

0716696-1

На правах рукописи

Яхин Фарит Закизянович

**Религиозная мистика и мифология
в татарской поэзии**

10.01.02. - литература народов Российской Федерации

А в т о р е ф е р а т

**диссертации в виде монографии на соискание
ученой степени доктора филологических наук**

Казань - 2000

Работа выполнена на кафедре литературоведения
Татарского государственного гуманитарного института

Официальные оппоненты:

доктор филологических наук,
профессор Х. Ю. МИННЕГУЛОВ (Казань)

доктор филологических наук,
профессор О. Х. КАДЫРОВ (Казань)

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000304941

доктор филологических наук,
кандидат филологических наук
с. М. И. АХМЕТЗЯНОВ (Казань)

Ведущая организация:

кафедра татарской литературы
Казанского государственного
педагогического университета

Защита состоится 28 июля 2000 г. в 12 часов на заседании
диссертационного совета Д 184. 01.01 в Институте языка,
литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук
Республики Татарстан по адресу: 420503, г. Казань, ул.
Лобачевского, 2/31.

С монографией можно ознакомиться в Научной
библиотеке Казанского Научного центра РАН (г. Казань, ул.
Лобачевского, 2/31).

Автореферат разослан " 27 " июня 2000 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат филологических наук

 З. З. Рамеев

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы. В последнее десятилетие XX столетия в татарской литературе усилились религиозно-мистические и мифологические тенденции образно-художественного отображения действительности. Это было во многом связано с преобразованиями в обществе. Религиозное мировоззрение все больше завоевывало умы и представления о жизни и существовании. В обществе усилилась заинтересованность татарской литературой средневековья, в которой сильно было художественное восприятие бытия через призму мистических и мифологических ощущений. Поэтому изучение данной темы стало научной необходимостью. Работая в данном направлении, Г. Гильманов начал издавать многотомный сборник татарских мифов¹. В последние годы ученые плодотворно изучали фольклорные мифы татарского народа, что надо считать успехом татарской фольклористики.

Татарские мифы в научном плане как этнографический материал одним из первых начал изучать английский ученый, этнограф, анимист Э. Б. Тайлор (1832-1917). В своем широкоизвестном труде "Первобытная культура" он оценил татарские и общетюркские мифы в свете развития общечеловеческих представлений о бытии и вселенной, определил место и значение их в развитии мировой культуры². Его теоретические обобщения и на сегодняшний день не потеряли своей актуальности и научной ценности. Мифы татар и тюркских народов в этнографическом плане в последние годы были изучены учеными Н. А. Алексеевым, В. В. Евсюковым, К. А. Окладниковой, А. М. Салагасвым, Э. Л. Львовым, И. В. Октябрьской, М. С. Усмановым³ и т. д. Неодно-

¹ Татар мифлары: Ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар. — Беренче китап. — Казан: Татар. кит. нәшр., 1996. — 338 б.; Шул ук. — Икенче китап. — Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. — 432 б.

² См.: Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Пер. с английского. — М.: Политиздат, 1989. — 573 с.

³ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 1980. — 318 с.; Евсюков В. В. Мифы о вселенной. — Новосибирск: Наука, 1988. — 177 с.; Окладникова В. А. Тропой Когульдея. — Л.: Лениздат, 1990. — 189 с.; Салагас А. М. Алтай в зеркале мифа. — Новосибирск: Наука, 1992. — 172 с.; Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Салагас А. М., Усманов М. С. Традицион-

кратно используя одни и те же мифы в качестве изучаемого материала, они в некоторых случаях отошли от объективной оценки мифологического представления тюркских народов о мире и вселенной, отдав предпочтение фольклористике. Эти труды интересны всесторонним изучением материала, их можно считать опытами систематизации мифологических представлений тюркских народов о бытии, природе, вселенной.

Необходимо различать два вида мифов. Первый вид — фольклорные мифы, которые появились в глубине веков на основе народных поверий и представлений о природе. Они и сегодня находятся в обиходе, в различных формах и со сказочным содержанием сохранились в народном творчестве. Некоторые из них постепенно забываются, появляются новые. Поэтому фольклорные мифы нельзя считать полностью сформированными и определенными.

Второй вид татарских мифов большей частью заимствованный, книжный. Мифы вошли в сознание народа вместе с религиями, в частности с Исламом, и являются элементом Исламской культуры. Татарская литература, как и литература многих других тюркских народов, с X века развивалась под влиянием Исламской культуры. Фольклорные мифологические персонажи использовались в произведениях как негативные, противопоставлялись человеку.

Изучение Исламской мифологии и мистики только в последние годы стало потребностью общества в связи с восстановлением религиозного мировоззрения и мироощущения. Татарская литература древности и средневековья исследовалась и изучалась литературоведами чаще всего с точки зрения морально-этических норм. Творчество таких мистических поэтов, как А.Яссави и С.Бакыргани почти не изучалось в монографическом плане. К религиозным мотивам и направлениям в литературе советское литературоведение относилось крайне отрицательно. Поэтому многие мифологические и мистические понятия, символы, образы или неправильно объяснялись, ошибочно трактовались, или же оставались нераскрытыми. Это во многих случаях приводило к неправильному пониманию текста, его идейно-эстетического значения. Развитие науки требует углубления и точности. В связи с этим изучаемая тема стала актуальной, требовала постановки и решения задач, связанных с мистическим и мифологическим материалами, что потребовало и нового научного подхода, и перспективной научной обоснованности темы.

Научная обоснованность темы. Миф необходимо понимать как сознательное универсальное обобщение человеком окружаю-

ное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. — Новосибирск: Наука, 1989.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
им. М. М. Лобачевского
КАЗАНСКОГО ГОС. УНИВЕРСИТЕТА

щей действительности. Миф нельзя считать сказкой, выдумкой. Нельзя забывать о его реалистичности. Объяснение наукой появления мифа слабостью человека перед силами природы более подходит к фольклористике, но в литературоведении нельзя обосновываться на таком одностороннем умозаключении, о чем доказательно предупреждал в своих трудах А.Ф.Лосев. "Нужно быть до последней степени близоруким в науке, — писал он, — даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но *наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это — совершенно необходимая категория мысли и жизни*, далекая от всякой случайности и произвола"⁴. Тем более миф не является научной формой мышления.

Нами миф рассматривается как особая форма мышления и познания мира. Миф был в историческом прошлом единственным способом обобщения человеческого познания действительности. В мифологических символах, образах, сюжетах сконцентрированы обобщенные морально-этические ценности человечества. Поэтому миф являлся наиболее универсальной формой человеческого сознания.

С мифологическими представлениями связаны мистические понимания. Мистика направлена на преобразование мира, изменение порядка вещей. Мистика более творческая, чем мифология. Она больше стихийна, чем сознательна. Мистику надо понимать как психологическое опущение. Она не познавательна и не является продуктом познания и обобщения представлений, мистика — это способ и даже, в некоторых случаях, метод усовершенствования человеческой личности. Мистику нельзя понимать как полустороннее влияние, она, наоборот, не внешнее, а внутреннее переосмысление состояния души. Больше всего она связана с психикой, чем с сознанием, поэтому мистику нельзя включать в ряд несознательного. Но в мистике сознание настолько влияет на психику человека, что подчиняет духу человеческую природу, и наоборот. Мистика, как и мифология, по своей сути универсальна. Именно на таком понимании и на таких понятиях о мифологии и мистике основывался суфизм. А татарская литература, как и вся Исламская, в средние века развивалась под сильным влиянием суфизма.

Любая религия мифологична и мистична. Язык религии — язык мифа, язык мистики. Религия не может обходиться без мифологии и мистики. Иногда ученые в религии ищут науку. Но где начинается наука, там кончаются мифология и мистика; мифоло-

⁴ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — С.24.

гические символы, образы, сюжеты заменяют научные термины, формулы, понятия.

Мистические и мифологические представления и переосмысление действительности в Исламе более сильно стали развиваться в суфийской литературе. Суфии на первое место ставили самосовершенствование человека. Особое место уделялось поэзии, суфиев привлекали ее гармоничность, особенность и множественность поэтических форм. Поэзия ими рассматривалась как само совершенство. Поэтому во многих случаях поэты Востока, а также и татарские, в средневековье являлись и суфиями, а некоторые — даже предводителями суфийских орденов. Иногда их стихи кажутся простыми по содержанию, декламационными. Посредством анализа мистических и мифологических символов и образов можно более глубоко понять содержание и определить основную идею стихотворения. Так, насыщенные стихи суфиев о любви, как известно, никак не связаны с их чувствами к любимой красавице. Их любовь направлена к Аллаху, Всеобщему Богу, и любые другие чувства не могут быть выше нее.

В данном направлении написано немало солидных трудов учеными — востоковедами и литературоведами. Научные комментарии (шөрех) к тем или другим поэтическим произведениям составлялись издревле. Их философская глубина до сих пор поражает умы почитателей древней литературы. Особенно многосторонне и на научном уровне составлены комментарии учеными прошлых веков к поэтическим произведениям Ф.Гаттара, С.Аллахияра. Наиболее полным и целостным является труд “Рисалаи-Газиза” Т.Ялчыгола, ученого-комментатора поэзии С.Аллахияра. Это исследование издавалось до революции неоднократно отдельной книгой, которая была одной из самых популярных среди татар и использовалась в качестве учебного пособия в школах.

Цели и задачи исследования. Татарская поэзия древности и средневековья имеет мифологическую и даже мистическую направленность. Это диктовалось религиозным мировоззрением и суфийскими школами. Такая особенность татарской поэзии, как и Восточной, хорошо известна ученым. По данной теме написано немало трудов, но исследований, выявляющих мистическое и мифологическое содержание татарской поэзии в монографическом плане все еще не проводилось. Поэтому во многих случаях творчество таких поэтов — мистиков древности, как А.Яссави, С.Бакыргани, С.Аллахияр, оставалось мало изученным. Оценивая морально-этические проблемы, поднятые в истории татарской поэзии, во многих случаях литературоведы не смогли полностью раскрыть истинного содержания произведений прошлых веков. Это и понятно, так как не были известны и изучены многие исторические факты,

трудно было рассматривать творчество каждого поэта в ракурсе его исторической эпохи, сравнивать поэтические идеалы и исторические факты. В последние годы история стала достоянием народа, и перед литературоведами возникли новые задачи, требующие все более глубокого изучения литературы.

Хотя в работе и ставилась цель исследовать религиозно-мистическое и мифологическое содержание татарской поэзии, не было необходимости систематизировать мистические и мифологические понятия. Ставилась задача раскрыть подлинное содержание мистических и мифологических представлений поэтов древних веков и средневековья. Для выяснения истинных причин возникновения поэтических образов, символов и т.д. были исследованы сохранившиеся до наших дней древние тексты о снах и сновидениях, к чему литературоведы еще ни разу не обращались. Нашей целью стало сравнение символов и образов, трактуемых в книгах о снах, с образами и символами, широко используемыми в поэзии древности и средневековья. К снам мистики относились как к особенному и своеобразному "мосту" в "иной мир", как к средству общения с потусторонними силами, как к возможному общению с Аллахом, при котором познается будущее индивидов, судьба. Задачей, связанной с этой целью, явилось изучение мистики и мифологии снов и сновидений. К сожалению, нам не удалось выяснить, (хотя это и не литературоведческая проблема), почему поэтические символы и образы сходны с символами и образами сновидений, хотя вполне ясно, что они могут трактоваться одинаково.

Творческое наследие поэтов-мистиков А.Яссави, С.Бақыргани, Умми-Камала имеет большое значение в истории татарской поэзии. Их идеи были восприняты их последователями и даже поэтами-реалистами начала XX века. Поэтому в работе была поставлена цель выяснить мифологическое и мистическое содержание поэзии А.Яссави, С.Бақыргани. Необходимо было изучить биографию этих поэтов-мистиков, потому что об их жизни в литературоведении и в истории литературы до сих пор известны только отдельные сведения.

Одним из классических произведений древности является "Кисекбаш китабы" ("Книга об Отрубленной Голове"), по мотивам которого Г.Тукай в 1908 году создал поэму "Печән базары, яхуд Яна Кисекбаш" ("Сенной базар, или Новая Отрубленная Голова"). При сравнении поэмы Г.Тукай, основанной на мифологизации событий его времени, и версии памятника ставилась задача определить жанр, поэтические особенности и т.д. Исследуя художественно-языковое своеобразие, сравнивая версии, стремились наиболее правильно раскрыть суть и смысл древнего памятника,

что, бесспорно, требовалось при художественном анализе текста и его атрибутировании.

Поэты древности, в основном мистики, часто писали о своих любовных чувствах, доводя свои идеи до мистического и мифологического содержания. Они ставили любовь выше всех других качеств человека, обожествляя и идеализируя ее. Поэтому в исследовании изучается мистическое и мифологическое содержание поэзии К. Сайади и Маджлиси, авторов средневековых дастанов о влюбленных. При анализе их творчества затрагивались и вопросы, связанные с поэмой золотоордынского поэта Кутба "Хосров и Ширин", хорошо изученной учеными. Нашей целью стало исследование мифологических и мистических моментов в сюжете, отношении авторов к чувству любви, а также рассматривались проблемы атрибутирования, так как в науке эти вопросы все еще оставались нерешенными.

Творчество казанского поэта Мухаммедьяра ибне Махмуда (XVI в.) оценивалось в истории татарской литературы как свободное от религиозных представлений и схоластики. Но такая оценка не всегда себя оправдывала. В связи с этим нами была поставлена цель изучить его творческое наследие в религиозно-мистическом и мифологическом плане. При анализе поэм Мухаммедьяра выявлялась аисторичность его героев. Он как бы создавал мифы о своей исторической эпохе, во многих случаях используя даже хорошо известные литературные сюжеты. Поэтому мы поставили перед собой задачу сравнить исторические факты с поэмами Мухаммедьяра, что помогло полному раскрытию идейно-художественного содержания его произведений.

Творчество Хамдаи основано на мистических и мифологических представлениях. Так как его поэма исследуется впервые, ставили перед собой и задачи атрибуции, выявления биографических данных о самом поэте. Такие же задачи ставились при исследовании творчества С.Аллахияра.

Научная новизна диссертации. Татарская литература в религиозно-мистическом и мифологическом плане в литературоведении исследуется впервые. Поэтому автор использует мистические и мифологические материалы древности и средневековья. Основное внимание уделяется литературным материалам; фольклор и фольклорные мотивы используются редко, по необходимости, когда не хватает материалов, зафиксированных в письменных источниках. Впервые особое место уделяется изучению специальных книг и источников о символах снов и сновидений. При исследовании древних письменных памятников о символах снов выявлены неправильные трактовки их современными учеными. Решены многие вопросы атрибуции, выявлено авторство. В работе впервые сравни-

вается символика снов с поэтическими символами и образами. Результаты такого исследования оказались интересными и наглядными. Оказалось, что поэтические символы сходны и даже едины с символами снов и сновидений.

В работе выявлено авторство и время написания “Кисекбаш китабы”, замечены несостоятельность и ошибочность многих представлений об этой книге; определен жанр произведения и жанровое своеобразие поэмы Г.Тукая “Печән базары, яхуд Яңа Кисекбаш”, которая ошибочно считалась “поэтическим ответом” — “назира”.

Жизнь и творчество поэтов А.Яссави, С.Бакыргани, Хамдами, С.Аллахияра в монографическом плане исследуются впервые. Выявлены даты и этапы жизни и творчества, год рождения, изучены мистическое и мифологическое содержание их произведений. В работе представлены материалы и данные об этих авторах, доказательно объяснены несостоятельность ошибочных представлений о них и ненаучных трактовок их творчества.

Автором работы проделано немалое текстологическое исследование, подготовлены к печати тома текстов творческого наследия изученных им авторов, некоторые уже изданы. Для выявления новых научных материалов автор неоднократно участвовал в археографических экспедициях и научных командировках, работал в архивах, в частных библиотеках, музейных фондах.

В работе совершены попытки выяснения биографии К.Сайади и Маджлиси, выдвинуты гипотезы, отвергнуты ошибочные трактовки, научно несостоятельные доказательства и версии. Впервые исследовано творчество Мухаммедьяра в историческом плане, проведены параллели между историческим ходом событий и поэтической символикой поэм автора. Выявлена приверженность поэтов средневековья к фатализму. С.Аллахияр, поэт XVIII века, одним из первых отверг фатализм и смог правильно объяснить суть происходящего, прошлого и грядущего будущего. Автором работы выявлено, что фатализм был характерен мышлению и поэзии татарской и тюркской древности и средневековья, что привело к неправильному пониманию учения Ислама о судьбе. Это породило множество субъективных представлений об окружающей действительности, историческом ходе развития общества.

В конце XVIII века суфизм в татарской среде начал терять свое общественное значение, все более распространялась критика его устоев. В первой половине XIX века суфизм в татарской литературе стал основой для развития романтизма. Поэзии этого периода уже не характерна философия средневекового фатализма.

Теоретической базой и методологической основой исследования явились труды известных зарубежных и отечественных уче-

ных как современности, так и прошлого. В освещении общих и специальных вопросов опирались на труды Э.Тайлора, А.Мец, А.Лосева, Лейбница, Ф.Купрелизаде, М.Бурсали, Е.Бертельса, Ю.Крачковского, В.Жирмунского, Д.Лихачева, И.Брагинского, И.Фильштинского, А.Кононова, С.Иванова, Г.Гобайдуллина, Г.Рахима, Г.Ибрагимова, А.Ахмерова, Д.Дивасва, К.Насыйри, Н.Катанова, Н.Пантусова, Г.Чукри, Е.Малова, Х.Усманова, М.Гали, Н.Юзиева, М.Гайнуллина, М.Хасанова, М.Закиева, А.Каримуллина, Ш.Абилова, Х.Курбатова, Р.Ганиевой, Х.Миннегулова, Н.Хисамова, Ю.Нигма-туллиной, М.Ахметзянова, М.Гайнутдинова, Я.Ахметгалеевой, Ф.Урманчиева, Ф.Ахметовой, А.Шарипова и многих других.

При написании данной работы основными методами анализа явились сравнительно-исторический, сравнительно-типологический методы исследования. Использован также опыт татарских, узбекских, турецких литературоведов-текстологов.

Апробация работы. На защиту как докторская диссертация выдвинута одноименная монография. Основное содержание работы, кроме этого, отражено в девяти монографиях и научно-популярных книгах и более ста научных статьях, в докладах, прочитанных на научных конференциях, проведенных в институтах и университетах, музеях и т.д. Содержание работы и выводы были положительно оценены и одобрены.

Материалы исследования используются при чтении курса по истории татарской литературы в высших учебных заведениях, а также в средних школах.

Структура и объем диссертации. Работа состоит из введения, пяти глав, заключения и списка использованной литературы. Главы разделены на параграфы, параграфы — на пункты, посвященные отдельным проблемам, что дало возможность автору целенаправленно рассмотреть каждую задачу в отдельности.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Первая глава. *“Мистическое и мифологическое представление во снах, символика и поэзия”.* Каждый человек способен видеть сны. В связи с этим, издревле люди научились трактовать символы снов. Так появились мистическое понимание и восприятие сновидения. Татары, как и другие народы, считали, что сны им посылает Бог (Аллах). Это не отрицалось и такими святыми книгами, как Библия, Евангелие, Псалмы, Коран.

Одна из первых книг о снах и сновидениях с трактовками их символик появилась уже в конце IX — начале X веков. В науке

она названа "Ырк битиг" ("Книга гадания"). Хотя этот памятник неоднократно изучен, автором ее ошибочно назван Йасиг Сангун Итачук. На самом деле он лишь "достойный" ученик своего учителя, младшего монаха Буруагуру, который был его наставником. Как утверждается в самой книге, младший монах Буруагуру написал учебное пособие для своего ученика Йасига в монастыре Тайгутан.

Буруагуру прекрасно понимал, что умение толковать сны необходимо каждому будущему религиозному деятелю. Он составил книгу в стихотворной форме, но она имела и функциональное значение. Мистическое знаковое значение снов бесспорно. Понимание символов снов как образной системы было развито в древности, особенно поддерживалось религиозными деятелями.

Мистики придавали снам особое значение и роль в человеческой судьбе. Суфии придерживались мнения, что сны являются откровением божественным. Избранных Аллахом предупреждает о будущих изменениях, как личностных, так и общественных. Не только по снам, но и по природным явлениям и особенно по катаклизмам мистики пытались разгадать образ недалекого будущего. Такие "пророчества" в большинстве случаев служили "очищению" морально-нравственного облика общества. Считать деятельность таких мистиков беспочвенной нельзя. Мистики пытались выявить и выяснить значение любого подсознательного явления. Искали смысл образов, символов и предлагали свои трактовки.

Одна из интересных трактовок символов снов появилась немного позже — "Йосыф пэйгамбэр тегъбирнамесе" ("Книга снов пророка Иосифа"). Она возникла под влиянием "Киссан-Юсуф" поэта болгарского периода Кул Гали, почти во всех трактовках повторяет те толкования снов, которые описаны в поэтической форме в дастане. Кроме этого, среди татар в обиходе были книги толкований снов, приписываемые мусульманским ученым-богословам. Изучая их, несомненно приходишь к выводу, что символы снов сходны с поэтическими символами и образами.

Книги толкований снов по своему содержанию мистичны и мифологичны. Их составители для доказательства богоугодности таких гаданий естественным образом использовали и коранический материал, а также изречения самого Мухаммеда. Все пророки видели сны, и даже одна четвертая часть Корана ниспослана Аллахом Мухаммеду в его снах.

Для полной убедительности составителями таких указателей был сочинен миф о том, что Аллах создал ангела Малакел-Руийа (Ангела Снов), который заглядывает в Книгу Судеб, а потом, как запомнит, так и показывает в снах людям их будущее. В некоторых трактовках Ангел Сновидений называется именем

“Садыкун”, что в переводе означает “Близкий друг”. Авторы этой версии утверждают, что такое название идет от пророка Даниила. Этот ангел огромен, и о его величине говорится, что расстояние от одного его уха до другого равно семистам тысячам лет. Он подобен солнцу: на что посмотрит, то и лучом своим охватит, озарит и все увидит без затруднений. Его язык — язык символов, язык картин.

Таким образом, никто не свободен от сновидений. Кто отвергает сны, как полагали толкователи снов, тот отвергает и жизнь души после смерти. Сон понимался как деятельность души, а не как деятельность сознания. Мистическое значение снов может быть и не познано человеком, для этого нужна особая поэтическая одаренность. Упомянув некоторые толкования снов Мухаммедом, мистики специально подчеркивали, что он не всегда правильно растолковывал их, как бы доказывая, что Мухаммед не был поэтом, и только неверующие могут назвать его поэтом, сочинившим Коран. Так противопоставлялся пророк поэтам, поэты — пророку. Но нельзя придумывать, что Мухаммед отвергал поэзию и поэтов. Такое истолкование его некоторых хадисов иногда находит место в отдельных трудах. Наоборот, многие его близкие и приближенные были поэтами, и он любил слушать их стихи, одухотворенные и направленные против неверных.

Сны, являясь характерной особенностью душевного состояния, воспринимались как мистический знак будущего. В татарских толкованиях снов имеют место и ссылки на изречения Аристотеля, его труды по поэтике. Как убеждал Аристотель, душевные чувства выше, чем телесная чувствительность. Посредством снов человек может познать будущее. Для этого надо быть праведным, чистым не только душой, но и телом. Эта формула полностью соответствовала требованиям каждого мусульманина. Поэтому мистики суфии взяли на свое вооружение толкование снов. Объясняя сновидения, тюркско-татарские мистики ввели в мусульманское понятие о душе новую формулу, заключенную в том, что человек имеет две души. Одна — человеческая, которая покидает его во время сна, вторая — человека-животного, которая покидает тело человека во время смерти. Ислам не признает двойственности души. Это понятие доисламское, характерное тюркским народам-многобожникам. Для объяснения двойственности души был придуман миф о том, что человек видит сны потому, что во время сна его душа покидает тело, доходит до Книги Судеб, после чего возвращается. А когда эта душа отсутствует в теле, в человеке остается его вторая душа (душа животного, или душа жизнеподдерживающая), она называется “тын”, то есть “дыхание”. Но такой миф не всегда удовлетворял мистиков. Поэтому во многих

случаях, отвергая понятие о двойственности души, просто не объясняли причины жизни во время путешествия души вне тела. Суфии объясняли смерть и сон как одинаковое состояние, объявив, что душа человека имеет еще и кальб, то есть особый дух. Во время сна путешествовал именно этот дух-кальб, а сама душа оставалась в теле. Такое понимание души характерно для поэтов — мистиков А.Яссави, С.Бакыргани и др. тюркских и татарских поэтов последующих эпох. Суфии накишбандия на основе таких пониманий развили целую системную философию и мифологические представления о возможном единстве Аллаха и Человека. Из этого выросла и развилась мистическая поэзия, характерная тюркской поэзии средневековья.

Мистики делили сны на три типа. Первые из них — сны к радости, вторые — сны к печали и испугу, третьи — к воодушевлению и вдохновению. Все они посланы Аллахом. Но последние чаще снятся пророкам и святым.

Кроме снов от Аллаха, как описывают мистики, существуют сны, посланные дьяволом. Они также делятся на три типа. Первые из них — сны больного человека, вторые — от расстройства мыслительной деятельности, третьи — из-за огорчений. Их разгадывать не советуют. Такие сны некоторые мистики называют дьявольщиной. Для очищения от них советуют ранним утром мыться в бане. Оговаривается, что бессмысленных и бесполезных снов бывает больше, чем правильных.

Кроме этого, в книгах толкований снов указаны дни месяцев и дни недель, в какое время суток увиденные сны имеют значение, а когда на них не следует обращать внимание. А также сны какого рода снятся правителям, а какие — простому люду. Поэтому характер, название, адресат гадательных книг отличаются. Например, “Төхфәтәл-мөлөк” (“Подарок правителям”) адресован государственным мужам, а “Книга снов пророка Иосифа” рассчитана на земледельцев, крестьян.

Толкователям снов мистики объясняют, что многие сны могут быть “снами Забихи”, или “снами Юсуфи”. Во сне “Забихи” с человеком все происходит именно так, как произойдет в жизни. Толковать такие сны не рекомендуют. Сны Юсуфи символичны, образны, метафоричны. Их необходимо толковать, исходя из символики снов. Сны могут быть в двух частях, первая из них — Забихи, вторая — Юсуфи. Толкуются только сны Юсуфи.

Сравнивая поэтические строки “Кыйссаи-Юсуф” с гадательными книгами, можно легко убедиться в их сходстве. Объяснение значений символов снов помогает правильно трактовать художественные образы, роль героев и т.д.

При исследовании книги гаданий снов "Тэгъбирнамәи йәна-бигъ төржемәсе" выявлено, что ее автором был татарский поэт конца XVIII — начала XIX века Габдулмаджит, который участвовал в русско-французской войне 1804 года. Другие книги гаданий снов, которые пользовались спросом у татар, приписываются перу мистиков мусульманского Востока Мухитдину Гараби, Ибне-Сирину, но в них же оговаривается, что эти книги снов составлены различными учеными и неоднократно дополнялись. Таким образом, их надо считать народными книгами гаданий, составленными и дополненными несколькими поколениями. Поэтому мистические и мифологические представления о снах в одних и тех же источниках противоречивы, многослойны.

Научная ценность книги гаданий снов состоит еще и в том, что символика, образы снов совпадают с поэтическими символами и образами. Используя трактовки символов сновидений, можно понять смысл стихотворений, проанализировать их, выявить истинное содержание метафор. В качестве примера в работе анализируется стихотворение "Кораб" поэта начала XX века Дердменда.

Стихотворение Дердменда емко отразило социальную сущность России и предреволюционную ситуацию (Г.Халит); по емкости образов, обобщающей силе, новаторству строфики оно явилось самым сильным произведением начала XX века (Н.Хисамов).

По составу это стихотворение имеет две части, которые и вместе, и по отдельности неоднократно печатались на обложках журнала "Шуро": Стихотворение стало программным, символом Российской действительности.

Содержание второй части стихотворения противоречит первой. Если в первой части рассказывается о корабле, плывущем по волнам в какую-то чужую страну, то во второй части уже ясно, что это не простой корабль, а корабль страны. Море разволновалось, тянет вниз и просит жертвы.

Основная смысловая нагрузка стихотворения сфокусирована в конце, в необходимости жертвоприношения. В связи с такой постановкой вопроса, стихотворение "Кораб" в целом становится символичным. В сознании читателя образы переплетаются с мифологическими символами, приобретая мистическое значение. Корабль страны Дердменда воспринимается однозначно с кораблем пророка Ноя (Нух), о котором хорошо было известно татарским читателям из Корана и "Кыссасел-әнбия" ("Рассказы о пророках") золотоордынского писателя и поэта Н.Рабгузи. Кстати, книга Н.Рабгузи применялась в качестве учебного пособия в татарских медресе. Символ корабля в поэзии всегда использовался для выражения идеи спасения от бед и катастроф. В поэзии А.Яссави,

С. Бакыргани под символом корабля (“көймө”) подразумевается религия, вера, которая спасет человека в Судный День.

Корабль Ноя как символ спасения в татарской поэзии упоминается часто, в творчестве почти что каждого древнего поэта. Но у Дердменда это уже “корабль страны”. Содержание и смысловое значение намного расширены, здесь присутствуют светские мотивы, которые идейно берут начало от религиозно-мифологического мировоззрения. Мировая катастрофа, как исходит из содержания, неизбежна, как, например, было при пророке Ное. Но корабль также может не спасти.

Стихотворение наполняется мистическим содержанием. Через идею поэт подсказывает читателю, что страну, то есть “корабль страны” можно спасти от катастрофы, но для этого требуется жертва. Это уже другой миф. Пророк Юнус, как известно, был принесен в жертву, чтобы корабль смог плыть дальше. Ритмическая особенность этого стихотворения дала возможность поэту перейти незаметно для читателя от одной темы к другой и развить тему до окончательного ответа. Ведь сам миф дает ответ на вопрос, кто должен быть жертвой. Это — подобный пророку Юнусу — император России. В татарском литературоведении принято считать, что сам поэт видел себя жертвой. Но в связи с этим появляется вопрос: неужели Дердменд видел себя такой значимой фигурой, которая спасет страну от гибели?

Используя значения символов сновидений и мифологических образов, можно более точно раскрыть содержание и идейную направленность даже “неразгаданных” стихотворений. Но мы не считаем это единственно верным и универсальным путем художественного анализа. Он может быть вспомогательным. Мистическое и мифологическое содержание поэтических символов, образов и метафор бесспорно. Но сохраняясь по форме, содержание их может изменяться по истечении времени, с отходом от мистических и мифологических представлений.

Глава вторая. “Суфизм и религиозно-мистические мировоззрения, мифологические представления в поэзии XII-XIII вв.”

Глава охватывает проблемы, связанные с усилением мистических представлений в среде тюрко-татар. Распространению религии Ислам среди тюркских народов сопутствовали опустошающие войны, жестокая междоусобица. Идея отчужденности от такого мира — характерная особенность философии суфизма — была кстати для ищущих спасения от гибели.

§1. Поэт-мистик Ахмет Яссави и его поэзия. В русской, татарской и турецкой филологии принято писать слово “Яссави” через одну букву “с”. На самом деле этот псевдоним А. Яссави произошел от названия его родного селения Яссы, а не от слова Яса,

которое и по смыслу не подходит. Грамматически и по смыслу будет правильно, если восстановить верное написание — Яссави, как принято в узбекской, казахской, арабской филологии.

А.Яссави был поэтом-мистиком и суфийским предводителем. Учеными принято считать, что им написано всего 65-71 хикматов-стихотворений. Они пришли к такому ошибочному мнению из-за неверных указаний в изданиях творческого наследия А.Яссави, где неоднократно путались порядковые номера хикматов поэта. На самом деле его хикматов намного больше, в основных изданиях их количество доходит до 153-160 и более. Сам поэт и свои касыйда, поэмы, называл хикматами, что указывает на необходимость определения жанрового своеобразия хикматов.

Творческое наследие А.Яссави, сохранившееся до наших дней, дошло до нас в двух частях, или, как указано в самих памятниках, в двух тетрадах-дафтар (тифтәр/типтәр). Первая из них — “Дәфтәри әүвәл” (“Первая тетрадь”), или “Диваны хикмәт” (“Сборник стихотворений о мудростях (о сокровенных смыслах, тайнах)”). Вторая — “Дәфтәри сани” (“Вторая тетрадь”), или “Фәкыйрьнамә” (“Книга дервишей”), которая написана в прозе.

А.Яссави создал свой тарика — суфийское учение, которое его учениками было названо “яссавия”, а впоследствии “джахрия”, из-за того что молитвенный сеанс их происходил с громкими воплями, сопровождаясь криками и громким чтением Корана. Нами было исследовано своеобразие этого тариката, механизм и техника их сеансов с целью познать сокровенный смысл хикматов поэта.

Известно место захоронения А.Яссави. На его могиле правители последующих эпох построили мавзолей-мечеть. Поэт-мистик умер в 1966 году. Его жизнь мало изучена, год рождения указывается по-разному как учеными прошлых веков, так и современными. Турецкие ученые пишут, что он жил 125-130 лет, а иногда утверждают, что он умер в 63 года. Считать его умершим в 125-летнем возрасте позволяет и его стихотворная строка, где утверждается, что ему 125. Но в других хикматах он упоминает, что в ожидании смерти в 63-летнем возрасте сошел в могилу.

А.Яссави считал, что любой праведный должен жить по сунни Мухаммеда, который умер в возрасте 63 лет. Поэтому он выкопал себе могилу, лег в нее и лежал до тех пор, пока во сне ему не явилось видение. Исходя из этого, турецкий ученый Ф.Купрюлюк и другие его последователи, принявшие данный факт как доказанную дату, считают, что А.Яссави жил от роду всего 63 года. Они не учитывают сообщения самого поэта. В своих хикматах А.Яссави неоднократно дает понять, что ему пришлось “выйти из могилы”, так как “пришло ему видение”, после которого он понял свою ошибку. Он как бы сам начал свершать судьбу, хотел умереть, но,

оказывается, ждать смерти — все равно, что совершить самоубийство. А самоубийство у мусульман считается великим (смертным) грехом.

Таким образом, утверждение ученых о том, что А.Яссави родился в 1103 году, является ошибочным. Факты и стихи самого поэта подтверждают это.

Поверхностное исследование и творчества, и биографии А.Яссави привело к некоторым ошибочным представлениям о поэте. Утверждения о том, что не сохранились фактические источники XII века также не всегда подтверждаются. Исследования древних книг и рукописей во многих случаях дают возможность обнаружить интересные исторические данные об изучаемом периоде литературы.

Определение точной даты рождения А.Яссави имеет научное значение. Он сын праведника Ибрагима Яссы. Выяснили, что сам А.Яссави родился в селении Яссы-Туркестане. Мать была по имени Гаиша-Хатун (народ прозвал ее Карасач), его сестру звали Гавхар-Шаһназ. С четырех лет он начинает учиться у своего отца. Но в шесть лет остается сиротой. С семи лет воспитывается у шейха Арслана Баба.

Дошедшие до наших дней биографические данные о А.Яссави изобилуют мистическими и мифологическими рассказами. Несмотря на это, изучив мистическую и мифологическую поэтическую символику, можно распутать “клубок” обожествленных тайн.

Арслан Баба был прекрасным знатоком Корана. Как высказывалось про него сам А.Яссави, “он принес ему во рту хурму от пророка Мухаммеда”, имея в виду истинность религиозных знаний своего учителя. Арслан Баба был также учителем отца А.Яссави.

К десяти годам А.Яссави стал хорошим знатоком Корана, а также религиозных наук и стал искать свой путь совершенствования. К тому времени его наставник уже умер. Начались годы скитаний поэта. Годы самопознания сопровождалась видениями, нуждой, ошибками, лишениями. Но он не бросил мечту о “слиянии с Аллахом”, к чему стремился каждый суфий. Только в 21 год он осознал свои ошибки, после чего в 22 года познал истинный путь суфизма. Понял, что он дальше не может без учителя. Направился в Бухару, в 27 лет стал учеником знаменитого шейха Юсуфа Хамадани. Факты из жизни суфийского шейха Ю.Хамадани хорошо изучены арабскими, персидскими, турецкими и татарскими историками и филологами прошлого. Сравнение фактов из жизни Ю.Хамадани и его ученика А.Яссави дает возможность расширить знания об изучаемом поэте.

Ю.Хамадани в 1121/22 году возвращается в Багдад. Когда он оставил Бухару, тогда А.Яссави, как он сам об этом пишет, было

30 лет. Ю.Хамадани умер в возрасте 92 лет в 1140 году во время путешествия из Гирата в Марву. К этому времени А.Яссави вернулся в родной город Туркестан и в 35 лет возвел свою мечеть, открыл медресе, начал собирать учеников. Исходя из этих дат, мы можем правильно определить год рождения знаменитого мистика. Мы уже знаем, что в 1121/22 году А.Яссави было 30 лет, значит, он родился в 1091/92 году. Хотя нам и не удалось определить день его рождения, но известно, что он родился в "сайраме", в летнем стойбище, то есть, в летний период. Это было в 484 году по Хиджри, по Милади 1091 год завершился зимой, а с 14 января начался последний месяц 484 года по Хиджри. Значит, А.Яссави родился в 1091 году по Милади, или же в 484 году по Хиджри. Таким образом, А.Яссави от роду жил 75 лет, родился в 1091 году и умер в 1166 году.

А.Яссави в свои 33 года начал религиозную деятельность, занимался распространением Ислама и суфизма среди тюркских народов, стал шейхом. Его философии о душе присуще общетюркское понимание двойственности — "ике нефсе". Одна из душ поддерживает жизненную силу человека-животного, другая — сознание, индивидуальность личности. Он пишет, что подчинив душу полностью и возвысился ко Всевышнему, после чего называется его мистическое познание Аллаха, он становится святым.

Поэзия А.Яссави полна мистических и мифологических символов и метафор. Он продолжил и развил те суфийские знания, которые принял от своих учителей: Ибраһима Яссы, Арслана Баба, Ю.Хамадани. Исследование сохранившейся печати А.Яссави, воссозданной в 1797 году, дает понять, что он в своих учениях развивал идеи тех суфиев, которые придерживались сунни пророка. На печати изображены десять отдельных "силсила" (суфийских учений), которые развивались самостоятельно. А.Яссави объединил их в своих учениях и достиг совершенства в религиозно-мистических познаниях.

В литературоведении принято считать учение А.Яссави реакционным, что, на наш взгляд, беспочвенно. Он крайне критично относился к правящим слоям общества, был яростным противником невежества. Ставил выше всего ученость человека, его сознательность. Мистицизм А.Яссави базировался на знании Корана, владении душевными порывами. Он отрицал рабство, чиновничество, богатство, считая все это невежественностью, придерживался философии подчинения души единому Аллаху. Позже к его идеям с почтением отнеслась татарская молодежь начала XX века, ссылаясь на них в своих статьях, посвященных критике общественных устоев.

В те годы, когда жил А.Яссави, шли нескончаемые войны между караханидами и карахитайцами. Феодалная междоусобица довела народ до нищеты. Поэт резко критиковал действия феодалов, указывая, что они нарушают законы Всевышнего.

Трактовки стихов Корана всегда имели особое место в системе познания "тайн вселенной" у мистиков-суфиев. Ученость в мусульманских странах оценивалась уровнем знаний и Корана, и хадисов пророка, так как на них основывались морально-нравственные устои общества. Представители точных наук также широко использовали в своих трудах стихи Корана, понимая их как личное откровение Аллаха человечеству. Поэтому арабский язык, на котором написан Коран, начал считаться святым, стал языком науки и культа. Развитие науки в таком направлении все больше отделяло её от народа, для которого знания тонкостей арабского языка были недоступны, особенно для народов тюрки. Хотя среди тюркских народов были и прекрасные знатоки арабского языка, яркие представители общеисламской культуры и науки, но их было очень мало.

А.Яссави не поддерживал ученых, считавших только арабский язык языком науки и культуры. Он постоянно давал понять, что душе тюркских народов близок тюркский язык. Являясь коронным знатоком арабского языка, поэт писал, что, хотя ученые мужи не воспринимали его книги на тюркском языке, он все равно будет объяснять хадисы и стихи из Корана на языке своего народа, ибо, как он писал, только так можно спасти человечество от грядущих катастроф, ибо только так можно сделать учение Ислама духовным богатством, ибо только так можно дойти до истины. И тогда люди "опустят шапки на землю", начнут молиться о прощении душ своих.

Поэт призывает всех верных быть на стороне униженных и бедных, стать "лекарством" для сломленных душ, помочь им обрести истинную веру в будущее. Естественно, А.Яссави глубоко религиозен. Он видит спасение от всех бед и несчастий в вере.

Изучив обычаи приверженцев тарика "яссавия" ("джахрия"), русский этнограф XIX века Н.Н.Пантусов пришел к выводу, что суфии, доводившие себя до нервного припадка во время молитвенных сеансов, понимали, что "даже сам пророк Мухаммед пользовался нервными припадками, которым он подвергался с детства, как неоспоримым доказательством своего пророческого посланничества", что суфии "ничего не изменили в этом строе идей"⁵.

⁵ *Пантусов Н.Н.* Молитвенный сеанс ордена Джамрие-Кадрие в Ташкенте//Записки Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. — Книга X. — Омск: Типография Окружного Штаба, 1888. — С.1.

Сохранилась и поэма А.Яссави о Миградже Мухаммеда. Суфии считали возможным повторение пути приближения к Аллаху, проделанного пророком. Тарика учила именно этому. Известно, что поэмы о Путешествии Миградж Мухаммеда повлияли на Западную литературу, в частности, на творчество Данте Алигьери. В 1919 году испанский ученый Мигель Паласиос выпустил свое исследование с доказательствами того, что "Божественная комедия" была написана под влиянием арабской поэмы о Миградже. "Паласиос отстаивал новую дотоле идею о том, — пишет В.В.Евсюков, — что литературным прототипом гениального произведения великого флорентийца послужили мусульманские произведения о "мирадже" — мистическом путешествии пророка Мухаммеда по загробному миру"⁶. Мотивы Миграджа сохранились в татарской литературе вплоть до начала XX века, и сюжет был художественно обогащен фантазиями писателей и поэтов.

Мистические учения А.Яссави и его учения, основанные на мифологическом представлении бытия и вселенной, настолько повлияли на ход развития мысли и самопознание народов, что он был причислен к лику святых. Появившееся новое мистическое учение суфизма "накишбандия" развивало его же идеи о душе, философию мистического познания.

Ученики и последователи А.Яссави распространили его учение не только среди тюркских народов. Преподнесенная тарика "яссавия" можно было встретить и среди персов и арабов. Достойными своего учителя стали С.Бақыргани и Бикташ Вали.

§2. Религиозно-мифологические мотивы в творческом наследии Сулеймана Бақыргани. Татарская литература с древних времен развивалась под влиянием творческого наследия С.Бақыргани. Великого народного поэта Г.Тукая литературная критика считала по-этом "бақырганистом" — последователем С.Бақыргани.

Науке известны мифологические и мистические биографии С.Бақыргани по книгам "Хәким ата" (авторство приписывают самому С.Бақыргани), "Хубби Худжа" (автором считается поэт XVI века Кул Шариф) и "Замму назыйр" Г.Чукри.

Читая эти труды, во многих случаях встречаемся с трудностями в понимании мистических и мифологических символов, которые широко были использованы в творчестве древних поэтов, писателей и ученых. Разгадывание таких "тайн" имеет особое значение при составлении биографий изучаемых личностей. Приведения с пышной символикой и образностью отличаются и высокой художественностью. Составители биографии С.Бақыргани также придерживались таких форм выражения своих знаний, мало обра-

⁶ Евсюков В.В. Мифы о вселенной. — Новосибирск: Наука, 1988. — С.123.

щали внимания на стилистические и синтаксические особенности языка.

Сохранившиеся биографические источники о С.Бакыргани имеют такие же стилистические особенности. Мистическая и мифологическая символика, умело использованная в этих памятниках, порождает сказочность. Это приводит ученых к выводу, что такие труды имеют мало объективности и неправдоподобны. Но нельзя забывать о том, что мистико-мифологическая символика имеет и знаковое содержание.

После смерти своего учителя А.Яссави С.Бакыргани прожил еще 20 лет и умер в 1186 году. Дата рождения поэта не выявлена. Его биография также считается неизученной. Татарские ученые Г.Гобайдуллин, Г.Рахим, М.Гали, Г.Тагирзянов попытались восстановить его биографию и изучить творчество, но все же вопрос оставили открытым, подметив некоторые научно ценные данные.

Место рождения С.Бакыргани по нашим исследованиям — селение Яссы (Туркестан). Как и А.Яссави, он родился в летний период, это произошло в стойбище-сайраме. Его родители были кипчаками-половцами. С малых лет мальчик посещал школу. Он носил свои учебники и Коран не в портфеле под мышкой, а на голове. Известно, почитал и школу, и своего учителя, уважительно относился ко всему, что было связано с образованием, с религией.

На отличное поведение мальчика обратил внимание А.Яссави. Он и предложил Сулейману стать его учеником.

К тому времени А.Яссави было 35 лет, он уже построил мечеть, открыл медресе и начал набирать себе учеников.

По данным книг “Хаким ата” и “Замму назыйр”, С.Бакыргани стал муридом А.Яссави только в возрасте 15 лет. К этому времени он уже преуспел в учебе, прекрасно знал Коран и шариат, кроме этого, владел основными идеями суфиев, философией мистического познания мира и самого себя. Эти успехи ученика должны были радовать А.Яссави, он все еще оставлял Сулеймана среди своих школьных учеников, и отношение к нему было не как к муриду-взрослому человеку, а как к ребенку-школяру.

Его первое стихотворение написано в 15 лет. Оно сохранилось. С.Бакыргани описывает в нем свои чувства и отношение к учителю. Его начинают именовать поэтом, к 20 годам Сулеймана стали называть именем Хаким, человеком, говорящим стихи-хикматы. Исходя из этих данных, нетрудно вычислить дату рождения С.Бакыргани. По нашим подсчетам, он родился в 1111 году. Стал учеником А.Яссави в 1125-26 годах, в свои 14 лет, уже в 15 лет начал отличаться от других ровесников поэтическим талантом.

После того, как А.Яссави понял, что из всех муридов-учеников С.Бакыргани отличается способностями и достиг совершенства в

познании Корана и шариата, секретов мистического познания, учитель не мог оставлять его в дальнейшем в медресе. С.Бакыргани мог претендовать на место шейха. Поэтому А.Яссави разрешил ему открыть свою школу, начать самостоятельную жизнь.

Так С.Бакыргани оказался на земле одного из ханств каракидидов, на западном берегу реки Амударья. По требованию учителя он должен был заселиться там, где остановится его верблюд. Место было пригорное и называлось Би-Нава. Так и случилось. Верблюд лег и крикнул ("бакыра"). Это селение по такому случаю начали называть Бакырганом (Криком верблюда). А самого Сулеймана стали называть именем Бакыргани, что служило тахаллусом-псевдонимом поэту. Поэтому легко определить даты написания С.Бакыргани его произведений. Если он называет себя Хакнимом, значит, эти строки он писал будучи учеником А.Яссави, а под именем Бакыргани поэт писал, когда жил в своем селении Бакырган.

С.Бакыргани набрал учеников, начал воспринимать своих мурид-ов. Женился на дочери местного князя из бухранов, красавице Гамбар. У них родились три сына: Мухаммед, Асгар и Хубби. Все они имели титул "худжа", который указывал на то, что они являются сыновьями шейха. Двух своих сыновей — Мухаммеда и Асгара — С.Бакыргани направил учиться в Хорезм, к шейху Джарум-ла Галлиму. Несмотря на успехи в учебе, эти его сыновья отличались и недостойным поведением, оказались любителями спиртного. Это приводит к мысли, что они отклонились от суфийского учения А.Яссави и примкнули к дервишам "школы неверных". Но после их "чудотворных" действий они были признаны святыми, с чем их отец не согласился.

Младший сын С.Бакыргани был любителем охоты и путешествий. Все думали, что он вырастет полководцем, но в тайных познаниях суфизма он превзошел своего отца, из-за чего произошла ссора между ними. Таинственное исчезновение Хубби сильно подействовало на С.Бакыргани. По этому поводу зафиксированы интересные мифологические рассказы с мистическими представлениями. А.Яссави предсказывал, что за "смерть" Хубби, который должен был стать предводителем великих шейхов, Аллах накажет С.Бакыргани. Произошла размолвка поэта со своей женой. Он покорился судьбе.

После смерти С.Бакыргани предсказания А.Яссави начали сбываться. Амударья изменила свое русло, разрушилось селение Бакырган. Люди оставили эти места. Как описывается в книгах, 40 лет Амударья текла по костям С.Бакыргани, как бы очищая их от греха.

До сегодняшнего дня дошли 36 хикматов и пять поэм С.Бакыргани. Приписываемая ему прозаическая книга “Хаким ата”, видимо, написана его учениками и не может являться автобиографичной, так как в ней излагаются и те факты, которые произошли после смерти С.Бакыргани.

Хикматы С.Бакыргани и три его поэмы стали литературным памятником XVIII века — “Бакырган китабы” (“Книга Бакырган”). Книга эта имеет хрестоматийный характер, в ней собраны стихи и поэмы 20 поэтов XII-XVIII веков: Раджи, Манраба Малди, А.Яссави, Шамсутдина Гасый, Кул Шарифа, Худадата, Икани, Габиди (Губайди), Шаһа Шохуди (Лутфи), Гидай, Газали, Насими, Факыйри (Мухаммедьяра), Тафи, Касыйма-шаиха, Гариби, Карима Хубби, Хатан Сакийн. Хотя ученые и указывают на то, что в “Бакырган китабы”, несомненно, вошло произведение поэта-суфия Баба Мачина, нами его стихи в данной хрестоматии не обнаружены. Поэтому считаем, что в “Бакырган китабы” включены произведения только 19-и поэтов-мистиков.

Сборник начинается со стихов С.Бакыргани. Видимо, поэтому и был назван “Книгой Бакырган”. В связи с этим ученые утверждали, что книга является сборником произведений С.Бакыргани. Первый раз этот литературный памятник был напечатан в Казани в 1846 году. Входит в число татарских книг, у других тюркских народов не встречается.

Мистико-мифологическое стихотворение С.Бакыргани, которым открывается данный сборник, посвящено мечтам поэта о совершенной им хаджа-паломничества в святую Каабу и на гробницу Мухаммеда. Мечта прикоснуться к Черному камню долго хранилась в его душе. Как пишет поэт, при посещении гробницы Мухаммеда он почувствовал бы себя Иосифом, плачущим от желания увидеть своего Якова.

Поэзия С.Бакыргани, как и А.Яссави, на первый взгляд кажется декламативной. Но при анализе символов и метафоричных высказываний становится ясно, что поэт основывался на мистических видениях и мифологических представлениях, которые несут в себе большую смысловую и идейную нагрузку. Это и приводит к умозаключению, что поэзия мистиков глубокосодержательна, высокоидейна. Для понимания их строк необходимо хорошо знать религиозную мифологию.

Одним из замечательных можно назвать стихотворение С.Бакыргани о споре между раем и адом о своем величии и значении, которое было написано как назира — поэтический ответ на стихотворение А.Яссави на этот же сюжет. Оно богато мистико-мифологическими и религиозными представлениями, символами и образами. Спор между раем и адом прекращается в тот момент,

когда рай упоминает имя Иосифа, утверждая, что Иосиф Кингани является самым огромным богатством. Конечно же, раем упоминаются и Мухаммед, и его сподвижники. Однако некоторые грешные мусульмане оказались в аду.

С.Бақыргани — приверженец мистической любви. Он описывает свои чувства, грусть, пишет о том, как ему тяжело гореть в пламени любви. Но это любовь к Аллаху, эта любовь неземная, неудержимая. Оказывается, никто не горел в огне любви так, как он: ни Лейли, ни Меджнун, ни Фархад и ни Ширин. Они бы устыдились, узнав о силе его чувства.

Мифологические представления о рае и аде, описанные в стихотворениях, едины с мифологией Исламской религии. Но поэт на первый план выдвигает необходимость исповедования за грехи при жизни, так как потом, после смерти, будет уже поздно исправляться. Поэтому С.Бақыргани хочет быть таким, как другие суфийские авторитеты: Ибрагим Адгам (поэт VII века, правитель Балха, который отрекся от престола), Джунайд (Джаниц) Багдади, Зун-Пун Египтянин, Хасан Басри и т.д.

“Мәғрифәт дәрһасы” (“Море просвещения”) на языке поэзии С.Бақыргани, как суфийская символика, имеет значение познания божественных знаний. К такой специфической символической поэзии поэт прибегает часто. Изучение трактатов о суфийской тарика позволяет точно определить смысл и содержание этих символов и специфической терминологии.

Поэма о Митрадже Мухаммеда С.Бақыргани отличается от такой же поэмы А.Яссави и ритмикой, и содержанием. А.Яссави не предавался детальному изображению событий путешествия пророка, а С.Бақыргани заинтересовала каждая деталь, даже исторические факты спора Мухаммеда с мекканскими многобожниками. Он подробно описывает райского коня Бурака с человекоподобным лицом, ангелов, архангелов, чувства Мухаммеда.

Одна из поэм С.Бақыргани, вошедшая в “Книгу Бақырган”, — это “Исмағыйль кыйссасы” (“Поэма об Исмаиле”), агнеце божьем. Произведение написано чувственно. Видимо, С.Бақыргани остановился на этой теме после смерти своего сына Хубби. Поэт словно оправдывается за свою вину. Легко заметить это, когда он описывает безвыходное положение отца Исмаила Ибрагима (Абраама). В конце автор высказывает мысль о том, что Аллах нарочно ставит своих любимых “рабов” в трудное положение, чтобы узнать истинность их любви к себе. Из записей этнографов известно, что при чтении этой поэмы татарки рыдали, вспоминая своих детей и близких.

“Ярты алма кыйссасы” (“Рассказ о половинке яблока”) С.Бақыргани также вошел в “Книгу Бақырган” 142-ым произведе-

нием, неоднократно издавался отдельной книжечкой. В самой поэме автор не указан. По языку, стилю, символам и образам легко установить автора. При первом же исследовании этого произведения было выявлено, что ее написал С.Бақыргани (Г.Рахим).

Поэма имеет две сюжетные части. Они связаны между собой легендой о половинке яблока. В первой части рассказ ведется о Сабите, достойном и богобоязненном человеке. Он находит яблоко, пришедшее по арыку, откусывает. Испугавшись, что укусили, не заплатив за него, начинает искать хозяина. Доходит до яблоневого сада. Садовник узнает яблоко и требует, чтобы в качестве платы Сабит женился на его дочери, которая не имеет ни языка, ни ног, ни глаз. Он угрожает огненной геенной. Сабиту ничего не остается, кроме женитьбы. Он соглашается. Но дочь садовника оказывается и с руками, и с ногами, и с глазами. Теперь уже Сабит поднимает пум, отказывается жениться. Собирается народ. Приходит отец невесты и объясняет, что, когда он говорил, что дочь не имеет глаз, то имел в виду, что она не видела ничего, кроме Корана; а когда говорил, что она не имеет ног, то имел в виду, что она не посещала непристойные места; а когда говорил, что не имеет языка, то имел в виду, что она никогда не говорила грубые слова, всегда произносила только имя Аллаха. И Сабит женился на дочери садовника.

Вторая часть поэмы посвящена их сыну Нугману, знаменитому ученому-богослову, одному из четырех великих Имамов, которые обосновали учение шариата. Нугмана бине Сабита по-другому называют Имамом Ханифидов, или же Отцом Ханифидов. Он родился в 702 году в Куфе. Жил в Багдаде и Каире.

В поэме рассказывается случай из его жизни. Распутав один из трудных вопросов шариата, уже в шестилетнем возрасте он стал называться великим ученым. В конце поэмы С.Бақыргани пишет, что секрет половинки яблока раскрылся только тогда, когда шестилетнего Нугмана, сына Сабита, народ признал великим.

В поэме редко использовались мифологические мотивы. Зато другая поэма С.Бақыргани, названная "Ахырзаман китабы" ("Книга о конце света"), основана на мистических и на мифологических представлениях. Эта книга и в рукописях встречается очень часто, и публиковалась неоднократно. Специальным исследованием ее занимались в XIX веке Е.М.Малов и Г.Чукри. Кстати, Г.Чукри эту поэму издал в своей редакции. Другая, привлекающая внимание ученых XIX века поэма С.Бақыргани — "Мөрьям ана китабы" ("Книга о святой Деве Марии"). По сюжету произведение несколько отличается от канонизированных биографических данных о Деве Марии. Но русский богослов-исследователь поэмы

С.М.Матвеев пришел к выводу, что С.Бакыргани многое заимствовал из христианского учения.

Поэма была издана отдельной книгой в 1878 году в Казани. А в 1892 году тюрколог Н.Ф.Катанов записал в Турфане другую, уйгурскую версию. Уйгурская версия на самом деле является лишь вариантом поэмы, исследователями уже отмечено, что этот вариант также принадлежит перу С.Бакыргани.

Поэтические и суфийские традиции А.Яссави и С.Бакыргани продолжил поэт конца XIУ-начала XV веков Умми Камал. Благодаря исследованиям и находкам последних лет, удалось обнаружить его биографию. Оказалось, что он родился в Малой Азии, в Караманах, в городке Ларенда. Отец воспитал в нем чувство любви к литературе. Умми Камал подружился со своим ровесником Гимадутдином Насими, с ним много путешествовал. Стал суфием. Писал стихи. Поддерживал связь с оппозиционными властям суфиями. Был арестован вместе с Насими и повешен за свои идейные взгляды. Это произошло в 1417 году, что указывает на ошибочность утверждений и зарубежных, и отечественных ученых о том, что Умми Камал умер в 1475 (а в некоторых утверждениях — в 1478) году. Правда, ученые указывали только предположительную дату, без ссылок на источники.

Глава третья. *Грани религиозно-мифологического представления в "Кисекбаш китабы"* ("Книге об Струбленной Голове"). "Кисекбаш китабы" считается памятником и XIII, и XIУ веков, некоторые ученые относят его к более раннему периоду, а другие, наоборот, к более позднему.

Исследованию языка, авторства этого произведения посвящена монографическая работа Я.С.Ахметгалеевой "Исследование тюркоязычного памятника "Кисекбаш китабы" (М., 1979), что облегчает решение некоторых задач.

В данном труде утверждается, что автором "Кисекбаш китабы" является Шамс Тарази. Это же утверждение было повторено и в статье ученых по истории татарской литературы. М.Ахметзянов, ссылаясь на труды Я.С.Ахметгалеевой, почему-то автором этой книги называет составителя одного из списков Кэрдэчи Гали. По нашим исследованиям, эти мнения ошибочны и недостаточно обоснованы.

После обнаружения неизученного варианта этого памятника, который был издан также в Казани в сборнике "Мәүлүд китабы" ("Книга для чтения на празднике в честь рождения Мухаммеда") в 1861 году, возникла необходимость новых исследований. В отличие от других такого рода одноименных сборников, произведения, включенные в него, не оказались творческим наследием турецкого

поэта С.Чалаби (1350-1422). Но по языку произведений ясно, что многие поэмы в этой книге — из турецкой литературы.

Ошибки в некоторых изданиях и рукописях в правописании слов не редкость. Они встречаются и в данном памятнике. В коллофоне в одних экземплярах написано Шамс Табризи, а в других -- Шамс Тарази. Исследуя эти две версии, Я.С.Ахметгалева пришла к выводу, что "Кисекбаш китабы" написал Шамс Тарази. Но в последних куплетах дастана неслучайно напоминает, что произведение написано со слов учителя Шамса его учеником, выражается радость души наставника. Несостоятельна версия о том, что "Кисекбаш китабы" написана рукой Кэрдэчи Гали, потому что он является лишь переписчиком, так как в эту же рукописную книгу им была переписана и поэма золотоордынского поэта Х.Катиба "Жөмжөмө солтан" ("Султан Джумджума"). Известно, что К.Гали составил этот список в 1461 году.

Я.С.Ахметгалева в своем исследовании высказывает и другую версию: автором произведения может быть и Шамс Табризи. Если это так, то Шамс Табризи — псевдоним поэта-мистика Дж.Руми (умер в 1273 году). Но языковая структура "Кисекбаш китабы" заставляет ее отвергнуть эту версию. Тем более, что и сюжет слишком прост, сказочен.

В книге рассказывается о подвиге Гали, который победил Даву, освободил из его плена верующих. Сюжет начинается с того, что Мухаммед беседовал со своими сподвижниками, и вдруг прикатилась живая Отрубленная Голова.

Но вариант памятника, опубликованного в 1861 году, хотя и не отличается от других версий сюжетом, имеет несколько иную идейную направленность, и по жанру он назван "кисса". По определению жанров поэзии Востока известно, что кисса, в основном, — это "воинская повесть" (В.М.Жирмунский). И действительно, если в других версиях до сюжетной завязки имеются 18 стихотворных строк, то в этом варианте "Кисекбаш китабы" события разворачиваются с 8 строки, возносится хвала подвигам Гали, его богатырской силе, бесстрашию. Ведь "сам Аллах его назвал своим львом".

Другие печатные версии "Кисекбаш китабы" повторяют издание Казанского университета 1846 года. Его жанр определен как "дастан". В этих вариантах события разворачиваются более инертно, больше нравочений и поэтично изложенных морально-этических принципов. Восхваление богатырской силы и бесстрашия Гали отодвинуто на второй план. Г.Тукай, яркий критик устоев татарской жизни начала XX века, наверное, поэтому и выбрал в качестве сюжетной основы своей поэмы "Сенной базар" именно этот вариант книги об Отрубленной Голове.

Сюжет произведения основан на мифологических представлениях о страшном Диве. В нем основным героем является историческое лицо — Гали, а события — сказочные. А Отрубленная Голова по своей роли и образу — мистична. У нее нет ни ног, ни рук, ни туловища. Двигается, плачет, разговаривает. Ее не поднять даже тысяче богатырей. Это голова святого человека, сверкает лучами его лицо с белой прекрасной бородой. Он верует в единого Аллаха, совершает пятикратный намаз, наизусть знает стихи Корана. А самостоятельно победить Зло не может, так как не является Героем. А Гали бине Абу-Талип, который в боях уничтожал неверных, олицетворяет силы добра. Таким образом, в произведении основную роль начинает играть не само добро, а Сила, которая выступает за победу Добра над Злом. Добро само по себе, без защитника, не может восторжествовать. Видимо, такой философией произведение учило тому, что Добро и Зло как вечные понятия неизменны, а герои нужны как определенные силы, выступающие в защиту их. Добро, как литературный идеал, само по себе не в состоянии выступать за себя. Это блестяще изображено в Отрубленной Голове. Голове без ног, без рук. Добро и Голова выступают в единой роли. Поэтому проведение идейных параллелей между “Кисекбаш китабы” и “Жомжемонамо” (“Книга о султанах Джумджум”) поэта-мастика классической персидской литературы Ф.Гаутара (на это произведение, как известно, золотоордынский поэт Х.Катип написал свой “поэтический ответ” (назыйра) — поэму “Жомжемо солтан”) не оправдывается, так как в последнем Голова — это Череп султана, исповедующегося перед Иисусом, не более. Идейная нагрузка этой поэмы направлена на раскрытие мистического содержания вечности и бренности.

Варианты и версии “Кисекбаш китабы” отличаются тем, что одни (дастанный вариант) написаны в суннитском толке, где особое внимание уделяется суннизму, другие (варианты кисса) написаны в шиитском толке. Г.Тукай, когда писал свою поэму, использовал дастанный вариант, даже отдельные поэтические строки как своеобразное литературное средство сатиры.

В “Кисекбаш китабы” упоминаются и географические названия. Например, в дастанном варианте Отрубленная Голова — из города Нур (“Луч”), а в варианте кисса — из города Зэррин (“Лучезарный, золотой”). Я.С.Ахметгалеева считает, что слово “Зэррин” в некоторых рукописях присутствует только как эпитет⁷. Учеными не было замечено, что в обоих случаях это не географические названия. На самом деле, в произведении эти так называемые географические названия использованы только для придания сюжету большей реальности. Нельзя забывать, что слово “Нур” —

⁷ Ахметгалеева Я.С. Исследование... — С.52.

это мистическое имя поэта Дж.Руми. Как пишет Идрис Шах, знаток по суфизму, “он избрал слово Руми в качестве псевдонима, так как сумма числовых эквивалентов букв этого слова равняется 256, что соответствует корню НУР”⁸. Это и является одним из фактов, которые приводят к умозаключению, что автором “Кисекбаш китабы” является никто иной, как Дж.Руми. И сама Отрубленная Голова в варианте кисса названа именем Шаих Габдулла, что еще раз доказывает правильность этой версии.

Див, как символ зла и как мифический образ, в представлении персов и народов Малой Азии — могучее чудовище, постоянно борющееся с силами Добра. А в татарских сказках он глуповат и труслив, крадет женщин и девушек, уводя их с собой в свое подземное царство. Бесстрашные джигиты, проникая в его город через колодцы или по дну озер, спасают их, становятся хозяевами несметных богатств дива. В сюжете “Кисекбаш китабы” присутствуют эти же элементы из народных поверий. Наверное, это своеобразие произведения сделало его популярным среди татар.

В поэме Г.Тукая присутствуют эти же мифологические элементы. Но он сатирик. Его богатырь, как известно, — чемпион из Казанского Никитинского цирка, любимец татарской публики багыр Карахмет, а Отрубленная Голова — Самарский кунец Зиннатулла, у которого жену забрал Г.Вайсов, ишан и самозванец, который выступает в роли Злой силы — Дива. Карахмет, привязав к языку Отрубленной Головы длинный аркан, спускается в колодезь на дне озера Кабан. В “Кисекбаш китабы” Гали также спускается в колодезь, но он сначала молится, обращается к Аллаху и только после этого, привязав конец веревки к горе, начинает спускаться вниз.

Под колодезем Гали видит железную дверь, совершив намаз, входит в нее и попадает в город Дива. А герой Г.Тукая видит такой дворец, какой, по словам поэта, и сам Качимский Ибрай (прозвище Касимовского Ибрагима, исторического лица) не построил. Реальные события из жизни татар Казани начала XX века разворачиваются в мифологическом сюжете поэмы. Как известно, на вывеске дома Г.Вайсова было написано на русском языке: “Всего мира государственный молитвенный дом. Автономное духовное управление и канцелярия Сардара Вайсовского божьего полка “Мусульманская Академия”. В поэме Г.Тукай, перефразировав эту надпись, меняет слово “нажия” (“спаситель”) на “жания” (“преступник”), приписывает эту надпись к двору Дива, тем самым высмеивая учение Г.Вайсова и его самого. Пленниками выступают его же муриды.

⁸ *Идрис Шах. Суфизм.* — М., 1994. — С.161.

В “Кисекбаш китабы” Див изображается в необычайно больших размерах. В дастанном варианте его пальцы размером с человека, а в варианте кисса — подобны могучему дереву. Его рост с минарет, а голова величиной с купол.

По записям арабского путешественника Ибне Фадлана известно, что у булгар существовала легенда о человеке такого же роста. Ибне Фадлан заявляет, что сам видел его, хотя в это трудно поверить. Он пишет, что этот человек был на службе у хана булгар, а военный шлем его подобен котлу. На войне он вытаскивал с корнем дерево и использовал его вместо дубинки. Вполне возможно, что Ибне Фадлан, как и все другие восточные литераторы, для красочности своего рассказа в своих записях использовал поверья и мифические представления булгар.

Гали сначала думает сразу убить Дива. Но решив, что нельзя убивать спящего, он своими криками будит его. В произведении уделяется внимание этике борьбы, что имело большое значение в средневековье.

Див дышит огнем, смотрит по сторонам, выкрикивает разные богохульства, хочет поймать своего противника пальцами, и начинается битва. Эта борьба описана в мистических и мифологических символах, это скорее всего борьба сил Добра и Зла. Сила Зла могущественнее, страшнее. Див угрожает уничтожением всех мусульман и их святых мест. Но благодаря смелости, побеждает Добро.

“Кисекбаш китабы” основана на мифологических символах и образах. Поэтому и борьба между Гали и Дивом также символическая, как борьба между Добром и Злом. В поэме Г.Тукая сцены борьбы вообще не описаны, это еще раз приводит к мысли, что его произведение не имеет общего ни с героическим эпосом, ни с морально-дидактическими жанрами, так как для сатиры сцены настоящей героини излишни.

После победы над злой силой в произведении “Кисекбаш китабы” Гали изображается все более добродетельным, освобождает пленных мусульман, раздает им богатства Дива. Они совершают молитву, и, по велению Аллаха, архангел Джабраил (Гавриил) поднимает их со дна колодца. А Карахмет, герой поэмы Г.Тукая, привязав к трамваю, приволакивает Дива на Сенной базар.

В дастанном варианте “Кисекбаш китабы” часто используются лирические отступления и даются идеологические умозаключения, чего нет в варианте кисса, который более динамичен. Особое внимание уделяется героизму и бесстрашию героя перед силой могущественного Дива.

Все спасенные от Дива предстают перед Мухаммедом. Пророк радуется победе Гали. Оказывается, Аллах его уже предупредил, он

его ждал. Все сподвижники Мухаммеда молятся Аллаху, благодаря Его за творимые блага. Гали рассказывает о своем подвиге, после чего Отрубленная Голова предстает перед Мухаммедом. До этого, как известно из содержания произведения, ее невозможно было поднять, а пророк без труда берет Голову на свои руки и читает молитву. Отрубленная Голова превращается в молодого джигита. Мистические события продолжают. Чудесам пророка нет предела. Отрубленная Голова, теперь уже джигит, и его жена радуются. Оказывается, остались целыми кости их сына, пророк над этими костями также читает молитву, Аллах дарует мальчику вторую жизнь.

В варианте кисса сам Гали читает чудотворную молитву Отрубленной Голове, что возвращает ей тело и молодость. А потом Гали уходит в Мадину. В этом варианте о Мухаммеде упоминается только в виде приветствия в последнем стихе. В поэме Г.Тукая изображаются в сатирическом плане все неустойчивые, негативные моральные стороны святош Сенного базара, любителей больше спорить о религиозности, чем соблюдать требования шариата.

Время написания “Кисекбаш китабы” относится к XIII веку. Его автором является туреккий поэт Дж.Руми (1207-1273). В 1244 году в возрасте 37 лет он встретился в Конье с мистиком Шамсом Табризи. Их дружба продолжалась 15 месяцев и 25 дней, после чего началась бурная творческая жизнь поэта. Все последующие произведения он пишет под псевдонимом “Шамс Табризи”. “Кисекбаш китабы” написана им в честь Шамса Табризи примерно в 1249-1251 годы. Среди татар книга распространилась, наверное, после походов хана Берке против Хулагу на Кавказ и Малую Азию. “Кисекбаш китабы” стала поистине народной книгой татар, создавались варианты и версии, каждая из которых имела функциональное значение. Дастанный вариант стал учебным пособием в татарских медресе. Созданное на основе мифологического материала произведение было посвящено описанию философии борьбы сил Добра и Зла, идеи победы Добра над Злом, что более усилило его мистическое значение.

Глава четвертая. Любовные приключения и цепь мифов в поэзии. В средневековой татарской поэзии особое место занимает тема любви. Произведения Кул Гали “Кыйссаи-Юсуф”, Кутба “Хусров и Ширин” и т.д. сравнительно хорошо изучены историками литературы и литературоведами, тогда как “Сәйфелмелек дастаны” (“Дастан о Сайфульмулюке”) Маджлиси и “Дастаны Бабахан” (“Дастан о Бабахане”) Сайади недостаточно исследованы.

§1. Мифологические и мистические поэтические приемы в “Дастане о Сайфульмулюке” Маджлиси. Литературоведы утверждают, что Маджлиси — выходец из Хорезма. Оттуда он переехал в

Бухару, был человеком скромным, печальным, но любил празднества, где мог забыться. Эти утверждения узбекских ученых основаны на данных “Мөзәккирел-әхбаб” (“Воспоминания о суфиях”) Хасанхуджи Насыйри.

Как известно, Хорезм входил в состав Золотой орды. По утверждению историка М.Г.Сафаргалиева, “в первой половине XVI века ногайцы кочевали у низовья Сыр-Дарьи, у берегов Аральского моря, у Каракума, Барсункума и у северо-восточных берегов Каспийского моря”⁹. Это подтверждают и исторические источники.

“Сәйфелмәлек кыйссасы” с давних времен была одной из любимых книг татарских читателей. Несмотря на то что она не являлась учебником для медресе, оставалась излюбленным произведением для чтения. В 1807 году отдельной книгой была издана в Казани, после чего многократно печаталась.

Сохранилась легенда о встрече в Самарканде хана Бабура с поэтом Маджлиси. Среди них возникло непонимание, после чего Маджлиси был вынужден оставить дворец. Как будто и нет оснований говорить об ошибочности рассказанного в легенде. В империи Моголов хана Бабура книга Маджлиси о Сайфульмулюке была популярной. Но по содержанию и языку, как утверждают Г.Губайдуллин и Г.Рахим, эта версия сильно отличается от казанских изданий¹⁰.

В самом произведении есть строки, которые как будто утверждают, что поэт встретился с Бабуром, получил от него книгу Лутфи (1366-1465) “Гөл вә Нәүруз” (“Роза и Весна”) для “перевода” на тюрки. Так как это произведение Лутфи написал на тюрки, была ли необходимость его перевести? Вероятно, здесь упоминается совсем другое сочинение под этим же названием. И действительно, персидский поэт XIV века Джалал Табиб написал одноименное произведение “Гөл вә Нәүруз”, но в нем говорится о судьбе влюбленных, болгарской девушке и юноше. Таким образом, приходим к выводу, что Маджлиси здесь мог иметь в виду поэму Джалала Табиба.

В легенде о встрече Бабура и Маджлиси упоминается и третье лицо — поэт Мухаммед Салих, который в 1499 году перешел на сторону Шайбани хана, противника Бабура, но вскоре вернулся. В исторических исследованиях хорошо известно, что с Мухаммед Салихом пришел не Маджлиси, а Мулла Камалетдин Бинаи¹¹.

⁹ Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой орды//На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образования и распада империй X-XVI вв.). — М.: Инсан, 1996. — С.486.

¹⁰ См.: Рахим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы. — К., 1926. — С.142-143.

¹¹ См.: Даврон Х. Самарканд хаёли. — Тошкент, 1991. — Б.243.

Считать, что Камалетдин Бинаи имел псевдоним “Маджлиси”, у нас нет оснований. Остается думать, что легенда о Маджлиси Х.Насыйри и утверждения ученых, основанные на этой легенде, также могут быть ошибочными. В колофоне своего произведения Маджлиси описывает такой факт, что ему встретился султан, но там же, уже в предыдущей строке упоминается о встрече с “жанан” — “душенькой”. Вполне может быть, что он пишет о встрече со своей возлюбленной, которая для него равна султану.

Маджлиси утверждает, что за основу своего произведения он взял рассказ на таджикском (персидском) языке. Этот рассказ до сих пор сохранился как отдельное сочинение, он также вошел в сборник “Тысяча и одна ночь”. Гораздо позже Маджлиси к этому сюжету обратились Среднеазиатские поэты ХУП-ХУШ веков¹². Отрывок из произведения о Сайфульмулюке в учебнике по чагатайскому языку венгерского ученого Х.Вамбери скорее всего взят из поэмы Гауваси, поэта ХУП века, который писал, как утверждают ученые, на языке урду.

Маджлиси в своем произведении упоминает имя хана, которому достали рассказ о Сайфульмулюке, — Махмуд хан (султан). Может быть, это султан Махмуд Газнави (998-1030), который завоевал в 1017 году Хорезм. Это вполне может быть и другой Махмуд, сын Мухаммед (Олуг-Мохаммед) хана, который правил Казанским ханством в 1445-1464 годы, не случайно ли поэт в колофоне упоминает имя Махмуда Мухаммеда? Мы склонны утверждать, что автор здесь имеет в виду пророка Мухаммеда, так как в другой строке он называет его Махмудом Ахадом, райским именем пророка.

Что интересно, в ХУ веке многие правители ханств бывшей Золотой орды назывались Махмудами и Ахмедами, их отцы также назывались Мухаммедами. Но среди них Махмудом Ахадом, то есть Махмудом Первым, мог быть только казанский хан Махмуд (Мамутяк). К сожалению, мы не имеем точных исторических источников, подтверждающих это мнение.

При изучении словесных утверждений автора о времени завершения произведения, нами установлено, что свое сочинение Маджлиси написал в течение 58 дней в 1498 году. При исследовании других строк получена иная дата — 1017 год (408 год по Хиджри), которой трудно поверить. Другие подсчеты, основанные на изучении рукописей, вывели к дате 4 марта 1408 года, а также к 1509 году. Среди всех этих дат более правдоподобна последняя. Но должны признать, что все же год написания произведения

¹² См.: Гирс Г.Ф. Сюжет о Сайфульмулюке у пуштунов//Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып.4. — М., 1995. — С.18.

остаётся нераскрытым, так как исторических данных, подтверждающих правоту одного из предположений, не имеется.

Произведение Маджлиси относится к жанру обрамленной стихотворной поэмы. Сюжет основан на мистических и мифологических представлениях о населении островов океании; в событиях участвуют и дивы, и пери, и люди с псиными головами, и т.д. Все это является характерной особенностью восточных сказок.

Маджлиси пишет, что султан Махмуд стал без известной причины печалиться. Позвав к себе своих визирей, потребовал от них интересного рассказа. Но ничто из рассказанного ему не понравилось, тогда визирей отправили в заточение. Услышав, что есть места, где рассказывают диковинные истории, визири попросили султана отправить их туда за рассказом. Султан Махмуд выполнил их просьбу. По возвращении они поведали обыкновенный, без поэтических прикрас, рассказ. Махмуду он понравился, и он начал править своей страной, набираясь из этого произведения мудрости. Маджлиси "дал крылья" рассказу, чтобы, читая его, "душа летала".

Египетский царь Гасыйм ибн Сафуан в глубокой печали. Рассказывается, что он достойно проживает свой век, но еще ни разу не женился, и ему некому оставить свой престол. Ему говорят, что если он не будет править страной, то бунтовщики поднимутся, не будет общественного согласия. Поэтому шах должен выйти на свой диван. Но он не может. Тогда визири решаются пригласить астрологов, которые подсказжут дальнейшие действия шаха. Таким образом, с первых строк рассказ обретает мистическое содержание. Образные сравнения и поэтические символы приобретают во многих случаях мифологичность. Астрологи советуют Гасыйму жениться на принцессе Йемена, красавице Джамиле. Он соглашается. Красота Джамилы описывается в самых ярких красках. Она стройна, словно росток из сада тончайших цветов, не имеет неправильных черт; ее лицо подобно цветущей розе, губы, как бутон. Если бы Джамилку увидели умершие, то воскресли бы, как Иисус, а потом вновь умерли бы от печали. Во многих случаях автор прибегает к сравнениям с раем. Любовные игры шаха и Джамилы описываются в формах восточного изящества. Сравнивая строки рукописных и печатных книг данного произведения, легко прийти к выводу, что хотя в содержании и в поэтических символах и образах незаметны различия, но рукописи имеют больше следов древнетюркских грамматических форм. Это приводит к мысли, что при подготовке произведения к изданию текстологи основывались на законах правописания своего времени. Замена слов другими эквивалентами была связана с изменением содержательной нагрузки и семантики их.

Шах Гасыйм, женившись на Джамиле, начинает, как и раньше, справедливо править своей страной. У них рождается сын. Ему дают имя Сайфульмулюк. У шаха был преданный визирь, у которого также рождается сын, которого называют Сагитом.

Сайфульмулюк и Сагит воспитываются вместе, становятся неразлучными друзьями. Но астрологи предвещают, что в эпоху Сайфульмулюка будет пролито много крови, он сам пройдет через многие лишения и унижения, но в конце достигнет своей цели и проживет в счастье и благодати. Шах и Джамиля забывают об этих мистических предсказаниях. Описание красоты построенного в честь царевича Сайфульмулюка дворца с диковинными садами, как отмечают исследователи, взято автором из хорошо знакомой ему и его современникам реальной действительности. Такие дворцы с цветущими садами в ту пору можно было увидеть и в Поволжье.

К совершеннолетию сына и его друга шах дарит им щедрые подарки. Во время праздника Сайфульмулюк раскрывает подарок своего отца — чапан (тун), на спинке которого изображен волшебный портрет девушки-красавицы и влюбляется в нее. Так начинают разворачиваться события. Оказывается, что шах в свое время был влюблен в этот портрет. Этот чапан и перстень шаху подарил пророк Соломон. И вот они в руках Сайфульмулюка. И он начинает поиски красавицы. После того, как послы, отправленные на поиски девушки, вернулись ни с чем, Сайфульмулюк с большой армией солдат на кораблях направляется в Китай, где узнает о мистическом острове, на котором, по рассказам, находится красавица по имени Бадиульджамал, дочь перси.

Во время путешествия погибает вся армия. Сайфульмулюк попадает в плен к неграм-ганнибалам. Он терпит лишения и унижения, любовные переживания терзают его сердце и душу. На плоту пытается пересечь океан, попадает со своими спутниками на различные мифические острова, населенные псоголовыми, обезьянами и т.д. Попадает в когти огромной птицы, борется со змеей-драконом, убивает ее. Спасаясь от гибели, не страшась львов, попадает во дворец Дива Асуда, где находит Малику, сестру своей возлюбленной Бадиульджамал.

В конце повествования Сайфульмулюк женится на своей любимой, а его друг Сагит — на Малике. Перси и джинны привозят их в Египет. Этим произведение завершается.

Мифологические персонажи хотя и взяты из персидских мифов, но мотивы их в большинстве случаев соответствуют представлениям татар. Это приводит к мысли, что сюжеты, переходя из литературы одного народа в литературу другого народа, обогащаются новыми мотивами, присущими представлениям тех народов, в литературу которых они переходят. Сравнивая мифологиче-

ские и мистические образы, легко убедиться в этом. Невозможно не согласиться, что татарская литература средневековья является составной частью общемусульманской культуры той эпохи, но она своеобразна в мотивациях, образно-символических представлениях. В произведении Маджлиси любовь сама достигает мифологического содержания и мистического значения.

§2. Творчество Сайади и мифологические события и приемы в сюжете о Тахире и Зухре. Хотя события и сюжет произведений Маджлиси и Сайади не сходны, но темой, формой описания любовных чувств и идейной направленностью они едины.

Сайади — это псевдоним автора, в переводе с арабского означает “охотник”. Он мог быть выходцем из городка Саят (Сайад), который находится в Туркменистане, недалеко от реки Амударьи. Ученые не пришли к единому мнению о годах жизни Сайади, поэтому некоторые считают его поэтом начала XV века, другие — конца XVI века, и даже XVII-XVIII веков. В его произведении упоминаются герои произведений поэтов Кул Гали и Дурбека, Низами и Кутба, а также Маджлиси. Это позволяет считать, что свою знаменитую книгу о Тахире и Зухре — “Дастаны Бабахан” он мог написать не раньше, чем Маджлиси создал “Сейфелмелек кыйссасы”. В коллофоне своего произведения Сайади хотя и называет себя святым, шейхом и предводителем дервишей, но не дает точных сведений о месте рождения. Он пишет о своих переживаниях, называет себя обездоленным, бедетным. В этом Маджлиси и Сайади похожи друг на друга. Легко можно заметить, что эти два поэта являются представителями одной и той же эпохи, одних и тех же убеждений, даже их поэтические символы и метафоры схожи, многие сравнения повторяются. Но это может быть продиктовано общностью темы.

В “Дастаны Бабахан” часто встречается слово “татар”. В рукописях оно иногда написано с двумя буквами “а” в первом слове — “та агар”. Это можно было бы перевести как “стреляющий лук” или “враждующий”, “враг”.

“Была страна татар, ханом у них был татар Бабахан”, — сюжет произведения начинается такими словами. Географические данные не дают возможности утверждать, что это была мистическая страна.

Автор иногда называет себя Кылыч Сайади, иногда приводит арабский вариант слова “кылыч” — Хараби, чаще именует себя “сыном раба божьего Сайада”. Исходя из этого, можно утверждать, что автором “Дастаны Бабахан” является Кылыч Сайади.

Сюжет о Тахире и Зухре в татарской литературе неоднократно перерабатывался и использовался в творчестве поэтов. Например, книга “Таһир-Зөһрә кыйссасы” А.Курмаши, поэта XIX века, мно-

гократно издавалась в Казани. События, описанные поэтом, происходят среди татар. Татары так же, как у Сайади, показаны враждующими друг с другом, пускающими друг в друга стрелы. Это, наверное, неслучайно.

Во всех версиях о Тахире и Зухре действие происходит на берегах притоков рек Тигра и Евфрата. Иногда упоминаются города Мардин, Багдад и т.д. Это приводит к мысли, что татары, о которых идет речь в сюжете, имеют прямое отношение к местности Иранского Азербайджана Урмии и восточной части Турции. Легко можно выяснить, что народ Гуль — это народ, живший в Вавилонии, который в истории назывался гульдани. Поэтому необходимо заметить, что местность, где разворачиваются события произведения, к Поволжью отношения не имеет. Такие утверждения ученых ошибочны.

В науке иногда путают Кылыч Сайади с другим поэтом — Саидом Мухаммадом Сайади (XVII-XVIII в.в.). Не только они носили тахаллус “Сайад”, известен и дугой поэт, Сайад Аллаол, бенгальский поэт XVIII века, который оставил поэму о Сайфульмулюке. Было бы легче приписать именно его перу “Дастаны Бабахан”, основываясь на единстве темы.

Вычисления по данным, зафиксированным в колофоне произведения, могут помочь в установлении точной даты написания “Дастаны Бабахан”. Нами получен 1224 год, 2 марта. Этот день, действительно, пятница. А по другим подсчетам получили 1431 год. Но 38 день этого года соответствует субботе. Как уже сообщалось, Маджлиси мог завершить свое произведение в 1408 году, поэтому год написания “Дастаны Бабахан”. — 1431-й — оказался бы нам более реальным. Так как все эти даты требуют более глубокого исследования, не остается ничего другого, как согласиться с мнением ученых о том, что К.Сайади жил в XVI веке.

Иногда ученые высказывают мнение о том, что сюжет произведения основан на мифологических и мистических элементах, на фольклорных мотивах. В “Тахир-Зохре кыйссасы” А.Курмаши это действительно так. Но произведение “Дастаны Бабахан” К.Сайади, наоборот, основано больше на книжно-литературных мотивах. Это видно и в начале сюжета.

“Дастаны Бабахан” К.Сайади начинается с рассказа о том, что жил некий татарский хан Бабахан, у него был преданный визирь Багир. Оба они не имели детей, из-за чего часто печалились. В своих молитвах они просили Аллаха даровать им детей. И вот визирь Багир видит во сне, что он достигает дверей Аллаха. Их молитвы услышаны.

В произведении А.Курмаши события разворачиваются по-другому, в нем вместо мистики на первый план выступает магия.

Визирь и хан встречаются в саду дервиша, который посредством магии обещает исполнить их желание. Он дарит им яблоко, одну половину которого дает хану, другую — визирю. Просит, если у них родятся дети, никогда их не разлучать.

Желания исполняются. У хана рождается дочь неописуемой красоты, ее называют Зухрой, у визиря — сын Тахир. В обеих версиях говорится, что в скором времени визирь умирает, а хан, желая выдать свою дочь за принца, собирается разлучить двух влюбленных.

Две версии сходны только в мотивациях, но в конкретных событиях они сильно отличаются. Красоту молодых К.Сайади описывает в традициях восточной литературы, употребляет пышные метафоры. А.Курмаши не использует детального описания.

К.Сайади прибегает больше к религиозной мифологии и к элементам мистической любви к Аллаху, а А.Курмаши в сюжете часто использует магические элементы. У него даже герои из религиозных мифов способны к магии. Его Тахиру часто помогает при помощи магии святой Хидыр, который появляется именно в тот момент, когда герой оказывается в безвыходном положении. У К.Сайади Тахир, благодаря любви, завоевывает расположение врагов к себе.

После казни Тахира Бабахан хочет выдать Зухру за Карабахадура. Влюбленная в Тахира дочь шаха Багдада ждет вестей о любимом. Зухра приходит на могилу Тахира и сама себя убивает. После этого и Карабахадур, не находя смысла в дальнейшем существовании, тоже убивает себя.

После этих событий жители покидают страну. Трагические известия доходят до багдадской принцессы, которая от печали также умирает. От горя умирают все ее рабыни.

Дальнейшие события автор описывает в мифологическом плане. На могиле Тахира и Зухры вырастают цветы, которые хотят обнять друг друга. Но посреди них находится могила Карабахадура, а на ней, мешая цветам, растет репейник. В произведении А.Курмаши вместо Карабахадура врагом двух влюбленных становится араб, чья могила оказывается между их могилами. После увиденного сна хан приказывает перезахоронить тело араба. Только тогда души двух влюбленных — Тахира и Зухры — находят покой. А в “Дастаны Бабахан” об этом даже не упоминается. В этой версии души багдадской принцессы и ее рабынь превращаются в цветы. И они, поднимаясь в воздух, путешествуют в город татар и обратно в Багдад, словно соприкасаясь с душами Тахира и Зухры. Таким образом, тема любви полностью мифологизирована. Этот миф повлиял на представления и обычаи татар, которые стараются похоронить рядом мужа и жену, разлучать их считается грехом.

Это один из особенных и своеобразных обычаев, который характерен для татарского народа. В произведении К. Сайади использован фольклорный мотив, основанный на национальных представлениях об успокоении душ влюбленных. И произведение А. Курмаши не противоречит этим представлениям и обычаям. Хотя мистико-мифологическая концовка двух произведений по некоторым моментам в содержании отличается, но по сути они едины.

Написанная в 1917 году драма Ф. Бурнаша "Тахир-Зухра" была основана на версии А. Курмаши.

Пятая глава. Религиозно-мистические и мифологические мотивы в татарской поэзии XVI-XVII вв.

§1. Морально-нравственные аспекты и мифологические мотивы религиозно-мистической и мифологической темы в творчестве Мухаммедьяра бине Махмуда. Казанский поэт Мухаммедьяр бине Махмуд в своих произведениях называет себя "Факири". Это доказывает, что он принадлежал к суфийскому тарику джахрия.

Утверждение ученых о том, что он служил охранником могилы хана Мухаммедэмина, не соответствует действительности. Ибо он сам о себе пишет, что является "догачы", то есть молящимся-богословом. Ошибочный перевод слова "муджавир" как "охранник могилы" привел к ложным представлениям о поэте. На самом деле, этим словом он только указывал на то, что живет "близ гробницы хана Мухаммедэмина". Слово "муджавир" также обозначает титул студента-богослова, прислужника шейха, непрерывно молящегося в одиночестве на протяжении нескольких дней. Исходя из упоминания о могиле хана Мухаммедэмина, можно предположить, что Мухаммедьяр в действительности живет вблизи его могилы. Известно: могила Мухаммедэмина находилась в Казанском кремле, недалеко от ханского дворца, в усыпальнице для ханов. Это значит, что жилище Мухаммедьяра находилось недалеко от дворца, а сам он принадлежал к числу приближенных к престолу. Известно, что он написал свои поэмы, чествуя Казанского хана Сафагирея и Крымского хана Сахипгирея. Этот факт еще раз доказывает справедливость вышеизложенного.

Поэму "Тухфай мардан" ("Дар мужей") Мухаммедьяр начал 21 декабря 1539 года и завершил 9 января 1540 года, эти даты в научных трудах постоянно путаются, вычисляются ошибочно. Другое его произведение, поэма "Нуры содур" ("Свет сердец"), было начато 27 апреля 1541 года и завершено 8 мая того же года.

"Тухфай мардан" начинается с поэтических строк, в которых автор рассказывает о своем душевном состоянии, преданности Аллаху, необходимости оставить на земле благородное слово. Ведь многие, хотя и должны были высказать возложенное на них Всевышним, не захотели брать на себя ответственность, предпочли

“отрезать цветы слов, ненавидя умеющих говорить, протыкали их тела и выпивали кровь”.

Мухаммедьяр имеет в виду мистические и мифологические представления об Аллахе, называя Его “соловьем небес”. Именно он дал людям речь, чтобы люди были подобны соловьям. В этих строках поэт объясняет свою миссию, которая заключается в наставлении.

Поэт считает, что если оставить на земле ценные слова, то “днем и ночью будут вспоминать твое имя в молитвах”. Для этого надо быть умным. Мухаммедьяр упоминает о Святом Духе. Именно он требует основываться в наставлениях не на чувствах, а на разуме. В мистическо-мифологическом понимании Святой Дух — это “Рухыл-Эмин”, то есть архангел Гавриил. Он являлся Мухаммеду, читая ему ниспосланный Аллахом Коран. В своей поэме поэт имел в виду именно его, как бы подчеркивая правдивость своих умонаставлений.

Первый рассказ в поэме аллегоричный. События основаны на исторических фактах прошлого, связанных с дворцовыми интригами в кругу шаха Харуна. Из изложенного материала легко уловить те моменты, которые относятся к событиям, происходившим в те годы во дворце хана. Хушнава, выступающий как главный герой, во многом схож с самим Мухаммедьяром. Интрига, возникшая вокруг него, беспочвенна. Через своего героя поэт как бы оправдывает. Некоторые поэтические строки только поверхностно оправдывают героя.

Сюжет поэмы делится на несколько “маджлисов” (собраний). Это дает возможность представить исторические события, связанные с Мухаммедьяром. Только после четвертого собрания героя оправдывают. Многие моменты описаны поверхностно, без логических завершений. Эти факты приводят к мысли, что события, рассказанные в этой части поэмы, были хорошо известны современникам поэта. Мухаммедьяр посвятил это произведение Казанскому хану Сафа-Гирею.

Поэма переходит от одного поэтического рассказа к другому. Таким образом, они составляют отдельные главы поэмы, после каждой из которых даются наставления иногда частного характера, а во многих случаях — общего; их можно сравнить с кораническими идеями.

Мухаммедьяр придерживался идеи фатализма, что можно считать влиянием турецкой философии о судьбе. Его поэтический рассказ о паре Искандере, который захотел защитить девушку от судьбы, полностью основан на идее фатализма. Для полноты картины автор пользуется мистическим и мифологическим материалом. Также присутствует магический элемент. Вполне ясно, что

идеи фатализма основаны на мифологическом и мистическом понимании хода истории. Наставление автора: подчинение судьбе, данной Аллахом.

В основном, все рассказы поэмы имеют аллегорическую направленность. При сопоставлении с историческими событиями того времени раскрывается подлинное их содержание. Поэма "Нуры содур" имеет такой же характер, такую же форму.

В двух поэмах встречается один схожий сюжет, где добродетели в рыбе находят жемчуг, после чего становятся богатыми. Анализируя поэтическую символику, пришли к выводу, что автор преувеличивает историческую роль ханши Нур-Султана.

Мухаммедьяр считает, что настоящая дружба должна отвечать трем требованиям. Первое из них — это быть верным своему обещанию. Так как обещанное слово точно присяга перед Аллахом. Второе требование — исполнение обещанного. Выполнившего это условие народ будет считать великим. Третье требование — преданная служба уверовавшим. В качестве примера Мухаммедьяр приводит притчу о семи отроках, основное внимание уделяет их собаке Кытмыр, которая преданно им служила. Даже повредив лапу, собака, прихрамывая, шла за своими хозяевами и таким образом достигла своей цели.

Из вышеизложенного становится ясно, что Мухаммедьяр был одним из влиятельных поэтов своего времени. Он писал в аллегорических формах, используя иногда хорошо известный литературный материал, вводя в него собственные идеи.

§2. Дальнейшее развитие религиозно-мифологических представлений у Хамдами в его поэме "Насыйхэтнамэ" ("Наставления"). В XIII веке в татарской литературе продолжают развиваться суфийские идеи. Одним из приверженцев суфизма того периода был поэт Хамдами. Ученые начали изучать его творчество только в 90-ые годы XX века, хотя первые попытки исследования его рукописи были сделаны уже в 60-ые годы.

Удалось обнаружить некоторые биографические данные о Хамдами. Оказалось, что "Хамдами" — это псевдоним. Подлинное имя поэта — Худжа Шукур бине Гавас-бай. Он в 1694 году окончил медресе Даулатшаха ибн Габдулваггапа Эл-Хасани. Долгие годы был ахундом Тобольска, занимался литературным творчеством, открыл свою школу. Там же, в Тобольске, 26 января 1703 года завершил поэму "Насыйхэтнамэ" ("Наставления"). Какие еще произведения принадлежат его перу, науке неизвестно. А его поэма "Насыйхэтнамэ" неоднократно издавалась в Казани в XIX веке. Сохранились две рукописи, последняя из которых была обнаружена в Альметьевске в 1990 году.

Как замечает сам автор, он взял за основу своего произведения поэму персидского поэта конца XII — начала XIII веков Ф.Гаттара “Панднаме” (“Назидания”). Многие поэтические строки “Насыйхетнаме” и “Панднаме” по содержанию и идейно-смысловой нагрузке сходны. Хамдами придерживается основных идей Ф.Гаттара, но не всегда соблюдает до конца этот принцип. Можно считать, что на основе поэмы “Панднаме” Хамдами создал свою поэму.

Хамдами упоминает о 1000 поэтических куплетах своего произведения, но сохранившиеся рукописи и печатное издание содержат не более 930-950 байтов. Это наталкивает на мысль о том, что его рукопись была отредактирована переписчиками и издателями. В рукописях автор каждую главу называет “Пәнд вә насыйхет” (“Назидание и наставление”), а в издании некоторые главы названы, как у Ф.Гаттара.

В колофоне автор называет себя грециником. Это суфийский поэтический прием. По его словам, грех заключается в том, что он не всегда соблюдал все правила молитвы, его путал пайтан, от чего он желает избавиться, благодаря помощи Аллаха. Смерть для него есть пробуждение от сна. Богатство и стремление к удовлетворению желаний для него и есть сон.

Поэтическая символика в поэме Хамдами всегда мистична, основана на религиозно-мифологических представлениях об окружающей действительности. Он желает спасти свою душу, в этом ему поможет крепкая вера в Аллаха. Были ли конкретные причины для его огорчения и сожаления, об этом он не сообщает. Известно, что Хамдами принадлежал к высшим санам духовенства, он не мог не соблюдать основных требований шариата, которых придерживался каждый мусульманин. Поэтому не должно было и быть ничего предосудительного в его жизненном пути.

Произведение Хамдами, как и Ф.Гаттара, носит философско-педагогический характер. Направлено на воспитание морально-этических норм. Для этого удачно используются мистические и мифологические представления, символы и образы. Иногда автор переходит к описанию магических обычаев, которые совсем не связаны с мусульманством, а существовали в поверьях татар.

В поэме Хамдами пишет, что любой образованный человек должен соблюдать четыре правила: держаться подальше от злых людей, самому не совершать зло и избегать его, не соблазняться богатствами и обманчивостью жизни, не дружить с людьми, имеющими плохие привычки. Далее, в другой главе, поэт дает три наставления желающим спасти свою душу. Для этого он предлагает бояться Аллаха (Тәңрэдән), “отмыть руки от греха”, не терять веры (иманны). Таким образом, автор излагает дидактические умо-

наставления, перечисляя каждое правило в отдельности, не иллюстрирует назидания отдельными поэтическими рассказами, как, например, Мухаммедьяр или Г.Утыз Имани.

Татарские поэты несколько раз обращались к творческому наследию Ф.Гаттара и его поэме "Панднаме". В XVIII веке переводами этой поэмы занялся Ахмад Камал, в XIX веке издавались и прозаические переводы поэмы. Но поэма Хамдами отличается от них полнотой, художественным своеобразием, она создана на основе творческого переосмысления поэтических строк Ф.Гаттара. Использование религиозно-мифологических и мистических символов и образов усилило смысл и идейное содержание дидактических наставлений. Для их понимания от читателя требуется глубокое знание исламской мифологии. Иногда даже упоминание одного лишь мифологического персонажа создает полную художественную картину.

Хамдами пишет, что человек — это само совершенство. Ибо ему все даровано Аллахом. Ум дан человеку для знаний, глаза — для того, чтобы видеть, язык — чтобы говорить. Автор напоминает читателю, что, имея руки, для того чтобы держать, и ноги, для того чтобы ходить, можем ли мы говорить, что есть богатство лучше?

Напоминая имена библейских пророков, поэт отмечает их особые отличительные деяния, подчеркивая роль человека, поддержанного Аллахом, в истории. Но на первый план выступает не человек — вершитель своей судьбы, а Аллах, который является заступником своих праведных пророков и людей, благодарных ему. Автор все же замечает, что Аллах одним дает несметные богатства, когда другие мучаются без куска хлеба, одни сидят на троне в короне, а другие лежат на земле голодые, одни едят из золотой посуды, другие погибают без еды.

Затрагивая эти темы, Хамдами не разъясняет причины, но переходит к теме исповедования за совершенные грехи. Иногда поэтическую строку Хамдами начинает, как Ф.Гаттар, но, развивая тему, он переходит к изложению своих идей. В других случаях он, наоборот, возвращается к идеям, изложенным в "Панднаме". Такое своеобразие поэмы "Насыйхатнаме" приводит к мысли, что Хамдами создал свое произведение в жанре "назира" ("поэтический ответ"). Поэму можно считать полным сборником морально-этических норм татар-мусульман прошлых веков, их обычаев и нравов.

§3. Поэтическая философия религиозно-мифологических мыслей в творчестве Суфи Аллахияра. Татарский поэт-мистик Суфи Аллахияр жил в 1616-1713 годы в Средней Азии. Широко были известны его книги "Мәсләкел-мөттәкыйн" ("Убеждения святых"),

“Морадыл-гарифи” (“Желания святых”), “Михзаныл-мотыйгыл” (“Богатство праведных”) и “Собател-гажизин” (“Опора праведным”). Последнее из этого списка произведение многократно было издано в Казани, имело большую популярность среди татар. Ученые конца XVIII века, как Г.Утыз Имани и Т.Ялчыгул, составили научные комментарии этой книги. Наибольшую популярность имели комментарии Т.Ялчыгула, изложенные в его книге “Рисаләи-Газиза” (“Книга Газизы”), издававшейся неоднократно.

Некоторые татарские семьи в начале XVIII века переселялись в Среднюю Азию на постоянное место жительства. Им выделялись земли для создания общин. В одном из таких селений, расположенном около Самарканда, Минлане, родился в 1616 году Суфи Аллахиар. Известно, что его отец Таминдар, человек религиозный, выполнял все заповеди Корана. По достижении школьного возраста, Суфи Аллахиар был отдан в медресе, а в 1626 году отец перевел его в Бухару, где Аллахиар продолжил учебу в знаменитых учебных заведениях. Он прилежно учился, отличался от других шакирдов умом, требовательностью к себе. Его успехи в учебе и старательность вскоре были замечены, он получил приглашение на службу от Бухарского эмира. Это произошло в 1641 году.

С.Аллахиар был назначен главой богатого района Бухары — Бадж, отвечал за правильное ведение сбора налогов чиновниками. В его подчинении были и базары. В скором времени С.Аллахиар стал знаменитым и влиятельным человеком в городе. Для него были открыты двери во дворец эмира. Он начал славиться и своим богатством. Как человек старательный, он относился к своим обязанностям с полной ответственностью, а иногда даже перусердствовал. Известно, что от него не было покоя простым гражданам города. К сорока годам своей жизни С.Аллахиар стал жестоким человеком. Никогда не подозревая в себе поэтического дара, он с полной отдачей служил эмиру, старательно преумножая его казну.

Но его ожидала другая судьба. В то время в Бухаре среди городской бедноты и богобоязненного народа широкой популярностью пользовался суфийский авторитет, предводитель дервишей шаих Хабибулла.

Однажды один из его муридов сделал покупки на базаре Ристан и возвращался домой. По дороге ему встретился глава района Бадж С.Аллахиар на коне. Он потребовал у мурида показать товарное клеймо, подтверждающее уплату налога на купленный на базаре товар. А клейма не было. Тогда С.Аллахиар разозлился, ударил мурида по голове камчой и ускакал.

Мурид в слезах и в крови пришел к своему шейху Хабибулле с жалобой на Аллахиара. Тот прочел молитву и пожелал, чтобы Ал-

лахияр на себе испытал долю муридов. Тогда и произошел перелом в душе Аллахияра. Он потерял покой, предался думам и печалям. В таком состоянии произнес четверостишие. Это было началом его творческого пути. Дочери были уже замужем, сыну Мухаммадсадику исполнилось 27 лет, а самому С.Аллахияру было не меньше сорока семи.

Впоследствии С.Аллахияр отказался от нажитого богатства. Про него начали говорить, что он стал безумцем. Ушел из семьи. Стал муридом шейха Хабибуллы. От стыда его сын уехал в деревню Минлан. С.Аллахияр остался в Бухаре, ушел со службы и полностью посвятил себя поэтической деятельности.

Эти полумистические события, связанные с поэтом, описаны самим С.Аллахияром в его произведениях, на основе которых Т.Ялчыгул составил биографию поэта. С.Аллахияр написал на персидском языке 24 000 поэтических строк и 1530 поэтических куплетов на тюрки. В возрасте 70-80 лет он приехал в Казань, посетил древний город Булгары. Известно, что он встречался с казанским суфийским шейхом Идрисом Хафизом. Возможно, ему он оставил одну из рукописей своей книги "Собател-гаджизин". Потом отправился в хадж. Умер в 1713 году. По версии одних ученых (Т.Ялчыгул), он похоронен в Александрии, по утверждению других (Г.Рахим, Г.Лубайдуллин, Х.Миннегулов) -- в Бухаре.

Его книга "Собател-гаджизин" впервые была издана в Казани в 1802 году в "Азиатской типографии", а книга "Меслэкем-моттакыйн", которую поэт сочинил в 1700-1708 годы, -- в университетской типографии только в 1899 году. Известно, что его 3060-строчная поэма "Собател-гаджизин" была создана последней. Значит, тогда он был уже стариком. Интересен тот факт, что Т.Ялчыгул, исследуя язык этого произведения, указывает на использование в поэме множества слов, присущих только тюркам Поволжья. Возможно, среди татар Средней Азии тогда еще сохранился этот говор, или же С.Аллахияр сочинил это произведение будучи в Казани, среди татар. Уже после 1708 года он приехал в Казань, а в 1713 году умер при совершении хаджа. Понятно, что последнее свое произведение он написал на тюрки где-то в 1708-1712 годы. А это -- годы его жизни в Казани. Пока других фактов и версий не имеем.

С.Аллахияр продолжал и развивал те значимые идеи, которые в свое время были подняты представителями мистической поэзии XII века А.Яссави и С.Бакыргани. В большинстве случаев он выступает как поэт-философ, а не как поэт-рассказчик. Его поэтический язык метафоричен. Он широко использует символы, мистические и мифологические образы.

Книга С.Аллахияра "Собател-гажизин" начинается с восхваления Аллаха за создание Небес и Земли. Поэт использует мифологические понятия. Человек якобы создан Аллахом из чистой капли, поэтому человечество должно быть благодарно Всевышнему и совершать благие дела. Комментаратор произведения Т.Ялчыгул для объяснения поэтической символики слов С.Аллахияра приводит полный мифологический рассказ о мироздании. При этом он ссылается на мусульманские авторитеты. Пишет, что Земля держится на быке по имени Ягуда, а его держит рыба Нун, которая сама плавает в море. Море расстилается во мраке, а мрак основан на ветре.

По традиции, каждое произведение средневековья начинается с восхваления деяний Всевышнего. В стихотворных строках Маджлиси восхваляет Аллаха за творение и создание живых существ и необходимой для них пищи. Так как земля иногда считалась мыслителями местом зла, где одно живое существо уничтожает другое, нарушая благодать, и совершает зло, то слова Маджлиси направлены именно против такого понимания законов мироздания. Поэтому он пишет о необходимой благодарности за благодать, ниспосланную Всевышним. Хамдами благодарен Аллаху за создание всего сущего, в основном, за человека, который создан обладателем таких богатств, как руки, ноги, глаза, язык и т.д. Первые три куплета из поэмы С.Аллахияра без изменений вошли и в поэму П.Утыз Имани "Горбатнама".

Из мусульманской мифологии становится ясно, что конечной основой Земли, фундаментом, на котором держатся и мрак, и море, и рыба, и бык, является ветер, поэтому жизнь для сущих на земле пролетает, как ветер. На таком понимании основаны морально-этические наставления С.Аллахияра.

Если Земля основана на мифических существах, то Небеса созданы без основания, пишет поэт. Это есть еще одно чудо Всевышнего, за что человек должен быть ему благодарен. Объясняя слова поэта, Т.Ялчыгул часто прибегает к пересказу мифологических сюжетов, пишет, что все на Земле есть только знак, который является блеклым отражением Вечности. Даже четыре времени года являются символическим напоминанием о конце света и пробуждении в Судный день. Ежегодно повторяющиеся климатические изменения являются "смертью" осенью и "рождением" весной природы. Так и человечество не может избежать своей гибели и пробуждения в вечности. Комментарий Т.Ялчыгула, как и многие другие, составлен для более широкого понимания поэтических строк С.Аллахияра, который постоянно наставлял каждый куплет произведения символами. Поэтому читатели тяжело достигали по-

нимания истинного содержания его поэмы. Необходимость комментирования была очень важна.

При сравнении поэтических строк поэтов-мистиков легко раскрыть истинную суть их поэтических символов, которые, в основном, являются едиными для всей суфийской поэзии. Но это не говорит о том, что они повторяют друг друга. Наоборот, они редко прибегали к такому творческому приему. Каждый из них на основе мифологических представлений достигал сути мистико-религиозных учений.

С.Аллахияр одним из первых отказался от фатализма, который был присущ поэзии средневековья в понимании судьбы. В его представлении воля человека имеет решающее значение не только при выборе жизненного пути, но и в каждый момент его существования. Всевышний, как он объясняет, хотя и не оставляет человека ни на миг, дает ему возможность выбора, тем самым создает благодать. По сути, такое понимание судьбы было отказом от фатализма, от "судьбы по-турецки", что в те же годы критиковал европейский философ-идеалист Г.В.Лейбниц (1646-1716). Интересно, что эти два мыслителя жили в одну и ту же эпоху и оба, независимо друг от друга, пришли к одинаковым убеждениям. В дальнейшем в татарской поэзии понимание роли воли человека в судьбе начало приобретать основное место в поэзии. Отказ от фатализма дал сильный толчок развитию татарской литературы. Мифологическая и мистическая символика постепенно начала терять свои позиции в литературе.

В "Заключении" обобщается идейная направленность и содержание татарской поэзии средневековья, основанной на мистических и мифологических представлениях. Оценивается дальнейшее развитие татарской поэзии, дается обзор произведений начала XX века, когда в татарской поэзии появился ряд поэтических произведений, которые были основаны на мифологии. Эта поэзия сильно отличается от средневековой тем, что, во-первых, она основывалась не на религиозных, а на народных формах мистических представлений и на фольклорной мифологии, во-вторых, если и использовала религиозные мифологические образы, то придавала им фольклорность, раскрывала их с точки зрения народных представлений. Эти произведения больше сказочны, чем мистичны и мифологичны.

Диссертация выполнена в виде монографии "Татар шигърия тенде дини мистика һәм мифология" ("Религиозная мистика и мифология в татарской поэзии"). — Казан: ТДГИ, 2000. — 268 с. — 26,3 а.д.

Кроме данной диссертационной монографии, основное содержание диссертации отражено в следующих опубликованных трудах автора:

1. Монографии и книги

1. Пәйгамбәрләр тарихы (История пророков). — Казан: Татар. кит. нәшр., 1992. — 144 с. — 9,0 а.л.
2. Иман: Дөнъяның мифологик сурәте (Вера: Мифологический образ Мира). — Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. — 208 с. — 12,04 а.л.
3. Хәзрәти Мәръям ана разаллаһ ганһ (Текст поэмы С. Бакыргани “Марьям Ана” (“Дева Мария”). — Казан: Заман, 1993. — 14 с. — 1,0 а.л.
4. Төрки “Мәүлидун-Нәби” (Тюркское “Маулидун-Наби”. Тексты, переводы). — Истамбул: Йулдуз, 1993. — 41 с. — 2,0 а.л.
5. Иман: Дөнъяның мифологик сурәте (Вера: Мифологический образ Мира). 2-е издание. — Казан: Иман, 1995. — 208 с. — 12,04 а.л.
6. Ислам дине нигезләре (Основы Ислама: Обычай и нравы Ислама). — Казан: Раннур, 1997. — 288 с. — 11,0 а.л.
7. Төшлек: Төшләрне юрау китабы (Сонник: Татарское толкование снов). — Казан: Раннур, 1997. — 352 с. — 12,4 а.л.
8. Сайади. Таһир-Зөлрә (Бабахан дастаны). Сүз башы. Текст. Тәржемә (Сайади. Тахир-Зухра (Дастан о Бабахане). Предисловие. Текст. Перевод). — Казан: Раннур, 1998. — 192 с. — 6,0 а.л.
9. Пәйгамбәрләр. Фәрештәләр. Ахирәт (Пророки. Ангелы. Загробный мир). — Казан: Раннур, 1999. — 368 с. — 12,94 а.л.

II. Статъя

1. Шагыйрь Мәджлиси һәм аның “Сәйфелмөлек” әсәре (Поэт Маджлиси и его произведение “Сайфульмулюк”)//Әдәби мирасның яңа катламнары (Новые пласты литературного наследия). — Казань: ИЯЛИ, 1990. — С.59-68. — 0,5 а.л.
2. “Кыйссаи-авык” әсәре (Произведение “Киссаи-Аук”)//Әдәби мирас. Беренче китап (Литературное наследие. Книга первая). — Казан: Татар. кит. нәшр., 1991. — С.9-16. — 0,5 а.л.
3. Мәджлиси. “Сәйфелмөлек китабы”: Текст. Тәржемә (Маджлиси. “Книга о Сайфульмулюке”. Текст. Перевод)// Мирас (Наследие). — 1991. — № 1; 1992. — №№1-3. — 6,0 а.л.
4. Йосыф пәйгамбәрнең төшләр юрау китабы (Сонник пророка Иосифа)// Сөембикә (Сююмбике). — 1991. — №№3-4 (Приложение “Айсылу”). — 0,7 а.л.

5. Гәмдәминен “Нәсыйхәтнамә” әсәре (Произведение “Насыйхатнамә” Хамдами)//Әдәбият чыганақлары һәм текстология (Источники литературы и текстология). — Казань: ИЯЛИ, 1992. — С.13-24. — 0,6 а.л.
6. “Кыйссаи-Бузьегет” дастаны (Дастан “Кисса о молодом Принце”)//Әдәби мирас. Икенче китап (Литературное наследие. Книга вторая). — Казан: Татар.кит.нәшр., 1992. — С.5-44. — 3,1 а.л.
7. Дөнъянын мифологик сурәте (Мифологический образ Мира)//Татарстан. — 1992. — №7-8. — С.103-112; №9-10. — С.88-94; №11-12. — С.96-99; 1993. — №4. — С.68-72; №5. — С.67-72. — 5,4 а.л.
8. Иман//Татарстан. — 1993. — №3. — С.73-76. — 0,7 а.л. (На рус. яз.)
9. Әхмәт Яссәвинен мирасы (Наследие Ахмеда Яссави)//Казан утлары (Огни Казани). — 1994. — С.171-178. — 0,7 а.л.
10. “Бакырган китабы” (“Книга Бакиргани”)//Әдәби чыганақларны барлаганда (В поисках литературных источников). — Казань: ИЯЛИ, 1994. — С.11-14. — 0,45 а.л.
11. XIX гасыр кыссасы “Бадитъ-намә” (Поэма XIX века “Бидать-намә”)//Әдәби мирас. Өченче китап (Литературное наследие. Книга третья). — Казан: Татар.кит.нәшр., 1996. — С.5-34. — 2,3 а.л.
12. “Ак таулар” (“Белые пятна”)//Татарстан. — 1996. — №5. — С.80-84. — 0,5 а.л.
13. Дәрдемәнднен билгесез төхәллүсе (Неизвестный псевдоним Дардемнда)//Йлел. — 1996. — №11. — С.38-42. — 1,0 а.л.
14. Болгар көзгеләре: Аларнын дөнъяви һәм ырым әчтәләге (Зеркала болгар: Их мистическое значение)//Казан. — 1997. — №8-9. — С.50. — 0,2 а.л.
15. Что в образе твоём? (Мистическая сила болгарских зеркал)//Казань. — 1997. — 8-9. — С.50. — 0,2 а.л.
16. Урта Азиядә яшәгән татар шагыйре (Татарский поэт, живший в Средней Азии)//Мирас (Наследие). — 1997. — №9. — С.16-19. — 0,51 а.л.
17. Суфи Аллаһияр. “Собател-гажизин” (Суфи Аллахияр. “Опора праведным”)//Мирас (Наследие). — 1997. — №9. — С.20-31; №10. — С.9-16; №11. — С.12-14; №12. — С.5-9. — 3,25 а.л.
18. Кунақбай кызы Сәлимәннен әсәре (Произведение Салимы, дочери Кунакбая)//Әдәби мирас. Өченче китап (Литературное наследие. Книга третья). — Казан: Татар.кит.нәшр., 1996. — С.35-40. — 0,4 а.л.
19. “Кисекбаи китабы” хақында. Текст. Анлатмалар (О “Книге Кисекбаи”. Текст. Комментарии)//Әдәби мирас. Дүртенче китап (Литературное наследие. Книга четвертая). — Казан: Татар.кит.нәшр., 1997. — С.5-13. — 0,7 а.л.

20. ХҮП гасыр татар әдәбиятын өйрөнүдә яңа чыганак буларак Гәмдәминнең “Нәсыйхәтнамә” әсәре (Произведение “Насыйхатнамә” Хамдами, как новый источник для изучения татарской литературы ХҮП века)//Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность (материалы Международной тюркологической конференции, проходившей 9-13 июня 1992 года в Казани). — Т.П. — М.: Инсан, 1997. — С.110-112. — 0,4 а.л.
21. “Кисекбаи” китабының мистик-мифологик эчтәлегә һәм Г.Тукайның “Печән базары, яхуд Яңа Кисекбаи” поэмасы (Мистикомифологическое содержание книги “Кисекбаи” (“Отрубленная голова”) и поэма Г.Тукая “Сенной базар, или Новая Отрубленная голова”)//Тукаевские чтения. — Казань: ГОМ РТ, 1999. — С.68-169. — 4,25 а.л.
22. Борынгы татар әдәбияты традицияләрендә Дәрдемәнднең “Кораб” шигыренә анализ (Анализ стихотворения Дардменда “Кораб” в традициях древнетатарской литературы)//Ученые записки. Вып.7. — Казань: ТГПИ, 1999. — С.64-68. — 0,8 а.л.
23. Сайади. Таһир-Зөһрә (Бабахан дастаны) (Сайади. Тахир-Зухра (Дастан о Бабахане)//Ул дәръя да бу дәръя: Борынгы әдәбият. — Казан: Мөгәриф, 1999. — Б.240-282. — 4,3 а.л.
24. Г.Тукайның рухи остазларынан булган Сөләйман Бакыргани һәм аның иҗат мирасы (Духовный наставник Г.Тукая Сулейман Бакыргани и его творческое наследие)//Тукаевские чтения. Вып.2. — Казань: Отечество, 2000. — С.66-97. — 0,7 а.л.

2403 12321
- 180000

Отпечатано в типографии "ООО Джайб"
Подписано к печати 27.06.2000 г.
Формат 60x90 1/16. Тираж 100 экз.

700