

Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан
Центр исследований Золотой Орды
и татарских ханств им. М.А. Усманова

Э.Г. Сайфетдинова

**ИСТОЧНИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ
МЫСЛИ В ЗОЛОТОЙ ОРДЕ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
«НАХДЖ АЛ-ФАРАДИС»
МАХМУДА АЛ-БУЛГАРИ)**

Монография

Казань – 2018

УДК 930.2
ББК 63.3(2Рос.Тат)
С 14

*Серия «История и культура Золотой Орды
и татарских ханств»*

Выпуск 26

*Утверждено к печати Ученым советом
Института истории им. Ш. Марджани АН РТ*

Ответственный редактор

кандидат исторических наук *И.М. Миргалеев*

Рецензент

доктор филологических наук *Ф.Ш. Нуриева*

Сайфетдинова Э.Г.

С 14 Источники религиозной мысли в Золотой Орде (по материалам произведения «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари): монография / отв. ред. *И.М. Миргалеев*. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2018. – 164 с.

ISBN 978-5-94981-297-6

Монография посвящена истории формирования религиозной мысли в Золотой Орде (по материалам произведения Махмуда ал-Булгари «Нахдж ал-Фарадис»). Несмотря на то, что «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари стал объектом разностороннего исследования, подробно не изучена его религиозно-богословская составляющая. В данной работе на основе текстологического анализа сочинения раскрыты особенности функционирования ислама в Золотой Орде и выявлена значимость традиций мусульманского Востока в формировании религиозной мысли.

Книга адресована как специалистам-историкам, так и широкому кругу читателей, интересующихся историей Золотой Орды.

ISBN 978-5-94981-297-6

УДК 930.2
ББК 63.3(2Рос.Тат)

© Сайфетдинова Э.Г., 2018
© Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
ГЛАВА 1.	
Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»	10
§ 1. Исторические условия создания «Нахдж ал-Фарадис»	10
§ 2. Идеино-богословские корни «Нахдж ал-Фарадис»	29
ГЛАВА 2.	
Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-Фарадис»	60
§ 1. Махмуд ал-Булгари об истоках ислама и его основателе	60
§ 2. Власть в исламском мире: основные тенденции возникновения и традиции	77
§ 3. Становление богословско-правовой культуры мусульман и ее региональные особенности	86
ГЛАВА 3.	
Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды	104
§ 1. Богословские основания восприятия Махмудом ал-Булгари духовных ценностей средневекового общества	104
§ 2. Нравственные принципы и этические идеалы	132
Заключение	147
Список использованных источников и литературы	152
Summary	163

*Посвящается моей матери
Кашафутдиновой Фание Мусабировне*

ВВЕДЕНИЕ

История народа включает в себя не только различные аспекты формирования и развития социально-экономических отношений, но и все многообразие духовной жизнедеятельности людей. Изучение традиционных компонентов духовности позволяет представить событийный ход истории в различных его аспектах, что, в свою очередь, дает возможность исследовать единый культурно-исторический процесс и понять логику исторического развития, определить место данного общества в цивилизационном пространстве.

Ознакомление с духовной культурой представляется очень важным для понимания процессов, происходящих в средневековом обществе, которое в этнополитическом, социально-структурном аспектах представляло сложное явление.

В этой связи, значимость средневековых литературных памятников, по сравнению с другими эпохами, значительно возрастает. Тем более, такие виды источников как богословские и естественнонаучные сочинения этого периода дошли до нас лишь в виде отдельных фрагментов. Это касается и источников золотоордынского периода, где источники и летописи не сохранились, а архивы, даже если они и существовали, уничтожены. Правда, и литературные памятники не дают полной картины развития духовной культуры. Тем не менее, именно в произведениях литературы данного периода нашли свое отражение многие аспекты общественно-политической жизни, а также духовной культуры. Это особенно важно, если иметь в виду, что в силу многих при-

чин основные исторические источники не сохранились или пока еще не обнаружены.

По утверждению Джона Тоша «художественная литература позволяет проникнуть в интеллектуальную и социальную среду, в которой жил автор, а зачастую содержит и яркие описания его окружения»¹.

Роль средневековой художественной литературы значима и в связи с тем, что ее популярность по сравнению с научными трактатами была намного выше благодаря тому, что произведения создавались на понятном для современников языке и основывались на эмоционально-образной форме воздействия. Художественная литература в своих лучших образцах опиралась на философию и научную мысль, в какой-то степени отражала ее, играя опосредующую роль в распространении всего спектра научных знаний.

Одним из таких литературных памятников золотоордынского периода является крупное прозаическое произведение «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари, написанное в 1358 г. в Золотой Орде. Данное произведение представляет интерес и с точки зрения определения основных источников и идейно-богословских предпосылок различных сторон духовной культуры Золотой Орды.

Создание произведений религиозно-дидактического характера как «Нахдж ал-Фарадис», является большим достоянием письменной культуры эпохи средневековья. Считаем, что его возникновение было закономерно, в связи с событиями, происходившими в общественно-политической жизни Золотой Орды во второй половине XIV в.

«Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари до сих пор не стал объектом разностороннего исследования. История изучения «Нахдж ал-Фарадис» связана с именем Ш. Марджани. В своем произведении «Мостафадел ахбар фи ахвали Казан ва Болгар»

¹ Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка / пер. с англ. М.: Издательство «Весь мир», 2000. С. 66.

(«Сведения, привлеченные для истории Казани и Булгара»)² он рассматривал это сочинение в ряду таких популярных среди татар произведений, как «Кыйсса-и Йусуф» Кул Гали, «Насихат ас-салихин», «Бадавам», «Дастан-и Кисекбаш». Татарский просветитель Каюм Насыри в предисловии к толковому словарю «Лахджа-и татари»³ упоминает о произведении «Нахдж ал-Фарадис». Переделав отдельные рассказы этого памятника, К. Насыри в 1884 г. включил их в свой труд «Фаваких ал-джуласа» («Плоды литературных бесед»)⁴. К сожалению, списки рукописи «Нахдж ал-Фарадис», которые Ш. Марджани и К. Насыри использовали в качестве литературных и исторических источников при составлении своих трудов, до нас не дошли.

Велика заслуга С. Вахида, специально занимавшегося поиском древних рукописей, благодаря его стараниям было обнаружено три списка «Нахдж ал-Фарадис»⁵. С. Вахиди подчеркивал, что «в рукописи «Нахджел-фарадис» для языковедов и литераторов много ценного материала. Там можно найти слова и выражения, не встречающиеся в словаре Дивану-Лугату-Тюрк Махмуда Кашгарского. В рукописи содержится богатый материал, касающийся жизни и быта восточных феодалов, царей, духовных и военных должностных лиц. Имеются указания о порядке назначения посланников и о формах взаимоотношений с иностранными государствами»⁶. В конце 20-х гг. XX века в результате экспедиции в Крыму была найдена еще одна рукопись «Нахдж ал-Фарадис», исследование текста рукописи было произведено крымским ученым

² Мәржани Ш. Мостафадел ахбар фи әхвали Казан вә Болгар. Казан, 1897. Т. 1. Б. 18.

³ Насыри К. Лахджа-и татари. Казан, 1895. Б. 2.

⁴ Средневековая татарская литература (VIII–XVIII вв.) / под ред. Н.Ш. Хисамова. Казань, 1999. С. 92.

⁵ Рукописный отдел ИЯЛИ КФАН СССР, фонд С. Вахида. 53–1–26. С. 17, 25.

⁶ Рукопись XIV века «Нахджел-фарадис» // Духовное наследие: поиски и открытия / под ред. И.Г. Гумерова. Казань: ИЯЛИ, 2017. Вып. 4. С. 131.

Я. Кемалем в 1930 году. Тогда же был поставлен вопрос о необходимости издания критического текста на основе известных в то время четырех списков. Я. Кемаль считал, что «всякий тюрко-мусульманин, который прочел «Нехдж-уль-Ферадис» получал полное и цельное представление об исламе; поэтому эта книга была распространена среди городских и степных тюрков и охотно читалась и переписывалась при жизни автора в области волжского бассейна»⁷.

В 1949 г. Б. Яфаров защитил диссертацию «Литература Камско-волжских булгар X–XIV вв. и рукопись «Нахдж ал-Фарадис», в которой рассмотрел «Нахдж ал-Фарадис» как важный источник для изучения литературного наследия поволжских булгар, а также поместил 31 отрывок из этого прозаического сочинения»⁸.

В 1956 г. произведение «Нахдж ал-Фарадис» было напечатано и издано в Стамбуле факсимиле и транскрипция рукописи 1360 года под руководством тюрколога Я.Экмана⁹.

Важный вклад в привлечение «Нахдж ал-Фарадис» как источника по истории социально-общественной мысли Золотой Орды внес Р.М. Амирханов, который попытался раскрыть мировоззренческое содержание этого произведения¹⁰.

А.М. Ахунов в работе «Арабский источник средневековой тюрко-татарской литературы» обращает внимание на то, что сочинение можно считать художественным выразителем основных религиозно-этических основ мусульманской религии¹¹.

⁷ Кемаль Я. Тюрко-татарская рукопись XIV века «Нехджу-ль-Ферадис». Симферополь, 1930. С. 13.

⁸ Яфаров Б.А. X–XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж әл-фәрадис» кулъязмасы: дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1949. 150 б.

⁹ Esmen J. Nehcül-Feradis I. Tıpkı Basım. Ankara, 1956. 444 s.

¹⁰ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII – середина XVI вв.). Казань, 1993. Кн. 2. С. 75–81.

¹¹ Ахунов А.М. Арабский источник средневековой тюрко-татарской литературы: на материале трудов ат-Табари. Казань, 2001. С. 12.

Свою концепцию истории развития духовной культуры татарского народа представил Г.М. Давлетшин подчеркивает, что «Нахдж ал-Фарадис» является «достоверным отражением жизни того времени, особенно общественно-нравственных проблем и идей суфизма»¹². Научные изыскания татарского филолога Ф.Ш. Нуриевой возродили интерес к этому произведению¹³. Ею была проделана большая работа по редактированию текста произведения и его публикации на современном татарском языке, что сделал доступным «Нахдж ал-Фарадис» широкому кругу читателей¹⁴.

Исследование культурно-исторических предпосылок создания «Нахдж ал-Фарадис» позволило определить характер суфизма золотоордынского периода. На основе средневековой арабской богословской литературы, представленной в «Нахдж ал-Фарадис» выявлена значимость традиций мусульманского Востока в развитии духовной культуры Золотой Орды. Внесены некоторые коррективы в определение особенностей функционирования ислама в поволжском регионе. Идейная направленность «Нахдж ал-Фарадис» рассматривается через призму трактовок произведения Абу Хамида ал-Газали «Воскрешение наук о вере» и сборника хадисов Хусейна ал-Багави «Масабих ас-сунна». Обозначена линия преемственности, связующая средневековую татарскую общественную мысль и мировоззренческие идеалы мусульманского Востока.

¹² Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. Казань, 2004. С. 218.

¹³ Нуриева Ф.Ш. Имена собственные в памятнике XIV в. // Языковые уровни и их анализ. Казань, 1999; Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань, 1999; Нуриева Ф.Ш. Об источниках произведения «Нахдж ал-Фарадис»// Казанское востоковедение: Традиции, современность, перспективы: Тезисы докл. междунар. науч. конф. Казань, 1997. С. 41–46. и др.

¹⁴ Әл-Болгари Мәхмүд. Нәһжел-фәрадис / Төз. Нуриева Ф.Ш. Казан, 2002. 384 б.

ВВЕДЕНИЕ

Книга посвящена освещению культурно-исторических предпосылок создания произведения «Нахдж ал-Фарадис», а также арабоязычных сочинений богословского характера, послуживших источниковой базой для этого литературного памятника золотоордынской эпохи. В ней также рассматривается ранняя мусульманская история как фактор формирования политического и общественного осознания роли ислама в Золотой Орде. Для определения степени исламизации в Золотой Орде была рассмотрена идеологическая направленность творчества Махмуда ал-Булгари: суфийская силсила, нравственно-этические принципы, на которые опирался автор.

ГЛАВА 1

ЭПОХА ЗОЛОТОЙ ОРДЫ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СОЗДАНИЯ «НАХДЖ АЛ-ФАРАДИС»

§ 1. Исторические условия создания «Нахдж ал-Фарадис»

Золотая Орда, с одной стороны, продолжила древнетюркские, частично монгольские и китайские традиции государственного строя и культуры, с другой стороны – интенсивно осваивала опыт и достижения мусульманского Востока, и, в известной степени, творчески синтезировала их. Широкие международные взаимосвязи с Китаем, Индией, Византией, со странами Европы оставили заметный след в ее социально-экономической жизни. Особенно плодотворным было двухвековое сотрудничество с Мамлюкским Египтом, в котором правили выходцы из Дешти Кыпчака (Страна кыпчаков)¹.

М.Усманов неоднократно подчеркивал, что «Особое место в системе письменных источников занимают тюркоязычные памятники XIII–XVI вв. В отличие от авторов арабских и русских источников, наблюдавших события со стороны, тюркские сочинители в своем подавляющем большинстве освещали факты и явления изучаемой эпохи как бы изнутри»².

¹ Миннегулов Х.Ю. Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей: монография. Казань: Изд-во Ихлас, 2017. С. 16.

² Усманов М.А. Состояние и перспективы источниковедения истории Улуса Джучи // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2002. С. 5.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

Особенностью становления и развития Улуса Джучи как средневековой империи было то, что она, являясь объединенным силой оружия конгломератом различных обществ, имевших свои культурно-исторические традиции, по прошествии определенного времени, создала особую золотоордынскую цивилизацию, с общим историко-культурным наследием которого многие народы современности связывают свое прошлое³.

В немалой степени причина именно такого развития заключалась в том, что на огромной территории Джучиева Улуса сосуществовали, взаимодействовали и развивались различные традиции, как центральноазиатские, так и местные социокультурные и этнополитические, но с общим цивилизационным фоном для этих процессов был ислам, интегрирующий их основные элементы в единую общность⁴.

К 70-м годам XIII в. становление Золотой Орды завершается, начинается период стабилизации. Это были годы наивысшего культурного и экономического процветания государства.

В степях и городах Золотой Орды с конца XIII в. все шире начинает распространяться мусульманство. Свидетельством тому служит сокращение числа языческих курганных могильников в Поволжье и Приуралье, появление и распространение мусульманских некрополей⁵.

Добившись независимости от Монгольской империи, Улус Джучи получил необходимые рычаги для выработки и конструирования собственной державной исторической традиции, а после официального принятия ислама в качестве государственной религии приобрел опору в мусульманской историографической и

³ Кульпин Э.С. Путь России: первый социально-экологический кризис. М., 1995. С. 14.

⁴ Измайлов И. Ислам в Улусе Джучи (Золотой Орде) // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006. С. 53.

⁵ Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966. С. 248

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

философской системах, обогатившись новыми мотивами и символами⁶.

Известно, что на начальном этапе религиозная политика ханов Золотой Орды отличалась веротерпимостью, толерантностью. Отметим, что к моменту образования государства здесь сложилась сложная и неустойчивая конфессиональная ситуация. В Хорезме и Средней Азии с VIII в. господствовал ислам, проникший затем в Поволжье, с X в. он стал государственной религией Волжской Булгарии; на Руси уже с конца X в. распространялось православное христианство, к XIII в., оттеснившее все другие верования на периферию народной культуры; кыпчаки были язычниками, однако их культура постоянно испытывала влияние той или иной монотеистической религии.

В результате «встречи» ислама, имеющего в этом регионе более чем трехсотлетнюю историю, с другими религиями и верованиями в Золотой Орде создавалась своеобразная ситуация для особого межконфессионального взаимодействия, что и предопределило своеобразие распространения ислама, который в период 40–50 гг. XIII в. отнюдь не был господствующей религией⁷. Между тем, по мнению М.А. Усманова, монголы «не пытались навязывать покоренным народам свое верование – шаманизм. Чингизхан и его ближайшие потомки, несмотря на личные симпатии и антипатии, как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держали их на одинаковом от себя расстоянии»⁸ «В столице Золотой Орды, – писал Г.В. Тизенгаузен, – жили ученые-богословы разных мазхабов (шафииты, маликиты), различные суфийские об-

⁶ Исхаков Д.М. Татары: популярная этнография (этническая история татарского народа). Казань, 2005. С. 33.

⁷ Измайлов И. Ислам в Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2002. С. 43.

⁸ Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 177.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

щины»⁹. «Определяющую роль здесь, как считает Р.М. Мухаметшин, – сыграл скорее политический, чем религиозный фактор»¹⁰.

Г.Г. Галиахметова полагает, что «официально ислам в Золотой Орде в XIII–XIV вв. существовал в форме мусульманского мистицизма кубравийцев и ясавитов и других в силу встречи и совместного проживания в этом регионе тюрок и монголов как носителей общих архаичных архетипов. Некоторые монгольские ханы-джучиды в стремлении политического развития Золотой Орды вынуждены были признать некоторые ценности ислама в суфийском облачении как важный фактор общественно-политической жизни Золотой Орды»¹¹.

Официально ислам в Золотой Орде был принят лишь в XIV в., в период правления Узбек-хана. «Тем не менее, стратегическая линия в отношении к религии, определившаяся уже на стадии становления Золотой Орды, полностью себя не исчерпала и после Узбека. Не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс, но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов»¹². Этот фактор нашел отражение в литературных памятниках, в частности в произведении «Нахдж ал-Фарадис», автор которого Махмуд ал-Булгари обращаясь к Аллаху, использует термин Тенгри. Так, Г. Галиахметова утверждает, что «в Золотой Орде нашла распространение тюркомодернизированная форма ислама, которая вобрала в себя наряду с элементами многих различных культур и элементы тенгризма, как

⁹ Тизенгаузен Г.В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1. С. 287, 310.

¹⁰ Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань, 2003. С. 28.

¹¹ Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. Казань, 2002. С. 89.

¹² Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 180.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

реликтовую форму исконной религии древних тюрок и монголов – шаманизма и элементы суфизма, как порождение ислама»¹³.

Д. ДеВизе отмечая значимую роль ислама при дворе ханов, утверждает, «что в среде знати, особенно кочевой, мусульманство часто являлось внешней оболочкой, артикулированной на обрядовой стороне жизни, прикрывавшей рыцарский комплекс чести, местные культы святых и суеверия»¹⁴.

Суфийские братства и их идеология также сыграли значительную роль в институционализации ислама в Золотой Орде, что подтверждается литературными памятниками золотоордынской эпохи, насыщенными суфийскими мотивами, где преобладают идеи самоотречения и решительного внутреннего обновления¹⁵.

Г. Идиятуллина подчеркивает: «Суфийская поэзия, окрашенная этическими мотивами Газали, не только способствовала углублению религиозного чувства, но побуждая к духовному самопознанию и самосовершенствованию, развивала в человеке нравственные начала. Воспитывая мусульман на примере ранних подвижников, она помогала им выстоять в самых тяжелых условиях, когда любое силовое сопротивление захватчикам, унося множество жизней, лишь увеличивало людские страдания, и реальное соотношение сил было таково, что не оставляло надежд на изменение ситуации»¹⁶.

¹³ Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. Казань, 2002. С. 66.

¹⁴ DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition / пер. с англ. И. Измайлова. Pennsylvania, 1994. P. 231.

¹⁵ Здесь отдельно стоит упомянуть сочинение Абу Бакра Каландара Руми «Каландар-наме», созданного в Крымском улусе Золотой Орды в начале XIV в. См.: Каландар Руми, Абу Бакр. Каландар-наме: избранное / пер. с перс. И.Р.Гибатуллина, М.Р.Шамсимухаметовой; общая и научная редакция, предисловие, комментарии И.Р.Гибатуллина. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017. 1044 с.

¹⁶ Идиятуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII–XVIII вв. // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006. С. 249.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

По одной из версий, Узбек-хан принял ислам под влиянием суфийского шейха Сейид-Ата: «утвердившись на престоле (Узбек), восемь лет проводил жизнь со своим илем и улусом в странах северного (арка) Дашт-и Кыпчака... Когда с начала его султанства истекло восемь лет, под руководством святого шейха шейхов и мусульман, полюса мира, святого Зенги-Ата и главнейшего сеида, имеющего высокие титулы, указывающего заблудившимся путь к преданности господу миров, руководителя странствующих и проводника ищущих, святого Сейид-Ата, преемника Зенги-Ата, он (Узбек) в месяцах 720 г.х. (12.11.1320–30.1.1321), соответствующего году курицы, удостоился чести принять ислам»¹⁷.

М.Г. Сафаргалиев подчеркивает деятельную роль феодальной аристократии в государственном управлении золотоордынского государства: «Феодальная аристократия, пользовавшаяся при Узбеке большим политическим влиянием в Золотой Орде стала играть еще более активную роль после смерти хана... Прежде всего было нарушено завещание хана, назначившего своим преемником старшего своего сына Тинибека»¹⁸.

Участие золотоордынской феодальной аристократии в придворной борьбе на стороне Джанибека, очевидно, объясняется тем, что Тинибек, еще с малолетства воспитанный в качестве преемника Узбека и в достаточной мере знакомый с государственными делами, был неприемлемым кандидатом для эмиров, стремившихся к усилению своей власти, в то время как их ставленник Джанибек, незаконно занявший ханский престол, должен был действовать по указке эмиров и целиком зависел от них¹⁹.

После краткого периода правления старшего сына Узбека, Тинибека (1341–1342), которому посвящена поэма средневекового поэта Кутба «Хосров и Ширин» (1342), к власти пришел его

¹⁷ Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М.-Л., 1941. С. 207.

¹⁸ Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... Казань, 1996. С. 368.

¹⁹ Там же. С. 369.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

младший сын – Джанибек (1342–1357), кроме тюркского имеющий и мусульманское имя – Джалал-ад-Дин Махмуд.

Джанибек-хан полностью следовал традициям отца – Узбек хана. Занимаясь строительством мечетей и школ, он способствовал распространению исламского вероучения. Во дворце Джанибека можно было встретить множество ученых из мусульманского мира. «Отмечая благотворную роль ученых, образованных людей из далеких мусульманских и немусульманских стран в культурной жизни городов Золотой Орды, исследователи подчеркивают и большой вклад в ее расцвет выходцев из местного населения. Об этом говорят уже имена многих деятелей науки и культуры золотоордынской эпохи с нисбами Сараи, Хорезми, Булгари (философов, правоведов, филологов, врачей), сохранившиеся в сочинениях средневековых источников, биографов»²⁰. Во времена правления Джанибек-хана пышно распускается новая урбанистическая восточная средневековая культура, «культура поливных чаш и мозаичных панно на мечетях, арабских звездочетов, персидских стихов и мусульманской духовной учености, толкователей Корана, математиков и астрономов, изысканно тонкого орнамента и каллиграфии»²¹.

На этом общественном и культурном фоне начинается новый этап в развитии литературно-письменной традиции Поволжья, представленный такими именами, как Рабгузи, Кутб, Хорезми, С. Сараи.

Казалось, что во время правления Джанибек-хана наступил период высшего могущества Золотой Орды: ее территория значительно увеличилась, особенно же выросли ее материальные ресурсы, высокого уровня достигла духовная культура.

По словам Р. Фахретдина: «Джанибек-хан был добрым и милосердным правителем, народы не терпели от него зла, особенно, это касалось русских и христиан. Воспитывался он у известного

²⁰ Очерки истории татарской общественной мысли / под ред. Р.М. Амирханова. Казань, 2000. С. 53.

²¹ Измайлов И.Л. Ислам в Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2002. С. 53–54.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

шейха Шариф ибн Габдулхалида. В своей жизни Джанибек хан строго придерживался мусульманских предписаний – шариата, уважительно относился к ученым, путешественникам и всем тем, кто приезжал к нему для знакомства. Он отличался глубокой религиозностью, был справедлив, чист помыслами и имел прямой, бесхитростный характер. Как известно, «Ат-Тафтазани свой труд «Шархе талхис» преподнес Джанибек-хану в подарок»²².

Между тем Б. Греков считал, что «восточные источники и русские летописцы несколько идеализируют Джанибек-хана, приписывая ему те же положительные качества, что и Узбеку»²³. Он также утверждает, что первые признаки упадка «появились уже при Джанибек-хане»²⁴.

М.Г. Сафаргалиев отмечает, что Джанибек-хан потерпел множество неудач во внешней политике, был «сильно зависим от эмиров»: «13-летнее правление Джанибека является периодом постепенного упадка былого могущества Золотой Орды. Это прежде всего сказалось на отношениях с соседними государствами. В течение правления Джанибека происходят столкновения с Польшей, Литвой и с итальянскими колониями в Крыму. Одновременно возникают распри среди самих членов Джучиева рода, закончившиеся отнюдь не в пользу ханской власти»²⁵.

В 1356 г. Джанибек-хан начал войну против пришедшего в упадок государства ильханов и стал первым из правителей, завоевавших Азербайджан. В этом вопросе он придерживался политики отца – Узбек-хана, который всегда хотел присоединить Азербайджан к своим владениям. Тем более, что в 1335 г. государство Хулагидов распалось и Азербайджан захватили представители династии Чобанидов, которые проводили в Азербайджане политику авторитаризма. В результате Азербайджан охватили народные

²² Фахретдин Р. Ханы Золотой Орды / пер. с татар. С. Шамси. Казань, 1999. С. 99.

²³ Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. М., 1950. С. 102.

²⁴ Там же. С. 104.

²⁵ Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... Казань, 1996. С. 369.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

волнения. По данным такого источника, как «История Шейх-Увейса»²⁶ даже явились к Джанибек-хану, прося его о помощи. После успешного присоединения Азербайджана к Золотой Орде в 1357 г., Джанибек-хан возвращался домой, оставив сына Бердибека в качестве его заместителя в Тебризе. Однако на обратном пути из Тебриза в Сарай Джанибек-хан скончался. Согласно «Искандеру Анониму», он был убит по приказу сына Бердибека (1357 г.)²⁷. Б.Д. Греков считает, что столь жестокая борьба за власть была обычным делом. Главная роль при этом принадлежала придворным партиям: при их поддержке менялась власть в Золотой Орде²⁸.

Именно в это время Махмудом ал-Булгари и было создано произведение «Нахдж ал-Фарадис»²⁹.

Вероятно, происходящие в государстве политические события повлияли на создателя «Нахдж ал-Фарадис», в то время борьба за власть осуществлялась путем устранения правителя, поэтому, скорее всего, Джанибек-хан был убит. Да и сам Джанибек-хан пришел к власти в результате устранения своего старшего брата, кандидатуру которого избрал Узбек-хан. Правление Джанибек-хана, который, по мнению И.Л. Измайлова «стал проводить более жесткую и ортодоксальную политику»³⁰ не было «столь верным и угодным» для народных масс. В идейном содержании «Нахдж ал-Фарадис»

²⁶ Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Том II. Извлечения из персидских сочинений. М., Л., 1941. С. 213.

²⁷ Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Том II. Извлечения из персидских сочинений. М., Л., 1941. С. 128–129.

²⁸ Греков Б.Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М., 1950. С. 105.

²⁹ Для цитирования мы будем использовать издание 2002 г., подготовленное под редакцией Нуриевой Ф.Ш. (Мэхмуд Эл-Болгари. Нәһжел-фарадис. Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. 384 бит), отдельные места которого, в необходимых случаях, будут сличены с факсимиле J.Estan.

³⁰ Измайлов И. Ислам в Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2002. С. 49.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

нашел отражение народный протест против проводимой правителями Золотой Орды политики, в том числе религиозной, которая в большей степени носила показной характер.

Обратимся непосредственно к названию «Нахдж ал-Фарадис». «Нахдж» в переводе с арабского языка имеет несколько значений: 1) проезжая дорога; путь; 2) способ, метод; курс, направление. Большинство исследователей «Нахдж ал-Фарадис» согласились с вариантом как «Путь в рай». Однако с учетом смысла, вложенного в произведение, то можно перевести это название «Направление (или способ), ведущее в рай». Данное название четко определяет мировоззренческие ориентиры этой книги и указывает на тот путь, следуя которому человек может добиться самосовершенствования. Следовательно, в «Нахдж ал-Фарадис» Махмуд ал-Булгари, скорее всего, изложил собственный путь восхождения (тарика) к Аллаху или учение суфийского ордена, к которому он, возможно, принадлежал.

В настоящее время известно 11 рукописей этого сочинения. Подлинник, написанный в 1357–1358 гг. отсутствует. Почти все списки известны исследователям и отчасти описаны в работах С. Вахиди (неопубликованные труды), Б.Яфарова, Я. Кемаля, З. Тогана, Я. Блоше, Э.Н. Наджиба, Ш. Абилова. Полную информацию о списках рукописи «Нахдж ал-Фарадис» можно найти в монографии Ф.Ш. Нуриевой³¹.

Рукописи сохранились как в России, так и за рубежом. Одна из самых старинных рукописей, датированная 1360 г., находится в Турции. Она была обнаружена профессором Заки Валиди Тоганом³² в библиотеке при Стамбульской мечети «Йани-Джами». Это один из наиболее полных списков под № 879. Он состоит из 4 глав и 40 разделов. В 1956 г. список был издан Я. Экманом, опубликованный первый том состоит из фотокопий. По мнению ряда уче-

³¹ Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань, 1999. С. 20–28.

³² Валиди Ахмад-Заки (в эмиграции Валиди-Тоган Ахмад-Заки) (1890–1970) – тюрколог, доктор философии. С 1923 г. находился в эмиграции. С 1925 г. преподаватель, профессор Стамбульского университета.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

ных (Э.Н. Наджип, Х.Ю. Миннегулов, Ш.Ш. Абилов, Ф.Ш. Нуриева), данная копия попала из золотоордынского города Сарая в Стамбул через Египет.

Как известно, в эпоху Золотой Орды были установлены тесные дипломатические и политические связи между Поволжьем и мамлюкским Египтом, что естественным образом повлияло на взаимопроникновение культур. О благоприятных отношениях с мамлюкским Египтом говорят не только письменные арабские источники Нувейри, ал-Калькашанди, Рукн ад-дин Бейбарса, записи которых очень часто применяют в своих исследованиях современные историки. Показателем тесного взаимодействия с мамлюкским султанатом являются и литературные сочинения, которые попали к нам через врата Египта. Так, оригинал произведения Кутба «Хосров и Ширин» (1342) был переписан в 1383 году в Египте, в Александрии, Берке Факихом, выходцем из Поволжья. Одна из самых старинных рукописей «Нахдж ал-Фарадис», датированная 1360 г., находилась в Египте в библиотеке Мухаммад-Бей сына мамлюкского султана Абу Саид Чагмака (1437–1445)»³³, о чем свидетельствует приписка на первой странице.

Стамбульский список не содержит сведений об авторе и месте написания, но на последней странице переписчиком Мухаммадом б. Хосровом ал-Хорезми указаны время, когда было завершено снятие данной копии, и точная дата смерти автора «Нахдж ал-Фарадис».

Списки рукописи «Нахдж ал-Фарадис» обнаружены в основном в частных коллекциях или в мечетях, что говорит о популярности данного произведения среди широких народных масс, «многие старейшины помнили рассказы произведения наизусть»³⁴

«Жанр «Нахдж ал-Фарадис», – пишет Р. М. Амирханов, – жанр увлекательных и поучительных притч, новелл, преданий из истории разных народов, стран, иллюстрировавших моральный

³³ Абу Саид Чакмак – мамлюкский султан, опекун султана Йусуфа б. Берса-бая, отличался религиозностью и благочестивыми поступками.

³⁴ Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань, 1999. С. 24.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

кодекс ислама, если брать шире – представлявших своеобразный «народный» вариант ислама, оказался необычайно популярным по художественной форме и благотворным по воспитательному воздействию. Все еще обнаруживаемые многочисленные списки подобного рода сочинений – дополнительное тому свидетельство»³⁵.

Первые сведения об авторе «Нахдж ал-Фарадис» мы находим у Ш. Марджани, который имел один из списков сочинения. В сочинении «Мостафадал-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар» он пишет: «Этой книге дано название «Нахдж ал-Фарадис», что означает «пути, открытые в рай», было создано во второй день семьсот пятьдесят девятого года хиджры (1357) в городе Сарае. Ее автор – ученый и просветитель, учитель всего народа Махмуд бине Гали бине ас-Сараи по происхождению из Болгара, родившийся в Кардаре» – так написано³⁶.

В рукописи, хранящейся в Санкт-Петербурге, зафиксирована более подробная информация об авторе: «Был седьмой день месяца сафар семьсот пятьдесят девятого года*. В городе Сарай написавший эту книгу отдал свою душу Аллаху; признававший Единство Аллаха, по его наставлению совершавший дела, учитель всех Махмуд сын Гали сын Шейха, место его творчества – Сарай, по происхождению из Булгара, связанного с Кардаром. Так сказал знакомый по прозвищу Минхажетдин»³⁷.

Проанализировав вышеизложенное, можем сделать вывод, что автор «Нахдж ал-Фарадис» относился к духовному сословию, а он был сыном шейха («бине шэех»). По мнению Ш. Абилова, слово «шейх» здесь можно рассматривать как имя собственное (ислам) или принадлежность к духовному сословию³⁸. В рукописи зафиксировано, что Махмуд ал-Булгари – устаз, что переводится

³⁵ Амирханов Р.М. Тюрко-татарская философская мысль (XIII–XVI вв.). Казань, 2001. С. 148.

³⁶ Мәржани Ш. Мостафадел-эхбар фи ахвали Казан вә Болгар. Казан, 1989. С. 59.

* 759 год хиджры соответствует 1357 году.

³⁷ Татар әдәбияты тарихы. Казан, 1984. Т. 1. Б. 213.

³⁸ Абилов Ш.Ш. О новонайденных списках памятника XIV в. «Нахдж ал-Фарадис» // Советская тюркология. 1977. № 1. С. 56.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

как «учитель, наставник». В поздних рукописях произведения продолжена родословная цепочка: указывается имя деда, который, судя по тексту, также имел духовное звание «шейх Умар».

Таким образом, сведения об авторе литературного памятника достаточно скудны, его литературный тахаллус объясняется следующим образом: родился в Булгаре, творил в Сарае, а по линии семьи связан с Кардаром. Использование автором «Нахдж ал-Фарадис» тахаллуса ал-Булгари или ас-Сараи не вызывает каких-то особых вопросов, поскольку «многие художники слова, ученые называли себя псевдонимами Сараи и Булгари»³⁹. «В старых библиографических и биографических сочинениях на арабском языке, – пишет Дж. Валидов, – мы находим много ученых с фамилией «Болгар» или «Болгари» (то и другое значит болгарский) и много ученых трудов, принадлежавших болгарам, но большинство до нас не дошло, постоянные пожары и войны беспощадно истребляли произведение культуры и искусства»⁴⁰.

По поводу третьего тахаллуса «Кардари» среди ученых возник спор. Так, Я. Кемаль указывает на то, что Кердер находится в Хорезме на востоке от Куни-Ургенч между современными городами Ене-Кале и Чимбаем; в прежние времена он считался известным городом. На этом основании Я. Кемаль допускает возможность происхождения Махмуда бин Гали из этого города»⁴¹.

Упоминание о Кардаре мы встречаем и у арабского историка ал-Истахри, который, перечисляя названия тридцати двух городов Хорезма, отмечает, что город Кардар расположен на обоих берегах Аму»⁴².

Э. Наджип пишет, что «город Кардар был одним из центров теологии тюркского мира, поэтому псевдоним val-Kardari следует

³⁹ Миннегулов Х.Ю. Татарская литература и восточная классика. Казань, 1993. С. 57.

⁴⁰ Валидов Дж. Очерки истории образованности и литературы волжских татар. М.-Пг, 1923. Вып. 1. С. 9.

⁴¹ Кемаль Я. Тюрко-татарская рукопись XIV века «Нехджу-ль-Ферадис». Симферополь, 1930. С. 11.

⁴² Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань, 1999. С. 29.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

рассматривать как указание места, где автор получил богословское образование. Однако материалы Санкт-Петербургского списка позволяют выдвинуть и другую гипотезу. Как известно, многие из казахских родов и племен входили тогда в состав Золотой Орды. Племена Кичи жуз кочевали в непосредственной близости от культурных центров государства в низовьях Волги. Они, в свою очередь, состояли из племен «Алим улу», «Бай улы» и «Жети Уру». Последние состояли из семи крупных родов, одним из которых был род Курдер. Это предположение и дает нам возможность связать происхождение автора «Нахдж ал-Фарадис» с казахским родом Курдер⁴³.

Интересную мысль высказывает Б.А. Яфаров: «Во многих текстах слово «Кард» упоминается в связи с понятием «булгар». Слово «Кард Булгар» упоминается в книге Ш.Марджани «Мостафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар». В Санкт-Петербургском институте востоковедения под шифром 344 хранится стихотворение, в котором восхваляется Кард Булгар. Все эти данные наводят на мысль, что это город или село на территории Булгар или же пригород Булгар»⁴⁴.

Ф.Ш. Нуриева, придерживаясь мнения Б.А.Яфарова, поясняет, что многие названия булгарских городов оканчиваются на -ар: Булгар, Сувар, Биляр, Кашкар. В частности, Ф.Ш. Нуриева указывает, что в Челнинском районе (Татарская АССР. Административно-территориальное деление, 1966) сохранилось название сельсовета Старогардалинское, центр д.Азьмушкино, куда входят деревни: Азьмушкино, Игенче, Калмаш, Новые Гардали, Старые Гардали. Как известно, топонимические названия являются устойчивыми и сохраняют древние названия. Кроме того, географически указанные поселения действительно близко расположены от Булгар и, может, даже не стоит идентифицировать его с

⁴³ Наджип Э.Н. О памятнике XIV века «Нахдж ал-Фарадис» и его языке // Советская тюркология. 1971. № 6. С. 63.

⁴⁴ Яфаров Б.А. X–XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж-әл-фәрадис» кулъязмасы: дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1949. С. 70.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

данным названием, важен факт, что такой топоним фиксируется в древней Булгарии⁴⁵.

Однако А.-З. Валиди особое внимание обратил на лексический состав памятника. И хотя специальный языковой анализ он не проводил, но, учитывая расставленные харака*, считал, что эта рукопись написана от начала до конца жителем Хорезма. Свой довод А.-З.Валиди подкрепляет тем, что автор в своем труде ссылается исключительно на ученых богословов среднеазиатского происхождения. Мы считаем, что ничего удивительного, в этом нет, потому что Хорезм с 1220 г. входил в состав Золотой Орды, а также считался общепризнанным центром богословия.

Анализ арабязычных источников, использованных Махмудом б. 'Али в произведении «Нахдж ал-Фарадис», также показал, что большинство их авторов происходили из Средней Азии (Хорезма) либо являлись представителями восточно-иранского суфизма: ал-Газали ат-Туси, ас-Сарахси и др. На основании этого можно утверждать, что выводы Я. Кемаля и арабского историка ал-Истахри о происхождении автора из Средней Азии (Хорезма) не являются беспочвенными. Однако нужно учитывать и тот факт, что большинство списков «Нахдж ал-Фарадис» сохранены в Поволжском регионе.

Вполне возможно, что Махмуд ал-Булгари не только был связан с Кардаром родственными узами, но и получил там богословское образование. Татарский историк А. Х. Халиков в книге «Татары, монголы, Золотая Орда и Волжская Булгария» подчеркнул, что Махмуд ал-Булгари был приверженцем суфийского ордена Кубравийя, однако источник информации им не указан⁴⁶. Скорее всего, свои выводы А. Х. Халиков сделал, основываясь на том, что орден Кубравийя был очень популярен в поволжском регионе в XIII–XIV вв. А.Д. Кныш считает, что «причастность кубра-

⁴⁵ Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань, 1999. С. 30.

* Харака – огласовка, гласная; диакритический знак.

⁴⁶ Халиков А. Татары, монголы, Золотая Орда и Волжская Булгария. Казань, 1994. С. 115.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

вийских шайхов к обращению в ислам монгольских правителей является ярким свидетельством высокого престижа братства как среди правящих классов, так и в народных массах»⁴⁷. Однако Махмуд ал-Булгари в «Нахдж ал-Фарадис» не использует сочинения Нигметдина ал-Кубра, а также какие-либо другие произведения болгарских ученых-богословов.

Вероятно, Махмуд ал-Булгари не был приверженцем определенного суфийского братства, а просто занимался делами подвижничества. Как и Абу Хамид ал-Газали и Абу Касим аз-Замахшари, он посвятил себя служению при дворе хана, однако через некоторое время, разочаровавшись в светской власти, в поисках истины стал затворником. Абу Хамид ал-Газали и Абу Касим аз-Замахшари не относили себя к конкретному суфийскому ордену. Они являлись представителями частичного, постепенного признания суфизма.

В композиционном плане «Нахдж ал-Фарадис» сохраняет форму обрамленной повести, близкой к традиционному построению суфийских сочинений. В частности, построение «Нахдж ал-Фарадис» структурно повторяет сочинение Абу Хамида ал-Газали «Ихйа 'улум ад-дин».

Р.М. Амирханов писал: «Структурно «Нахдж ал-Фарадис» построен по образцу сочинения Абу Хамида ал-Газали «Ихйа 'улум ад-дин» – «Воскрешение наук о вере», что само по себе говорит о симпатиях, ориентации Махмуда Булгари ас-Сараи. Так, сочинение ал-Газали состоит из четырех частей, так называемых «рубaг» – четвертей, каждая из которых делится на десять «книг», которые, в свою очередь, делятся на более мелкие структурные единицы»⁴⁸. «Ихйа 'улум ал-дин», «Воскрешение наук о вере», – пишет А. Шиммель, – (обобщающий труд в сорок глав по числу дней терпения и испытания, которые начинающий мистик обязан провести в уединении). Число «сорок» также

⁴⁷ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм / пер. с англ. М.Г. Романова. М.-СПб., 2004. С. 271.

⁴⁸ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII – середина XVI вв.). Казань, 1993. Кн. 2. С. 77.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

употреблялось как синоним понятия «множество» и вызывало в воображении мусульманина почти бесконечный ряд ассоциаций; поэтому обычай составлять сборники из сорока хадисов (арба'ин) или сорока благочестивых высказываний был широко распространен в странах ислама»⁴⁹.

Б.А. Яфаров обращает внимание на то, что основная часть «Нахдж ал-Фарадис» выстроена в соответствии с понятием о четырех основных этапах мистического пути: «Основоположники суфизма говорили, что их путь основывается на четырех этапах: шари'а, тарика, хакика, магрифа. Они в свою очередь делятся на 10 ступеней, всего их 40. Следовательно, и книга Махмуда ал-Булгари построена согласно тому, как подразделяют дела, поступки в суфийской идеологии»⁵⁰.

Х.Ю. Миннегулов считал, что по своей жанровой и композиционной структуре «Нахдж ал-Фарадис» относят к произведениям так называемой «ящичной композиции»⁵¹. Все они состоят из разнородных, относительно самостоятельных композиционных единиц – хикаятов. Хикаяты распределены по различным идейно-тематическим разделам для подтверждения хадиса и цитата их сочинений видных ученых-суфиев. Приведенные в них рассказы на жизненном материале демонстрировали идею хадиса, его мудрость, истинность.

Книга «Нахдж ал-Фарадис» разделена на 3 части: введение, основная часть, заключение. Основная часть состоит из 4 глав (баб), каждая из которых делится на 10 разделов (фасл). Первая глава посвящена житию пророка Мухаммада. Вторая глава рассказывает о достоинствах, добродетельных качествах четырех праведных халифов: Абу Бакре, 'Умаре, 'Османи, 'Али, о родных пророка Мухаммада – его дочери Фатимы, внуков Хасана и Ху-

⁴⁹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М., 1999. С. 80.

⁵⁰ Яфаров Б.А. X–XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж-әл-фәрадис» кулъязмасы: дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1949. С. 89.

⁵¹ Миннегулов Х.Ю. Татарская литература и восточная классика: Вопросы взаимосвязей и поэтики. Казань, 1993 С. 243.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

сейна и четырех имамов: имаме Абу Ханифе Куфи, имаме аш-Шафи'и, имаме Малике б. Анасе, имаме Ахмаде б. Ханбале. Третья глава повествует о богоугодных делах: о стремлении к знаниям, о прекрасных качествах молитвы (намаза), о достоинствах милостыни (помощи бедным из своих доходов) и закяте, о прекрасных качествах поста, паломничества (хадж и умра), о повиновении отцу и матери, о принятии лишь дозволенной пищи (халял), совершении добрых дел и запрещении недозволенного, о подобающем проведении дня и ночи, о терпении в несчастьях. Четвертая глава посвящена деяниям, отдаляющим человека от Аллаха: убийство, прелюбодеяние, о вреде хмельного (харам), надменность, ложь и заочное хуление, привязанность к земной жизни, тщеславие и двуличии, злопамятность и зависть, гордость и беспечность, упование на отдаленные надежды.

Опираясь на литературные традиции своего времени, Махмуд ал-Булгари создал книгу компилятивного характера. Во введении (мукаддимэ), излагая основную мысль создания книги, он пишет: «Если кто-то из правоверных, верующих в единого бога доведет эти сорок хадисов из моей книги до тех, кто их не слышал, обучит этим хадисам не знающих, то Всевышний зачислит этого человека в лигу всеведущих (ученых) и воскресит вместе с погибшими за веру. Если кто-то с плохими намерениями, зная, что этих хадисов нет, солжет, сказав, что эти хадисы из моей книги, пусть приготовится жить вечно в аду. Мы из надежных источников выбрали сорок хадисов пророка, да будет над ним мир, и собрали эти хадисы вместе, и сообразно хадисам представили рассказы из жития пророка и четырех наместников пророка (Абу Бакр, 'Умар, 'Усман, 'Али), составили книгу из четырех глав. Каждую главу разделили на десять разделов. Каждая глава начинается с хадисов пророка, их всего сорок. Первая глава посвящена жизни и добродетелям пророка, вторая – четырем наместникам пророка, членам семьи и четырем основателям суннитского мазхаба. Третья глава посвящена богоугодным делам, приближающим к богу, в четвертой – рассказывается о поступках, отдаляющих человека от бога. Еще эту книгу называли «Нахдж ал-Фарадис», что в переводе означает «Открытая дорога в рай...» Надеемся, кто прочтет эту книгу, будет жить

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

сообразно советам из этой книги, она будет для них путеводителем в рай»⁵². Отметим, что 40 хадисов – это наименьшее количество преданий, знание которых наизусть является священной обязанностью каждого правоверного мусульманина.

Основное содержание «Нахдж ал-Фарадис» связано с хадисной текстологией, которая имеет свои особенности. Сборники хадисов разного типа, труды по критике и хадисная историография представляют собой огромный литературный комплекс. Надежность хадисоведческих исследований основана на надежности справочного аппарата, опирающегося на серьезные текстологические и источниковедческие изыскания. Важно отметить, что в «Нахдж ал-Фарадис» ссылка на источник в некоторых случаях отсутствует полностью, а это что зачастую подвергается критике богословов-традиционалистов, для которых иснад (цепочка передатчиков) является неотъемлемой документальной частью хадиса, которая порой важнее, чем сам текст. Но автору «Нахдж ал-Фарадис» важнее было донести смысл самого хадиса, чем информацию об истинных передатчиках.

Таким образом, «Нахдж ал-Фарадис» – образец весьма распространенного для того времени жанра дидактического сочинения синтетической формы, своего рода контаминация религиозно-этического учения с художественной формой его воплощения, написание, своего рода плод глубокого усвоения народной памятью⁵³.

Сказанное выше позволяет сделать вывод, что внутрисполитическая ситуация в Золотой Орде в период создания произведения «Нахдж ал-Фарадис» была достаточно неоднозначной. С одной стороны, период 1350-х гг. называют эпохой силы и могущества Золотой Орды, с другой – период конца 50-х гг. XIV столетия характеризуется вереницей постоянных междоусобиц феодальной верхушки, захвата власти путем заговоров и силового устранения, а также отголоски прошедшей в 1348 г. эпидемии

⁵² Мэхмүд эл-Болгари. Нəһжел-Фəрадис. Далее: Нахдж ал-Фарадис. С. 17–18.

⁵³ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII – середина XVI вв.). Казань, 1993. Кн. 2. С. 76.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

«Черной смерти» вполне могли стать причиной для создания глубокой религиозно-мировоззренческой литературы, которой стали «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари, «Джум-джума солтан» Х. Кятиба.

§ 2. Идейно-богословские корни «Нахдж ал-Фарадис»

Изучение средневековых литературных памятников и их источников остается наиболее важной задачей современной медиавистики. На данный момент возникла необходимость более глубокого изучения истоков различных явлений средневековой тюрко-татарской литературы. Тем более, что многие древнетюркские и татарские литературные памятники восходят своими корнями к арабо-персидским источникам.

Точное определение авторской доли в общем объеме тех или иных памятников требует сопоставления их с арабо-персидскими первоисточниками.

В последние годы выяснению восточных корней и мотивов в сюжетных линиях и образах произведений татарских средневековых авторов был посвящен ряд работ (Р. Ганиева, Х. Миннегулов, А. Ахунов). Однако до сих пор актуально изучение средневековых литературных произведений через призму арабо-персидских первоисточников. Тем более, что все имеющиеся исследования посвящены освещению одних и тех же сочинений – «Кысса и Йусуф» Кул ‘Али и «Хосров и Ширин» Кутба. Изучение источников «Нахдж ал-Фарадис» остается, вне поля зрения исследователей. В данной главе мы более подробно остановимся на освещении мусульманской религиозной литературы, которая распространилась в Поволжье вместе с исламом, а также вошла в список источников, зафиксированных в «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари.

Как утверждают многие исследователи средневековой духовной культуры, «одним из типологических свойств средневековых литератур является то, что в них почти нет граней между своими и

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

переведенными произведениями, они, как фольклор и письменная литература этого времени дополняют друг друга, взаимопроникают»⁵⁴, т.е. авторы могли свободно пользоваться имеющимися материалами устного и письменного творчества, готовыми блоками предшествующей литературы. При описании сходных или близких понятий, предметов и явлений использовался определенный круг образов⁵⁵.

В книге «Нахдж ал-Фарадис» зафиксирован богатый библиографический материал – труды мусульманских богословов, использованные автором Махмудом ал-Булгари в своем произведении. По нашим подсчетам в литературном памятнике зафиксированы названия 19 книг религиозно-дидактического характера: «Масабих ас-сунна» («Святители сунны») Хусейна ал-Багави, «Ат-та'аруф ли мазхаб ахл ат-тасаввуф» («Введение в суфийское учение») Мухаммада ал-Калабади, «Машарик ал-анвар ан-набавийа мин сихах ал-ахбар ал-мустафавийа» («Восход светочей из достоверных летописей избранных») ас-Сагани, «Нисаб ал-ахбар» Абд ал-'Алаи Уши, «Кенз ал-ахбар» («Сокровища преданий») Мухаммада б. Башрави, «Шихаб ал-ахбар» 'Абдуллы ал-Куда'и, «Ал-Мабсут» ас-Сарахси, «Ихйа ал-'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере») Абу Хамида ал-Газали, «Танбият ал-гафилин» («Пробуждение беспечных») Абу Лейс ас-Самарканди, «Ал-Джами ас-Сахих» («Достоверный сборник») ал-Бухари, «Сахих» («Достоверный сборник») Муслима ан-Нишабури, «Джами ас-Сахих» Абу 'Иса ат-Тирмизи, «Муснад ан-нас» Шаб'ан б. Махди, «Тафсир» Абу-л-Ма'али Мухаммад Исбахани, «Мужтала» Зайнуллы Имамат Фирдауси, «Кашшаф 'ан хакаик ат-танзил» («Раскрывающий истины откровения») Джаруллы аз-Замахшари, «Кутал-кулуб фи мусалалатул махбуб» («Пища сердец») Абу Талиба ал-Макки, «Магази» («История пророка Мухаммада после хиджры) Вакийди, «Магази» Мухаммада Катиба.

⁵⁴ Миннегулов Х.Ю. Татарская литература и восточная классика: Вопросы взаимосвязей и поэтики. Казань, 1993. С. 241.

⁵⁵ Никитина В.Б. К постановке некоторых проблем изучения классической поэтики иранских народов // Иранская филология. 1971. С. 94.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

Изучению данных источников посвящено несколько работ (Б. Яфаров, Ф.Нуриева). Так, Б. Яфаров выделил эти источники и, помимо кратких библиографических сведений о некоторых авторах, также указал порядок расположения цитат в тексте, провел сравнительный анализ двух хикаятов из «Нахдж ал-Фарадис» с оригиналами из книг имама ал-Газали⁵⁶. Ф.Ш. Нуриева попыталась дать более полную биографическую информацию об авторах этих источников⁵⁷.

О важности изучения данных источников говорил Р.М. Амирханов. В частности он подчеркивал, что «анализ источников «Нахдж ал-Фарадис», как богословских, так и художественных, весьма перспективен для оценки характера развития татарской общественной мысли в XIV в.»⁵⁸.

Татарский филолог Ф.Ш. Нуриева отмечает: «Одно лишь перечисление авторов этих трудов наглядно демонстрирует о степени осведомленности автора в области богословско-теологической литературы. В то же время анализ источников, вовлекаемых в круг интересов Махмуда ал-Булгари, поможет раскрыть характер распространения, развития трудов восточных философов, ученых в поволжском регионе и их роль в формировании общественной мысли XIV в.»⁵⁹.

Ссылка автора «Нахдж ал-Фарадис» на многочисленные источники вызвала спор среди ученых по поводу оригинальности самого произведения. Тем более, что Махмуд ал-Булгари считал себя всего лишь интерпретатором, составителем («жәмг кылучы»). Однако более детальное изучение показало, что произведе-

⁵⁶ Яфаров Б.А. X–XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж-әл-фәрадис» кулъязмасы: дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1949. С. 98.

⁵⁷ Нуриева Ф.Ш. Использование трудов мусульманских богословов в тюркоязычном памятнике XIV в. «Нахдж ал-Фарадис» // Тюркология. 2002. № 2. С. 38–41.

⁵⁸ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII – середина XVI вв.). Казань, 1993. Кн. 2. С. 78.

⁵⁹ Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань, 1999. С. 35.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

ние «Нахдж ал-Фарадис» является оригинальным, его содержание не сводится к простому переводу источников.

Б.А. Яфаров считает самостоятельными первые две главы книги (1–2 баб): «Нельзя полагать, что «Нахдж ал-Фарадис» состоит из одного лишь перевода. Здесь много оригинальных произведений Махмуда. В первых двух главах, в части истории, идет сплошное повествование; считаем, что это творчество самого писателя»⁶⁰.

Э.Н. Наджип пишет, что «Нахдж ал-Фарадис» – это объемное и оригинальное произведение, хотя и основанное на большом количестве арабоязычных источников⁶¹.

Использование множества источников и их интерпретация является характерной чертой средневековых литератур. Так известный литературовед Д.С. Лихачев отмечает: «Стереотип не был признаком бездарности автора, художественной слабости его произведения. Он входил самую суть художественной системы средневековых литератур»⁶².

В этой связи представляется важной характеристика авторов, используемых в «Нахдж ал-Фарадис», а также принципы их подбора автором данного произведения. Большинство из названных выше арабоязычных источников – это сборники хадисов, предания о жизни, словах и поступках Мухаммада.

К настоящему времени создано огромное количество сборников хадисов, и многие из них до сих пор являются предметом серьезных дискуссий. На мусульманском Востоке более тщательно анализируются уже известные сборники с целью изучения проблемы достоверности хадисов. Полемика о хадисах восходит к истокам их создания, т.е. к VII–VIII вв. Уже в ту эпоху в суннизме формируется движение традиционалистов – знатоков преданий,

⁶⁰ Яфаров Б.А. X–XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж-әл-фәрадис» кулъязмасы: дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1949. С. 98.

⁶¹ Наджип Э.Н. О памятнике XIV века «Нахдж аль-Фарадис» и его языке // Советская тюркология. 1971. № 6. С. 57.

⁶² Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1979. С. 32.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

которые выступали в защиту авторитета сунны Пророка. Им противостояли движения, стремившиеся ввести рационалистические методы в догматику и право.

Впервые хадисы стали объектом внимания во время правления халифа ‘Умара б. Хаттаба, именно он повелел имаму Мухаммаду б. Муслиму б. ‘Убайдулле б. Шихабу аз-Зухри (670–744 гг.) заняться их сбором.

«Отбор, запись и квалификация хадисов во второй половине II/VIII в., вылились в широкое движение, получившее название «поиск религиозного знания» (талаб ал-‘илм). Благодаря усилиям видного сирийского богослова аш-Шафи‘и сунна Пророка в конце II/VIII – начале III/IX вв. была признана частью правоведов в качестве второго после Корана источника в фикхе. Этому во многом способствовало и сведение хадисного материала в большие сборники, первым из которых стал «ал-Муватта» Малика б. Анаса»⁶³.

Хадис в переводе с арабского языка имеет несколько родственных значений 1) предания, рассказ; 2) разговор, беседа, т.е. сообщение о чем-то новом; 3) особо оформленный рассказ о том, что сделал или что сказал пророк Мухаммад. Существует специальная терминология хадисов. Это определенные принципы, на основании которых судят о том, следует ли опровергать или принимать слова передатчика. Хадисы подразделяются: на широкоизвестные («мутавафир»), передаваемые значительной группой передатчиков, и отдельные («ахад»), т.е. передаваемые меньшим количеством людей.

По степени величия хадисы делятся на: хадис ал-Кудси (священный хадис), так называемые хадисы, текст («матн») которых, по словам пророка Мухаммада включает слова Всевышнего Аллаха; хадис марфу’, в котором приводятся слова пророка или сообщается о его поступках; хадис маукуф – в котором приводятся слова одного из сподвижников пророка, либо сообщается о его поступках; хадис макту’ – в тексте которого приводятся слова одного из последователей или сообщается о его поступках.

⁶³ Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М., 1994. С. 86.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

В отношении достоверности хадисы делят на приемлемые и отвергаемые: приемлемые в свою очередь подразделяются на достоверные («сахих») и хорошие («хасан») хадисы; отвергаемые, включают в себя слабые («да'иф») хадисы.

«Постепенно хадисоведение превратилось в излюбленное и зачастую профессиональное занятие многих людей. С середины VIII по середину XI вв. по меньшей мере, около 400 авторов писали в этой области»⁶⁴.

Во второй половине VIII в. появилось большое количество сборников хадисов, но самым известным из них стала «Муватта» («Горная тропа») Малика б. Анаса (715–795).

В IX в. книги мухаддисов были квалифицированы должным образом, именно в этот период было создано шесть наиболее известных и поныне источников сведений о Сунне пророка: «Сахих» имама ал-Бухари, «Сахих» имама Муслима б. ал-Хаджжаджа ал-Кушайри ан-Нисабури (признано, что в «Сахих»ах ал-Бухари и Муслима приводятся только достоверные хадисы), «Сунан» Мухаммада б. 'Исы ат-Тирмизи, «Сунан» Ахмада б. Шуайба ан-Насаи, «Сунан» ибн Маджи.

Махмуд ал-Булгари чаще всего обращается к хадисам и изречениям из книги имама ал-Багави «Масабих ас-сунна» («Светила Сунны»)⁶⁵. Хусейн б. Масгуд Абу Мухаммад ал-Фарра ал-Багави (1044–1117) – знаток хадисов, автор толкования Корана, сторонник мазхаба имама аш-Шафи'и. Происходил из города Бага в Хорасане, который находился между городами Мерв и Герат. Родился в бедной семье, его отец занимался обработкой и продажей шкур, однако это ремесло не приносило особого дохода. Первоначальное образование Хусейн ал-Багави получил в родном городе Бага, где учился в медресе «Бамру ар-руз», основанном при содействии везиря Низам ал-Мулк. Здесь он изучал тафсиры, сборники хадисов и другие труды богословского содержания, хорошо овладел арабским и персид-

⁶⁴ Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985. С. 61.

⁶⁵ Нахдж ал-Фарадис. С. 20, 40, 47, 59, 66, 80, 103, 201, 252, 280, 312, 339, 368.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

ским языками. Когда ему исполнилось 17, уехал из Бага в город Марваруз, где стал изучать все направления религиозной догматики и мазхабы, впоследствии стал приверженцем мазхаба имама аш-Шафи'и. Скончался в городе Марваруз в 1117 г. Наиболее известны опубликованные его работы «Шарх ас-Сунна», «Анвар ат-танзил ва асар ат-тауил», 4-томное толкование Корана и «Масабих ас-сунна»⁶⁶. «Масабих ас-сунна» содержит 4719 хадисов, это сборник-мусаннаф, в котором хадисы расположены согласно определенным темам. Во вступлении (мукаддима) говорится о том, что все включенные в сборник хадисы распределены на достоверные («сахих») и хорошие («хасан»). Достоверные были взяты из сборников «Сахих» ал-Бухари и Муслима, хорошие из сборников Абу Дауда Сулеймана ал-Ашгас ал-Сиджистани и Абу 'Иса ат-Тирмизи. При этом в книге «Масабих ас-сунна» ал-Багави предупреждает, что многие из достоверных хадисов отличаются точной передачей содержания (матна), однако он не стремился отобразить всю цепочку иснада. Таким образом, важным для автора являлось донести смысл хадиса, а не степень его достоверности. Относительно хороших хадисов ал-Багави пишет, что постарался дать им определение: даиф (слабый) или гариб (странный, неточный), однако не стремился останавливаться на дальнейшей их классификации. В доказательство он приводит хадис пророка Мухаммада, переданный со слов Амра б. Хаттаба, который гласит: «Что касается поступков с намерениями и что касается дел, у которых есть цель связать их с именем Аллаха и его посланника, тот и получит благосклонность пророка и его посланника»⁶⁷.

Во введении «Масабих ас-сунна» говорится, что создана она для мусульман, отклонившихся от праведного пути, для того чтобы стала для них второй после Корана книгой и помогла верующим идти по пути сунны. Важно отметить, что в сочинении не сохранена полная цепочка иснада. Иногда автор использует высказывания асхабов о деяниях пророка Мухаммада. Отличие данного сборника состоит в том, что в других, как правило, в конце дается жизнеописание пророка Мухаммада, четырех праведных халифов

⁶⁶ Ал-мунджид фил-лугати ва а'лям. Бейрут, 1994. С. 131. (на араб. яз.).

⁶⁷ Ал-Багави Хусейн. Масабих ас-сунна. Каир, 1901. С. 3. (на араб. яз.).

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

и ближайших сподвижников пророка. «Масабих ас-сунна» состоит из двух томов, каждый из которых разделен на несколько книг (частей). В первый том входят: книга веры; книга знания; книга о таинствах очищения; книга молитвы; книга усопших; книга о таинствах заката; книга поста; книга о достоинствах Корана; книга призыва; книга обрядов, совершаемых во время паломничества. Второй том состоит из следующих книг: о правилах торговли; о правилах супружества; о возмездии; о заповедях; об эмирах и судьях; о джихаде; о закалываемых животных и охоте; о правилах принятия пищи; об одежде; о власти и правосудии; о медицине и заговорах; о легендах; о морали и благовоспитанности и др.

Хусейн ал-Багави начинает свою книгу с раздела о вере (иман), в которой говорится о знаниях, об ученых-мудрецах и ученых-лицемерах. Сборник содержит также хадисы, в которых рассказывается о правилах поведения мусульманина при чихании, о том, как относиться к шуткам и ко множеству других моментов жизни. В книге приводятся хадисы, рассказывающие о достоинствах пророка и четырех праведных халифов, родственников пророка Мухаммада и его ближайших сподвижников. В «Масабих ас-сунна» присутствуют и разделы, посвященные пророку Мухаммеду: 1) достоинства пророка; 2) имена пророка и его внешний облик; 3) качества характера; 4) миссия Мухаммада и начало пророчества; 5) пророческая деятельность; 6) Ночь Вознесения; 7) чудеса пророка; 8) благородство, великодушие пророка; 9) последние дни жизни пророка; 10) смерть пророка (без названия).

Внутри каждой из части хадисы распределены по определенным темам, что значительно облегчает пользование этим сборником. Названия книг наглядно подтверждают мысль о многогранном характере содержания хадисов, их большом значении для разъяснения вероучения и культа ислама. Они формулируют требования, предъявляемые религией к повседневной жизни мусульман, предписания, которыми следует руководствоваться. Значительная часть хадисов посвящена взаимоотношениям мусульман, их поведению, проблемам повседневной жизни.

Однако книга ал-Багави «Масабих ас-сунна» не завоевала широкой популярности среди богословов-традиционалистов и часто

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

подвергалась критике. Хатиб ат-Табризи написал комментарий к книге «Масабих ас-сунна» под названием «Мишкат ал-Масабих» («Ниша светильников»)⁶⁸. Во введении к своей книге ат-Табризи пишет, что ал-Багави не обращал должного внимания иснаду (цепочке передатчиков) и поэтому его произведение было подвергнуто жесткой критике. Ат-Табризи решил исправить эту ошибку и оставить лишь те хадисы, которые действительно являются верными. В своей работе он использовал большое количество сочинений: ал-Бухари, Муслима, Малика б. Анаса, аш-Шафи'и, Ахмада б. Ханбала, ат-Тирмизи, Абу Дауда Сиджистани, ан-Насаи, Абу б. Йазид ал-Казвини, Абу Мухаммада 'Абдуллы ад-Дарими, Абу Хасана 'Али 'Умара ал-Даркатни, Абу Бакра Ахмада б. Хусейна ал-Бахыкий, Абу Хасана ар-Рази б. Могавийа и др. Все эти авторы, по заключению ат-Табризи, сохраняют полную иснадную цепочку. В своей работе ат-Табризи постарался восстановить иснады хадисов, представленных в «Масабих ас-сунна», а также исправлял тексты (матн) хадисов с сомнительным смыслом.

В фондах Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета хранятся две рукописи «Масабих ас-сунна». Одна из них под номером 782-Т была переписана в Багдаде в 1358 г., другая под номером 747-Г в Египте в 1379 г.

В числе использованных Махмудом ал-Булгари хадисов есть и хадисы из книги Абд ал-'Алаи Уши «Нисаб ал-ахбар»⁶⁹. Абд ал-'Алаи Уши 'Усман б. Мухаммад б. Сулейман Абу Мухаммад Сиражетдин ал-Тими ал-Фергани ал-Ханафи родился в пригороде Ферганы (Узбекистан) в 1173 г. Является автором таких трудов,

⁶⁸ Ат-Табризи, Хатыйп (Абу Закарийа Яхья) (1030–11080) – имам, специалист по лингвистике и литературе. Родился в Тебризе, скончался в Багдаде. Учился у Абу 'Аля ал-Ма'ари и у ал-Джурджани. Из его книг наиболее известны: «Шарх диван ал-хамаса» для Абу Тами'и, «Тахзиб ал-ихлас ал-мантыйк», и «Тахзиб ал-алфаз» для Ибн Шиккит и «Шарх сакт аз-зинд» для Абу 'Али ал-Ма'ари.

⁶⁹ Нахдж ал-Фарадис. С. 33, 73, 116, 139, 225.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

как «Бейдгаи Амэни», «Фи ал-Гакаид», «Ал-фатави ас-Сиражия», «Мусаннаф Нисаб ал- ахбар ли тазкират ал-ахьяр»⁷⁰.

«Нисабул ахбар» – сборник-мусаннаф, в котором хадисы распределены по темам. В книге трактуются основные понятия и нормы мусульманской идеологии. В ней, в частности, говорится об Аллахе, о словах исповедания веры (шахада), о страхе и любви к Аллаху, о благочестии, о пророках, о пророке Мухаммаде, о молитве, об омовении, о Коране, о летописях (хабарах), о знании, о невежестве и т.д. В Научной библиотеке им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета хранятся 5 списков произведения «Нисабул ахбар» (Г–2343, Г–2472, Г–2533, Г–1937, 3664 ар, 3198 ар). Текст у всех сохраненных списков неполный, количество страниц составляет от 40 до 150. В Национальной библиотеке Республики Татарстан представлены два экземпляра книги «Нисаб ал-ахбар» (ИТ 1524653, 69907), которые были отпечатаны в Казанской типографии Ш. Курсави в 1885 г. Книга в твердом переплете, сохранность отличная, текст на арабском языке.

В книге «Нахдж ал-Фарадис» зафиксирован сборник хадисов «Машарик ал-анвар» («Восход светочей») ас-Сагани⁷¹. Абу ал-Фадаил Хасан ас-Сагани (1181–1252) – лингвист, специалист по хадисам и фикху ханафитского толка. Родился в городе Лахоре (на северо-востоке Пакистана), обучался в Газне (город в Афганистане, к юго-западу от Кабула), затем жил в Багдаде, скончался в 1252 г., в 93-летнем возрасте. Оставил после множество словарей: «Китаб ат-такмиля ва зайл ва сыла» комментирование для «Сахи-ха» Джаухари, «Китаб ал-губаб аз-захир ва ал-лубаб фахир» («Пучина»), книга эта была использована ал-Файрузбади⁷² при написании «Камуса»; «Иддат» («Антонимы»), «Машарик ал-анвар»⁷³.

⁷⁰ Ал-мунджид фил-лугати ва а'лям. Бейрут, 1994. С. 116 (на араб. яз.).

⁷¹ Нахдж ал-Фарадис. С. 23, 94, 158.

⁷² Ал-Файрузбади Абу Захир Мухаммад (1329–1415) – лингвист, литератор. Родился в городе Казвине, близ Шираза. Посещал Ирак, Египет, Сирию. Известно его сочинение «Камус ал-мухит»

⁷³ Ал-мунджид фил-лугати ва а'лям. Бейрут, 1994. С. 178.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

«Машарик ал-анвар» – сборник, в котором содержится 2253 хадиса. Все они были взяты из сборников «Сахих» ал-Бухари и Муслима. А если точнее, то 327 хадисов из ал-Бухари, 875 из Муслима и 1051 – хадисы, которые имеются и у ал-Бухари и Муслима. Интересно, что во всех представленных в этой книге хадисах сохранены лишь текст (матн) и имя первого передатчика, отсутствует даже главное высказывание: «пророк, мир ему, сказал», главы не содержат названий, что затрудняет отыскание хадиса, который непосредственно интересует читателя. В отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета хранятся два списка «Машарик ал-анвар», правда, без ссылки на автора (Г–943, Г–2701).

В тексте «Нахдж ал-Фарадис» упоминается сборник хадисов «Сахих» Муслима⁷⁴. Муслим б. ал-Хаджадж Абу Хусаин ал-Кушайри (817 или 821–875) – известный мухаддис (родился и умер в городе Нишапуре), автор свода хадисов «Ас-Сахих», который наряду со сводом хадисов его современника ал-Бухари считается среди мусульманских традиционалистов и правоведов одним из самых авторитетных среди аналогичных трудов. Муслим, много путешествовал (Хиджаз, Египет, Сирия, Ирак), изучал и собирал хадисы. Утверждают, что, просмотрев 300 тысяч хадисов, он лишь 12 тысяч счел достоверными и включил в свой труд⁷⁵. Книга «Ас-Сахих» Муслима составлена по типу сборника мусаннаф, т.е. хадисы, расположены по определенным темам. Сборник разделен на 54 главы («китаб»), в каждой книге есть несколько разделов (баб). Как и в других сборниках подобного типа, в нем рассказывается о вере, об омовении, о молитве, о молитве ниспослания дождя, о пожертвовании (закяте), о посте, о хадже, о браке, о разводе, о добродетелях сподвижников и т.д. Он содержит, в сущности, тот же материал, что и у ал-Бухари, но основанный на других источниках. Каждому разделу предпослано введение, в котором разъяс-

⁷⁴ Нахдж ал-Фарадис. С. 125, 260.

⁷⁵ Ислам: энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. М., 1991. С. 112.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

няются юридическое применение включенных в него хадисов (был предназначен для юриспруденции). В Казани сохранился список рукописи, который находится в Научной библиотеке Казанского федерального университета (Т–2705), он был переписан в Бухаре в 1456 г. и составляет 790 страниц.

Хадисы из сборника под одноименным названием «Сахих» ал-Бухари⁷⁶ также используются автором «Нахдж ал-Фарадис». Мухаммад б. Исма‘ил б. Ибрагим б. ал-Му‘ира б. Бардизбах Абу ‘Абдулла ал-Джуфи ал-Бухари (810–870) – один из известнейших мухаддисов-традиционалистов. Родился в семье иранского происхождения в Бухаре. Его родители были ярыми приверженцами ислама, строго придерживались его догматов, что впоследствии благоприятным образом отразилось на мировоззрении Мухаммада. Он начал изучать хадисы в 10-летнем возрасте, проявил при этом незаурядные способности, обладая необыкновенной памятью. В 16 лет совершил хадж, затем четыре года изучал хадисы в Мекке под руководством Ахмада б. Ханбалы. В то время Ахмад б. Ханбал считался одним из самых известных хадисоведов, он обладал списком из 30 тысяч хадисов.

Мухаммад б. Исмагил ал-Бухари вместе со своим учителем Ахмадом б. Ханбалом несколько лет провел в Багдаде, затем жил в Египте, Сирии, Самарканде и Нишапуре. Повсюду он занимался сбором новых и систематизацией уже собранных хадисов. Всего ал-Бухари удалось записать 600 тысяч хадисов, 200 тысяч из которых он собрал сам. Из них 300 тысяч ал-Бухари знал наизусть. Основную часть жизни провел в селении Хартанги, расположенной вблизи Самарканда. Именно здесь он записал собранные хадисы и систематизировал их. Сборник «Сахих», который он создавал в течение 16 лет, признан одним из лучших руководств по фикху⁷⁷. «Ас-Сахих» ал-Бухари содержит 7275 достоверных хадисов пророка Мухаммада. Составляя сборник, ал-Бухари разделил хадисы на достоверные, истинные («сахих») и недостоверные. Одним из

⁷⁶ Нахдж ал-Фарадис. С. 146, 290.

⁷⁷ Ислам: энциклопедический словарь. М.: 1991. С. 45.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

основных методов при разработке систематизации хадисов стал иснад – установление цепи передатчиков конкретного хадиса, начиная от последнего до первого его передатчика. Для ал-Бухари было важно выявить первоисточник – имя человека, который непосредственно слышал данный хадис. Немаловажным для него был и нравственный облик передатчиков; хадис, исходящий от лица, связанного с неблагоприятными делами, исключался из числа достоверных.

Имаму ал-Бухари принадлежит ведущая роль в разработке и применении принципов, позволяющих классифицировать хадисы с учетом того, к какому источнику они относятся. В числе первых он разработал типологию разделения хадисов на приемлемые и отвергаемые, а также причин, по которым они отвергаются. Отобранные им в качестве достоверных хадисы, имам ал-Бухари включил в четыре тома «Ал-Джами ас-Сахих» («Достоверный сборник»). В них, наряду с хадисами, содержатся бесценные сведения по фикху (мусульманскому праву), мусульманским традициям, исламской этике и воспитанию, данные историко-этнографического плана.

Пользование сочинением значительно облегчает то, что внутри каждого тома хадисы разделены по конкретным темам. Названия разделов наглядно подтверждают мысль о многогранном характере содержания хадисов, их большом значении для разъяснения вероучения и культа ислама.

Они четко формулируют требования, предъявляемые религией к мусульманам в их повседневной жизни, предписания, которыми следует руководствоваться.

Общепризнано, что в сборниках хадисов ал-Бухари и Муслима приводятся только достоверные хадисы. «Сахих» ал-Бухари был очень популярен и в Поволжском регионе. Об этом свидетельствуют многочисленные списки, хранящиеся в фондах Научной библиотеки Казанского федерального университета (Т 1274, Т 1503, Т 2989, Т 1744, Т 1276, Т 1385 и др.), а также в архивах Национальной библиотеки Республики Татарстан (ИТ 1495132).

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

«Джами» («Джами ас-Сахих») Абу ‘Исы ат-Тирмизи⁷⁸ также упоминается в «Нахдж ал-Фарадис». Его автор – Мухаммад Абу ‘Иса ат-Тирмизи (умер 892 г.) – один из крупнейших ученых-хадисоведов из города Термеза, ученик ал-Бухари, совершал многочисленные поездки с целью изучения хадисов, посетил Хорасан, Ирак, Хиджаз. Его сочинения характеризуются критическими замечаниями в адрес теологов иснада. Автор книги: «Шамаил ал-набавия», «ал-Гилял» («Первопричины»)⁷⁹.

Труд ал-Куда‘и «Шихабул ахбар» был использован в тексте «Нахдж ал-Фарадис»⁸⁰. Мухаммад б. Салама б. Джагфар б. ‘Али б. Хакмун Абу ‘Абдалла ал-Куда‘и – историк, теолог-шафи‘ит. Служил писарем-секретарем у египетского министра ‘Али б. Ахмада ал-Джарджаи во время правления династии Фатимидов, затем был послом в Риме. Жил в Константинополе, после возвращения был главным кади Египта, скончался и похоронен в Египте. Его литературное наследие велико: «Тафсир ал-Куран» (20 томов), «Ал-анба ‘ан ал-анбия», «Таварих ал-халафай», «Хатат миср», «Мин калям имам ‘Али ибн Аби Талиб», «Аш-шихаб фи ал-мавагиз ва ал-адаб» и «Дакаи хабар ва хадаик игтибар»⁸¹. Махмуд ал-Булгари указывает в «Нахдж ал-Фарадис» книгу ал-Куда‘и «Шихабул ахбар», однако именно под таким названием сочинения у ал-Куда‘и не существует. Возможно, Махмуд ал-Булгари говорил о произведении «Аш-шихаб фи ал-мавагиз ва ал-адаб», которое содержит 1200 хадисов.

«Нахдж ал-Фарадис» содержит множество аятов из Корана. Часто повторяются коранические мотивы, прежде всего эсхатологические: неоднократно говорится о Страшном суде со всеми его атрибутами. Встречаются цитаты из Корана и в речах на житейские темы. Использование коранического материала характерно для многих произведений и старой, и новой литературы различных

⁷⁸ Нахдж ал-Фарадис. С. 321.

⁷⁹ Ал-мунджид фил-лугати ва а‘лям. Бейрут, 1994. С. 143. (на араб. яз.).

⁸⁰ Нахдж ал-Фарадис. С. 173, 209.

⁸¹ Ал-мунджид фи-л-лугати ва а‘лам. Бейрут, 1994. С. 324.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

уровней и жанров. В заключении автор пишет, что использовал два тафсира – «Кашшаф» аз-Замахшари и «Тафсир» ал-Исфакхани.

Как известно, Коран – один из важных атрибутов ислама. Это книга, руководствуясь которой мусульманин должен пройти свой земной путь. Коран доступен каждому, но в то же время толковать его смысл может не каждый. Это способен сделать лишь избранный из числа тех, кто сумеет выучить язык, на котором Коран написан, прочесть и самое главное – прочесть правильно, поскольку и здесь существуют свои правила.

Чтобы истолковать Коран и довести его смысл до простого мусульманина, необходимо познать множество других наук: историю, астрологию и т.д. Ведь не зря говорят, что познать Коран и истолковать его полностью невозможно, все предыдущие толкования – это лишь попытки высказать определенную точку зрения. Однако комментарии (тафсиры) до сих пор являются одними из ключевых элементов в традиционной мусульманской образовательной системе и формируют мировоззрение мусульман.

Одним из первых толкователей Корана был пророк Мухаммад: «И послали мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано, – может быть, они подумают»⁸². Значительно позже было создано новое специальное направление илм насих ал-Куран ва мансухуху, тесно связанное с фикхом (мусульманским правом). В первое время толкование Корана происходило устно, в большинстве случаев аяты и отдельные суры комментировались имамом в мечети после пятничной хутбы. Канонический текст Корана был записан во времена правления третьего праведного халифа ‘Усмана ибн Аффана. Один из его списков хранится сегодня в Узбекистане, в Ташкенте в медресе Муйи Мубарак, входящий в архитектурный ансамбль Хазрати имама. По одной из версий, эта рукопись – подарок мамлюкского султана Бейбарса золотоордынскому хану Берке. Именно во времена Золотой Орды были установлены первые дипломатические связи Золотой Орды с мамлюк-

⁸² Коран / пер. И.Ю. Крачковского. М., 1990. С. 183.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

ским Египтом. Тогда мамлюкский султан Бейбарс, происходивший из тюркских племен, тепло встречал татарских послов и отправлял с ними дорогие подарки золотоордынскому хану и его свите. Согласно средневековым мамлюкским летописям наряду с многочисленными подарками Бейбарс подарил и отправил Берке Коран ‘Усмана, об этом свидетельствует летопись Ибн Абд аз-Захира: «Когда письмо это было окончено, то изготовили высочайшие подарки, как-то: священное писание, написанное как говорят, Османом, сыном Аффана, – да ниспошлет ему Аллах свое благоволение – в обложке из красного, шитого золотом, атласа, и в футляре из кожи, подбитой шелком, налой для него из слоновой кости и черного дерева, выложенный частями серебра, с серебряным замком»⁸³. Это подтверждается и в сочинении Рукнеддина Бейбарса: «Султан обласкал послов Берке и послов Ласкриса, прибывших вместе с ними, изготовил для Берке в подарок всяческие прекрасные вещи как-то: писание священное, писанное, как говорят, (халифом) Османом, сыном Аффана⁸⁴ и в летописи ан-Нувеири: «Берке в 661-м году (= 15 ноября 1262–3 ноября 1263 г.) вошел в сношение с султаном Элмелик Эззахыр Рукнеддином Бейбарсом Эссахи царем стран египетских и владений сирийских, известив его о том, что Аллах облагодетельствовал его исламом. Султан ответил ему, поздравив его с этой благодатью, и отправил к нему великолепные подарки, в числе которых: священное писание – как говорят (один) из Османовых списков»⁸⁵.

Скорее всего, Коран был доставлен Берке и хранился в его резиденции в городе Сарае. Там она сохранялась до вторжения Тамерлана (Тимура) и тогда Коран Османа был увезен в Самарканд, который на тот момент был столицей империи Тамерлана.

Специальное направление, непосредственно связанное с толкованием Корана, формировалось в ходе сложения (образования)

⁸³ Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884. С. 60.

⁸⁴ Там же. С. 100.

⁸⁵ Там же. С. 152.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

мусульманской сунны. Одним из самых ранних тафсиров такого рода является сочинение ‘Абдаллаха б. Вахба (743–812), которое больше напоминает сборники хадисов – муснад, где хадисы расположены согласно темам. Самый известный сборник хадисов «Ас-Сахих» ал-Бухари (810–870) содержит раздел, посвященный комментированию сур Корана.

«Специальные сочинения, посвященные толкованию Корана, возникали внутри поначалу нерасчлененного комплекса дисциплин. Они унаследовали выработанную процедуру исследования и складывавшийся терминологический аппарат. По-видимому, можно с достаточными основаниями утверждать, что традиция письменной фиксации тафсиров существовала уже в середине II в. хиджры»⁸⁶.

Согласно мусульманской традиции основателем направления тафсир ал-Кур’ан считается двоюродный брат Мухаммада ‘Абдалла б. ‘Аббас (умер в 68/687 г.).

Наиболее ранним произведением является тафсир, приписываемый Абу-л-Хасану Мукатилу б. Сулейману ал-Азди ал-Балхи (умер в 767г.). Ал-Балхи известен как муфассир, принадлежавший к поколению так называемых последователей (ат-таби‘ун), перенявших знамя мусульманской традиции непосредственно от сподвижников пророка Мухаммада.

Толкователи Корана (муфассиры) со временем разделились на сторонников, ищущих в Коране «тайный», «скрытый» смысл (ахл ал-батин), и тех, кто толковал Коран буквально (ахл аз-захир).

Одним из сторонников «ахл ал-батин» был Абу Мухаммад Сахл б. ‘Абдаллах ат-Тустари (818–896) – теоретик раннего суфизма и толкователь Корана. На его труды по символично-аллегорическому толкованию текстов опирались такие выдающиеся суфийские мыслители, как ал-Халладж, ас-Сулами, ал-Кушайри, а позднее они нашли отражение и в трудах ал-Газали и Ибн ‘Араби. Его

⁸⁶ Резван Е.А. Коран и его толкования: Тексты, переводы, комментарии. СПб., 2000. С. 80.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

изречения встречаются на страницах произведения Махмуда ал-Булгари «Нахдж ал-Фарадис»⁸⁷.

Абу Джа'фар Мухаммад ат-Табари (838–923), выдающийся историк и экзегет (исламовед), создал многотомный тафсир под названием «Джами' ал-байан фи-т-тафсир-ал-Кур'ан» («Всеобъемлющие разъяснения к толкованию Корана»). Тафсир создавался в течение нескольких лет. «По широте охвата материала, беспристрастности, с которой ат-Табари приводит разнообразные, зачастую противоречивые мнения, его тафсир не имеет себе равных в истории мусульманской экзегетики»⁸⁸ А. Ахунов считает, что «влияние трудов этого арабоязычного ученого (ат-Табари – Э.С.) ощущается в произведениях многих тюрко-татарских писателей и историков. Например, заметно влияние идей тафсира ат-Табари в произведении «Нахдж ал-Фарадис» золотоордынского поэта XIV века Махмуда ал-Булгари»⁸⁹.

Новый этап в толковании Корана связан с идеями му'тазилитов. Му'тазилиты – представители первого крупного направления в теоретическом мусульманском богословии (калам) – прибегали к истолкованию Корана с помощью личного мнения (ат-тафсир бир-р-рай или дирайа) к «рационалистическому та'вилу» (та'вил – возвращение к истоку, началу).

Самый известный му'тазилитский комментарий к Корану был создан Махмудом б. 'Умаром б. Мухаммадом б. 'Умаром ал-Хорезми Абу-л Касимом аз-Замахшари (1075–1144) – знаменитым богословом-му'тазилитом, законоведом ханафитского толка, филологом и литератором.

Б.З. Халидов, занимавшийся непосредственно творчеством аз-Замахшари, подчеркивал: «...его талант признавали даже идейные противники – ортодоксы, и поэтому неслучайно, что его прозвали

⁸⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 248, 249, 270.

⁸⁸ Резван Е.А. Коран и его толкования: Тексты, переводы, комментарии. СПб., 2000. С. 81.

⁸⁹ Ахунов А.М. Арабский источник средневековой тюрко-татарской литературы: на материале трудов ат-Табари. Казань, 2001. С. 21.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

учителем арабов и неарабов (устазу-л-араб вайл-аджал), гордостью Хорезма»⁹⁰.

Отмечая научные заслуги аз-Замахшари, академик И.Ю. Крачковский писал: «Он оставил важный след как крупный экзегет (филолог, занимающийся толкованием и объяснением библейских текстов, в данном случае – коранических) мутазилитского толка, как грамматик, лексикограф и автор ряда произведений высокого стиля в художественной прозе»⁹¹.

По названию тафсира «Ал-Кашшаф ‘ан хака’ик ат-танзил», законченного в Мекке в 1134 г., аз-Замахшари получил почетное прозвище Сахиб ал-Кашшаф. У аз-Замахшари было и другое прозвище – Джарулла, что в переводе с арабского означает «подвижник Аллаха» (он отправился в Мекку, где долго занимался подвижничеством, пока за ним закрепилось это прозвище, затем стал подписывать свои труды псевдонимом Джарулла). Заметим, что именно это прозвище упоминается в заключении «Нахдж ал-Фарадис»: «...эти все слова были переписаны из книги ученого Джарулла «Кашшаф»»⁹².

«Кашшаф ‘ан хакаик ат-танзил» – это единственный дошедший до нас полный му‘тазилитский комментарий. Этот труд был широко распространен по всему исламскому миру, прежде всего в его восточных областях, и популярен даже среди идейных противников му‘тазилитизма. Однако, если учесть, что аз-Замахшари создал тафсир «Ал-Кашшаф ‘ан хакаик ат-танзил» после возвращения из хаджа, где он почти отрекся от радостей земной жизни и был близок к мировоззренческим идеалам суфиев, возможно, что «Кашшаф» во многом опровергает его мутазилитскую позицию.

Как отмечает один из исследователей творчества аз-Замахшари, М.М. Сипрджиддинзода. Бурные события XI–XII вв., свя-

⁹⁰ Халидов Б.З. Замахшари (о жизни и творчестве) // Семитские языки. М., 1965. Вып. 2. С. 542.

⁹¹ Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. М.-Л., 1957. Т. 1. С. 313.

⁹² Нахдж ал-Фарадис. С. 378.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарadis»

занные с противоречиями огромной феодальной державы Сельджукидов, заставили многих поэтов и ученых удалиться от двора. Таким образом они освобождались от полной зависимости. При этом многие из них обратились к дервишизму, суфизму. Так, например, поступил известный богослов и философ Абу Хамид Газали...свое наиболее интересное сочинение «Ихйа ал-‘улум» («Воскрешение богословских наук») Абу Хамид Газали тоже написал в Мекке, отказавшись от жизни придворного, как и аз-Замахшари. Это, конечно, не случайное совпадение, а проявление определенных закономерностей, объясняемых условиями жизни поэта и ученого в то время⁹³.

Главное внимание аз-Замахшари уделял догматическому аспекту комментария, сводя к минимуму традиционное толкование по принципу «сунна разъясняет Коран». Не менее важное значение он придавал филологической стороне комментария, тщательно анализируя известные варианты коранических чтений, приводя поэтические примеры и акцентируя внимание на риторических красотах текста для подтверждения теории о «неподражаемости Корана» (и‘джаз ал-Кур’ан). Уже во вводной фразе аз-Замахшари высказывает идею сотворенности Корана, рационалистически истолковывает понятия «божественная справедливость» (ал-‘адл), «единобожие» (ат-таухид), «божественные атрибуты» (ас-сифат). Особое внимание он уделяет тем местам Корана, где якобы выражены важнейшие представления му‘тазилитов об «обещании» (ал-ва‘д) и «угрозе» (ал-ва‘ид) бога, о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого», опираясь при этом на авторитет крупнейших му‘тазилитских богословов IX–XI вв. из Ирана и Ирака, таких как ‘Амр б. ‘Убайд, Абу Бакр ал-Асамм, аз-Заджадж, ал-Джахиз, ал-Кади ‘Абд ал-Джаббар⁹⁴.

⁹³ Сипрджиддинзода М.М. Проблема рационализма в философских и религиозных воззрениях аз-Замахшари: дис...канд. философ. наук. Душанбе, 2016. С. 39.

⁹⁴ Аз-Захри Мухаммад Хусейн. Ал-тафсир ва ал-муфасссирун. Каир, 1999. Т. 3. С. 304.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

Аз-Замахшари сам очень высоко оценивал свои комментарии к Корану – «ал-Кашшаф». Свое отношение к этой работе он выразил следующими словами:

Много на свете тафсиров, не счесть.

Но, клянусь жизнью, в мире нет равных моему «Кашшафу».

Если хочешь идти по правильному пути, читай мой тафсир,

Незнание, как болезнь, а «Кашшаф» – лечение от нее⁹⁵.

«Тафсир аз-Замахшари породил множество опровержений, переработок, призванных очистить его от му‘тазилитских идей. Так, пафос тафсира ар-Рази во многом направлен на опровержение «ал-Кашшафа», а ал-Байдави ставил себе целью превзойти труд аз-Замахшари в филологической тщательности и глубине анализа вариантов чтений»⁹⁶. Несмотря на свою замысловатость и труднодоступность «Кашшаф» был популярен и в поволжском регионе, о чем свидетельствуют списки «Кашшаф» в коллекциях библиотек Казани. Большинство обнаруженных нами списков были изданы в Каире в конце XIX – начале XX вв. По всей видимости, книга давно не переиздавалась. В библиотеке университета ал-Азхар нами были найдены только издания начала XX века.

Арабские исследователи творчества аз-Замахшари, однако, полагают, что «Кашшаф» был создан не для простого читателя. Если учесть, что тафсир «Кашшаф» являлся последним сочинением аз-Замахшари, то вполне возможно, что автор вложил в него все свои знания и мудрость, этот труд стал венцом, конечной точкой его творческой деятельности.

Аз-Замахшари писал: «Тот, кто показывает лишь красоту и звучность Корана, не может в полной мере передать его смысл, мудрость, заключенную в нем»⁹⁷. Аз-Замахшари берет аят из Ко-

⁹⁵ Сипрджиддинзода М.М. Проблема рационализма в философских и религиозных воззрениях аз-Замахшари: дис.... канд. философ. наук. Душанбе, 2016. С. 40.

⁹⁶ Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М., 1994. С. 55.

⁹⁷ Аз-Захри Мухаммад Хусейн. Ал-тафсир ва ал-муфасссирун. Каир, 1999. Т. 3. С. 304.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

рана и анализирует каждое слово с целью передать всю красоту изречений, не забывая при этом о передаче смысла. Однако сам аз-Замахшари говорил: «Я старался наполнить эту книгу наукой до краев. Как те, которые занимаются тафсирами с исследованиями каждого слова как, Ибн Джахиз в книге «Нузум ал-Кур'ан». Также об этом говорили Хасан ал-Басри, Ас-Сибавейхи. Человек, который хочет изучить Коран, должен сначала овладеть двумя науками: «'илм ал-ма'ани» (логика) и «'илм ал-байан» (красноречие) и должен учиться этому не один год⁹⁸.

Многие комментаторы, которые впоследствии создавали после него тафсиры, особенно сунниты, использовали его книгу «ал-Кашшаф...».

В этой связи возникает вопрос; что для автора «Нахдж ал-Фарадис» являлось определяющим при использовании тафсира аз-Замахшари «Кашшаф...». Объясняется ли это особой популярностью аз-Замахшари среди прослойки татарских интеллектуалов, либо Махмуд ал-Булгари сам был приверженцем идей мутазилизма? Скорее всего, автор «Нахдж ал-Фарадис» использовал «Кашшаф...» лишь потому, что тот был создан аз-Замахшари в период, когда он был приверженцем суфийского образа жизни.

Другой комментарий, который Махмуд ал-Булгари указывает в «Нахдж ал-Фарадис» – «Тафсир» ал-Исфахани⁹⁹, напрямую отражает идеи суфизма. Махмуд б. 'Абдурахман Абу Касыйм б. Ахмад б. Мухаммад Абу Сана Шамсетдин ал-Исфахани (или ал-Исбахани) родился в 1276 г. в городе Исбахан, где получил начальное образование. Затем он отправился в Дамаск, где ознакомился с учением Ибн Таймийа. Через некоторое время переехал в Каир, где получил звание шейха (во время правления мамлюкского амира Кусуна). Скончался ал-Исфахани в Каире во время эпидемии холеры. Его наследие велико: «Тафсир», «Дар ал-кутаб шагбия», «Ат-ташид ал-кава'ид», написал много объяснений (шарх) к известным трудам по

⁹⁸ Аз-Захри Мухаммад Хусейн. Ал-тафсир ва ал-муфасссирун. Каир, 1999. Т. 3. С. 310.

⁹⁹ Нахдж ал-Фарадис. С. 26, 378.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

логике, фикху: «Маталиг ал-анзар фи шарх тавалиг ан- анвар для Байдави», «Шарх ал-бадиг ли ибн ал-Шагати», «Шарх маталиг ан-анвар лил-Армави», «Шарх Кяфия ибн Хаджиб», «Шарх минвадж ал-Байдави»¹⁰⁰. Рукопись «Тафсир» ал-Исфахани сохранена в библиотеке университета ал-Азхар города Каира. Переписчиком является Ахмад ал-‘Умар ал-Азхари ал-Махмасани. Рукопись написана почерком насх, черными и красными чернилами. Книга была переписана в 1900 г. Во введении ал-Исфахани писал, что использовал в своем тафсире сочинение «Ал-Кашшаф» аз-Замахшари и «Мафатыйх ал-гайб» ар-Рази. Ал-Исфахани изучил множество комментариев к Корану, прежде чем написать тафсир.

Научный труд имама ал-Газали – «Ихйа ‘улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере») довольно часто цитируется в «Нахдж ал-Фарадис»¹⁰¹. «Ихйа ‘улум ад-дин» разделен на четыре четверти (руба’), каждая четверть в свою очередь состоит из десяти книг. Первая называется «Обряды» (‘Ибадат), в ней трактуются вопросы культовой практики, религиозные обряды, во второй руб’ «Обычаи» (‘Адат) обсуждаются социально-значимые обычаи, нормы общественной жизни, в третьей руб’ «Погубители» (Мухликат) говорится о пагубных чертах характера, четвертый руб’ «Спасители» (Мунджийат) повествует о совершении добрых дел, ведущих к спасению. «Ихйа ‘улум ад-дин» – это всеобъемлющее руководство для правоверных мусульман, затрагивающее все аспекты их духовной жизни: ритуалы богослужения и подвижничества, поведение в повседневной жизни, этапы мистического пути к Аллаху. Г.Э. Грюнебаум считает, что именно ал-Газали принадлежит разработка идеи о возможности синтеза рационального и мистического: «Перс Газали из Туса был приглашен в «низамийю», где на первое место выдвинул свой собственный шафиитский толк. И хотя он создал свое исчерпывающее порожержение батинского учения и энциклопедическое «Возвращение наук о вере» только после смерти везира (который в 1092 г. пал жертвой кинжала

¹⁰⁰ Ал-мунджит фил-лугати ва а‘лям. Бейрут, 1994. С. 298. (на араб. яз.).

¹⁰¹ Нахдж ал-Фарадис. С. 158, 192, 195, 220, 235, 244, 327, 359.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

убийцы-ассасина) эти работы были написаны в духе Низам ал-Мулка. Основой суннитского ислама отныне становился синтез религиозного закона и мистического... Он возвел поныне существующее здание веры, где равно находят приют теологический рационализм религиозных истин и благочестие, в котором нуждается простой народ»¹⁰².

Большинство исследователей (Г. Керимов, М.Т. Степанянц, Д. Кныш, А. Шиммель) относят «Ихйа 'улум ад-дин» к произведениям суфийской литературы, хотя Абу Хамид ал-Газали не был приверженцем определенного суфийского братства, во всяком случае, никаких письменных сведений об этом нет. А. Шиммель пишет: «И неважно, что мы не знаем ни имени его мистического наставника, ни имени того суфия, к которому восходит цепь его инициации. Мы только знаем, что пережитый Газали опыт побудил его создать величайшее сочинение – Ихйа'улум ад-дин, «Воскрешение наук о вере» (обобщающий труд в сорок глав по числу дней терпения и испытания, которые начинающий мистик обязан провести в уединении)»¹⁰³.

Махмуд ал-Булгари построил «Нахдж ал-Фарадис» по образцу «Ихйа 'улум ад-дин», т.е. разделил книгу на четыре главы (баб), каждую главу – на 10 частей (фасл). Явное сходство прослеживается в содержании 3-й и 4-й книг (баб) сочинения тюркотатарского мыслителя с 1-й и 3-й руба ал-Газали. У Махмуда Булгари 3-й баб посвящен поступкам и качествам, приближающим к Аллаху. 4-й баб повествует о действиях и качествах, отдаляющих верующего от Аллаха. У ал-Газали, правда, с перестановкой 3-я и 4-я «четверти» также посвящены соответственно осуждаемым или порицаемым с точки зрения исламской морали качествам и поступкам, ведущим к спасению души. Махмуд ал-Булгари не только цитировал хадисы из книги ал-Газали «Ихйа 'улум ад-дин», он

¹⁰² Грюнебаум Г.Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981. С. 146.

¹⁰³ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппорт. М., 1999. С.80.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

также заимствовал некоторые хикаяты. По утверждению Б. Яфарова автор «Нахдж ал-Фарадис» использовал помимо «Ихйа 'улум ад-дин» и произведение ал-Газали «Мишкат ал-анвар»¹⁰⁴.

В Научной библиотеке Казанского федерального университета хранятся 4 списка сочинения ал-Газали «Ихйа 'улум ад-дин» (5628 ар, 5629 ар, 5630 ар, 3657 ар), в отделе редких книг Национальной библиотеки Республики Татарстан – 6 списков данного сочинения (ИТ 1500353, ИТ 1500346, ИТ 1524438, ИТ 1524466, ИТ 1524438, ИТ 1495095). Все зафиксированные здесь издания были отпечатаны в Египте в конце XIX – начале XX вв. В книгохранилищах представлены и другие трактаты Абу Хамида ал-Газали.

В памятнике встречается труд известного правоведа, приверженца ханафитского мазхаба, суфия Абу-л Лейс ас-Самарканди «Танбхил-гафилин»¹⁰⁵. Наср имам ал-Хода Абу Лейс ас-Самарканди родился в 983 г. Его основные труды: «Тафсир ал-Куран», «Танбихул-гафилин», «Бустан ал-гафилин»¹⁰⁶. По утверждению Б. Яфарова, «из книги «Танбихул-гафилин» автор «Нахдж ал-Фарадис» помимо хадисов, выбрал и перевел множество хикаятов»¹⁰⁷.

В рукописном фонде Национальной библиотеки Республики Татарстан сохранено 4 списка данного произведения (Т 2622, Т 2332, Т 1852, 3653 ар), нами в Национальной библиотеке РТ были обнаружены еще четыре списка (№ 225.5, ИТ 1548729, ИТ 1548759, ИТ 1484441, ИТ 1524440), датированные концом XIX – началом XX вв. Они были напечатаны в Турции, Египте и Казани. Один из списков напечатан на татарском языке.

¹⁰⁴ Яфаров Б.А. X–XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж-әл-фәрадис» кулъязмасы: дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1949. С. 90–91.

¹⁰⁵ Нахдж ал-Фарадис. С. 217, 269, 330, 349.

¹⁰⁶ Ал-Мунджид фил-лугати ва а'лям. Бейрут, 1994. С. 478. (на араб. яз.).

¹⁰⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 94.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

В литературном памятнике зафиксировано имя Мухаммада б. Башрави и книга «Кенз ал-ахбар» («Сокровища преданий»). Два экземпляра произведения «Кенз ал-ахбар» были обнаружены в архиве библиотеки Ал-Азхар в Каире (Египет). Первый список не содержит какой-либо информации об авторе, создателем второй книги «Кенз ал-ахбар» является Абу Лейс ас-Самарканди. Исходя из этого, можно предположить, что автором сочинения «Кенз ал-ахбар», приписываемого Мухаммаду б. Башрави на самом деле является Абул Лейс ас-Самарканди, а Мухаммад б. Башрави – переписчик одного из его списков.

В «Нахдж ал-Фарадис» зафиксировано имя ханафитского ученого Ибн Сахл Абу Бакр Мухаммада ‘Абдуллы ас-Сарахси, который родился в 1090 г. и жил в Фергане. Наиболее известно его произведение «Ал-Мабсут»¹⁰⁸.

Одним из авторов, представленных в «Нахдж ал-Фарадис», является имам Шабган ибн Махди, в частности упоминается его сочинение «Муснаду ан-нас»¹⁰⁹, либо «Муснад Анаса». Возможно, имеется в виду, сборник хадисов Анаса б. Малика. К сожалению, на данный момент сведений о нем обнаружить не удалось.

Махмуд ал-Булгари ссылается также на книги суфиев. В произведении «Нахдж ал-Фарадис» упоминается произведение Абу Бакра Исхака ал-Калабади – факиха, сторонника ханафитского мазхаба, автора одного из самых ранних систематических трудов по мистицизму на арабском языке «Та’аруф» («Введение в суфийское учение»)¹¹⁰. Мухаммад б. Ибра’им б. Якуб ал-Калабади ал-Бухари Абу Бакр родился и жил в квартале Калабад (предмestье Бухары) умер в 990 или 995 г. в Бухаре. Курс права прошел у Мухаммада б. Фадла, был в ученичестве у суфийского шейха Касима Фариса. Из трудов ал-Калабади наиболее известны «Ма’ани ал-ахбар», содержащая в себе 592 хадиса пророка Мухаммада и «Та’аруф» (полное название «Ат-та’аруф ли мазхаб ахл ат-гасав-

¹⁰⁸ Нахдж ал-Фарадис. С. 183.

¹⁰⁹ Там же. С. 358.

¹¹⁰ Там же. С. 20.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

вуф)), последний называют «учебником по «суфийской науке»¹¹¹. «Та'аруф» «представляет собой тематические подборки изречений авторитетных представителей иракской суфийской традиции, таких как (в порядке частотности упоминания) ал-Хусейн б. Мансур ал-Халладж, ал-Джунайд ал-Багдади, Абу-л-Хусайн ан-Нури, Сахлат-Тустари, Ибн 'Ата', Абу Са'ид ал-Харраз, Зу-н-Нун ал-Мисри и Абу Бакр ал-Васити¹¹².

А.Д. Кныш, один из исследователей жизнедеятельности Абу Бакра Мухаммада ал-Калабази, пишет: «Как и другие суфийские авторы той эпохи, ал-Калабази преследует откровенно апологетические цели. Он объясняет непосвященным истоки суфизма, его богословское учение, представления и обычаи выдающихся суфийских наставников, дабы убедить их в том, что суфизм полностью соответствует букве и духу Божественного закона»¹¹³.

В заключении «Нахдж ал-Фарадис» упоминается сочинение Абу Талиба ал-Макки «Кутул-кулуб»¹¹⁴, которое являлось настольной книгой Абу Хамида ал-Газали. Из сочинения ал-Макки Махмуд ал-Булгари использовал изречения шейхов и суфиев. Мухаммад б. 'Али б. 'Атия ал-Хариси ал-Макки (Абу Талиб) – суфий, муфтий, мутакаллим, родился и жил в Мекке, посетил Басру и Багдад. Скончался в Багдаде в 996 г. Абу Талиб ал-Макки более всего известен как автор сочинения «Кутал-кулуб», которое считается одним из руководств по суфизму. В нем дан подробный анализ мусульманских обрядов (таких, как поддержание ритуальной чистоты, совершение обязательных и необязательных молитв, рецитация Корана, похоронные обычаи, паломничество в Мекку, подача милостыни, пост в месяц рамадан и др.), а также общепринятых религиозных установок (могильное наказание, заступничество Пророка, события Дня воскресения, лицезрение Бога в последую-

¹¹¹ Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М., 1994. С. 139.

¹¹² Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. СПб., 2004. С. 139.

¹¹³ Там же. С. 138.

¹¹⁴ Там же. С. 378.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-Фарадис»

щей жизни и др.), сопровождающийся обсуждением типичных суфийских вопросов о «стоянках» и «состояниях» мистического пути (о покаянии, терпении, страхе, надежде, уповании на Бога). «Абу Талиб ал-Макки утверждал, что суфийское учение и образ жизни представляют собой естественное продолжение традиций Пророка и его сподвижников»¹¹⁵.

В отделе редких книг Национальной библиотеки Республики Татарстан хранится один список (ИТ 1498192), переписанный в 1892 г. в Египте.

Имя одного из известнейших историков ислама, который был главным кади Багдада – Мухаммада б. Умара Вакийди (747–822) упомянуто в заключительной части «Нахдж ал-Фарадис»¹¹⁶. Вакийди составил «Китаб ал-Магази» («Книга походов. История Мухаммада после хиджры»). В «Китаб ал-Магази» повествуется о военных походах Мухаммада. Мы ознакомились с произведением «Ал-Магази» ал-Вакийди, напечатанном в 1855 г. в Лондоне. Примечательно, что в книге ал-Вакийди сохранена длинная иснадная цепочка передатчиков, вследствие чего теряется сам текст, названия глав практически отсутствуют. Как пишет Х.А. Р. Гибб: «Избрав темой мусульманскую экспансию, он пренебрег всеми преданиями, касающимися периода, предшествовавшего хиджре, и в отдельном труде (ныне утраченном, за исключением отрывков) довел изложение до завоевания времен первых халифов»¹¹⁷.

Значительную часть материала из книги «Китаб ал-Магази» использовал Ибн Са'ад Мухаммад Мани'а аз-Зухри Мауляхум ал-Басри Катиб ал-Вакийди (Абу 'Абдулла) (784–845) – знаток преданий и комментатор Корана. Родился он в Басре, скончался в Багдаде. Мухаммад Катиб был духовным преемником и секретарем ал-Вакийди, поэтому более известен по прозвищу Катиб ал-Вакийди. Наиболее значительное его произведение «Табакат ал-

¹¹⁵ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.-СПб., 2004. С. 136.

¹¹⁶ Нахдж ал-Фарадис. С. 378.

¹¹⁷ Гибб Х.А.Р. Арабская литература: Классический период. М., 1960. С. 47.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

кубра» («Книга разрядов»)¹¹⁸. «Книга разрядов» – это биографический словарь, который посвящен жизнеописанию пророка, его сподвижников и таби‘ун. Книга состоит из 10 томов, первые тома посвящены жизнеописанию Пророка Мухаммада. «Сама идея такого биографического словаря ознаменовала новый шаг в развитии историографии и в то же время наглядно свидетельствует о ее все еще тесной связи с наукой хадиса, так как главным образом для критики хадисов и были собраны эти материалы»¹¹⁹.

В заключении (хатиме) упоминается сочинение имама Зайнула Имамат Фирдауси «Мужтала»¹²⁰. Сведений о нем обнаружить не удалось. Возможно, затруднения при поиске возникли вследствие грамматических ошибок, допущенных переписчиками. Востоковед А.Б. Халидов считает, что «трудность охвата всех, кто писал по-арабски, заключается в том, что далеко не все рукописи каталогизированы и не каждая рукопись позволяет установить автора (или авторов) содержащегося вне сочинения (или сочинений). Но даже если бы мы имели, полное описание всех арабских рукописей и раскрытые авторства анонимных сочинений увенчалось успехом, то мы достигли бы лишь определенной степени полноты учета авторов. Более глубокое и детальное изучение арабской письменности раскрывает нам через упоминания и цитаты имена авторов, которые когда-то жили и творили, но чьи сочинения не дошли до нас в копиях. Кроме того, логично допустить, что были еще авторы, о которых вовсе не сохранилось сведений, хотя они могли сыграть какую-то роль в истории письменности»¹²¹.

Как показали наши поиски, некоторые из рассмотренных произведений имеются в книгохранилищах Казани. Многие из выше-

¹¹⁸ Ал-Мунджид фи-л-лугати ва а‘лам. Бейрут, 1994. С. 289. (на араб. яз.).

¹¹⁹ Гибб Х.А.Р. Арабская литература: Классический период. М., 1960. С. 124.

¹²⁰ Нахдж ал-Фарадис. С. 378.

¹²¹ Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М, 1985. С. 72.

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

названных источников хранятся в архивах библиотеки Ал-Азхар в Каире (Египет). Из сохранившихся в Казани книг, уникальными являются список «Масабих ас-сунна» имама ал-Багави, датированный 1358 г. и список «Сахих» Муслима, датированный 1456 г., что подтверждает популярность среди прослойки татарской интеллигенции книг религиозно-дидактического характера.

В архивах библиотек в наибольшем количестве сохранились списки «Сахих» ал-Бухари. Более того, и в наши дни этот сборник остается одним из самых авторитетных в мусульманском мире, отдельные части книги ал-Бухари «Сахих» были переведены на русский язык.

Относительно происхождения авторов, книги которых были использованы в «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари, можно заметить, что почти все они – представители разных народов, в основном из Средней Азии. Таким образом, арабский язык не был для них родным. Этот аспект очень важен, поскольку при анализе данных источников мы столкнулись со значительным количеством ошибок и неточностей, о чем и свидетельствует создание большого количества шархов-комментариев с критикой и переработкой данных произведений. Так, для «Масабих ас-сунна» ал-Багави был написан шарх (обработка) «Мишкат ал-Масабих» ат-Табризи.

Итак, наши исследования показали, что Махмуд ал-Булгари в книге «Нахдж ал-Фарадис» указал 19 произведений религиозно-дидактического характера. Большинство из представленных в «Нахдж ал-Фарадис» сочинений – сборники хадисов. Многие из хадисов, зафиксированных в этих сборниках, взяты из книг ал-Бухари «Джамиг ас-Сахих» и Муслима «Сахих». Из всех упомянутых в «Нахдж ал-Фарадис» сборников Махмуд ал-Булгари чаще всего ссылается на произведение Хусейна ал-Багави «Масабих ас-сунна».

При толковании аятов из Корана Махмуд ал-Булгари использовал два комментария к Корану – «Тафсир Кашшаф» аз-Замахшари и «Тафсир» Исбахани. Махмуд ал-Булгари цитировал также сочинения Мухаммада ал-Калабади и Абу Талиб ал-Макки, кото-

ГЛАВА 1. Эпоха Золотой Орды и общественно-политические предпосылки создания «Нахдж ал-фарадис»

рые считаются авторитетными учебниками по суфизму. В них подробно излагается путь мюрида, который он должен пройти в процессе обучения для достижения совершенства. В «Нахдж ал-Фарадис» часто цитируется сочинение Абу Хамида ал-Газали «Ихйа 'улум ад-дин», особенно его 3-я часть под названием «Мухликат» (Погубители).

Использование такого большого количества арабоязычной богословской литературы говорит не только о высоком интеллектуальном уровне самого автора «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари, а также является показателем степени образованности средневекового общества в целом и еще раз доказывает, что Золотая Орда являлась одним из центров науки, богословия и искусства.

ГЛАВА 2

ОСОБЕННОСТИ ОСВЕЩЕНИЯ ИСТОРИИ ИСЛАМА НА СТРАНИЦАХ «НАХДЖ АЛ-ФАРАДИС»

§ 1. Махмуд ал-Булгари об истоках ислама и его основателе

«Нахдж ал-Фарадис» – религиозно-дидактическое сочинение, в содержании которого освещена история ислама, берущая свое начало от Мухаммада. С утверждением ислама как религиозной идеологии нового вида, Мухаммад, прежде всего, стремился создать новое общество – умма, которое, несомненно, должно было состоять из мусульман.

Первая глава книги посвящена жизнеописанию последнего из пророков – Мухаммаду. Первый баб, как и все последующие, разделен на 10 разделов: краткая биография пророка; получение пророчества; о трудностях, с которыми пророк и его сподвижники столкнулись в первые годы утверждения ислама; объяснение причин переселения посланника из Мекки в Медину; о чудесах пророка; о завоевании пророком Мекки; о путешествии пророка в Ночь вознесения (Миградж); о посещении им рая и ада; о битве при Хунейде (священная битва); о смерти пророка.

Мухаммад играет важную роль в истории ислама, каждый правоверный мусульманин-суннит рассматривает его как совершенного наставника человечества, наделенного благословением и высшей мудростью. Наряду с Кораном, главной священной книгой мусульман, ставшей предметом особого поклонения, почитания и изучения, образ пророка Мухаммада, его пророческие откровения также явились средоточием веры и мирозерцания мусульман. Поэтому автор «Нахдж ал-Фарадис» решил в начале своего пове-

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

ствования показать идеал, на который должен равняться каждый правоверный мусульманин. При этом Махмуд ал-Булгари приводит примеры из жизни Мухаммада, где он предстает и как чудотворец. При этом все совершенные им чудеса – деяния Аллаха, а Мухаммад был лишь посредником между небом и землей. Из истории известно, что Мухаммад объявил себя пророком, без всякого притязания на божественность. В соответствии с Кораном надевание любого человека авторитетом Аллаха есть идолопоклонничество. Согласно некоторым мусульманским реформаторам и фундаменталистам Мухаммад ничем не отличался от любого человека, просто он был избран Аллахом для передачи Вести, к которой его личность, по сути, не имела отношения. Мухаммад вел жизнь семьянина, был политическим вождем в дополнение к тому, что был пророком. Коран отвергает требование неверующих, чтобы Мухаммад в подтверждение своей пророческой миссии сотворил чудо. В исламе также не признается идеализация образа Мухаммада, при этом он остается мерилom, с которым сравнивают остальных.

Произведения, повествующие о жизнедеятельности пророка Мухаммада, всегда были популярны среди читателей-мусульман, жанр данного вида литературных произведений называется «сира» в переводе с арабского «жизнь, жизненный путь». Объемы данного жанра не имеют конкретных параметров. Произведениями, повествующими о жизни пророка Мухаммада, могут стать как небольшие трактаты, так и солидные труды.

Согласно традициям ислама «сира» должна содержать документальные факты и официальные подтверждения из Корана, хадисов и авторитетных первоисточников по биографии Мухаммада. Однако, несмотря на конкретные требования к данному жанру, многие европейские и русские востоковеды считают содержание подобных «сир» надуманным. Так, А. Крымский утверждает: «Все это произведения поэтические, т.е. в известной степени предназначенные для удовлетворения потребностей не столько религиозных, сколько эстетических (что им, конечно, не мешает популяризовать баснословную историю Мухаммада с тем большим успе-

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарadis»

хом)»¹. Поскольку история не располагает письменными документами современников о Мухаммаде, сведения о его жизни распространялись в форме хадисов (преданий). При этом необходимо отметить, что сам Мухаммад, большое внимание уделял сохранению аятов Корана, их точной передаче и даже запретил записывать хадисы, поскольку опасался, что аяты Корана могут быть перемешаны с хадисами и тем самым могут создать путаницу.

Первые биографы Мухаммада жили в VII–VIII вв. Самый авторитетный из них Ибн Исхак (умер в 768 г.), его «Сират сайидина Мухаммад Расул Аллах» («Жизнеописание нашего господина посланника Аллаха – Мухаммада») дошло до нас в редакции Ибн Хишама ал-Химйари (умер в 833 г.). Сочинение Абу-л Маш'ара Наджих ас-Синди «Китаб ал-Магази» в подлиннике не обнаружено, однако его содержание легло в основу некоторых частей одноименного труда ал-Вакыйди, встречается также у ат-Табари. Из истории его жизни известно, что Абу Маш'ар, пользовавшийся покровительством халифа Махди (775–785), был невольником и отличался не очень хорошим произношением арабской фонетики (часто смешивал твердый звук с мягким). К тому же с возрастом Абу Маш'ар стал ослабевать умом, в связи с чем именитый богослов Ахмад б. Ханбал считал его жизнеописание пророка Мухаммада недостоверным.

Другой известный арабский историк-энциклопедист ал-Вакыйди (умер в 823 г.) написал «Китаб ал-Магази» («Книга походов») – произведение, в котором большое внимание уделялось описанию военных походов Мухаммада. Его труд дошел до нас под редакцией Ибн Са'да Мухаммада Катиба, служившего при нем секретарем и получившего в связи с этим прозвище Катиби, что в переводе с арабского означает «писарь, секретарь».

Автор жития пророка Ибн 'Азиз, произведение которого также не дошло до нас, послужило пособием для других биографов пророка Мухаммада, поскольку цитируется даже в литературных памятниках XV в. Абу Хасан 'Али б. Мухаммад б. 'Абдалла б.

¹ Крымский А.Е. Источники для истории Мохаммеда и литература о нем. М., 1910. С. 93.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

Аби Сейф Мада'ини (умер в 846 г.) создавший около 110 произведений в области истории староарабской литературы и эпохи Арабского халифата, в своих трудах также затронул жизнедеятельность последнего из пророков ислама. Литературное наследие данного автора до нашего времени не дошло, хотя частые ссылки на его произведения говорят о том, что они служили объектом исследования последующих историков. Так, например, известный арабский востоковед Йакут делал из них выписки в XIII в. Ат-Табари в своей работе «Та'рих ар-расул ва-л-мулук» («История пророков и царей») особый раздел отвел истории пророка Мухаммада, где цитировал книгу Ибн Исхака.

В тюркской литературе первым автором, написавшим произведение в жанре «сира», является Кади Дарир. Его «Тарджумат ад-Дарир» было создано в XIV в., это не только перевод с арабского, но и плод творческих исканий автора. В 1449 г. турецким писателем Языджи-оглу была написана «Мухаммадия», чуть позже Сулейманом Челеби была создана поэма «Мавлюд». Дж. Тримингем подчеркивал, что «Мавлюд» Сулеймана Челеби «читалась исключительно в суфийской аудитории, так как официальные празднества в настоящий день рождения 12 раби' I, очевидно, были узаконены только в 996/1558 г. Мурадом III»².

У татар также есть произведения, относящиеся к жанру «сира». Большинство из тех, что дошли до наших дней, написаны в конце XIX – начале XX вв.: это «Хэяте Мөхəммəд галəйһи эс-сəлам» Закира Кадыри, «Тарихе Мөхəммəд галəйһи эс-сəлам», «Тарихе рəсүл» Хамиди Идриса, «Сира ан-наби галəйһи эс-сəлам» Сабирджана Габделбади́г углы и др. По мнению А. Сибгатуллиной, особенностью татарских «сир» является изложение их в доступной для простого читателя-мусульманина форме: «В них жизнеописание Мухаммада излагается на простом, понятном любому, даже не окончившему медресе татарину, языке и в удобной для восприятия форме, что позволяло довести до каждого мусульманина, жившего в татарской глубинке, идеальный образ

² Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. М., 1989. С. 169.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-Фарадис»

Пророка во всей его конкретике»³. Произведения такого рода находили своего читателя и в арабских странах, и среди тюркских народов, татары также относились к этому жанру с большим уважением и почитанием.

Необходимо отметить, что в исследованиях, посвященных изучению истории татарской литературы, практически не говорится о том, что существуют и более ранние примеры жизнеописаний пророка Мухаммада. При этом «Нахдж ал-Фарадис» упоминается лишь как произведение, в котором поднимаются проблемы морально-нравственного воспитания (освещены в третьей и четвертой главах «Нахдж ал-Фарадис»). Почти никто не ссылается на первую и вторую главы «Нахдж ал-Фарадис». Однако глава, посвященная описанию жития пророка Мухаммада объемна, даже по сравнению с «Кыссас ал-Анбия» Раб'узи (написана ранее в 1311 г.). Мухаммад – один из главных персонажей произведения. Примеры из его жизни приводятся не только в первой главе, посвященной описанию жития пророка Мухаммада, но и в последующих разделах сочинения. Поэтому вполне возможно рассматривать первую главу сочинения как биографию пророка Мухаммада.

Мусульманской средневековой культуре, в частности и золотоордынской, присуща идеализация образа Мухаммада. Заметно стремление к воссозданию образа, подражая которому мусульманин мог жить, не сбиваясь с верного пути. Как справедливо отметил французский исламовед М. Шодкевич, «для большинства верующих (умма) подражание также часто носит относительно внешний характер; соблюдая обязательные для всех нормы, установленные практикой или вытекающие из высказываний Пророка, набожный мусульманин стремится избрать из равно узаконенных моделей поведения ту, которой отдавал предпочтение Пророк, и,

³ Сибгатуллина А.Т. Суфизм в татарской литературе: истоки, тематика и жанровые особенности: дис. ... канд. филол. наук. Елабуга, 2000. С. 39.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарadis»

дабы походить на него, предпочитает носить определенную одежду, есть определенную пищу и даже делать определенные жесты»⁴.

А. Шimmel считает: «...личность Пророка стала медиумом религиозного опыта, хотя, рассуждая феноменологически, главное в исламе – Коран, прямое Божественное откровение, а не передавший его посланник. Однако мусульмане чувствовали, что фигура Пророка необходима для поддержания мусульманской веры в ее «юридическом» аспекте»⁵.

Идеализация образа пророка Мухаммада наибольшее отражение нашла в суфизме. Суфии видят в пророке возлюбленного Аллаха, милостивого, ходатайствующего перед Аллахом за весь род людской, внутреннего мистического проводника, который доступен для всех. Отдельные суфийские ордены характеризовали пророка по своему: «они не только перевели его в категорию чудотворцев в простонародном понимании этого слова, но и породили простонародный вариант культа духа Мухаммада как Логоса – стража и хранителя Вселенной»⁶. И «Нахдж ал-Фарадис» в этом отношении не является исключением. В «Нахдж ал-Фарадис» ярко подчеркивается значение пророка как образца и примера во всех мелочах обыденной жизни и повседневных обрядах. Все это дает возможность полагать, что «Нахдж ал-фарадис» признавался исследователями образцом суфийской литературы.

Первую главу «О достоинствах нашего пророка, мир ему» Махмуд ал-Булгари посвятил жизнеописанию пророка. Большая ее часть основана на хадисах, представленных в книге Хусейна ал-Багави «Масабих ас-сунна». Заключительная часть данного сборника хадисов посвящена пророку Мухаммаду и его ближайшим сподвижникам.

⁴ Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святыне // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 199.

⁵ Шimmel А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппорт. М., 1999. С. 171.

⁶ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. М., 1989. С. 34.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

В начале своего повествования Махмуд ал-Булгари приводит хадис пророка Мухаммада из книги «Масабих» Хусейна ал-Багави: *«Всевышний Создатель выбрал среди сынов пророка Исма‘ила, мир ему, племя Кинана, (из племени Кинана – примеч. пер.) избрал племя Курайш. Затем среди племени курайшитов он выбрал меня из числа сыновей Хашима⁷»*. И поэтому, – говорит автор, Пророку, мир ему, было дано имя Мустафа. В переводе с арабского языка имя Мустафа означает «избранный». Слова об избранности Мухаммада Махмуда ал-Булгари подкрепляет высказываниями известных суфийских шейхов Исхака ал-Калабади и Абу Язида ал-Бистами, в соответствии с которыми посланник Аллаха – это человек, обладающий скрытой тайной.

Так, Исхак ал-Калабади в своей книге «Та’аруф» писал: *«Тайну Пророка никто не мог познать. Как например, если бурдюк полон воды и завязан, никто не увидит, что в нем вода, но увидят, что с внешней стороны он влажный, и поймут, что в бурдюке содержится вода. Частицу света и тайну посланника Аллаха Мухаммада никто не мог узнать, познали только его величие, он хранитель таинств Аллаха и только Аллах есть источник его тайн⁸»*.

Шейх Абу Язид ал-Бистами так характеризует пророка: *«Пророку, мир ему, была дарована такая частица света, которую никто среди народа не мог распознать, подобно тому, как незрячий человек, посмотревший на солнце, не сможет его (солнце – примеч. пер.) увидеть⁹»*. Такое метафизическое понимание роли Мухаммада дается в повествовательном тоне, при этом почтительно освещаются все подробности его жизни, известные автору по хадисам. Таким образом, свет Мухаммада представляется как некая эманация, земное проявление Аллаха. Озаренные подобным сиянием появились на свет и другие пророки и святые, поэтому они – «инсанул-каmil» («совершенные люди»). Представление о духовной сущности пророка, известной как магометанская реальность и магометанский свет, впервые было разработано в суфийских кругах, оно оказало

⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 20.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-Фарадис»

существенное воздействие и на народное поклонение пророку. «Даже не зная всех этих возвышенных рассуждений о свете пророка, которым предстояло развиться в сложные мистические системы, верующие просто любили Мухаммада»¹⁰.

В начале своего повествования Махмуд ал-Булгари излагает краткую биографию Мухаммада. Сравнивая жизнеописание, представленное в «Нахдж ал-Фарадис», с сочинениями Ибн Исхака и Ахмада ар-Рази, которые признаны авторитетными арабскими первоисточниками, обратим внимание на некоторые несоответствия¹¹.

Так, например, автор «Нахдж ал-Фарадис» пишет, что Мухаммад женился в 20-летнем возрасте, в соответствии с источниками Ибн Исхака и ар-Рази – 25 летнем. В «Нахдж ал-Фарадис» у пророка Мухаммада от жены Хадиджы было 8 детей: *«Хадиджа, да будет доволен ею Аллах, родила Пророку, мир ему, восемь детей: четыре девочки и четыре мальчика. Мальчиков звали: ‘Абдаллах, Касым, Таиб, Закир. Все четверо умерли в младенчестве. Дочерей звали: Зайнаб, Рукайя, Умми-Кульсум и Фатима»*¹². В сборниках авторитетных биографов Мухаммада точно говорится лишь о шести детях: двух сыновьях и четырех дочерях. Своему ближайшему соратнику, а впоследствии третьему из праведных халифов ‘Усману пророк отдал в жены сначала свою дочь Умми-Кульсум, а после ее смерти женил его на своей другой дочери по имени Рукайя. У автора «Нахдж ал-Фарадис» эти сведения спутаны. Сначала он говорит о сватовстве Рукайи, а затем сообщает, что после ее смерти ‘Усман взял в жены другую дочь пророка Умми-Кульсум, по причине того, что он был женат на двух дочерях пророка, его прозвали Зуннурайн: *«Дочь Рукайю выдал замуж за ‘Усмана. Но когда она умерла, Пророк, мир ему, выдал за ‘Ус-*

¹⁰ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппорт. М., 1999. С. 173.

¹¹ В нашем исследовании мы пользуемся краткими переводами сочинений Ибн Исхака и Ахмада ар-Рази, представленными в «Хрестоматии по исламу» (М., 1994).

¹² Нахдж ал-Фарадис. С. 21.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

*мана дочь Умми-Кульсум. Сподвижники по этому поводу 'Усмана называли Зу-н-Нурайн, т.е. обладатель двух лучей Пророка, мир ему*¹³.

Несоответствие наблюдается и в перечне имен девяти жен пророка Мухаммада, на которых он женился уже после смерти Хадиджы. Так, в «Нахдж ал-Фарадис» упоминаются жены Сафия и Маймуна¹⁴, в произведениях Ибн Исхака и Ахмада ар-Рази о них не упоминается. Отмечаются несовпадения и в количестве военных походов, совершенных пророком Мухаммадом. У Махмуда ал-Булгари их 29, а авторитетные ученые указывают только 19. Это указывает на то, что автор «Нахдж ал-Фарадис» при составлении жизнеописания пророка больше внимания уделяет его благочестивость манер, его характеру и образу жизни, видит в образе пророка возлюбленного Аллаха.

В данном контексте справедливо замечание А. Сибгатуллиной о том, что «в суфийско-религиозной татарской литературе Пророк, прежде всего, изображается не как историческая личность, а как великий аскет, любимец Аллаха («мэхбубллаһ») и чудотворец»¹⁵. Это высказывание находит свое подтверждение и в сюжете первой главы «Нахдж ал-Фарадис», раздел так и называется «О чудесах пророка»¹⁶. Почти все описанные здесь чудеса рассматриваются в ранних биографиях Мухаммада: пещера, вход в которую покрыт паутиной, для того чтобы скрыть укрывавшихся там Мухаммада и Абу Бакра¹⁷; история о том, как пророк расколол месяц на две части¹⁸; в пустыне водой из своего пальца напоил все войско¹⁹ и др. Однако приверженцы ортодоксального ислама утверждают, что сам Мухаммад никогда не считал, что сотворение чудес есть залог

¹³ Нахдж ал-Фарадис. С. 22.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Сибгатуллина А.Т. Суфизм в татарской литературе: истоки, тематика и жанровые особенности: дис. ... канд. филол. наук. Елабуга, 2000. С. 41.

¹⁶ Нахдж ал-Фарадис. С. 40.

¹⁷ Там же. С. 35.

¹⁸ Там же. С. 46.

¹⁹ Там же. С. 53.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

веры, поскольку Аллах не творит чудеса по своему милосердию, так как знает, что чудеса не заставят тех, кто упорно тяготеет к греху, чистосердечно раскаяться в своих заблуждениях и уверовать. И тому было множество примеров с другими пророками – Салихом и Мусой, которые и после совершения чудес не обрели сторонников своей веры. Сам Мухаммад отвергал легенды, считая, что совершил только одно чудо – передал слова Корана своей общине (умме).

Но в представлении средневековой золотоордынской мусульманской общины образ Мухаммада был настолько далеким и туманным, что для подкрепления его авторитета среди мусульман, видимо, требовалось придать ему образ идеального героя и чудотворца, опираясь на суфийские традиции того времени. По мнению А. Мец: «Суфизм развил еще одну догму, обладавшую совершенно невероятной силой религиозной притягательности, ибо она удовлетворяла старую, существовавшую еще до ислама потребность в поклонении. Эта догма возвела фигуру Мухаммада в нечто сверхчеловеческое, почти обожествив его»²⁰.

Особенно многозначительным в мистической интерпретации было ночное путешествие Мухаммада, вознесение сквозь небесные сферы. Ночь вознесения пророка Мухаммада, подобно большинству подробностей его жизни, известна в основном по длинному списку преданий – хадисам. Особую роль они играют в суфизме, где таинственное ночное путешествие и вознесение Мухаммада видится как кульминация взаимоотношений между Аллахом и его пророком. В «Нахдж ал-Фарадис» повествование ведется в передаче родственницы Умми Хани, которая рассказывала, что однажды пророк Мухаммад гостил у них и, проснувшись утром, поведал ей историю о Вознесении на небеса²¹. В исламской традиции уточняется, что путешествие было явлено Мухаммаду во сне, что путешествовала душа, а тело оставалось на месте. «Это никак не принижало чудес-

²⁰ Мец А. Мусульманский Ренессанс / пер. с нем. Д.Е. Бертельса. М., 1996. С. 283.

²¹ Нахдж ал-Фарадис. С. 60–62.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

ность и значение события, ибо Аллах общается с пророками и во сне и наяву и все видения были божественными»²².

В заключении Махмуд ал-Булгари категорически отрицает материальность Аллаха. *«Знай, да будет тебе известно, если кто-либо услышит этот рассказ о Вознесении (ми'радж), пусть не допускает мысли, что Всевышний восседает на Троне, как об этом говорит группа антропоморфистов (мушбих). Они приписывают Истинному (Хак) образ. Этот мазхаб является ложным. У Истинного (Хак) есть Самость (зат), но не допускается приписывать этой Самости качества и говорить, что Он находится в каком-то месте. Все эти вещи являются признаками слабости, а Всевышнему не пристало быть слабым. Если об этом говорится в Коране и хадисах, ученые толкуют это иносказательно: «Истинный (Хак) является Видящим, но видит не глазами, является Слышащим, но слышит не ушами. И руки, и ноги, и глаза, и уши – все это признаки бессилия, а Истинному (Хак) не пристало быть бессильным. Истинный (Хак) проявил почтение к Пророку, миру, и пожелал, чтобы он вознесся в небесный мир, показал свое величие и мощь, рай и ад. Именно поэтому Он вознес его в небесный мир, показал ангелов, а то, что называется Стоянкой Близости, есть близость к Всевышнему с точки зрения уважения и с точки зрения почета, его стоянка не является местом»*²³.

В «Нахдж ал-Фарадис» также рассматривается образ пророка Мухаммада в роли справедливого правителя, который выполнял обязанности политического лидера и духовного наставника. После обострения борьбы между племенами, которые не желали признавать традиции новой веры, Мухаммад превратился из простого проповедника в политического лидера общины. Главной целью Мухаммада было объединение всех арабских племен, погрязших в язычестве и бесконечной междоусобной борьбе, в единый народ, преданный исламу. С этими намерениями Мухаммад направляет послание с предложением принять ислам различным царям и вождям, наместникам Аравии, Византии, Ирана: *«Когда Пророк, мир*

²² Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 25.

²³ Нахдж ал-Фарадис. С. 66.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

ему, завладел упомянутыми землями с помощью Истинного (Хак), он пожелал направить послов к правителям, падишахам разных стран и отправить с ними письма, в которых он разъяснил свою пророческую миссию и призвал правителей к исламу. Когда он подумал об этом, сподвижники сказали: «О Божий Посланник, обычай направления послов состоит в том, что они показывают печать на данном им письме. Если правители видят печать, они понимают, что этого письма никто не касался, и доверяют [ему]», после чего Пророк, мир ему, велел изготовить серебряный перстень и написать на нем «Мухаммад, Божий Посланник»²⁴.

Сначала пророк Мухаммад отправил письмо Негусу – правителю Йемена. Направил туда сподвижника по имени Джа‘фара с письмом, в котором писал: «Во имя Аллаха милостивого и милосердного. Я пророк Мухаммад. Предлагаю тебе поверить, как и я, во Всомогущество и Единство Аллаха». Правитель Йемена Негус был приверженцем религии Иисуса и знал «Евангелие» («Инжил»). Прочитав послание Мухаммада, Негус попросил Джа‘фара прочитать аяты из Корана, которые ему известны. Джа‘фар стал читать историю Закарии и Марьям. Посмотрев на Негуса, он увидел, что из глаз его текут слезы, Он поднял палец и произнес слова свидетельства («шахада»), затем сказал, что в послании Иисуса говорится о приходе пророка, по имени Ахмад и что мы должны его принять. Затем собрал подарки и отправил гонцов обратно. Но по дороге все затонули в море». Затем пророк Мухаммад отправил послание римскому императору Харкулу (Ираклий), послал к нему своего сподвижника по имени Дихйа, отдал ему такое же послание, как и для Негуса. Прочитав письмо, римский император собрал духовенство и вельмож и сказал: «В «Евангелии» говорится о пришествии пророка по имени Ахмад. Мы долго ждали прихода этого посланника, и вот он появился, его письмо в моих руках. Я призываю вас признать Мухаммада пророком и подчиниться его вере». Однако духовенство и знатные вельможи категорически отказались от этого. Тогда император Харкул сказал: «Не волнуйтесь, я только хотел посмотреть на вашу реакцию, чтобы не усом-

²⁴ Нахдж ал-Фарадис. С. 83.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

ниться в вашей верности своей религии». Отправьте этого гонца к верховному судье Мугатыйру, пусть он его судит. Когда Дихйа привели к Мугатыйру, тот попросил: «Опиши мне этого посланника». Дихйа описал пророка, после чего Мугатыйр зашел в дом, переоделся в белые наряды, взял в руки палку и произнес слова свидетельства («шахада»). Присутствующие стали жестоко избивать его, в результате чего он скончался шахидом». Дихйа вернулся к императору, и тот признался, что верит в пророчество Мухаммада, но под страхом смерти от соплеменников не стал давать свое согласие.

Затем [Пророк] отправил сподвижника по имени 'Абдаллах к царю Персии Касре (Хосрову) с письмом. Когда 'Абдаллах добрался до царя Касры и отдал [ему] письмо, а Касра его взял и прочитал, он разозлился и сказал: «Есть ли на этом свете человек, чье имя можно написать над моим именем?». Он порвал письмо и даже не посмотрел на 'Абдаллаха. Когда 'Абдаллах вернулся к Пророку, мир ему, и сообщил ему об этом, Пророк, мир ему, произнес проклятие: «Пусть Всевышний Создатель разорвет кожу и уничтожит богатство царя Касры, который порвал мое письмо»²⁵. Через несколько дней прибыли послы от императора Персии, с тем, чтобы пригласить Мухаммада к императору. «Сегодня переночуйте здесь, а завтра, если мне придет весть с небес от Всевышнего Создателя, я сообщу вам ответ», после чего они встали. Когда они пришли на следующее утро, Пророк, мир ему, сказал им: «У входа в дворец Касры была большая арка (сводчатый зал Таки-Касра в Ктесифоне – примеч. пер.). Под той аркой установили трон, на котором восседал Касра. Когда на той арке подвешивали большой венец и надевали на его голову, потому что он не мог ее поднять [под тяжестью венца], эта арка вдруг раскололась надвое и разрушилась. Также в том краю была дамба, и эта дамба разрушилась, вода затопила страну Касры и разрушила [ее]. Тогда все звездочеты, прорицатели и колдуны, которые были в стране Касры, собрались, и он (Касра – примеч. пер.) сказал [им]: «Посмотрите, отчего произошли все эти разрушения».

²⁵ Нахдж ал-Фарадис. С. 84.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

Все подумали и сказали: «Когда ты порвал письмо, пришедшее из Хиджаза, отправитель письма проклял тебя, оттого и происходят все эти разрушения»²⁶.

Через эти истории Махмуд ал-Булгари подчеркивал постулат о том, что Мухаммад никогда не претендовал на звание всемирного властелина, он выступал лишь посредником в передаче воли Всевышнего Аллаха. С установлением ислама как религиозной идеологии нового вида, Мухаммад, прежде всего, стремился создать новое общество – умма, количественное большинство которого, несомненно, должно состоять из мусульман. Мухаммад точно знал, что его политика, когда-нибудь достигнет успеха, и многие земли будут исповедовать ислам. Он не торопился, осознавая, что достичь этого нелегко. *«Клянусь Аллахом, дело моей религии завершится таким образом, что если кто-либо пройдет в одиночестве от земли под названием Сан'а до земли под названием Хадрамаут, он не будет бояться никого, кроме Бога, как обладатель овцы страшится волка. О, моя умма, вы торопитесь»²⁷.*

Мухаммад лично участвовал в сражениях, занимался построением войск и руководил ходом сражения, назначал руководителей отрядов и в случае их гибели делал замену. В тексте «Нахдж ал-Фарадис» приводятся истории битв, в которых участвовал Мухаммад. В девятом разделе первого баба описывается битва при Хунайне²⁸, которая в исламской традиции закрепилась под названием священной битвы.

В некоторых историях в «Нахдж ал-Фарадис» описывается суровая действительность, с которой приходилось сталкиваться Мухаммаду. В частности, приводится рассказ в передаче одного из сподвижников Ибн Мас'уда: *«Однажды Пророк, мир ему, совершал молитву рядом с Каабой в Заповедной мечети, Абу Джахль вместе со своими единоверцами, [12] вошел туда. Видят, что в одном углу Пророк, мир ему, совершает молитву. Абу Джахль приказал неверным: «Пусть кто-нибудь из вас пойдет в то место,*

²⁶ Нахдж ал-Фарадис. С. 83–85.

²⁷ Там же. С. 27.

²⁸ Там же. С. 76.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

где режут верблюдов. Принесите оттуда внутренности верблюда, и как только Мухаммад согнется в земном поклоне (саджда), бросьте на него эти внутренности, пусть вся его одежда станет нечистой. Когда он так сказал, один проклятый сказал: «Я пойду». Все собрались и смотрели. Пророк, мир ему, согнулся в долгом поклоне. Этот проклятый, выбросил все внутренности верблюда на Пророка, мир ему. Испачкал все его одежды, и Абу Джахль со своими единоверцами стал смеяться. Ибн Мас'уд сказал: «Если бы у меня была сила, я бы очистил Пророка, мир ему, от этих нечистот. Но в то время ислам был слабым, было много неверных, у меня не было возможности помешать этому». Кто-то пошел и рассказал об этом Фатиме, да смилостивится над ней Аллах. Фатима пришла, смотрит, Пророк, мир ему, склонился в долгом поклоне, а неверные стоят и смеются. На спине Пророка, мир ему, разбросаны внутренности верблюда. Увидав это, она отругала неверных и убрала все эти нечистоты, Пророк, мир ему, поднялся из поклона. Видит, что весь он испачкан, и опечалился [из-за этого]. Затем он поднял руки вверх и трижды произнес: «О, Боже (Бар Ходай), погуби этих неверных» Все неверные испугались и в страхе разбежались, зная, что проклятие Пророка, мир ему, непременно сбудется²⁹. Для Махмуда ал-Булгари было важно донести до читателя, что распространение ислама и при жизни Мухаммада было делом тягостным и неблагоприятным.

Важным акцентом сочинения «Нахдж ал-Фарадис» стало описание чудес, совершенных Мухаммадом, для подтверждения его избранности. Так, рассказывается, что в оазисе Худейбеда Мухаммад отдал своим воинам приказ совершить привал. *«Когда Пророк, мир ему, велел сподвижникам остановиться на ночлег, все сподвижники остановились на привал. В том месте было немного воды, и они попили ее. Было жарко, они испытывали жажду, пришли к Пророку, мир ему, и сказали: «О Божий Посланник, погода жаркая, мы страдаем от жажды, и животные тоже». Тогда Пророк, мир ему, попросил воды, [и ему] принесли. Пророк,*

²⁹ Нахдж ал-Фарадис. С. 27–28.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

мир ему, сначала умылся этой водой [и] совершил омовение. Также в одном предании говорится, что у Пророка, мир ему, между пальцев полилась вода. Воду, которой он совершил омовение, вылили в колодец. Когда воду со всех частей его [тела] вылили в колодец, вода залила колодец, и он наполнился до краев. Все люди выпили этой воды, все животные попили, утолили жажду, такой была вода в колодце.

После этого Пророк, мир ему, со сподвижниками несколько дней пробыли в Худайбии. Из Мекки пришел некто по имени 'Урва и сказал: «О Мухаммад, старейшины Мекки договорились, что в этом году не дадут тебе разрешения на паломничество к Каабе. Каково твое мнение?» Пророк, мир ему, сказал: «Мы прибыли сюда не для того, чтобы воевать а для того, чтобы посетить Каабу. Если нам не позволят, мы будем воевать». 'Урва ничего не сказал. Он посмотрел на то, как сподвижники услужливо смотрят на Пророка, мир ему: что он им повелит, то они тут же выполняют с полной готовностью. Если Пророк, мир ему, плюнет, они держат ладони и не допускают, чтобы его плевок упал на землю. Если он попадет кому-то в ладонь, они обтирают им лицо, а если он моется, они бегут наперегонки, чтобы взять эту воду, пьют ее, обтирают ею лица и ищут в ней благодати. Если он говорит, все стоят молча и никто не проронит ни слова».

В объяснение этих поступков Махмуд ал-Булгари приводит мазхаб Абу Ханифы: «В мазхабе Абу Ханифы использованная для мытья вода, которая скапливается в одном месте, называется «муста'мал» (араб. «использованная» – примеч. пер.) и является нечистой (наджас). Именно поэтому Пророк, мир ему, сказал: «Кто бы из верующих и единобожников ни совершил омовение во время какого-либо намаза и совершил обязательный намаз, то до следующего намаза, какой бы грех ни коснулся какого-либо из его частей тела, во время омовения использованная вода удаляет грех с этой части тела. Грех является скверной». Если кто-то спросит, является ли вода, смывшая этот грех, нечистой, то Абу Ханифа, да будет доволен им Аллах, сказал: «Эти слова касаются

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

членов уммы, но не относятся к Пророку, мир ему, поскольку у него нет грехов, вода, которой он совершал омовение, была чистой, вот почему сподвижники пили эту воду и обтирали ею лица, приобщаясь к ее благодати»³⁰.

В сочинении также представлены и другие чудеса, связанные с пророком Мухаммадом. Описанию этих чудес автор выделил отдельный раздел под названием «О чудесах пророка, мир ему» раскалывание Мухаммадом огромного камня³¹, умножение пищи³² и др.

Махмуд ал-Булгари понимал, что сознание средневекового читателя не стремилось расчлнить очевидное и допустимо-вероятное, достоверное и художественный вымысел. Поэтому исторические данные о Мухаммаде переплетаются с легендарными историями.

Ссылки Махмуда ал-Булгари на влиятельные биографические арабоязычные источники, такие как, «Китаб ал-Магази» («Книга походов») Мухаммада ал-Вакийди и «Табакат» («Разряды») Ибн Сада ал-Багдади, свидетельствуют о том, что рассказы, представленные в «Нахдж ал-Фарадис» основаны на исторических реалиях.

Итак, в произведении «Нахдж ал-Фарадис» представлен идеальный образ пророка Мухаммада, достойный почитания и подражания. Автор не всегда апеллирует к сведениям «канонизированных» мусульмских биографов, уступая место художественному мышлению и фантазии. Махмуд ал-Булгари считает, что именно такой образ пророка Мухаммада, понятный народу своими достоинствами и слабостями может стать мощной объединяющей силой на пути к религиозно-политическому единству в золотоордынском обществе.

³⁰ Нахдж ал-Фарадис. С. 53.

³¹ Там же. С. 40–41.

³² Там же. С. 41–42.

§ 2. Власть в исламском мире: основные тенденции возникновения и традиции

В Монгольской империи «компетенция правителей определяла их права на высшую ступень иерархии в империи. Наследование престола в империи и улусах не было законодательно оформлено, значит оно регулировалось традицией. В одном пункте ученые солидарны: хан реально или формально избирался на курултае. Но основания для избрания нового государя трактуются по-разному. Одним исследователи полагают, что кааном или улусным ханом становился «достойнейший из Чингизидов», указанный в завещании предыдущего правителя (Березин, 1854). Другие считают, что на троне мог оказаться любой Чингисид в силу своей принадлежности к правящему роду (Владимирцов, 1934). Третьи придерживаются мнения, что на царский венец имели право в первую очередь старшие родственники (Федоров-Давыдов, 1973, Jackson, 1978). Четвертые утверждают, что сын наследовал отцу (Spuler, 1955). Наконец, некоторые исследователи вообще отказывают монгольской государственности в четком порядке престолонаследия»³³.

Поначалу трон – не столько по закону, сколько в силу сложившейся ситуации – занимали представителями ветви Бату, в которой власть переходила от отца к сыну или от брата к брату. Но как только это семейство утратило авторитет, в борьбу за власть включились многочисленные потомки других сыновей Джучи. Именно это послужило причиной смуты³⁴.

После официального принятия ислама в Золотой Орде изменился и статус государственной власти, где хан получал власть согласно благославения Аллаха.

Постепенно в первой половине XIV в. в Золотой Орде складывается иерархическая структура мусульманского духовенства во

³³ Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи в XIII в. М., 1993. С. 121.

³⁴ Почекаев Р.Ю. Право Золотой Орды / ред. И.М. Миргалеев. Казань, 2009. С. 95–96.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

главе с потомками Пророка – сейидами (сеидами), отражая статус ислама как государственной религии³⁵.

Вопрос о том, каким должен быть истинный правитель и о его качествах, был актуален в средневековой общественной мысли Золотой Орды, так же как и в социально-политической истории Халифата VII–X вв.

Вопрос о праве на верховную власть в мусульманской общине, о праве на сан халифа, был одним из центральных и самых острых в социально-политической истории Халифата VII–X вв. В решении этой проблемы находили выражение основные противоречия социально-политического развития новой исторической общности – мусульманского общества и его государства (Халифат). В позициях по этому, центральному вопросу внутривластной жизни мусульманской общины отразились различия в понимании социального содержания формировавшейся новой исторической общности и в определении направления ее дальнейшего развития³⁶. Так, О.Г. Большаков считает, что «власть первых халифов опиралась лишь на их личный авторитет у подавляющего большинства мусульманского общества. Утрата авторитета была равносильна утрате власти, так как никакого иного инструмента обеспечения власти не имелось»³⁷.

Причиной разногласий была неоднородность социального сознания первых мусульман, поскольку их представления об исламе сочетались с социальными традициями и навыками языческого родового общества. Относительно характера и условий, которым должен отвечать претендент на сан главы общины, мнения

³⁵ Измайлов И. Ислам в Улусе Джучи (Золотой Орде) // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006. С. 71.

³⁶ Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984. С. 161.

³⁷ Большаков О.Г. Эпоха великих завоеваний // История Халифата. М., 1993. Т. 2. С. 202.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

разделились. Некоторые ансары не признавали за курайшитами исключительного права на власть. В их представлении халифом мог стать любой мусульманин при условии, что он будет признан общиной как достойнейший этого звания. Однако большинство мусульман, к которым относились ближайшие сподвижники пророка признавали лишь власть племени курайш. Они утверждали, что халифом может быть лишь тот человек, из племени пророка, племени курайш, который будет избран общиной, или названный в завещании предшественного халифа.

Рассмотрение Махмудом ал-Булгари вопроса об институте верховной власти правителя связано с описанием жизни первых четырех халифов, правивших после смерти Мухаммада. Автор «Нахдж ал-Фарадис» рассказывает о предыстории прихода к власти этих правителей и склоняется к мысли о следующей формулировке статуса халифа: он должен следовать книге Аллаха и сунне его пророка, а также должен быть родом из курайшитов.

Махмуд ал-Булгари придерживался мнения, что первые халифы были избраны в соответствии с социальной интуицией Мухаммада, под его руководством и по его указаниям, содержавшимся, прежде всего, в его проповедях, в качестве обязательного условия при избрании выступало предварительное общее согласие мусульман.

В «Нахдж ал-Фарадис» описываются деяния первого постмхаммедовского халифа Абу Бакра. Автор выражает мысль о том, что Абу Бакр всегда пользовался расположением Мухаммада. В разделе упоминается хадис, где рассказывается о том, что все мусульмане были обязаны приходить на молитву через парадную дверь мечети, за исключением Абу Бакра, который мог заходить через проходную дверь из своего дома. Далее автор говорит, что смысл этого хадиса некоторыми богословами истолковывается как решение Мухаммада сделать своим преемником именно Абу Бакра: *«Когда я покину этот мир, будет множество людей, которые пожелают сесть на мое место и править в качестве халифа, пожелают возглавлять молитву у моего михраба, пожелают*

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

взойти на мой минбар, чтобы произносить проповеди и наставления, все вы должны заделать двери к этому халифскому правлению, но Абу Бакр пусть не заделывает и станет после меня халифом»³⁸.

Таким образом, «власть халифа в глазах верующих не была завещанной Мухаммадом, он не был осенен благодатью и не имел контакта с божеством. Его функции руководителя общей молитвой не носили сакрального характера и могли в случае его отсутствия выполняться любым мусульманином, знающим порядок ведения молитвы»³⁹.

В книге рассказывается также о споре различных групп асхабов по вопросу о главе верующих *«Все сподвижники собрались там и стали советоваться, каким поступить, кого сделать халифом вместо Пророка, мир ему. Некоторые сказали: «Пусть над мухаджирами Мекки будет свой халиф, а над ансарами Медины свой халиф»⁴⁰*. В статье «К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе» П.А.Грязневич приводит слова некоторых ансаров, обращенные к их предводителю Са'ду б. Убаде: о своем желании передать ему власть над Арабским халифатом. Са'д б. Убая усомнился в том, что они удовлетворят их требования, на что ансары ответили: *«Тогда мы скажем: «От нас эмир и от вас эмир», и никогда не будет нам угодна (ва лан нарда) власть, помимо этой»⁴¹*. По нашему мнению, именно эта история отображена в «Нахдж ал-Фарадис», правда с некоторыми изменениями и без указания личностей.

На такое возражение Абу Бакр ответил: *«Халифат заключен в курайшитах, а не в мединцах, поскольку Пророк, мир ему, сказал: «Имамы (предводители) [будут] из числа курайшитов», [то*

³⁸ Нахдж ал-Фарадис. С. 94–95.

³⁹ Большаков О.Г. Эпоха великих завоеваний // История Халифата. М., 1993. Т. 2. С. 190.

⁴⁰ Нахдж ал-Фарадис. С. 95.

⁴¹ Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984. С. 163.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

есть] имамы, некоторые халифы [будут] из племени курайшитов, а другим это не подобает»⁴².

Абу Бакр происходил из курайшитов и был угоден основной массе участников избрания, что в конечном счете привело к решению в его пользу. Однако некоторые из курайшитов отказались признать в нем своего нового халифа и исполнять все предписания ислама под его предводительством: *«Те бедуины не согласились [выплачивать] закят и отвернулись от веры, после чего Абу Бакр, да будет доволен им Аллах, отправил войско и перебил их»⁴³*. Но главное для автора «Нахдж ал-Фарадис» показать читателю наличие тех особенностей характера Абу Бакра, которые должны преобладать у правоверного и справедливого правителя: непогрешимость в вере, готовность отдать все в этой жизни, чтобы найти счастье в другой.

Так, например, описывается история Билала Хабаши, который находился в рабстве у Умайи б. Халафы. Сам Умайя б. Халаф не был мусульманином. Узнав о том, что Билал принял ислам, он всячески издевался над ним. Однажды Билал осквернил идолов, на которых молились Умайя б. Халаф и его соратники. В наказание за эту дерзость Билал Хабаши был высечен, но и во время порки он не отказался от мусульманства. Абу Бакр, увидев это, предложил Умайе б. Халафу продать ему Билала. После чего вместе с Билалом Хабаши, Абу Бакр выкупил еще шестерых рабов-мусульман, находящихся в неволе у язычников. В заключение данного рассказа автор говорит, что за этот поступок в честь Абу Бакра был ниспослан аят Всевышнего: из суры 92:8–10. *«Не принесет Умаййе ибн Халафу пользу его богатство, когда он попадет в ад и сгинет [в нем]»⁴⁴*. В книге упоминается и имя Сиддыйк, которое было дано Абу Бакру за искренность его слов: *«У Абу Бакра, да будет доволен им Аллах, было еще одно имя – Сиддик»⁴⁵*.

⁴² Нахдж ал-Фарадис. С. 96.

⁴³ Там же. С. 96.

⁴⁴ Там же. С. 96.

⁴⁵ Там же. С. 99.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

Особое внимание Махмуд ал-Булгари уделяет описанию богобоязненности и набожности Абу Бакра⁴⁶. Далее рассказывается об обстоятельствах избрания следующего халифа: перед смертью Абу Бакр видел сон и пророк Мухаммад сам указал ему будущего кандидата на сан халифа, им должен был стать ‘Умар ибн Хаттаб. Словами пророка автор книги указывает морально-правовой статус халифа: *«сделай халифом того, кто совершает деяния ради довольства Всевышнего и всегда говорит правду, кто силен в религии, а верующие довольны им, ангелы довольны им, и кто страшится Всевышнего Создателя. Это ‘Умар ибн Хаттаб»*⁴⁷. Таким образом, основанием для избрания ‘Умара явилась настойчиво выраженная воля Абу Бакра.

Фасл, повествующий о деяниях второго халифа ‘Умара, открывает следующий хадис *«Если бы было возможно, чтобы после меня пришел [другой] пророк, то тем пророком был бы ‘Умар»*⁴⁸.

В произведении ярко выражен момент, когда ‘Умар отказывается стать правителем: *«Теперь обязанность халифа – это очень тяжелое дело. Я очень боялся этого дела, не стремился к нему. Но как же мне поступить? Ведь Абу Бакр дал мне множество заветов, чтобы я принял это дело. Он также сказал, что видел сон и рассказал всем этот сон»*⁴⁹. Как видим, выражение «благоугодный (Аллаху) из рода Мухаммада» играло важную роль, поэтому неповиновение ему расценивалось как строгое нарушение традиции.

В разделе рассказывается также о благочестивой деятельности ‘Умара, о том он всегда старался решать проблемы простого народа сам: помог накормить голодных детей⁵⁰; помог осиротевшему мальчику⁵¹. И Абу Бакр, и ‘Умар были щедры и не жалели своего состояния. ‘Умар пользовался непререкаемым авторитетом среди

⁴⁶ Нахдж ал-Фарадис. С. 100.

⁴⁷ Там же. С. 102.

⁴⁸ Там же. С. 103.

⁴⁹ Там же. С. 104.

⁵⁰ Там же. С. 104–105.

⁵¹ Там же. С. 106.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

мусульман. Историки не зафиксировали ни одного случая неповиновения его распоряжениям. При этом он вел скромный, почти аскетический образ жизни и отличался высокой справедливостью. Память о нем как об идеальном правителе до сих пор сохраняется в мусульманской традиции⁵².

Большой интерес представляет рассказ в «Нахдж ал-фарадис» об обстоятельствах избрания ‘Усмана на сан халифа. ‘Умар, будучи на смертном одре заявил, что у него имеется шесть кандидатов на данный пост и что право выбора он предоставляет общине *«После моей [смерти] единодушно [выберите и] сделайте халифом одного из этих шести человек»*, на что сподвижники спросили: *«Кто эти шестеро?»*. ‘Умар, да будет доволен им Аллах, сказал: *«Это ‘Усман, ‘Али, Талха, Зубайр, ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Ауф и Са’д ибн Ваккас»*⁵³.

Далее Махмуд ал-Булгари описывает наилучшие поступки всех шестерых кандидатов, таким образом доказывая, что они достойны звания халифа. Однако ‘Умар не был уверен ни в одном кандидате, у каждого он находил недостатки: *«Однако ‘Усман очень любит свою родню. Если я его назначу, то боюсь, что он станет заступаться за своих близких и назначит их наместниками в каждой провинции, но они не смогут должным образом выполнять обязанности наместника, а он не станет их отстранять. Что касается ‘Али, он очень веселый, у него нет авторитета в народе, а этим людям нужен внушительный человек, чтобы все люди его боялись и не совершали плохих дел. Зубайр очень обидчив, Талха очень слаб, его воля находится в руках его жены. У ‘Абд ар-Рахмана ибн ‘Ауфа очень много богатства, он занят своим богатством. О Са’де нет необходимости и говорить»*. После этого кто-то сказал: *«О, повелитель правоверных, а каков ваш сын ‘Абдаллах? Сгодится ли он для халифской обязанности?»*, на что тот ему ответил: *«Постой. Если говоришь что-либо, то говори ради Бога, а не ради меня. Мой сын не может развестись с женой, как же он сможет выполнять*

⁵² Ислам классический: энцикл. / под ред. К.Королева. М.-СПб., 2005. С. 161.

⁵³ Нахдж ал-Фарадис. С. 113.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

обязанности халифа?»⁵⁴. Поскольку выборы халифа были затруднены вследствие нерешительности ‘Умара, решением общины на пост халифа был избран ‘Усман.

В фасле, рассказывающем о жизнедеятельности третьего праведного халифа – ‘Усмана, ярко описан конфликт ‘Усмана с ‘Али и Талхой, которые выступили за свержение беков, неугодных большинству мусульман. ‘Усман решил отстранить их от должности. Талха предупредил о возможном перевороте, в случае которого ‘Усман должен будет покинуть свой пост, тогда ‘Усман пошел на компромисс и назначил беком Египта Абу Бакра б. Мухаммада. Однако его личный писарь и зять Мерван написал письмо, в котором от имени ‘Усмана приказал убить нового бека по его прибытии на место. С этим письмом был отправлен посол, но его перехватили воины Абу Бакра б. Мухаммада. Вернувшись назад, сторонники Абу Бакра б. Мухаммада просили выдать им Мервана, но ‘Усман отказал им в этом. На следующий день заговорщики ворвались в мечеть и зарубили его⁵⁵.

Обстоятельства избрания четвертого халифа в «Нахдж ал-Фарадис» изложены следующим образом: *«Прибывшие из Египта старины все вместе пришли к ‘Али, да будет доволен им Аллах, и сказали: «Мы прибыли к вам, чтобы принести вам присягу. Согласны ли вы?», на что ‘Али, да будет доволен им Аллах, сказал: «Я не согласен. Если сподвижники, участвовавшие в битве при Бадре, единогласно, искренне и убежденно принесут мне присягу, я соглашусь, а иначе я буду доволен, если они кого-то выберут, потому что обязанность халифа – это очень тяжелое дело. Человек, приступивший к этому делу необдуманно, сильно пожалеет, и не каждый сможет этим заниматься». Тогда все великие сподвижники – Талха, Зубайр, Са‘д ибн Абу Ваккас – собрались, пришли к ‘Али, да будет доволен им Аллах, вместе с жителями Медины и сказали: «О ‘Али, вы достойны халифской власти. Никто, кроме вас, не достоин [ее]. Вам нужно согласиться», после*

⁵⁴ Нахдж ал-Фарадис. С. 115.

⁵⁵ Там же. С. 123–124.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

чего 'Али, да будет доволен им Аллах, согласился, и они пошли в мечеть»⁵⁶.

Действительно, «в 641 г. 'Умар утвердил порядок выплаты пособий мусульманам, имеющим заслуги перед исламом, и их семьям, причем право получать это пособие передавалось по наследству»⁵⁷.

Избрание 'Али халифом привело к серьезной религиозно-политической конфронтации. Те, которые поддерживали 'Али связывали его право на сан халифа по причине принадлежности 'Али к роду пророка Мухаммада, 'Али являлся двоюродным братом Мухаммада. Сторонники рода Омейядов, из которого происходил убитый 'Усман, выступили против, поскольку считали, что родственник 'Усмана должен стать следующим халифом. Махмуд ал-Булгари упускает этот конфликт между племенами, обвиняя в убийстве Али воина, поддавшегося соблазнам красивой иудейки, за любовь которой обещает убить ненавистного ей и ее роду 'Али. Тем самым, Махмуд ал-Булгари пытается уйти от обвинения в адрес мусульманской общины, в среде которой существовала ожесточенная борьба за власть.

Как видим, Махмуд ал-Булгари основывает свое повествование на принципе «праведности всех четырех халифов». Избегая документальных фактов, он старается показать их как самых справедливых правителей халифата, которые достойны подражания. Известно, что в суфизме сложилась собственная концепция «вилайа», но их авлийа (мн. ч. от «вали») были обыкновенными людьми, отмеченными Богом. Создавая данные разделы, Махмуд ал-Булгари видимо, придерживался именно этой концепции, поскольку в них ярко выражены истории, свидетельствующие об их непосредственной связи с Божественным откровением. Так, для

⁵⁶ Нахдж ал-Фарадис. С. 130–131.

⁵⁷ Ислам классический: энцикл. / под ред. К. Королева. М.–СПб., 2005. С. 167.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-Фарадис»

Абу Бакра был ниспослан аят из Корана 92:5–7⁵⁸, ангел Джибраила предстал в образе Абу Бакра⁵⁹ и т.д.

Из сказанного выше следует, что «Нахдж ал-Фарадис», как и другие сочинения подобного рода, должен изучаться и как источник по истории раннего ислама, и как труд, в котором отразились эпоха и специфика мировоззрения взглядов его создателя – Махмуда ал-Булгари.

Махмуд ал-Булгари считал, что власть должна быть непосредственно связана с соблюдением мусульманских традиций. Сохранение единства религиозно-политических функций возможно лишь при условии, когда власть и авторитет соединены в одном лице. Махмуда ал-Булгари волновало, что исконные исламские традиции были преданы забвению в силу мирских устремлений правящих кругов, которые пеклись только о собственных интересах, что отразилось, например, в захвате власти методом силового устранения.

§ 3. Становление богословско-правовой культуры мусульман и ее региональные особенности

Рассматривая роль ислама в жизни золотоордынского общества, необходимо обратить внимание на одно методологическое положение: несмотря на преобладание чувства духовного единства, мусульмане Поволжья сохранили и интегрировали много разных национальных и региональных традиций. Этот фактор, несомненно, должен был повлиять и на установление правовой школы, которая бы отличалась терпимостью к инакомыслию, способностью адаптироваться к местным обычаям.

Распространение ислама в Волжской Булгарии историк Ш. Марджани связывает с периодом правления халифа Мамуна (813–833). Р. Фахретдинов предполагает возможность еще более раннего периода: через хазарских тюрков, во времена Абд-ал-

⁵⁸ Нахдж ал-Фарадис. С. 97.

⁵⁹ Там же. С. 100.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

малика б. Мардана (685–705). Некоторые новейшие археологические открытия в Подонье, где жили булгары до их переселения на Среднюю Волгу, также свидетельствуют о мусульманизации населения довольно рано. «Вероятно, они были обращены в ислам еще после событий 737 года, когда арабский полководец Мерван в результате успешных военных походов на хазарские земли вынудил Кагана и его поданных принять новую религию. Не исключено, таким образом, что часть булгар, пришедших на Среднюю Волгу в конце IX – начале X века в результате второй мощной волны переселений, была уже в значительной степени мусульманизирована»⁶⁰.

Принятие ислама как государственной религии Волжской Булгарии и распространения его среди широких слоев населения повлекло за собой и установление определенной правовой школы, по правилам которой формировалась общественная и духовная жизнь населения Булгарии. Мусульмане Поволжья еще задолго до официального принятия ислама избрали мазхаб Абу Ханифы.

Влияние на тюркские народы оказывали мусульманские ученые из Средней Азии, в частности Бухары, Хорезма. Фактически ислам жители Волжской Булгарии приняли от исламских проповедников, прибывших из этих мест. В Средней Азии же доминирующее положение в то время (при дворе Саманидов) и сейчас занимает ханафитский мазхаб.

Причем жители Волжской Булгарии, предки современных татар, стали настолько ревностными последователями этого мазхаба, что, когда уже чуть позже к ним прибыла делегация из Багдада во главе путешественника Ибн Фадлана, которая пыталась учить выполнению религиозных обрядов, согласно своему мазхабу (вероятно шафи'итский), правитель Булгарии этому воспрепятствовал. Еще позднее официальной правовой системой Золотой Орды, а также Казанского ханства был признан именно ханафитский мазхаб.

Археологические и археографические данные также говорят о том, что именно ислам ханафитского толка задолго до 922 года

⁶⁰ Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань, 2003. С. 18.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии⁶¹. Испано-арабский путешественник XII века ал-Гарнати, посетивший болгар также отмечает, что болгары исповедовали суннитский ислам ханафитского толка. Арабский историк Ибн Фадлан, посетивший Волжскую Булгарию в составе халифатского посольства в 922 году отмечает в своих «Записках» распространение ханафитского мазхаба в Булгарии и сетует на то, что среди болгар более популярным является мазхаб Абу Ханифы, тогда как в Багдаде официально исповедовался шафи'итский толк.

В Золотой Орде в религиозно-правовой сфере ситуация в какой-то степени была схожей с болгарским периодом. Это проявилось, в первую очередь, в относительной терпимости ислама, в которой допускались разные точки зрения, если они не навязываются силой и борьба из-за них не ведет к дезинтеграции общества. В Золотой Орде это проявлялось и в отношении ислама к другим религиям, и в отношении к внутримусульманским различиям. Их этого следует, что «монголы Золотой Орды не жили в религиозно враждебном окружении, религиозное различие не создавало реальной угрозы для их гегемонии или общественного порядка. У них не было причины ни насаждать единую веру, ни поддерживать веротерпимость»⁶². Таким образом, тюркизация и принятие ислама не угрожали кочевническому образу жизни, лежавшему в основе военных возможностей Золотой Орды. Действительно, Чингизхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым, держа их как бы на одинаковом от себя расстоянии. В столице Золотой Орды жили ученые-богословы разных мазхабов (шафи'иты, маликиты), различные суфийские общины.

В первой половине XIV в. в Золотой Орде сложилась достаточно сложная идеологическая ситуация: ислам из рядовой, одной из нескольких конкурирующих, стал государственной религией.

⁶¹ Халикова Е.А. Мусульманские некрологи Волжской Булгарии X – начала XII вв. Казань, 1986. С. 138.

⁶² Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань, 2003. С. 18.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

Мусульманство начало охватывать значительную часть населения страны, но формальное увеличение числа верующих не привело к одномоментному глубокому проникновению ислама в общественное сознание и повсеместному установлению нового вероучения и шариатской правовой и обрядовой практики.

«Принятие ислама в качестве государственной религии в Золотой Орде привело и к заимствованию исламских институтов, в том числе и судебных. Так, появились суды кади, которые сосуществовали с традиционным монгольским институтом – судом дзаргучи и в целом были сходны с аналогичными судами стран исламского Востока – Египта, Ирана, Аравийского полуострова. Р.Ю. Почекаев подчеркивает, что несмотря на то, что «ислам стал государственной религией в Золотой Орде в первой четверти XIV в., но в отличие от других исламских государств, это не привело к тотальной исламизации его общества, государственных и правовых институтов»⁶³.

И. Измайлов подобное развитие духовной культуры населения Золотой Орды связывает «с одной стороны, появление значительного количества сочинений правоведов и богословов (многие дошли до нас в упоминаниях и пересказах) и писателей, разрабатывающих сложные теологические и вероучительные проблемы и сюжет, а с другой – усилился поток новообращенных язычников из самых этнических и социальных групп, далеких от этих проблем»⁶⁴.

Узбек хан и его ближайшие потомки внешне проявляли себя как строгие ревнители ислама. Младший сын Узбек хана, Джанибек (1342–1357), несмотря на то, что пришел к власти в результате, отнюдь не богоугодного дела, как убийства своего старшего брата Тегибека, все более стал проводить жесткую и ортодоксальную политику в рамках ислама. Персидский историк Натанзи отмечал, «что весь улус Узбека он обратил в ислам, разрушил все капища идолов, воздвиг и устроил много мечетей и медресе. Все свое внимание он

⁶³ Почекаев Р.Ю. Суд и правосудие в Золотой Орде // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2004. № 2. С. 22–28.

⁶⁴ Измайлов И.Л. Ислам в Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2002. С. 47.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

обратил на благополучие людей ислама. Много превосходных и ученых людей из разных краев и сторон государств ислама направились к его двору. Сыновья эмиров в его время почувствовали склонность к приобретению совершенств и изучению наук, каждый из них стал единственным для своего времени, так что результаты мыслей и плоды их умов до сих пор передаются на собраниях и собраниях. Все обычаи стран ислама ввел в том государстве он»⁶⁵.

«На формирование, развитие и функционирование системы правосудия Золотой Орды значительное влияние оказали многовековые государственные и правовые традиции тех регионов, которые входили в состав этого государства»⁶⁶.

Между тем одним из главных элементов общественного самосознания того времени является и глубокая религиозность. Особенно это ярко выражено в мусульманском мире, где право и религия настолько взаимосвязаны, что судебные функции не выполняет правитель, а представитель духовенства – хаким и кади.

Суд Золотой Орды имел постоянную основу – как в странах исламского мира. На введение постоянного суда повлияли существовавшие в регионе традиции мусульманских судей, действующих на постоянной основе – кади. Ибн Баттута упоминает о «правоведах», «писцах» и «эмирах», к которым приходят «судиться». Наличие аппарата чиновников, говорит о том, что суд не создавался в особых случаях, а существовал на постоянной основе.

Наличие постоянно действующего суда кади, говорило о том, что для решения на установление правовой школы, которая бы отличалась терпимостью к инакомыслию, способностью адаптироваться к местным обычаям. Как известно, для решения отдельных вопросов бытовой жизни мусульман, что повлекло за собой образование основных правовых школ-мазхабов. В суннитском

⁶⁵ Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. Извлечение из персидских сочинений. М.; Л., 1941. С. 128.

⁶⁶ Почекаев Р.Ю. Суд и правосудие в Золотой Орде // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2004. № 2. С. 25.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

исламе их четыре: ханафитская (Абу Ханифа (699–767)), маликитская (Малик бин Анас (713–795)), шафиитская (Мухаммад аш-Шафи‘и (767–819)), ханбалитская (Ахмад б. Ханбал (780–855)).

В Золотой Орде был распространен ханафитский толк, берущий свои корни из Средней Азии. Ханафитский и шафиитский мазхабы, считает И. Измайлов «идеально подходили для общества, находящегося в стадии внедрения ислама», поскольку они «лояльно относились к некоторым традициям и допускали в ряде случаев сохранение доисламских обычаев»⁶⁷.

Последователи Абу Ханифы избрали иджитхад (вынесение самостоятельного суждения) и применяли метод истихсан (предпочтительность), т.е. допускали применение личного мнения в решении некоторых вопросов фикха. Сторонники Малика б. Анаса, опиравшиеся в основном на Коран и Сунну, использовали метод истислах («независимое суждение ради пользы»). «Золотую середину» между ханафитским и маликитским толками нашли сторонники имама аш-Шафи‘и, которые отождествляли иджитхад (вынесение самостоятельного суждения – Э.С.) с киясом (суждение по аналогии – Э.С.), т.е. давали новое правило через иджитхад, который основан на аналогии. Последователи Ахмада ибн Ханбала опирались только на Коран и Сунну, выступали противниками использования любых рациональных методов в фикхе, отрицали кияс и были главным образом салафитами (традиционалистами)⁶⁸. Мирные отношения между представителями того или иного мазхаба установились не сразу. Борьба между этими юридическими школами продолжалась в течение двух веков.

Говоря о конкретных различиях в мазхабах, можно выделить следующие моменты:

⁶⁷ Измайлов И. Ислам в Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2002. С. 45.

⁶⁸ Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII – начала XIX веков. Казань, 1998. С. 80.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

– ханафиты и шафи'иты считают, что употребление спиртного дозволено в количествах, не вызывающих нежелательные последствия, или как лекарства⁶⁹;

– по большинству мазхабов (кроме части ханафитов и части шафи'итов) все виды азартных игр должны быть строжайше запрещены⁷⁰;

– «окончательный» развод в неустановленные сроки отвергается ханбалитским мазхабом;

– ханбалиты в отличие от ханафитов повторяют слова азана только один раз;

– мертвечина (майта) – морская живность, не забиваемая в соответствии с ритуалом, разрешается ханбалитами для употребления в пищу;

– ханбалиты не считали обрезание обязательным;

– ханбалиты тщательно разработавшие моральный «кодекс» правоверного мусульманина, осуждали не только пение, танцы, но и игру на музыкальных инструментах;

– ханбалитские идеологи последовательно выступали против крайностей в вере (суфизм)⁷¹;

– ханбалиты признавали необходимость законного правителя из курайшитов, на которого ложится обязанность следить за выполнением воли-завета Аллаха в общине... Центральным моментом ханбалитской формулировки понятия «вера» (иман) является включение в нее «дела» (амал)⁷².

С момента образования правовых школ их идеология коренным образом влияла на политику власти. Так, например, тюркские сельджукские правители Хорасана Дауд (Чагры бей) (990–1060), его сын султан 'Али Арыслан (1029–1072), султан Малик-шах бы-

⁶⁹ Ислам. Энцикл. словарь / под ред. С.М. Прозорова. М., 1991. С. 274.

⁷⁰ Там же. С. 274.

⁷¹ Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М., 1994. С. 100–107.

⁷² Там же. С. 136–137.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

ли ханафитами. Считается, что ханафитский мазхаб допускает использование, помимо религиозного права, светского права – местного права, сложившегося до принятия ислама.

С другой стороны часть чиновничества и прослойки «улама» («люди знания»), многие из которых были иранского происхождения и выразителем интересов которых можно назвать Низам ал-Мульк (персидский государственный деятель – Э.С.) и ал-Джувейни (известный теолог XII века – Э.С.), придерживались шафиитского мазхаба. В шафиитском мазхабе наиболее разработанным является государственное право, благодаря чему «улама», вероятно, всегда старались, исходя из своего знания этого права, ограничивать власть светских правителей⁷³.

К X веку, все они (четыре мазхаба – Э.С.) были включены в систему мусульманской юриспруденции. Их канонизация привела к тому, что последующие поколения правоведов выполняли фактически лишь роль их комментаторов, применяя эти учения к местным условиям⁷⁴. Но все же наибольшая часть верующих мусульман придерживаются ханафитского мазхаба, в том числе и мусульмане Поволжья.

Археологические и археографические данные также говорят о том, что именно ислам ханафитского толка задолго до 922 года проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии⁷⁵. Испано-арабский путешественник XII в. ал-Гарнати, посетивший болгар также отмечает, что болгары исповедовали суннитский ислам ханафитского толка. Арабский историк Ибн Фадлан, посетивший Волжскую Булгарию в составе халифатского посольства в 922 году, отмечает в своих «Записках» распространение ханафитского мазхаба в Булгарии и сетует на то, что среди болгар более популярным яв-

⁷³ Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М., 1994. С. 104.

⁷⁴ Ислам: происхождение, история и современность. М., 1984. С. 17–18.

⁷⁵ Халикова Е.А. Мусульманские некрологи Волжской Булгарии X – начала XII вв. Казань, 1986. С. 141–144.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

ляется мазхаб Абу Ханифы, тогда как в Багдаде официально исповедовался шафи'итский толк.

В архивах научных библиотек города сохранились рукописи, где излагаются основы ханафитского мазхаба. Такие как «Имам Әғзам Абу Хәнифә фикһе әкбар» (1802) («Великий фикх (право) имама Абу Ханифы»), «Абу Ханифа ғыйназ фил фараид» (Абу Ханифа), «Абу Ханифа. Васыять Аби Ханифа» (Завещание Абу Ханифы).

Но самыми ранними источниками, свидетельствующими о популярности мазхабов, остаются все же литературные памятники, где в художественной форме рассказывается о достоинствах правоведов. Так, например, крупнейший литературный памятник XIII века – поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали во вступительной части воспекает основателя ханафитского толка – Абу Ханифу.

В средневековом литературном памятнике «Нахдж ал-Фарадис» тюркского мыслителя Махмуда ал-Булгари, отдельные разделы посвящены основателям четырех общепризнанных суннитских мазхабов: имаму Абу Ханифе Куфи, имаму Шафи'и, имаму Малику б. Анасу, имаму Ахмаду б. Ханбалу.

Автор Махмуд ал-Булгари начинает свое повествование с имени Абу Ханифы. В книге в форме увлекательных новелл представлены некоторые биографические сведения о нем. Так, например, Абу Ханифа был одним из людей, перенявших знание мусульманской традиции и ученость непосредственно от сподвижников (асхабов) пророка Мухаммада: *«Абу Ханифа, да смилостивится над ним Аллах, принадлежал к таби'инам. Таби'инами называли тех, кто встречался с сахабами, видел сподвижников Пророка, мир ему»*⁷⁶. Известный богослов подвергался гонениям и арестам. Будучи уже известным правоведом, Абу Ханифа был приглашен на должность главного кади города Багдада. Эту должность ему предложил багдадский халиф Абу Джа'фар: *«О, имам мусульман, моей душе угодно, чтобы вы стали кадием города Багдад, чтобы*

⁷⁶ Нахдж ал-Фарадис. С. 159.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

кадии всех городов были под вашим руководством, и вы назначали кадием всякого, кого пожелаете, и снимали [с должности] ненужных людей». Абу Ханифа, да смилостивится над ним Аллах, сказал: «Я не достоин должности кадия». Тогда халиф спросил: «Почему ты не достоин?». Абу Ханифа сказал: «Если сказанное мной сейчас – правда, тогда я, действительно, недостоин, а если это ложь, то лжец [тем более] не годится для должности кадия». Халиф разозлился и сказал: «Клянусь Аллахом, если ты не согласишься стать кадием, я заточу тебя в тюрьму и подвергну тебя многим мукам», на что Абу Ханифа сказал: «Делай, что нужно, [но] я не соглашусь стать кадием». Тогда халиф повелел, чтобы Абу Ханифу заточили в тюрьму, и он несколько дней просидел там. Однажды сказал Абу Ханифе: Я подумал, если я вручу вам казну, приходы и расходы будут в вашем распоряжении, если вы будете рядом со мной, народ Куфы будет вам поклоняться»⁷⁷.

Действительно, что после утверждения у власти 'Аббасидов Абу Ханифа вернулся в Ирак, где продолжал жизнь богатого торговца и ученого. Халиф Абу Джа'фар ал-Мансур (754–775) предложил ему занять в Багдаде должность судьи или любую другую. Но Абу Ханифа не принял предложение, за что халиф приказал заточить его в тюрьму и высечь, несмотря на возраст и общественное положение. Вскоре после столь жестокого обращения Абу Ханифа умер. Автор «Нахдж ал-Фарадис» также описывает этот биографический момент. Имам Абу Ханифа отказался от исполнения должности кади Багдада, за что был посажен в тюрьму и насильно отравлен⁷⁸. Абу Ханифа, по-видимому, хотел быть независим от светских властей и не хотел жить за счет правителя и придерживался слов пророка Мухаммада, которые гласят: «Обучение неграмотных не должно иметь под собой стремления к славе»⁷⁹.

Желая более подробно ознакомить читателя с вероучением ханафитов, Махмуд ал-Булгари показывает разные жизненные си-

⁷⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 158.

⁷⁸ Там же. С. 165–166.

⁷⁹ Там же. С. 193.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

туации. Решение возникших вопросов он предоставляет известному законоведу. Например, был приведен следующий рассказ: *«Четверо сидели в одном месте, когда на одного из них заползла змея и собиралась его ужалить. Тот человек выкинул эту змею руками. Эта змея упала на сидевшего рядом человека, который тоже выкинул ее руками. Змея упала на третьего человека, который тоже выкинул змею руками, и она упала на четвертого человека, ужалила его, так что четвертый человек тотчас же скончался. Кому будет обязательно (ваджиб) выплатить выкуп (дийа) за погибшего человека?», после чего эти великие ученые подумали, посоветовались, но ничего не смогли ответить и сказали: «О, Абу Ханифа, вы должны дать ответ на этот вопрос. Это трудный вопрос. Сколько мы ни раздумывали, нам так и не стало ясно, каков ответ на этот вопрос?», на что Абу Ханифа, да смилостивится над ним Аллах, сказал: «Выкуп не будет обязательным для первого человека, поскольку из-за его отталкивания второй человек не умер. Для второго человека выкуп также не будет обязательным, поскольку из-за его отталкивания третий человек не умер. Теперь посмотрим, если четвертый человек, который умер, был укушен змеей в тот момент, когда ее выкинул третий, то выкуп за умершего будет обязательным для третьего, а если эта змея не укусила его в тот момент, когда ее выкинул третий, а укусила его некоторое время спустя, выкуп за того умершего не будет ни для кого обязательным», после чего все ученые сочли [это решение] наилучшим и похвалили его» сбросил ее с себя, а если позже, то он остается оправдан».*

«Отличительная особенность ханафитской школы – противопоставление догматическому усвоению канонов ислама (практике таклида), его истолкования на уровне запросов своего времени, с опорой на человеческий разум, на творческое начало в человеке»⁸⁰.

⁸⁰ Амирханов Р.М. Ислам в татарской общественной мысли: история и современность // Ислам в истории и культуре татарского народа. Казань, 2000. С. 9.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

Коран являлся основным источником права в мусульманской юриспруденции, в ханафитском мазхабе он принимался целиком и безоговорочно. В притче, рассказывающей о размолвке между халифом Багдада Ибн Джагфаром и его женой, Абу Ханифа при решении спора руководствуется Кораном, озвучивая аят из суры «Женщины»: «Мусульмане, женитесь на той, которая вам понравится, женитесь также на четырех, но если вы боитесь, что не сможете сохранить равноправие между ними, женитесь лишь на одной женщине»⁸¹.

Его ученик и ближайший соратник Абу Йусуф⁸², который «завершил правовые разработки, начатые его наставником и широко распространил их среди других учеников и последователей, создав этим прочную базу религиозно-правовой школы Абу Ханифы – ханафитскому мазхабу. Абу Йусуф, однако, не отказался от должности кади при халифе ал-Махди (775–785) и Харуне ар-Рашиде (786–809). Последний сделал его первым в исламе верховным судьей – кади ал-кудат, передав ему право назначать судей и принимать апелляции по всему Халифату»⁸³.

Особое внимание автор «Нахдж ал-Фарадис» уделяет описанию таких достоинств, как набожность, трудолюбие, стремление к знаниям, усердие, щедрость. Причем наличие у известного факиха такого качества, как религиозность считается особо важным, в соответствии с основной идеей сочинения – распространения и укрепления исламского вероучения среди широких масс татарского населения.

Автор «Нахдж ал-Фарадис» пишет также о достоинствах имама Мухаммада б. Идриса аш-Шафи'и. Имам Шафи'и разработал свою концепцию решения юридических вопросов. Ознакомившись с учениями Абу Ханифы и Малика б. Анаса, причем последний был его учителем и наставником, имам аш-Шафи'и основал свою

⁸¹ Нахдж ал-Фарадис. С. 163.

⁸² Там же. С. 164, 317.

⁸³ Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М., 1994. С. 199.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

правовую школу, которая впоследствии стала носить его имя. Именно этому богослову-правоведу приписывается внедрение в правовую систему Сунны (пример жизни пророка Мухаммада) как второго после Корана источника в фикхе.

Мухаммад Шафи'и родился в 767 г. в городе Газзе (Палестина) в семье военачальника из рода Курайш. В младенчестве он осиротел, впоследствии мать перевезла его в Мекку к родственникам отца, где он постоянно находился в окружении ученых-богословов, знатоков хадисов и фикха, таких как, Муслим аз-Занги и Суфйана б. Уйайна. Эти встречи оказали большое влияние на юного Шафи'и. Махмуд ал-Булгари приводит рассказ о том, что Ахмад б. Ханбал, уже, будучи авторитетным хадисоведом брал уроки у тогда еще юного Шафи'и и был высокого мнения о его способностях. «Ахмад б. Ханбал сказал: *«Ни в коем случае не смотрите на младший возраст имама Шафи'и, у него очень много знаний. Я слышу от него смысл и подлинную суть всех тех хадисов, которые знаю наизусть, [и] не слышал [об этом] ни от кого [другого]. Если бы я не встретился с ним, то был бы лишен [знания] смысла этих хадисов и истин Корана»*⁸⁴. В «Нахдж ал-Фарадис» также рассказывается о том, что имам Шафи'и обладал всеми качествами правоверного мусульманина, основным из которых является преданность своему вероисповеданию, набожность: «*Имам Шафи'и в месяц Рамадан шестьдесят раз полностью прочитывал Коран в намазе»*⁸⁵. Также Имам Газали, да смилостивится над ним Аллах, в книге «Ихйа ал-'улум»⁶⁰ привел следующий хадис: «*Имам Шафи'и делил ночь на три части, в одну из которых он был занят наукой, в другую – намазом, а в третью – дремал»*⁸⁶.

Фасл, рассказывающий об имаме Малике б. Анасе, лишь на треть текста посвящена описанию достоинств Малика б. Анаса, остальное составляют коранические сюжеты о пророках Сулеймане и Ибра'име.

⁸⁴ Нахдж ал-Фарадис. С. 170.

⁸⁵ Там же. С. 167.

⁸⁶ Там же.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-Фарадис»

В нем приводится хадис пророка Мухаммада, где говорится о том, что богословы были наследниками пророка в том смысле, что пророки после смерти оставляют лишь вероучение (религию). А кто познает ее (религию) и обучит незнающих, тот и является наследственным преемником пророка. Одним из таких, пишет Махмуд ал-Булгари, был Малик б. Анас. Во всех поступках, описанных в данном фасле прослеживается трепетное отношение имама Малика б. Анаса к пророку Мухаммаду. Так, в одной притче читаем, что Малик чтит пророка и город его захоронения так высоко, что даже отказывался ездить верхом на осле, поскольку боялся очернить траву в городе, где покойся тело посланника Аллаха: *«Я стесняюсь перед Всевышним топтать копытами верхового животного землю города, в котором лежит Пророк, мир ему»*⁸⁷. А когда халиф Махди предложил Малику б. Анасу жить при дворе в Багдаде, написать книгу и наслаждаться славой великого мудреца, мединский имам ал-Малик со ссылкой на хадис пророка Мухаммада ему ответил: *«Город Медина лучше для жителей Медины, чем все остальные города, если бы только они знали»*⁸⁸.

Автор «Нахдж ал-Фарадис» рассказывает о том, что Малик б. Анас был очень щедрым человеком, равнодушным к богатству и подаркам, все принесенные дары он раздавал нуждающимся: *«Когда слава Имама Малика, да смилостивится над ним Аллах, распространилась по миру, со всех сторон ему приходили деньги и подарки. Он все деньги раздавал беднякам, обездоленным и сиротам Медины, ничего не оставляя себе. Если приходило много денег, любовь к этим деньгам не проникала в его душу»*⁸⁹.

Перед тем как рассказывать хадисы пророка Мухаммада, Малик б. Анас всегда заботился о своем внешнем виде: *«Когда Имам Малик желал рассказать какой-нибудь хадис Пророка, мир ему, он*

⁸⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 175.

⁸⁸ Там же. С. 174.

⁸⁹ Там же. С.175.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

тщательно совершал омовение, расчесывал бороду, надевал свою красивую одежду и умащался благовониями»⁹⁰.

Эпоним-основатель догматико-правовой школы ханбалитов Ахмад б. Ханбал родился в Багдаде в 780 г. С 795 г. по 816 г. Ахмад б. Ханбал с целью изучения хадисов и основ фикха посетил главные центры мусульманского богословия Йемен, Сирию, Хиджаз. В период своих скитаний встречался почти со всеми ведущими улама, такими как Абу Йусуф и Мухаммад аш-Шафи'и. С 816 г. по 833 г. занимался преподавательской деятельностью в Багдаде. Благодаря глубоким познаниям и благочестивому образу жизни вскоре он преобрел широкую известность. В 833 г. был привлечен к испытанию (михна), учрежденному халифом ал-Маймуном, поскольку отказался признать тезис о сотворенности Корана (т.е. причастности к его передаче Мухаммада). В результате Ахмад б. Ханбал два года провел в тюрьме. В 834 г. по приказу халифа ал-Мутасима он был подвергнут бичеванию, но под страхом народных волнений отпущен на свободу с разрешением жить в Багдаде. С 855 г. занимался активной религиозной деятельностью. Умер Ахмад б. Ханбал в Багдаде, оставив после себя большую группу последователей и учеников.

Последний фасл второй главы посвящен деяниям имама Ахмада б. Ханбала. Начинает раздел хадис пророка, повествующий об ученых, в конце Махмуд ал-Булгари дает свою характеристику основателю одного из правовых школ Ахмаду б. Ханбалу: *«Имам Ахмад [ибн] Ханбал был одним из таких ученых, который делал по своим знаниям, жизнь проводил в вере и осторожно»⁹¹.*

Здесь также представлены отдельные факты его биографии. В одной притче описывается конфликт Ахмада б. Ханбала с халифом по вопросу сотворенности Корана. На одном из маджлисов, где собрались богословы, возник спор о том, является ли Коран сотворенным? Ахмад б. Ханбал выступил против, заявив: *«Коран – это слово Всевышнего, Его речь. Он не является сотворенным. Как*

⁹⁰ Нахдж ал-Фарадис. С. 174.

⁹¹ Там же. С. 183.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

*извечна Самость Истинного, так же извечны Его Атрибуты»⁹². За эти высказывания имама Ахмада б. Ханбала подвергли наказанию, халиф приказал высечь его, несмотря на почтенный возраст и положение. Описывая процесс наказания, автор Махмуд ал-Булгари использует художественное воображение и переплетает факты реальной жизни с фантазией. В данном случае он пишет о чуде, когда во время наказания у Ахмада б. Ханбала развязывалась набедренная повязка и он взмолился Аллаху сберечь его от стыда перед народом. И тут вдруг появились две руки, которые завязали набедренную повязку и исчезли. Все собравшиеся были поражены увиденным, в том числе халиф. В результате наказание сразу же было прекращено, халиф признал его правоту и отпустил. В другом рассказе читаем о том, что у Ахмада б. Ханбала был сын по имени Салих, который отличался своей религиозностью, строгим исполнением всех мусульманских обрядов. Салих был приглашен на должность судьи (кади) города Исфахана. Он принял приглашение, прослужил год и вернулся на Родину: *«Он один год выполнял обязанности кадия, а потом оставил [этот пост] и пришел к отцу»⁹³. Как видно из дальнейшего повествования, Ахмад б. Ханбал был против решения сына об исполнении должности судьи, т.е. обладания определенной светской властью: *«Этот мой сын год выполнял обязанности кадия в провинции Исфахан. В тот день, когда он принял должность кадия, я не ел в его доме никакой еды. С сегодняшнего дня не берите ничего из его дома»⁹⁴.***

Возможно, именно поэтому в разделе об Ахмаде б. Ханбале в отличие имамов Абу Ханифы и аш-Шафи'и отсутствуют новеллы, где оказывается помощь халифам в решении проблем. Его ученик и ближайший соратник Абу Йусуф⁹⁵, который «завершил правовые разработки, начатые его наставником, и широко распространил их среди других учеников и последователей, создав этим

⁹² Нахдж ал-Фарадис. С. 188.

⁹³ Там же. С. 183.

⁹⁴ Там же. С. 184.

⁹⁵ Там же. С. 164, 317.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

прочную базу религиозно-правовой школы Абу Ханифы – ханафитскому мазхабу. Абу Йусуф, однако, не отказался от должности кади при халифе ал-Махди (775–785) и Харуне ар-Рашиде (786–809). Последний сделал его первым в исламе верховным судьей – кади ал-кудат, передав ему право назначать судей и принимать апелляции по всему Халифату»⁹⁶.

В исторической справке говорится о том, что Ахмад б. Ханбал в 833 году был привлечен к испытанию (михна), учрежденному халифом ал-Мамуном, а в 834 году был предан бичеванию по приказу халифа ал-Мутасима. Он отказался признать тезис о сотворенности Корана, т.е. причастности к его передаче Мухаммада: «Коран – слово Всевышнего Аллаха, не сотворенное, как сущность Аллаха и его качества»⁹⁷. Поскольку книга Махмуда ал-Булгари «Нахдж ал-Фарадис» больше является художественным произведением, то в ней вполне уместны переплетения фактов из реальной жизни и фантазии автора. Так, например, в рассказе, где описывается бичевание Ахмада б. Ханбалы, Махмуд ал-Булгари приписывает совершение чуда, когда во время наказания у Ахмада б. Ханбалы развязалась веревка штанов, и он молил Аллаха, чтобы он спас его от стыда перед людьми. И тут вдруг появляются две руки, которые завязывают веревку. Все поражаются увиденным, в том числе и халиф, который приказывает прекратить бичевание Ахмада б. Ханбалы и отпускает его.

Автор «Нахдж ал-Фарадис» поднимает и более философские вопросы. В разделе о достоинствах Ахмада б. Ханбалы от имени народа ему задается вопрос: *«Что такое воздержанность?»*, на что Имам Ахмад [ибн] Ханбал, да смилостивится над ним Аллах, сказал: *«Воздержанность (зухд) бывает трех видов: воздержанность простого люда ('амма), воздержанность избранных (хасса) и воздержанность познавших [Аллаха]. Воздержанность простого люда состоит в оставлении запретного, воздержанность из-*

⁹⁶ Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М., 1994. С. 199.

⁹⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 188.

ГЛАВА 2. Особенности освещения истории ислама на страницах «Нахдж ал-фарадис»

бранных состоит в оставлении излишков дозволенного, а воздержанность познавших [Аллаха] состоит в том, чтобы оставлять то, что отвлекает человека от Истинного (Хак)».

Тогда его спросили: «Что такое упование [на Аллаха] (таваккуль)?», на что Имам Ахмад, да смилостивится над ним Аллах, сказал: «Упование – это доверие Всевышнему». Его также спросили: «Что такое любовь?». Он сказал: «Пока жив Бишр Хафи, я не дам ответ [на вопрос] о любви». Также Бишр Хафи, да смилостивится над ним Аллах, сказал: «У Имама Ахмада [ибн] Ханбаль есть одно качество, которого нет у меня. Имам Ахмад [ибн] Ханбаль стремится к дозволенному для себя и для своей семьи. Я тоже стремлюсь к дозволенному для себя, но для семьи не соблюдаю предосторожности. Как Ахмад [ибн] Ханбаль проявляет осторожность в поиске дозволенного для самого себя, так он проявляет осторожность и со своей семьей»⁹⁸.

В заключении автор подводит следующий итог: «Знай, и да будет тебе известно, если какой-нибудь верующий и единобожник признает единство Всевышнего Создателя и признает Божьего Посланника Мухаммада истинным пророком, будет любить Праведных Халифов и Обитателей Дома Пророка, мир ему, умрет, [следуя] мазхабу одного из Четырех Имамов, его местом будет рай»⁹⁹.

Таким образом, Махмуд ал-Булгари не ставит целью популяризировать какой-то один мазхаб и его основателя и не призывает придерживаться идеологии конкретного мазхаба, хотя объяснения конкретных ситуаций, он осуществляет через призму ханафитского мазхаба, что и позволяет полагать, что Махмуд ал-Булгари был приверженцем мазхаба Абу Ханифы.

⁹⁸ Нахдж ал-Фарадис. С. 187.

⁹⁹ Там же. С. 190.

ГЛАВА 3

ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ МАХМУДА АЛ-БУЛГАРИ В ОСМЫСЛЕНИИ АКТУАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ ОБЩЕСТВЕННОЙ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ

§ 1. Богословские основания восприятия Махмудом ал-Булгари духовных ценностей средневекового общества

Социально-этическая проблематика художественных произведений золотоордынского периода формировалась под влиянием общественно-политических настроений, царивших в то время в государстве. Некоторые из художественных сочинений были посвящены непосредственно правителям – ханам, эмирам Золотой Орды. Это поэма Кутба «Хосров и Ширин», посвященная хану Тенибеку, «Мухабат-наме» Хорезми, написанная для Мухаммада Ходжи. В поэме Абу Бакра Каландара «Каландар-наме» восхваляются правители Золотой Орды Узбек хан (1313–1342), Джанибек хан (1342–1357), кроме того отдельные главы сочинения посвящены и правителям Крымского улуса Золотой Орды – улугбекам – Кутлуг-Тимуру и Тулек-Тимуру.

В отличие от них в «Нахдж ал-Фарадис» нет каких-либо посвящений или хвалебных речей в адрес правящей элиты Золотой Орды, что еще раз доказывает, что автор этого сочинения не выполнял какой-либо социальный заказ.

История создания «Хосров и Ширин», «Мухабат-наме», «Каландар-наме» связана с эпохой так называемого «расцвета Золотой Орды», периодом могущества и стабильности государства в годы правления Узбек-хана и его сына Джанибек-хана. Существует мнение, что автор «Каландар-наме» Абу Бакр являлся имамом Собор-

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

ной мечети в Солхате, о которой упоминал Ибн Баттута в своих записках путешественника. По легенде эта мечеть была построена по приказу мамлюкского султана малика ан-Насира, который не только сохранял дружеские дипломатические отношения с Золотой Ордой, но также заключил династический брак с одной из принцесс чингизидского рода по имени Тулунбай (Тулунбия, Дулунбия), которая прожила в Каире до самой смерти и похоронена там¹.

«Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари был написан несколько позже, скорее, к концу правления Джанибек-хана. Несмотря на то, что исламская культура все еще поддерживалась правящей стороной и осуществлялась активная дипломатическая культурная связь со странами мусульманского мира, эпидемия чумы, накрывшая Золотую Орду в 1346 году, стала одной из причин, приведших к постепенному разладу в государстве. Определенно это не могло не повлиять и на характер религиозной литературы, которая призывала найти спасение в религии, создавая особый «путь в рай», при соблюдении канонов ислама и норм морально-нравственного воспитания.

Поэты не только прославляли властителей, но и критиковали существующие порядки, выражали поэтическим языком недовольство населения, давали свои советы. Они критиковали дурное поведение, указывая границы добра и зла, критерии оценки разумности в мышлении и поведении².

Таким образом, литературные памятники золотоордынской эпохи, будучи частью духовной культуры, подчеркивают, что процесс исламизации в Золотой Орде не носил поверхностный характер, а играл значимую роль не только в формировании особой политической силы, но и становился все более популярным среди населения.

¹ Сайфетдинова Э.Г., Гамаль Абдель Рехем И.Х. Династический брак мамлюкского султана Египта ан-Насира и царевны Тулунбай по данным средневековых арабских летописей // Золотоордынское обозрение. 2017. Т. 5, № 1. С. 116–125. DOI: 10.22378/2313–6197.2017–5–1.116–125

² Махмутов М.И. Мир ислама. Казань, 2006. С. 231.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Распространение ислама в Золотой Орде традиционно связывают с именем хана Берке, который принял ислам в Бухаре от рук известного суфийского шейха Сейфетдина ал-Бохарзи. Поэтому исторические корни суфизма, распространенного в Золотой Орде связывают со Средней Азией. «Впервые суфизм проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии, в места проживания булгаро-татар сельской местности. После монгольского нашествия в Волжской Булгарии, вероятно, среди булгаро-татар получил распространение суфийский тарикат А. Ясави»³. Основатель ордена Ахмад Ясави (умер в 1162 г.) был, учеником знаменитого подвижника Абу Юсуфа ал-Хамадани (умер в 1140 г.), который «возводил свою духовную родословную к Абу Язиду Бистами»⁴. С начала XII в. братство Ясавийа принимало активное участие в распространении ислама среди кочевых тюркских народов и монгольских правителей Золотой Орды. «Ясавитский путь познания – это путь святости и скорее религиозная практика, вытеснившая древнюю религию тюрков, нежели мистический «путь»⁵. Но не только тарикат А. Ясави был популярен в средневековом тюрко-татарском обществе, в XII в. было также распространено учение суфийского братства Кубравийа. Сторонником последнего, по утверждению А. Халикова, был и автор «Нахдж ал-Фарадис» Махмуд ал-Булгари⁶.

А. Сибгатуллина считает, что суфизм является естественным продолжением мусульманского учения и «проникновение суфизма не стоит рассматривать как самостоятельный процесс. Мусульманская религия, принятая населением Булгарии преимущественно через Среднюю Азию, сама по себе уже была окрашена суфийскими настроениями и местными обычаями, традициями Хорезма

³ Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII – начала XIX вв. Казань, 1998. Кн. 2. С. 33.

⁴ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм / пер. с англ. М.Г. Романова. М.-СПб., 2004. С. 312.

⁵ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. М., 1989. С. 58.

⁶ Халиков А.Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Волжская Булгария. Казань, 1994. С. 64.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

и Хорасана, потому довольно заметно отличалась от «чистой» религии арабов»⁷.

Суфийские братства играли значительную роль в средневековом обществе. Они связывали людей общими духовными узами, играли роль социальной силы. Нередко суфийские братства пользовались покровительством двора золотоордынских правителей. Их духовная работа в рамках традиционной религиозности региона обусловила положительное отношение к ним государственной элиты Золотой Орды. В тарханном ярлыке хана Тимур-Кутлука говорится о том, что суфии состояли на государственно-административной службе.

Так, Г. Давлетшин считает, что ордены и их руководители выполняли важные функции в золотоордынском обществе: «Суфии находились под покровительством представителей правящего класса. Не ошибемся, если скажем, что ислам в Джучиевом Улусе с самого начала был в духе суфизма. Ислам был принят ханами из рук суфиев. Позднее взаимоотношения суфиев и представителей правящего класса особо не изменились»⁸.

Дж. Тримингэм подчеркивает: «Суфийская силсила как путь никогда не стремилась заменить официальную религиозную организацию, которую суфии считали необходимой уступкой (рухса) человеческим слабостям. Это движение можно рассматривать как начало процесса, с помощью которого творческая свобода мистика вводилась в каноническое русло. Эти мистические школы не знали сектантских отклонений. Их основатели тщательно поддерживали связи с ортодоксальной системой и вовсе не отвергали формальных норм, принятых в исламе... Но в то же время это были объединения внутри ислама со своей иерархической структурой, рели-

⁷ Сибгатуллина А. Религиозно-суфийские мотивы в татарской литературе // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006. С. 649.

⁸ Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. Казань, 2004. С. 214.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

гиозной жизнью и формой поклонения, чуждыми основному духу ислама»⁹.

«Сущность учения суфизма как мистического направления в исламе благодаря трудам ал-Газали и его последователей, а в тюркских странах Северной Евразии проповедям и трудам Ахмада Ясави, вошла в самую суннитскую ортодоксию. Особенно широко ханака, находящиеся близ мазаров, распространились в Золотой Орде в правление хана Узбека и его ближайших потомков, когда резко возрос их духовный авторитет и социальный престиж»¹⁰.

А.Е. Крымский видел причины распространения доктрины суфизма в слабом социально-экономическом развитии государства: «.. изучение духа суфийских произведений привело меня к мысли, что причины распространения доктрины суфизма сводятся к социально-экономическим. В этом мнении меня убеждает тот факт, что эпохи главного процветания суфизма всегда совпадают с эпохами страшных народных невзгод»¹¹.

Р.М. Амирханов считал: «суфизм, будучи одним из ключевых и действенных механизмов этой конверсии, был многолик и включал различные тенденции общественной мысли. Однако общей чертой суфийских тарикатов на раннем этапе развития были ортодоксия и практика воинствующей непримиримости в делах веры. Судя по философским и литературным произведениям, сохранившимся от эпохи Золотой Орды, они были насыщены суфийскими мотивами, а выраженный в них этический и социальный идеал был достаточно высок и требовал большого самоотречения и решительного внутреннего обновления»¹².

⁹ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. М., 1989. С. 23.

¹⁰ Измайлов И.Л. Ислам в Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2002. С. 51.

¹¹ Крымский А.Е. История Персии, ее литературы и дервишской теософии // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. 1909. Вып. XVI, №1. С. 33.

¹² Амирханов Р.М. Социально-философская мысль Средневековья (XIII – середина XVI вв.). Казань, 1993. Кн. 1. С. 45.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Проникновение суфийской традиции в духовную культуру Золотой Орды осуществлялось на протяжении веков. В свою очередь правители Золотой Орды вовсе не препятствовали распространению религиозных сочинений, поскольку оценивали их как предмет, который определял бы религиозные запросы народных масс. Вести скромный образ жизни, подчиниться судьбе, ниспосланной Всевышним Аллахом, думать лишь о том, что только в потустороннем мире они смогут обрести счастье и не нужно искать его на земле, – все эти призывы отвлекали людей от социальных проблем, возникающих перед ними каждый день.

Такое отношение правителей светского общества к представителям суфийских братств Дж. Тримингэм также связывал с угрозой прямого вмешательства суфиев в дела государства: «... политические власти, зная потенциальные возможности шейхов, корнями связанных с жизнью народа, не притесняли их, а пытались с ними ладить, контролируя и направляя их действия»¹³.

Как уже отмечалось выше, период создания «Нахдж ал-Фарадис» приходится на время, когда Золотая Орда достигла своего экономического могущества. Однако в это время усиливается феодальная раздробленность, борьба за власть, существовавшая между основными кланами, которая, в конечном счете, приводит к распаду Золотой Орды и образованию отдельных государств.

Особый акцент в произведении уделяется проблеме человека, его роли и месту в обществе, обстоятельствам достижения человеком счастья. Идеино-гуманистическое содержание «Нахдж ал-Фарадис» основано на социально-этической проблематике, которая являлась «мировоззренческим стержнем художественной литературы XIII–XIV вв.»¹⁴.

Во взглядах Махмуда ал-Булгари относительно происхождения человека превалирует религиозно-идеалистическая позиция. Автор «Нахдж ал-Фарадис» считал, что цель человека в этой жиз-

¹³ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. М., 1989. С. 195.

¹⁴ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII – середина XVI вв.). Казань, 1993. С. 20.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

ни – самосовершенствоваться, чтобы найти счастье в другом, «вечном» мире. Причем земное счастье базируется на действиях самого человека, а путь к воплощению к нему лежит через моральное совершенствование личности и общества в целом.

В отношении идейной направленности сочинения было высказано немало мнений. Так, Я. Кемаль писал: «По содержанию Нехджуль-Ферадис» носит характер биографический, проповеднический и исторический. Автор пользуется различными достоверными источниками ислама и дает в прекрасной, принятой в то время литературно-структурной форме обширные и всеобъемлющие знания об исламе простым и понятным для всех языком. Книга, составленная в такой форме, являлась наиболее близкой и отвечающей психологии тюркского народа, особенно благодаря приведенным в ней историческим эпизодам и житейским примерам, иногда очень близким к действительной жизни. Таким образом, всякий тюрк-мусульманин, который прочел «Нехджуль-Ферадис» получал полное и цельное представление об исламе; поэтому эта книга была распространена среди городских и степных тюрков и охотно читалась и переписывалась при жизни автора в области волжского бассейна»¹⁵.

Р.М. Амирханов считал, что «основной идеей сочинения является – изложение кодекса жизни и правил поведения истинного мусульманина, обеспечивающих ему райское блаженство в потустороннем мире»¹⁶.

Что касается суфийской направленности произведения «Нахдж ал-Фарадис», то Р.М. Амирханов расценивал это сочинение как пример оппозиционного течения суфизма, распространившегося в золотоордынском обществе. «В эпоху Золотой Орды происходит дальнейшее расширение сферы влияния суфизма и его дифференциация на конформистское, лояльное по отношению к властям и оппозиционное течения. Первое из них получает офици-

¹⁵ Кемаль Я. Тюрко-татарская рукопись XIV века «Нехджуль-Ферадис». Симферополь, 1930. С. 14.

¹⁶ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII – середина XVI вв.). Казань, 1993. Кн. 2. С. 76.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

альное признание со стороны светской и духовной власти. Его представители, как видно из источников, пользуются поддержкой ордынской администрации. Оппозиционные течения складываются по мере укоренения и разветвления ислама как формы инакомыслия и протеста против усиления социальных тягот, произвола и беззакония в кризисные периоды жизни общества. Особенно тяжелым становится положение народных масс в период заката Золотой Орды, с 60-х годов XIV в. Неслучайно появление именно во второй половине XIV в. крупных произведений, отмеченных влиянием суфизма – «Нахдж ал-Фарадис» (1357 г.) М. Булгари и «Джумджума султан» (1370 г.) Х. Кятиба»¹⁷.

Б. Яфаров в научной работе «Литература Камско-волжских булгар и рукопись «Нахдж ал-Фарадис» настаивал, что это произведение часть суфийской литературы. Свои доводы он подкреплял утверждениями, исходящими, как ему казалось, из религиозно-мистического содержания книги, а именно, широкое использование речений известных шейхов-суфиев: Сарри Саккати, Шакик ал-Балхи, Баязида ал-Бистами, Дауда Таули и др. Отмечал, что композиционное деление «Нахдж ал-Фарадис» на 40 разделов характерно для большинства книг религиозно-мистической направленности; текст сочинения насыщен рассказами, пропагандирующими аскетический образ жизни; употребление большого количества суфийских терминов, как, «шейх», «дервиш», «ханака» и т.д.

Вопрос о том, идеологию какого суфийского братства пропагандирует в произведении «Нахдж ал-Фарадис» Махмуд ал-Булгари также интересовал Б. Яфарова: «Однако характерно то, что Ходжи Ахмада Ясави в книге нет. Он не упоминается как источник, и также имя его не встречается. Поэтому встает вопрос: «Что за суфизм в «Нахдж ал-Фарадис?» Откуда он зародился?»¹⁸.

¹⁷ Очерки истории татарской общественной мысли / под ред. Р.М. Амирханова. Казань, 2000. С. 25.

¹⁸ Яфаров Б.А. X–XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж-әл-фәрадис» кулъязмасы: дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1949. С. 126.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Можно ли вообще полагать, что Махмуд ал-Булгари был приверженцем определенного суфийского тариката? Скорее всего, автор «Нахдж ал-Фарадис» не представлял какой-либо определенный суфийский орден, а лишь призывал обратиться к традициям раннего суфизма, когда суфии не ставили цель увеличить количество сторонников своих учений, а стремились донести простым верующим основные догматы ислама.

Идейная направленность произведения ярко выражена в третьей и четвертой главах, основу которых, как мы полагаем, составляли две книги: «Ихйа 'улум ад-дин» (Воскрешение наук о вере) Абу Хамида ал-Газали и «Масабих ас-сунна» («Светила Сунны») Хусейна ал-Багави. В них рассказывается о пяти столпах ислама (свидетельство веры, молитва, подача милостыни, соблюдение поста, паломничество) и представлено учение об основных качествах необходимых для каждого мусульманина (благодарность, терпение, уважение родителей, удовлетворенность своей участью и др.).

Несомненно, человек – основная фигура произведения. Его цель достигнуть счастья путем теоретического и практического совершенствования, при этом теоретическое постигается с помощью знания исламской догматики, практическое – посредством эстетического совершенствования. Для Махмуда ал-Булгари принцип совершенства есть нравственное самосовершенствование человека, при этом автор не призывает стремиться к высшей степени самосовершенства, которое есть постижение истины, приобщение к Аллаху. Наоборот он против какой-либо доктрины, которая идет в разрез с традиционными нормами ислама. Конечно, идея нравственного совершенствования человека играет определяющую роль в «Нахдж ал-Фарадис». И эта идея сформировалась, скорее всего, благодаря суфийским учениям, которые были более популярны в общественно-политической жизни Золотой Орды. Взять хотя бы тот факт, что многие ханы Золотой Орды познавали исламские традиции под руководством шейхов-суфиев. Так, Берке хан принял ислам от суфийского шейха Сейф ад-Дина ал-Бохарзи, ученика Надж ад-дина Кубра; Узбек хан – под влиянием туркестанского

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

шейха Сейид-Ата, приверженца ордена Ясавийа. Воспитанием Джанибека занимался шейх Шариф ибн 'Абдулхамид¹⁹.

Излагая свою концепцию совершенства добродетельного человека, Махмуд ал-Булгари широко применял иллюстративный материал, в форме увлекательных новелл, притч, героями которых являются видные деятели ислама (пророки, пророк Мухаммад, его сподвижники, родные и последователи, богословы, шейхи, суфии). Многочисленные ссылки на их высказывания и порой анекдотические бытовые ситуации из их жизни становятся как бы путеводной нитью человека на этапе самосовершенствования. Именно они – известные герои – наставники и учителя для читателя, а не сам автор Махмуд ал-Булгари. Писатель находится как бы в тени, лишь иногда он высказывает собственное мнение. Рассказы такого рода, вероятно, всегда были широко распространены среди простого народа. Можно было ручаться, что они увлекут и захватят слушателей. Пользуясь этим, автор подводит под известный рассказ, притчу нужную именно ему теоретическую базу, толкует его применительно к основной теме своей проповеди, добиваясь тем самым того, что именно нужное ему толкование делается основным толкованием притчи для самого широкого круга. Благодаря общей направленности беседы, искусному вплетению цитат из Корана, такое толкование кажется здесь вполне уместным и на простого читателя, несомненно, должно было производить глубокое впечатление.

Третья и четвертая главы повествуют о нравственных поступках человека, т.е. в них непосредственно раскрывается шкала этических категорий тюрко-татарского мыслителя Средневековья. Особое внимание уделяется описанию человека и его духовного мира. Важно, чтобы его внутренний мир был напрямую связан с религиозным мироощущением. Однако исполнение всех норм и правил ислама, совершение обрядов и воспитание в себе наилучших черт характера еще не дает человеку уверенности в том, что он попадет в рай. Махмуд ал-Булгари приводит хадис пророка, переданный 'Усманом б. Маз'уном. *«Клянусь Аллахом, я являюсь*

¹⁹ Фахретдин Р. Ханы Золотой Орды / пер. с татар. С. Шамси. Казань, 1999. С. 99.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Божьим Посланником, но всегда страишь из-за того, как обойдется со мной Истинный (Хак)»²⁰.

В идеологии ислама целью жизни человека провозглашалось достижение загробного счастья. В соответствии с этим путь человека к такому счастью лежал через усвоение преимущественно религиозных знаний, которые из века в век преподавались по одним и тем же программам. Однако счастье не есть награда за действия, приводящие к счастью, или за отказ от порочных действий, поскольку получается, что добродетель есть получение процентов за прекрасные поступки и что человек только из-за возможной будущей выгоды приобщается к хорошему и отвергает порочное. По мнению автора «Нахдж ал-Фарадис», человек создан для того, чтобы стать лучше, а достичь этого он может путем познания главной истины, которая заключается в вере.

По утверждению Ф. Роузентала «для достижения веры необходимо некоторое предварительное знание. Начиная с самых ранних стадий мусульманской теологических построений, «вера» рассматривалась и определялась как нечто зависящее от знания... Знание о существовании определенных основополагающих для веры факторов без необходимого «познания» их, т.е. без наличия или потребности более глубокого проникновения в них. Такое *ma'rifah* может быть знанием о боге и не более. Знание о дополнительных моментах веры может считаться необходимым в целях обеспечения присутствия и надежности веры»²¹.

Махмуд ал-Булгари предлагает свое понимание концепции знания. Первое, что должен познать истинный мусульманин это то, что творческой сущностью всего является Аллах, он Существующий, Единственный, Неподражаемый, Вечный, Бесконечный, у него нет человеческого образа. В Коране и хадисах говорится о его лике, руке, его очах, пальцах, но он не материален, все это его качества, т.е. Он Видящий и Слышащий. Он не создан, но создатель. Аллах Всезнающий, от него ничего не укроется даже в тем-

²⁰ Нахдж ал-Фарадис. С. 200.

²¹ Роузентал Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ. С.А. Хомутова. М., 1978. С. 109.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

ноте. Основным обязательством (фард) должна стать вера во Всемогущество Аллаха, в то, что все предопределено Всевышним. Что он захочет, то будет, а чего не пожелает, то не сбудется²².

Известно, что мусульманская теология настаивает на трансцендентности Бога и тем самым исключает возможность постижения Абсолюта. Махмуд ал-Булгари порицает людей, пытающихся материализовать Аллаха. Если Аллах создатель всего, то, естественно, он сам должен обладать этим: он дарит человеку возможность слышать и видеть, значит сам слышит и видит и т.д. Так, в заключении раздела о Ночи Вознесения Махмуд ал-Булгари предупреждает: *«Знай, да будет тебе известно, если кто-либо услышит этот рассказ о Вознесении (ми'радж), пусть не допускает мысли, что Всевышний восседает на Троне, как об этом говорит группа антропоморфистов (мушбих). Они приписывают Истинному (Хак) образ. Этот мазхаб является ложным. У Истинного (Хак) есть Самость (зат), но не дозволяется приписывать этой Самости качества и говорить, что Он находится в каком-то месте. Все эти вещи являются признаками слабости, а Всевышнему не пристало быть слабым. Если об этом говорится в Коране и хадисах, ученые толкуют это иносказательно: «Истинный (Хак) является Видящим, но видит не глазами, является Слышащим, но слышит не ушами. И руки, и ноги, и глаза, и уши – все это признаки бессилия, а Истинному (Хак) не пристало быть бессильным. Истинный (Хак) проявил почтение к Пророку, мир ему, и пожелал, чтобы он вознесся в небесный мир, показал свое величие и мощь, рай и ад. Именно поэтому Он вознес его в небесный мир, показал ангелов, а то, что называется Стоянкой Близости, есть близость к Всевышнему с точки зрения уважения и с точки зрения почета, его стоянка не является местом»²³*. Здесь Махмуд ал-Булгари согласуется с традиционной исламской концепцией: Аллах есть иррациональная непостижимая сущность.

Человек должен также знать, что все пророки – посланники Аллаха, и признать все ниспосланные им писания. Признание

²² Нахдж ал-Фарадис. С. 66.

²³ Там же.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

священных писаний иудеев и христиан, т.е. Закона Моисея Тора, Евангелия Христа, утверждается в Коране. Для них не требуется принятия Корана в залог спасения души, наоборот, они (иудеи и христиане) должны следовать заповедям своей религии, ибо, и на земле и в последний День каждый из них будет судим своим пророком и по своей книге. Признается также, что все ангелы – рабы Аллаха, что существует жизнь после смерти, Судный день, когда все деяния человеческие будут взвешены и оценены и т.д. Мыслитель не требует обязательного осмысления веры разумом. Более того, он сам достаточно часто приводит в пример мифологические сюжеты. Здесь он полностью согласуется с позицией Абу Хамида ал-Газали, который утверждал, что «...знание делится на Науку поведения и Науку откровения»²⁴. Таким образом, речь идет только о знании религиозных предписаний и догматики.

Что касается метафизических проблем, то они неподвластны разуму. Скажем, человек не обязан открыть для себя смысл основного коранического речения: «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад – его Пророк» с помощью исследования и приведения подтверждений. Согласно концепции Абу Хамида ал-Газали: «...достаточно, чтобы он (человек – Э.С.) поверил в него, убедился в нем решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения, что может произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств»²⁵. Человеку не следует размышлять и по поводу обрядовых предписаний, его обязанность лишь знать их и следовать им в своей повседневной жизни. По убеждению ал-Газали, вера заложена в душах от природы. Люди же делятся на тех, кто «отстранился и забыл», и тех кто «долго размышлял и вспомнил».

Человек не только должен познать, он должен поверить, так как в исламе нет признания чисто теоретической веры, вера должна выражаться в совершении добрых дел. Жизнь земная у Махму-

²⁴ Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 92–93.

²⁵ Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 89.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

да ал-Булгари – это ритмичное совершение обрядов и правил, которые предписаны исламом.

Благодарнейшим из всех видов знаний Абу Хамид ал-Газали признавал «знание о Боге, о Его атрибутах и действиях, и в этом состоит совершенство человека, а в его совершенстве состоит его счастье и пригодность к божественной близости»²⁶. Из этого следовало, что мудрость и духовная деятельность выражают истинную суть человеческой природы и наилучшим образом соответствуют ее назначению.

Ал-Газали писал: «Аллах знает все предметы знания и понимает все происходящее [в мире] от границ земли до высочайшей точки небес. Он ведающий таким образом, это позволяет ему быть уверенным в том, что вес пылинки на земле или на небе не ускользнет от его знания. Воистину, он знает о возне черного муравья на твердой скале во тьме ночи. Он постигает колебание частицы воздуха. Он знает то, что сокровенно и скрыто. Он наблюдает потаенные мысли, возникающие идеи, которые прячутся в сердце»²⁷. Таким образом, каждое слово ал-Газали отображает теологические дискуссии прежних веков, что становится еще яснее из следующих его слов: «Аллах обладает первозданным и вечным знанием, которое никогда не переставало быть его атрибутом в вечности, а не знанием, что постоянно ново и возникает в Его сущности через пребывание и перенесение»²⁸.

Из этого следует, что Махмуд ал-Булгари не вступает в теологические дискуссии с концепцией Абу Хамида ал-Газали в отношении знания об Аллахе и его атрибутах, трансцендентности Аллаха.

Что касается знания других наук, автор «Нахдж ал-Фарадис» не отрицает, что они также необходимы человеку, особенно важным, по его мнению является знание правил торговли, но тут же замечает, что оно не обязательно: *«Если человек желает заниматься торговлей, ему нужно знать бай‘ ва шира’, то есть пра-*

²⁶ Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 90.

²⁷ Там же. С. 80.

²⁸ Там же.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

*вила купли-продажи»*²⁹. Как известно, у арабов профессия торговца занимала особое место. В Коране часто дается ссылка на то, что торговля является делом благочестивым. Академик В. Бартольд отмечал: «Арабы еще 600 лет до Мухаммада считались типичными торговцами. Курейшиты были самыми типичными торговцами среди арабов; в Мекке и ее окрестностях не было ни промышленности, ни земледелия, ни садоводства, и благосостояние курейшитов было основано исключительно на торговле»³⁰.

Акцент в «Нахдж ал-Фарадис» сделан и на то, что обучение должно быть бескорыстным, «носить чистые помыслы». Если один учит другого с целью обогатиться и прославиться, то в результате он получит наказание. Автор указывает, что сподвижник пророка ‘Абдуллах б. Мубарак делил ученых на две категории: *«Ученые бывают двух видов: одни являются правителями, а другие – дешевыми»*. К первому типу он относил тех, кто был равнодушен к мирским потребностям и обучал во имя Аллаха, ко второму – тех, которые кто обучал с целью использовать эти средства для потребностей жизни мирской.

Автор «Нахдж ал-Фарадис» все же не пропагандирует познание наук, его идеология в этом плане очень узка. Эта мысль ярко отражена в рассказе об одном ученом, который посвятил свою жизнь изучению разных наук. После его смерти один шейх увидел его во сне и спросил, какую награду он получил за это в мире Вечном. Ученый отвечает: *«О, шейх, все мои знания рассеялись впустую, в загробной жизни я не получил от них никакой пользы, но я имел обыкновение ночью вставать и совершать два рака‘ата намаза, а затем изучал книги. Именно эти два рака‘ата намаза и принесли мне пользу, [а] от всех этих знаний, добытых мною с трудом, мне не было никакого проку»*³¹.

²⁹ Нахдж ал-Фарадис. С. 193.

³⁰ Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата // Сочинения: в 9 т. М., 1966. Т. 6. С. 634.

³¹ Нахдж ал-Фарадис. С. 194.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Из смысла этой притчи следует, что главное для Махмуда ал-Булгари – знание шариата и исполнение основных правил ислама, а знание сверх этого не обязательно.

В отличие от Махмуда ал-Булгари, Абу Хамид ал-Газали отдельные разделы своего трактата «Воскрешение наук о вере» посвятил понятию «разума», где он заявляет о существовании четырех его определений. Во-первых, это «качество, которым человек отличается от всех животных, с его помощью человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний, к овладению сложными мыслительными ремеслами». Способность к разумению, по словам, ал-Газали, «так же соотносится со знанием, как глаз с видением, а Коран и сунна так же соотносятся с этой способностью в ее действии по открытию знаний, как свет солнца со зрением»³².

Во-вторых, «разум есть некоторые необходимые знания, такие, как знание возможности возможного и невозможности невозможного»³³. В-третьих, разумом называются знания, «которые черпаются из опыта... того, кто научен опытом и жизнью, называют разумным»³⁴. Наконец, разум – это способность познавать последствия действий, а отсюда и контроля над теми из них, которые ведут к «скоротечным наслаждениям». Суммируя все эти определения, можно утверждать, что разум – это дар, которым Аллах «осчастливил людей»³⁵. Именно посредством указанного дара люди и постигают знания.

В одной из следующих притч «Нахдж ал-Фарадис» мы слышим отголосок критики в адрес хафизов (*людей, знающих наизусть большое количество хадисов вместе с цепочкой передатчиков* – Э.С.). Махмуд ал-Булгари придерживается мнения, что важно, прежде всего, знание Корана и совершение ночной молитвы (помимо пяти обязательных), а знание хадисов и их пересказ – условие желательное, но не обязательное³⁶.

³² Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 92–93.

³³ Там же. С. 93.

³⁴ Там же. С. 94.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 194.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Неоднозначное отношение Махмуда ал-Булгари и в отношении факихов (мусульманских правоведов – Э.С.). Истинным факихом может считаться лишь тот, кого не прельщают мирские соблазны, кто верит в Аллаха и боится его, кто старается не совершать грехи и верит в законы ислама. *«Факихом может называть себя тот, кто остается равнодушным к земной жизни, думает о жизни запредельной, кто верен своей религии, строго исполняет все предписания Аллаха, боится его, и будет воздерживаться»*³⁷. Таким образом, Махмуд ал-Булгари признает, что доверие к мухаддису и факиху возможно лишь в случае, если он не только передает хадисы, но и сам в обязательном порядке соблюдает их. То есть жизнь его (мухаддиса и факиха) представляется Махмуду ал-Булгари, как жизнь благочестивца, которая заполнена постоянным трепетом перед могуществом Аллаха, такой человек самым тщательным образом избегавшего всего, что считается запретным.

Со ссылкой на ал-Газали Махмуд ал-Булгари подчеркивает, что результатом и пользой знания является формирование в человеке чувства страха «ал-хауф». *«У страха есть признаки и знаки. Признаки страха состоят в том, что у страшащегося лицо должно быть бледным, душа его должна быть свободна от мирского, сам он должен быть слаб, тело его должно быть тощим, он всегда должен быть опечален»*³⁸. Примером тому является следующая притча об одном купце, жена которого не могла родить ему наследника. «Был приглашен врач, который в результате осмотра сказал купцу, что его жена умрет на сороковой день, и ждать от нее ребенка не стоит. Женщина в страхе перед смертью начинает вести благочестивый образ жизни, щедро раздаетжитое богатство. Однако на сороковой день она не умирает. Изумленный купец вновь вызывает врача, который мудро заключает: «Если бы я не применил эту хитрость, ваша жена, оставшись очень полной, не смогла бы дать вам потомство». Вывод из этой притчи следующий: смерть страшна лишь для таких людей, как эта женщина, ибо они теряют все то, к чему стремились: богатство, честь,

³⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 195.

³⁸ Там же.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

славу; все то, что обнаруживает свою брэнность. Порочные люди перед лицом смерти раскаиваются в том, что совершали на протяжении всей жизни. Им страшно, но «не в силу голоса совести, а в силу скорби по поводу возможности упустить потустороннее счастье». Здесь в образе врача мы видим мудрого человека, прекрасно осознающего, как велико чувство страха перед смертью, особенно у тех людей, которые обладая земным богатством, страдают бедностью души, нищетой духа. В конце врач поясняет, что о том, когда к человеку придет смерть, знает только Всевышний и приводит аят из Корана. *«Есть пять видов знания, которые неведомы никому, кроме Бога, если только [сам] Истинный (Хак) не сообщит кому-либо его. Во-первых, когда наступит Судный день, о чем человеку не дано знать. Во-вторых, когда пойдет дождь, о чем не дано знать ни одному человеку. В-третьих, является ли ребенок в утробе матери мальчиком или девочкой, о чем человеку не дано знать. В-четвертых, что будет делать человек завтра и что он приобретет, о чем также никому не дано знать. В-пятых, никому не дано знать, где умрет [тот или иной] человек»*³⁹. Известно, что в исламе богобоязнь перед Аллахом именуется как «такуа» и она строго подчинена любви к Богу. Это состояние, при котором правоверный мусульманин осознает, что все его помыслы и поступки не могут быть скрыты от взора Всевышнего Аллаха, также это понятие широко применяется в суфизме. Признаки «такуа» страх и стыд перед Аллахом, умение проявлять сдержанность, благоговение перед Аллахом вложены во многие притчи «Нахдж ал-Фарадис». Однако приближение смерти не должно навевать страх на человека. Перед лицом смерти он должен сохранять достоинство, не впадать в смятение и ценить жизнь, стараясь продлить ее. Согласно позиции Махмуда ал-Булгари, добродетельный человек не боится смерти и желает продолжения жизни для совершения блага, поэтому он не стремится приблизить смерть, но встречает ее достойно.

Однако, по мнению А. Шиммель произведение Абу Хамида ал-Газали «Ихйа 'улум ад-дин» – это трактат, в котором описываются

³⁹ Нахдж ал-Фарадис. С. 195.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

конкретные указания подготовки человека для перехода в мир «вечный»: «Всю Ихйа' можно назвать подготовкой человека к смерти, устрашающей и прекрасной в одно и то же время; смерть страшит, потому что она переносит человека в присутствии сурового судьи в день Страшного суда, который может стать началом вечно длящегося наказания; и в то же время она желанна, ибо переносит любящего в присутствие извечного Возлюбленного и тем решает томление его души, которая, наконец, обретает вечный мир»⁴⁰.

Традиции в религии занимают особое место. В религиозных отношениях выделяются обычно два основных элемента: религиозное сознание и религиозные действия. В религиозном сознании традиция проявляется как догма, вера; в религиозных действиях – как религиозный культовый обряд, ритуал, церемония. Молитва – второй столп ислама. Существуют определенные правила совершения молитвы: 1) очищение, омовение (тахара). При отсутствии воды можно очиститься песком, это процесс называется таяммум; 2) молитва совершается только на арабском языке, она состоит из обязательных частей (фард) и дополнительных (сунна).

Молитва, как утверждает Махмуд ал-Булгари, есть дело обязательное, это доказано Кораном, хадисами, соглашением последователей (уммы): *«Теперь эти пять намазов являются непреложной обязанностью, – пишет М. ал-Булгари. – Обязанность их [совершения] подтверждена Кораном, хадисами и единогласным мнением (иджма') уммы. Нужно очень серьезно относиться к совершению намаза. Верующий и единобожник должен заботиться о намазе. Если он болен и не может стоять на ногах, он должен совершать [его] сидя. Если он не может сидеть, то должен совершать [его] лежа с помощью жестов. Если же он находится на войне, и когда наступает время намаза, то имам делит людей на две части, одна из которых совершает намаз, а другая группа противостоит врагу, как [об этом] говорится в шестом разделе первой главы. Если мусульманское войско отступает, а сзади за ним гонятся враги, и наступило время намаза, то им следует со-*

⁴⁰ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппорт. М., 1999. С. 81.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

вершать намаз жестами, прямо на скаку, сидя верхом. Из этого следует, что знатоки шариата не позволяют оставлять намаз ни при каких обстоятельствах. Раз так, верующий и единобожник должен строго соблюдать время намаза. Сколь важным ни было бы дело человека, его нужно оставить и соблюсти важность намаза»⁴¹.

Также Махмуд ал-Булгари акцентирует внимание на важности соблюдения совершения коллективного намаза в мечети.

Приводятся примеры из жизни известных суфиев Са‘дила-Мусайба, Хатима Асамма, Абу Хурейры, четвертого праведного халифа ‘Алї, где рассказывается о страхе, который овладевает этими людьми с первыми словами азана (призыва к молитве), это чувство страха «ал-хауф» перед совершением намаза («встречей со Всевышним») доводит их до слез, у людей начинают бледнеть лица, дрожать. Махмуд ал-Булгари приводя эти притчи, доводит мысль о том, что в молитве важна сосредоточенность, человек должен отвлечься от мирских проблем, сконцентрировать свое внимание на думах о Всевышнем, исполнять молитву искренно; о чем говорит хадис пророка Мухаммада, который гласит: *«совершение двух рака’атов молитвы, в уединении лучше, чем молитва в думах о заботах жизни земной за которую Аллах избавит человека от совершенных грехов»⁴².*

Перед совершением каждой молитвы человек должен опираться на свое внутреннее чувство, делающее ее (молитву) содержательной, искренней и правдивой. Совершая молитву, человек всегда должен помнить о том, что она, возможно, будет последней, поэтому помыслы, сопровождающие ее, должны быть чисты. Главным препятствием на этом пути является привязанность к земной жизни, к ее заботам, основа всех ошибок – любовь к жизни. Так, например, приводится рассказ Хатама Асама в котором он говорит, что перед началом молитвы, он мысленно рисует целую картину, сосредотачивая свое внимание лишь на Всевышнем: перед глазами у него стоит Кааба, под ногами мост Сират (труднопроходимый мост над

⁴¹ Нахдж ал-Фарадис. С. 196.

⁴² Там же. С. 115.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

адским огнем – Э.С.), справа от него рай, а слева ад, сзади стоит ангел Смерти, который по окончании молитвы, возможно, заберет его душу, это словно последняя молитва в его жизни.

Итак, основными правилами совершения молитвы Махмуд ал-Булгари считает следующие: обязательное совершение пятикратной молитвы; строгое соблюдение времени совершения намаза, обязательность исполнения коллективного намаза, внутренняя сосредоточенность и искренность в намазе.

В книге «Воскрешение наук о вере» ал-Газали также обращает внимание на то, что молитва должна быть содержательной, идти от сердца. «Присутствие сердца есть душа молитвы, и самое малое, что мы должны сделать, это сохранить чувство при произнесении слов такбира (произнесение слов «Аллаху Акбар»), а его отсутствие есть погибель. Вдобавок к тому чувство должно присутствовать во всех частях молитвы»⁴³. Ал-Газали дает полезные рекомендации, или, как он их называет, средства – как сделать так, чтобы молитва была совершена «при объединении души и тела»: «Я знаю, что верующий должен возвеличивать Аллаха и бояться его и всегда обращаться к нему и стесняться своих ошибок, но он не должен уходить от этих мыслей, поскольку все это дает ему силу и энергию во время молитвы. Эти основные убеждения (положения) должны быть всегда в его сердце, поскольку это основа веры, и она не должна уходить из сердца верующего и во время совершения молитвы. Лекарство для лечения сердца – отталкивать ненужные мысли, переживания, можно оттолкнуть их лишь тогда, когда узнаешь причину их появления. Причина рождения в голове этих мыслей имеет два пути: внешняя, те ситуации, которые отвлекают, удаляют от концентрации в молитве (слышал песню, чью-то брань и т.д.). Идет одна идея с проблемой, она порождает другую идею и тем самым разрушает всю концентрацию в молитве. Но слабый верующий легко поддается подобным соблазнам внешнего проявления, поэтому он должен сосредоточиться на молитве, а лучше уединиться». Скрытая (внутренняя) причина отвле-

⁴³ Ал-Газали Абу Хамид. Ихйа ал-‘улум ад-дин. Каир, 1910. Т. 1. С. 161. (на араб. яз.).

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

чения от молитвы сильнее, чем внешняя, потому, что это проблемы жизни земной, мыслями о которой заполнено сердце. Лечить от этого можно при помощи воспитания души: во-первых, всегда вспоминать Судный День и способы спасения, во-вторых, «очистить свое сердце во время молитвы от ненужных мыслей и проблем, поскольку все эти проблемы – мелочь»⁴⁴.

В молитве важно духовное состояние человека, перед молитвой человек должен сначала обрести душевный покой, избавиться от мыслей и забот жизни земной: *«Кто к молитве присоединит свою душу и отдалит от себя страстные желания и соблазны шайтана, пусть отдалятся от любимого предмета и только потом приступит к молитве. Для многих любимое – это земной мир, а причина всех ошибок есть любовь к этой самой жизни. Как сказал пророк Мухаммад: «Любовь к жизни есть причина всех ошибок»*⁴⁵. То есть верующий мусульманин сначала должен отдалиться от соблазнов мира земного, обрести внутренний покой и, лишь затем приступать к молитве.

Третий столп ислама – пожертвование (закят) – это налог, взимаемый ежегодно с каждого мусульманина по установленным шариатом нормам. В разделе о закяте (о пожертвовании) Махмуд ал-Булгари говорит о том, что пожертвование (закят) есть обязанность (фард), кто не исполняет ее, получит наказание: *«тех, кто не выплачивает закят, постигнет великая кара и наказание. Раз так, нужно выплачивать закят без всяких ухищрений и считать его непреложной обязанностью, а те, кто не выплачивают закят, принадлежат к числу скупцов»*⁴⁶. Подаяние (садака) рассматривается как элемент щедрости. Щедрый ближе к Аллаху, к раю, к людям. Примером безграничной щедрости была жена пророка А'иша, которая даже преподносимые ей подарки, отдавала беднякам, хотя и у нее самой платье было в заплатках. Человек должен быть щедрым, не жалеть своего имущества, помогать неимущим, бедным. Когда Ал-

⁴⁴ Ал-Газали Абу Хамид. Ихйа ал-'улум ад-дин. Каир, 1910. Т. 1. С. 163–164. (на араб. яз.).

⁴⁵ Нахдж ал-Фарадис. С. 200.

⁴⁶ Там же. С. 210.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

лах дает человеку материальные блага в этом мире, он испытывает его на благочестие, которое обязывает искренне верующего делиться с бедным. Однако если человек пытается скрыть эти блага и проявляет жадность, то в потустороннем мире ему уже ничто не поможет: ни благочестивый образ жизни, ни молитва. Эта теория нашла яркое отражение в притче о шейхе ибн Гыймране⁴⁷. Но не только богатый должен проявлять щедрость, и бедняк не должен скупиться и отдать, возможно, самое последнее, за этот поступок он будет вознагражден и не только после смерти, но и в этой жизни. Тот человек, которого он спас от голода, в следующий раз вознаградит его намного щедрее. Это ярко отражено в рассказе ‘Абдуллаха ибн ‘Аббаса, сподвижника пророка Мухаммада⁴⁸.

Ал-Газали в этом вопросе приводит мнение ал-Джунайда ал-Багдади и его сторонников, которые считали, что «брать от садака лучше, чем от закята, потому что закят распределяется для всех бедных и сумма его определена, поэтому деньги закята не смогут обеспечить всех нуждающихся, все это объяснено в Коране. Что касается подаяния (садака), то возможности в нем широки. Человек, который отдает садака, думает, что его помощь необходима бедному. Нужно организовать садака не как подаяние, а как подарок, чтобы не унижить нуждающегося. Закят должен взять тот, кто действительно нуждается в нем. Садака как подарок, его можно отдать, а можно не отдавать, он является не обязательством, но действием, которое приветствуется» Однако сам ал-Газали. Закят есть обязанность, и сохранить деньги для уплаты закята лучше, чем растратить их на садака. Если человек может отдать садака и закят это, приветствуется. Человек имеет выбор, но закят есть долг каждого мусульманина. Если есть выбор между закятом и садака, то нужно отдать предпочтение именно закяту, поскольку он помогает всем⁴⁹.

В разделе, где рассказывается о том, что такое пост, основное внимание уделено соблюдению умеренности в еде. Человек дол-

⁴⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 210–211.

⁴⁸ Там же. С. 212.

⁴⁹ Ал-Газали Абу Хамид. Ихйа ал-‘улум ад-дин. Каир, 1910. Т. 1. С. 231. (на араб. яз.).

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

жен контролировать свой аппетит, и не только потому, что это связано с обязательными религиозными предписаниями. От умеренности в еде зависит здоровье. Она влияет и на процесс обучения. Известный суфий своего времени Ибрагим Нах'ый рассказывал, что видел во сне пророка и спросил у него: «Что сделать для того, чтобы тренировать память (заучивать наизусть знания)? Пророк ответил, что необходимо в этом случае совершить намаз, почистить зубы палочкой мисвак, мало есть и мало спать. К умеренности в пище следует привыкать, это есть целый процесс. Ислам не вынуждает мучить себя голодом, он советует идти к этому постепенно. Идея умеренности проходит через весь Коран. Подчинение таким искушениям, как пища и сон была свойственна пророку Йахйа, и его деяние не осталось безнаказанным.

Ал-Газали придерживается мнения, что пост – это наполовину терпение, терпение есть наполовину вера. В воздержании рождается терпение, а терпеливость и сдержанность это необходимые качества для истинного мусульманина. Как гласит хадис пророка Мухаммада: «Постящиеся радуются, когда настанет время, чтобы можно было есть, и радуются встрече с Всевышним».

Философам было свойственно подразделение людей на «амма» – не способных понимать и мыслить абстрактно и «хасса» – избранных, способных к умопостижению объектов в их сущности. Первые считают достаточным усвоение того, что подтверждается общепризнанным мнением; кроме того, они нуждаются в руководстве для достижения счастья. Вторые «не ограничиваются ни в одном из своих теоретических знаний, тем, что считает необходимым общераспространенное мнение, а уверены в том, в чем они уверены, знают то, что знают о доподлинно проверенных посланках». Именно избранным и доступно истинное счастье и совершенство – это философы – «ахл ал-бурхан». Именно для них предназначен второй метод, основанный на знании и обучении.

Ал-Газали рассказывает о секретах поста, о его условиях: «Я знаю, что пост состоит из трех категорий, ступеней: общий пост, специальный пост и пост избранных. В общий пост входит воздержание от желанья желудка и близости с женщиной. Специальный пост состоит из воздержания от греховных дел и помыслов, пост для

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

избранных означает сохранить сердце от ненужных проблем и мыслей, жить только мыслями о Всевышнем, о том, что будет после. При всем этом он приблизится к уровню верующих и пророков»⁵⁰.

Махмуд ал-Булгари открывает раздел *«Рассказ о достоинствах паломничества большого (хадж) и малого (‘умра)»* хадисом пророка Мухаммада, из книги Абд ал-‘Алаи Уши «Нисаб ал-ахбар» *«Кто из верующих и единопольников потратит дозволенный заработок [на то, чтобы] посетить дом Истинного, Благословен Он и Возвышен, то есть совершит обход вокруг Ка‘абы, тому Всевышний Создатель запишет в книге его деяний семьдесят благодеяний за каждый его шаг, устраним его злодеяния и возвысит его место в раю на семьдесят степеней за каждый шаг»*. Махмуд ал-Булгари поясняет, что совершение хаджа является труднее всех других столпов ислама, но за нее будет дана большая награда: *«При совершении хаджа нужно отрешиться от детей, от супруги, от близких – от всех – и носить расставание с ними всеми. Затем нужно потратить много денег. Затем нужно обременить свой нафс множеством забот и хлопот. Затем нужно также пожертвовать жизнью. Затем, если он сможет совершить хадж, чем больше забот и хлопот в этом хадже, тем больше за него награда и тем выше его степень»*⁵¹.

Махмуд ал-Булгари призывает не отказываться от совершения хаджа: *«знай, и да будет тебе известно, если Всевышний кому-то даст здоровье, даст такие возможности и силы, что у него будет верховое животное, чтобы добраться [до Мекки], будет провизия, а что касается его законной супруги и детей, то дома будет довольствие для них, и он умрет, не отправившись в хадж, он будет грешником, будет одним из рабов, не подчинившихся велению Истинного»*⁵². Оповестив читателя о том, что о построении Каабы было рассказано в первой части книги, в заключение раздела приводит историю Адама и Евы.

⁵⁰ Ал-Газали Абу Хамид. Ихйа ал-‘улум ад-дин. Каир, 1910. Т. 1. С. 235. (на араб. яз.).

⁵¹ Нахдж ал-Фарадис. С. 225.

⁵² Там же. С. 226.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Позиция ал-Газали в отношении совершения паломничества более конкретизирована, в книге ал-Газали рассказывает об условиях и обязательствах хаджа, о правилах его исполнения и запретах: «Хадж – один из столпов ислама. Человек, не желающий совершить хадж, становится наравне с христианами и иудеями... Что касается условий совершения паломничества, то их два – это время и ислам. Если паломничество совершает мальчик, которому еще не исполнилось 10 лет, то его паломничество не может быть принято, так как он еще недостаточно осознает всю значимость его исполнения. Но те из детей, которые уже осознали значимость совершения данного предписания ислама, могут совершать паломничество, и это будет засчитано как исполнение одного из столпов ислама. Что касается времени совершения паломничества, то это месяцы шавваль и зуль-ка‘да и девятый от месяца зуль-хиджа до дня жетрвоприношения. Совершение паломничества в другое время признается малым хаджем (гумра)»⁵³.

Согласно концепции Абу Хамид ал-Газали «путь к счастью – лежит через сочетание знания (‘илм) и действия (‘амал)». Знание предшествует действию». Деяние впервые появляется в жизни человека с изучением очищения и молитвы по приходу времени полудня в период от восхода солнца до полудня. «Действие же устраняет не только пороки, но и их причины и устанавливает добродетель, противоположную пороку»⁵⁴. Устранение недостатков средствами действия называется у ал-Газали практическим лекарством, а средства знания – познавательным лекарством. По мнению мусульманского мыслителя, оба эти средства равноценны и необходимы, но наиболее эффективны они во взаимодействии. На основании этого ал-Газали отвергал аскетизм и учение суфиев о «бегстве из этого мира», полагая, что ни земной мир, ни богатство сами по себе не являются злом. Злом они становятся в зависимости от того, какую роль играют в жизни человека.

⁵³ Нахдж ал-Фарадис. С. 241.

⁵⁴ Ал-Газали Абу Хамид. Ихйа ал-‘улум ад-дин. Каир, 1910. Т. 1. С. 232. (на араб. яз.).

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Автор «Нахдж ал-Фарадис» Махмуд ал-Булгари подчеркивает важность исполнения главных предписаний ислама: молитва, пожертвование (закят), пост, паломничество (хадж) и др. При этом чувствуется влияние на автора суфийского мировоззрения адептов времен раннего ислама. В представлении Махмуда ал-Булгари суфизм – это неотъемлемая часть мусульманской духовной традиции. На протяжении всего повествования Махмуд ал-Булгари стремится доказать, что идеи суфизма об аскетизме, благочестии, довольствии не противоречат суннитскому правоверию. В то же время он не пытается скрыть от читателя, что суфии придерживались различных точек зрения по определенным вопросам теории и практики суфизма. Доказательством тому служит цитирование автором речений шейхов разных суфийских школ. В списке имен суфиев, на высказывания которых ссылается Махмуд ал-Булгари, представители раннего суфизма – мусульманские аскеты, которые особое значение придавали личной праведности, нравственной чистоте, страху перед Богом и следованию Корану: (Хасан ал-Басри, Ибрахим б. Адхам, Ибн ал-Мубарак, Раби‘а ал-Адавийя, Шакик ал-Балхи и др.); основатели мистического направления в суфизме Абу Сулайман ад-Дарани и Зу-н-Нун ал-Мисри; адепты багдадской школы суфизма Бишр ал-Хафи, Джунайда ал-Багдади, Абу Йазида ал-Бистами, Абу-л Хусайна ан-Нури и др.

Идеологическая направленность сочинения «Нахдж ад-Фарадис», скорее всего, объясняется тем, что в период становления и расцвета Золотой Орды, когда ислам завоевывал все новые позиции в борьбе с язычеством кочевого населения Золотой Орды, суфизм занимает активную позицию в развитии духовной жизни общества. Этот факт в результате приводит к идейной дифференциации: к делению на господствующее направление, в виде религиозной политики суфийских братств, находившихся под покровительством представителей правящего класса, и оппозиционные направления, выражающие интересы народа.

Что касается вопроса о суфийской идеологии, распространенной в Золотой Орде существуют разные мнения. Некоторые со-

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

временные исследователи (В.П. Юдин, Т.И. Султанов, А.И. Ракушин и др.) утверждают, что специфика ее состоит в том, что суфийские шейхи придавали многим традиционным тюрко-монгольским верованиям мусульманскую форму. Так, Г. Галиахметова считала, что «идеология в Золотой Орде представляла из себя развитие симбиотического противостояния: ислама и старых верований тюрков и монголов – определенного типа шаманизма с верой в небесного Тенгре. Однако историческое развитие утвердило перспективность в этом регионе ислама, который весьма метко ужился с некоторыми несвойственными классическому исламу элементами»⁵⁵. Другие, в частности, И. Измайлов утверждали, что «ничто не указывает на то, что именно суфии подменяли суть мусульманской веры и ее ритуалов некими «тюрко-монгольскими верованиями». Вообще, сравнивать некоторые аспекты религиозной практики суфизма с примитивным шаманством неверно ни теоретически, ни фактически»⁵⁶.

Однако в «Нахдж ал-Фарадис», как и во многих золотоордынских сочинениях написанных на тюрко-татарском языке активно применяется термин «Тенгри» наряду с другими арабскими заимствованиями, означающие имена Аллаха и Его эпитеты (Хак Та'ала, Рабб, Хак Табарака ва Та'ала, Ходай, Аллах). Возможно это связано с тем, что на протяжении длительного времени бог Тенгри был объектом поклонения древних тюрков. Г. Давлетшин отмечал, что: «язычество древних тюрков было своеобразным, в своей основе оно тяготело к единобожию, монотеизму»⁵⁷.

⁵⁵ Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. Казань, 2002. С. 112.

⁵⁶ Измайлов И. Ислам в Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2002. С. 51.

⁵⁷ Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). Казань: Татар. кн. изд-во, 2004. С. 24.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Между тем представлять «Нахдж ал-Фарадис» как источник, с помощью которого можно перестроить систему традиционного мировоззрения об исламизации Золотой Орды, считаем неверным. Скорее всего, для Махмуда ал-Булгари слова «Тенгри» и «Аллах» были синонимами. В поэмах «Кысса-и Йосыф» Кул Гали⁵⁸ и «Хосроу и Ширин» Кутба⁵⁹ встречается обращение к Аллаху в эпитете «Тенгре».

Таким образом, Махмуда ал-Булгари не стремился создать хорошо сформулированное и логически стройное учение. По большей части Махмуд ал-Булгари оставался в рамках традиционной мусульманской концепции. При этом Махмуд ал-Булгари признавал определенные суфийские истины. Скорее всего, это было вызвано тем, что жизнеспособность ислама как идеологической системы, обусловлена рядом специфических черт, порожденных конкретными социально-историческими условиями, и это в свою очередь давало возможность народам, принявшим ислам, участвовать в разработке исламской религиозной системы и вносить свой вклад в духовный мир ислама.

§ 2. Нравственные принципы и этические идеалы

Мусульманская доктрина нравственности исходит из абсолютного значения норм морали, установленных Кораном. В большинстве средневековых татарских произведениях, написанных в духе суфизма, эти нормы не зависели от конкретно-исторических условий общественного развития и потребностей людей и объявлялись вечными и неизменными. Следование им обеспечивало высшее нравственное совершенство личности. Наряду с принципом этического абсолютизма исламское учение в средневековом обществе утверждал принцип морального догматизма, который

⁵⁸ Кол Гали. Кыйссаи Йосыф. Казан, 1989. Б. 17. (на тат. яз.).

⁵⁹ Котб. Хөсрәү вә Ширин. Казан, 2003. Б. 14. (на тат. яз.).

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

требовал от приверженцев ислама безусловного исполнения коранических моральных норм как данных Аллахом и не подлежащих разумному обоснованию, независимо от социальных последствий такого поведения.

«Исламская этика стала огромной цивилизацией, жизненность которой доказана почти полуторатысячелетним опытом. Она является важной гранью моральной культуры человечества, которая складывалась из различных взаимодополняющих друг друга традиций»⁶⁰.

В исламе с самого начала существовали идейные течения, которые с полярных точек зрения трактовали вероятность свободного выбора или неизбежность абсолютного предопределения. Тем не менее, вера в предопределение, по мусульманским канонам, отнюдь не осуждала человека в случае совершения им дурных поступков, поскольку долг правоверного заключается в разборчивости при совершении добрых и злых дел, а также в соблюдении правил запрещенного и разрешенного.

«Считается, что ниспосланные в пророчестве правила «харам» – запретного и «халаль» – дозволенного, вкупе с дарованным Аллахом разумом, способны вести человека по правильному пути»⁶¹. Однако некоторые мыслители не удовлетворялись простой констатацией подобных положений. В частности, Абу Хамид ал-Газали считал: «...если бы действия людей были полностью предопределены божественными силами, человек уподобился бы неодушевленному существу, что опровергается присутствием в человеке божественного элемента – разума. С другой стороны, воззрения, приписывающие человеческому, «волеизъявлению» совершенно свободный недетерминированный характер также не верны, ибо любое действие не совершается в вакууме, оно лишь звено в причинно-следственной цепи, установленной Богом в мировом порядке. Следовательно, истина заключается в синтезе. Свобода – это не свобода от установленного Богом порядка или вопреки Богу, а

⁶⁰ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М.: Гардарики, 1998. С. 107.

⁶¹ Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. Казань, 2003. С. 47–49.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

свобода в рамках этого же обязательного порядка, в котором нет ничего случайного или созданного ради забавы, а все мудро продумано»⁶². Таким образом, Абу Хамид ал-Газали признавал право шариата предписывать и запрещать, особенно в отношении «‘ибadata» – ритуала.

Добродетель, в соответствии с учением средневековых мыслителей, представлялась как похвальная середина между двумя порицаемыми пороками. Так, смелость, являющаяся достоинством, от избытка превращалась в безумство, а при недостатке становилась трусостью. Философы приводят примеры таких добродетелей, зажатых с двух сторон пороками: щедрость – в противоположность крайностям – жадности и расточительности, скромность – заносчивости и самоуничижению, целомудрие – невоздержанности и бессилию, ум – глупости и изощренно-порочной хитрости и т.п. Каждый из философов выделял свой перечень основных добродетелей человека⁶³.

«Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари является развернутым этическим кодексом жизни мусульманина с позиции учения Абу Хамида ал-Газали. Об авторитете ал-Газали у автора «Нахдж ал-Фаралис» говорит то, что на его сочинение Махмуд ал-Булгари ссыался чаще, чем на какой-либо другой авторитетный среди мусульман богословский труд дидактического характера.

Согласно Махмуду ал-Булгари нравы могут исправляться и улучшаться двумя основными способами: воспитанием и обучением. Воспитание означает наделение человека этическими добродетелями и практическими навыками, основанными на знании, а также подражание образцу и наблюдение за добродетельными людьми. Совершенно особую роль здесь играла личность пророка Мухаммада. Единственным сверхъестественным свойством являлись откровения, ниспосланные Мухаммаду Аллахом. В силу этого в сознании людей утвердилось представление о том, что достигший совершенства должен испытывать нечто подобное посредством мистического

⁶² Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. Казань, 2003. С. 54.

⁶³ Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1995. С. 135.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

опыта. Необходимо отметить, что сам пророк Мухаммад старался по возможности избегать мистики. В хадисах о его деяниях и высказываниях речь идет в основном о поучениях и наставлениях народу в повседневной жизни. Наряду с добросовестным исполнением основных постулатов ислама, Мухаммада характеризовали такие качества, как скромность, вежливость, умение подавлять свой гнев, а также целомудрие, умеренность в пище и неприхотливость. Кроме того, ему был присущ дар красноречия, и зачастую Мухаммад посредством притч с легкостью доводил до сознания людей сложные для понимания идеи и мысли. Таким образом, Сунна создает образ совершенного человека в его помыслах и деяниях, к идеалу которого должен стремиться каждый мусульманин.

После описания пяти основных столпов ислама, соблюдение которых является обязательным для верующего мусульманина, Махмуд ал-Булгари раскрывает те добродетели, которых должен придерживаться человек на пути своего усовершенствования: уважение к отцу и матери; употребление в пищу только дозволенного и совершение богоугодных дел; призыв к благочестию и воздержание от запрещенного; проявление терпения. В отличие от ал-Газали Махмуд ал-Булгари не анализирует концепцию «середины» и «меры», у него свои четкие определения качеств человеческого характера. В разделе, рассказывающем об уважении к отцу и матери, говорится, что человек должен помогать своим родителем и проявлять в отношении их сдержанность и терпение, а также о необходимости проявлять терпение в воспитании детей, о чем гласит один из аятов Корана: *«Ваше имущество и дети – только искушение, и у Аллаха великая награда»*⁶⁴. Если человек терпелив и проявляет любовь и щедрость к детям, то в будущем они отблагодарят его. Автор отмечает неоценимый вклад родителей в воспитание детей, он считает, что лишь почитая своих родителей, человек может надеяться на благосклонность Аллаха и приводит хадис пророка Мухаммада: *«Довольство Истинного (Хак) заключено в довольстве отца и матери»*⁶⁵. Отец и мать произвели этого человека на

⁶⁴ Коран (64:15)

⁶⁵ Нахдж ал-Фарадис. С. 236.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

свет, они испытали множество трудностей, воспитывая его, и проявляли заботу о нем. Оценить их труд невозможно, поэтому человек не должен отказывать им ни в чем и обижать их. Почитание отца и матери – такая же обязанность, как и совершение пяти столпов ислама.

Абу Хамид ал-Газали утверждал, что человек рожден непорочным, и на протяжении всей жизни Аллах помогает ему. Однако человеческий разум должен быть недоступен для Иблиса, поэтому человек все свои поступки должен согласовывать с религией ислама, основными источниками которого являются Коран и Сунна. Изгнать злое можно лишь сотворением добрых дел, угодных Аллаху, это и есть защита от искушения Иблиса. Вкушать лишь дозволенное («халаль») и сторониться запретного («харам»): *«Слава Аллаху, что сделал человека из глины, сделал в самом хорошем виде, и кормили человека в начале его жизни молоком исходящим из крови и тела, чистой и охраняли его с дозволенным («халал») от слабости и болезни. Держал его желания с харам (животные инстинкты), чтобы они исчезли и он желал бы лишь дозволенное («халал»), чтобы воины шайтана были непобедимы. Если внутри человека поселится шайтан, то, сотворяя добрые дела, он победит его и подвергнет изгнанию. Молитва, обращенная к пророку Мухаммаду и его сподвижников сохранит его от бесчестия»*⁶⁶.

«Рассказ о достоинствах дозволенной пищи» раскрывается хадисом пророка Мухаммада, из книги ал-Газали «Ихйа ал-‘улум ад-дин»: *«Поиск дозволенного [пропитания] является непреложной обязанностью каждого мужчины (в оригинале: мусульманина – примеч. пер.) и каждой женщины (в оригинале: мусульманки – примеч. пер.)»*⁶⁷. Данный хадис непосредственно связан с изречением из Корана (23:51): *«Кушайте из дозволенного и совершайте богоугодные дела»*⁶⁸.

⁶⁶ Ал-Газали Абу Хамид. Ихйа ал-‘улум ад-дин. Каир, 1910. Т. 2. С. 89 (на араб. яз.).

⁶⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 244.

⁶⁸ Коран (23:51).

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

Ищущий дозволенного пропитания, по Махмуду ал-Булгари, должен не столько вкушать дозволенную пищу, а добыть ее честным трудом, либо получить ее от рук добрых людей. Одна из важных составляющих, это сдерживать свои желания, проявить стойкость и не поддаваться соблазнам, в подтверждение автор приводит слова суфия Сари Сакати: *«Кто отказывает желаниям своего нафса, сможет уберечься от сомнительной еды, а если он не может отказывать желаниям своего нафса, то впадет в сомнительное и запретное»*⁶⁹.

В данном разделе ярко выражена суфийская догматика, призывающая к проявлению терпения, сохранению довольствия: *«Кто довольствуется имеющимся и подавляет свой нафс, тот удерживается от запретного и сомнительного»*⁷⁰, – заключает Махмуд ал-Булгари.

Вызывает интерес и позиция Махмуда ал-Булгари в отношении равноценности поиска дозволенного пропитания к совершению поклонения и намаза вместе с молитвенным собранием: *«Отстраниться от какого-то одного греха перед Всевышним лучше, чем семьдесят видов поклонения Аллаху»*⁷¹. Именно по этой причине, – заключает Махмуд ал-Булгари, – *абдалы*⁷² *покидают горы да и уходят в пустыню»*⁷³.

Бесконечное терпение и полное удовлетворение своей долей Махмуд ал-Булгари признает наилучшими качествами характера. Если Аллах ниспослал человеку бедствие, то он должен сохранять терпение, уповая на милость Аллаха. Если случилось несчастье, и в этот момент человек проявил несдержанность, то за свой опрометчивый поступок может поплатиться жизнью. Эта позиция выражена

⁶⁹ Нахдж ал-Фарадис. С. 250.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 246.

⁷² По мнению Ю.А. Аверьянова абдалами назывались странствующие дервиши-каландары в Малой Азии // Аверьянов Ю.А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М.: Издательский дом Марджани, 2011. С. 628.

⁷³ Нахдж ал-Фарадис. С. 246.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

в одной из притч «Нахдж ал-Фарадис», в которой рассказывается, что во время переселения пророка Мухаммада из Мекки в Медину за ним последовали многие из его сподвижников, среди них двое были из племени Даус: *«О, мой брат, как с тобой поступил Истинный, Благословен Он и Возвышен?»*, на что тот сказал: *«Истинный, Благословен Он и Возвышен, смилоствовался надо мной и дал мне в удел рай за то, что я прибыл к Пророку, мир ему, из Мекки в Медину»*. Туфайл спросил: *«О, мой брат, почему ты прячешь свои руки?»*, на что тот сказал: *«О, мой брат, у меня все пальцы отрезаны и изувечены»*. Я спросил: *«Почему они изувечены?»*, на что тот сказал: *«В мирской жизни меня постиг недуг. Мне надо было терпеть тот недуг. Сколь бы ни был силен мой недуг и страдание, надо было терпеть, чтобы моя степень и награда здесь были больше. Не вынеся своей болезни, я отрезал себе кончики пальцев, и Истинный, Благословен Он и Возвышен, сказал мне: «Ты не вытерпел и отрезал свои пальцы, которые Я сотворил. Я их не исправлю». Теперь все мои пальцы изувечены»*⁷⁴. Таким образом, герой, решив одолеть малую боль, не только навсегда попрощался с жизнью, но и в «вечном» мире понес за это наказание.

В «Нахдж ал-Фарадис» приведена история «шейха и кади»: шейх, узнав о том, что судья за решение правовых вопросов получает от людей вознаграждение, бранит его. Кади, отчаявшись и признав свой грех, соглашается стать мюридом шейха: *«Шейх, с этого дня, что бы Вы и потребовали, я не буду противоречить Вам»*. То есть, судья становится подчиненным «всезнающему» шейху, хотя, в общем-то, ничего греховного не совершает. Самое парадоксальное то, что шейх принимает сад, оставленный в наследство судье. Получив такой дар, шейх начинает думать лишь о нем, это мешает ему сосредоточиться на молитве. Шейх отказывается от подарка, но несмотря на это уже не остается в глазах читателя положительным героем.

Четвертая часть «Нахдж ал-Фарадис» в основном посвящена рассмотрению поступков человека, ведущих к его гибели. Как полагает Махмуд ал-Булгари, к ним относятся: убийство, измена, упот-

⁷⁴ Нахдж ал-Фарадис. С. 271.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

ребление спиртных напитков, высокомерие, распространение клеветы и сплетен, привязанность к благам земной жизни, проявление зависти и желание мести. Высокомерие – не что иное, как равнодушие по отношению к повелениям Всевышнего, т.е. законам ислама, и надменное отношение к людям. Махмуд ал-Булгари считает, что богатство и привязанность к красивым вещам еще не говорят о том, что человек высокомерен. Человек не должен смотреть на людей свысока, поскольку все люди – рабы Аллаха, и только Аллах выше всех. Похвала людей считается проявлением уважения, и не нужно ее избегать, но тот, кто хвалит сам себя, не достоин внимания людей, поскольку видит себя лучше других, что уже является высокомерием. Кичливость, бахвальство однозначно признаются в «Нахдж ал-Фарадис» злом, которое приносит наказание. Согласно Махмуду ал-Булгари, человек должен воспрепятствовать совершению незаконных, дурных дел любыми способами: либо сам должен непосредственно вмешаться, либо высказать протест, или хотя бы подумать об этом. Поскольку, если человек всегда благочестив и выполняет лишь богоугодные дела, но не пресекает совершение дурных поступков другими людьми, он становится непосредственным соучастником, за что в дальнейшем понесет наказание. Таким образом, автор «Нахдж ал-Фарадис» предупреждает: необходимо не только совершать благое самим, но и учить ему других. В качестве примера он приводит поучительную историю халифа и суфийского шейха Абу Хасана ан-Нури, *который прогуливаясь по берегу реки и увидел в лодке бочки с вином. Он спросил, чьи эти бочки, ему ответили, что халифа Му'тасыйда. Абу Хасан Нури подошел к лодке и разбил все, об этом сообщили халифу, Абу Хасана тут же арестовали. Все полагали, что халиф убьет несчастного суфия. Когда Абу Хасана ан-Нури привели к халифу, Халиф спросил: «Кто ты?», на что шейх ответил: «Я мухтасиб». Халиф спросил: «Кто тебя назначил мухтасибом?», на что шейх ответил: «Тот Всевышний, который сделал тебя халифом, поставил меня мухтасибом». После этого халиф сказал: «Зачем ты сломал и погубил столько ведер?». Шейх ответил: «Я сделал это, потому что проявил к тебе милосердие, чтобы ты отстранился от тех деяний, который запретил Всевышний, не запятнал себя преступлением». Халиф какое-то вре-*

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

меня сидел, глубоко задумавшись, и ничего не говорил. Затем он сказал: «Я слышал, что ты не сломал одно из этих ведер. В чем [был твой] замысел, ведь ты не сломал одно ведро?», на что шейх сказал: «Мой нафс стал искушать меня тем, что я совершил такое великое добро, ведь не было никого, кто повелел бы этому халифу одобряемое, а я это сделал, и я это оставил, чтобы воспротивиться своему нафсу, чем кто-либо, пусть это будет призывом, чтоб халиф тоже совершал святыя дела. Так мне говорило чувство, я побыстрее решил противостоять своему нафсу. Если бы мое состояние было прежним, то я сломал бы и это ведро». Халиф сказал: «Раз так, я разрешаю тебе выполнять обязанности мухтасиба в городе», на что шейх сказал: «После этого мне будет неприятно выполнять обязанность мухтасиба». Халиф спросил: «Почему?», на что шейх ответил: «До сих пор я выполнял эту обязанность по велению Всевышнего. Если с этих пор я буду заниматься этим по велению халифа, я буду халифским стражником, а я не согласен быть халифским стражником»⁷⁵.

Пропаганда Махмуда ал-Булгари была направлена на обличение власти халифа, его личной порочности, который подверг забвению религиозные постулаты, которым должен был он следовать. В лице суфийского шейха халиф обрел наставника, своим ответом призвавшего задуматься и исправить свой нрав.

Еще одно бедствие для человека, которое выделяет Махмуд ал-Булгари – это любовь и привязанность к земной жизни. Автор «Нахдж ал-Фарадис» дает несколько определений понятия «жизнь». *Первый пример – из жизни пророка Нуха (Ноя). Ангел Джабраил (Гавриил) спросил Нуха, какое определение он даст жизни земной («фани дунья»), на что пророк ответил: «Эта жизнь словно дворец с двумя дверьми, в одну вошел, из другой вышел»⁷⁶.*

Со слов коранического персонажа Лукмана: «Жизнь – словно глубокое море, в котором многие люди тонут, если хочешь вый-

⁷⁵ Нахдж ал-Фарадис. С. 255–256.

⁷⁶ Там же. С. 332.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

ти из него, построй лодку, вложи в нее веру и построй борта у лодки»⁷⁷.

Данные приведенные Махмудом ал-Булгари высказывания показывают, что автор «Нахдж ал-Фарадис» призывает освободиться от мирской суеты и задуматься о несовершенстве и непостоянстве материального мира. Он признает, что человек обладает привязанностью к жизни земной и любит заниматься накопительством. Но жить, не скупясь, работать честно, быть добродетельным, – все это намного важнее, чем бренный мир.

Обратим внимание на отношение Махмуда ал-Булгари к понятию упования на отдаленные надежды. Автор полагает, что надеяться, ожидать что-то в этом мире значит обрекать себя на гибель. Смысл жизни в том, чтобы готовить себя для жизни вечной. Человек не должен планировать свою жизнь, поскольку в любую минуту может покинуть этот тленный мир.

В отличие от Махмуда ал-Булгари ал-Газали считает: «Надежда также осуществляется через состояние, знание и действие. Знание – это причина, приводящая к состоянию, а состояние обуславливает действие, и все три вместе называются надеждой»⁷⁸. Таким образом, состояние надежды напрямую связано с действием. Совершая добрые, богоугодные поступки, человек получит в награду то, на что он надеется.

Разделы «Нахдж ал-Фарадис», в которых говорится о морально-этических проблемах, написаны в дидактическом стиле, несколько отличающемся от стиля философско-теологических трактатов. Здесь широко использованы всевозможные притчи, пересказываются поучительные истории, приводятся назидательные примеры из жизни исторических личностей. Между тем, источники добра и зла в целом Махмуд ал-Булгари сводил к самому человеку, его разуму и морали, в существенной степени игнорируя социально-экономические факторы. По его мнению, зло коренится в за-

⁷⁷ Нахдж ал-Фарадис. С. 335.

⁷⁸ Ал-Газали Абу Хамид. Ихйа ал-‘улум ад-дин. Каир, 1910. Т. 4. С. 188.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

висти, алчности, любви к этому миру, т.е. в мирском, преходящем, создавая ущерб высокой духовности.

Налагая на мусульманина обязанность, строго соблюдать все религиозные и моральные предписания ислама, Махмуд ал-Булгари, тем не менее, придает исключительное значение намерению, ставя его выше самого действия. Выставление на первый план намерения должно было действовать успокаивающе на всякого ущемленного в своих действиях человека. С одной стороны, бедняка, не способного показать свою верность исламу щедрыми пожертвованиями, а с другой стороны, может быть, и недостаточно рьяно выполняющего коранические заветы и предписания купца, занятого больше своим богатством.

Большое интерес вызывает отношение Абу Хамида ал-Газали к богатству и бедности. Его интерпретация бедности подтверждает основную направленность всей системы ал-Газали: с одной стороны, соединения суфийских идей с традиционализмом и тем самым защита традиционной догмы, с другой выдвижение некоторых идей связанных с интерпретацией исламских ценностей, попытка проникнуть в духовный мир человека. Оппозиция богатству, высокомерию, жадности, равно как и некоторые другие нормы суфизма, привлекала городские массы халифата, выступавшие под лозунгом критического отношения к официальной религии. В «Ихйа ал-‘улум ад-дин» сочетаются две интерпретации бедности. С одной стороны, человек должен стремиться к бедности, так как она есть похвальная «стоянка», качество, приближающее человека к совершенству. С другой стороны бедность описывается как несчастье, как испытание, посланное людям. Ал-Газали выделяет несколько видов бедности и дает определение этим состояниям: «бедность представляет собой отказ от необходимого, отреченность от ненужного не называется бедностью». Поэтому существует абсолютная бедность человека, так как он «нуждается в продолжении своего бытия, а продолжение бытия исходит от сущности Всевышнего». Аллах очень богат в этом смысле, поскольку если «существует некто, чье бытие не исходит от другого, то он

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

абсолютно богат»⁷⁹. Из этого отрывка ясно: Абу Хамид ал-Газали считает, что функция продолжения жизни человека принадлежит богу, из этого постулата выводятся многие другие положения. От абсолютной бедности ал-Газали переходит к бедности относительной – бедности в имуществе, называя, пять ее видов.

Не отвращение к имуществу, не боязнь его являются наивысшим качеством по шкале оценок состояния человека, а полное пренебрежение имуществом, квиетическое безразличие к имущественному состоянию. Богатство определяется как один из атрибутов Аллаха, и суть его заключается в том, чтобы «не нуждаться». Поэтому человек, не испытывающий ни в чем нужды, «близок к Аллаху». У ал-Газали также хорошо развита тема квиетического равнодушия человека ко всему мирскому. Считая безразличие высшим качеством в сравнении с такими чувствами, как презрение к миру, отвращение от мира, ал-Газали занимает тем самым определенную позицию в отношении распространенного суфийского аскетического идеала, требующего равнодушного отношения к миру земному. Однако ал-Газали считает данное качество также полезным: «...ты не должен думать, что ненависть к миру является самоцелью. Но мир – преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду...».

У ал-Газали есть байан, где особенно важным представляется упоминание завоевание авторитета как мотива поведения человека. Предположение: человек может быть аскетом не потому, что стремится к аскетизму, а потому, что хочет «похвалиться аскетичностью», не только свидетельствует о том, что значительная часть монашествующих мусульман эпохи ал-Газали примыкала к аскетам ради завоевания определенного рода популярности, авторитета, но и характеризует понимание им мотивов человеческого поведения, базирующегося на концепции удовольствия. Так, в книге о любви ал-Газали упоминает о непосредственной и о престижной причинах благодеяния (дарения), например, о желании прославиться своей щедростью или великодушием или стремлении за-

⁷⁹ Ал-Газали Абу Хамид. «Ихйа ал-‘улум ад-дин». Каир, 1910. С. 193.

ГЛАВА 3. Идейно-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

воевать одобрение людей, получающих дар, чтобы склонить их на свою сторону.

Итак, для Махмуда ал-Булгари одним из самых важных становится поклонение и упование на Аллаха, т.е. отказа от своей воли и полностью положиться на Аллаха. И добро и зло все от Аллаха и человек должен терпеть и довольствоваться своей долей и полностью подчиниться судьбе. Желающий обрести счастье должен избегать проявления инстинктов и бороться со всеми проявлениями низменности человеческой натуры, полностью отказаться от страстей и желаний. Таким образом, Махмуд ал-Булгари считает, что достичь практического совершенства можно лишь путем полного контроля не только за своими поступками, но и мыслями. Верующий обязан беречь свою душу от испорченных нравов и украшать выюской моралью, основанной на религиозных традициях.

Автор «Нахдж ал-Фарадис» не указывает своей принадлежности к суфийскому ордену. Однако и говорить о том, что она написана в рамках ортодоксального, традиционного ислама, не признающего суфийские истины, было бы неверно. Мы также не можем отнести идеологию, изложенную в «Нахдж ал-Фарадис» к книге, трактующей учение суфийского ордена ал-Кубравийа, поскольку в произведении даже не встречается имя ал-Кубрави и его учеников, а тем более не используются их сочинения. Как говорит Дж. Тримингэм: «Многие из них (суфиев – Э.С.) не принадлежали к какому-либо определенному учению и создавали свои собственные мистические «пути», пользуясь самыми разными источниками озарения»⁸⁰.

В отличие от Махмуда ал-Булгари ал-Газали объединял в понятии нравственность три составляющие – знание, действие и способность к совершению действия. Действие в области практического знания (то есть в непосредственном жизненном опыте, с которым человек сталкивается каждый день) является его (знания) следствием и практическое знание существует ради действия...

⁸⁰ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. М., 1989. С. 81.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

В целом личность у ал-Газали – это человек, осознающий свое специфическое назначение и стремящийся наилучшим образом функционировать в качестве разумного существа. Соответственно, он ставит в центр своего внимания заботу не о чувственном типе жизнедеятельности и о его идеалах, таких, как почести, богатство, власть, а заботится о своих духовных качествах и о максимальном развитии своих познавательных способностей. Поскольку высшая добродетель выражается в мудрости познания, а путь к нему лежит через разум, то совершенствование разума является главной этической целью человека. Этико-философская концепция ал-Газали включала в себя не только элементы суфийского учения. Эклектичная по содержанию она была одной из самых развитых на средневековом мусульманском Востоке»⁸¹.

В результате исследования анализа Махмуда ал-Булгари мы пришли к выводу, что суфийские мотивы, которые проповедовал автор «Нахдж ал-Фарадис» о самосовершенствовании человеческой души снимали противоречия между существованием трансцендентного и видимого мира. Махмуд ал-Булгари создавал свой идеал путем не отвержения прошлого, а его органического перевоплощения с помощью самосовершенствования. Автор вступил в определенные отношения с традиционным исламским мировосприятием, вроде бы принимая его и сохраняя, однако, по сути, наполняя новым содержанием. Он понял ислам с позиций не только познания или деятельности, но также любви, добра, исходя из эстетической и нравственной категории.

Из этого, следует, что Махмуд ал-Булгари причины надвигающегося государственного кризиса усматривал не только в глубоких социально-экономических и политических факторах, а прежде всего в ослаблении духовных, нравственных ценностей, связанных в игнорировании предписаний ислама, неверном их применении, общем падении нравов, расточительстве и роскошествовании правящих классов. По его мнению, отход от предписаний

⁸¹ Тухватуллина Л. Проблема человека в трудах татарских богословов. Казань, 2003. С. 66–67.

ГЛАВА 3. Идеино-политическая позиция Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды

религии в сфере морали приводит средневековое татарское общество к катаклизмам, войнам, социальной несправедливости.

Суфийские идеалы играли в творчестве Махмуда ал-Булгари немаловажную роль, поскольку они, содержали целый блок нравственных и этических представлений, были более созвучны духовным запросам верующих. Его идейные и художественные замыслы впоследствии стали началом для дальнейшего развития татарской духовной литературы. Несомненно, «Нахдж ал-Фарадис» стал источником для многих последующих произведений религиозно-дидактического характера. Открытость идейно-художественной системы Махмуда ал-Булгари, способность ее к ассимиляции различных внешних явлений при сохранении основных теоретических, эстетических и этических принципов ислама создали его произведению популярность среди широких масс татарского народа на протяжении нескольких веков.

Опираясь на религиозные традиции вышеназванных источников, Махмуд ал-Булгари считал, что достичь практического совершенства можно лишь путем полного контроля не только за своими поступками, но и мыслями. Верующий обязан беречь свою душу от испорченных нравов и украшать высокой моралью, основанной на религиозных традициях. Автор вступил в определенные отношения с традиционным исламским мировосприятием, вроде бы принимая его и сохраняя, однако, по сути, наполняя новым содержанием. Он понял ислам с позиций не только познания или деятельности, но также любви, добра, исходя из эстетической и нравственной категории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

События XIII–XIV столетий оставили глубокий след в истории многих народов Азии и Европы. В результате образования Золотой Орды произошли смешения племен и народов, зародились новые этнические общности, новые народы. Для XIV века основными источниками реконструкции общественной мысли является литературное наследие. Исследование памятников художественной литературы позволяет определить некоторые тенденции развития духовной культуры, как составной части формирования общественной мысли, а также особенности распространения и функционирования ислама в общественно-политической жизни Золотой Орды.

В книге впервые была представлена роль литературного источника «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари в истории духовной культуры Золотой Орды, а также средневековых арабоязычных сочинений, послуживших основой при написании «Нахдж ал-Фарадис», проведен анализ идейно-политической позиции автора «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари в осмыслении актуальных проблем общественной и духовной жизни Золотой Орды.

За основу исследования мы взяли текст «Нахдж ал-Фарадис», изданный в 2002 г., под редакцией Ф.Ш. Нуриевой. В процессе работы спользовались различные рукописи и списки, хранящиеся в библиотеках Казани, с целью установить точные имена и названия сочинений, которые послужили источниками при составлении «Нахдж ал-Фарадис», поскольку издание 2002 г. содержит ряд неточностей, что затрудняло ход исследования. Отдельно хочется выразить благодарность И.Р. Гибадуллину за редактирование русского текста «Нахдж ал-Фарадис».

Социокультурная среда, в которой формировалось мировоззрение Махмуда ал-Булгари напрямую связано с общественно-политической ситуацией в Золотой Орде. Возведение ислама в Золотой Орде в ранг государственной религии привело к тому, что

мусульманство стало рассматриваться как фактор политической силы и источника культурного вдохновения. Влияние на народы, населявшие Золотую Орду, оказывали мусульманские ученые из Средней Азии, в частности Бухары, Хорезма. Фактически ислам правители Золотой Орды приняли от исламских проповедников, прибывших из этих мест. Несмотря на позитивный вклад мусульманской религии в развитии культурного наследия Золотой Орды, проблемы связанные с внутривполитической борьбой за власть, последствия «Черной смерти» 1348 г., которые отложили свой негативный отпечаток на социальную жизнь золотоордынского общества, не могли не отразиться на идейной направленности литературных памятников той эпохи. В частности, Ю.Шамильоглу, полагает, что название сочинения «Нахдж ал-Фарадис» («Путь в рай») напрямую подтверждает факт увеличения количества обращенных в ислам и связывает их рост также с периодом «опустошительного действия Черной смерти на территориях Золотой Орды. Как и в Западной Европе, Черная Смерть, должно быть также оказала здесь значительное влияние на общество. В Западной Европе одним из откликов на разгул эпидемии явился рост религиозности, интереса к смерти и наказанию Божьему»¹

Действительно, внутривполитическая ситуация в Золотой Орде в период создания произведения «Нахдж ал-Фарадис» была достаточно неоднозначной. С одной стороны, это период, который называют эпохой расцвета и могущества Золотой Орды, о чем свидетельствуют средневековые арабские летописцы: «В Сарае жили такие выдающиеся ученые и поэты мусульманского Востока, как Кутбутдин ар-Рахибаш, Согутдин Тафтазани, Хафиз ибн Базади, Камалетдин Куджанди и многие другие. В Дешти-Кыпчаке выросли свои писатели, ученые, благодаря деятельности которых письменная культура Золотой Орды стала известной во многих мусульманских странах. Примечательно, что многие художники сло-

¹ Шамильоглу Ю. Высокая исламская культура Золотой Орды // История татар с древнейших времен и до наших дней. Т. 3. Казань, 2009. С. 598.

ва, ученые называли себя псевдонимами Сараи или Булгари»² С другой стороны – это время усиливающихся междоусобиц феодальной верхушки, захвата власти путем заговоров и силового устранения, ведения расточительного образа жизни правителей и политической верхушки. В этой связи, возможно, главной идеей для Махмуда ал-Булгари было обратить взор мусульман Золотой Орды на идеалы ранней мусульманской традиции, основу которой составляли благочестие, нравственность. В отличие от других религиозных, художественных сочинений золотоордынской эпохи, таких как «Каландар-наме» Абу Бакра Каландара, «Хосров и Ширин» Кутба, «Мухаббат-намэ» ал-Хорезми, в «Нахдж ал-Фарадис» нет каких-либо посвящений или хвалебных речей в адрес правящей элиты Золотой Орды, что еще раз доказывает, что автор этого сочинения не выполнял какой-либо социальный заказ. Это хорошо подтверждает и язык сочинения, приближенный к народно-разговорной форме.

В «Нахдж ал-Фарадис» зафиксировано (19) девятнадцать средневековых арабских сочинений богословского характера, на которые Махмуд ал-Булгари опирался при создании своего сочинения. Из этого следует, что Махмуда ал-Булгари неплохо владел языковой и литературной традициями своего времени, знал арабский язык. Основными арабоязычными произведениями, на которые Махмуд ал-Булгари ссыался чаще всего, стали: сборник хадисов Хусейна ал-Багави «Масабих ас-сунна» и трактат Абу Хамида ал-Газали «Воскрешение наук о вере». Поиск и анализ выше-названных 19-ти арабоязычных сочинений дали некоторые характерные сведения о том, какая литература религиозного содержания мусульманского Востока была популярна в средневековом Поволжье. Наиболее известным являлось сочинение Абу Хамида ал-Газали «Воскрешение наук о вере», которое популярно вплоть до наших дней, как на Востоке, так и в поволжском регионе, о чем свидетельствуют многочисленные списки этого сочинения в кни-

² Миннегулов Х.Ю. Татарская литература и Восточная классика. Казань: Изд-во КГУ, 1993. 384 с.

гохранилищах, переводы и попытки все новых изданий знаменитого трактата.

Особый интерес возник в отношении 1-й и 2-й глав (баб) произведения «Нахдж ал-Фарадис», которые посвящены особенностям освещения раннего ислама. Первая была посвящена жизнеописанию и достоинствам пророка Мухаммада. «Нахдж ал-Фарадис» сохраняет традиции тюркских сочинений, в которых идеализировался образ пророка, личность Мухаммада отобразена с точки зрения мистического восприятия. Махмуд ал-Булгари, пытается воссоздать позитивный образ пророка, достойный подражания, однако не всегда делает это за счет привлечения «канонизированных» арабоязычных источников.

Что касается вопроса об институте верховной власти, Махмуд ал-Булгари придерживался мнения, что власть должна быть основана на соблюдении раннемусульманских традиций. Сохранение единства религиозно-политических функций возможно лишь при условии, когда власть и авторитет соединены в одном лице. Махмуда ал-Булгари волновало, что исконные исламские традиции были преданы забвению в силу мирских устремлений правящих кругов, которые пеклись только о собственных интересах, что в конечном итоге привело к разжиганию вражды и смуте в Золотой Орде.

Махмуд ал-Булгари не ставит цель популяризировать какой-то один мазхаб и его основателя и не призывает придерживаться идеологии конкретной правовой школы, хотя в разъяснении определенных ситуаций он ссылается на позицию Имама Абу Ханифы, что и дает возможность полагать, что Махмуд ал-Булгари все же был приверженцем ханафитского мазхаба.

В результате исследования социально-философской позиции Махмуда ал-Булгари мы пришли к выводу, что он создавал свой идеал не путем отвержения прошлого, а его органического перевоплощения с помощью самосовершенствования. Махмуд ал-Булгари понял ислам с позиций не только познания или деятельности, но и любви, добра, исходя из эстетической и нравственной категории. Он не предлагает человеку автоматически исполнять

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

предписания ислама, но и призывает его раскрывать свои потенциальные возможности, воспитывать в себе внутреннюю убежденность.

Идеологическая направленность сочинения, скорее всего, объясняется тем, что в период становления и расцвета Золотой Орды, когда ислам завоевывал все новые позиции в борьбе с язычеством кочевого населения Золотой Орды; суфизм начинает играть активную роль в духовной жизни татарского народа, что в результате приводит к идейной дифференциации, к делению на господствующее, в виде религиозной политики правящей элиты, и оппозиционное направления, выражающие интересы простого народа.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Абилов Ш.Ш. О новонайденных списках памятника XIV века «Нахдж ал-Фарадис» // Советская тюркология. 1977. № 2. С. 69–73.

Абд ал-‘Алаи Уши б. Осман б. Мухаммад. Нисаб ал-ахбар. Казан, 1908. 82 с.

Аверьянов Ю.А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М.: Издательский дом Марджани, 2011. 648 с.

Аз-Замахшари Абу Касим. Кашшаф ‘ан хакаик ат-танзил. Ал-Кахира: Ал-матбуга ал-гамира ал-шарафийа, 1925.

Аз-Захаби Мухаммад. Тафсир ва муфассирун в 3 т. Каир, 1999. Т. 3. С. 304–310.

Ал-Багави Хусейн б. Масгуд. Масабих ас-сунна. Ал-кахира: Ал-матбага ал-хайрия, 1901.

Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. 376 с.

Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. 376 с.

Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере: Трактат. Казань: Иман, 1999. 266 с.

Ал-Газали Абу Хамид. Ихйа улум ад-дин. Ал-кахира: Ал-матбуга ал-гамира аш-шарафийа, 1910.

Ал-Макки Абу Талиб. Кут ал-кулуб фи мусаллалатул махбуб. Ал-Кахира, 1896.

Ал-Химийриа Ибн Хишам Абд ал-Малик. Жизнеописание пророка Мухаммада // Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1994. С. 15–24.

Аль-Холи Амин. Связи между Нилом и Волгой в XIII–XIV вв. Казань: Иман, 2002. 49 с.

Амирханов Р.М. Ислам в татарской общественной мысли: история и современность // Ислам в истории и культуре татарского народа. Казань: РИЦ «Школа», 2000. 203 с.

Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII – середина XVI вв.): в 2 кн. Казань: Изд-во ИЯЛИ, 1993.

Амирханов Р.М. Тюрко-татарская философская мысль средневековья (XIII–XVI вв.). Казань: Мастер-Лайн, 2001. 262 с.

Арсланова А.А. Остались книги от времен былых... Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. 239 с.

Ас-Сагани. Машарик ал-анвар мин сихах ал-асар. Ал-кахира: Матбуга ал-шагада, 1913.

Ахметгалева Я.С. Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбаш китабы». М.: Наука, 1979. 191 с.

Ахунов А.М. Арабский источник средневековой тюрко-татарской литературы: на материале трудов ат-Табари. Казань: ТГГИ, 2001. 176 с.

Аш-Шаркави Абдрахман. Аима ал-фикх ат-тасига. Ал-кахира: Идара гариб лил матбуга ва ан-нашра ва ат-таузи, 2000. 340 с.

Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1989. 928 с.

Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата // Сочинения: в 9 т. М.: Наука, 1966. Т. 6. 784 с.

Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М.: Наука, 1965. 280 с.

Березин И.Н. Очерк внутреннего устройства улуса Джучиева // Труды восточного отделения Российского археологического общества. 1864. Т. VIII.

Бертельс Е.Э. Суфизма и суфийская литература // Избранные труды: в 4 т. М.: Наука, 1965. Т. 3. 524 с.

Большаков О.Г. Эпоха великих завоеваний // История Халифата: в 4 т. М.: Вост. лит., 1993. Т. 2. 291 с.

Борыңгы татар әдәбияты. Казан: Тат. кит. нәшр, 1963. 525 б.

Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции 1917 г. // Татар. лит. в переводах на рус. яз. / под ред. П. Родимова и Галим-Джана Шарафа. Вып.1. М.-Пг.: Госиздат, 1923. 107 с.

Гайнуллин М.Х. Көнчыгыш һәм татар әдәбияты // Совет әдәбияты. 1958. № 9. Б. 82–93.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. Казань, 2002. 157 с.

Ганиева Р.К. Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1988. 170 с.

Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге. Казан: Татар. кит. нәшр., 1965. 353 б.

Гарипов Н. Ислам у татар Поволжья в IX–XIX вв. Казань: Иман, 1999. 36 с.

Гибб Х.А.Р. Арабская литература: классический период / пер. с англ. М.: Вост. лит., 1960. 185 с.

Госманов М. Алтын Урда: тарих һәм мирас // Мирас. 1993. № 8. Б. 37–48.

Греков Б.Д. Золотая Орда и ее падение / Б.Д. Греков, А.Ю. Якубовский. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 479 с.

Григорян С.Н. Средневековая философия народов Среднего и Ближнего Востока. М.: Наука, 1966. 352 с.

Грюнебаум Г.Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М.: Наука, 1981. 227 с.

Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам: религия, общество, государство. М.: Наука, 1984. С. 161–175.

Губайдуллин Г.С. История татар. М.: Моск. Лицей, 1994. 197 с.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 350 с.

Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М.: Гардарики, 1998. 345 с.

Гусейнов А.А. Великие моралисты. М.: Республика, 1995. 351 с.

Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). Казань: Татар. кн. изд-во, 2004. 431 с.

Демидчик В.П. Арабская литература мамлюкского периода: Жанр мирабилей. Учеб. пособие. Душанбе: Тадж. гос. ун-та, 1982. 91 с.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

эл-Болгари Мәхмуд. Нәһжел-фәрадис. Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. 384 б.

Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. 286 с.

Зайончковский А. К изучению средневековых памятников тюркской письменности (XI–XVI вв.) // Вопросы языкознания. 1967. № 6. С. 80–89.

Ибрагим Т.К. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. 239 с.

Игнатенко А.А. В поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов Средневековья. М.: Мысль, 1989. 254 с.

Идиатуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII–XVIII вв. // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань: Изд-во «Фэн», 2006. С. 249–283.

Из глубины столетий / сост., вступ. статьи и комм. Б.Л. Хамидуллина. Казань: Татар. кн. изд-во, 2004. 271 с.

Измайлов И. Ислам в (Улусе Джучи) Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань: Изд-во «Фэн», 2006. С. 53–88.

Измайлов И. Ислам в Золотой Орде // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань: Мастер-Лайн, 2002. С. 38–61 с.

Ислам классический: энцикл. / под ред. К. Королева М.: Эксмо; СПб.: Миргарт, 2005. 416 с.

Ислам: историографические очерки / под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1991. 232 с.

Ислам: религия, общество, государство: сб. ст. / АН СССР, Ин-т востоковедения; [отв. ред. П.А. Грязневич, С.М. Прозоров]. М.: Наука, 1984. 232 с.

Ислам: энцикл. словарь / под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1991. 315 с.

Исламов Р.Ф. «Шахнаме» Шарифа в контексте золотоордынской и кипчако-мамлюкской литератур (Источники. Поэтика): автореф. дис. ... доктора филол. наук. Казань, 2002. 91 с.

Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм Мәмлүкләр Мисыры язма мирас, мәдәни багланышлар. Казан: Матбугат йорты нәшр., 1998. 250 б.

Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань: Мастер-Лайн, 2002. 432 с.

Исхаки Г. Идель-Урал. Казань: Татар. кн. изд-во, 1991. 63 с.

Исхаков Д.М. Татары: популярная этнография (этническая история татарского народа). Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 159 с.

Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар в VI – первой четверти XV вв. Казань: Иман, 2000. 136 с.

Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань: Таткнигоиздат, 1979. 224 с.

Каландар Руми, Абу Бакр. Каландар-наме: избранное / пер. с перс. И.Р.Гибадуллина, М.Р.Шамсимухаметовой; общая и научная редакция, предисловие, комментарии И.Р.Гибадуллина. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017. 1044 с.

Кемаль Я. Тюрко-татарская рукопись XIV века «Нехджуль-ферадис». Симферополь: Крымгосиздат, 1930. 58 с.

Керимов Г.М. Газали и суфизм. Баку: Элм, 1969. 109 с.

Керимов Г.М. Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему Аль-Газали: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1964. 20 с.

Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. М.: Изд-во ун-та Дружбы народов, 1987. 176 с.

Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М.Г. Романов. СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2004. 464 с.

Кол Гали. Кыйссаи Йосыф: Поэма. Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. 221 б.

Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Наука, 1990. 727 с.

Котб. Хөсрәү вә Ширин (шигъри роман). Казан: Мәгариф, 2003. 367 б.

Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики // Избр. соч. Т. 5. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 192 с.

Крымский А.Е. История Персии, ее литературы и дервишской теософии // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским ин-том вост. языков. 1909. Вып. XVI, № 1. С. 34.

Крымский А.Е. Источники для истории Мухаммеда и литература о нем. М., 1910. 144 с.

Кульпин Э. Путь России: первый социально-экологический кризис. М.: Моск. лицей, 1995. 200 с.

Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л.: 1978.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.

Массэ А. Ислам: Очерк истории / 3-е изд: пер с фр. / [предисл. В.В. Наумкина]. М., 1982. 191 с.

Махмутов М.И. Мир ислама. Казань: Центр инновационных технологий, 2006. 616 с.

Мәржани Ш. Мөстафадел-эхбар фи эхвали Казан вә Болгар. Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. 415 б.

Мец А. Мусульманский Ренессанс. М.: Наука, 1996. 537 с.

Миннегулов Х.Ю. Татарская литература и восточная классика: Вопросы взаимосвязей и поэтики. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1993. 383 с.

Миннегулов Х.Ю. Тюрко-татарская словесность в контексте междисциплинарных связей: монография. Казань: Изд-во «Ихлас», 2017. 360 с.

Миңнегулов Х.Ю. Алтын Урда әдәбияты // Татарстан. 1992. № 7–8. Б. 63–73.

Мунджид фи лугати ва а'лям. Бейрут, 1994.

Мусульманский мир: Средние века, новое время / под ред. Р.М. Валиева, Р.А. Набиева и др. Казань, 1996. 210 с.

Мухамадиев А.Г. Золотая Орда // Материалы по истории татарского народа. Казань, 1995. С. 134–185.

Мухаметшин Р.М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань: Иман, 2000. 130 с.

Мухаметшин Р.М. Региональные особенности ислама // Татарстан. 1995. №11–12. С. 66–70.

Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. 303 с.

Наджиб Э.Н. О памятнике XIV века «Нахдж ал-Фарадис» и его языке // Советская тюркология. 1971. № 6. С. 56–89.

Насыри К. Лахджа-и татари. Казань, 1895. Б. 2.

Никитина В.Б. К постановке некоторых проблем изучения классической поэтики иранских народов // Иранская филология, 1971 С. 94.

Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань: Изд-во «Фэн», 1999. 208 с.

Нуриева Ф.Ш. Из лексики «Нахдж ал-Фарадис» // Формирование татарского литературного языка. Казань, 1989. С. 91–96.

Нуриева Ф.Ш. Имена собственные в памятнике XIV века «Нахдж ал-Фарадис» / Ф.Ш. Нуриева, Э.Г. Сайфетдинова // Языковые уровни и их анализ: сб. ст. Казань, 1999. С. 81–91.

Нуриева Ф.Ш. Исторические и лингвистические условия формирования тюрко-татарского литературного языка золотоордынского периода. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2004. 376 с.

Нуриева Ф.Ш. Категория падежа в памятнике XIV века «Нахдж ал-Фарадис» // Старотатарский литературный язык: исследования и тексты. Казань, 1991. С. 37–48.

Нуриева Ф.Ш. Лексические варианты «Нахдж ал-Фарадис» // Исследования по лексике и грамматике татарского языка. Казань, 1986. С. 127–132.

Нуриева Ф.Ш. Об источниках произведения «Нахдж ал-Фарадис» // Казанское востоковедение: Традиции, современность, перспективы: сб. ст. Казань, 1997. С. 41–46

Очерки истории татарской общественной мысли / под ред Р.М. Амирханова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. 191 с.

Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М.: Наука, 1991. 217 с.

Почекаев Р.Ю. Право Золотой Орды / ред. И.М. Миргалеев. Казань: Изд-во «Фэн», 2009. 260 с.

Почекаев Р.Ю. Суд и правосудие в Золотой Орде // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2004. №2. С. 22–28.

Почекаев Р.Ю. Ярлыки ханов Золотой Орды как источник права, и как источник по истории права. [Электронный ресурс] <http://www.kodeks.net>.

Резван Е.А. Коран и его толкования: Тексты, переводы, комментарии. СПб.: Петербург. Востоковедение, 2000. 204 с.

Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ. С.А. Хомутова. М.: Наука, 1978. 372 с.

Рукописный отдел ИЯЛИ КФАН СССР, фонд С. Вахиди. 53–1–26. С. 17, 25.

Рукопись XIV века «Нахджел-фарадис» // Духовное наследие: поиски и открытия / под ред. И.Г. Гумерова. Казань: ИЯЛИ, 2017. Вып. 4. 280 с.

Саблуков Г.С. Очерк внутреннего состояния Кыпчакского царства. Казань: Тип.-лит. ун-та, 1895. 60 с.

Сайфетдинова Э.Г., Гамаль Абдель Рехем И.Х. Династический брак мамлюкского султана Египта ан-Насира и царевны Тулунбай по данным средневековых арабских летописей // Золотоордынское обозрение. 2017. Т. 5, № 1. С. 116–125. DOI: 10.22378/2313-6197.2017-5-1.116-125

Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... Казань, 1996. 767 с.

Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. Казань: Алма-Лит, 2003. 214 с.

Сибгатуллина А.Т. Суфизм в татарской литературе (истoki, тематика и жанровые особенности): дис. ... доктора филол. наук. Елабуга, 2000. 380 с.

Сипрджиддинзода М.М. Проблема рационализма в философских и религиозных воззрениях аз-Замахшари: дис. ... канд. философ. наук. Душанбе, 2016. 144 с.

Средневековая арабская философия: Проблемы и решения / под ред. Е.А. Фроловой. М.: Вост. лит., 1998. 527 с.

Средневековая татарская литература (VIII–XVIII вв.) / под ред. Н. Хисамова. Казань: Изд-во «Фэн», 1999. 214 с.

Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Наука, 1987. 190 с.

Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. 341 с.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: Вопросы теории и практики. М.: Наука, 1986. 256 с.

Тагирджанов А.Т. Таджико-персидские и тюркские рукописи Восточного факультета ЛГУ // Вестник ЛГУ. 1957. № 8. Вып. 2. С. 63–69.

Таһиржанов Г. Тарихтан-әдәбиятка. Казан: Татар. кит. нәшр., 1979. 167 б.

Татар әдәбияты тарихы. Казан: Татар. кит. нәшр., 1985. Т. 1. 573 б.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: извлечения из сочинений арабских. Т. 1. СПб.: Тип. имп. АН, 1884. 363 с.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: извлечения из персидских сочинений / под ред. А.А. Ромаскевича и С.Л. Волина. Т. 2. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 308 с.

Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка / пер. с англ. М.: Издательство «Весь мир», 2000. 296 с.

Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. М.: Наука, 1993. 168 с.

Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А.А. Ставиской. М.: Наука, 1989. 328 с.

Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. 207 с.

Усманов М.А. Состояние и перспективы источниковедения истории Улуса Джучи (Золотой Орды) // Источниковедение истории Улуса Джучи. От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань: Мастер-Лайн, 2002. С. 3–14.

Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1972. 223 с.

Усманов М.Г. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманского духовенства в татарских ханствах XIII–XIV вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 177–186.

Фахретдин Р. Ханы Золотой Орды / пер. с татар. С. Шамси. Казань: Татар. кн. изд-во, 1999. 127 с.

Фахрутдинов Р.Г. Золотая Орда // Татарстан. 1992. № 4. С. 52–64.

Фахрутдинов Р.Г. История татарского народа и Татарстана. Казань: Магариф, 1995. 255 с.

Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. 180 с.

Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983. 169 с.

Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: Наука, 1985. 304 с.

Халидов Б.З. Замахшари (о жизни и творчестве) // Семитские языки. М.: Наука, 1965. Ч. 2. Вып. 2. С. 542–557.

Халиков А.Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. Казань: Фэн, 1994. 164 с.

Халикова Е.А. Мусульманские некрологи Волжской Булгарии X – начала XIII вв. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1986. 159 с.

Хрестоматия по исламу / под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1994. 234 с.

Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классической традиции. М.: Наука, 1979. 152 с.

Шамильоглу Ю. Высокая исламская культура Золотой Орды // История татар с древнейших времен и до наших дней. Т. 3. Казань, 2009. С. 589–598.

Шамильоглу Ю. Направления в исследовании Золотой Орды / пер. с англ. Д.М. Исхакова, под ред. А.А. Арслановой // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань: Мастер Лайн, 2002. С. 15–29.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппорт. М.: Алетейа; Энгима, 1999. 416 с.

Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М.: Вост. лит., 1993. С. 199–217.

Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований. М.-Л.: Рудомино, 1997. 413 с.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Юзеев А.Н. Татарская философская мысль: (Эволюция, основные направления и представители): в 2 кн. Казань: Иман, 1998.

Яфаров Б.А. X–XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм «Нәһж-әл-фәрадис» кулъязмасы: дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1949. 150 б.

Blochet E. Catalogue des manuscrits turcs, cilt II. Paris, 1933. S. 132–133.

DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park, Pennsylvania, 1994.

Ecman J. Nehcul-Faradis I, Tipki Basim. Ankara, 1956. 444 s.

Hammer-Purgstall J. Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak, das ist: der Mongolen in Russland. Pesth, 1840.

Velidi Z. Harezmda yazilmis Ecki Turkce Eserler // Turkiyat Necmuasi II. Istanbul, 1928. S. 331–345.

SUMMARY

The book examines the sources for the formation of religious thought in the Golden Horde (based on Mahmud al-Bulgari's work "Nahj al-Faradis"). "Nahj al-Faradis" ("The Way to Paradise") was written in 1357/58 in the Golden Horde. This epic work of 444 pages has a theological-didactic character. According to the data of the Volga copies of "Nahj al-Faradis", its author, Mahmud bin 'Ali al-Bulgari al-Sarai al-Kardari, was a prominent scholar, an expert in religious knowledge who bore the title of sheikh.

Despite the fact that Mahmud al-Bulgari's "Nahj al-Faradis" became the object of a comprehensive study, its religious and theological component remained uninvestigated. The book contains references to nineteen religious and didactic works of the Muslim East. Most of these works have not lost their popularity being used in religious practice these days. Using the textual analysis of the work, the author of this book reveals the importance of the traditions of the Muslim East for the formation of religious thought in the Golden Horde and reveals the development of medieval Turkic-Tatar social thought.

Сайфетдинова Эльмира Гадельзяновна

**Источники религиозной мысли в Золотой Орде
(по материалам произведения «Нахдж ал-Фарадис»)**

Монография

Оригинал-макет – Л.М. Зигангареева, Л.С. Гиниятуллина

Подписано в печать 19.11.2018 г. Формат 60×84 ¹/₁₆

Усл. печ. л. 10,25 Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ООО «КОНСТАНТА-принт»
308519, Белгородская обл., Белгородский р-н,
пос. Северный, ул. Березовая, 1/12
Тел./факс: (4722) 300-720, www.konstanta-print.ru



Сайт
Института истории
Академии наук РТ

Татаровед.рф

ЦИЗОТХ ИИ АН РТ и его издания:
<http://татаровед.рф/departments/6>