетелей, приближающих верующего к божественной благодати?

В первом фасыле третьего «баба» в книге мы читаем об основополагающей для суфия обязанности (о чем мы уже упоминали в предыдущей главе) каждого мусульманина и мусульманки стремиться к знаниям. При этом обязанность знания основ ислама и желательность вслед за этим овладения практическими знаниями и ремеслами соответствует концепции знания ал-Газали. В этом разделе раскрывается смысл обязанности овладения религиозным знанием. Он заключается не только в строгом соблюдении мусульманином всех норм и обычаев, предписанных Кораном, Сунной и шариатом. Со ссылкой на «Ихйа гулум ад-дин» необходимость овладения религиозным знанием Махмуд Булгари видит в культивировании особого чувства – страха божьего («хауф») (27; 137), который является сдерживающим началом в человеке, напоминая ему, что Аллах так же всемогущ и грозен в своем гневе к

грешникам, как и беспредельно милостив к праведникам.

Далее, в следующих разделах третьего «баба» 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 познания²¹.

Внешне все эти сюжеты дают, казалось бы, основание говорить о сугубо религиозно-этическом, популяризирующем учение ислама, характере «Нахдж ал-фарадис». Но это очень узкая и односторонняя трактовка литературного памятника. Возьмем хотя бы одно из разветвлений развития этого сюжета. Отдав дань важнейшим заповедям шариата, Махмуд Булгари в 6-ом разделе 2-го «баба» подробно пишет об уважении к отцу и матери как священной обязанности мусульманина. Здесь опять же со ссылкой на ал-Газали он пишет следующее: «Доброе отношение к отцу и матери стоит и молитвы, и поста, и хаджа, и газавата (войны с неверными – А.Р.) (27; 167), ставя тем самым общечеловеческий нравственный долг сына или дочери перед родителями на уровень заповедей ислама. И далее, для придания авторитетности этому тезису, М.Булгари повествует о виденном пророком Мухаммадом в раю во время миграджа (вознесения на небо) человеке, 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.

Так, после утверждения необходимости налога в пользу неимущих (закят), М.Булгари прославляет щедрость в качестве превосходной добродетели, антиподом которой является жадность и скупость. Чем скарднее человек, тем дальше от бога, от райского блаженства, от людей, и тем ближе он к аду – иллюстрацией этого тезиса является рассказ о шейхе Гимране и кази. Гостеприимный и щедрый шейх, чтобы накормить собравшихся в его ханаке (суфийской обители) странствующих дервишей, ищет денег у богатого кази, но получает отказ.

Следующим он встречает знакомого еврея, который с готовностью откликается на просьбу шейха и ссужает его золотыми монетами. И вот в эту же ночь кази снится сон, в котором ангелы не допускают его в

предназначенное для него место в раю, отдавая это место по воле аллаха щедрому еврею. И вновь в трактовке М.Булгари высокие человеческие качества «котируются» выше религиозной принадлежности (5; 226–227).

Кази как представитель официального духовенства является частой мишенью при разоблачении отрицательных человеческих качеств. Таковы рассказы, изображающие кази, погрязшего в роскоши, кази-взяточника (5; 232–235). Естественным для суфийского автора является «большое внимание, уделяемое в третьем «бабе» «Нахдж ал-фарадис» таким качествам как терпение (сабырлык), довольствование имеющимся (канагат), иллюстрируемом 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 удовлетворение.

Характерен для суфийской шкалы этических ценностей и четвертый «баб» книги, повествующий о порочных качествах и поступках, являющихся бедствием («эфэт»), лишаящим человека права на райское блаженство.

Начинается этот раздел с осуждения лживости (нахак) как источника многих несчастий. Далее осуждается грех прелюбодеяния, порока, влекущего за собой другие пороки и преступления. Клевета, зависть, беспечность (в смысле бездумного существования), суетность – все эти нравственные пороки людей изображаются в соответствующих главах четвертого «баба». И в соответствии с идейным замыслом произведения клевета, доносительство, зависть не остаются безнаказанными, они обращаются против самих носителей этих пороков. В числе самых низменных из них – склонность к пьянству. Махмуд Булгари-Сараи не жалеет красок, изображая, к каким тяжким последствиям приводит этот тяжкий порок – к разрушению семьи, смерти, преступлениям и даже отказу от правоверия, ислама. Последнего, по М.Булгари, следует опасаться и святым, дервишам; не застрахованы от греха неверия даже ангелы, как это описывается в рассказе о падших ангелах Харуте и Маруте, об отшельнике Барысе (5; 239–243).

Не обходит М.Булгари и такие нравственные пороки, тесно связанные с социальной сферой жизни людей, как жестокость и произвол правителя. В рассказе о халифе-деспоте Ходжадже, за жестокость по отношению к ученому-суфию Сагиту ибн Джабиру, которого халиф

приказал казнить за его правдивость и непокорность, тиран расплачивается мучительной смертью (вспомним такое же наказание султану Джумджуме в одноименном дастане Х.Кятиба), а после смерти подвергается 70-кратно повторяемой казни.

Впрочем, надо признать, что социальный аспект этического содержания «Нахдж ал-фарадис» в сравнении с упомянутым дастаном «Джумджума султан» звучит довольно приглушенно. Видимо, в этом сказались и относительное благополучие, политическая и экономическая стабильность Золотой Орды периода создания памятника, и умеренность суфийской школы, к которой принадлежал его автор.

Социальный пафос «Нахдж ал-фарадис» не в разоблачении и осуждении несправедливости, а в религиозно-нравственном воспитании людей на положительных примерах и образцах с противопоставлением этим образцам неблагоприятных поступков и порочных склонностей в качестве предостережения. Созидательное начало превалирует в «Нахдж ал-фарадис» над разрушительным, отрицающим. Махмуд Булгари выступает в своем сочинении не как суровый обличитель и грозный судья, а скорее как умный, добрый, милосердный проповедник, советчик, показывающий своему читателю и слушателю верный путь в лабиринте жизни. И путеводной нитью в этом лабиринте являются гуманистические ценности ислама и его этические нормы. Они сводились в конечном счете к общечеловеческим нравственным ценностям, 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, сыном (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 жизни.

Гораздо более отчетливо и обнаженно проступает социально-критический подтекст в дастане «Джумджума султан» Хисама Кятиба, созданном в период «смутного двадцатилетия», когда во внутренней жизни Золотой Орды царили разброд, междоусобица, экономическое положение ухудшалось, нарастали центробежные силы.

Обличительный социальный пафос поэмы «Джумджума султан» ощущается во всем тоне ее как грозного предупреждения о неотвратимости наказания за совершенные на земле злодеяния. В отличие от «Нахдж ал-фарадис», в «Джумджума султан» конкретнее и социальный адрес предостережения – не все люди, а прежде всего сильные мира сего, имущие слои общества, от которых так или иначе зависит благополучие и мирная жизнь простых людей. В самом деле, такие пороки как жестокость, насилие, разврат, ростовщичество, раздоры между отдельными кланами – все они были присущи не простым людям, а правящей верхушке сословного общества. Именно за эти пороки страдают в аду грешники, изображенные в поэме. Разумеется, читатель (слушатель) встречает в семи кругах, по которым «проводит» пророка Ису султан Джумджума, и «рядовых» армии человеческих пороков – эгоистов, завистников, любителей злословия, рабов дурных страстей. При этом вид наказания, которому они подвергнуты в аду, соответствует земным грехам этих людей: клеветники и доносчики лишены дара речи или зрения, любители раздоров превращены в визжащих свиней и т.п. Но и эти общечеловеческие пороки в контексте обличительного духа дастана воспринимаются как присущие главным образом разлагающимся структурам управляющей прослойки общества.

В наихудшем положении в аду – бывшие могущественные правители, не совершившие в своей земной жизни ни одного доброго поступка, занимавшиеся войнами и развратом. Здесь у современников Х.Кятиба вполне вероятны были ассоциации с реальными событиями и лицами в Золотой Орде, в которой в этот период очередной удачливый претендент на ханский трон устранив конкурента, спешил воспользоваться своей властью не для укрепления страны, а для удовлетворения собственного честолюбия и улаживания своих сторонников, пока не наступало время очередного кровавого переворота.

Эти властители, претендовавшие при жизни на необъятную власть, не сумевшие мирно ужиться на громадных пространствах «Дешт-и кипчак», у Х.Кятиба все вместе в тесном гробу:

Эйделәр: Солтан ирдук һәрберемез.
Һәрберемез бер мәлик ирде олуг,
Имде уш монда улды безгә торуг...
Фискъ вә гыйсьян ирде ишимиз бурун,

Имди чайнлар мәкаминдә урун. (10; 52)
Сказали: Каждый из нас был султаном
Каждый был великим маликом.
Теперь здесь наше место...
Разврат и свара (бунт) были нашим делом
Теперь мы в положении скорпионов.

Сам Джумджума султан проходит через муки ада за одну единственному несправедливость, совершенную им при жизни, когда он, предаваясь утехам на пышном пире, прогоняет бедняка, обратившегося к нему за помощью. Этой гиперболизацией цены одного проступка автор подчеркивает особую ответственность правителя за судьбу и благополучие каждого из своих подданных, каждого конкретного человека (10; 40–41).

Но в отличие от других правителей Джумджума однажды, искупив свой единственный грех, по велению божьему вызволяется из ада.

Милосердию Аллаха он обязан своими качествами султана, которые можно расценивать как идеал правителя в глазах мыслителя–суфия:

Бакмаң аның көфренә һәм жәһленә
Кем кәрәмле ирде ул үз әһленә
Һәм багар ирде фәкыйрь лә гидайны,
Тиң тотар ирде ярлыны вә байны. (10; 52)

Не смотрите, что он кяфир и невежда –
Он был щедр к своим подданным
Заботился о бедных и бездомных
Равны были перед ним бедный и богатый.

Как видим, не подвергая сомнению само деление на богатых и бедных, сильных и слабых, автор видит в справедливости, в законности, в равенстве всех членов общества перед лицом религиозного закона, провозглашавшего равенство всех людей перед богом. Эта идея, как мы уже видели, нашла выражение и в представлениях Г.Тукая, мыслителя революционной эпохи начала XX века.

Вывод, который делает Х.Кятиб в заключении поэмы, характерен для суфийской социально–этической мысли, для его ведущей идеи воздаяния за добро и зло по заслугам («һәркем ирсә ни иксә – урғай аны»

(10; 55) – что посеешь – то пожнешь, – пишет Х.Кятиб).

Заканчивает автор свое сочинение тем, с чего начал: жизнь быстротечна и смерть неминуема, в том числе и для величайших из людей от Адама до Чингиз хана. И величие великих не в могуществе и славе, не в богатстве, ведь в могилу с собой они взяли лишь отрез бязи, в которую завернули их тела. И если они что-то оставили людям, то это свое имя, доброе или недоброе, в зависимости от своих деяний. Единственное оправдание земной жизни – в мере добра, совершенного человеком:

Чунки килдүң донйайа – китмэк кэрэк,
Бар кучуң йиткәнчә хэйр итмэк кэрэк (10; 33)

Ибо пришел в (этот) мир уйдешь из него
Насколько хватит сил – делай добро.

Эфемерность, призрачность земного «величия», славы, богатства показывается на примере самого Джумджума султана. Он был при жизни могущественнейшим правителем. Автор не жалеет гипербол в изображении внешних атрибутов этого могущества: 40 тысяч везиров, 18 тысяч славных беков были готовы выполнить любой приказ своего повелителя, десятки тысяч рабов и рабынь прислуживали ему и т.д. и т.д.

Но все это великолепие не спасает от тяжелой и мучительной смерти за единственный греховный поступок. А из мук ада он спасается лишь благодаря своим добрым делам, прославившим его имя:

... Бар иде мәнәм хуш гадәтем
(Ул сәбәб чыкмыш иде изге адым),
Кем килер әйди йумыш, кайда әсир
Булса, мискин вә гарип яхуд фәкыйрь,
Көн дә мән килсә иде дәрвиш-йәтим
Алмаенча китмәс иде, тун, атым. (10; 38)

У меня был хороший обычай
(Который обеспечил мне доброе имя)
Кто бы ни пришел с нуждой: невольник ли,
Униженный и немощный, иль бедный,
Приходил ли дервиш, сирота,
Никто не уходил без шубы, коня.

Далее автор рассказывает о справедливости и щедрости Джумджу-

ма, двери дворца которого были открыты для всех страждущих, обиженных, ищущих справедливости.

Если картины могущества султана были призваны убедить читателя в том, что оно не избавляет человека от возмездия за зло, причиненное им, то сценами гостеприимства и щедрости Джумджума Х.Кятиб утверждает эти качества как важнейшие для человека, обладающего властью над людьми, более того, искупающими отсутствие некоторых других достоинств. Так, отдавая дань ремеслу (һөнәр) Х.Кятиб, в отличие от С.Сараи считает щедрость более ценным даром в человеке:

Мең һөнәр булса иргә – күп дәгел,
Чын бәхил булса ул – анда йуп дәгел,
Ир әгәр булса сәхавәт һәм кәрәм,
Гайбе юк үзгә һөнәр булмаса һәм. (10; 50)

Будь у мужчины тысяча достоинств – не много,
Но если он скаретен – они не помогут,
Если мужчина будет щедрым и великодушным,
Не беда если у него не будет других достоинств.

Различие в шкале этических ценностей суфийского мыслителя Х.Кятиба и светского поэта С.Сараи симптоматично (хотя и не принципиально). Этическая добродетель – щедрость выше по рангу для суфия, чем интеллектуальная (обладание практическими знаниями, ремеслом), ибо она непосредственно связана с предназначением человека делать добро. Если справедливость и щедрость власть имущих (а именно к ним в первую очередь обращается со своими наставлениями Х.Кятиб) прямо ведут к благой цели, то они и есть главные достоинства человека. Ну а для живущих земными заботами простых тружеников С.Сараи нет ничего выше человека – мастера своего дела, не зависящего от благотворительности, твердо стоящего на своих ногах. С другой стороны, вполне логично, что обращаясь к власти имущим, сосредоточившим в своих руках материальные богатства, Х.Кятиб взывает к их щедрости и религиозно-нравственному долгу перед общиной. И он не жалеет красок, рисуя ужасные картины мучений богачей – скупцов, ростовщиков, грабителей, нарушавших при жизни этот долг (10; 49–50). Завершается дастан наставлением в духе суфийской проповеди довольствования ниспосланной Аллахом судьбой и поучительности для его

верных последователей судьбы султана Джумджума.

Социально-этическое содержание «Джумджума султан» – характерный пример сильных и слабых сторон суфийского учения. С одной стороны мы видим здесь суровую оценку несправедливости и порочных нравов тех общественных прослоек, которые ответственны за спокойствие, благополучие страны и народа. В осуждении этих прослоек легко просматривается бедственное положение современного Х.Кятибу золотоордынского общества периода его упадка.

С другой стороны, в проповеди терпения, в отсутствии альтернативы несправедливости общественным отношениям (если не считать таковой далекое языческое прошлое времен султана Джумджума) видна пассивная позиция отшельника, отстранено фиксирующего происходящее в обществе, в реальной жизни, самоценности которой он не признает. Ведь жизнь в глазах Х.Кятиба лишь испытание, которое нужно человеку достойно выдержать на пути к истинному существованию. Этот скепсис по отношению к земной жизни, эта пессимистическая социальная установка отражали, видимо, утрату исторической перспективы у той категории мыслителей-гуманистов, которая разуверилась в способности современной им общественной структуры обеспечить народу спокойствие, благополучие, уверенность в завтрашнем дне. И они считали своим долгом, религиозным, нравственным, интеллектуальным (как хранителей знания), раскрыть перспективу загробного воздаяния по закону высшей, божественной справедливости, в соответствии с которым каждый смертный получит по заслугам. Эта перспектива препятствовала проявлению социального потенциала широких масс верующих. С другой стороны, это лекарство, рассчитанное на активизацию духовного мира человека, взывавшее к светлому, доброму началу в нем (чувствам солидарности, взаимопомощи, милосердия) объединяло людей вокруг идеалов, являвшихся единственно возможной для той эпохи компенсацией их земной судьбы.

4. Мухаммадьяр – глашатай социальной справедливости.

На магистральной линии развития татарской социально-этической мысли находится творчество Мухаммадьяра – последнего крупного поэта-мыслителя классического этапа развития тюрко-татарской литературы. Две дошедшие до нас крупные поэмы Мухаммадьяра «Тухфа-и мардан» и «Нуры содур» – типичные образцы этико-дидактических

сочинений своего времени, отмеченные незаурядным талантом художника, движимого благородной целью способствовать своим искусством воспитанию людей и гармонизации общественных отношений.

Литературоведы справедливо отмечают, что такая яркая фигура, как Мухаммадьяр, могла появиться лишь на почве богатых поэтических традиций эпохи Казанского ханства.

В этом аспекте выделяется популярное среди предков современных татар поэтическое наследие предшественника Мухаммадьяра Умми Камала, творчество которого впервые, в контексте истории татарской литературы, исследовал писатель и литературовед М.Гали (76; 41-61). Хрестоматийным примером в подтверждение тезиса о развитости поэтического искусства в Казанском ханстве стали строчки их «Тухфа-и мардан»:

Бер гажиб бу, кем шәһәрнең эче тулуг
Шагыйрь улмышлар барча: кечек һәм олуг. (38; 446)²²

Поразительно, как переполнен (наш) город
Поэтами являются все: и стар и млад.

Но наиболее убедительно о вовлеченности Казани середины XVI в. в литературный процесс мусульманского Востока, о широкой эрудиции и преемственности характера творчества казанского поэта говорит само содержание поэм, их идейная близость с классическими образцами.

Эта преемственность и общность видны уже на сюжетном сходстве фрагментов поэм Мухаммадьяра с этими образцами.

Так, Ш.Абилов давно указал на то, что сюжет «Рассказа о разбойниках» из поэмы «Тухфа-и мардан» непосредственно связан с соответствующим сюжетом «Гулистана» Саади²³. А в «Нуры содур», например, использована с незначительными изменениями концовка поэмы Лутфи «Гөл вә Нәүруз» («Цветок и соловей») (25; 19). Здесь же говорится о несомненном знакомстве Мухаммадьяра с творчеством Й.Баласагуни, А.Фирдоуси, других классиков тюркской и персидской литератур. Особо отмечается в исследованиях благотворное влияние на идейное содержание и художественную форму поэм Мухаммадьяра творческого наследия великого узбекского поэта и мыслителя Алишера Навои (121).

Со своей стороны мы можем в качестве конкретного примера заимствования Мухаммадьяром идей своих предшественников указать на творчество старшего современника А.Навои, его идейного наставника,

великого поэта-суфия Абдаррахмана Джами. В поэме «Бахаристан» («Весенний сад» – 1487 г.) написанной в подражание «Гулистану» М.Саади, 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 (7; 10). Эту мысль точь-в-точь повторяет Мухаммадьяр в «Нуры содур»:

Бер сэгать гадел кыйлмак яхшырак
Кем гыйбадэт алтмыш елдин азаграк. (25; 84)

Лучше один час совершать справедливость
Чем молиться шестьдесят лет.

Точно так же взял Мухаммадьяр у Джами и некоторые другие образные сравнения, утверждающие приоритет справедливости над всеми прочими добродетелями, например, мысль Джами о предпочтении неверующего, но справедливого правителя верующему царю-деспоту:

Неверующий правитель, если он справедлив
Лучше для страны, чем правоверный тиран, (7; 10)²⁴

– пишет Джами.

А вот что читаем в «Нуры содур»:

Кәфер берлә мәмләкәт булмас хәраб
Золым берлә екылыр улус йөдәп;
Кәфер вә кәфир нәфсенә кыйлыр зийан,
Золым берлә булыр ил хале яман. (25; 85)

Неверие не разрушит государства
Деспотизм развалит страну
Неверный и неверующий вредят своей душе
Деспотизм (же) навредит (всей) стране.

И далее, подобно А.Джами и многим другим мыслителям, Мухаммадьяр в качестве эталона справедливости выдвигает легендарного персидского царя из династии Сасанидов Хосрова I Ануширвана (513–579).

Наверняка указанные параллели не исчерпывают примеров заимствования Мухаммадьяром сюжетов и идей из предшествующей классической поэзии. Однако и приведенных, думается, достаточно, чтобы сделать вывод о целенаправленном характере этого заимствования.

Авторитет прославленных предшественников, их моральная поддержка особенно необходимы Мухаммадьяру, когда он касается вопросов соотношения небесного и земного, религиозного и мирского, предписанного шариатом и обусловленного реальными общественными отношениями, в конечном счете, фундаментальной для мыслителей средневековья проблемой разума и веры. Ведь справедливость в глазах Мухаммадьяра и есть проявление практического разума, действенного разума в управлении государством. И для провозглашения приоритета разума над верой непререкаемый авторитет А.Джами, мыслителя, к голосу которого с почтением прислушивались могущественные тимуриды, для казанского поэта, надо полагать был своего рода охранной грамотой от обвинений в вероотступничестве. Иначе вряд ли лишь на свой страх он мог провозглашать такие, например, идеи о первенстве справедливости по отношению к вере, «еретические» с точки зрения мусульманских догматиков:

Үзгәләргә тикмәс андин һич өләш
Ничә кем кыйлса гыйбадәт ул укуш;
Гадел кыйлса падишаһ бер дәм, ишет,
Ил-улус гадел берлә тапса мәшият,
Барчага тикәр андин өләш тәмам,
Кыйлыр аның илә рәхәт хассу-гам.
Гадел берлә ил камуг булыр әман,
Калмаз илдә фәтнә вә золым һаман.
Гадлең билә тагать тисә хассу-гам
Ул гадел гаделедан тынып тәмам,
Хак төгалә ул гыйбадәтдин өләш
Рузи кыйлыр гадел кыйлганга укуш. (25; 84)

Бесчисленные молитвы одного (человека)
Не принесут никакой пользы окружающим;
Но знай, миг справедливости падишаха,
Который принесет стране облегчение,
Принесет пользу всему народу.
Воспользуется его благами и знать, и чернь.
Справедливость – основа благополучия всей страны
Не останется в ней места для смуты и гнета.
Если (благодаря) справедливости покорны и знать и чернь

Умиротворенные правотой справедливого.
Господь бог за их молитвы
Щедро вознаградит справедливого (правителя).

Категория справедливости, таким образом, центральная в социально-этическом учении Мухаммадьяра, обуславливающая все остальное. Идея приоритета справедливости над благочестием, верой, определяющая все содержание «Нуры содур», настолько важна для мыслителя, насколько, видимо, эта главнейшая социально-этическая норма попиралась в последние годы существования ханства, когда соперничавшие между собой феодальные кланы в борьбе за власть меньше всего заботились о благе народа. И социальная жизнь была далека от утопической мечты гуманистов средневековья, когда:

Буре берлә куй су эчэр,
Үрдәк берлә карчыга бергә очар. (25; 82)

Волк и овца рядом будут пить воду,
Рядом полетят утка и ястреб.

Конфликт справедливости с благочестием был, видимо, связан и с засилием конформистского духовенства в общественной жизни ханства, иначе трудно объяснить настойчивое противопоставление Мухаммадьяром этих двух обусловленных по религиозному мировоззрению друг другом человеческих достоинств:

Кем жиһанда барча тагатдин зийад
Гадел ирер, кыйл бу сүзгә игътикад. (25; 84)

В мире всех молитв важнее
Есть справедливость, поверь этому слову.

«Нуры содур» начинается призывом к справедливости во имя общественного блага, благополучия (әман) страны и народа и кончается призывом к правителям о справедливости. Поистине, если «Хосров и Ширин» – поэма о любви как сущностной форме проявления жизни вообще, то «Нуры содур» с таким же основанием можно назвать гимном справедливости как универсальному закону общественной жизни. Более того, у Мухаммадьяра категория справедливости – не только непременное условие нормальной жизнедеятельности общественного организма, но это яркий луч, освещающий жизнь человека светом разу-

ма и божественной благодати:

Гадел берлә бу жиһан мөгъмур ирер,
Гадел берлә ул жиһан пер нур ирер. (25; 84)

Справедливостью упорядочена Вселенная
Справедливостью она освещена.

И он призывает:

Гадел булыр барча эш башы, белең
Гадел берлә даимән бәс эш кыйлың. (25; 85)

Справедливость – основа всех дел, знайте,
Справедливостью руководствуйтесь во всех делах.

Уповая на чудодейственную силу справедливости в устранении социальных противоречий, благосостоянии подданных и укреплении власти, безопасности страны, Мухаммадьяр выступает с позиций активного гуманизма. Если вера в справедливость на земле стоит веры в аллаха, в небесное царство, значит и справедливое общество возможно в земной жизни.

В этом и утопизм и одновременно социальный оптимизм Мухаммадьяра, отличающий его взгляды от социально-этической концепции «Джумджума султан». Примеры справедливого правления Мухаммадьяр тоже находит в прошлом, но не в легенданом, как Х.Кятиб, а в реальном, историческом, как и все светски ориентированные мыслители. Кроме того, на примере правления персидского царя Ануширвана Мухаммадьяр пытается внушить своему хану, что справедливое правление в его же собственных интересах. Ануширван обращается к своим везирам за советом о наилучшем способе прочного царствования и спокойствия, благополучия страны. Везиры советуют ему для удержания власти копить больше богатств. Но мудрец, к которому обращается Ануширван, выслушав везиров, говорит: «Будь справедлив к стране и благотворные последствия справедливости включают в себе и порядок в стране и как следствие его – изобилие, богатство. Следуя этому совету, Ануширван построил свое управление на основах справедливости, в результате чего умиротворил народ, навел в стране порядок, и богатства потоком потекли в казну шаха (25; 86–87).

И заканчивает Мухаммадьяр свой рассказ о царстве Ануширвана

вновь вольнодумным бейтом о предпочтительности разумного, справедливого, пусть «неверного» правителя правоверному деспоту:

Кяфир ирди, гадел кыйлдисә узе
Сүзләнүр бу көн жиһанда уш сузе. (25; 87)

Неверным он был²⁵, но справедливость (его)
И сегодня воспевается в мире.

Если продолжить рассуждение о социально-этической проблематике «Нуры содур», то за центральной категорией справедливости у Мухаммадьяра следуют милосердие (рэхим-шәфкать), щедрость (сэхавэт), скромность, стыдливость (хэйя), газават (война за веру), терпение (сабырлык), честность, верность слову (вафа), правдивость, прямота (сыйдык), великодушие, способность к прощению (вафа кыйлу).

Каждой из этих добродетелей посвящена отдельная главка поэмы, состоящая из вступления, воспевающего данную добродетель, и хикаята (рассказа), иллюстрирующего высказанную мысль. Эта структура живо напоминает построение материала в «Нахдж ал-фарадис», где также за описанием тех или иных нравственных достоинств следует их художественная иллюстрация. Впрочем, это и понятно, ведь цель у М.Булгари и Мухаммадьяра одна – воспитание нравственного человека и нравственного общества. Но акценты у них разные. Если М.Булгар обращается к индивидууму, к отдельному человеку, то Мухаммадьяр ставит более широкую задачу – указать путь к общественному благу. Поэтому он обращается и к прогрессивным общественным силам, его голос более напоминает голос проповедника на площади, на общественном собрании, нежели шейха в суфийской келье. Вот и казалось бы чисто религиозную этическую добродетель – милосердие он поворачивает в социально значимую плоскость неперемennого условия общественного блага:

Ярлы илгә рэхим-шәфкать кыйлгайсыз,
Тәнредин анларга рәхмәт булгайсыз
Кем асаеш кыйлгай ил-улус камуг,
Рәхәт эчрә тынгай ул кече-олуг. (25; 87)

Проявляя к бедной стране милосердие,
Будьте для нее божьей милостью.
Умиротворится вся страна.

В довольстве пребудут и мал и велик.

Таким же образом, в общественно значимом контексте прославляет Мухаммадьяр правдивость («сыйддык») как условие существования здорового государственного организма (25; 108). Что касается щедрости, ее Мухаммадьяр, подобно Хусаму Кятибу в «Джумджума султан», считает качеством, искупающим личные недостатки и залогом счастья в обоих мирах – земном и небесном.

Жиһан эчендәге гаибләр камут
Бер кешедә булса барча, и олуг,
Барча гайбләрне сәхавәт йабар,
Һәркем иксә даим гыйвазын табар.
Хак зийадә кыйлыр аның малыны,
Ахирәтдә хуш кыйлыр әхвалене. (25; 91)

Если все недостатки в мире
Сосредоточены в одном человеке, о почтенный
Все недостатки искупаются щедростью
Кто что посеет, всегда будет с жатвой
Бог увеличит его богатство
И в том мире не оставит милостью.

Конечно, как и его предшественники, подобными пассажами Мухаммадьяр взывает прежде всего к совести и нравственному долгу состоятельной прослойки, богатых людей, зачастую не желавших расставаться даже с обусловленной шариатом одной сороковой частью доходов в пользу неимущих. Но образец милосердия и душевной щедрости он находит, как видно из последующего хикаята, среди бедных людей. Простой носильщик, отдавший последние две таньги юноше, избиваемому хозяином за неуплату долга, оставляет голодными своих детей. Но на следующий день, обменяв вязанку дров, на невзрачную рыбу, которую никто не хотел покупать у бедняги рыбака, обнаруживает в ее желудке драгоценную жемчужину. Современному читателю подобные коллизии могут показаться наивными, но для современников Мухаммадьяра такой исход хикаята был убедительным подтверждением правоты назиданий автора, тем более, что они подкреплялись авторитетом религиозных преданий и сочинений корифеев поэзии исламского мира. Для Мухаммадьяра, вполне вероятно, члена суфийской общины²⁶, впол-

не естественно и прославление таких человеческих качеств как скромность, всепрощение, терпение и т.п. Эти качества, по Мухаммадьяру, неотделимая черта людей, умудренных жизненным опытом, знанием человеческой природы.

Вместе с тем у Мухаммадьяра впервые в татарской поэзии встречаем и похвалу отнюдь не суфийскому, а рыцарскому по своему духу понятию «газават» – войне в защиту веры, вообще в защиту отечества, ибо для Казанского ханства, противостоящего экспансионистской политике христианской Руси на Востоке, одно подразумевало другое. Думается, обращение к героине газавата в поэме «Нуры содур», написанной в период обострения политической борьбы ханства с Московской Русью (1542 г.), можно расценить как патриотический призыв к соотечественникам к единению и отпору перед лицом смертельной внешней угрозы. Враги отечества сравниваются здесь с ядовитыми змеями и пауками, уничтожение которых, согласно преданию, считалось необходимым ради спасения жизни людей.

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. При этом носителями добродетелей в поэме выступают простые люди из неимущих слоев, носителями пороков – придворные, окружение хана записные дворцовые краснобаи, льстецы, интриганы, всевозможные смутьяны. Конфликт между искренностью и притворством, между подлинным талантом и пустым славословием намечается уже во вступлении к поэме, когда в лирическом внутреннем диалоге Мухаммадьяра со своим сокровенным «я», раскрывается несовместимость чистого и честного таланта истинного поэта – лирического героя Мухаммадьяра с нравами придворной знати и ее записными одистами, домогающимися признания и почестей.

Эта тема развивается в хикайте о шахе Харуне, героем которого является прямодушный, честный, преданный шаху раб Хушнава (Хушхун), обладающий несравненным по красоте певучим голосом. Он любимец шаха. Но придворные, везиры шаха не могут примириться с привилегированным положением раба. Они замышляют заговор с целью оклеветать и развенчать Хушноаву в глазах повелителя как бесчес-

тного человека, заговорщика и предателя. Эта задача поручается четвертым придворным ученым, представляющим разные области знания, способным, по мнению сановных завистников Хушнавы, своим красноречием и познаниями убедить шаха в злодейской натуре его любимого раба. Пусть шах в очном поединке убедится в ничтожестве своего раба и мудрости, преданности его просвещенных советников, ученых мужей. Хушнава же может противопоставить ученым клеветникам лишь свою искренность и честность.

Первым пытается сразить Хушнаву на меджлисе коварный Туйгысун. Он идет напролом, обвиняя Хушвану во всех смертных грехах: измене, прелюбодеянии, призывая смерть на его голову. В ответе Хушнавы Мухаммадьяр осуждает сословное чванство как предрассудок власть имущих, утверждая глубоко гуманистическую идею равенства всех людей перед богом, то есть перед законом:

Олуг мән димә, олугдыр-яраткан
Жәмгә мөхлүк ирермез жәмлә йоксан. (25; 33)

Не притязай на величие, велик (лишь) творец
Все (же) сотворенное равно (перед ним).

Высмеивая самомнение и заносчивость Туйгысуна, вообще претензии сановных тупиц на избранность, на право повелевать людьми, Мухаммадьяр фактически оспаривает, даже отрицает право на власть по социальному происхождению, утверждая такое право за союзом разума и нравственности, ибо лишь подлинной мудрости сопутствуют добродетели:

Гакыйль улдыр, олуглар берлә булса
Күңлене галлу-гашдин пакъ кыйлса
Гакыйль ир «олуг мән» лафыны ормас
Аның затында кибру-кинә булмас. (25; 33)

Мудр тот, кто общается с мудрыми
Очищаясь от злобы, и обмана
Мудрец не станет похваляться своей мудростью
Его сущности не свойственны гордыня и вражда.

И далее Мухаммадьяр противопоставляет устами Хушнавы фальши показного, внешнего блеска псевдоученого Туйгысуна духовную красо-

ту и нравственную чистоту суфия:

Гакыйль ирләр бакмас тыш сурәтенә
Бакар анлар ирләрнең сирәтенә
Бу тыш сурәт, гарифлар пуст атарлар,
Күңел сирәтенә мәгыз атарлар...
Сәнең кальбендә хәсәд, кинә аһи,
Мөнем күңлем тулуг гыйшкы илаһи. (25; 34)

Мудрые мужи не смотрят на внешнее обличье
Они смотрят на характер
Внешнее обличье для них лишь скорлупа
Сущность же они видят в уме...
Твое сердце полно завистью и злобой
Моя душа полна божественной любовью.

В последних строках Мухаммадьяр противопоставляет, как видим, переполняющую сердце Хушхуна любовь к божеству, охваченной завистью (хәсәд) и враждебностью (кинә) душе Туйгысуна.

Затем настает очередь красавца Гульруя очернить Хушнаву. Но и этот самовлюбленный придворный, возводя на своего оппонента обвинения, оказывается поверженным силой правдивости и одухотворенности Хушnavы. Красота без одухотворяющей ее доброты, добрых чувств и намерений не имеет ценности, безнравственна – в этом смысл отповеди Хушnavы, и, вероятно, эстетическое кредо Мухаммадьяра в его полемике с близкими ко двору казанского хана поэтами и учеными, к которым он относится с откровенной неприязнью.

Третий оппонент Хушnavы Чынбел, в отличие от первых двух, призывает к прекращению вражды, зависти в отношениях между людьми, к примирению конфликтующих сторон. Чынбел в хикаяте о шахе Харуне выражает позиции тех прослоек общества, которые, понимая опасность распрей в это тревожное время, выступали за прекращение бесконечной, ослабляющей трон и страну тяжбы за власть и привилегии, за объединение разных лагерей соперничающих партий в интересах государства. И не случайно, видимо, Мухаммадьяр вкладывает эти мысли в уста «гашыйк» – «влюбленного», то есть суфия. Других людей в окружении хана, способных выражать и отстаивать интересы страны, а не личные и групповые, он не видел.

Хушнава в ответе Чынбелу горячо поддерживает идею примирения враждующих сторон:

Ир улдыр, яман сүзне кәчерсә,
Лотфының сәфрәсәндиң жам эчерсә. (25; 39)

Тот муж, кто прощает худое слово,
Даёт испить бокал из источника великодушия.

Однако надеждам Хушнавы на примирение не суждено сбыться, и он вновь в споре со своими врагами отстаивает свою чистоту и честность. И шах, оценив эти качества Хушнавы во время диспута с придворными интригами, в награду освобождает его из рабства, а также щедро одаривает его союзника Чынбела.

Так торжествует добродетель и посрамляется порок.

Как и в «Нуры содур», после центрального, несущего основную идейную нагрузку хикаята о шахе Гаруне, следуют сюжеты о неотвратимости рока, судьбы, предначертанной свыше, размышления и наставления поэта на морально-этические темы с суфийских позиций, согласно которым:

Жан кошыга мескен адәмдер кафәс,
Гакълыңа килгел, фәкыйрь, сән бер нәфәс. (25; 58)

Для птицы души несчастный человек (лишь) клетка
Опомнись, бедняга, ты лишь краткий миг (бытия).

В размышлениях и наставлениях поэта очень сильны социальные мотивы защиты слабых, обездоленных от несправедливости и гнета со стороны сильных и богатых. Неизменные симпатии гуманиста Мухаммадьера на стороне людей, добывающих средства к жизни собственным трудом, сочувствие и сострадание к их повседневной борьбе за выживание. Гневным протестом против условий жизни, убивающих в людях все человеческое, воспринимается хикаят о жестокости отца по отношению к дочери, проявившей милосердие к голодающему. Отношения в обществе настолько искажены и обезчеловечены, что люди утрачивают даже естественные родительские чувства, как бы говорит своим рассказом Мухаммадьер.

Конечно, в рассказах о несчастных судьбах простых и чистых людей есть и явный суфийский подтекст покорного, безропотного приня-

тия своей судьбы, всех страданий и испытаний, посланных ею, выдержав которые герой повествования получает заслуженную награду. Впрочем, Мухаммадьяр не совсем последователен в своей проповеди смирения, терпения и воздаяния. Временами мы слышим от него ропот на судьбу, на ее коварство, несправедливость, на непомерность посланных людям страданий:

И фэлэк, сэн худ ирерсэн бивафа,
Тапмадым бер гэзын сэндин сафа.
Ачык йөз берлө безне алдаюрсән,
Мэне сәүгән бакый калыр, тәюрсән. (25; 49-50)

О судьба, ты сама обманчива
Ни разу не принесла ты мне радости,
Обещаниями своими ты нас обманываешь,
Говоришь: покорные мне будут вечны.

В ропоте на судьбу-обманщицу, обещающую и разочаровывающую, остро ощущается двойственность позиций мыслителя. Как гуманист, движимый состраданием к людям, в стремлении преодолеть их несчастную судьбу, он возвышает голос от отрицания божественного провидения, столь несправедливо распределившего между людьми блага и лишения. Но тут же, как бы опомнившись, Мухаммадьяр от лица судьбы («фэлэк») упрекает себя за сомнения в бесконечном милосердии бога, отчего и проистекают все наши беды:

Сэн ходадин нә теләсәң тапмадың
Аны куеп, үзгәләрдин теләдең
Ушбу миһнәт, кем килебдер жанына
Нигъмәте кадрен белмәгәңдиндер сәна. (25; 51)

Ты не получив от бога желаемого,
Оставив его, обратился к другим,
Эти бедствия, что мучают твою душу
В забвении ниспосланных тебе благ.

И лекарство от сомнения, уныния, неудовлетворенности своим положением, лекарство, исцеляющее душевные страдания – добрые дела, помощь ближним своим:

Кем, кулыңдин килгәгчә кыйл яхшылык,

Сәна беркөн тәкый килгәй яхшылык. (25; 51)

По мере сил делай добро

Однажды оно возвратится к тебе добром.

И далее следует хикаят, иллюстрирующий этот тезис. В отмеченной двойственности позиции Мухаммадьяра нашло отражение противоречие теории и практики, высоких морально-этических принципов, проповедуемых религией, учением суфизма и реальной жизнью, изо дня в день подвергавшей эти принципы суровой проверке на судьбах людей. Единственно возможным выходом из этих противоречий оставалось сочувствие, утешение и, конечно, вера в торжество справедливости, которая к хикаятам, рассчитанных на широкую аудиторию, трансформировалась в сказочно счастливый конец всех испытаний, выпавших на долю их героев.

Таков и поэтический рассказ о супружеской чете, добывавшей средства на пропитание изготовлением и продажей пряжи. Мухаммадьяр обыгрывает здесь уже знакомую нам ситуацию: бедные труженики отдают единственную заработанную за день монету нуждающемуся, а в награду за свое милосердие обнаруживает в желудке обмененной на последний моток пряжи рыбы прекрасную жемчужину.

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, примечательная тем, что основой мироощущения, его живительным источником является фактически современная поэту среда, простые люди, а не легендарные властители древности, превращенные литературной традицией в символы высоких добродетелей.

Декларируя равенство всех людей независимо от имущественного и сословного положения, поэт-гуманист в то же время находит удовлетворение в утверждении морального превосходства людей, знающих цену труда, честно заработанного хлеба над вознесенными над ними волей судьбы обладателями жизненных благ и привилегий. В итоге в творчестве Мухаммадьяра противопоставление добра и зла, добродетели и порока, отчетливее, чем у его предшественников осмысливается в соотношении их источников и носителей с социальными полюсами современного ему общества. И это – одна из характерных тенденций форми-

рования татарской социально-этической мысли средневековья, предвосхищающая выделение идей социального протеста в самостоятельную мощную струю общественной мысли на более поздних этапах ее развития.

Примечания:

¹ Заметим кстати, что в социально-этическом учении восточных перипатетиков фарабиевская формула счастья как цели существования человека (2; 3) приемлема и для суфийской этики при понимании счастья в суфийской трактовке. И Ибн Сина, например, признает «суфиев» – «арифов» в их поисках счастья-истины «братьями по истине», только идущими к ней другим путем (12; 196).

² Разумеется, мы не забываем, что эти критерии относятся к просвещенной прослойке страны, призванной управлять, торговать, воспитывать, заниматься науками и искусством. Заметим здесь же, что если знания приобретаются человеком в процессе воспитания и обучения то ум, по Баласагуни, является врожденным свойством (43; 149, 157). То есть мыслитель признает и наследственное начало в человеке. Но природный ум может быть развит учением, он открыт для совершенствования и здесь уже учитывается роль общественной среды (43; 157).

³ Объективности ради отметим, что категория справедливости имеет у Баласагуни и эмоциональную окраску – суть справедливости мыслитель видит в человечности, в следовании благородным порывам души.

⁴ А вот как эта тема звучит у Г.Тукая:

Переменчиво колесо богатства, славы, титула,

Сегодня ты богат, а завтра беднее шайтана! (37; II, 94).

⁵ О философском аспекте чувства любви по А.Йасави мы писали в третьей главе работы.

⁶ По некоторым историческим данным Кул Гали принадлежал к официальному духовному сословию и в течение длительного времени исполнял обязанности мударриса и имама, что тоже соответствует демонстрируемой им в своей поэме учености, широкой образованности и глубокой эрудиции (5; 70–78).

⁷ Например, в его стихотворении, посвященном памяти Х.Ямашева, в критериях оценки его нравственных качеств.

⁸ Видимо, по аналогии с персидским царем Хосровом I Ануширваном, получившим эпитет «Справедливого» за то, что он впервые установил точные размеры налогов, взимавшихся до этого произвольно.

⁹ Бахрам Чубин – личность историческая, полководец шаха Ормуза. В 589 г. он поднял мятеж против Хосрова и захватил власть. Решающее сражение между войсками Хосрова и Чубина состоялось около Гянджи. После поражения в битве Бахрам Чубин бежал в Среднюю Азию, где был убит подосланными шахом людьми.

¹⁰ Как известно, Тинибек, которому посвятил свою поэму Кутб, не процарствовав и года, стал жертвой заговора и был убит не без участия в заговоре своего брата Джанибека, который видимо, больше устраивал соперничавшие феодальные кланы и правил Золотой Ордой целых 14 лет.

¹¹ Пусть даже и не реализуемая полностью, ибо «светский» поэт средневековья, как правило, зависел от щедрости покровителя, что видно из строк самой поэмы:

Раб Хорезми тебе поклоны шлет
От щедрости твоей подарков ждет. (42; 25)

¹² В кириллической транскрипции дастан опубликован в журнале «Казан утлары», 1972, № 6.

¹³ Картинам смерти и разрушения противостоят строки дастана, воспевающие хвалу труду земледельца, создающему материальные блага.

¹⁴ Литературоведы относят дастан к началу XV века (5; 250).

¹⁵ Влюбленный Тахир у Сайади подобен святому, суфию. Так, разбойники, поняв состояние Тахира, отпускают, не причинив ему вреда, лишь попросив его произнести газель.

¹⁶ По количеству разделов книги.

¹⁷ Этот сюжет с тем же выводом о бесплодности попыток добротой и заботой переделать дурную природу человека найдет отражение в поэме «Тухфа-и мардан» Мухаммадьяра.

¹⁸ Аналогично с заговором братьев Йусуфа, завидовавших ему.

¹⁹ В прозаической части С.Сараи отступает от текста М.Саади, «смягчая» его мысль (У Саади не народ для царя, а царь для народа), но в стихотворной он верен духу оригинала.

²⁰ Исследователь суфизма английский ученый Дж.Тримингем в своей книге «Суфийские ордены в исламе» пишет, что Саади включал суфизм в сферу своих интересов, но не был приверженцем мистического пути, то есть придерживался умеренного толка суфизма (165; 41).

²¹ Анализ источников «Нахдж ал-фарadis», как богословских, так и художественных, весьма перспективен для оценки характера развития татарской общественной мысли в XIV веке.

²² Правда, нам в этих строках слышится и ирония мастера, поражающего-

ся сомнению каждого стихотворца-рифмоплета, мнящего себя поэтом. На это, как представляется, указывает предшествующий бейт, в котором Мухаммадьяр советует не вступать на тернистый путь поэта, если в душе не горит священный огонь поэзии:

Если не властвует над твоим языком душевный порыв,
Не лучше ли оставаться немым и глухим (там же)

В отличие от сонма стихотворцев, душа Мухаммадьяра, обращаясь к нему с наставлением, говорит: бог дал тебе пламень поэтического дара и превосходство над завистниками. Поэтому не обращай внимания на недоброжелателей и, уповая на бога, приступай к своему повествованию с чистой совестью и во благо страны. Однако в любом случае приведенные фрагменты свидетельствуют в пользу популярности поэтического жанра при дворе казанских ханов.

²³ Здесь вполне возможно и непосредственное знакомство Мухаммадьяра с «Гулистан бит-тюрки» С.Сараи, в котором этот сюжет перенесен на тюркскую почву.

²⁴ Царь справедливый, пусть не чтит Корана,
Он выше богомольного тирана.
Не верой, не обрядами – страна
Законом справедливости сильна (7; 12).

²⁵ Здесь указание на то, что Ануширван, живший в доисламскую эпоху, был язычником.

²⁶ Об этом можно судить и по характерным для суфия самоуничижительным характеристикам во вступлениях и лирических отступлениях обеих поэм (факыйрь – бедный, дервишэнэ – по-дервишски и т.п.)

Заключение

Используя документальный материал и аналитический опыт освоения материального и духовного наследия татарского народа, мы попытались дать общую картину развития его социально-философской мысли в широких хронологических границах начала XIII - середины XVI веков. Эти границы вбирают в себя три эпохи в становлении татарского народа как этнической, исторической и культурной общности, формировавшейся в рамках трех государственных образований: Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства. Менялась государственность, его масштабы и приоритеты, состав и условия жизни населения, хозяйственные и политические связи. Но какими бы резкими и драматичными ни были внешние перемены в жизни предков татар, вопреки всем неблагоприятным факторам сохранялась внутренняя духовная связь поколений, преемственность в мировоззрении и культурных запросах. И социально-философское содержание художественной литературы XIII-XVI веков - лучшее, на наш взгляд, подтверждение этой глубинной связи. Мы говорим «лучшее», имея ввиду стабильный, устойчивый характер мировоззрения как сферы общественного сознания, в наименьшей степени подверженной внешним воздействиям. В самом деле, духовные приоритеты и ценности, сложившиеся у наших далеких предков на почве мировоззрения и культуры ислама в эпоху Волжской Булгарии, сохранились в своей сути неизменными вплоть до нового времени. Они оказались неподвластными ни социальным катаклизмам, сопровождавшим «варварские» нашествия с Востока, ни тотальному идеологическому террору, последовавшему после «цивилизаторского» завоевания мусульманского Поволжья Московской Русью.

Мы уже останавливались на том обстоятельстве, что для рассматриваемого периода татарского средневековья основным источником реконструкции социально-философской мысли является литературное наследие. Своеобразие этого вида источников, помимо изложенного в первой главе, сказалось еще и в том, что он в значительной степени повлиял на структуру нашего исследования. Каким образом? Если тема исследования, его теоретический характер предполагают сугубо проблем-

ный анализ и изложение материала, то сам материал - единый, живой литературный процесс - действительно требует сохранения этой исторической целостности, связности проблемного анализа. В противном случае работа рисковала бы превратиться в набор теоретических проблем, проиллюстрированных вырванными из исторического и художественного контекста литературных памятников примерами. К сожалению, подобный метод конструирования, когда под умозрительную теоретическую схему подбираются «подходящие» факты и цитаты из творческой биографии и сочинений того или иного мыслителя, и сегодня не редкость в нашей научной литературе.

Самое печальное в том, что сумма этих иллюстраций не только не дает цельного представления о мировоззрении данного мыслителя, но зачастую профанирует, упрощает, искажает его. Когда же эти иллюстрации к теоретической схеме оформлены в работе глухими ссылками на безликие тома из собрания сочинений, они превращаются в пустую формальность для автора работы и в литературный ребус для массового читателя. Нас, естественно, подобный метод препарирования отдельных фрагментов живого литературного организма в теоретических колбах проблем не устал. И размышляя над структурой данной работы, мы пришли к идее синтеза проблемного и хронологического подхода в освещении ее вопросов. Другими словами, мы решили совместить теоретические задачи исследования с исторически последовательным их отражением во многовековой истории тюрко-татарской литературы от Й.Баласагуни до Мухаммадьяра. Следуя этому подходу, мы попытались в первой главе сконцентрировать и по возможности осветить общие проблемы историко-философского смысла духовного наследия средневековья. Вторая глава представляет собой исторический экскурс в XIII-XVI века в аспекте избранной темы, необходимый для уяснения социально-экономической, политической, культурно-идеологической атмосферы формирования общественной мысли. Третья и четвертая главы раскрывают поставленные в первой главе проблемы на исторически последовательном конкретном источниковом материале, сгруппированном соответствующим образом. Этот материал - тюркоязычная литературная классика средневековья, или, по классификации В.М.Коджатурка, «мусульманская тюркская литература» (195; 3), скрепленная единым мировоззренческим стержнем. И она обусловила избранную форму изложения ее мировоззренческого содержания. Кроме того, такая

форма изложения позволяет широкому читателю, недостаточно знакомому с историей и культурой татарского средневековья, составить общее представление о духовном наследии, на материале которого строится наше исследование.

Представленная вниманию читателей работа - первый опыт целостного обозрения социально-философской мысли классического средневековья, и она не может претендовать на исчерпывающее рассмотрение этой обширной темы. И прежде всего потому, что круг источников данной работы ограничен тюркоязычными сочинениями, о чем мы уже упоминали. А эти источники, их социально-философское содержание дают возможность составить более или менее полное представление о практическом суфизме и «практической» или «гражданской» философии восточного перипатетизма в тюрко-татарском мире XI-XVI веков. Что касается теоретических аспектов этих двух основных направлений или способов философствования в «дар ул-ислам», то о них мы можем судить лишь опосредованно, по их отражению в художественных текстах. Ну а если мы возьмем третий способ философствования - сугубо теоретический калам - то он вообще остается пока в тени, ибо требует для освещения своей региональной истории выявления и научного освоения арабоязычных философско-богословских источников. Об актуальности разработки этого направления в истории татарской общественной мысли средневековья говорит хотя бы то внимание, которое уделяли в своих сочинениях истории калама татарские философы Г.Курсави и Ш.Марджани. С освоением соответствующих источников связана и разработка проблем истории права, развития естественно-научных и гуманитарных знаний в рассматриваемую эпоху. По мере введения в научный оборот названных источников будут уточняться и углубляться и аспекты истории общественной и философской мысли, которые являются предметом данного исследования.

Очень важным для обогащения наших представлений о разных этапах развития философской и общественной мысли средневековья представляется монографическое исследование историко-философского содержания творчества отдельных мыслителей и наиболее значительных литературных памятников. Только на основе таких исследований можно создать законченную картину истории средневековой общественной мысли во взаимосвязи общих закономерностей ее развития и регионально-национальных особенностей проявления у Кул Гали, Кутба, С.Са-

раи, Мухаммадьяра, других оригинальных мыслителей тюрко-татарского мира. А поскольку абсолютное большинство сюжетов этих и других средневековых авторов следует классическим образцам более древних арабо и персоязычных письменных культур, очень перспективен для определения путей и тенденцией развития общественной мысли в регионе метод сравнительного анализа мировоззренческих проблем и идей тюркоязычных «назира» с их классическими образцами. Так, сопоставительный анализ трактовок образа Йусуфа у Фирдоуси, Ансари, Кул Гали, Джамии и других авторов помог бы выяснить не только своеобразие идейного замысла каждой версии сюжета, но и особенности мировоззрения каждого из создателей этих версий. То же самое относится к сравнительному анализу философии Низами и Кутба, М.Саади, С.Сараи и А.Джами, А.Навои и Мухаммадьяра, Ф.Гаттара и Х.Кятиба и т.д. Даже простое перечисление названных имен говорит о богатых перспективах сопоставительных исследований в раскрытии особенностей мировоззрения тюрко-татарских мыслителей, оригинальности осмысления и интерпретации ими общезначимых социально-философских проблем.

Это - задачи завтрашнего дня историко-философских исследований. Для их решения необходимо расширение фронта текстологических исследований с целью выявления и введения в научный оборот возможно более полного корпуса письменных памятников, а также серьезная теоретическая проработка вопросов, связанных с историей ислама в регионе, историей суфизма, калама, восточного перипатетизма.

Ну а пока, опираясь на проведенную работу, можно сделать некоторые предварительные выводы о проблемах и тенденциях развития татарской социально-философской мысли средневековья. Вкратце они сводятся к следующему:

1. Наличная источниковая база позволяет воссоздать картину развития татарской социально-философской мысли, выступавшей в средневековье в форме социальной этики. Что касается теоретических основ философского знания, его онтологического, гносеологического аспектов, они не составляют целостной системы в нашем исследовании. Однако собранные воедино, дают достаточное представление об уровне и проблематике философского мышления и философских сочинений своего времени.

2. Непосредственные литературные истоки философской мысли XIII-

XVI веков лежат в творчестве поэтов-мыслителей общетюркского масштаба Й.Баласагуни и А.Йасави, творчество которых определило две линии, две тенденции в практической философии татарских мыслителей: светскую и суфийскую. Ни одна из этих линий не проявляется на практике в «чистом» виде. И при конкретном анализе памятников литературы речь может идти о преобладании той или иной тенденции в философском осмыслении мира, бога и человека, в соотношении рационализма и суфийского мистицизма в поисках ответов на вечные вопросы бытия.

3. Оба эти направления общественной мысли имеют свои исторические и философские корни, уходящие в доисламскую эпоху. В онтологическом и гносеологическом аспектах они восходят к аристотелизму и неоплатонизму, но в своей социальной практике оба они апеллировали к исламу, развиваясь на его культурно-идеологической почве. При этом рационалистическое, светское направление социально-этической мысли выдвигало на первый план и опиралось на положение о божественной природе человеческого разума и о реализации человеком в стремлении к познанию творца и его творений (окружающего мира) своего высшего предназначения. Суфийская гносеология, в отличие от рационалистической, развивала мистический аспект религиозного знания. В учении суфиев-мистиков процесс познания раскрывается как акт постижения божественной сущности через погружение индивида в свой внутренний мир и максимальную концентрацию душевных сил на самопознании. Таким образом, в их представлении путь к богу, к совершенству лежал не через окружающий мир, его познание и освоение, а через самосовершенствование.

4. Было бы ошибкой абсолютизировать различия между этими двумя течениями социально-этической мысли, и тем более противопоставлять их друг другу. Ведь цель в данном случае и у рационалиста и у суфия была одна: поиски истины, этического идеала, гармонии человека и мира, но различны пути и способы достижения этой цели. Как образно сравнил способы познания истины у философа-рационалиста и суфия-мистика знаменитый Абу Али Ибн-Сина после беседы с не менее знаменитым суфием того времени Абу-Саидом Мейхени: «То, что я знаю, он видит». На что Мейхени заметил: «То, что я вижу, он знает» (145; 177).

Сравнивая социальную роль двух направлений социально-этической

мысли, мы выделили активную, преобразующую функцию рационалистического, светски ориентированного течения, побуждавшего людей к решению жизненных проблем общества и государства. Это течение общественной мысли «обслуживало», то есть отвечало образу жизни и образу мыслей, мироощущению социально-активной, наиболее динамичной и восприимчивой к новому прослойки средневекового общества.

В суфийском течении общественной мысли мы подчеркивали его оппозиционный к властям, критической к господствующим отношениям дух, его духовно-консолидирующую роль перед лицом общественных кризисов и в годы тяжелых испытаний. В то же время учение, проповедовавшее преодоление царящего в мире зла путем ухода от него в глубины собственного «я», означало в социальном плане примирение со злом, уход от борьбы, от реальных жизненных проблем. Констатируя это, нужно однако отдавать себе отчет в том, что проповедь терпения, любви, ненасилия отвечала в эпоху средневековья мироощущению широких общественных слоев. Относительные стабильность и покой, сохранение наличного порядка вещей, освященного авторитетом религии и вековых традиций, были для многих более приемлемы, нежели сомнительные последствия войн, восстаний или иных социальных катаклизмов. Консерватизм или традиционализм был стабилизирующим фактором не только в сфере общественных отношений, но и в сфере материального производства. На эту особенность средневекового общества в нашей литературе уже обращалось внимание (47; 11).

Экстраполируя проблему традиционализма во времени за хронологические рамки нашей темы, можно убедиться в возрастании его стабилизирующей, охранительной роли в кризисные периоды жизни татарского народа. После завоевания Казанского ханства под угрозой оказалось само существование татарского народа как самобытной духовно-культурной целостности. Только максимальным напряжением всех душевных, нравственных сил, консервацией на два с лишним столетия до реформ Екатерины II накопленного предыдущим поколением духовного багажа, татарам удалось сохранить свое историческое лицо, свое этническое самосознание. Эта консервация приняла и малопривлекательные формы традиционализма, религиозного фанатизма, кадимизма, замедлявшие движение татарского общества к прогрессу, возобновившееся в последней четверти XVIII века. Достигнув своего апогея в начале XX века, это движение было вновь беспощадно подавлено после

октября 1917 года, который вначале, казалось, сулил народу возрождение государственности и выход на мировую арену в качестве полноценной политической и культурно-исторической общности, но в итоге 70-летней «интернационализации» в общесоветском котле, принес ему больше духовных потерь, чем 350-летняя дооктябрьская колонизация. Впрочем, подлинная историческая судьба татарского народа после 1917 года - драматичная, но актуальнейшая на сегодняшний день тема исторических, историко-культурных, историко-философских исследований. И эта задача - гражданский и нравственный долг нового поколения обществоведов, свободных от идеологических цепей классовости и партийности, служивших лишь прикрытием апологетики великодержавности и планетарно-мессианской роли «первого в мире социалистического государства».

5. Завершая краткое резюме по теме исследования, заметим, что при всех оговорках об ограниченности анализируемых текстов как историко-философских источников, в сумме они дают богатейший материал для выявления проблематики средневековой общественной мысли, ее тесной связи с интеллектуальным потенциалом арабо-мусульманской философской мысли, с профессиональной книжно-письменной культурой мусульманского Востока в целом. И при всем разнообразии социального статуса, политических позиций, мировоззренческих подходов средневековых мыслителей к постановке и решению общественных и нравственных проблем, они солидарны в главном. Они едины в общечеловеческих, гуманистических мотивах своих социальных проектов и мировоззренческих идеалов и историческом смысле общественного прогресса. Можно говорить об утопизме, ненаучном характере общественных программ средневековых мыслителей, их упований на милосердие и справедливость власть имущих. Но нельзя не оценить сути их учения, заключающейся в том, что социальный прогресс обусловлен гуманизацией общества, прогрессом подлинно человеческих отношений между людьми, народами, государствами. И путь к этому прогрессу лежит не через вражду, ненависть, насилие и войны, а через справедливость, любовь, служение общественному благу. А в основе этой социальной философии лежит признание человеческой личности не средством достижения каких-либо целей, а высшей целью общественного развития. Быть может, это и есть главный урок, который мы можем почерпнуть у наших далеких предков перед лицом сегодняшних проблем.

Библиография

1. Источники

1. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере /Пер. и комм. В.В.Наумкина. - М.: Наука, 1980. - 376 с.
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. /Отв. ред. Ш.Е.Есенов. - Алма-Ата: Наука (Каз.ССР), 1973. - 400 с.
3. Аль-Фараби, Философские трактаты. /Отв. ред. Ш.Е.Есенов. - Алма-ата: Наука (Каз.ССР), 1972. - 430 с.
4. Ахмед Югнеки. Хибат-ул хакайик. Алма-Ата: Наука, 1985. - 152 с. Казах.яз.
5. Борынгы татар әдәбияты /Төз. Х.Мөхәммәтов һ.б. - Казан: Таткитнәшр, 1963. - 580 б. - Тат.яз.
6. Борынгы төрки һәм татар әдәбиятының чыганаclarы /Төз. Хатип Госман. - Казан: Ун-т нәшр, 1981. - 246 б. - Тат.яз.
7. Джами А. Бахаристан /Крит. текст. и предис. А.Афсахзода. - М.: Наука, 1987. - 177 с.
8. Гаттар Ф. Джумджуманамэ. СПб., 1893 (пер.Жуковского).
9. Дәрмәнд. Исә жилләp. Казан: Таткитнәшр., 1980. - 254 б. - Тат.яз.
10. Жәмжәмә солтан /Төз. Х.Госман. - Казан: Ун-т нәшр., 1970. - 69 б. - Тат.яз.
11. Заходер Б.Н. Каспийский свод о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX-X вв.: В 2 т. - Т.1. - М.: Наука, 1962. - 279 с.; Т.2. - М.: Наука, 1967. - 212 с.
12. Ибн-Сина. Избранные философские произведения /Отв. ред. М.С.Асимов. - М.: Наука, 1980. - 551 с.
13. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. Под ред. С.Н.Григоряна. - М.: 1961.
14. История Татарии в материалах и документах. - М.: Соцэкгиз, 1937. - 503 с.
15. (Ковалевский А.П.) Путешествие Ибн Фадлана на Волгу /Пер. и

комм. Под ред. И.Ю.Крачковского. – М.- Л. Изд-во Акад.наук СССР, 1939. – 212 с.

16. Кол Гали. Кыссаи Йосыф /Төз. Ф.С.Фәсиев. – Казан: Таткитнәшр., 1984. – 544 б. – Тат.яз.

17. Кол Гали. Кыссаи Йосыф /Н.Хисамов күчөрмәсе. – Казан: Таткитнәшр., 1989. – 224 б. – Тат.яз.

18. Кул Гали. Сказание о Йусуфе /Пер. Сергея Иванова. – Казань: Таткнигоиздат, 1985. – 256 с.

19. Котб. Хәсрәү-Ширин хикәяте /Фәнни ред. Х.Усманов. – Казан: Ун-т нәшр., 1969. – 420 б. – Тат.яз.

20. Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф: В 6 т. – Научная биб-ка им. Н.И.Лобачевского Казанского ун-та. – №№ 609-615. – Рукопись – Араб.яз.

21. Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар: 2 Т. 1 Т. – Казан: Б.П.Домбровский тип., 1887. – 254 б.; 2 Т. – Казан: Ун-т тип., 1900. – 368 б. – Тат.яз.

22. Махмуд Кашгари. Девону луготит турк. Т.І-ІІІ. Ташкент, 1960-1963. – Узб.яз.

23. Миннегулов Х.Ю. Сәйф Сарайның яңа әсәрләре //Казан утлары. – 1972. – № 6. – 129-139 бб.; 1974. – № 7. – 130-134 бб. – Тат.яз.

24. Мәржани Ш. Мөстәфәдел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар /Тәржемә итүче һәм төз. Ә.Н.Хәйруллин. – Казан: Таткитнәшр., 1989. – 416 б. – Тат.яз.

25. Мөхәммәдьяр. Төхфәи мәрдан. Нуры содур /Төз. Ш.Абилов. – Казан: Таткитнәшр., 1966. – 150 б. – Тат.яз.

26. Мөхәммәдьяр. Нуры содур /Төз. Ш.Абилов. – Казан: Таткитнәшр., 1997. – 336 бит. – Тат.яз.

27. Нахдж ал-фарадис /Рукописный фонд ЛО ИВ РАН – А 1085. – 211 с. Рукопись – Тат.яз.

28. Нахдж ал-фарадис /Рукописный фонд ИВ РАН. – В 2590. – 223 с. – Рукопись. – Тат.яз.

29. Низами. Пять поэм. – М., 1968 (Предисловие Е.Бертельса).

30. Низами Гянджеви. Собр.соч.: В 5 т. – Т.2. /Пер. К.Липскерова. – М.: Худож.лит-ра, 1985. – 478 с.

31. Нур-и содур /Рукописный фонд ЛО ИВ РАН. – В 4417 (л.39 б. – 68 а). – Рукопись. – Тат.яз.

32. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Централь-

ную Европу (1131–1153 гг.) /Публ. О.Г.Большакова, А.Л.Монгайта. – М.: Наука, 1971.

33. Саади. Гулистан /Крит. текст, пер. и примеч. С.М.Алиева. – М.: Изд-во востлит-ры, 1959. – 230 с. – 487 с. (текст).

34. Сәйф әс-Сараи. Гөлестан бит-төрки. В 2 част. /Подготовка к изд. Х.Усманова и З.Максудовой. – Казан: Ун-т нәшр., 1980. – Ч.1, 137 с.; Ч.2. – 112 с. 10 с. прилож. – Тат.яз.

35. Таджаддин ал-Булгари. Большой тирйат. (пер.А.Б.Халидова) - Казань, ТГЖИ, 1997.

36. Тизенгаузен Г.В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: В 2 Т. – Т.1. – СПб., 1884; Т.2. – М., 1944.

37. Тукай Габдулла. Әсәрләр: 4 Т. – 1 Т. – Казан: Таткитнәшр., 1975. – 432 б.; 2 Т. – 1976. – 400 б. – Тат.яз.

38. Тухфа-и Мардан /Рукописный фонд ИВ РАН. – В 50 (Л.43–67). Рукопись. – Тат.яз.

39. Фәхретдинов Риза. Юаныч /Научный архив УНЦ РАН. Фонд Р.Фахрутдинова, Т.16, Ч.2 – Ф.7, оп.1. ед.хр.16. – Рукопись. – Тат.яз.

40. Философия истории. Антология. Под.ред. Ю.А.Кимелева. – М.: Аспект пресс, 1994. – 351 с.

41. Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, бургасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу Али Ахмада бен Омар Ибн Даста. – СПб., 1869.

42. Хорезми. Книга о любви /Пер. и комм. А.Старостина. – Ташкент, 1962.

43. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание /Пер. и комм. С.Н.Иванова. – М.: Наука, 1983. – 558 с.

44. Ясәви Әхмәд. Дивани хикмәт. – Казан: Ун-т табгаханәсе, 1877. – 247 б. – Тат.яз.

45. Ясәви Әхмәд. Дивани хикмәт. – Казан: Ун-т табгаханәсе, 1893. – 262 б. – Тат.яз.

46. Kutadgu bilig. Metin Resid Rahmeti Arat. – İkinci baski. – Ankara, 1979. – II Geveri – İkinci baski. – Ankara, 1979. – Турец.яз.

II. Литература

47. Абдуллин Я.Г. Некоторые черты татарской общественной мысли средневековья //Проблема преемственности в татарской общественной мысли. – Казань, 1985. – С.3–16.

48. Абилов Ш. «Кутадгу билиг» в болгаро-татарской литературе // Совет. тюркология. - 1970. - № 6. - С.84-87.
49. Әдәби мирасның яңа катламнары (Отв. ред. Н.Г.Юзиев). - Казань, 1990. - 120 б. - Тат.яз.
50. Азаматов Д.М. Из истории развития передовой общественно-политической и философской мысли Башкирии. - Пермь, 1976.
51. Акмамбетов Г.Г. Личность как этическая проблема: Автореф. дисс. на соис. уч. степ. д-ра филос. наук. - М., 1984. - 47 с. -
52. Актуальные проблемы социальной философии. - М., РАН, 1998. - 317 с.
53. Актуальные проблемы истории философии народов СССР. - М., МГУ, 1972.
54. Алексанров Г.Ф. История социологических учений. Древний Восток. - М., «Мысль», 1959.
55. Алиева Б.А. Теория двойственной истины. - М., «Мысль», 1972.
56. Аликулов Хайдар. Взаимовлияние и развитие общественной мысли Средней Азии и Ирана в XIV-XV вв.: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. - Ташкент, 1984. - 38 с.
57. Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т.4. - М., Политика 1984.
58. Аль-Холи Амин. Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв. - М.: Изд-во вост. литер., 1962. - 40 с.
59. Әхмәд-Зәки Вәлиди. Төрөк вә татар тарихы. - Казан, «Милләт», 1912. 1 кисәк - 280 б. - Тат.яз.
60. Әхмәд-Зәки Вәлиди. Кыскача төрөк-татар тарихы. - Казан, Таткитнәшр, 1992. - 181 б. - Тат.яз.
61. Баишев Ф.Н. Общественно политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. - Уфа: Китап, 1996. - 176 с.
62. Бартольд В.В. Сочинения: В 9 т. Т.2, ч.1. - М.: Изд-во вост.литер., 1963. - 1020 с.; - Т.6. - 1996. - 784 с.
63. Бациева С.М. Историко-социологический трактат Ибн-Халдуна «Мукаддима». - М., 1965. -
64. Башкорт әдәбияты тарихы. 1-се том. - Өфә 1990. - 608 с. - Башкир яз.
65. Баттал, Габделбари. Казан төркиләре. Тарихи язмалар. - Казан: Таткитнәшр, 1996. - 192 б. - Тат.яз.
66. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. - М., «Наука», 1966.

67. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. - М.: Наука, 1965. - 524 с.
68. Брагина И.С. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая пол. XV в.). - М., МГУ, 1893.
69. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литературы. - М.: «Наука», 1972.
70. Брагинский И.С. 12 миниатюр. От Рудаки и Фирдоуси до Хафиза и Джами. - М., «Худож.лит-ра», 1976. - 303 с.
71. Бронштэн В.А. Клавдий Птолемей. - М., Наука, 1988 - 240 с.
72. Валеев Д.Ж. Очерки истории общественной мысли Башкортостана. - Уфа, «Китап», 1995. - 224 с.
73. Валеев Д.Ж. Происхождение морали как социального явления. - Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. - Свердловск, 1984. - 37 с.
74. Валеева Д.К. Искусство волжских булгар. - Казань: Таткнигоиздат, 1983. - 132 с.
75. Гайнутдинов М.В. Развитие обновленческих идей в татарской общественной мысли //Проблема преемственности в татарской общественной мысли. - Казань, 1985. - С.31-46.
76. Гали М. Өмме Камал китабы //Совет әдәбияты. - 1941. - № 5. - Б. 41-61. - Тат.яз.
77. Ганиева Р.К. Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. - Казань: Изд-во КГУ, 1988. - 174 с.
78. Гегель Г.В. Философия религии. В 2-х тт. - М., «Мысль», Т.1, 1975. - 532 с. ; Т.2. 1977. - 573 с.
79. Гегель Г.В. Философия истории. - СПб., 1993.
80. Геюшев З.Б. Этическая мысль в Азербайджане (истор. очерки). - Баку, «Элм», 1968.
81. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. - М., «Мысль», 1990.
82. Горский В.С. Социологический аспект истории философии/. В сб.: Проблемы методологии историко-философского исследования. Вып.1. ИФ АН СССР. - М., 1974.
83. Греков Б.Д. Калинин Н.Ф. Булгарское государство до монгольского завоевания //Материалы по истории Татарстана. - Казань, 1948. - Вып.1. - С.97-184.
84. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана

(VII–XII вв.). - М., АН СССР, 1960.

85. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. - М., «Наука», 1966.

86. Гузева Т.В. Золотоордынский город Сарай ал-Джадид: Дисс... канд. истор. наук. - М., 1975.

87. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1972.

88. Джавелидзе Э.Д. У истоков турецкой литературы. Джелаль-еддин Руми (вопросы мировоззрения). - Тбилиси, 1979.

89. Джумабаев Ю.Д., Мамедов Ш.Ф. Этическая мысль в Средней Азии в IX–XV вв. - М., МГУ, 1974.

90. Дәүләтшин Г.М. Болгар мифологиясы һәм халык авыз ижаты // Татар әдәбияты тарихы: 6 т. Т.1. - Казан: Таткитнәшр., 1984. - Б. 97–115 - Тат.яз.

91. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. - М., «Наука», 1974.

92. Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв.). - М., Наука, 1966. - 160 с.

93. Закиев М.З. О периодизации истории тюркских письменных литературных языков // Совет. тюркология. - 1975. - № 5. - С.3–11.

94. Ибрагим Т. Философия калама (VIII–XV вв.): Автореф. дисс. на вв.): соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. - М., АН СССР, 1984. - 36 с.

95. Иванов С.Н. О «Благодатном знании» Юсуфа Баласагунского // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. - М., 1983. - С.518–538.

96. Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., «Мысль», 1989. - 254 с.

97. Идеи гуманизма в литературах Востока. - М., «Мысль», 1967.

98. Из истории формирования и развития свободомыслия в дореволюционной Татарии /Отв. ред. Р.М.Амирханов. - Казань, 1987. - 121с.

99. Ислам. Религия, общество государство (Отв. ред. П.А.Грязневич, С.М.Прозоров). - М.: Наука, 1984. - 232 с.

100. Исмаатов Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX–XV вв. - Душанбе: «Дониш», 1986.

101. Исследования Великого города /Отв. ред. В.В.Седов/. - М.: Наука, 1976. - 262 с.

102. История литератур народов Средней Азии и Казахстана. - М., МГУ, 1960.

103. История Татарской АССР. - Казань: Таткнигоиздат, 1968. - 718с.

104. История философии в СССР. В 5-и тт. т.1. - М., «Наука», 1968.

105. Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. – Казань: Таткнигоиздат, 1979. – 224 с.
106. Казаков Е.П. Об археологическом изучении раннебулгарского периода //Новое в археологии и этнографии Татарии. – Казань, 1983, с.33.
107. Кемаль Якуб. Тюрко-татарская рукопись XIV века «Нехджу-ль-Ферадис». – Симферополь: Крымское гос. изд-во, 1930.
108. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М.: Аспект пресс, 1996. – 216 с.
109. Климович Л.И. Ислам. М., «Наука», 1965.
110. Кныш А.Д. Мироззрение Ибн Араби. – В кн.: Религии мира. История и современность. Ежегодник. – 1984. М., 1984. – С.85-92.
111. Кононов А.Н. Поэма Юсуфа Баласагунского «Благодатное звание» //Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. М., 1983. С.495-517.
112. Конрад Н.И. Запад и Восток. М., «Наука», 1972. – 496 с.
113. Крымский А. Очерк развития суфизма. М., 1895.
114. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Уфа, 1979.
115. Кули-заде З.А. Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. (регион ислама) и проблема Запад-Восток. – Баку: Элм, 1983. – 283 с.
116. Кули-заде З.А. Из истории азербайджанской философии VIII-XVI вв. Баку: Азернешр, 1992. – 237 с.
117. Кули-заде З.А. Теоретические проблемы истории культуры Востока (исламский регион) и низамиведение. – Баку: Элм, 1986. – 228 с.
118. Культура Биляра. (Отв. ред. А.Х.Халиков). – М.: Наука, 1985. – 216с.
119. Люсев А.Ф. Дерзание духа. М., 1989.
120. Лосев А.Ф. Социально-исторический принцип изучения истории философии. – В сб.: Проблема методологии историко-философского исследования. Вып.1. ИФ АН СССР. М., 1974.
121. Максумова Лола. Из истории узбекско-татарских литературных связей. Ташкент – 1978. – Дисс... уч. степ. канд. филол. наук.
122. Мамед Ариф. История азербайджанской литературы (краткий очерк). Баку, «Элм», 1971.
123. Малькова Т.П., Фролова М.А. Введение в социальную философию. М.: Международная педагогическая академия. 1995. – 192 с.
124. Мамедов Ш.Ф. Развитие философской мысли в Азербайджане.

М., МГУ, 1965.

125. Материалы по истории Татарии. Вып.1. /Отв. ред. И.М.Климов/ Казань: Таткнигоиздат, 1948. – 488 с.

126. Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Часть 1. ИФ АН СССР. М., 1986. (отв. редактор М.Т.Степанянц).

127. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., «Наука», 1976.

128. Мец Адам. Мусульманский Ренессанс. М., «Наука», 1973.

129. Миннегулов Х.Ю. Котб ижаты. – Казан: Ун-т нәшр, 1976. – 80 б. – Тат.яз.

130. Миннегулов Х.Ю. Сәйф Сараи. Тормышы һәм ижаты. – Казан: Ун-т нәшр., 1976. – 190 б. – Тат.яз.

131. Мухаммадиев А.Г. Булгаро-татарская монетная система XII-XV вв. – М.: Наука, 1983. – 167 с.

132. Мәхмутов Х.Ш. Кашгариньң «Дивани ләгатит төрк» сүзлегә һәм борынгы төрки фольклор (кушымта белән) //Борынгы татар фольклоры мәсьәләләре. – Казан, 1984. – 92-142 бб. – Тат.яз.

133. Наджип Э.Н. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века: В 4 кн. – Кн.1. – М.: Наука, 1979. – 479 с.

134. Общественные науки за рубежом. Рефер.журнал ИНИОН АН СССР. – М., 1986. – № 4, серия 9.

135. Очерки по истории азербайджанской философии. В 2-х тт. Т.1. Баку, 1966. – 348 с.

136. Очерки социальной философии. Учебное пособие для вузов. М., 1994.

137. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. – Ленинград, ЛГУ, 1966. – 400 с.

138. Полубояринова А.Х. Русские в Золотой Орде. Дисс... канд. истор. наук. – М., 1973.

139. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х тт. Т.1. М., 1992.

140. Проблема преемственности в татарской общественной мысли / Отв. ред. Р.М.Амирханов – Казань, 1985. – 163 с.

141. Райт Дж. Географические представления в эпоху крестовых походов /Пер. А.Кабанова. – М.: Наука, 1988. – 478 с.

142. Рәхим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы. Феодализм дә- вере – Казан: Татарстан матбугат һәм нәшрият комбинаты нәшере, 1925. – 315

б. – Тат.яз.

143. Рипка Я.Н. История персидской и таджикской литературы. – М.: Наука, 1970.

144. Роузентал Франц. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе.- М., «Наука», 1978.

145. Сагадеев А.В. Ибн Сина /Авиценна/. – М.; Мысль, 1980. – 239 с.

146. Сагадеев А.В. Ибн Рушд. - М., «Мысль», 1974. – 207 с.

147. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм (из истории средневекового материализма). – Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. – М., ИФ АН СССР, 1987. – 45 с.

148. Сагадеев А.В. Жизнерадостное свободомыслие Востока. – «Наука и религия», 1978: № 2. - С.28–32.

149. Сәғъди Г. Татар әдәбияты тарихы. – Казан: Татарстан дәүләт нәшр., 1926. – 300 б. – Тат.яз.

150. Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. – Саранск: Мордов. кн. изд., 1960. – 176 с.

151. Свободомыслие и атеизм в древности, Средние века и в эпоху Возрождения. Под ред. А.Д.Сухова. – М., «Мысль», 1986. – 285 с.

152. Смирнов А.П. Волжские булгары. – М.: Изд-во Гос. истор. музея, 1951. – 273 с.

153. Смирнов А.П. Очерки по истории древних булгар. – Труды ГИМ, вып.ХІ - М., 1940. – 103 с.

154. Соколов В.В. Средневековая философия. - М., Высшая школа, 1979. – 448 с.

155. Социальная философия /Под. ред. В.Н.Лавриненко. - М., «Культура и спорт» 1995. – 240 с.

156. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987. – 192 с.

157. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. - М.: Наука, 1974.

158. Таджикова К.Х. Идеиные предпосылки и особенности развития суфизма в средневековом Казахстане: Автореф.дисс... кан.филос. наук. – Алма-Ата, 1983. – 22 с.

159. Татар әдәбияты тарихы: 6 Т. – Т.1. Казан: Таткитнәшр., 1984. – 567 б. – Тат.яз.

160. Татищев В.Н. История Российская: В 7 т. – Т.3. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1964.

161. Таһиржанов Г.Т. Тарихтан – әдәбиятка. – Казан: Таткитнәшр., 1979. – 168 б. – Тат.яз.
162. Тейярд де Шарден. Феномен человека. - М., 1987.
163. Тенишев Э.Р. О языке поэмы Кул Гали «Кыссаи Йусуф» // Turcologia-1986. - Ленинград, 1986. - С.273.
164. Тойнби А. Постижение истории. - М., 1991.
165. Тримингем Дж. Суфийские ордены в исламе /Пер. под. ред. О.Ф. Акимускина. - М.: Наука, 1989. - 328 с.
166. Уразбеков А.У. Этическая мысль в Казахстане. - Алма-ата, «Наука», 1982. - 136 с.
167. Усманов М.А. Жалованные акты Джучиева Улуса XIV–XVI вв. - Казань: Изд-во КГУ, 1979. - 318 с.
168. Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. - М., 1985. - С.177–185.
169. Фахрутдинов Р.Г. Археологические памятники Волжско-Камской Булгарии и ее территория. - Казань: Таткнигоиздат., 1975. - 219 с.
170. Фахрутдинов Р.Г. Очерки по истории Волжской Булгарии. - М.: Наука, 1984. - 216 с.
171. Фәхретдинов Ризаэддин. Болгар вә Казан төрекләре (Төз. Ә.Н.Хәйруллин). - Казан: Таткитнәшр., 1993. - 288 б. - Тат.яз.
172. Фәхретдинов Риза. Ибн Гәрәби. - Оренбург: «Вакыт» матбагасы, 1912. - 136 б. - Тат.яз.
173. Фәхретдинов Риза Ибн Рушд. - Өфе, 1905. - Тат.яз.
174. Фәхретдинов Риза. Имам Газали. - Оренбург: «Вакыт» матбагасы, 1909. - Тат.яз.
175. Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. - М.: Изд-во МГУ, 1973. - 180 с.
176. Философский анализ явлений духовной культуры /Под ред. А.А.Гусейнова. - М., МГУ, 1984. - 137 с.
177. Философское наследие мусульманского мира и современная идеологическая борьба. РЖ ИНИОН АН СССР (сост. А.В.Сагадеев). - М., ИНИОН, 1987.
178. Философское наследие народов Востока и современность. Сб.ст. - М.: Наука, 1983. -243 с.
179. Философия зарубежного Востока о социальной сущности чело-

века. Сборник научных трудов. /Под ред. А.В.Сагадеева. - М., Изд-во Ун-та дружбы народов, 1986. - 156 с.

180. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. - М.: «Наука», 1983. - 169 с.

181. Хайруллаев М.М. Философское наследие народов Средней Азии. - Ташкент, «Фан», 1965.

182. Халиков А.Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. - Казань: Таткнигоиздат., 1978 - 160 с.

183. Халикова Е.А. Мусульманские могильники Волжской Булгарии X - начала XIII веков как исторический источник.: - Автореф.дисс... канд.истор.наук М., 1976. - 18 с.

184. Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа. - Уфа. 1973.

185. Хисамов Н.Х. Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Али. - М.: Наука, 1979. - 254 с.

186. Чалоян В.К. Восток-Запад. - М., «Наука», 1968. - 224 с.

187. Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XI-XVIII вв. - Уфа: «Гилем», 1996. - 193 с.

188. Шәрипов Ә.М. Фарсы һәм төрки - татар әдәбиятының багланышы тарихыннан (XIII-XIV гасырлар) //Урта гасыр татар әдәбияты тарихыннан. - Казан, 1981. - 16-21 бб. - Тат.яз.

189. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). - М.: Наука, 1979. - 152с.

190. Шпилевский С.М. Древние города и другие булгаро-татарские памятники в Казанской губернии. - Казань: Тип.ун-та, 1877. - X, 585, XVI с.

191. Юзиев Н.Г. Кыйссалардан хикмәтләрдән күреклерәге //Казан утлары. - 1983. - № 9. - 45-52 бб. - Тат.яз.

192. Яфаров Б.А. X-XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж әл-фәрадис» кулъязмасы: Дисс... канд. филол. наук. - Казан, 1949. - Тат.яз.

193. Kafesoglu Ibrahim «Kutadgu bilig» ve kultur tarihimesdeki yeri. - Istanbul, 1980. - Турец.яз.

194. Yasfi Mahir Kogaturk. Turk edebiyati tarihi. - Ankara, 1964. - 856 s. - Турец. яз.

195. Taufik Ibrahim, Artur Sagadeev. Glassical islamic Philosophu. - М.: Progress. 1990. - s.352. - Англ.яз.

Содержание

Слово о книге и ее авторе	3
Введение	9
Глава первая. Тюркоязычные письменные памятники XI–XVI вв. как источник изучения социально- философской мысли средневековья (методологические аспекты)	26
1. О мировоззренческом содержании средневековой литературы	26
2. Основные течения и проблематика социально-философской мысли	29
3. У истоков рационалистической мысли	36
4. Суфизм в средневековом Поволжье	40
Глава вторая. Социокультурные предпосылки формирования профессиональной культуры региона в XIII–середине XVI вв.	58
Вступление	58
1. Булгарский период	62
2. Эпоха Золотой Орды	77
3. Период Казанского ханства	89
Глава третья. Общефилософские основания социально-этической проблематики тюркоязычных письменных памятников средневековья	98
1. Предварительные замечания	98
2. У истоков двух мировоззренческих концепций	102

<i>а) «Линия» Й.Баласагуни</i>	102
<i>б) «Линия» А.Йасави</i>	110
3. Философская проблематика «Кысса-й Йусуф» Кул Гали	115
4. Мировозренческое содержание литературы золотоордынской эпохи	128
<i>а) «Философия любви» в «Хосров-Ширин хикаяты»</i>	128
<i>б) Мировозренческая основа суфийских сочинений</i>	147
<i>в) Синкретизм мировоззрения Сайфи Сараи</i>	152
5. Философские аспекты поэзии Мухаммадьяра	155
Глава четвертая. Социально-этическое содержание средневековых тюркоязычных сочинений	167
Вступление	167
1. Два мировоззрения – два пути к счастью	168
<i>а) Рационалистическая этика Й.Баласагуни</i>	168
<i>б) Этический идеал в «Хикметах» А.Йасави</i>	174
2. Социально-этическое учение Кул Гали	177
3. Социально-этическая мысль в литературе эпохи Золотой Орды	184
<i>а) Союз разума и любви в этической концепции Кутба</i>	184
<i>б) От Кутба до Сайфи Сараи</i>	198
<i>в) «Гулистан бит-тюрки» - энциклопедия общественной жизни</i>	204
<i>г) Этический идеал суфийских мыслителей</i>	216
4. Мухаммадьяр – глашатай социальной справедливости	226
Заключение	243
Библиография	250
I. Источники	250
II. Литература	252