

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА ИМ.
Г. ИБРАГИМОВА

На правах рукописи

Хасавнех Алсу Ахмадулловна
ТАТАРСКАЯ РЕЛИГИОЗНО-СУФИЙСКАЯ
ЛИТЕРАТУРА XIX ВЕКА: ХУДОЖЕСТВЕННОЕ
ВОПЛОЩЕНИЕ ЭТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКИХ
ОСОБЕННОСТЕЙ

Диссертация на соискание ученой степени
доктора филологических наук

10.01.02 – литература народов Российской Федерации (татарская
литература)

Научный консультант – Мухаметзянова Л.Х.,
доктор филологических наук

КАЗАНЬ – 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА I Социокультурные и литературно-эстетические ориентиры развития религиозно-суфийской мысли в Волго-Уральском регионе XIX века	
§ 1.1 Общественные и культурно-исторические условия развития религиозно-суфийской мысли в духовной среде Волго-Уральского региона.....	21
§ 1.2 Мухаммад-Закир Камалов – суфийский наставник видных представителей татарской литературы XIX века, и его образ в марсиях-элегиях.....	41
§ 1.3 Жизнь, творчество, особенности художественного мышления Абульманиха Каргалый.....	76
§ 1.4 Творчество Ахметзяна Тубыли в контексте историко-литературного процесса эпохи.....	93
ГЛАВА II Нравственно-этическое начало в татарской литературе XIX века	
§ 2.1 Религиозно-коранические сюжеты и образы в творчестве А. Каргалый.....	106
§ 2.2 Концепто- и смысловые сферы татарской поэзии XIX века	
2.2.1 Концепт терпения в литературах Востока и Запада. Особенности отображения мотивов терпения в произведениях тюрко-татарских поэтов.....	172
2.2.2 Мотивы жалоб, испытаний, пренебрежения земным миром (<i>тарк и дунья</i>) и терпения в тюремном цикле стихов А. Тубыли.....	186

ГЛАВА III Любовьная лирика Ахметзяна Тубыли: синтез традиций и индивидуального творчества

§ 3.1 Мотив Божественной любви в контексте арабо-персидской суфийской поэзии.....195

§ 3.2 «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин»: сюжет, система образов и смыслов.....219

§ 3.3 Пантеистические мотивы и их художественное воплощение в «Повествовании о Лейли и Меджнуне в городе Багдаде»..... 244

ГЛАВА IV Эстетическая составляющая религиозно-суфийской поэзии XIX века

§ 4.1 Влияние философской мысли Запада, религиозно-коранической мысли Востока на образную символику.....262

§ 4.2 Религиозно-суфийские и национально-эстетические универсалии в творчестве А. Тубыли и А. Каргалый..... 276

ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... 291

БИБЛИОГРАФИЯ..... 296

ПРИЛОЖЕНИЕ..... 1-95

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования.

Существуют определенные этические нормы и установки, которые остаются незыблемыми на протяжении веков для всех людей, вне зависимости от их конфессиональной или этнической принадлежности. Их призвана транслировать литература через заложенные в письменных источниках и передаваемые из поколения в поколение этико-эстетические идеалы, которые нацелены также на уважение культуры и традиций других народов, объединение людей в мире бесконечного многообразия.

Поэтому современная наука о литературе стремится воссоздать непрерывный процесс ее развития, обращая особое внимание на те периоды и культурно-художественные парадигмы, которые в силу различных причин долгое время оставались в тени или даже под негласным идеологическим запретом.

Одной из таких парадигм является религиозно-суфийская литература, которая сыграла огромную роль в формировании общественно-философской мысли народов Поволжья и Приуралья, а также в сохранении веры и этнического самосознания в сложные периоды жизни татарского народа.

К сожалению, до недавнего времени творчеству суфийских поэтов в татарском литературоведении не было уделено должного внимания и их наследие изучалось через призму сложившихся за годы советской власти методологических стереотипов, идеологических предубеждений. Чаще всего произведения суфиев исследовались автономно, с привязкой к исторической эпохе региона, но без учета взаимосвязей и взаимовлияния литературы и религиозно-философской мысли Востока и западной культуры.

Сегодня не вызывает сомнений утверждение о том, что на протяжении многих веков татарская литература развивалась в рамках единой мусульманской культуры; она пребывала в тесных отношениях с арабской, персидской и тюркскими культурами. Вплоть до конца XIX века литература Волго-Уральского региона была представлена двумя направлениями:

религиозно-суфийским и восточно-романтическим («ренессансным»). Наименее изученной из них остается религиозно-суфийская литература, которая является одним из богатейших и неотъемлемых компонентов культурного наследия народов мусульманского Востока.

Периодом подъема и расцвета татарской религиозно-суфийской литературы стало XIX столетие. Идеи, образы и мотивы, содержащиеся в стихах суфийских авторов предшествующих веков (А. Ясави, С. Бакыргани, М. Колый, Т. Ялчигул), находят свое дальнейшее развитие в произведениях Г. Утыз-Имяни, А. Каргалый, Ш. Заки, Х. Салихова, Г. Чокрый, А. Тубыли и многих других, а также получают новую форму и содержание, созвучные рассматриваемой эпохе и требованиям времени: значительно расширяется тематический спектр стихов, произведения обогащаются новыми художественными образами и мотивами, наряду с религиозно-мистическими эпизодами появляются и светские мотивы, утверждаются земные ценности (восхваление труда, возвеличивание женского идеала, провозглашение идей гуманизма).

В свою очередь творчество татарских религиозно-суфийских поэтов XIX века, провозгласив о появлении у татар элитарной художественной литературы, соответствующей по уровню развития восточной поэзии того времени, становится уникальной базой для становления научно-просветительской мысли и философии Нового времени, формирования новой художественно-эстетической парадигмы. Все это требует осмысления с учетом достижений гуманитарных наук и реалий XXI века, разработки совершенно иного подхода к изучению творческого наследия татарских поэтов религиозно-суфийского направления, подразумевающего, прежде всего, рассмотрение содержания и формы – сюжетов и мотивов, образов-символов, деталей, – во-первых – в разрезе общемировых достижений культур Востока и Запада (особенную актуальность эта задача приобретает при поиске их истоков, выявлении различия и особенностей); во-вторых – исходя из трудов по теории и ритуальной практике суфизма,

агиографических сочинений представителей духовной элиты, наставников широко распространенного с XV века на территории Волго-Уральского региона накшбандийского тариката; а в-третьих – в общей канве с сюжетами народного фольклора.

Большое количество уникальных рукописей по суфийской тематике хранится в архивных фондах Татарстана, в том числе и в Центре письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Среди них имеется немалое число различных поэтических и прозаических сборников, изучение и введение в научный оборот которых позволило бы открыть новые страницы в отечественном литературоведении и значительно обогатить сокровищницу татарской литературы.

Еще несколько лет тому назад к числу поэтов, жизнедеятельности которых не уделялось должное внимание, можно было отнести Абульманиха Каргалый (1782 – после 1833) и Ахметзяна Тубыли (1826–189?). Несмотря на интерес к поэтическому наследию А. Каргалый со стороны отдельных исследователей (Дж. Валиди, Г. Газиз, М. Гайнуллин, М. Гайнутдинов, Г. Кунафин, М. Лоссиевский, К. Насыри, М.М. Рамзи, Г. Рахим, Ш. Садретдинов, М. Уметбаев, А. Фатхи, Р. Фахретдинов, А. Харисов, З. Шарипова и др.), на сегодняшний день творчество поэта изучено недостаточно, особенно в текстологическом плане, а также в контексте религиозных и литературных традиций Востока. Наше обращение к поэтическому сборнику рассказов А. Каргалый «Тәржемәи хажи Әбелманих әл-Бистәви әс-Сәгыйди» («Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Сайди») обусловлено тем, что до настоящего времени он не становился предметом специального научного исследования, можно встретить лишь отрывочные сведения о нем. Что касается А. Тубыли, то имя поэта, его поэтические творения стали известны ученому миру лишь с недавнего времени (М. И. Ахметзянов, А. А. Хасавнех).

Творчество этих двух авторов занимает центральное место в нашем исследовании, т.к. тематика, сюжеты, образы и мотивы их произведений

характерны для литературного процесса того времени, они встречаются и в сочинениях многих других татарских авторов. Исследование произведений А. Каргалый и А. Тубыли дает возможность воссоздать общую картину художественных методов и механизмов их реализации в татарской литературе XIX века, а значит – переосмыслить и оценить творчество их современников и предшественников – татарских поэтов религиозно-суфийского направления.

Объектом исследования выступают два рукописных сборника А. Тубыли, включившие в себя около ста стихотворных произведений, в том числе объемную поэму «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин», а также печатная книга А. Каргалый «Тәржемәи хажәи Әбелманих әл-Бистәви әс-Сәгыйди» («Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Саиди»). Текст стихов – на арабской графике, язык произведений обоих авторов довольно сложен, он состоит из арабских, персидских слов, а также вышедших из употребления тюркских архаизмов. Особые сложности вызвали произведения А. Каргалый, т.к. творчество поэта относится к началу XIX века, когда в лексическом составе татарского языка превалировал сложный пласт малопонятных современному татарскому читателю слов.

Задача аутентичного восприятия исторического и культурного прошлого Волго-Уральского региона без знания теории и практики суфийского братства Накшбандийа, доминировавшего среди татар вплоть до 1917 года, вообще представляется трудновыполнимой. Понимание реальной картины суфийской ритуальной практики данного тариката, этических установок внутри братства проливает свет на многие образы, мотивы и символы в произведениях татарских поэтов. В работе была предпринята попытка в какой-то степени восполнить этот пробел.

Были задействованы также арабоязычные сочинения по суфизму: «Нафаис ас-салихат фи тазйил ал-бакийат ас-салихат» («Драгоценности благих деяний в добавлении к другим благим деяниям») Мухаммада Мурада

Рамзи (1855–1934) и «Табсират ал-муршидин мин ал-маша'их ал-халидийин» («Руководство наставников от шейхов халидийской [ветви]») духовного лидера татар Центральной части Волго-Уральского региона Мухаммад-Закира ал-Казани ал-Чистави (Камалова, 1804–1893). Эти материалы послужили исходной теоретической отсылкой, ключом к пониманию эстетического и этического содержания поэзии суфиев, А. Каргалый и А. Тубыли в частности.

В процессе анализа художественных произведений и выявлении традиционных и оригинальных черт в творчестве А. Каргалый и А. Тубыли были привлечены и отрывки из стихов многих других тюркских, татарских (А. Ясави, С. Бакыргани, Кул Гали, Кутб, М. Кули, Г. Утыз-Имяни, Ш. Заки, Х. Салихов, Г. Чокрый и др.) и арабских поэтов-суфиев (ас-Сильми, Самнун, ал-Джунайд, Зу-н-Нун ал-Миср, Абу Бакр аш-Шибли, Раби'и ал-'Адавийа и др).

Предмет исследования – тенденции развития религиозно-суфийской литературы у татар и трансформация ее этико-эстетических особенностей.

Степень изученности темы и проблемы.

При изучении истоков, истории и теоретических основ суфизма были использованы труды всемирно известных ученых-ориенталистов: А. Арберри [68], Е.Э. Бертельса [101–106], М. Кемпера [306; 307], А.Д. Кныша [591], И.П. Петрушевского [376], Ф. Роузенталя [389], Д.С. Тримингема [440], З. Тьерри [442], А.А. Хисматуллина [485], Б.Я. Шидфар [498–499], А. Шиммель [500], и др.

Такие ученые, как: И.С. Брагинский [111–113], С.Н. Григорян [146; 147], А.Б. Куделин [332], А. Курбанмамедов [334], А.В. Сагадеев [392–397], А.В. Смирнов [420–425], М.Т. Степанянц [428–433], Е.А. Фролова [453], Идрис Шах [495] в своих исследованиях обратили пристальное внимание на методологическую сторону суфизма и суфийской литературы, осветили образную систему и символику, этико-эстетические мотивы в произведениях

классиков литературы мусульманского Востока, оценили суфизм как неотъемлемую часть мусульманской культуры.

Рассмотрению проблем суфизма посвящены труды татарских ученых и литературоведов прошлых столетий: Г.У. Имяни «Джавахир ал-байан», А. Курсави «Китаб ал-иршад ли-л-‘ибад», Ш. Марджани «Мукаддима», Рахима Г., Газиза Г. «Татар әдәбияты тарихы. Борынгы дәвер: ике бүлектә» и др.

Важной предпосылкой в исследовании творчества татарских поэтов XIX века стали исследования: Ш.Ш. Абилова [530–534], Р.У. Амирханова [63; 63; 677; 678], М.И. Ахметзянова [77–80; 542–548], А.Х. Вильданова [535], М.В. Гайнутдинова [563; 616], М.Х. Гайнуллина [564], Р.К. Ганиевой [131–134; 567–569], Х.У. Гусмана [555; 572–574; 576], Г.М. Давлетшина [157–162; 530; 579; 580], М. Кемпера [304–307], Г.С. Кунафина [595; 596], Ш.А. Садретдинова и Х.Ю. Миннегулова [348; 601–608], А.Т. Сибгатуллиной [414–419; 622–627], М.А. Усманова [536; 576], А.И. Харисова [644], А.М. Шарипова [493; 637], Ш.Ш. Шихалиева [502–506], Х.Х. Ярми [659], Ф.З. Яхина [660–667], и др.

Суфизм долгое время, даже в постсоветский период, не укладывался в русло позитивистских исследований, а историко-политическую и общественную мысль, культурную и литературную жизнь народов Волго-Уральского региона, татарского в частности, редко связывали с влиянием этого философско-религиозного учения. Изменение ситуации произошло в 90-е годы прошлого века. Но и в тот период значительное количество материалов на арабском, персидском, старотюркском языках на протяжении долгого времени оставалось на полках архивов и рукописных фондов; активно в научный оборот они стали вводиться лишь с недавнего времени. Большая заслуга в этом деле, в частности, принадлежит известному ученому, тюркологу из Германии Михаэлю Кемперу, который одним из первых обратил свое пристальное внимание на первоисточники. Результатом изучения наследия ученых-предшественников Волго-Уральского региона, в

том числе и жизнедеятельности татарских поэтов XIX века, стали его бесценные для современного татарского литературоведения труды [306; 307].

Благодаря усилиям и кропотливому труду ученых, предметом изучения которых явились жизненный путь и творческое наследие татарского поэта, собран значительный материал. Однако, несмотря на более чем вековой период изучения его биографии и произведений, большее внимание было уделено первому фактору, т.е. раскрытию фактов из биографии, нежели творчеству. К сожалению, даже в приведенных ранее анализах стихов А. Каргалый довольно часто встречается неправильная трактовка суфийских символов либо не в полном объеме раскрывается содержание глубоких и аллегорических по содержанию поэтических творений автора. Это связано со многими причинами, одна из которых связана с тем, что основная часть научных трудов по творчеству поэта была написана в советское время, когда в литературоведении царили определенные идеологические предубеждения и установки, препятствовавшие адекватному освещению творчества того или иного автора, а другая причина заключается в трудности понимания текстов А. Каргалый, лексический состав которых в значительной степени состоит из арабизмов, фарсизмов и древнетюркских слов. Кроме того, анализ стихов данного автора предполагает работу с первоисточниками, т.е. с арабографичными старопечатными вариантами стихотворных текстов.

Творческое наследие поэта А. Тубыли составляют три рукописи и один рукописный календарь. В 1973 году в деревне Сарабикулово ТАССР (ныне Лениногорского района РТ) Анваром Шариповым был найден первый рукописный сборник поэта [11].

Заслуга открытия имени А. Тубыли принадлежит ученому-текстологу Марселю Ахметзянову, который в 1982 году во время археографической экспедиции в той же деревне нашел два рукописных сборника поэта. Им были записаны четыре народных предания об этом авторе, осуществлена текстологическая обработка некоторых его стихотворных произведений, проанализированы письма поэта, написанные из Тобольской тюрьмы и

адресованные семье и друзьям. М. Ахметзянов определил главные вехи жизненного и творческого пути поэта А. Тубыли, в том числе его приверженность к суфийскому ордену ан-Накшбандийа.

Несмотря на то что учение суфизма привлекает все больше внимания ученых и исследователей, в отечественной востоковедческой литературе еще недостаточно серьезных работ, рассматривающих отдельные аспекты этого сложного, многогранного философско-религиозного течения. В то же время в арабоязычных странах существует большое количество литературы по суфизму. В диссертационном исследовании были использованы труды арабских ученых, касающихся теоретических основ суфизма [14; 15; 17; 18; 26]. Например, д-р Хана ал-Фахури рассматривает суфизм в историческом аспекте, выделяя различные его направления и формы [31]. Немало книг и научных монографий имеется по эстетике суфизма. В качестве примера можно было бы назвать труд Дарвиша ал-Хабди [34]. Также стоит отметить серьезные исследования тюркоязычных ученых, посвященные классическим поэмам о любви Фархада и Ширин, Лейли и Меджнуна и их многочисленным назира (поэтическим подражаниям) [326; 55; 673; 674].

Целью настоящей диссертации является изучение этико-эстетических воззрений и своеобразия художественного мышления татарских религиозно-суфийских поэтов и писателей XIX века (на примере творчества А. Каргалый и А. Тубыли).

Поставленная цель обуславливает решение следующих **задач**:

1. Характеристика, реконструкция и оценка татарской религиозно-суфийской литературы путем:

– выявления социально-исторических причин, идейно-эстетических истоков, сыгравших основную роль в развитии татарской суфийской литературы изучаемого периода;

– описательной характеристики рукописных сборников А. Тубыли, текстологической работы над арабографичными произведениями А. Каргалый и А. Тубыли;

– освещения жизнедеятельности шейха накшбандийского тариката Мухаммад-Закира Камалова (ал-Чистави) по материалам арабоязычных сочинений агиографического жанра, марсии-элегий, написанных его учениками-муридами и др.;

– текстологической работы и анализа арабоязычного сочинения М.-З. Камалова «Табсират ал-муршидин мин ал-маша'их ал-халидийин» («Руководство наставников от шейхов халидийской [ветви]»);

– изучения жизненного и творческого пути А. Каргалый и А. Тубыли, в частности на основе собственных произведений авторов.

2. Разработка методики анализа татарских религиозно-суфийских текстов, основанной на исследовании концепто- и смысловых сфер, изучение произведений А. Каргалый и А. Тубыли, в том числе определение поэтического своеобразия, отраженного в суфийских образах и мотивах произведений поэтов.

3. Изучение любовной лирики поэтов-суфиев в свете синтеза традиций и новаторства.

4. Выявление религиозно-суфийских и национально-эстетических особенностей произведений поэтов А. Тубыли и А. Каргалый.

5. Сравнительно-сопоставительный анализ религиозно-суфийских мотивов в произведениях татарских поэтов с лирикой и лироэпикой персидских, тюрко-татарских поэтов-суфиев.

6. Определение места и роли татарской религиозно-суфийской литературы в художественном процессе XIX века и других эпох.

Научную новизну диссертационного исследования составляют впервые выработанные в процессе анализа художественных текстов суфийских авторов методология и методика, напрямую связанные с концепто- и смысловыми сферами. Они предусматривают глубокое погружение в религиозно-суфийский контекст и детальный анализ текста вплоть до выяснения и интерпретации каждой фразы, каждого образа, каждой детали на фоне коранических положений, исламских преданий и легенд,

религиозно-суфийских принципов и представлений накшбандийского тариката, художественного наследия общеизвестных авторов мусульманского мира, в том числе арабской, персидской и турецкой литератур, позволяют рассматривать произведения татарских поэтов и писателей в ситуации исторической эпохи, общественного и творческого сознания. В результате сложные для восприятия современного читателя произведения татарской религиозно-суфийской литературы, синкретичные не только содержательно, но и в жанрово-композиционной структуре, анализируются на стыке общечеловеческих этических норм, нравственных канонов ислама, художественных традиций тюрко-татарской и собственно татарской литературы и авторской индивидуальности.

В работе впервые проведен детальный анализ поэтического сборника А. Каргалый «Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Саиди», а также двух стихотворных сборников А. Тубыли с позиций суфийской художественной традиции и в контексте мусульманской этики и эстетики.

В научный оборот вводятся переведенные на русский язык и проанализированные уникальные по своей значимости арабоязычные сочинения суфийских шейхов накшбандийского тариката: Мухаммада Мурада Рамзи и Мухаммад-Закира Камалова, деятельность и труды которых оказали значительное влияние на творчество многих представителей литературной плеяды XIX века.

В разделе «Приложение» размещены оригинальные творения А. Каргалый и А. Тубыли с их переводом на современный татарский язык.

Методологической основой диссертационного исследования является герменевтика – теория об интерпретации смысла текстов литературных произведений. При этом мы опираемся на традиционную классическую герменевтику, которая корнями уходит к древнегреческим исследованиям памятников прошлого. В отличие от современной литературной герменевтики, она связана с осознанием исторической природы понимания с

опирой на принципы исторической дистанции (Гадамер) и ограниченности смыслов текста его контекстом (Дж. Каллер).

Поэтому, работая с религиозно-суфийскими произведениями, мы сочли нужным обратиться к исторической реконструкции текста, которая предполагает не только правильное интерпретирование смысла, но и сохранение посыла автора, целостности самого произведения. Здесь представлялась важной не столько теоретическая подготовленность в расшифровке суфийских символов и значений слов, сколько умение проникнуть в духовный мир и мысли авторов изучаемых текстов.

Перевод текстов арабских поэтов предусматривает использование герменевтической методологии – особого творческого подхода, при котором важно сохранить красоту языка, поэтическую организацию и особый дух оригинала.

Герменевтическая трактовка поэзии А. Каргалый и А. Тубыли способствовала более глубокому пониманию своеобразия суфийских символов, аллегорий, этико-эстетических категорий в контексте татарской литературы XIX века. Одновременно с этим герменевтический подход обусловил исследование поэзии обоих авторов в сложном взаимоотношении мотивов их творчества. Доминирующими в произведениях поэтов оказались мотивы терпения, любви и красоты.

Помимо герменевтического, методами исследования являются сравнительно-исторический (В.М. Гринцер, П.А. Неклюдов, М.Т. Степанянц), функционально-типологический (С.Н. Григорян, Е.М. Мелетинский, Е.А. Фролова), структурно-семиотический (И.С. Брагинский, А.В. Смирнов, А. Шиммель), а также метод комплексного анализа художественного произведения (Е.Э. Бертельс, В.М. Жирмунский, А.Т. Сибгатуллина). Сравнительно-историческое и типологическое сопоставление мотивов творчества татарских авторов с мотивами, встречающимися в произведениях арабских авторов, позволяет, с одной стороны, определить общие черты и закономерности развития обеих литератур, а с другой –

выявить особенное, специфическое – то, что составляет национальное своеобразие и колорит. Сопоставление произведений А. Каргалый и А. Тубыли с текстами других тюрко-татарских поэтов религиозно-суфийского направления помогло определить преемственность литературных традиций, а также место и роль исследуемых поэтов в истории татарской литературы.

Учитывая, что язык поэтических творений обоих авторов состоит из старотатарских, арабских, персидских слов, а также вышедших из употребления тюркских архаизмов, при текстологической работе важно было совместить воедино структуру с семантикой каждого отдельно взятого произведения, чтобы раскрыть в нем выражение мысли, использование языка, поэтических приемов, стилевых и жанровых особенностей. В этом случае был применен структурно-семиотический метод. Комплексный анализ художественных произведений исследуемых авторов позволил исследовать их творчество с различных ракурсов: сюжетной, композиционной, соотношения и взаимодействия мотивов и образов, структуры повествования, художественного осмысления действительности и т.д., что позволило создать целостную картину этико-эстетических воззрений поэтов.

Теоретическая значимость работы заключается в том, что она вносит существенный вклад в исследование истории татарской литературы в целом и религиозно-суфийской литературы XIX века в частности в свете этики и эстетики тюркского мира и мусульманской мысли Востока. Впервые в татарском литературоведении это крыло художественной мысли реконструируется как целостное явление и представляется в момент трансформации в высокую элитарную литературу, соответствующую уровню развития восточной культуры Нового времени.

Представленный в диссертационном исследовании анализ истории татарской литературы позволяет по-новому осмыслить понятие «религиозно-суфийская литература», скорректировать имеющиеся в отечественной гуманитарной науке представления.

Результаты, полученные в ходе исследования жизненного и творческого пути А. Каргалый и А. Тубыли, существенно дополняют сокровищницу имен татарских поэтов религиозно-суфийского направления XIX столетия. Представленные в диссертационном исследовании выводы вносят значительные дополнения в ряд ключевых тем о: коранических мотивах в суфийской литературе, Божественной любви, авторской интерпретации в поэтических подражаниях (назира), пантеистических мотивах в лирических произведениях суфийских авторов, жанровых особенностях марсии-элегий и др.

Практическая значимость диссертации заключается в том, что в ней выработан исследовательский инструментарий для анализа религиозно-суфийских текстов, который может быть применен в аналогичных исследованиях.

Проделанная над арабографичными произведениями А. Каргалый и А. Тубыли текстологическая работа имеет в дальнейшем научные перспективы в области литературоведения, языкознания, лексикологии; она откроет новые границы для исследовательской деятельности ученых, область изысканий которых относится к XIX веку.

Также данные тексты могут быть привлечены при составлении различного рода словарей, например востребованного в настоящее время словаря арабских и тюркских заимствований в татарском языке. Материалы диссертации могут быть использованы в курсах по истории татарской литературы XIX века, теории литературы, в спецкурсах и семинарах, посвященных изучению татарской религиозно-суфийской поэзии.

На защиту выносятся следующие **положения**:

1. XIX век выделяется ярким созвездием татарских поэтов-суфиев, таких как Габдрахим Утыз-Имяни, Габделджаббар Кандалый, Абульманих Каргалый, Хибатулла Салихов, Шамсетдин Заки, Гали Чокрый, Ахметзян Тубыли и многие др. Большая часть их творчества сохранила старые традиционные формы повествования, в то же время ей присущи

обновленческие черты, отвечающие требованиям эпохи. Благодаря живым образам, увлекательным сюжетам, мудрым заключениям, отсутствию излишней назидательности и сухой дидактики суфийская поэзия не только снискала себе необычайную популярность среди татарской элиты, но полюбилась и простому народу.

2. В развитии татарской литературы в XIX веке особую роль сыграли поэты и писатели религиозно-суфийского направления – представители накшбандийского тариката, обеспечившие расцвет поэзии, расширение тематических границ лироэпики и прозы, их философское и эстетическое обновление. В творческом наследии татарских поэтов-суфиев выделяются произведения А. Каргалый и А. Тубыли, созданные в самых разнообразных жанрах и тематическом спектре. В их творчестве впервые был воссоздан весь основной мотивный и образно-символический репертуар мусульманской культуры, свидетельствующий о развитии татарской литературы в «единой волне» с исламским искусством слова.

«Табсират ал-муршидин мин ал-маша'их ал-халидийин» («Руководство наставников от шейхов халидийской [ветви]») духовного наставника многих передовых татарских мыслителей XIX века М.-З. Камалова (ал-Чистави) и посвященные ему элегии стали свидетельством формирования определенной техники диалога с читателем, адресованного татарскому общественному сознанию. В произведениях религиозно-суфийского направления татарских поэтов и писателей XIX века в рамках восточного канона и традиционализма осуществлялось коренное обновление, тематическое расширение и развитие татарской литературы.

3. Впервые разработанная и репрезентованная в исследовании методика анализа татарских религиозно-суфийских текстов основывается на реконструкции их специфического этико-философского пространства, выявлении в эмоциональной рефлексии субъекта амбивалентных по сути смыслов и концептов, которые выступают носителем, с одной стороны, мусульманского (суфийского) учения о «божественном бытии», с другой –

базовых этнических социокультурных категорий и ценностей. Единство двух начал связывает их с произведениями предшественников, прежде всего Г. Утыз-Имяни, и позволяет рассматривать творчество А. Каргалый и А. Тубыли в контексте татарской литературы XIX века как «части», в которой находят отражение все художественные особенности «единого целого».

4. В любовной лирике А. Тубыли присутствуют абсолютно новые для татарской литературы художественные явления, которые ставят татарскую религиозно-суфийскую поэзию XIX века в один ряд со знаменитыми восточными классическими поэмами о любви М. Физули, А. Джами, Низами Гянджеви и др. Произведения-назира на известные сюжеты о легендарной любви Фархада и Ширин и Лейли и Меджнуна – «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» и «Повествование о Лейли и Меджнуне в городе Багдаде» А. Тубыли интегрировали воедино мотивы и образы письменной литературы и элементы кочующих сюжетов из дастанов, тем самым обеспечив авторскую индивидуальность произведений.

5. В поэтических произведениях поэтов-суфиев значительное место занимает авторская интерпретация сюжетов, заимствованных из известных классических произведений восточной литературы. Однако в этих повествованиях настолько заметно влияние исламской этики, эстетики и фольклора, что их сложно отнести к разряду заимствованных, в действительности они являются самостоятельными творениями пера татарских авторов. Особенностью многих произведений поэтов и писателей Волго-Уральского региона является то, что им присущ синкретичный характер, когда в рамки одного произведения помимо основного сюжета включены несколько эпизодов в продолжение поднятой темы. Авторы используют композиционный прием «рассказ в рассказе», дабы донести общую фабулу своего творения. Этот момент особенно заметен, например, в творчестве А. Каргалый, произведениям которого присущи лаконичность и информационная насыщенность; порой в некоторых двустихиях содержится целый кладезь религиозной, философско-этической мысли. При чтении

произведений поэта складывается впечатление, что они созданы таким образом, чтобы читатель мог сам додумать, найти для себя истинный смысл сюжетов.

б. На протяжении целого ряда столетий татарская литература развивалась в рамках единой общемусульманской цивилизации, вбирая в себя ее лучшие традиции. Она пребывала в тесных отношениях с арабской, персидской и тюркскими культурами. Классические произведения великих классиков Востока, таких как Низами Гянджеви, М. Физули, А. Навои, Аллахияр, Ибн 'Араби, Джамии, Ашик-Паши, Кятиб Челеби и др., пройдя через творческое осмысление татарских авторов, через их авторскую интерпретацию, приобрели черты национальной самобытности, стали достоянием классической татарской литературы и нашли живой отклик в сердцах тысяч читателей.

б. Апробация и реализация результатов исследования. Основные положения диссертации изложены в четырех монографиях: «Ахметзян бине Шамсетдин аль-Тубыли» (Бугульма: ОАО «Бугульминская типография», 2008. 135 с.); «Ахметзян Тубыли: жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века» (Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012. 206 с.); «Философско-этические мотивы в суфийской поэзии Абульманиха Каргалый» (Казань: Изд-во Академии наук РТ, 2015. 198 с.); «Ахметзян Тубыли: жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века» (2-е изд., доп. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2017. 198 с.), получивших положительные рецензии, и в более чем 100 статьях, 16 из которых изданы в научно рецензируемых изданиях, рекомендованных ВАК РФ. Общий объем публикаций – более 40 а.л. Основные научные результаты диссертации были изложены и обсуждены на международных (Тегеран, Анталья, Махачкала, Киев, Уфа, Санкт-Петербург, Самара, Смоленск, Москва, Казань, Болгар), всероссийских (Троицк, Екатеринбург, Чистополь, Уфа, Стерлитамак, Москва, Казань, Елабуга), а также других научно-практических конференциях и опубликованы в сборниках материалов по их итогам.

Материалы диссертации были апробированы при чтении лекций: «Символизм в татарской суфийской поэзии» для студентов Института международных отношений К(П)ФУ; «Әбелманих Каргалый иҗатында суфичылык мотивлары» (Открытый университет, Казан).

Структура диссертации обусловлена поставленной целью и задачами, обосновывает логику научного изложения и развития исследования. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, приложения, библиографического списка.

Глава I Социокультурные и литературно-эстетические ориентиры развития религиозно-суфийской мысли в Волго-Уральском регионе XIX века

§ 1.1 Общественные и культурно-исторические условия развития религиозно-суфийской мысли в духовной среде Волго-Уральского региона

I пол. XIX-го века ознаменовалась важными историческими событиями в жизни Российской империи, которые отразились и на умонастроениях народов, населяющих огромную по территории страну, в том числе поволжских татар. Речь идет о Русско-персидской войне (1804–1813), Русско-турецкой войне (1806–1812), Русско-шведской войне (1808–1809), Отечественной войне против Наполеона 1812 года, Кавказской войне горских народов против колониальной политики России, выступлении декабристов на Сенатской площади в Санкт-Петербурге (14 декабря 1825) и т.д. В результате этих многочисленных войн в состав Российской империи отошли значительные территории Кавказа, Финляндии, Грузии, Азербайджана, Бессарабии и др. Эти события разворачивались на фоне важных экономических реформ и преобразований, связанных с углублением кризиса феодализма, переходом страны на капиталистические рельсы, новыми веяниями в Европе. «В этих условиях в передовых слоях российского общества быстро созревало революционное настроение» [205, с. 6]. Многие из вышеперечисленных эпизодов укрепили, в том числе, героизм и самосознание татар, принимавших в них активное участие.

XIX век – это век приобщения татар к европейской и прогрессивной русской общественной мысли. «Во II пол. XIX века в мусульманском мире стали поднимать вопросы о проблемах внутри исламского сообщества: отсталости, застойных явлениях и т.д., активно обсуждались пути выхода из кризиса. Знакомство с европейской цивилизацией и западными ценностями, которое более широко проходило в XIX веке, дало

возможность мусульманам сравнивать передовые достижения Европы. Мусульманские реформаторы начали говорить новым языком, в том числе вольно или невольно заимствуя символы, образы и практики европейских институтов – реформа системы образования и построение ее под западную модель, журналистика, пресса, искусство, театр и пр. Поскольку Волго-Уральский регион не был изолирован от остального мусульманского мира, и ислам здесь развивался в тесной орбите влияния Ближнего Востока, Турции и Средней Азии, то процессы реформаторства затронули и татар. Многие из них были убеждены, что выход из кризиса должен осуществляться прежде всего через реформу образования по европейской модели, путем пересмотра ряда мусульманских правовых основ; активно велись обсуждения политических и социальных проблем» [475, с. 30].

В этой связи нельзя не упомянуть об открытии «Азиатской типографии» в Казани в 1800 году – первой татарской типографии, которая была учреждена на средства Габдулгазиза Бурашева. Спустя двадцать девять лет, в 1829 году, она вошла в состав типографии Казанского университета. Данное событие имело большое значение для развития татарской литературы, т.к. одними из первых печатных изданий стали: поэма «Сайфульмулюк» Маджлиси, «Пиргули васыяте» («Завещание Пиргули») Руми Салиха, «Субат ал-‘аджизин» («Опора слабых») Аллахияра, сборник стихотворных назиданий «Фауз ан-наджат» («Успех спасения») и т.д. Также в этот период заметно активизируются русско-татарские отношения в области культуры, образования и науки, что способствует открытию в 1804 году Казанского императорского университета. В среде студентов этого высшего учебного заведения проникают российские и западноевропейские прогрессивные идеи. Дружеские татаро-турецкие культурные связи также сыграли, в свою очередь, существенную роль в развитии демократических ценностей в Волго-Уральском регионе. Турция, как известно, является одной из первых

мусульманских стран, установившей тесные культурные отношения с европейскими государствами, в первую очередь – с Францией.

Общественная мысль татар испытала на себе воздействие передовых идей и преобразований. Активизируется просветительская и религиозно-реформаторская деятельность ученых, общественных деятелей и писателей: А. Курсави (1776–1812), Х. Фаизханова (1823–1866), Ш. Марджани (1818–1889), К. Насыри (1825–1902), И. Гаспринского (1851–1914) и др. Татарская литература продолжает свое развитие в рамках традиций средневековой религиозно-суфийской литературы, но в ней намечаются некоторые изменения; наряду с прозаическими произведениями создаются стихотворные дастаны полусветского содержания. В двух направлениях – религиозно-суфийском и восточно-романтическом («ренессансном») – доминирующим художественным методом остается романтизм восточного типа с присущими ему атрибутами каноничности и традиционализма. Новаторство татарской литературы XIX века проявилось в том, что некоторые ее представители (Акджигит, М. Бигиев и др.) создали свои произведения в духе европейского просветительского реализма.

Несмотря на то, что религиозная и литературная деятельность Абульманиха Каргалый и Ахметзяна Тубули протекала в XIX веке, эти новые веяния в духовной, культурной жизни мало коснулись их литературной деятельности. На всем протяжении творческого пути эти поэты сохранили верность канонам восточных религиозно-суфийских литератур. Однако их деятельность не была лишена обновления, которое осуществлялось в рамках восточного традиционализма. Так, в произведениях поэтов на задний план отходят традиционные в средневековых литературах вступления (*мукаддима*) с восхвалениями Всевышнего и пророка Мухаммада; стихотворный размер гаруз и поэтические приукрашивания все меньше встречаются в их творчестве, произведения приобретают более естественную, реалистичную форму

повествования; высокий, дворцовый стиль заменяется публицистической интонацией; выявляются актуальность и адресованность представителям определенного религиозного и этнического общества, концептуальность и т.д.

Кроме вышеупомянутых событий благоприятное воздействие на культурную и духовную жизнь татарского народа оказали бунты и непрекращающиеся выступления крестьян и угнетенных наций против самодержавной политики Российской империи. Большое число духовных лидеров Поволжья, состоящих в накшбандийском тарикате, в то время включились в протестное движение абызов, которое вспыхнуло в кон. XVI века и полностью сошло на нет, как исторический феномен, в первой пол. XIX века. Представители этого движения, костяк которого составили религиозные и интеллектуальные слои татар, стремились изолировать себя от официальных властей. В ответ на то, что Духовное управление мусульман ввело новое правило, по которому религиозные служители назначались указными муллами, они выступили за избираемость должности имама представителями мусульманской общины. Как известно, в то время указными муллами назначались люди, которые нанимались полицией для доносов и оповещения специальных органов власти; абызы и просвещенная прослойка религиозно-общественных деятелей, проучившихся в известных мусульманских образовательных учреждениях Бухары, Самарканда и Кабула, в сложившейся ситуации остались не у дел. Обстановка и события тех лет описываются в газете «Вақыт» за 1907 год (№214) следующим образом: «... известный суд официально открылся, и, как следствие, было выпущено особое распоряжение по функционированию работы указных мулл. Абызы, по свойственным им причинам, отнеслись к этому с холодным сердцем, и не проявили желания самим стать указными муллами. Однако, как правило, в каждом народе найдется горстка разнузданных и беспутных. И в среде абызов нашлись те, кого принято называть рабами своих страстей; они поспешили тайным

образом стать указными муллами. Видя это, каждый ленивый последовал их примеру. “Разнузданный конь – конь-иноходец, разнузданный человек – мулла” – пословица, рожденная в эти времена».

Указные муллы писали в своих доносах об абызах: «Заходит в мой приход! Ведет себя, как вздумается! Поучает всех!...» [Там же]. Правительство, потакая пожеланиям и намерениям мулл, стало угрожать абызам, их преследовать и чинить над ними насилие. «На сегодняшний день некоторые из абызов избрали для себя должности указных мулл, большая же их часть перебралась в земли Дагестана, где присоединилась к повстанцам армии шейха Шамиля, муллы Хамзы и муллы Казыя и воевало вместе с ними бок о бок...» [Там же].

В период наивысшего расцвета движения абызов (1805–1815) татарский поэт и мыслитель Г. Утыз Имяни проявляет большую активность. Однако написанное им в 1820 году «Мөһиммэт эз-заман» прозвучало как сигнал «отбоя». Со страниц этого произведения автор призывает участников этого движения раствориться в толпе простого народа, сохранив при этом свою внутреннюю нравственную чистоту и незапятнанность. Но в среде абызов нашлись, конечно, и те, кто не согласился с такой позицией. В 1828 году из-под пера того же поэта выходит его новая книга «Сидрател мөнтәһа» («Лотос крайнего предела»), где высказывается мысль, что уход от борьбы есть богохульство (*көферлек*), но в то же время Т. Ялчигул пишет, что в зависимости от условий нужно избирать гибкую тактику. В своих новаторских произведениях «Сидрател мөнтәһа» («Лотос крайнего предела») и «Рисалаи Газиза» («Послание Газизе») поэт бросает вызов схоластике и невежеству прошлых лет, призывая читателей к реформам.

Как известно, передовые идеи поэта были подхвачены и нашли свое дальнейшее развитие в произведениях Г. Курсави (1776–1812), Г. Утыз-Имяни и А. Каргалый. В те дни, когда писалась книга А. Каргалый «Тәржемәи хажи Әбелмәних эл-Бистәви эс-Сәгыйди» («Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Са‘иди»), прежняя форма крестьянских восстаний переживает

глубокий кризис; она уже не удовлетворяет социальным и общественным потребностям того времени. Этот кризис отчетливо проявился в литературе, олицетворяющей из себя идеологию этого движения. Старые татарские деревни уже перестали рождать тех людей, кто был способен поднимать и развивать татарскую поэзию и прозу. Значительно поредели ряды и тех, кто был способен воспринимать эту литературу, глубоко вникая в ее сущностный смысл.

После провала движения абызов поэты понимают, что основой для обновленческого движения в татарском обществе должно стать не противостояние правительственной политике, а культурно-просветительская деятельность в рамках мирного сосуществования с действующими властями. Эта линия ярко намечена в творчестве некоторых поэтов XIX века, в особенности, она заметна в произведениях Г. Утыз-Имяни, частично и в творчестве А. Каргалый. Поэтому большая часть стихов этих двух авторов, написанная в религиозно-назидательном духе, сохранила старые традиционные формы повествования. Так, в поэтических рассказах А. Каргалый «Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Са‘иди» на передний план выдвигается идея нравственного самосовершенствования человека, борьба против таких пороков, как алчность, распутство, скупость, тяга к личному обогащению и т.д.

К сер. XIX века Российская империя впадает в затяжной кризис: существующий социально-экономический строй перестает отвечать вызовам времени, назревает глубокое недовольство народных масс целым рядом положений – начиная от изживших себя феодально-крепостных порядков, заканчивая ущемлением прав наций и народов. В этот период активизируется миссионерская политика российских властей, направленная на насильственную христианизацию представителей иных конфессий. «В 40-е годы вновь вводится институт уездных миссионеров» [204, с. 299]. Не секрет также, что многие татарские суфийские поэты в этот период проявляли активную гражданскую позицию и ратовали за

введение реформ в области религии и образования, что вызывало ответную негативную реакцию со стороны русских миссионеров. В 1882 году Н.И. Ильминский в письме к обер-прокурору Святейшего синода К.П. Победоносцеву писал: «когда у татар, ... начала создаваться интеллигенция, она начинает, вместо обычного, неуклюжего и неблагоприятного фанатизма, усваивать точку зрения национально-политическую под видом интеллигентного процесса» [209, с. 69]. Также в своем письме П.П. Масловскому он отмечает: «Надвигается страшная туча магометанская, новое нашествие... не дикарей из Азии, а дикарей цивилизованных, прошедших университеты, гимназии и кадетские корпуса, впоенных прессой» [301, с. 266].

В ответ на колониальную политику царизма, направленную на угнетение и ущемление прав нерусских народов, передовые мыслители Волго-Уральского региона возглавили борьбу за сохранение религиозных устоев и принципов национальной идентичности. «Под воздействием этих мероприятий революционная ситуация среди татар принимает своеобразное “культурническое” преломление: в ней отразилась борьба за национальное равноправие, за право на исторический прогресс... Зачинателем этого движения выступил Ш. Марджани (1818–1889)» [310, с. 58]. По мнению Р. Мухаметдинова, суфизм «после ликвидации всех институтов мусульманской государственности остается единственной идеологически организованной силой в мусульманской среде, способной противостоять православному миссионерству. И вследствие этого его роль в обществе и влияние на мусульман многократно возрастают» [372, с. 86].

Поэты и писатели, общественные деятели из татарской интеллигенции того времени, проявлявшие активную гражданскую позицию, подвергались преследованиям со стороны центральных властей. Многих из них постигла участь ссылок и тюремных заключений! М. Акмулла, Г. Утыз-Имяни, А. Тубыли и многие др. испытали на себе изоляцию от мира, от родных и близких. В своих многочисленных

литературных творениях суфийские поэты второй пол. XIX века (Г. Чокрый, М. Акмулла, Ш. Заки и др.) ратуют за социальные реформы, общественный и духовный подъем; в них ощущается бунтарский дух. Г. Чокрый «выступает первым глашатаем необходимости европеизации восточной культуры» [372, с. 64]. И.Г. Гумеров, исследователь жизнедеятельности Г. Чокрый, отмечает: «Влияние учений тариката Накшбандия на татарскую общественность вследствие сложных исторических, политических, общественных и иных факторов привело к формированию целого поколения поэтов, принявших данное учение или же творивших под его плодотворным влиянием» [404, с. 210–214]. Поэты, состоящие в рядах этого тариката, жизнедеятельны; они живут и творят по принципу «в душе – Бог, на руках – дело». «Достоинно внимания то, что именно в их творениях можно найти первые искорки будущей просветительской литературы» [571, с. 144].

В поисках этнического самосознания татарские деятели «не желали подвергаться культурной ассимиляции в рамках русского общества, которое для них являлось олицетворением христианского мира и взаимоотношение с которым в истории мусульман Волго-Уральского региона не раз принимало трагические формы. Поэтому в то время, когда наши предки были вынуждены существовать в условиях национального и политического гнета со стороны русского царизма, сопровождавшегося очень жесткой цензурой, поэты часто прибегали к написанию суфийских произведений, наполненных аллегорическими, иносказательными выражениями, чтобы зашифровать подлинный смысл сказанного» [468, с. 112]. Особенно эта черта заметна в поэтических творениях Т. Ялчигула и А. Каргалый.

По мнению, А.Н. Юзеева, «к XIX веку интерес мусульман к суфизму стал ослабевать, хотя продолжали функционировать многочисленные суфийские тарикаты. Этому были причины объективные. Новое время предъявляло новые требования к изменению традиционного образа жизни

мусульманского общества в направлении раскрепощения личности, усвоения светского знания, в то время как суфизм как социальное явление постепенно превратился в оплот реакции, духовного догматизма» [516, с. 297]. Сложно согласиться с данным мнением, учитывая, что XIX век выделяет целую плеяду талантливых татарских поэтов-суфиев, таких как: Г. Утыз-Имяни (1754–1834), Г. Кандаый (1797–1860), А. Каргалый (1782 – после 1833), Х. Салихов (1794–1867), Ш. Заки (1825–1865), Г. Чокрый (1826–1889), А. Тубыли (1826 – 189?) и многие др. По нашему мнению, расцвет татарской суфийской поэзии приходится именно на XIX век. Сложная политическая обстановка внутри страны, вереница внешних войн с целью присоединения к Российской империи новых приграничных территорий, западные революции, экономический кризис послужили основой для популярности и широкого распространения суфийских идей в Волго-Уральском регионе. В пользу этой теории свидетельствует тот факт, что суфийская поэзия, благодаря живым, захватывающим сюжетам и отсутствию в ней излишнего дидактизма и назидательности, была весьма популярна и в среде татарских шакирдов XIX века. Об этом, в частности, сообщается в одной из статей З. Газизовой [128, с. 35]. По ее мнению, многие из шакирдов были хорошо знакомы с творчеством таких «жемчужин» тюрко-татарской литературы, как М. Физули, Бакр, А. Навои, из более поздних – Суфи Аллахияр и др.» [128, с. 35].

Популярность и мощь суфизма утрачиваются в начале XX века, и связано это с физическим уничтожением лидеров суфийских братств не только на территории компактного проживания татар, но и в большей степени – на Кавказе, где духовные наставники тысяч муридов подвергались жестким преследованиям, гонениям и расстрелам со стороны большевиков. Суфизм на протяжении господства большевистского, в дальнейшем советского, режимов оставался единственным учением, которое сохранило в сердцах верующих исламские ценности. К тому же, он предполагает сугубо индивидуальный путь к Истине, поэтому данное

философско-религиозное течение можно назвать в каком-то роде универсальным. Идея «совершенного человека» (*инсан камил*), которую выдвинул великий теоретик тасаввуфа Ибн Араби (1165–1240), была и остается актуальной на все времена. «Идея нравственного совершенствования, как единственного пути решения проблемы спасения человека, оказалась плодотворной альтернативой сухому ригоризму религиозного закона, а попытки ее реализации обусловили значительные культурные последствия во многих сферах духовной жизни мусульманских народов»¹. Этим и объясняется популярность суфийского учения не только среди элиты, избранных лиц (*хасса*), но и среди простого народа (*'амма*).

Таким образом, к началу XIX века в Волго-Уральском регионе сложились все соответствующие социальные, политические и экономические условия для развития и расцвета татарской суфийской литературы.

На протяжении целого ряда столетий татарская литература пребывала и развивалась в рамках общеисламской культуры. Это обстоятельство напрямую отразилось в ее образной системе и жанровом многообразии, вобравшими в себя устоявшиеся классические элементы литературной традиции стран мусульманского Востока. Татарская мусульманская литература развивалась в тесном контакте с соседними областями России. Известно, что накшбандийский тарикат был широко распространен не только на территории Волго-Уральского региона, но и на Кавказе. Скорее всего, он проник туда именно из Поволжья в XVI – XVII вв. Данную версию подтверждает и ученый в области развития суфийской традиции в Дагестане, историк Ш. Шигалиев. «Вполне возможно, – отмечает он, – что этот тарикат [накшбандийский] был привнесен в Дагестан из Средней Азии через Поволжье» [505, с. 41].

¹ Шейх Мухаммад Амин аль-Курди ал-Эрбили. Книга вечных даров: О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа и его Пути к Богу). / Пер. с араб. под редакцией, с комментариями и примечаниями И.Р.Насырова. – Уфа, 2000. – С. 2.

Известно, что на территории Кавказа арабоязычная литература имела более широкое распространение и применение, нежели в Поволжье. Как считал Р. Фахретдин, «... после падения Казанского ханства занимавшиеся сельским хозяйством наши предки вначале получили упорядоченное образование от улемов Дагестана, и известно, что через некоторое время стали получать образование в Бухаре» [361, с. 29]. Рассуждая о развитии суфийской традиции на территории Поволжья и Урала, Р. Фахретдин выделяет имена двух дагестанских улемов XVIII века; именно они, по словам ученого, повлияли на структуру суфизма в данном регионе. Это выходцы из татар – Муртаза б. Кутлугуш ас-Симети (ум. после 1723) и Мухаммед б. Муса ал-Кадыки аш-Ширвани (ум. после 1725), которые получили исламское образование на Кавказе, а по возвращении на Родину преподавали и имели многочисленных учеников и последователей [454, с. 231]. «К тем ученым, которые провели годы обучения в Дагестане, принадлежали, например, Ибрахим б. Хаджаш аш-Шаралмави (ал-Казани, ум. В 1825-26 г.), имевший значительный вес в качестве ахунда и имама Первой казанской мечети, или представитель Накшбандийи Мухаммадрахим б. Йусуф ал-Ашити ал-Мачкарави (ум. В 1816–17 г.). Они оба обучались в Дагестане около 10 лет» [454, с. 231]. Известно также, что Таджеддин Ялчигул обучался в Дагестане, затем провел некоторое время в Анатолии.

На рубеже XIX и XX веков в силу определённых исторических обстоятельств представители народов Северного Кавказа прибывали на территорию Волго-Уральского региона для совершенствования религиозного образования в татарских медресе; это способствовало тому, что контакты мусульман обоих регионов еще более активизировались. В пользу данного утверждения говорят, например, некоторые факты из жизнедеятельности дагестанского суфийского шейха Сайфуллы-кади Башларова, духовными наставниками которого «являлись сразу три татарских шейха – Мухаммад-Закир ал-Чистави (Камалов), Зайнулла Расулев и Мухаммад Салиха из татарской деревни Азимово» [502, с. 72–73].

Не менее тесные научно-просветительские, литературные и исторические связи у татар Волго-Уральского региона установились и с Османской империей. Литературные взаимосвязи двух регионов начали развиваться примерно с XIII века. Уже в последующие столетия эти связи, взаимообогащая друг друга, только крепились. В литературной кладези татарского народа немало турецких произведений, которые стали его неотъемлемой частью. В основном, эти произведения проникали на территорию Волго-Уральского региона через Крым и Кавказ. «Гарибнамэ» Ашика-Паши, «Мухаммадия» Языджоглу, «Искандернамэ» Ахмеди, сочинения Кятиба Челеби читались татарами на языке оригинала.

Среди ученых и представителей татарской интеллигенции на протяжении целого ряда столетий книги, написанные на арабском и персидском языках, пользовались огромной популярностью. «Произведения восточных авторов широко распространялись в Поволжье и Приуралье, также читались на языках оригинала, переводились, адаптировались к вкусу татарского населения. Приобщение татар к великим творениям Фирдоуси, аль-Ма‘ари, Низами, ‘Аттара, Руми, Са‘ади, Навои и других корифеев Средневековья показывает значительный интеллектуальный уровень читателей Поволжья и Приуралья» [348, с. 15]. Эти бесценные классические произведения Востока до того, как проникнуть на территорию Волго-Уральского региона, проходили долгий и сложный путь: истории из Священных Писаний, сочинения греческих, арабских, индийских авторов попадали в среду просвещенной прослойки персидских авторов, переписывались ими, обрастали новыми сюжетами и мотивами, затем же интегрировали в литературы других народов. По мнению Н. Наккаша, «этот фактор имел позитивный оттенок особенно в сложные, переломные для татарской литературы периоды, когда она претерпевала упадок или находилась в состоянии застоя; благодаря этому литература обогащалась новыми идеями и содержанием, переходила на более высокий этап развития» [577, с. 3].

Естественно, проникновение такой литературы на территорию Поволжья наложило свой отпечаток на мировоззрение местного населения. О значительном влиянии произведений классиков персидской литературы, таких как Дж. Руми, Ф.‘Аттар, Санай и др., на татарскую литературу писали многие ученые. Так, например, С.М.Гилязутдинов, подчеркивая популярность «Панднамэ» Ф.‘Аттара в среде татар, отметил, что эта книга стала поистине всенародной книгой в дореволюционной жизни татарского народа» [141, с. 92]. По мнению ученого, «творчество Фарид ад-Дина ‘Аттара в течение многих веков являлось удовлетворением духовных потребностей татарского народа и завоевало огромную популярность. Его книги многократно переписывались, издавались как в оригинале, так и в переводе на татарский язык. А его знаменитая поэма «Панднамэ» несколько веков служила учебником в дореволюционном татарском медресе. Особенно любили данное сочинение татарские женщины, они знали наизусть многие его стихи, с их помощью учили своих детей персидскому языку. И, благодаря татарским женщинам, многие морально-этические правила, наставления, заключенные в поэме, проникли в духовную культуру татарского народа, стали неотъемлемой частью его морально-этической традиционной духовной культуры» [141, с. 91]. К этому стоит добавить, что кроме «Панднамэ» в среде татарского народа снискала себе популярность другая книга того же автора – «Мантик ат-тайр» («Логика птиц»). Многочисленные экземпляры рукописных книг с этим поэтическим произведением, переписанные, в основном, татарами, хранятся в хранилищах научных заведений.

В среде татар в то время нашли широкое распространение такие суфийские сочинения, как: «Кут ал-кулуб» («Пища сердец») ал-Макки, «Мактубат муджаддиййа» («Письма-[наставления] об обновлении») ас-Сирхинди, «ал-Мункиз мин ад-далал» («Избавляющий от заблуждения») ал-Газали, «ал-Футухат ал-маккиййа» («Мекканские озарения») Ибн ал-‘Араби и др.

Прибывали они в земли наших предков разными путями: торговыми, паломническими, учебными. Известно, что такие древние города, как Биляр, Булгар, Сувар, Алабуга, впоследствии Казань, служили важными центрами в различных торговых маршрутах между странами. В потоке самого разного рода товаров привозились и рукописные сборники; приобрести их мог далеко не каждый, т.к. они очень высоко ценились. Второй источник проникновения литературы на восточных языках был связан с местными мусульманскими паломниками, путь которых до священных земель Мекки и Медины и обратно проходил в двух направлениях – через Астрахань, а также по маршруту: Кавказ, Средняя Азия, Турция, Мекка, Медина. Естественно, последнее обстоятельство, в свою очередь, укрепило тесные двусторонние связи между Уралом-Поволжьем, с одной стороны, и вышеперечисленными регионами, с другой, что положительно сказалось на общекультурном развитии. Стамбул и Медина являлись двумя крупными пунктами для мусульманских паломников с ханака² для татар; владельцами этих ханака были татарские шейхи, принадлежащие к накшбандийскому тариқату. Как было отмечено выше, Дагестан являлся важным пунктом в развитии научно-просветительских и культурно-исторических связей между странами. Помимо того, что данный регион был местом получения классического образования, он еще являлся пунктом паломнического пути мусульман в Мекку и Медину. Паломничество (*хадж*) совершали не только с целью удовлетворения религиозных потребностей, но и духовных.

Что касается третьего источника, учебного, то он стал наиболее продуктивным в этом плане. Начиная с конца XVIII – начала XIX века многие более и менее обеспеченные шакирды татарских медресе отправлялись для дальнейшего обучения в известные центры исламского образования того времени – Бухару, Самарканд и Кабул, а по возвращении привозили с собой купленные на местных рынках, либо переписанные

² Ханака – суфийские приюты, обители. Играли большую социальную роль, выполняя функцию мест общественных и политических собраний, школ, гостиниц, постоялых дворов, благотворительных центров и т.д.

собственноручно книги. Среди этих рукописей находилось немало стихотворных сборников, в том числе и суфийско-пантеистического направления. Хотя такого рода литература, широко распространенная в странах мусульманского Востока, и не дала мощных ростков в поэтической традиции татар, все же нельзя не признать того факта, что она пользовалась большой популярностью среди народа и оказала значительное влияние на творчество отдельных татарских поэтов-суфиев.

Несмотря на активные торговые, религиозно-суфийские, литературные связи Поволжья со среднеазиатским регионом, к началу XIX века они начинают постепенно уменьшаться, и связано это, прежде всего, с критикой многими учеными и известными общественными деятелями татарского народа, такими как Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави, Г. Баруди, Ш. Марджани и др., бухарской системы образования и самих религиозных авторитетов за их косность, рутинность и консерватизм в духовной жизни. Писатели и поэты все чаще на страницах своих произведений стали высмеивать лжешейхов и ишанов за их двуличие, безнравственность, стяжательство и др. человеческие пороки. Уже в этот период поволжские духовные, религиозные и общественные деятели начали отходить из-под идеологического доминирования Средней Азии. Это время, когда в Волго-Уральском регионе и Сибири наметились некоторые сдвиги в религиозной и интеллектуальной жизни мусульман, в то время как в Средней Азии наблюдался полный упадок и застой.

Все эти вышеперечисленные события оказали положительное влияние на развитие суфийской мысли в Волго-Уральском регионе. Из всех ныне существующих в научной литературе периодизаций мы остановились на периодизации, разработанной американскими учеными Александром Беннигсеном и Эндерсом Уимбушем:

«1 этап: XII век, когда суфизм проникает в Волжскую Булгарию с арабскими купцами и болгарскими хаджи из Багдада. Первыми суфиями [в регионе], вероятно, были члены ордена Кадирийа.

2 этап: XIII–XIV века. В эпоху Золотой орды из Туркестана на территорию Волжского края попадают суфии из ордена Ясавийа.

3 этап: XV–XVIII века. Проникновение и закрепление среднеазиатских представителей ордена Накшбандийа. Проникновение братства связывают с деятельностью первого в Волго-Уральском регионе накшбандийца, Ходжи Мухаммеда Амина ал-Булгари – мурида шейха Убайдуллы Ахрара» [156, с. 19-20].

По мнению некоторых татарских литературоведов (М. Гайнутдинов, К. Давлетшин, А. Шарипов, Р. Ахметов, Ш. Садретдинов и др.), суфизм призывает к пассивному отношению к миру и аскетизму (*zohed*). Это не соответствует истине, т.к. суфийский мотив «тарк ад-дунйа» («пренебрежение земного мира»), «часто встречающийся в произведениях тюрко-татарских поэтов-суфиев (Ахмад Ясави, Сулейман Бакыргани, Мавля Колый, Г. Утыз-Имяни, А. Каргалый и др.), прежде всего ставит приоритет духовных ценностей над материальными, а вовсе не призывает к аскетизму и оставлению бренного (земного) мира, как это старались представить в своих исследованиях татарские литературоведы советского периода. Кроме того, аскетические настроения превалировали в ранний период развития суфизма (IX–XII вв.) – в произведениях арабских поэтов-мистиков, таких как: Хасан ал-Басри, Джунайид ал-Багдади, Зу-н-Нун ал-Мисри, Рабиа ал-Адавийа и др. Уже начиная с XVII века в татарской литературе (Мавля Колый) мотивы аскетизма постепенно уступают место более активной гражданской позиции авторов. На первый план выходят настроения сопереживания трудному положению своего народа, поиск путей выхода из сложившейся общественно-исторической ситуации, из внутреннего личностного конфликта, связанного с социально-экономическими проблемами и т.д., в то время как в аскетизме больше превалируют эгоистические устремления; аскетов, оторванных от мира людей, больше заботит спасение их собственных душ.

В действительности, многие тюрко-татарские поэты-суфии, выступая в защиту общечеловеческих идеалов, духовной свободы, братства и справедливости, активно защищали интересы своих соотечественников. В сложные периоды истории разумнее было бы идти на компромисс с властью, чем противоборствовать с ней. Наиболее отчетливо последняя тенденция проявилась в волго-уральском варианте суфизма, а кульминационным моментом его стало движение ваисовцев в XIX – нач. XX в.» [468, с. 114–115.]

Некоторые современные исследователи (Альфина Сибгатуллина, Нариман Абдульвапов и др.), подчеркивая умеренный характер татарской суфийской литературы, не подразделяют поэзию на суфийскую и религиозную, так как, по их мнению, у татарских авторов границы чисто религиозных и суфийских мотивов размыты настолько, что более правильным было бы называть эту мистическую литературу как «религиозно-суфийская поэзия», или «религиозно-суфийская литература». Мы также разделяем данную точку зрения, т.к. порой действительно сложно бывает отделить чисто религиозные мотивы от суфийских, в особенности в этико-эстетическом контексте. Не в последнюю очередь это связано с присутствием в произведениях суфийских авторов огромного числа коранических слов и выражений. Помимо этого, изучая творчество того или иного поэта, в произведениях которого имеются, к примеру, суфийские символы вина (*шараб*), бабочки (*парвана*), свечи (*шам'*) и т.д., возникает вполне логичный вопрос: был ли он сам практикующим суфием и получил ли разрешение на наставничество (*иджаза*) от духовного наставника? Ведь, в действительности, наличие суфийских мотивов в произведениях тех или иных авторов может быть результатом их следования устоявшимся литературным традициям, укоренившимся на тот период, и не более. Что касается А. Каргалый и А. Тубыли, творчество которых является прямым объектом нашего исследования, то по поводу первого автора, несмотря на то, что его произведения проникнуты аллегоричными суфийскими образами и

мотивами, мы не нашли подтверждения его причастности к суфийскому тарикату. Но это и не удивительно, т.к., к сожалению, до сегодняшнего дня нам очень мало известно о биографии поэта. Одни из первых исследователей творчества поэта, башкирский ученый А.И. Харисов (1914–1977) и М.Х. Гайнуллин (1903–1985), высказали сомнение в вопросе принадлежности поэта А. Каргалый к суфизму; так, по мнению А.И. Харисова: «А. Каргалый смотрит на мир, на материальное и духовное богатство в нем, с точки зрения человека иного мира, с позиции суфиев. Но он не является последовательным суфием, его суфизм в действительности заканчивается при описании природы и любовных чувств, где он показывает себя как человека земного, поэтом этого мира» [644, с. 292]. Однако при этом надо учитывать, что подобные высказывания звучали в постсоветский период, когда в литературоведении царствовали методологические стереотипы, подкрепленные идеологическими предубеждениями по поводу религии и суфизма. Некоторые ученые-литературоведы, в той или иной степени изучавшие биографию и творчество А. Каргалый, писали, что во время его учебы в Бухаре шейхом-наставником суфийского поэта был Нийазкули ат-Туркмани (глава «Религиозно-суфийская литература» книги «История татарской литературы. Период феодализма» Г. Рахима и Г. Газиза), хотя, в действительности, в «Третьем рассказе» («Хикаят ас-салис») «Перевода хаджи...» автор лишь упоминает имя прославленного шейха, превознося его личностные качества. Был ли в действительности Нийазкули ат-Туркмани духовным наставником (*муршид*) татарского поэта-суфия или нет, это обстоятельство остается недоказанным. М. Кемпер также придерживается подобной позиции: «Действительно ли Абу л-Маних был мюридом Нийазкули или же просто упоминал его как великого шейха Бухары – этот вопрос, однако, остается открытым» [307, с. 207]. Как бы ни расходились мнения ученых по поводу принадлежности А. Каргалый к суфийскому братству, исходной точкой самовыражения поэта остается его творчество. Сборник поэта «Тәржемәи хажи Әбелманих әл-Бистәви әс-Сәгыйди»

(«Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Са‘иди»), состоящий из десяти поэтических повествований, проникнут глубоким суфийским содержанием, в чем мы убедимся при анализе рассказов. Поэтому данного автора мы смело можем причислить к разряду суфийских. Что касается А. Тубыли, то он, действительно, являлся учеником сразу двух шейхов Волго-Уральского региона, получил образование в знаменитом медресе М.-З. Камалова в г. Чистополь, в дальнейшем состоял в суфийском братстве Накшбандийа-халидийа (от имени основателя этой ветви – Халида Багдади, 1779–1826) сначала под духовным наставничеством М.-З. Камалова, затем – Зайнуллы ишана Расулева (1833–1917). О том, что А. Тубыли являлся учеником (*мурид*) З. Расулева, говорится и в книге Р. Фахретдина «Асар»³[639, с. 300]. Сам поэт на страницах рукописного сборника упоминает имя своего наставника – дамеллы Зайнуллы б. Хабибуллы ан-Накшбандийа (Зайнуллы Расулева) [11]. В одном из своих сборников А. Тубыли подробно пишет о порядке исполнения последователями накшбандийского тариката Хатм-и Хваджаган⁴, при этом приводит цепочку преемственности (*силсила*) из семи имен духовных наставников тариката: «Шейх Баязид Бистами, шейх Абу ал-Хасан ал-Харакани, ходжа Абу Йусуф ал-Хамадани, Абу ал-Мансур ал-Матуриди, ходжа ‘Абд ал-Халик Гидждувани, ходжа ‘Абдулла ал-Ансари, ходжа Баха’ ад-Дин ан-Накшбанди, да проявит им Аллах Свою милость» [11, л. 203].

В пользу выбора терминологии «религиозно-суфийская поэзия» говорит еще тот факт, что в творчестве обоих авторов, помимо мистической поэзии, имеются стихи, где воспеваются красота природы, простые женские образы, присутствуют мотивы любви к родной земле, труду, что также свидетельствует в пользу присутствия и земных мотивов. Эту же картину

³ Зайнулла Расулев (Зайнулла б. Хабибулла б. Расуль или Зайнулла ишан) (1833–1917) – шейх накшбандийского тариката, духовный лидер татар и башкир; основатель известного медресе «Расулия» в г.Троицке, одного из первых новометодных учебных заведений в Южном Урале. Имел много учеников и последователей.

⁴ Хатм-и Хваджаган – в переводе с араб. – поминание господ. Коллективный зикр суфиев, в процессе которого также упоминаются имена шейхов тариката.

можно наблюдать и в стихах других татарских поэтов XIX века, которых мы также условно причисляем к категории «суфийских» авторов.

Вообще нужно отметить, что сочетание в творчестве религиозно-суфийских поэтов Волго-Уральского региона суфийских и земных мотивов обусловлено спецификой религиозно-мистического течения, бытовавшего среди татар.

Главной характерной особенностью суфийского учения, распространенного на территории Волго-Уральского региона, является умеренность. Накшбандийский тарикат халидийской ветви, приверженцами которого было большинство представителей татарских поэтов и писателей XIX века, принято называть «умеренный тарикат» (*тарикате игтидалэ*). Местом его зарождения являются духовные центры – Бухара и Самарканд; в основу положены взгляды Ходжи Ахрара (Убайдуллы Ходжи Ахрара, 1404–1490). Он исключает любые религиозные крайности, такие например, как: ночные бодрствования (*сахр ал-лайл*), проявления излишеств в религиозных предписаниях (чтение намаза, держание поста в месяц Рамадан) и т.д. Так, например, если в арабо-персидской поэзии у суфийских авторов, в особенности приверженцев пантеистического направления, часто встречаются аллегории и вакхические образы вина (*шараб*), любви к женщине, человеческой страсти и т.д., то татарской суфийской поэзии это не свойственно, т.к. подобные образы имеют место лишь в редких случаях.

Другой характерной особенностью тариката Накшбандийа было то, что его приверженцы проявляли более или менее лояльную позицию к правящим кругам (в среднеазиатском варианте известны случаи сотрудничества с представителями власти [Ходжа Ахрар]) и в общественно-политической жизни страны принимали активное участие. А «со времен Ходжи Ахрара Накшбандийа так и осталась единственным братством, которое считало не только допустимым (как, например, сухравардийский тарикат), но и обязательным вступать в контакт с властями, чтобы, «завоевав их души», влиять на их политику в отношении народных масс» [200, с. 188]. Одной из

актуальных задач современного татарского литературоведения является переосмысление и адекватное освещение творчества поэтов религиозно-суфийского направления именно с вышеизложенных позиций.

§ 1.2 Мухаммад-Закир Камалов – суфийский наставник видных представителей татарской литературы XIX века, и его образ в марсиях-элегиях

К сожалению, на сегодняшний день недостаточно информации о жизни и творчестве целого ряда религиозных и общественных деятелей, имамов, которые решительно отстаивали права и свободы, боролись за сохранение исламских ценностей и развитие духовной культуры своего народа. Это, в особенности, относится к концу XIX века, когда этническое самосознание народа достигло высокого уровня, татары практически сложились в нацию со всеми ее основополагающими атрибутами. Одним из таких деятелей, смыслом жизни которых стало служение своему народу, своей умме, был Мухаммад-Закир, сын Габдул-Вагапа, Камалов (Абдул-Вагапов, 1815–1893). За последние годы внимание все большего количества отечественных и зарубежных исследователей привлекает личность этого религиозного и общественного деятеля. В XIX веке в Волго-Уральском регионе сложились два главных духовно-образовательных центра: на юго-востоке – медресе «Расулия», основателем которого являлся Зайнулла Расулев, в центральном Поволжье – медресе «Камалия», состоящее из четырех больших корпусов, под руководством Мухаммад-Закира ал-Чистави. В исследовании большое внимание уделено жизнедеятельности Мухаммад-Закира ишана, т.к. он в свое время являлся учителем и духовным наставником для многих представителей татарской литературной элиты, в том числе и поэта А. Тубыли, в одном из рукописных сборников которого с особой благодарностью упоминается имя этого прославленного шейха в письме «Ли-устаз Закир ал-мусамма Шахвали б. ‘Абд ал-Ваххаб» [11, л. 36–37]

(«Наставнику Закиру, именуемому Шахвали б. ‘Абд ал-Ваххаб»), составленном им из Тобольской тюрьмы. Сведений о М.-З. Камалове мало⁵.

М.-З. Камалов родился в деревне Сасна (совр.: Сосна Балтасинского р-на РТ), образование получил в знаменитом Маскаринском медресе (совр.: дер. Маскара Кукморского р-на РТ). После завершения учебы отправился в г. Чистополь, где стал имам-хатыбом мечети и прослужил на этом посту почти полвека. М.-З. ал-Чистави активно занимался торговлей и, став купцом второй гильдии, накопил значительный капитал. В 1847 г. основал медресе «Камалия», которое функционировало полностью за счет его личных средств. Кроме того, Мухаммад-Закир ишан выделял свои сбережения на приобретение одежды и питание студентов. Выпускниками этого учебного заведения стали такие известные представители татарского народа, как: Р.Фахретдин, Ф.Карими, Ф. Туктаров, Г.Гафуров-Чыгтай, Г.Исхаки, А. Тубыли и др. Он придерживался кадимистских взглядов, активно боролся, например, против введения в учебную программу своего медресе обучения русскому языку, других мер, предпринятых со стороны представителей власти по указу Александра II. За свое противодействие неприкрытой русификаторской политике царизма он впал в немилость российских властей и в последние годы своей жизни подвергался многочисленным преследованиям.

Некоторые детали из биографии и деятельности М.-З. ал-Чистави содержатся в малоизвестном научной общественности сочинении татарского религиозного деятеля, историка, суфийского шейха Мухаммада Мурада Рамзи (Мурадуллах б. Бахадиршах ‘Абдулла б. ‘Адилшах ар-Рамзи ал-

⁵ См. подробнее: Амирханов Р. У. Закир ишан Камалов и татарское просвещение // Гасырлар авазы (Эхо веков). – 2001. – № 1-2. – С. 69–78; Амирханов Р. У. Путь шейха Мухаммад Закира Чистави [Электронный ресурс]: <http://www.sufizm.ru/lib/douknow/chistavi/> (дата обращения: 10.05.2013). Амирханов Р. У. Знаменитость всероссийского масштаба (Закир ишан Камалов) [Электронный ресурс]: <http://www.tataroved.ru/institut/novhist/publ/3/> (дата обращения: 10.05.2013); Хасавнех А. А. Биография татарского накшбандийского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави (Камалова) в дагестанских арабоязычных сочинениях // Суфизм: идеи, практики, институты. Традиции и современность (Международный научно-методологический семинар). – Киев, 2012. – С. 10–13; Хасавнех А.А. Сочинение татарского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави «Табсират ал-муршидин»: краткий обзор // Суфизм: идеи, практики, институты. Традиции и современность (Международный научно-методологический семинар). – Киев, 2012. – С. 13–15.

Манзалави ал-Казани, 1855–1934) «Нафаис ас-салихат фи тазйил ал-бакийат ас-салихат» («Драгоценности благих деяний в добавлении к другим благим деяниям») [19, с. 256–347], вошедшем в состав сборника дагестанского суфийского наставника Шуайба б. Идриса ал-Багини «Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандиййа» («Жития накшбандийских наставников») [19], введенное недавно в научный оборот дагестанскими исследователями [350; 351]. Следует отметить, что к настоящему времени сочинение М. М. Рамзи известно только в данном издании ал-Багини. Помимо сведений о жизнедеятельности М.-З. Камалова в нем имеются биографии накшбандийских шейхов начиная с Мухаммад Захида (ум. 1529) и завершая Халидом ал-Багдади (1779–1826). Вот что автор «Нафаис ас-салихат...» пишет о своем соотечественнике: «Мавляна шейх Мухаммад Закир афанди ал-Казани ал-Чистави, да продлит Всевышний Аллах его дни, да проявит к нему и нам Свою милость. Он является прославленным преемником (*халифа*) халидийской ветви [Накшбандийского тариката] в наших землях, служит образцом для нас всех. Не осталось ни одного уголка в Казани, где за ним не последовали бы великие ученые этого города и благороднейшие его представители. Он также являлся ученым во всех науках: рационалистических и традиционных. Он изучал фикх у единственного в своем роде, крупного ученого, покойного шейха Абдуллаха ал-Мучаскарави, да проявит к нему и нам Аллах Свою милость. Затем Мухаммад-Закир афанди занимался преподаванием, извлекая пользу из наук в своей стране в течение долгих лет, полученные знания применял в интересах многих своих современников. Затем он встал на путь халидийской [ветви Накшбандийского] тариката и научился зикру у шейха Махмуда-афанди ад-Дагистани ал-Алмали, да будет свята его душа. [Махмуд ал-Алмали научился этому зикру] у шейха Юнуса ал-Халиди, [а тот в свою очередь] у шейха Абдуллаха ал-Арзанджани. То, что было упомянуто [относительно этого зикра] я переписал с собственноручно написанного письма от самого шейха [Мухаммад] Закира афанди. Но мы слышали от шейха Халила Баша, что

Юнус-афанди вступил в тарикат [под руководством] шейха Яхъя-бека и он не встречался с шейхом Абдуллой ал-Макки. Всевышний Аллах более сведущ об этом «...все люди узнали, где им надлежит пить» (2: 60) [324, с. 22].

Махмуд-афанди [ад-Дагистани] вступил в тарикат [под руководством] шейха Хашима-афанди ал-Ямшани, а тот – [под руководством] шейха Дияаддина Зубайхуллаха аш-Ширвани. Последний [был преемником] Мавляны Халида [ал-Багдади], да освятит Аллах их высочайшие сокровенные тайны. Автор этих строк много раз удостаивался чести быть знакомым с ним.

Я завершил то, на что наткнулся и сократил [из сочинения] ученого, познавшего Аллаха (*ариф*), держащегося за вервь Аллаха, шейха Мухаммада Мурада б. Абдаллаха ал-Казани...» [19, с. 346–347].

В книгу Шуайба ал-Багини также включено и собственное сочинение М.-З. Камалова «Табсират ал-муршидин» («Разъяснение наставников»), написанное на арабском языке. Этот труд теоретического содержания содержит в себе сведения о ритуальной практике тариката ан-Накшбандийа, разъяснения по некоторым суфийским терминам.

В сокращенном виде данное сочинение, состоящее из 23 глав и поясняющих иллюстраций, было издано на средства Г. Баруди (1857–1921) в 1890 году в Казани; имеется и рукописный вариант, где указана дата переписи – 1321 (1903 –М.).

В сочинении речь идет о разного рода стадиях в духовном восхождении суфиев (*рабита*, *муракаба*, *таваджжух*, *тафаккур*, *муджахада* и др.), при которых муриды переживают определенные чувственно-эмоциональные состояния. Подробно рассмотрена стадия *муракабы*⁶, которая, в свою очередь, подразделяется на степени: *муракабат ал-му'ийа*, при которой мурид видит перед собой реки; *муракабат ал-калб* – перед взором практикующего возникает красный свет, который привносит в

⁶ Муракаба (с араб.: самоконтроль) – суфийская стадия, при которой мурид наблюдает за своим сердцем и получает представление о связи сердца со Всевышним Аллахом и с его собственным окружением.

сердце чистоту (*сафа*); при *муракабат ар-рух* возникает белый свет и т.д. Наконец, в последней степени *муракабат ал-ахфа* мурид созерцает зеленый свет. Примечательно, что в каждой из этих степеней душа практикующего связывается с именем пророка Аллаха, начиная с Адама и, соответственно, заканчивая Мухаммадом.

О специфике цвета в тасаввуфе рассуждали многие исследователи мистического опыта у суфиев. Например, Махмуд Шабистари «само углубление мистического опыта описывает как ступени постижения разных видов света, которые суфий зрит в своем сердце, в самом себе, тем самым как бы допуская свет в себя, пресуществляясь в свете. Чем совершеннее путник, тем более совершенный свет он видит и, следовательно тем более совершенным светом становится сам. Путник начинает видеть свет, после того как переходит «границы человеческого» (*sarsadd-i ins - aniyat*). По мере совершенствования он видит небольшие световые пятна, подобные различным светящимся предметам, как то свеча, фонарь и. т. д., позже он будет видеть свет как бы «смешанный с дымом», затем – красноватый, затем – желтый, затем – белый, зеленый и т. д» [507, с. 74].

Также в сочинении рассказывается о *макамах* (стадиях): терпении (*сабр*), довольстве (*рида*) и т.д., высшей из которых является стадия любви (*махабба*). По мнению М.-З. Камалова, «терпение» и «любовь», словно два крыла (*джанахайн*), проецируются на двух видах познания – внешнем (*захир*) и внутреннем (*батин*). Следовательно, эпитет *зу-л-джанахайн* («владеющий двумя крыльями») применяют в отношении тех духовных наставников (*муриид*), которые обладают двумя видами знания.

В «Табсират ал-муршидин» Мухаммад-Закира ишана есть глава, на которую автор обратил особое внимание. Эта часть сочинения посвящена разъяснению правил для женщин, которые решили вступить в тарикат. Так, например, они должны быть среднего возраста, посещать наставника им надлежит в присутствии родственника, с покрытой головой и т.д. Что касается различных ритуалов (совершение намаза, чтение дополнительных

молитв и зикров, *хатм-и хваджаган* и др.), то их надлежит исполнять дома и только после завершения домашних дел.

Следуя традициям, утвердившимся в мусульманских литературах, основные положения из ритуальной практики и комментарии к ним М.-З. Камалов подкрепляет сурами из Корана и хадисами, а также приводит авторитетные суждения некоторых суфийских духовных наставников: Имама Раббани (1564–1624), ‘Абд ал-Ваххаба аш-Ша‘рани (род. 1492), Махмуда-афанди ал-Алмали ад-Дагистани (1853-1919), Сулеймана аз-Зухди ал-Муджаддиди «из их писем-наставлений (*мактубат*). «Вообще письма-наставления (*мактубат*) являются специфическим суфийским жанром и начинаются словами “из завещания (*васийат*) мавляна”. Такого рода наставления освещают те или иные вопросы этики поведения шейхов и муридов. Большое внимание уделяется вопросу о строгой принадлежности духовной генеалогии (*силсила*)». [467, с. 123]. По мнению аш-Ша‘рани, тот, кто не знает своих отцов и дедов в тарикате, – слепец. Тот же, кто относит себя к чужому роду, то о таких посланник Аллаха сказал: «Аллах проклял того, кто причислил себя к [иному] роду, помимо его отца». «Знай, о мой брат, – продолжает Ша‘рани, – прохождение обучения в [тарикате] основано на связи сердец, от одного к другому, и таким образом все сердца соединяется с сердцем посланника Аллаха» [19, с. 26]. Автор в вопросах этических норм часто ссылается на книгу Имама ал-Газали (1058–1111) «Письмо к сыну» и опирается на один из главных ее постулатов, гласящий о том, что не всякий, кто называет себя ученым, приносит пользу людям, как и не каждый может соответствовать званию духовного наставника (*муришид*) в тарикате. Истинный шейх должен обладать следующими качествами: довольствоваться малым в еде, разговорах и сне; отстраняться от благ бренного мира; не стремиться занять высокое общественное положение; прилагать больше усилий в поклонении Аллаху, молитвах, посту, благотворительных делах.

В противовес истинным суфиям в сочинении речь идет и о лжесуфиях.

О них так сказал Джамалуддин ас-Сафи⁷: «Те, кто получил познания и утвердился на степени наставничества, но проявляет любовь к благам «мира», их ждут мучения в 70 раз сильнее мучений, которые испытывают женщины, родившие в прелюбодеянии и имеющие [при этом] мужей и детей» [19, с. 26].

Из письма-наставления шейха Халида ал-Багдади: «Завещаю и повелеваю вам год от года сильно держаться [на истинном пути], всячески сторониться пережитков (*джахилийя*), нововведений и отступлений, не включаться в общие массы мусульман при их обращении к правителю или визирю, так как вашим вниманием овладеют их желания, удовлетворение потребностей братьев – один из самых величайших видов поклонения, не входите [во взаимоотношения] с правителями и их окружением, так как вы – не из тех, у кого сила измеряется мощностью оружия. Не злословьте на них и не ругайте их заносчиво и гордо, утверждая, что они угнетатели. Это удивительно и невежественно, так как в каждом из нас присутствует [хоть малая доля] от угнетателя. Вам остается лишь молиться к Владетелю повеления, прося о помощи, согласии и улучшении» [19, с. 26].

Таким образом, сочинение М.-З. Камалова «Табсират ал-муршидин» содержит в себе ценную информацию о ритуальной практике, этических нормах и правилах, установленных среди приверженцев халидийской ветви накшбандийского тариката и составляет большой задел в дальнейшем изучении умеренного суфизма в Волго-Уральском регионе.

Сведения о М.-З. Камалове имеются и в «Сирадж ас-Саадат» («Светоч счастья») дагестанского шейха Хасана ал-Кахи (1852–1937): «С известным ученым Хасбулатом ал-Кустаки нас связывала тесная привязанность. Я учился у него и читал под его руководством книгу «Силк ал-‘айн». Затем я сказал ему, что хочу стать его муридом. Он сказал: «Ко мне явилась душа моего шейха Махмуда ал-Алмали и сказала, что твоим наставником будет шейх Мухаммад-Закир ал-Чистави, который занимает высокое положение [в

⁷ Джамалуддин ас-Сафи – преемник Зайнуддина Абу Яхья Закарийи ал-Ансари (1420–1519).

суфизме], и что ты будешь у него весною». Я пришел в замешательство от этого. А он повторно сказал мне: «Я надеялся, что ты мне станешь сыном, однако повеление – от Аллаха, и произойдет так, что ты встретишься с Мухаммад-Закиром, да будет свята его тайна»... Затем весной я попрощался с ним и отправился к Мухаммад-Закиру ал-Чистави». Сайфулла-кади Башларов (1853–1919) так описывает свою встречу с татарским шейхом: «Это был великий шейх, обладающий рядом достоинств. Я никогда не видел, чтобы он хоть раз говорил с кем-либо о мирском. Однажды, когда я пришел к нему, он совершал муракаба⁸. Когда я встретился с ним, он обрадовался моему приходу. Вместе с ним при нашей встрече присутствовало около полутора тысяч его муридов. Мухаммад-Закир посадил меня рядом с собою, и пока я находился рядом с ним, никто из его муридов не сел. Он поручил мне совершать султан аз-зикр⁹ в течение сорока дней. Вскоре с разрешения своего шейха он покинул нас и вернулся к себе на родину... Я сказал, что вернусь к нему во второй раз, на что он улыбнулся и сказал: «Ты меня больше не увидишь...». Далее они действительно не встретились. После смерти ал-Чистави, Сайфулла-кади встал под наставничество З. Расулева и получил от него иджазу» [4, с. 242–243].

Абу ал-Халила ал-‘Ата ал-Бакри сообщает о том, что М.-З. Камалов являлся учеником (*мурид*) шейха Махмуда афанди [ад-Дагистани]: «Сообщил мне брат наш ученый, хаджи Хабибулла ал-Кахи, что шейх Мухаммад Закир, автор «Табсират ал-муршидин» (Руководства наставников), был человеком просвещенным, состоятельным, крупного телосложения; он не признавал шейха Махмуда-афанди. Однажды ночью, когда он спал, к нему явился Махмуд-афанди и ударил его палкой. Он проснулся ото сна, затем снова заснул. После этого шейх снова подошел к нему и ударил палкой. Тот проснулся во второй раз... Так повторилось семь раз. После этого [шейх] пришел к нему и встал рядом с ним молча. И сказал ему Махмуд-афанди

⁸ Муракаба – один из приемов в суфийской ритуальной практике, обозначающий самоконтроль.

⁹ Султан аз-зикр – главный зикр в накшбандийской ритуальной практике.

слова, объясняющие то, что произошло с ним в ту ночь в состоянии сновидения. После этого он перенял от него тарикат и стал совершенным (*камил*) шейхом» [4, с. 242–243].

Сохранилось и воспоминание Сайфулла ан-Ницубкри следующего содержания: «Я видел письмо, написанное рукой шейха Махмуда-афанди к шейху Мухаммад Закиру. В нем были слова, обращенные к нему: «Ты опередил нас по степеням (*дараджат*). Конец». Да будет доволен Аллах ими обоими, нами, а также всеми мусульманами» [19, с. 7–8].

К сожалению, как было отмечено выше, о шейхе М.-З. Камалове на сегодняшний день известно очень мало. Сведения о нем содержатся в агиографических сочинениях, воспоминаниях современников, элегиях, написанных учениками (муридами) после его смерти. Важным источником информации о жизнедеятельности татарского духовного лидера явился известный библиографический труд Р. Фахретдина «Асар», который, в частности, раскрыл точный год рождения М.-З. Камалова. Ранее Р.У.Амирханов в своих статьях называл две даты рождения татарского шейха – 1804 и 1817 гг., не приводя при этом каких-либо твердых аргументов в пользу своих теорий [63, с. 203]. До наших дней дошли две марсии-элегии, составленные учениками М.З.Камалова, – печатная (1895 г.) и рукописная (без указания даты), но в них нет информации о годе рождения духовного наставника. Единственным достоверным источником о важных вехах жизнедеятельности М.-З. Камалова является «Асар» Р. Фахретдина. По словам автора биографического сборника, М.-З. Камалов «был имамом и мударрисом при первой соборной мечети города Чистополя, умер в 78-летнем возрасте 23 дня месяца зуль-ка‘да (19 июня) триста десятого (1310/1893) года. Похоронен на кладбище этого же города, на могиле установлен камень с надписью» [640, с. 217]. Таким образом, выясняется, что М.-З.Камалов родился в 1815 году.

Кроме того, в сборнике имеются и другие немаловажные детали из жизни и творчества шейха М.-З.Камалова. Из него мы узнаем, что

Мухаммад-Закир ишан учился у Таджуддина ал-Иштиряки, изучая «Таудих»¹⁰, после этого с целью завершения начатого обучения переехал в деревню Мачкара и поступил в Маскаринское медресе к преподавателю по имени Габдулла б. Яхья ал-Чиртуши. «После того, как Ахмад б. Халид ал-Менгери переехал в город Троицк, и его должность освободилась, [М.-З.Камалов] стал имамом при этой мечети. Отец Гасимы¹¹ – Хасан б. Муса (№ 384) – основал в этом городе¹² мечеть и медресе, а также построил дом для Закира хазрата» [640, с. 219; 579]. Примечательно, что в троицком медресе, основанном Ахмадом б. Халидом ал-Менгери, учился Зайнулла Расулев, которому к тому времени исполнилось 18 лет. Это сведение содержится в романе татарского писателя Атиллы Расиха (1916–1996) «Ишан оныгы»: «В 1851 году [Зайнулла Расулев] отправляется в Троицк и там получает образование в медресе Ахмада б. Халида ал-Менгери» [383, с. 31].

На сегодняшний день не сохранилось ни одного фотоснимка Мухаммад-Закира ишана; имеется лишь несколько фотографий, где запечатлены члены его многочисленного семейства. По словам Р. Фахретдина, в молодости он дважды виделся с шейхом: «один раз когда ездил до Чистополя, сопровождая отца в хадж, другой раз провожал зятя Гильмана-ахуна в хадж» [640, с. 218–219]. Автор сборника дает словесный портрет М.-З.Камалова: «Большого телосложения, с большой, круглой и густой бородой, лицо красивое, глаза большие» [640, с. 219].

Из муридов и последователей М.-З. ал-Чистави называются такие известные представители татарского мира, как Фахретдин б. Курбангали ал-Каратайи (1822–1899), Габдулла б. Габделгафур ал-Чакмаки (1803–1899), Габделгали б. Губайдулла ал-Байракави (1819–1901), Ахмедзаки ат-Тайсугани (1837–1897), Кавамуддин б. ас-Сирадж (1842–1883) (был женат на Гандалиб, дочери М.-З. Камалова), Гильман б. Ибрагим (1838–1902) – имам

¹⁰ «Таудих» – название одной из книг, рекомендованных для изучения по программе старых медресе.

¹¹ Речь идет о первой жене М.-З.Камалова Гасиме; ее имя также до этого не было известно.

¹² К сожалению, в источнике не указывается, о каком именно городе идет речь.

деревни Юбраш Мамадышского уезда Шагимардан, Бадреддин б. Ваис б. Давыд б. Кускай (1823–1898) – имам и мудarris деревни Ака Красноуфимского уезда (д. Большая Ака современного Мечетлинского района Республики Башкортостан), Хидиятулла б. Нигматулла б. Абубакир (1813–1879) – имам деревни Елховой Мензелинского уезда и др.

Количество шакирдов и муридов М.-З. Камалова исчислялось тысячами, т.к. слава о нем распространилась далеко за пределы Волго-Уральского региона, и к нему на учебу приезжали из соседних регионов – Средней Азии и Кавказа. В числе муридов Мухаммад-Закира ишана был Ишми ишан (Ишмухаммед б. Динмухаммед, 1839–1919), с которым у него были сложные отношения. Впоследствии, как известно, Ишми ишан был убит большевиками как «враг народа».

Также из биографического сборника «Асар» Р. Фахретдина узнаем, что М.-З. Камалов вел переписку с Мухаммадхафизом б. Габделвали (1842–1919), суфийским шейхом деревни Большая Ака Красноуфимского уезда.

Как было упомянуто выше, шейхом самого Мухаммад-Закира ишана был Махмуд б. Садик б. Мустафа б. ‘Али аш-Ширвани аш-Шафи‘и ал-Алмали ад-Дагистани¹³. О нем Р. Фахретдин пишет следующее: «Умер в 63-летнем возрасте в январе 1877 года в городе Астрахани, похоронен на кладбище «Шаих аз-заман». Заупокойную молитву читал ахун Габдулла б. Нигматулла, известный как Бабай-ахун. [Махмуд-афанди ал-Алмали] родом из деревни Алмалы Ширванского края. Из-за обвинений в участии в политических делах вместе с товарищами (всего семь человек) был отправлен в ссылку в город Пермь. Махмуд-афанди сбежал из города, скитался по полям, однако был вновь пойман и возвращен в Пермь. Его учителем был ‘Абдулла б. ‘Абдуннаби аш-Ширвани ал-Ханафи, суфийским наставником – шейх Йунус б. Джа‘фар аш-Ширвани ал-Ханафи ал-Азербайджани. Последователями Махмуда-афанди являлись: Мухаммад-

¹³ О нем подробно: Мәржани Ш. Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр) / Китапны тәржемә итүче һәм төзүче Хәйруллин Ә.Н. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. – Б. 343–346; Фәхрәддин Р. Асар... – Б. 92–93.

Закир б. Габдулваххаб ас-Саснави (М.-З. Камалов), Габдулваххаб б. Гали ал-Астерхани, Габдулгали б. Губайдулла ал-Байракави и др. Дети: от дагестанской жены – Мухаммад, ‘Абдулла, Хадича; от взятой в Агрызе супруги Фатихи бинт Ибрахим – ‘Арифа и ‘Ариф. Семья, оставшаяся в Дагестане, также приехала к нему в Астрахань» [640, с. 543].

Кроме того, в сборнике сказано, что «благодаря ходатайству «уважаемого жителя города», некоего Хибатуллы [Махмуд-афанди] получил разрешение на поездку в Осинский уезд, и там в деревне Султанай¹⁴ побывал у имама Науширвана б. Мухаммадрахима (1809–1891) [639, с. 206]. Науширван имам через хаджи Низамуддина Адутова получил у губернатора разрешение на свободное передвижение шейха Махмуда [ал-Алмали] по всей территории России. По дороге в Казань он заехал в город Чистополь, встретил Мухаммад-Закира Камалова, который после этого и стал его муридом» [640, с. 92].

Ризаэддин б. Фахретдин сообщает между прочим, что у него имеется стопка писем шейха [Махмуда-афанди ал-Алмали] к Мухаммад-Закиру Камалову, и все они имеют отношение к тасаууфу [640, с. 93].

Суфийскому наставнику, имаму М.-З. ал-Чистави при жизни было посвящено множество восхвалений (касыд), появляется несколько марсии-элегий после его кончины. Они приоткрывают некоторые новые факты биографии духовного наставника тысяч учеников и последователей из разных уголков Российской империи. Одной из таких марсии-элегий является поэтическое произведение безымянного автора, изданное отдельной книгой в 1895 году в Типо-литографии Императорского университета на средства некоего Мухаммад-Шакира сына Мухаммаджана [5].

Нужно сразу же отметить, что в татарской литературе, согласно традиции, сложившейся в литературах мусульманского Востока, наряду с элегиями, написанными на смерть кого-либо близких или друзей поэта, существуют и марсии-элегии сугубо суфийского содержания. Как правило,

¹⁴ Ныне в Бардымском районе Пермского края.

их авторами являются муриды того или иного духовного наставника. Эти произведения отличает употребление особой суфийской терминологии, форма (зачастую проза чередуется с поэзией) и содержание, которое имеет скорее фрагментарный характер, нежели стройное, логически построенное воспоминание о перешедшем в мир иной герое повествования. Суфийские марсии-элегии отчасти напоминают агиографические жития святых, где, помимо восхваления личностных качеств шейхов, их морально-этических поучений, благих деяний и благочестивых поступков, описываются также и совершенные ими чудеса (*карамат*).

Характерно также, что авторы в конце своих творений (как правило, в колофонах) самоуничижительно подписывались как *бэн фэжыйрь*, *мескин* («несчастный», «бедный») или *зэжыйфь* («слабый»). Так, автор марсии на кончину М.-З. Камалова в начале произведения оговаривается, что прежде, чем начать писать восхваления шейху, он набрался смелости, так как не обладает нужными для этого качествами, недостоин этой чести и т.д. При этом всплывает немаловажная деталь: эту марсию-элегию автор написал по просьбе жены М.-З. Камалова – Бибифатимы ханум: «Әүвәл котыб мәрсийәсенә кәм жәсәрәт әйләйүр?/ Йиде әбхар мөдад улса кәтибе кәррүбийүн. / Канда такәт бән зәжыйфьдә, шанына мәдх-у сәна, / Изтирари әкьдам итдем, йәш илә тулды жөфен. / Ул жәлил, хәлим шаныда калсын бер әсәр, / Әһле әүләд укыб аны кайгысы китсен һәмун. / Һәм йәнә әүләд мәгнәвиләре алсын хәбәр, / Аны укыб, дилдә тотыб дога булсын көн бә-көн. / Гаусе әгъзам зәүжәсе әмрилә кылдым имтисал..» [5, л. 8] (Кто возьмет на себя храбрость на написание марсии первому кутбу¹⁵? / Только ангелы, что находятся на расстоянии семи морей. / Где уж мне, слабому и не имеющему богобоязненности, возносить восхваления его достоинствам, / Набрался смелости, глаза застилают слезы. / Пусть останется память о великом и кротком шейхе, / Пусть его дети, прочтя [марсию], избавятся от печали. / Да

¹⁵ *Кутб* («ось», «полюс», «точка опоры») — верховный ранг в иерархии *авлийа'*, т.е. суфийских «друзей божьих» или «святых».

будут осведомлены дети его духовные¹⁶, / Читая [марсию], день ото дня они вознесут [в честь М.-З. Камалова] молитвы. / Я написал [это произведение], подчинившись велению жены величайшего гауса¹⁷) [М.-З. Камалова])¹⁸.

Первые семь строк произведения – это традиционный для мусульманских текстов зачин, который включает в себе восхваления Аллаху и Его пророку Мухаммаду. Помимо этого, автор произведения в отступлении от основного сюжета, перемежая прозу со стихами, воздает хвалу первому творению Всевышнего, ниспосланному всему человечеству как великое благо, – перу (*калям*): «Хвала Аллаху, Который создал перо как средство и путь для определения цели, потребностей, для выявления состояний сердца» [5, л. 2]. По мусульманскому учению, Аллах записал пером судьбы своих созданий в Хранимой Скрижали (*ал-лаух ал-махфуз*). Суфии, как и некоторые другие представители мусульманской эзотерики (например, хуруфиты), воспринимали написанное слово как некий талисман, а сам процесс составления букв в слова как магическое, таинственное действие. По их представлению, Аллах «нарисовал» пером (*калям*) Вселенную и человека. Отчасти благодаря этой космогонической картине мусульмане относятся к письму с особым благоговейным почтением: оно считается половиной всех данных человеку знаний.

В основной части марсии, где речь идет непосредственно о самом М.-З. Камалове, его семье, муридах и последователях, автор поместил отрывок в прозе, составленный на арабском языке: «Ибо *зикр*¹⁹ прекрасен, также как и милостыня. Многие ученые и [религиозные деятели] после смерти духовных наставников создают марсии-элегии, где описываются и рассказываются знаменательные события [из жизни шейхов], их благие деяния, лучшие качества. Во время чтения этих элегий распространяется аромат мускуса и

¹⁶ Дети его духовные – имеются в виду его ученики-муриды и последователи. Согласно суфийскому учению, суфийский наставник для муридов был духовным отцом, который занимался их просвещением и воспитанием.

¹⁷ *Гаус* – «радатель за людей, спаситель» (араб.); высший ранг в суфийской иерархии святых наряду с *кутбом*.

¹⁸ Здесь и далее перевод везде наш.

¹⁹ *Зикр* означает в данном контексте «помянуть [имени Бога]».

базилика, как было тогда, когда тот, кому посвящена эта марсия, был рядом с нами, источая аромат этих двух растений. [М.-З. Камалов] – *хаджи*²⁰, шейх над всеми шейхами, творитель различных благих дел, [человек], который жертвовал из своего имущества на [возведение] мечетей, медресе и прочие благие дела, да будет ему милость Всевышнего Аллаха, *гаус ал-мухаккикин*²¹ *ва бурхан ал-виляйа*²² *ал-мухаммадийа ва худжжат аш-шари‘а ал-мустафавийа*²³, *муаййад би-т-тайид ал-иляхи ва-с-сунна ас-суннийа ал-мустафавийа*²⁴, величайший и дорогой мастер (*устаз*), шейх Шакир Мухаммад-Закир б. ‘Абд ал-Ваххаб ал-Чистайи ас-Саснави ал-Булгари ан-Накшбанди ал-Халиди, да простит его Аллах, Творец. [Мухаммад-Закир Камалов] – словно зеница ока, радость для душ; он слаще, чем плоды для тех, кто их собирает; он – цель и [пристанище], к которым стремится страждущий, как больной недугом стремится к врачу; он – дар любящего своему любимому; он переполнен щедростью и великодушием от Божественного света (*файд*), который исходит от его Обладателя к высокой степени истинного поклонения (*‘убудийа*)²⁵» [5, л. 7–8].

В начале произведения автор делает ещё одно традиционное для этого жанра отступление под названием «В преданиях и рассказах говорится: вспоминайте о смерти как о благе». Здесь речь идёт о стоическом, лишённом драмы и страдания понимании смерти, которое вполне соответствует суфийским представлениям о конце земного бытия: это вовсе не несчастье, а благо, ибо смерть, по сути своей, означает переход в лучший мир. В элегию

²⁰ *Хадж(ж)и* – почётное прозвище человека, совершившего паломничество в Мекку и Медину.

²¹ *Гаус ал-мухаккикин* – «спаситель постигших истину»; титул святого, возглавляющего иерархию суфийских «друзей Бога» (*авлийа*) в данную эпоху.

²² *Бурхан ал-виляйа* – «доказательство святости»; в суфийской иерархии одна из высших стадий; эпитет, применяемый в отношении шейхов, достигших высоких ступеней духовной чистоты и совершенства.

²³ *Худжжат аш-шари‘а ал-мустафавийа* – обращение к суфийским шейхам. Дословный перевод: «довод или доказательство закона Избранника Божьего (то есть, пророка Мухаммада)».

²⁴ *Муаййад би-т-тайид ал-иляхи ва-с-сунна ас-суннийа ал-мустафавийа* – Дословно: «тот, кто получает помощь от Бога и от сунны Его Пророка».

²⁵ Речь здесь, по-видимому, идёт об нисхождении божественного света на пророка Мухаммада, который воплощает собой высшую степень поклонения своему Создателю. Через Пророка этот божественный свет, в свою очередь, распространяется на «друзей божьих» (*авлийа*), одним из которых автор считает Мухаммад-Закира.

включено следующее высказывание Пророка: «Авлийа' Аллах ла йамутун бал йанкулун мин дар ила дар» [5, л. 6] (Друзья Аллаха не умирают, а переходят из одного мира в мир [иной]). Под «друзьями Аллаха» (*авлийа' Аллах*), которых в западной литературе иногда отождествляют с христианскими святыми, помимо суфийских учителей, подразумевались также *шахиды*, т.е. «мученики за веру»²⁶. Согласно суфийским представлениям, покойные в своих могилах продолжают жить, но духовно, а не физически. В доказательство этому приводят *аят* из Корана, согласно которому: «...радуясь тому, что Аллах даровал им по Своей милости, и ликую от того, что их последователи, которые еще не присоединились к ним, не познают страха и не будут опечалены» (6: 170), а также многочисленные *хадисы*. В элегии кончина шейха М.-З. Камалова представлена соответственно как переход из преходящего мира (*даре фэна*) в мир вечный (*даре бэка*). Этот переход в другой мир великих суфийских подвижников воспринимается в марсии как путь к воссоединению со Всевышним: «Дийелмэз остазымыза – вафат ул, / Иде гаус эл-мэшаих пакь зат ул. / Жэлил ишан улан бер эүлийэдер, / Вэлилэр үлде димэк – зур хатадыр. / Фэнадин бэкайэ нэкыль эйлэде ул, / Вэлилэр нэкыле – васлэтэ булыр йул» [5, л. 6] (Нельзя сказать о нашем наставнике – умер, / Ведь он – гаус шейхов, чист душой. / Великий шейх из друзей божьих, / Говорить о смерти друзей божьих – заблужденье. / Перешел он из преходящего мира в вечный, / [Этот] переход друзей божьих есть путь к воссоединению [с Аллахом]). О «переходе» Закир *ишана*²⁷ в другой мир автор марсии выражается красивым, образным языком: «Фэна шэмсе горуб итде, бэка шэмсе толугь итде, / Сэхэр кошы горуж итде жэнан фирдэүсэ жайында» [5, к. 6]. (Солнце тленности зашло, Солнце вечности взошло, / Рассвета птица ввысь взлетев, достигла рая).

²⁶ Однажды в полнолуние пророк Мухаммад стал звать убитых на поле сражения [*шахидов*]: «Вы нашли то, что было обещано вам Аллахом из истины?». Присутствующие рядом с Пророком сказали на это: «О посланник Аллаха, они мертвы. Как же ты призываешь их?» На что Пророк ответил: «Они слышат лучше вас. Друзья Аллаха не умирают, но переходят из одного дома (*дар*) в другой».

²⁷ Перс. «они»; почётное прозвище суфийского шейха в Средней Азии и других тюркоязычных областях мусульманского мира.

Таким образом, отрывок поэмы, посвященный описанию последних дней жизни шейха, отличает экспрессивность и богатая образность, которые, с одной стороны, имеют близкую связь с традиционными мотивами, распространенными в мусульманских литературах Востока, а с другой, – имеют глубоко суфийские корни.

Личным переживаниям, с которыми автор делится со своим читателем, присущ глубокий драматизм. Такого рода психологические пассажи рассеяны по всему тексту поэтического призыва, что придает произведению яркую эмоциональную окраску. Автор марсии-элегии использует такие выражения, как: «*калебләр кайнайыб ташар*» («сердца от кипения разольются»); «*аһ вә зар күкләрә ашар*» («стенания, горе и печаль вознесутся к небесам»); «*дилдәдин канлы йәшләр акар*» («душа исторгнет кровавые слезы») и т.д. Кончина суфийского наставника воспринимается автором как невозможная потеря; своим уходом он оставил «сиротами» не только своих родных, близких, многочисленных учеников и последователей, но и весь мир: «Бу галәм безгә тар булды, йаранлар йөзе сар улды, / Хәлемез аһ вә зар улды, без ул пирдин жәда булдык. / Йөрәккә кайгы-гамь тулды, бөтен галәм йәтим булды, / Йаранларның йөзе сулды, пиремездин жәда булдык» [5, л. 11] (Мир этот стал нам тесен, лица влюбленных пожелтели, / Стенаниями переполнились наши души, мы разлучились с нашим наставником. / Сердца переполнились горем и страданиями, весь мир осиротел). Такого рода полные эмоционального надрыва детали содержатся и в следующем отрывке: «Нәчә-нәчә мәдех идәрсәм, күздин ага канлы йәш... / Фиркать итде бәни котыб остазымдин дәүридүн, / Шул сәбәбдин сары йөзем, кайнайадыр дилдә хун. / Ни гажәбдер, нары фиркать бәгъреме кылды кәбаб, / Дилдә каным кайнайубән, башым улды сәрнәкүн» [5, л. 11] (Сколько-б хвалы ни возносил, из глаз моих сочатся кровавые слезы... / Разлучен я с моим учителем, / По этой причине пожелтел мой лик, в душе кипит кровь, / Вот чудо, огонь разлуки превратил мое сердце в кебаб, / Из-за кипящей крови в груди отяжелела голова).

Существует масса примеров, когда суфии получали инвеституру попеременно от нескольких суфийских наставников, которые не обязательно представляли один тарикат. По словам автора марсии, после кончины первого его муршида М.-З. Камалова у него было еще два суфийских наставника: первый, *имам* и *мударрис*²⁸, – зять Мухаммад-Закира ал-Чистави Наджиб Шамсутдинов ат-Тунтари, а второй – некий Хасан Курсави: «Тәфәккер әйләдем, гомре ничә остазларым гасры, Алардин фиркатем госре бәңа йаулак асәр кылды. / ... Гаусләр котыб Чистайи фираклары асәр кылды» [5, л. 6] (Я раздумывал над тем, сколько [имел] наставников за всю жизнь, И тяжелое бремя разлуки с ними оставило глубокий след... / Разлука с кутбами из Чистави оставило глубокий след). В произведении автор высказывает важную деталь: он являлся учеником М.-З.Камалова на протяжении семнадцати лет: «Ун йиде йыл хезмәтендә булдым аның бән фәкыйрь, / Котыб вә гаус галәм ирде һәр эшемдә дәстгир» [5, л. 9] (Семнадцать лет был в услужении у него, я – несчастный, / Кутб и гаус мира – был во всех делах мне наставником). Значительное место в марсии уделено описанию достохвальных качеств старшего зятя М.-З.Камалова – Наджиба ат-Тунтари: «Олуг дамад Түнтәри Нәжиб – хафид остазыма, / Бәхет талиг, гыйлем фаик, әхтәри булсын һумә. / Әждад кәрамләренәң урныда имам әл-һимам, / Тәдрис-тәгълимдә камил кадре бәләндер тәмам» [5, л. 9] (Старший зять Наджиб Тунтари – преемник моего наставника [М.-З.Камалова], / Счастливый, наделённый божьей помощью, обладал превосходными знаниями, пусть же оба они будут словно созвездия. / В духовной цепи дедов он – доблестный имам, / В науках достиг он совершенных познаний). В элегии перечисляются многочисленные достоинства двух других зятьев М.-З.Камалова: Мухаммад-Наджиба Амирханова и *имама* Старокаменной мечети²⁹ – Шихаба. Известно, что перед своей кончиной Закир *ишан* своим преемником оставил

²⁸ Преподаватель медресе.

²⁹ Старокаменная мечеть (Иске таш мәчет) – мечеть в Казани. Построена в 1802 г. в Новотатарской слободе на средства купца Г.А.Утямышева. По преданию, мечеть стоит на месте погребения мусульманских воинов, защищавших Казань от войск Ивана Грозного в 1552 г.

прибывшего из Казани в Чистополь Наджиба Амирханова – сына шейха Мухаммад алима³⁰ Хусаина Амирхана – давнего друга, с которым М.-З.Камалов учился в Маскаринском медресе.

Несомненно, помимо зятьёв, в марсие речь идет и о некоторых из родных детей М.-З.Камалова. Известно, что «семья Закира Камалова была большой, в ней только от первого брака воспитывалось четверо детей» [62, с. 69], а от второй его жены Бибифатимы на свет появилось 14 детей. Проанализированная рукописная марсия на кончину М.-З. Камалова показала, что на момент кончины шейха у него остались два сына и десять дочерей, причём одному из сыновей по имени Мухаммад-Исмагил на тот момент исполнилось всего лишь два года. Автор элегии называет его благословенным, так как и внешне, и характером он напоминает своего покойного родителя. Старший же сын Ибрагим в данной марсие представлен как человек с чистой душой (*пакъ зат*), которому присущи совершенство познаний (*гыйлем камил*), превосходный ум (*гакыл фазыйл*), понятливость (*фәһим саиб*). Что касается его дочерей, то они также изображены как высокообразованные личности: «Барча бәнат пакъ затлар, барча анлар галижәһ, / Көн бә-көн издийад иреб жаһлары булсын фөзун» [5, л. 8] (Все дочери – чисты, они достигли высоких ступеней, Пусть же они достигнут еще больших успехов).

Примечательно, что в отношении суфиев в марсие применяются следующие хвалебные эпитеты: *әһле хәррәм* («обитатели рая»); *әһле сама* («обитатели неба»), *йаранлар* или *әһле йаран* («влюбленные [в Бога]»), *әһле кәшеф* («обладатели откровения»), *әһле гуйун* («обладатели [истинных] сущностей»), *әһле сафа* («обладатели чистоты»).

Наряду с многочисленными суфийскими титулами М.-З. Камалова, который, как мы знаем, был шейхом накшбандийского тариката (в частности, *гаус ал-мухаккикин* и *бурхан ал-вилайа*), в произведении значительное место уделено восхвалению его личных качеств. Перечисляя достоинства своего

³⁰ То есть, учёного.

духовного наставника, такие как мудрость, образованность, твердость, и смелость, автор горько оплакивает его утрату. Фраза «Во всем мире нет подобного ему» проходит красной нитью через всё повествование: «Безем хэзрәтемез кани, ул ирде жанларың жаны, / Аның һәм мисле йук сани бу галәмнең алайында» [5, л. 5] (Где шейх наш, был он словно душа, / Во всем мире подобного ему нет); «Йөзе, үзе иде бәррак, / Хода васләтенә моштак...» [5, л. 6] (Лицо его и сам он излучал свет, / Стремился к воссоединению с Аллахом...). В этом разделе среди наилучших качеств М.-З.Камалова выделяется его ученость; в марсие он предстает перед читателем как выдающийся духовный наставник, Учитель. По словам автора произведения, он не только обладает [духовным – А.Х.] богатством, но и сам подобен серебру и золоту: «Хак Тәгалә шәбабындин вирде хикмәт, жәмг фән, / Дәрседин тәглим алырлар әһлийәсендин әһле зан. / Хак Тәгалә вирсә иде гомренә тул бәка, / Тәдрис-тәглимедән һәр фән алыр әһле сафа. / Бу да әгънийәзадәдер ибне хәжерләр кеби, / Һәб дәхи физза зәһәбне хәжрәйн диләр аны. / Мәдрәсәсендә укыладыр аның һәрбер фөнун ...» [5, л. 14] (Аллах Всевышний с молодости дал ему мудрость и науки, / Черпали знания из его уроков и женщины близкого круга. / Если бы Аллах одарил его вечной жизнью, / Получали бы знания обладатели чистоты [суфии]. / Он, поистине, богат, как и обладатели камней драгоценных, / Все уподобляют его злату, серебру. / В его медресе обучаются каждой из наук...).

М.-З. Камалов в своем арабоязычном сочинении «Табсират ал-муршидин мин ал-маша'их ал-халидийин» в главе «О тех, кто соответствует и кто не соответствует званию шейха», посвященной вопросам суфийской этики, уделяет большое внимание высоким критериям нравственного развития шейха-наставника, подкреплению слов, мыслей и знаний соответствующими балгими делами и поступками. Автор пишет о том, что «мурид, стремящийся к совершенству, должен идти путем знаний и деяний,

соответствующих этим знаниям»³¹. В марсие-элегии также подчеркивается значимость благих деяний в жизни каждого человека. Дела и поступки шейха М.-З. Камалова, по словам автора, являются истинным примером для всех его учеников: «Сарыф кылдыкы эмвалдэ, бел, – эл-эфгал экуалдэ, / Ризаи Аллах һәр хәлдә булубән ул зафәр кылды» [5, л. 6] (Тратил он [М.-З. Камалов] из своего имущества, знай, деяния – в словах, / В своих поступках довольство Аллаха он ставил превыше всего). В преамбуле марсии, написанной на арабском языке, говорится: «Он является достойным шейхом во всех своих деяниях, речах, поступках, письмах, несущих пользу, которая проникает в сердца учеников (*муридов*) при их обучении – как радость садов при виде туч, и в этом – ликование очей, отдых для душ. Он соответствует [тому образцу], который видят перед собой и любят искренние (*мухлисун*)³², к которому стремятся путники, идущие по мистическому пути (*саликун*)» [5, л. 2].

В практике суфийских шейхов накшбандийского тариката были широко распространены их письма (*мактубат*), которые, как правило, адресовывались их ученикам и содержали основные принципы этики и поведения, а также правила взаимоотношений *шейх-мурид* и *мурид-шейх* внутри тариката. Эти послания переписывались учениками, передавались из рук в руки, издавались отдельными книгами. Практически каждый тарикат имел свое собственное «руководство», которое лежало в основе его идеологии и практики. В накшбандийском тарикате таким руководством было, несомненно, многотомное сочинение Ахмада Сирхинди «Мактубат-и имам раббани» («Послания Божественного имама»³³)).

Следуя накшбандийской традиции, М.-З. Камалов также оставил после себя сборник благочестивых советов для своих последователей. В разделе марсии, озаглавленном «Ба‘ду вакаи‘ хаза ал-факир ма‘а устазиhi гаус ал-

³¹ См. подробнее: Хасавнех А. А. Сочинение татарского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави «Табсират ал-муршидин»: краткий обзор // Суфизм: идеи, практики, институты. Традиции и современность (Международный научно-методологический семинар). – Киев, 2012. – С. 14.

³² *Мухлисун* – «искренние», т.е. суфии.

³³ Божественный имам – почётный титул главы ордена Ахмада Сирхинди (ум. в 1624 г.).

‘аср ал-Чистави» («О некоторых событиях, [связавших] этого бедняка с его наставником гаусом своей эпохи ал-Чистави»), сообщается, что, перед своей кончиной, М.-З. Камалов передал в руки автора марсии свое сочинение в качестве «настольной книги» для всех своих муридов³⁴. Об этом важном в своей жизни эпизоде автор произведения рассказывает с волнением и воодушевлением, так как акт передачи текста духовного руководства от суфийского наставника его ученику имеет важное значение для обеих сторон. Прежде всего, он свидетельствует о доверии шейха по отношению к ученику, избранному им в качестве получателя столь важного для всей его общины текста: «Вармыш идем бер вакытда эйлэйбән иштиак, / Мосафэхэ вактымызда дәстидә аның бер китаб. / Диде: «Боны тәсниф идүб эйлдем хазир тәмам, / Әһле йаран кулларында бу китаб булсын һимам». / Кылды тәбәсsem, тәрәххем, бәңә эйләде хитаб: / «Гүйә сәнең шаныңа тәсниф иделмеш бу китаб». / Дога эйләде йәнә ул, китабы вирде бәңә: / «Бу китабым гүйә махсус тәсниф иделмеш сәңә». / Тәкбил идеб китабыны йөземә бүс эйләдем...» [5, л. 13]. (Как-то пришел я [к шейху], движимый сильным желанием увидеться, / Во время рукопожатия [заметил у него] в связке книгу. / Он сказал: «Я завершил ее написание, / Пусть же в руках у суфиев она будет славной». / [Затем] он улыбнулся [и вновь обратился ко мне] с речью: «Словно эта книга написана для тебя». / Приняв книгу, я приложил ее к лицу, поцеловал).

В марсии-элегии на кончину шейха М.-З. Камалова присутствуют и дидактико-этические мотивы, которые являются неотъемлемой частью этого жанра. Морально-этические советы составителя, обращённые к последователям шейха, перемежаются с его печальными размышлениями о неминуемости смерти и бренности земного бытия. Стремясь подчеркнуть важность этой мысли, автор прибегает к языку мусульманского откровения: «Ад-дунйа дар хиджрат ва гарур лайса лаху давам бака’ ва сурур» [5, л. 13].

³⁴ По всей видимости, речь идет об арабоязычном сочинении М.-З. Камалова «Табсират ал-муршидин мин ал-машаих ал-халидийин» об этике и ритуальной практике суфиев накшбандийского тариката, – единственной известной на сегодняшний день книге М.-З. Камалова.

([Земная] жизнь – это временное пристанище и юдоль обмана. / В ней нет постоянства, вечного пребывания и радости). Этот традиционный для суфизма мотив повторяется на всём протяжении текста марсии в различных комбинациях. Для автора, «этот мир» полон горя и страданий. Лишь на короткий отрезок времени человек познает счастье, но затем целую жизнь обречен нести на себе тяжесть земного бытия, которое по своей природе переменчиво и полно разочарований: «Бу дөнья даимән пур гамьханәдер... / Бераз мөддәт идер мәсрүр, мәгмүр, / Үзе алдар һәмишә лә йүбәли, / Сәңа бу нигъмәтем, – дийүр, лә йүзәли. / Боның бу сүзенә сән улма мәсрүр, / Сәне кәнденә багылаб идә мәгърур. / Пырагыб бер вакыт аһ вә фәганләр, / Каләб казаныда кайнайа канлар» [5, л. 11]. (Этот мир всегда был полон страданий... / Лишь на короткое время [он] сделает [тебя] радостным и цветущим, / А сам всегда обманчив, ему все равно, / Скажет: «Вот тебе мои блага!», но не сдержит слова. / Этим обещаниям ты не радуйся, / Тебя самого сделает горделивым. / Но однажды ниспошлет тебе горе и страдания, / В чертогах сердца закипит кровь).

Мотив преходящести и иллюзорности земного бытия присутствует в произведениях многих тюркских и татарских поэтов. Как и для нашего автора, жизнь человека представляется им нескончаемой чередой радости, надежд, разочарований и горя. «Поэты воспринимали земной мир как испытание славой и почетом, радостью или горем, бедностью или богатством и т. д. Мир этот представлен в образах: адского воинства (*зубани*); [чего-то] нечистого (*наджс*); старого тирана (*залим карт*); ада (*тәмугъ*), ложного зова (*ялган дэгъва*), горя (*баля*), дома испытаний (*дар-и михнат*) и др.» [627, с. 156].

Автор марсии на кончину М.-З. Камалова призывает своего читателя к размышлениям. По его мнению, земная жизнь дается человеку, чтобы он смог лучше подготовиться к иному миру: не быть расточительным и небрежным, не поддаваться зову низших страстей (*нафс*), спешить творить благие дела и постоянно помнить о неминуемой смерти. Будь ты самым

могущественным правителем, говорится в элегии, тебе всё равно не избежать того момента, когда ты завершишь свое пребывание на земле: «Гъафлэт илэ кичерерсән гомреңе сән көн-төн. Кылгыл әгмал, әйләгел сән хәйрәтеңне издийад, / Жан алучыдан нәжат йук әйләсәң йөз бең фәсун, Гәрчә исмең солтан улса, әйләмәз сәңа вафа, / Исме, жисме солтан уланлары да кылды зәбун» [5, л. 10]. (С пренебрежением проводишь ты свои дни и ночи, / Твори благие дела, увеличь их число, / Не будет спасения от Того, Кто заберет твою душу, / Даже если придумаешь сто тысяч уловок, / И даже если ты султан, не будет пощады).

Характерной чертой рассматриваемой марсии является ее высокая экспрессивность. Поэт использует частые повторы для усиления эмоционального воздействия на читателя: «Жәмлә мөрсәл, әнбийәләр хакычөн, / Тәурат, Инжил, Зәбур хөрмәтөчөн, / Сүрәә сәбәгес-сәмани³⁵ хакычөн, / Барча мөнзәл сүрәләр хөрмәтөчөн, / Зәте жәлал, жәмаләң хакычөн, / Хәтем мөрсәл нуры Коръән хакычөн, / Ошбулар хөрмәтенә кылдым дога, / Дөһия ахирәт мәкъсудымыз вир, Хода» [5, л. 4]. (В честь всех посланников и пророков, / В честь Торы, Библии и Псалтиря, / В честь восемьдесят седьмой суры [Корана], / В честь всех ниспосланных сур, / В честь Обладателя величия и красоты, / В честь ниспосланного света Корана, / В честь всего этого я сотворил молитву, / О боже, сделай целью нашей мир иной). Подобного рода повторы-рефрены в стихотворных произведениях – «это вообще основа всякой поэтехники» [52, с. 83]; они являются «основой архаического тюркского народного стиха, основным выразительным признаком эмоционально-приподнятой поэтической речи, характерным для народной тюркской поэзии» [168, с. 28].

Другая марсия – рукописная, также, как и предыдущая, составлена на основе арабской графики. «Она была найдена во время археографической экспедиции в 1983 г. на территории Бугульмы литературоведом Шакиром Абиловым (1915–2004). Объем рукописи – 20 листов, формат 22,5 x 18 см, 14

³⁵ Сура 87 «Всевышний».

строк на листе, постраничная современная пагинация. На полях рукописи встречаются глоссы автора рукописи. Штемпель конгревного тиснения на листе 2^а указывает на то, что бумага российского производства, изготовлена на фабрике Волынской губернии в период с 1886 по 1901 г.» [466, с. 74].

По содержанию марсии-элегии можно понять, что автором ее является один из муридов М.-З. Камалова, однако по тем или иным причинам он предпочел не называть себя и оставил свое творение безымянным. В поэтических строках упоминается имя «наставника нашего наставника» – Махмуда афанди ал-Алмали: «Хак риза улсын Чистай ишан хэзрэтдин вэс сэлам, Остазымыз остазыдыр Мэхмуд эфэнде галэйһис сэлам» [5, л. 4]. (Да будет доволен Аллах ишаном и хазратом Чистави, / Махмуд афанди – наставник нашего наставника, мир ему).

Элегия составлена в четырех разных вариантах; в каждом из этих вариантов имеются повторы и дополнительные сведения из жизни Мухаммад-Закира ишана³⁶. При анализе был выделен основной вариант, состоящий из 177 поэтических строк, а дополнения к нему в цитатах помечены номерами листов, с которых они были взяты. Согласно традиции, сложившейся в мусульманских литературах Востока, первые девять строк элегии начинаются с восхваления дарующего блага Аллаха, ниспославшего религию Ислам в качестве великого дара всему человечеству, Его Пророка – “любимого” (*хабиб*), заступника в День Суда, а также его благородных жен. Отдав должное традиционным отступлениям, поэт переходит к основной части элегии, где воспоминания и сведения о достойных качествах и благих деяниях шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави переплетаются с отступлениями, где автор ведет философские рассуждения, либо выражает свою авторскую позицию по тому или иному вопросу. Сразу же после традиционного начала автор вводит читателя в первое философское отступление, где ведет рассуждения о неизбежности смерти, когда никакие

³⁶ Далее в цитатах такого рода дополнения к основному варианту марсии заключены в квадратные скобки.

внешние усилия и даже лечение уже не в силах изменить предначертанного Всевышним срока пребывания человека на земле» [466, с. 75]: «Тордыгынча гарше көрси, ләүхе калям, арзы-сәма, / Вәҗиб улды безә мәүте Зөл җәлал, Зөл кәмал» [5, л. 1]. (До тех пор, пока существуют трон Господа, Книга судеб, земля и небеса, / Уготована для нас смерть от Величайшего и Совершеннейшего). «Жанру элегии как в восточных, так и западных литературах свойственны такого рода отступления, где автор ведет речь о таких антитезах, как жизнь и смерть, радость и горе, любовь и ненависть и т.д. Поэтому неудивительно, что в данном произведении татарского автора значительное место уделено рассуждениям об извечных вопросах. В продолжении темы о смерти поэт уже в суфийском духе рассуждает о преходящей ценности материальных благ. В контекст элегии включена кораническая эпитафия из 185 аята суры “ал-Имран”: “Көлл-е нәфс зәйик әл-мәүт, би-гыйләждер би-мәҗал” (“Каждая душа вкусит смерть”, и лечение неуместно)» [466, с. 75]. В Священном Писании мусульман теме смерти (*маут*) посвящено немало места: «Каждая душа вкусит смерть, а потом вы будете возвращены к Нам» (29: 57); «Ни одна душа не умирает, кроме как с дозволения Аллаха, в предписанный срок» (3: 145) и т.д. В известном хадисе Пророка сказано, что «когда человек рождается, ему записывается четыре вещи: удел человека, срок его жизни, его дела, а также будет он счастливым или злосчастливым» [363, с. 19].

«По словам автора, даже совершеннейшего человека (*инсан камил*) – посланника Аллаха – не миновала смерть, и он оставил бренный и непостоянный мир. Вводя в канву рассуждений об ограниченном сроке пребывания человека на земле образ пророка Мухаммада, который совершил ночное вознесение (*мирадж*) на небеса и является “гордостью восемнадцати тысяч миров”³⁷, поэт создает некую контрастность, желая тем самым сказать,

³⁷ В истории исламской мысли насчитывается восемнадцать тысяч миров, куда входят мир людей, мир ангелов, мир джиннов и т.д. В суфийской литературе имеются сведения о восемнадцати тысячах миров. В произведениях таких известных мистиков Востока, как И.Насими, Ш.И.Хатаи и др., можно часто встретить выражение «восемнадцать тысяч миров».

что смерть настолько неумолима, что не миновала даже самого Пророка, а что же остается простым смертным?» [466, с. 76]: «Унсигез мең галәм фәхре кәл «Унсигез мең галәм фәхре кәлде, күрдең рихләте, / Алды жанын, китде, дус ирде, аңа нәүбәте» [5, л. 1]. (Гордость восемнадцати тысяч миров пришел [на эту землю], ты знаешь о его ночном путешествии [и вознесении]. / Пришел и его час, вознес к себе друга [Аллах]). Несомненно, включение в произведения татарских авторов коранических цитат, сур и отрывков из хадисов стало устойчивой и неотъемлемой традицией. По мнению Х.Ю.Миннегулова, «то влияние, которое Коран оказал на арабскую литературу, а через нее и на литературы всех мусульманских народов, не поддается никакому измерению... С течением времени в исламской литературе все чаще и чаще встречаются коранические изречения, ассоциации с речью пророка и содержанием его проповедей, развитие коранических образов и доктрин» [605, с. 112].

Последующая часть марсии рассказывает о важных этапах жизнедеятельности шейха, его личных высоконравственных похвальных качествах, последних днях его жизни, членах большого семейства шейха, дальнейшей судьбе некоторых из его сыновей, дочерей, соратников и последователей.

В некоторых моментах сведения, приводимые в марсии, перекликаются с материалами Ш. Марджани о биографии М.-З. Камалова: «Мулла Закир, сын Абдул-Вагапа, сын Абдул-Карима ас-Саснави. Родом из большого села Сасна Малмыжского уезда, сын купца. Получив образование в Маскаре³⁸ у муллы Габдуллы, сына Яхьи, и в Сасне у муллы Тазетдина, сына Габдур-Рашида эль-Иштиряки, стал имамом в этом городе. Получал поддержку муллы Махмуда, сына Мухаммеда, сына Садыка, сына Мустафы ад-Дагистани, заслужил его доверие» [343, с. 207], а также с изысканиями, проведенными Р.У. Амирхановым: «Мухаммад-Закир почти полвека был

³⁸ Маскара – по другим источникам, в том числе и в самой анализируемой марсии – Мачаскара (совр. Кукморский р-н РТ).

имам-хатыбом мечети в г. Чистополь Казанской губернии. Там же он содержал медресе «Камалия», выпускниками которой стали такие выдающиеся представители татарского народа, как Р. Фахреддин, Ф. Карими, Г. Гафуров-Чыгтай, Г. Исхаки и др.» [677]. «Хәмде бәгъдә башлайалым бер тәбәрәк, и әхи, / Чистай илендә улыбды бер гәжәйеб хуш сәхи. / Исме мәшһүр Закир иде, әткәсе Габделвахһаб, Чиставидыр, Сасनावидыр, бу сүзә тотың колак» [5, л. 1]. (О, брат! После «Фатихи» прочту «Табарак» / В Чистополе жил удивительный и благородный [шейх], / Его славное имя – Закир, сын Абдулваххаба, ал-Чистави ал-Саснави, как следует это усвой).

В произведении дается высокая оценка Маскаринскому медресе, в котором проучился Мухаммад-Закир ишан. По словам автора, в данном учебном заведении, где всегда царила дружеская атмосфера, студенты получали полноценные знания по мусульманским наукам: «Дәрсе гыйльмен укымыш иде Мәчкәрәдә би-тәмам, / Мәчкәрәдә сигез иде мэдрәсә, фәнә тәмам. / Мэдрәсә гадәденчә иде, кафиләр (?) йәшләре фирка-фирка беләр иде һәр берен заһир-гайан» [5, л. 5]. (В совершенстве овладел он знаниями в Маскаре, / Всего же [комплекс] медресе насчитывал восемь зданий. / Медресе было традиционным, юные студенты [объединялись] в группы, и прекрасно знали друг друга в лицо). «По окончании этого медресе Мухаммад-Закир Камалов, как известно, назначается имам-хатибом Чистопольской мечети и разворачивает там бурную деятельность. Успешно занимаясь торговлей, он становится купцом второй гильдии. На свои средства он строит несколько добротных зданий, в том числе само медресе “Камалия”» [466, с. 77]. По словам Р.У. Амирханова, это «учебное заведение дало путевку в жизнь сотням молодых людей, прибывших сюда из различных уездов и губерний России для получения исламских знаний» [677]. Однако, по словам автора марсии, слава об ишане распространилась далеко за пределы Поволжья, и речь идет не о сотнях, а о тысячах его муридов: «Жәһед йек саль үтде гомре илдә имамлык кылыб, / Мәсҗед-мэдрәсәләр, ханәләр ташдин йавыб. / Гариф иде, гамил иде, гыйльмедер гыйрфан илә, / Шәех иде,

мөршид иде нэчэ мең мөрид илә. / Уфа, Казан һәм Орынбур һәм Троиски каласы, / Дагыйстани, Әчтерхани – канда булды сайәсе» [5, л. 9]. (За один год на посту имама / Воздвиг он каменные постройки мечети, медресе. / Приобрел он сокровенные знания и расходовал их в благих делах, / Для тысяч учеников он стал шейхом и наставником / Казань, Оренбург, Уфа и Троицк, Астрахань и Дагестан, / – куда только не легла его тень).

Поэт перечисляет многочисленные прекрасные качества, присущие шейху М.-З. ал-Чистави: *гариф* (обладающий мистическим знанием), *гамил* (тот, чьи дела не расходятся со словами), *гажәеб* (удивительный), *нимам* (доблестный), *хуш сәхи* (благодетельный); *мөгътәбәрдер* (достойный уважения), *гыйльмедер гыйрфан илә* (его знания обретенны с помощью внутренних озарений); *мөхтәсибдер* (религиовед), *жәмләсендин фазыйл иде шул заман* (превосходил всех в то время по своему положению), *шәйхе котыб* (полнос шейхов). Как видим, в длинном ряду благородных качеств, которыми обладал Мухаммад-Закир ишан, основной акцент ставится, помимо великолепных и блистательных познаний в религиозных науках, – на его особом, сокровенном знании, которым обладали лишь немногие суфийские шейхи. Кроме того, в своем арабоязычном сочинении «Табират ал-муршидин...» [19, с. 5–76] М.-З. Камалов отмечал, что «качествами истинного шейха являются: отстранённость от бренного мира, отсутствие к стремлению достижения высокого положения [в обществе]; кроме всего прочего, он должен довольствоваться малым: в еде, питье, разговорах и сне, приложить большее усердие в молитвах, подаяниях (*садака*) и посту» [19, с. 34]. По мнению М.-З. Камалова, самым лучшим качеством наставника является соответствие слов делам (*гамил*). Действительно, если собрать воедино дошедшие до наших дней все письменные воспоминания о Закире ишане, можно заключить, что он являлся не только искусным проповедником, но и на собственном примере демонстрировал окружающим безупречный с точки зрения исламской этики образ жизни.

В поэтическом произведении М.-З. Камалов представлен не только как мусульманский деятель, ученый, добившийся высокого авторитета и славы, но и просто как прекрасный человек, достойный муж и отец большого семейства. Р.У.Амирханов упоминает о высокой государственной награде ишана: «правительство наградило его [М.-З. Камалова] за усердную службу большой серебряной медалью» [62, с. 71]. В марсии также сказано об этом: «Шунча галим булды аның фазыйләте, хуш холкыны, / Эмиринләр, хакиминләр сакладылар кадерене» [5, л. 9]. (Сколько ученых он взрастил, достойный [муж] с благородным нравом, / Его ценили эмиры и правители).

Однако государственные органы поощряли деятельность Закира ишана непродолжительное время, до тех пор, пока он не стал проявлять кадимистские взгляды в отношении образовательного процесса в медресе. Как известно, одним из проявлений такой позиции явилось резко негативное отношение к преподаванию в его учебном заведении русского языка.

Во второй части марсии-элегии рассказывается о последних днях и часах М.-З. ал-Чистави. Эту часть выделяет утонченный психологизм, сопровождаемый глубиной переживаемых состояний, и особая эмоциональность. Автор подтверждает известную ученой общественности дату смерти шейха М.-З. Камалова – 1893 год, добавив при этом, что его душа покинула этот бренный мир по завершении вечернего намаза: «Сэна бең дә сигез йөз дә ки туксан өченче румийа / Жиһандин кәчде бер шәех, мең өч йөз унберенче тарихда / Шәрәф зөлкагъдә аенда егерме өченче йәүмендә, / Әмәнат рух-ы тәслимат көч атна кич йәсигъ бәгъдә» [5, л. 1]. Из произведения раскрывается и причина смерти шейха – неизлечимая болезнь, которая вторгается в его тело незадолго до кончины. Рядом с ним у смертного одра находились самые близкие – супруга Бибифатима и дочь Гандалиб. Супруга ласково называла мужа: «обладающий прекрасным терпением», «преданный», «верный», «опора детей моих»: «Жәлес улды баш тарафда Гандәлиб – рәис кызы, / Һәм садыр тарафында улды Бибифатыйма зәүжәсе. / Кәримәсе йалварды хуш мәкал лотфилә: / Вай фәрзәндәләрем

пәнаһы, гомеремнең сәрмайәсе дийүбән аһлә. / И, кәримем, зө-л-вафа, хөсне-р-риза, сәмма риза, / Ике жиһан шаһы хушнуд улса иде һәб сәңа» [5, л. 2]. «Мухаммад Закир ишан, несмотря на тяжелое состояние, проявляет стойкое смирение. Он прощается со своими родными с чувством удовлетворенности и большой благодарности к ним, и в первую очередь, – к своей спутнице жизни, с которой они вместе вырастили и воспитали четырнадцать детей» [466, с. 79]: «Чук ризалык күстәрәб рифкылә диде аңа: / Халеме хуш белеңез, димәңез тәкрат бәңа. / Рифкылә миһрилә бакды күзене Гандалибә, / Сыйхәтендә сүнәр (?) иде ул гаҗәб тәхәммел» [5, л. 2]. (Проявив истинное довольство, с добротой сказал ей [жене]: / Знайте, что все в порядке, не повторяйтесь, прошу. / [Затем] с милосердием и нежностью взглянул на Гандалиб, / Силы таяли его, но стоек был).

О смерти поэт рассуждает в аллегорической форме: «Кабзә улынды рухы аның, калды кафәс фанәсе» [5, л. 2]. (Душа его принята [Всевышним], а клетка брэнного мира осталась). В этой строфе душа отрывается от тела, словно птица покидает клетку. Вообще сравнение «тела» с «клеткой» – излюбленный прием у многих тюркских и татарских поэтов и писателей; он будет рассмотрен ниже.

«Таким образом, вторую часть поэмы, где описываются последние минуты жизни шейха М.-З.Камалова, выделяют наличие яркой образности, специфических терминов и символизма, которые, с одной стороны, имеют глубоко суфийские корни, а с другой, – восходят к традициям, бытующим в средневековых литературах мусульманского Востока, татарской литературе, в частности.

Третья, самая объемная часть элегии, рассказывает о многочисленном потомстве, некоторых избранных муридах и последователях шейха М.-З.Камалова, об их дальнейшей судьбе после кончины главы семейства. Из элегии мы узнаем, что после смерти шейха, у него остались два сына и десять дочерей. В обязанности страшого сына Ибрагима входило чтение пятничных проповедей. В силу его молодости, автор элегии выражает сожаление, что

отца его, который мог бы наставлять и направлять сына в нужном русле, уже нет рядом; он возносит мольбы к Аллаху и просит ниспослать ему помощь в углублении своих познаний» [466, с. 79-80]: «Угълы Ибраһим ки йәшдер, хале дәгел фанәсе, / Мәсжед-минбарда хазир укый жомга хәтбәсе. / И Хода, нәсрәт вир аңа гыйлме-хикмәт хиссасы, / Анда мәүжүд улса иде шәйхемезнең бәһрәсе» [5, л. 6]. (Ибрагим, его дитя, еще столь юн, / [Но, несмотря на это], в мечети читает проповеди он. / О Всевышний, содействуй ему в освоении тонкостей познаний, / О, да пребудет вместе с ним свет нашего шейха). В ранее исследованной нами печатной марсие содержались сведения и о другом сыне М.-З. Камалова – Мухаммад-Исмагиле. Данное сочинение подтверждает этот факт; также становится известным, что на момент смерти шейха ребенку исполнился всего лишь год с небольшим, и по своим внешним чертам и по характеру он сильно напоминал отца: «Бер мөбәрәк угълы Мөхәммәд Исмәгыйль тәсмисе, / Әткәсенә охшайыбдыр сыйфаты һәм һийәте. / Гомер вирсен Хак Тәгалә, сакласын һәр афәте, / Ике йәше йитмәйенчә калды мәхрүм ул сабый» [5, л. 6]. (Один благословенный сын по имени Мухаммад-Исмагил, / Нравом и внешностью похож он на отца. / Пусть долгую жизнь дарует ему Аллах и защитит его от разных напастей и бед, / Остался сиротинушкой он, не достигши и двух лет). Говоря о многочисленных достоинствах представителей большого семейства Мухаммад-Закира ишана, автор с восхищением восклицает: «Фазлы Хакдыр жан-күзең ач вә-с-сәлам, / Бу нә мәнзел, бу нә жәннәт бу мәкам!» [5, л. 9]. (По милости Аллаха открой глаза и душу, / Что это за дом – райское место, [не дом]!). Нужно отметить, что дочери Закира ишана связывают свою судьбу с известными представителями татарской нации, людьми достойными и благородными.

В марсие речь идет о Мухаммад-Наджибе Амирханове, отцом которого был Хусан Амирханов – друг и однокурсник Закира ишана по Маскаринскому медресе. Р.У. Амирханов приводит о нем следующие сведения: «в 1893 году в Чистополь приезжает Мухамед-Наджиб... В тот год

шейх Мухаммад-Закир уже тяжело болел, ему было трудно руководить людьми. Постепенно он задумывается о том, на чьи плечи он возложит после своего ухода миссию духовного наставничества. В феврале состоялась свадьба Мухаммад-Наджиба и дочери Шейха³⁹... По благословению Шейха, Мухаммад-Наджиб начинает активную деятельность среди мусульман Чистополя. Вскоре он стал преемником Шейха Мухаммада-Закира Чистави» [677]. «Все эти сведения относительно Наджиба Амирхана отражены и в элегии с некоторыми немаловажными дополнениями. По словам автора произведения, Наджиб Амирхан, поистине, был духовным преемником (*халифа*) шейха, характеризовался как человек основательный, надежный и стойкий. Он заслужил любовь и доверие Мухаммад-Закира ишана и получил от него *иджазу*, что давало ему право самому обучать учеников. После смерти своего наставника Наджиб Амирхан остается исполнять обязанности имама мечети, т.е. продолжает дело, начатое его наставником – М.-З. Камаловым. Из элегии мы узнаем, что у Наджиба Амирхана также было несметное количество муридов со всех концов России» [466, с. 80-81]: «Имди калды ул мэкандэ кияү мулла Нэжиб, / Гыйльмелэ, хыйльмелэ мәүсуф булды хэзрәткә хэбиб. / Дәрсе мәшгуль калды, аны изен вирде би-тәмам, / Мәсжед-михрабда хазир кылды аны ул имам... / Көлле этрафдин мөридләр димәгә, хәдд, йук саны» [5, л. 4]. (Итак, остался на том месте зять мулла Наджиб, / Образованностью и надежностью отличался, полюбил его хазрат. / Остался он преподавать, [шейх] выдал ему иджазу, / Он подготовил его как имама мечети... / Муриды, числа им нет, [съезжались] со всех концов).

Из содержания поэмы узнаем и о дочери Закира ишана, Хадиче, которая непродолжительное время была замужем за неким муллой Закиром⁴⁰, учеником и верным последователем М.-З. Камалова. Он безвременно ушел из жизни незадолго до кончины самого шейха. Это горестное событие Закир ишан переживает очень тяжело, по некоторым сведениям смерть зятя

³⁹ Имеется в виду одна из дочерей М.-З.Камалова от второго брака – Камилятенниса.

⁴⁰ К сожалению, в марсие не дается полного имени муллы Закира.

негативно отразилась на его здоровье: «Вафаты өч ай мөкаддәм иде шәйхдин шул заман, / Шәйхемезнең йөрәгенә гассә йагъды рәдд һаман» [5, л. 4]. (Он погиб за три месяца до [кончины] шейха, / Сердце нашего шейха прихватило кряду много раз). Однако череда несчастий в жизни Хадичи бинт Мухаммад-Закир на этом не прекратилась; вскоре вслед за ее мужем бранный мир покидает и ее малолетний сын.

«В этой же, заключительной части элегии, приводятся сведения и о суфийском наставнике (*муриид*) самого М.-З.Камалова – Махмуде-афанди ад-Дагистани ал-Алмали. В произведении заключены уже известные сведения о шейхе Махмуде-афанди, а именно: его способность творить чудеса (*карамат*), а также то, что он захоронен на территории Астрахани. Автор произведения отмечает, что Мухаммад-Закир ишан в свое время научился у совершенного наставника (*камил устаз*) многим наукам» [466, с. 81]: «Шәех Мәхмуд әл-Фәгал улдыр әһле камәл, / Камил остаз улмакыдин сабак алды би-мәжал. / Нәчә фәндин хасыйл итмеш ул ирәнләр сөрүре, / Һәм кәрамәт садыр улмыш, кабере идүр Әчтерхани» [5, л. 9]. (Шейх Махмуд был из суфиев, / Будучи совершенным наставником, он давал наставления. / Скольким наукам научились у него, [источника] радости мужчин, / Он творил чудеса, могила же его в Астрахани).

В сюжет повествования марсии вкраплены различные мудрые высказывания в суфийском духе. Каждое из этих высказываний как бы закрепляет очередную мысль или резюмирует содержание эпизодов из жизни Закира ишана, его близких и родных. Например: «Нитәкем жан тәндәдер, и мөмкинәт, / Жан кидәчәк, малың улыр би-сәбат» [5, л. 7]. (Когда душа покинет [бренное] тело, / Тело уйдет, а накопленное богатство останется), или: «Раббенә, Раббе Кәрим, Могътыйәт! / Хөббе дөһйә илә итмә бези мат» [5, л. 12]. (О Милостивый Господь! / Не забирай наши души, пока в них существует любовь к этому миру) и т.д. В то же самое время некоторые мудрые высказывания разделяют текст произведения на отдельные тематические разделы. Например, по окончании повествования о Наджибе

Амирхане содержится афоризм, который раскрывает сущностные стороны муллы: «Нә өчен кәлдең вәжүдә, бел, үзең, / Мәгърифәтлә, бел, нә жәүһәрәң сүзең» [5, л. 14]. (Зачем явился ты на эту землю, подумай сам, / Речи твои, словно жемчужины, наполнены знаниями). Закончив рассказ о жизни муллы Закира, автор подытоживает его следующим афоризмом: «Әгәр гәрчәк ир исәң, мәрдра ул, / Фәна ул әүввәл, андин патша ул» [5, л. 15]. (Если желаешь быть достойным звания мужчины, будь мужественным, / Сначала умри [для этого мира], затем станешь повелителем). Таким образом, с помощью этого короткого высказывания автор элегии раскрывает перед читателем личность муллы Закира, «который, по всей видимости, будучи практикующим суфием, не сторонился и мирских дел, собственным трудом добывая себе хлеб насущный. Как известно, основной принцип Накшбандийа: “Сердце – возлюбленному (т.е. Богу), рука – делу”. Многие из татарских поэтов-суфиев (М. Кольй, А. Каргалый, А. Тубыли и др.), будучи приверженцами накшбандийского тариката, несмотря на свою ученость и высокое положение в обществе, занимались простым крестьянским трудом, а земледелие воспевалось в их стихах как самое достойное и благородное занятие. Жизнедеятельность Мухаммад-Закира ал-Чистави также ярко демонстрирует нам этот принцип» [466, с. 82].

Таким образом, дошедшие до наших дней агиографические сочинения, воспоминания современников, марсии-элегии, а также сочинение Ш. Марджани «Мостафад әл-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар» и библиографический труд Р. Фахретдинова «Асар» служат важным источником информации по биографии и творчеству татарского духовного лидера Волго-Уральского региона, имама, основателя медресе «Камалия» в г. Чистополь, наставника тысяч учеников со всех уголков России М.-З. Камалова. Эти книги приоткрывают много неизвестных доселе страниц его биографии и общественно-духовной деятельности. Текстологическая работа над этими печатными и рукописными материалами, их детальный анализ помогли исправить ранее допущенную неточность в отношении даты

рождения М.-З.Камалова, составить картину ближайшего окружения из соратников и последователей суфийского шейха, членов его многочисленного семейства. Собственное сочинение М.-З. Камалова «Табсират ал-муршидин...» («Руководство наставников...»), освещающее теорию и ритуальную практику приверженцев накшбандийского тариката, стало своего рода учебным пособием, сборником благочестивых советов для учеников. Помимо этого, исследование содержащихся в нем материалов способствовало раскрытию многих специфических суфийских символов, образов и мотивов в произведениях татарских поэтов-суфиев, большая часть которых также состояли в накшбандийском тарикате.

Анализ рукописной и печатной марсии-элегий на смерть М.-З. Камалова выявил их сугубо религиозно-мистическое содержание, тематику, яркую образность и богатый символизм, которые, с одной стороны, имеют глубоко суфийские корни, а с другой, – восходят к мотивам, широко представленным в средневековых литературах мусульманского Востока и в татарской литературе, в частности. Их тексты пронизаны суфийской тематикой, терминологией, этикой и эстетикой. Произведения написаны изящным образным языком, полным красивых метафор и запоминающихся сравнений. Суфийские мотивы в них тесно переплетаются с традиционными мотивами татарской и тюркской литератур. Именно поэтому эти произведения должны занять достойное место в кладези литературного творчества татарского народа.

§ 1.3 Жизнь, творчество, особенности художественного мышления Абульманиха Каргалый

Г. Тагирджанов, подчеркивая важность исследования наследия поэтов религиозно-суфийского направления, отмечал: «Если наши литературоведы и ученые, изучающие истории общества, скурупулезно будут исследовать этих суфийских поэтов, то, по нашему мнению, они собрали бы довольно-таки большую информацию о внутренней борьбе литературного движения того

времени в области развития общественной мысли. (...) Вдобавок, из этих письменных памятников можно получить богатые сведения о преобладающих литературных формах, техниках стихосложения, средствах художественного описания. Наконец, подробное изучение суфийской литературы, кроме показа влияния властвовавшей идеологии на общественную мысль, даст и интересные сведения о литературных взаимоотношениях» [635, с. 63–64]. Эта точка зрения может быть применима и в отношении творчества А. Каргалый.

Поэтический дар, отобразившийся в рукописных и печатных произведениях А. Каргалый, в свое время был высоко оценен Р. Фахретдином, К. Насыри, Дж. Валиди, М. М. Рамзи и др. К примеру, известный татарский писатель и литературный критик Г. Ибрагимов в газете Безнең юл за 1922 год (№2) написал о А. Каргалый: «дитя своего времени», «личность, раскрывшаяся и сформировавшаяся в условиях культурно-экономических преобразований той эпохи».

По биографии поэта сохранилось немного сведений. «Абульманих б. Абдулфаиз Габдуссаляммов родился в Сеидовском посаде города Каргалы вблизи от Оренбурга. Его дед Габдуссалям Ураз б. Мухаммад, родом из деревни Менгер Казанского уезда, служил имамом в деревнях Ташкичу и Абаги.

Некоторые сведения о жизнедеятельности А. Каргалый содержатся в работе Р. Фахретдина «Сеидовский посад» («Сэгыйд»). Так, о генеологии поэта он пишет [478, с. 3-4]: «Первый имам [Сеидовского посада – А.Х.] Габдуссалям б. Уразмухаммад (Урай) б. Кулмухаммед б. Кулчура – выходец из деревни Менгер [386, с. 59] Алатской дороги Казанского края. Известно, что в 1159 году [1746 М.] занимался обучением [детей] в деревне Ташкичу [386, с. 57] Казанского края. Предположительно в том же году переехал в Сеидовский посад, стал имамом, ахундом и мударрисом при мечети. Известный поэт Абульманих б. Абульфаиз является правнуком этого человека» [620, с. 17]. В продолжение заметки о биографии поэта Р.

Фахретдин отмечает: «он в 1231 г. [1816 – м.] в качестве сопровождающего некоего посла по имени Мухаммад Йусуф отправился в город Стамбул, оттуда направился в паломничество, посетил Мекку и Медину. Говорят, когда ему было сорок лет, он с целью повторного совершения паломничества отправился в Хиджаз, и в 1240 году умер в пути» [539, с. 201]. После этих сведений автор «Асар» разместил стихотворные произведения А. Каргалый («Жиһанның жаһ малы нәфсә гаятьдә хөснәдер бу...», «Әйә мескин Мәних шөкрәна кыйл собх-у мәсаләр сән...», «Холус үзрә йөри мөшкәлләре асан идән улдыр...»). Р. Фахретдин высоко отметил поэтический талант А. Каргалый: «За приведенные [в статье] стихи нигде и ни в каком веке не придется краснеть» [539, с. 203]. Также из исследования Р. Фахретдина можно почерпнуть познавательные сведения о культурно-литературной среде Сеидовского посада того времени: «...Когда-то в Сеидовском посаде, подобно ему, творило большое количество красноречивых поэтов, остроумцев, беседы которых приятно завораживали слух, и писателей, литературные вечера которых являлись духовной пищей» [539, 203].

«В числе первых в 1745 году он покидает родные земли и вместе с семьей переселяется в Каргалы, где достигает звания ахуна. К моменту возвращения А. Каргалый из его знаменитого путешествия по странам Востока в родные края, там бушевало движение абызов, как протест против политики царизма и Духовного управления мусульман» [478, с. 4].

«Есть основания предполагать, что Абульманих Каргалый уже в годы обучения в медресе был не понаслышке знаком с движением абызов. И тот факт, что ни его отец, ни старший брат Абулфаиз, ни он сам не являлись указными муллами, может быть напрямую связан с этими событиями. Известно и то, что когда А. Курсави стал причиной скандала в Бухаре, Абульманих также был там, учась в те годы или чуть позже в том же медресе Ниязкули ат-Туркмани, что и А. Курсави [478, с. 6]⁴¹.

⁴¹ См. подробнее: Миннегулов Х., Садретдинов Ш. XIX йөз татар әдәбияты ядкярләре. – Казан ун-ты нәшр., 1982. – Б. 87–88.

Итак, вернувшись в Каргалы в 1817–1818 г., Абульманих эфенди с головой уходит в эту борьбу на стороне абызов, которая к тому времени, достигнув своего апогея, постепенно сходит на «нет».

Имя этого поэта стало известно широкому кругу читателей благодаря его книге «Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Сагиди», изданного в 1845 году в Казани [3]. В 1889 году в типографии Казанского университета на средства жителя деревни Нижняя Корса Шамсутдин б. Хусаина вышло его второе издание.

Но, нужно отметить, что слава пришла к поэту задолго до издания данного сборника. Об этом свидетельствует тот факт, что его стихотворения «Сакыйн, бу дөнья бәнем минем дәю, итмә тәгъмир сәгый...», «Җиһанның жаһ-у малы...» и «Холус үзрә, йуре, мөшкилләре асан идән улдыр...» были включены в «Татарскую хрестоматию» Мартимиана Иванова [607]. Безымянное стихотворение, посвященное вассальному казахскому хану Джихангиру Букееву, вошло в «Татарскую хрестоматию», составленную педагогом и языковедом Салихджаном Кукляшевым (1811–1864) [633, с. 11–112].

А. Каргалый и до написания своего поэтического сборника занимался литературной деятельностью. Например, в 1816–1818 годах, находясь в Стамбуле, по просьбе бухарского посла он читает ему стихотворение «Тәшәккер» («Благодарение»), которое затем включает в вышеназванный сборник. По возвращении на Родину он пишет «Шәфагать кыл, йә рәсүлуллаһ» («Заступись, о пророк Аллаха»), где делится своими впечатлениями, пережитыми во время паломничества в Мекку. Автор ощущает себя человеком, на которого возложена важная и ответственная миссия. Что касается его «Тәрҗемаи хажи Әбелманих...», «включившего в себя десять поэтических рассказов, то, должно быть, это произведение было написано в то время, когда в свет вышла «Мөһиммәт әз-заман» Г. Утыз Имяни, и татарская общественная мысль переживала полную растерянность» [478, с. 7].

Также у поэта А. Каргалый имеются поэтические творения, которые не вошли в вышеуказанные книги; без указания авторства они были помещены в конце книги «Уммикамал», изданной в 1884, 1898, 1906 годах. В частности, они озаглавлены следующим образом: «Мөнажәт әл-хажи Әбелманих әл-Каргалый», «Изанамәә хажи мәрхүм Мөхәммәд бай мәрхүмгә», «Хажи мәрхүмнең Кибай бай мәрхүмгә язганы», «Тәнбиһ әл-хажи әл-мәрхүм», «Вәлә иза фи мәдех рәсүл Аллаһ галәйһи әс-салават вә-с-сәлам», «Вәлә иза мөнажәт», «Тәхрир әл-хаж әл-мәрхүм», «Бер адәмнең ләтыйфәә дилкәшәсе үз хатынына», «Хатынның жавабы иренә», «Вәлә иза сахрадан кайткач әйткәне». В конце произведения, посвященного некоему Мухаммад-баю, приводится дата его написания: «Это сочинение завершено 10 июля 1833 года» [613, с. 109]. Принято считать, что это произведение – последнее творение татарского автора. Кроме того, перу А. Каргалый принадлежат стихотворения: «Җиһанның жаһ малы нәфсә гаятьдә хөснәдер бу», «Ләтыйфә⁴² Әбелманих», «Тәшәккүр Әбелманих» [620, с. 8; 17]; «Әйа, мескин Мәних, шөкрәна кыйл собх-у мәсаләр сән...», «Холус үзрә йөри мөшкәлләре асан идән улдыр...» [539, с. 203], «Ошбу көн вармыш идем сәйран өчен сахра тараф...», «Галәм әйванында гамме кидерер өч нәрсә, бел...» [644, с. 293–296]; «Җиһангир ханга», «Әбелләес мәрхүм бине Әбелфәез мәрсиясе», «Кара йөзле гариб өммәт... » [616, с. 7]. Ш.А. Садретдинов и М.В. Гайнутдинов также указывают на то, что копии стихотворений, начинающихся со строк «Ошбу көн вармыш идем сәйран өчен сахра тараф...», «Галәм айванында гамме кидерер өч нәрсә, бел...», «Зи сәгадәт соруре галәм хәбибе кибрия...», «Ибтида кылдым кәляме наме Хаклә бән, гариб...» и включенных в книгу «Уммикамал», «а также стихотворения “Мәрсия ли хәйа мелла Әбелләес бине Әбелфәез”, “Тәшәккүр” имеются в сборнике “Маджма‘ ал-китаби абйат” (“Сборник письменных бейтов”). Они

⁴² Латифа – (араб., букв. – шутка, острога), жанр литературы и фольклора Ближнего и Среднего Востока.

хранятся в фонде Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Узбекской ССР [616, с. 8].

Исследование жизнедеятельности татарского поэта-суфия А. Каргалый было начато еще с середины XIX века. В литературоведческой науке было принято считать, что первые сведения о суфийском поэте А. Каргалый дал Р. Фахретдин в своем фундаментальном труде “Асар”. Однако это не совсем так. Первым на жизненный путь и творчество татарского поэта обратил внимание поэт-просветитель, первый исследователь-краевед из башкир М.И.Уметбаев (1841–1907). Есть основания предполагать, что сведения о поэте М.И.Уметбаев включил в свою рукопись «Путешествие в хадж», которая так и осталась неопубликованной. Эти сведения затем успешно использовал знаток башкирского края, профессор М.В. Лоссиевский. В девятой главе работы “Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам (Историко-этнографический очерк)” автор пишет» [478, с. 13-14]: «Из писателей последнего времени пользуется известностью Абуль-Маних, который в качестве ученого муллы поехал с Бухарским посланником в Константинополь, а оттуда через Египет направился в Мекку и Медину. В Египте он написал стихотворный перевод Тевсир Кебира. В этой книжке он рассказывает о своем путешествии и между прочим говорит: «И этого бедняка (т.е. самого автора книги) Судьба заставила топтать прах османов!». Возвратился Абуль-Маних в 1814 году, будучи счастливее других в своем путешествии» [341, с. 378].

К.Насыри в своих «Путевых заметках» пишет о Сеидовском посаде: «Из этого Сеидовского посада вышло много ученых; издревле он был городом ученых. У некоторых деятелей [Сеидовского посада] известны их сочинения. Например, Абульманих эфенди был прославленным поэтом. Мы знаем о его книге, которая весьма распространена в народной среде» [612, с. 119].

Автор книги «Талфик ал-ахбар ва талхик ал-асар фи вакаи‘ Казан ва Булгар ва мулук ат-татар» («Известия и сведения о событиях в Казани,

Булгаре и татарских правителях») М.М. Рамзи дает положительную оценку стихотворным произведениям А. Каргалый: «Стихи его красноречивы, хорошо сложены, легковосприимчивы». В заметке о поэте включена его касыда, начинающаяся со слов «Әйә, мескин Мәних, / Шөкер иннаһу кыйла сабах вә мәсәләр сән» и заканчивающаяся строкой «Сәламәт китмәке иман илә, / Дунһай дүнлән сән, ah!» [29, с. 423–424].

«Жизнь и творческая деятельность А. Каргалый подробно освещаются в книге Г. Рахима (1892–1943) и Г. Газиза (1887–1937) “История татарской литературы. Период феодализма”. Так, в разделе “Религиозно-суфийская литература” говорится о поездке поэта в Бухару и нахождении там на службе у ишана Ниязкули ат-Туркмани. Авторы дают небольшую характеристику его книге. Они указывают на то, что текст стихотворений написан метрами рамаль и хазадж квантитативной системы стихосложения. Согласно этим сведениям, стихи, приведенные Р. Фахретдином в указанном труде, не включены в изданные книги А. Каргалый» [478, с. 15]. Г. Рахим и Г. Газиз, рассматривая языковые особенности произведений поэта, отмечают, что «...они мало подвержены чагатайскому влиянию и полностью находятся под влиянием османского языка» [615, с. 186].

По мнению Джамала Валиди (1887–1932), «когда мы пишем о наших поэтах, нельзя забывать и хаджи Абульманиха, у которого имеется изданное произведение «Переводы хаджи Абульманиха...»... С хаджи Абульманихом эфенди меня познакомил уважаемый Ризаэтдин эфенди хазрет. Прочитав одно из стихотворений поэта, включенное в «Асар», я удостоверился в том, что Абульманих [Каргалый] является одним из истинных поэтов» [560, с. 91–92].

М.Х. Гайнуллин (1903–1985) относительно оригинальных моментов творчества поэта пишет: «Хаджи Абульманих в переводческой деятельности не ограничился лишь переложением произведений других авторов в стихотворную форму. Переводы он выполнил творчески, обогащая их своими наблюдениями, знаниями, что делало каждое произведение более

занимательным и поучительным. Включенные же в книгу [«Переводы Хаджи...»] мемуарный отрывок о путешествии, оды и поэтические письма составляют оригинальное творчество поэта» [129, с. 93]. По мнению ученого, «он писал рифмованные письма, которые представляют из себя одну из многих форм эпистолярного художественного творчества; письма позволили поэту высказаться более полно и откровенно» [129, с. 93]. Что касается мировоззрения А. Каргалый, то, по мнению ученого, он «...близок к поэтам-аскетам. Во многих стихотворениях, признавая тленность мира, он призывает не поддаваться людской хитрости, не прельщаться богатством; как и другие поэты-суфисты, он осуждает людей жадных, корыстных, завистливых» [129, с. 93–94]. М.Х. Гайнуллин во второе, дополненное издание включил небольшие отрывки из поэтического сборника А. Каргалый «Переводы хаджи...» произведения из книги «Уммикамал» [129, с. 32–43].

А.И. Харисов опубликовал отрывки из «Переводы хаджи...» [644, с. 293–296], включив несколько стихотворений поэта А. Каргалый, с их переводом на башкирский язык. Речь идет о произведениях поэта, начинающихся со строк: «Жиһанның жаһ, малы нәфсә гайәт дә хәсәндәр бу...», «Ошбу көн вармыш идем сәйран өчен сахра тараф...», «Галәм әйванында гамме кидәрер өч нәрсә, бел...» [644, с. 293–296]. При этом стихотворение поэта, созданное в жанре мухаммас (араб., букв. – упятеренный), строфической форме в поэзии народов Ближнего и Среднего Востока и Средней Азии [339, с. 231] и помещенное в книге “Сеидовский посад”, автор приписывает А. Каргалый. Р. Фахретдин ранее в отношении авторства данного стиха дал объяснение следующего содержания» [464, с. 91]: «Я ознакомился [с этим стихотворением] в одном из сборников, в котором упоминалось, что данное стихотворение принадлежит перу некоего человека из Сеидовского посада. Однако ввиду большого сомнения в том, что в нашей стране имеется кто-либо [иной], способный на подобное красноречие, не относя это произведение кому бы то ни было, поместил его здесь» [620, с. 12].

Известный татарский исследователь, археограф А. Фатхи (1937–1992), изучая произведения суфийских авторов в контексте истории Волго-Уральского региона, пишет: «...и таких суфийских поэтов, как Хибатулла, Абульманих, Ш. Заки мы можем рассматривать не иначе, как российских граждан. Они, хотя и являются суфиями по общим взглядам на мир, судят о жизни конкретного народа – татар, изучают поведение этого же народа, его сословий, выражают свое отношение к различным явлениям, событиям. (...) Следовательно, нет никаких оснований представить татарских суфиев как не имеющих отношения с их временем, обществом дервишей, скитающихся на каких-то суфийских пространствах» [638, с. 112].

«Наиболее полные сведения о жизни и творческой деятельности А. Каргалый приводятся в учебном пособии для студентов, составленном Ш.А. Садретдиновым и М.В. Гайнутдиновым [616, с. 35]. В нем также проанализированы произведения поэта. Ученые отмечают, что “в результате изысканий в этом направлении были обнаружены еще три стихотворения поэта, которые до сих пор не были упомянуты ни одним автором: “Жиһангир ханга”, “Әбелләес мәрхүм бине Әбелфәез мәрсиясе”, “Кара) йөзле гариб өммәт...” [616, с. 7]. Два первых стихотворения впервые были опубликованы в данном учебном пособии на кириллице с пояснениями отдельных слов и выражений. В книге “XIX йөз татар әдәбияты ядкярләре” (“Памятники татарской литературы XIX века”) [607, с. 143] приводится большая часть текста из книги А. Каргалый “Переводы хаджи...”, а также и другие стихотворения автора, включенные в книги: “Уммикамал”, “Материалы по истории татарской литературы”, “Татарская хрестоматия” М. Иванова, рукописный сборник “Маджмаг ал-китаби абйат”, “Диване хикайат татар” С. Кукляшева с комментариями к ним. Что касается эпистолярного произведения “Кибай байга”, то, как отмечает Ш.А. Садретдинов, оно посвящено “известному богачу из Каргалы [Сеидовского посада] – купцу первой гильдии Губайдулле Заетову. Этот факт был выявлен Масгутом

Гайнутдиновым из документов Оренбургского областного архива”[607, с. 128] » [578, с. 16].

Башкирский ученый Г.С. Кунафин в своих научных изысканиях уделил большое внимание изучению жизнедеятельности А. Каргалый. Он подробно излагает факты из жизни отца А. Каргалый – Абулфаиза эфенде и его деда Габдуссаляма-ахунда. «Его дед был человеком высокообразованным, набожным, пользовался высоким авторитетом среди народа. И дед, и отец всегда выражали активную гражданскую позицию. Так, например, Габдессалям ахунд принял активное участие в народной освободительной борьбе под руководством Батырши; также он писал стихи и книги на разные темы. А. Каргалый в своих стихах с большой гордостью отзывается о своем деде, выделяя, прежде всего, его ученость и большое количество учеников и последователей» [595, с. 159].

Во втором томе шеститомной «Истории башкирской литературы» помещена статья З.Я. Шариповой, посвященная творчеству А. Каргалый. В ней автор отмечает: «На сегодняшний день известно, что до революции было издано двадцать произведений поэта [А. Каргалый], включая и рукописные, которые в целом, составляют 2200 строк» [657, с. 60–70]. «Но эти данные были зафиксированы ранее Ш.А. Садретдиновым и М.В. Гайнутдиновым в упомянутом выше труде [616, с. 8]. Однако впоследствии известный немецкий ученый М. Кемпер поставил под сомнение приведенные башкирской исследовательницей цифры. По его мнению, сама только поэма “Переводы хаджи...”, по подсчетам Шариповой, включает уже 1836 строк, десять стихотворений из сборника “Умми Камал” добавляют еще 250 строк. К этим цифрам нужно добавить и количество строк из девяти неопубликованных стихотворений поэта [307, с. 204]. Однако при этом он сам не уточняет, сколько же поэтических строк или бейтов составляет творческое наследие А. Каргалый.

М. Кемпер первым из зарубежных исследователей обратил внимание на изучение биографии и творческого наследия татарского поэта А. Каргалый.

Он приходит к новым и в некотором смысле неожиданным выводам. Так, по мнению ученого, Абульманиха Каргалый отличает от других татарских поэтов-суфиев из окружения Муджаддидийа, критика власти и устоев которых носила, в основном, пессимистический характер» [464, с. 100], то, что «в своей суфийской поэзии он защищает власть и относится к ней лояльно» [307, с. 203]. Также, принимая во внимание то, что в произведениях А. Каргалый наблюдаются указания на тесную связь его с казахской средой, М. Кемпер выдвинул предположение, что «он, вероятно, работал муллой среди казахских племен в степи южнее Оренбурга» [307, с. 203]. По мнению ученого, многие исследователи при написании работ о творчестве А. Каргалый⁴³ допускали одну и ту же ошибку, утверждая, что слово «тәржемә» в названии сборника «Тәржемәи хажи Әбелманих әл-Бистәви әс-Сәгыйди» означает «перевод». М. Кемпер утверждает, что «слово *тәржемә* в названии дивана означает не «перевод», а «биография», так как в тексте поэт приводит определенные сведения о своем жизненном пути» [307, с. 203]. Мы же, в свою очередь, в отношении названия сборника склоняемся более к первому варианту, т.е. варианту большинства, и переводим поэтический сборник поэта «Тәржемәи хажи ...», как «Переводы хаджи ...». Ведь «сам автор данного сборника во “Втором рассказе” (“Хикәятес сәни”) в качестве источников некоторых своих рассказов называет две книги: “Тафсире кабир” (“Большой тафсир”) и “Мишкат ал-анвар” (“Источник лучей”) имама ал-Газали, хотя это не совсем соответствует действительности» [478, с. 10], о чем будет дополнительно сказано ниже. Таким образом, речь здесь идет не о биографии автора, а о переводах этих известных двух источников.

«Стихотворения А. Каргалый в свое время были широко распространены среди населения. Например, обнаруженный известным археографом С.Г.Алимовым (1872–1939) в 1941 году полный список произведения, начинающийся со слов “Кара йөзлү гариб өммәт”, в настоящее время хранится в Институте востоковедения Российской Академии наук. Там же

⁴³ Имеются в виду, к примеру, работы М.Гайнуллина, М.Гайнутдинова, З.Шариповой и др.

имеется и неполный список, привезенный с археографической экспедиции в 1934 году [165, с. 116]. В Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета имеется рукопись одного сборника поэта, состоящая из десяти хикаятов и одного стихотворения [594, с. 36]. Из описания рукописи известно, что этот сборник, переписанный неким Садретдином б. Фахретдином, был обнаружен лаборантом М. Билаловым во время экспедиции, организованной кабинетом языка-литературы Научно-исследовательского института экономики Татарстана в Челнинский и Бугульминский кантоны. Еще одно стихотворение поэта находится в сборнике, переписанном в 1853 году в деревне Уньба [386, с. 87].

Тексты двух стихотворений А. Каргалый, включая факсимиле, начинающиеся словами “Күңелдән кидәрүр өч нәрсә кайгу...” и “Галәм айванында гъәми...”, включены в “Материалы по истории татарской литературы для практических занятий студентов”, составленные профессором Х.У. Усмановым (1908–1992) и известным археографом З.А. Максудовой (1897–1980) [630, с. 45–46; 97–98]. Текстологически подготовленные произведения А. Каргалый вместе с произведениями Ш. Заки на современном татарском алфавите были изданы отдельной книгой [655, с. 152]» [478, с. 17-18].

«А. Каргалый является своего рода продолжателем и преемником тех прекрасных традиций и достижений татарской поэзии, которые мы ощущаем в творчестве Г.Утыз Имяни. Как и в литературных творениях Г. Утыз Имяни, произведения А. Каргалый начинаются непосредственно с самого сюжета: “Бер көн хужа Хәсән Басрый мэгәр / Хәзрәти Рабига Годувины күрер” [*Приложение I; с. 2; строфа 1*]⁴⁴ (В один из дней ходжа Хасан Басри / Увидел хазрати Рабигу Годуви). Традиционные в средневековых литературах мусульманского Востока вступления (*мукаддима*) с восхвалениями Аллаха и

⁴⁴ Далее цитаты из текстов, включенных в Приложение, приводятся в переводе на русский язык. Указание на источник в старотатарском языке оформляется сокращенно [I; 2; 1]. 1 – Приложение, 2 – страница, 3 – строка.

Его пророка Мухаммада отступают на задний план и уже перестают быть обязательным элементом литературных произведений татарских авторов того времени. И в последующих строках поэтических творений А. Каргалый, дабы притушить скандирование, в некоторой степени обесцвечиваются и “ломаются” поэтические приукрашивания, ритмический размер гаруз (мэфагыйлун – мэфагыйлун – мэфагыйль – хазаже месэддәсе мәксүр), жесткие рамки. Эти элементы в произведениях поэта замещает усиливающаяся публицистическая интонация. Диалог, интонационная подвижность (элементы, которые активно стали применяться лишь в татарской реалистической поэзии XX века) за всю историю татарской литературы впервые ярко и отчетливо проявились в творчестве А. Каргалый» [478, с. 7]. Вышеперечисленные особенности свойственны каждому из десяти поэтических повествований в «Тәржемаи хажи Әбелманих...».

В конце XIX – начале XX века в среде образованных татар были распространены различные поучительные рассказы нравственно-этического содержания. «Небольшие по своему объему, они пользовались необычайной популярностью среди народа: их пересказывали в качестве назиданий детям, переписывали в рукописных сборниках, включали в учебные программы медресе для обучения шакирдов и т.д. Свидетельством столь большой популярности таких рассказов является то, что они включены в многочисленные рукописные сборники, хранящиеся в Центре письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ, Отделе рукописей и редких книг научной библиотеки им. Н.И.Лобачевского КФУ и др. библиотеках г. Казани. В рукописях и печатных книгах, датированных XVIII – нач. XIX вв., мы находим множество самых разных историй о жизни святых (*аулийа*), суфийских наставниках (*шуйух*), различные мусульманские предания» [478, с. 8]. Особенно излюбленными в народной среде татар были рассказы о пророках: Нухе, Дауде, Сулеймане, ‘Исе, Мухаммаде, а также о таких ранних суфиях, как Зу-н-Нун ал-Мисри, Раби‘а ал-‘Адавийа, Хасан ал-Басри, ‘Абд ал-Кадир ал-Гиляни, Абу Йазид ал-Бистами, Ибрахим ибн

Адхам и т.д. Вот к такого рода книгам и относится поэтический сборник А. Каргалый «Тәржемаи хажи Эбелманих...», состоящий из повествований о жизни мусульманских святых, пророков, а также четырех лирических стихотворений (всего 918 байтов). Несмотря на то, что данный сборник состоит из самостоятельных рассказов, по теме, идейному содержанию и форме он представляет из себя единую и законченную книгу.

Несомненно, все десять поэтических рассказов А. Каргалый, вошедших в сборник, по своему духу и содержанию относятся к разряду суфийских. «Доказательством тому служит большое количество самых разнообразных суфийских мотивов, образов и символов. В центре повествований – пророки Аллаха: Муса, Ибрахим, Йа‘куб, Йусуф, мусульманские святые, видные суфийские шейхи – Ибрахим ибн Адхам, Хасан Басри, Раби‘а ал-‘Адавийа, ‘Абд ал-Кадир ал-Гилани, Фудайл ибн Ийад и др.

Сюжет практически каждого из повествований заимствован из древних легенд и преданий. Но, к сожалению, истоки многих из них установить не удалось. На сегодняшний день эта задача представляется трудновыполнимой или практически невыполнимой. Во-первых, в большинстве своем рассказы, бытовавшие среди татар, представляют собой разнообразный калейдоскоп, сочетающий в себе элементы и сюжеты, заимствованные из древних культур народов Индии, Греции, Аравии и, конечно же, Персии. Такие рассказы, прошедшие несколько этапов трансформации по пути из Индии до земель наших предков через территории Средней Азии и Кавказа, пользовались необычайной популярностью среди простого народа; они переписывались, издавались отдельными поэтическими сборниками и т.д. и т.п. Довольно часто эти повествования обрастали новыми сюжетами, мотивами и видоизменялись настолько, что уже имели очень мало общего с оригиналами. В некоторых рассказах заметно влияние мотивов и символов из татарского фольклора. Так, например, в “Хикэятет тэсигь” (“Девятом рассказе”) включен мифический сюжет исчезновения из дворца правителя и правительницы. Это обстоятельство свита и прислуга объясняют

вмешательством нечистой силы в лице пэри. В “Хикэятес салис” (“Третий рассказ”), повествующем о жителях города Саба, вошло множество вымышленных, фантастических деталей. Автор как бы наращивает сюжет Корана. В повествовании идеальному городу присущи двенадцать особенностей: его жители не испытывают никаких страданий в виде болезней, жары, холода, боли, сам воздух его благословенен и излечивает от всех болезней, где врачи уже бессильны и т.д. По мнению известного ученого, литературоведа Гали Рахима, «несмотря на то, что в основе этих [татарских] хикаятов в большинстве своем лежат произведения на восточных языках, они настолько видоизменились в переводе их на татарский язык, настолько были интерпретированы татарскими авторами, что сложно их причислить к разряду заимствованных из восточной литературы произведений, скорее – мы можем говорить о них как о литературных творениях Поволжья, наряду с такими поэмами, как “Тахир и Зухра” [614, с. 252]» [478, с. 9-10].

«Интерпретация основного сюжета притчи, рассказа присуща практически каждому из десяти поэтических повествований татарского поэта. Так, в “Хикаяте самин” (“Восьмом рассказе”) А. Каргалый о споре китайцев с ромейцами стену не очищают от ржавчины и не полируют, как представлено это в оригинальном произведении Дж.Руми “Спор византийцев с китайцами” из “Маснави”, на стену вывешивают зеркало. Ведь в то время, когда жил и творил великий мастер пера Востока, зеркало, как предмет обихода, еще не применяли, его изобрели чуть позже – в 1279 году. Однако же суть от этого не меняется: и отполированная стена, и зеркало в произведениях Дж. Руми и А. Каргалый символизируют сердце чистого и праведного суфия, очищенное от мирских страстей, отражающее Бога и Его творения. Таким образом, А. Каргалый вводит в свое произведение специфический, суфийский образ зеркала, который становится основным образом, вплетенным в общую канву сюжетной линии» [478, с. 88]. Вообще, ведя рассуждения об авторских интерпретациях к определенному сюжету,

нужно отметить, что многие из них настолько отдаляются от основной сюжетной канвы, что порой сложно бывает определить их источник». Например, всемирно известная поэма Ф. Атгара «Логика птиц» распространялась не только в редких копиях, но и благодаря устной передаче. «Давайте представим себе окруженного учениками наставника. Когда возникает подходящая обстановка, шейх либо сам читает отрывки, либо поручает это кому-то из учеников. Это происходит в особой, замкнутой атмосфере круга, где кто-то «спит», а кто-то ищет Бога, и «Логика» неизбежно обретает новые ситуативные оттенки и подробности. Это нормальный процесс, однако в результате его возникают отличающиеся друг от друга версии текстов передаваемой изустно поэмы, которые также записываются и сосуществуют одновременно с немногочисленными письменными копиями» [71, с. 15].

Как было упомянуто выше, «сам автор сборника во “Втором рассказе” (“Хикяетес сэни”) в качестве источников некоторых своих рассказов называет две книги: “Тафсире кабир” (“Большой тафсир”) и “Мишкат ал-анвар” (“Источник лучей”) имама ал-Газали. Однако, в действительности, поэтические сказания А. Каргалый имеют мало общего с вышеназванными книгами; по крайней мере, к оригиналам, в особенности к философско-религиозному трактату Газали “Мишкат ал-анвар” их причислить было бы крайне трудно. Что касается широко распространенного среди татар XIX столетия тафсира Корана “Тафсире кабир”, А. Каргалый использовал некоторые сюжеты из истории пророков в своих повествованиях, в частности, речь идет о первом и третьем рассказах сборника (“Хикяетел эввал”, “Хикяетес сэлис”)» [478, с. 10]. Возникает вполне естественный вопрос: почему же А. Каргалый указал в качестве одного из источников «Мишкат ал-анвар» Имама Газали? Такого рода тенденция, когда татарские поэты указывали в качестве оригиналов к своим произведениям известные произведения классиков Востока, таких как Имам Газали, Ф. ‘Аттар, Низами, Фирдауси и др., стала ощутимой и типичной среди татарских авторов.

Однако это вовсе не соответствовало истине. Так, например, Ф. Яхин, исследовавший произведение нач. XVIII века «Насихат-намэ» («Книга наставлений») Хамдами, также замечает подобную тенденцию в творчестве данного автора. По мнению ученого, несмотря на то, что сам Хамдами утверждает, что сюжеты из своего произведения он заимствовал из «Панд-намэ» Ф. Аттара, это далеко от действительности, и «Насихат-намэ» безоговорочно является оригинальным творением татарского автора [667, с. 16].

«Весь поэтический сборник татарского поэта можно разделить на несколько тематических блоков. Здесь имеются рассказы о превосходстве прощения (*истиғфар*), терпении (*сабр*), взаимоотношениях наставника и мурида, послушании мурида повелениям шейха, преходящем характере земных благ и неминуемости смерти и т.д. В большом количестве произведения поэта содержат коранические сюжеты и рассказы, имеется и повествование о Шамсуне (библ. – Самсон) и его коварной жене, сюжет которого заимствован из Библии. В основе всех рассказов сборника А. Каргалый лежит мораль, назидание, наставление. После каждого повествования, притчи следует авторское отступление, где выводится мудрость» [478, с. 12]. В каком-то роде сборник напоминает дидактическую поэму, которая, как известно, возникла в первой половине X века. Однако она имеет более ранние истоки, когда суфии, собираясь в своих кельях, переплетали свои проповеди с притчами и анекдотами из жизни знаменитых шейхов; «проповедники создают своеобразный стиль – обильно рифмованную прозу, которая должна была усилить воздействие их увещаний на слушателей. Оба эти направления соединяются в конце XI в., и так возникает суфийская дидактическая поэма, создателем которой, насколько мы можем судить, следует считать Санаи» [102, с. 74].

В авторских отступлениях А. Каргалый акцентирует внимание читателей на совершении благих деяний, служении ближним. «На примере жизнеописаний пророков и святых автор призывает своих читателей к

добродетельным поступкам, стойко переносить любые испытания, сохраняя при этом верность своим идеалам. Поэтому-то основным лейтмотивом стихов поэта является их этическое составляющее» [478, с. 28].

Рассказы А. Каргалый написаны на литературном татарском языке высокого стиля, что и свойственно произведениям, относящимся к жанру хикаят. В произведениях, вошедших в поэтический сборник А. Каргалый, множество малопонятных для современного татарского читателя арабизмов, фарсизмов, вышедших из обращения древних тюркских слов, сложных грамматических форм, словарных выражений, оборотов речи, диалектизмов. Поэтому в разделе «Приложение» параллельно с оригинальными стихами автора представлен также их перевод на современный татарский язык.

§ 1.4 Творчество Ахметзяна Тубыли в контексте историко-литературного процесса эпохи

«Поэт Ахметзян бине Шамсетдин ат-Тубыли (1826–189?) – сравнительно новое имя в истории татарской литературы. Вплоть до недавнего времени о нем не было известно широкому кругу читателей. Первые сведения о поэте, оставившем после себя богатое наследие, представлены в статье доктора филологических наук Марсея Ахметзянова» [462, с. 6], опубликованной в первом номере журнала «Казан утлары» за 1997 год [547, с. 147–154]. В 2002 году защищена кандидатская диссертация на тему «Этико-эстетические воззрения поэта-суфия XIX века Ахметзяна Тубыли», затем по материалам этой диссертации изданы монографии [462], а также продолжены исследования в этом направлении, результатами которых стали несколько научных статей [465; 470; 476] и др.

«Жизнь и творчество поэта омрачались политикой христианизации, русификации, религиозным преследованием лучших представителей татарского народа. А. Тубыли по ложному доносу был обвинен в убийстве двух мокшей и отправлен в Сибирь, где в тюрьме и ссылке провел лучшие

годы своего творческого пути. Надо полагать, что А. Тубыли, будучи муллой и одаренным поэтом, снискавшим любовь и уважение людей, вел активную религиозно-просветительскую работу среди народа, что никак не устраивало русских миссионеров типа Н.И. Ильминского и др. Колониальная политика царизма, насильственная русификация вынуждали передовых умов татарского народа бороться за сохранение своей национальной самобытности и религиозных традиций. Отсюда обращение поэта А. Тубыли к суфийской идеологии, мотивам и образности» [462, с. 7–8]. Как справедливо пишут Р. Амирханов и Р. Мухаметдинов, – суфизм «после ликвидации всех институтов мусульманской государственности остается единственной идеологически организованной силой в мусульманской среде, способной противостоять православному миссионерству. И вследствие этого его роль в обществе и влияние на мусульман многократно возрастают» [372, с. 86].

«В ходе исследования биографии и творчества поэта мы натолкнулись на стихотворные строки, которые помогли определить точную дату его рождения. В стихотворении “Гамем бөтсәм, барын бетмәс...” (“Коль напишу о горе, то не хватит слов...”), относящемуся к тюремному циклу, автор пишет о себе: “1871 елда мэхбүс улдым, / Йәшем кырык биштә иде минем”⁴⁵. (В 1871 году был заключен в тюрьму, / И мне было сорок пять)⁴⁶.

Таким образом, поэт родился в 1826 году в деревне Аби (совр. Сарабикулово Лениногорского района), расположенной на территории современного Татарстана» [462, с. 11]. Ахметзян б. Шамсетдин обучался в Чистополе в знаменитом медресе Камалия, которая функционировала полностью за счет личных средств шейха Мухамметзакира Камалова. За время обучения в данном медресе будущий поэт осваивает арабский и персидский языки. В письме, адресованном Бакырчы Шагиахмаду, поэт,

⁴⁵ Здесь и далее: Сборник стихов // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. – Ф. 39. – Оп. 1. – Ед. хр. 6058. – Л. 42а.

⁴⁶ Здесь и далее: перевод наш.

находившийся в то время в тюремных застенках, просит прислать ему книги, при этом отмечает свое хорошие познания в персидском языке: «Мэгълүмемдер фарсый дели мөстэtab» [11, л. 106]. (В совершенстве овладел персидским я).

Деятельность А. Тубыли носит энциклопедический характер.

Творческое наследие поэта А. Тубыли составляют три рукописи и один рукописный календарь. В 1973 году в деревне Сарабикулово ТАССР (ныне – Лениногорского района РТ) Анваром Шариповым был найден первый рукописный сборник поэта [11]. «Она не раз подвергалась реставрации. На некоторых страницах ее имеются наклеенные бумажные заплатки. В начале книги отсутствует несколько страниц, а края последующих листов деформированы под воздействием времени до того, что комментарии автора на полях не поддаются прочтению. Рукопись имеет твердый переплет форматом 22 * 15,5 см. Ширина книги – 4 см; параметры текста: 15 * 8,2 см; параметры страницы: 21,3 * 13 см. В сборнике встречаются и маленькие листы-вставки шириной 11,2 и высотой 17,6 см» [462, с. 10].

Второй рукописный сборник [9] имеет твердый переплет форматом 16x10,5 см. Текст написан черными чернилами, названия глав – фиолетовыми. На странице 13-16 строк. Многие страницы рукописи в плохом качестве, т.к. пострадали от сырости и грызунов. Лл. 153^а – 154^б отошли от переплета. Обложка обтянута кожей, на ней имеются конгревные тиснения с различными узорами. Бумага российского производства без водяных знаков.

С л. 1^а по 128^б – вопросы мусульманской юриспруденции (*фикх*), на старотатарском языке. С л. 129^а по 155^а – рассказы (*хикайат*). В эту часть рукописи включены коранические рассказы о Каруне, пророках Аллаха: Ибрахиме, Исма`иле, Мусе, Салихе, Айубе; о дочери пророка Мухаммада Фатиме, а также рассказы, повествующие об этических качествах – добром отношении родителей к своим детям, преимуществах щедрости. Тексты

написаны на арабском языке. С л. 159^а по 253^б – рассказы о мусульманских святых: Хасане ал-Басри, Габдулле ибн Захиде, Мансуре ибн `Аммаре, Йунусе ибн `Абдулле, праведнике Лукмане ал-Хакиме, Раби`е ал-`Адавийе, пророках Аллаха: `Исе, Сулеймане, сподвижнике пророка Мухаммада – `Умаре ибн ал-Хаттабе. На л. 265^а – 266^б – переписанное собственноручно стихотворное произведение «Васийатнаме бин-назм» («Завещание в стихах»), более известное под названием «Пиргули васьяте» или «Пиргули китабы» («Книга завещания Пиргули» (Бэркэви). На лл. 269^а – 269^б – завещание Ахметзяна б. Шамсуддина ат-Тубыли, адресованное современникам и последующим поколениям. Всего – 270 л.

Также в данный сборник включены заметки, относящиеся к вопросам мусульманской юриспруденции (*фикх*), области медицины, а также философские трактаты о некоторых важных постулатах ислама, рассказы и отрывки из хадисов пророка Мухаммада.

«Для арабографичных книг, распространенных среди татар, характерен особый язык – смесь арабского, персидского, турецкого и старотатарского языков. Естественно, это порождает определенные трудности при изучении и текстологической подготовке произведений А. Тубыли. Они написаны на трех языках – тюрки, арабском и персидском. Те из них, которые написаны на тюрки, по своему основному лексическому составу примерно на 40 процентов состоят из арабских слов. Стихи же, написанные на персидском языке, почти не содержат иной примеси, искусственно привнесенной автором извне. В его же сборники вошли также и произведения на чисто арабском языке» [462, с. 9-10].

Третий сборник поэта составляют произведения, написанные в смешанном – прозаико-поэтическом формате; в него вошло романическое повествование поэта «Мэшһур вә мөтәгәрриф улан Фәрһад гашыйк илә мэгъшук Ширин хикәясе» («Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин») [8, л. 11–49].

«Поэт неплохо разбирался в астрономии и математике. В 1885 году поэтом А. Тубыли был составлен календарь с траекториями прохождения звезд с целью точного определения времени, состоящий из пятидесяти четырех страниц [2]. В фонд ИЯЛИ его передал в 1982 году Мустафин Хатиф, проживающий в деревне Сарабикулово РТ. Помимо статей, посвященных некоторым проблемам астрономии, в календарь вошли отрывки из хадисов пророка Мухаммада, сура «Бэкарэ» («Корова») с личным переводом и тафсиром поэта, а также рассказ «Хикэйәи халифаи Багдад Харун ар-Рашид мәга зәүжәтиһи» (Рассказ о халифе Багдада Харуне ар-Рашиде и его жене). Большая часть страниц календаря распалась; книга не реставрирована. Высота обложки 16,5 см, ширина – 10,5, толщина – 4,5. Параметры страниц: высота – 12,7 см, ширина – 6,5.

«Эти работы были включены в его рукописный календарь. Такой характер деятельности был присущ как для средневековых поэтов светского и религиозного направлений, так и вообще для поэтов-суфиев. Будучи прекрасным знатоком учения ислама и философии суфизма, А. Тубыли свои взгляды в области медицины связывает в единое целое с молитвами, взятыми из сур Корана. Молитвы и зикры занимают большое место в рукописных книгах А. Тубыли. В основном они представлены в форме шариатских заклинаний против сглаза или различных заболеваний и даются в книгах с комментариями автора» [462, с. 9].

«Кроме этих рукописных изданий сохранилось и письмо А.Тубыли на одну страницу, написанное им из Тобольской тюрьмы . В 1988 году его передал в фонд ИЯЛИ Галимзян Ахметзянов, проживающий в г. Лениногорске. На полях его имеются комментарии и глоссы. Само письмо написано разборчиво, и до наших дней сохранилось почти без изменений. Параметры текста: высота – 7,5 см, ширина – 11см. Обложка: 16 x 17,7 см.

Во время экспедиции М. Ахметзянов собрал четыре народных предания о поэте. Содержание этих преданий свидетельствует о том, что

А. Тубыли был признан поэтом большой величины, удостоенным уважением и любви народа. Эти предания, передававшиеся из поколения в поколение, остались в памяти людей. Акцент в них делается прежде всего на нравственных качествах поэта, его милосердии и человечности [547, с. 148]» [462, с. 12].

А. Тубыли состоял в родственных связях с поэтом и ученым Г. Утыз Имяни. М. Ахметзянов придерживается мнения, что он был женат на дочери Ахметзяна – сына Г.Утыз Имяни [547, с. 148]. Однако мы склонны придерживаться иной точки зрения, которая отражена в знаменитой книге Р. Фахретдина «Асар». В статье, посвященной биографии Г.Утыз Имяни, содержится следующее сведение: «Хабибкамал, дочь Г.Утыз Имяни, в деревне Сарабиккол состояла замужем за Ахметзяном б. Шамсетдином. Ахметзян б. Шамсетдин, будучи поэтом, прекрасно писал. По случаю одного происшествия он был заключен в тюрьму и сослан в Сибирь. Последние годы своей жизни провел в деревне Тара, где и скончался. На сегодняшний день число его родственников и детей – большое количество» [639, с. 300].

В 2008 году благодаря подробным сведениям правнука Ахметзяна Тубыли Элфата Мухамметгалимовича, живущего ныне в г. Бугульма, было составлено шеджере (родословная) татарского поэта. По его словам, Шамсетдин б. Салим, отец А. Тубыли, был высокообразованным мусульманским деятелем; он занимался преподавательской деятельностью в медресе, а также исполнял обязанности муллы. Что касается самого А. Тубыли, то он до 45 лет прожил в деревне Сарабиккул, где также исполнял обязанности муллы и обучал шакирдов в медресе, а в свободное время сочинял стихи. Был женат, и от этого брака на свет появилось трое детей – две дочери и сын по имени Мухамметзян.

Согласно сведениям, раздобытым из архивных материалов, отец его имел 3 жены, от первых двух браков (указывается только мужская линия) на свет родились 4 сына: Залялетдин (р. 1802); Хабибулла (р. 1811);

Мустафа (р. 1817) и Муртаза (1820–1859), Ахметзян же родился от третьей жены в 1825 г. [ЦГИА РБ. – Ф. И-138. – Оп. 2. – Д.757. – Лл. 554–556].

Большую часть сведений о жизненном пути поэта мы можем почерпнуть из его произведений. В том числе, в одном из стихотворений, входящих в тюремный цикл «Хэбес» («Тюремные»), раскрывается одно печальное событие из жизни поэта, которое негативным образом отразилось на всей его дальнейшей судьбе. Над ним вынесли несправедливый судебный приговор, в результате чего он был приговорен к тюремному заключению на долгие годы. Первый исследователь биографии А. Тубыли М. Ахметзянов следующим образом описывает это ужасное событие: «Ахметзян собирал кожу и мясо животных и отвозил это сырье в Черемшан. Однажды в окрестностях реки Шушма неизвестные убивают двоих мокшей и сбрасывают их трупы под мост реки. В этот день, утром, нагруженный сырьем, в направлении деревни Черемшан проходил по этому мосту А. Тубыли... При задержании при нем находят нож, который он использовал для переработки кожи, с пятнами крови. Его обвиняют в убийстве мокш» [ЦГИА РБ. – Ф. И-138. – Оп. 2. – Д.757. – Лл. 554–556].

«Есть основание предполагать, что факт убийства не был случайным явлением. В одном из своих стихотворений, вошедших в тюремный цикл, автор, вспоминая о том, как без вины он был осужден, говорит о «сильном и могущественном» враге, который из чувства зависти, подсунув ему в карман измазанный в крови нож, подстроил все так, что в преступлении обвинили именно его» [462, с. 16]: «Вышел предо мной могущественный враг, / Клеймо позора наложив, всунул он в карман мне нож. / Сослали и заточили в тесной комнатке меня, / Остался обессилен, словно муравей я» [II; 66; 5].

«Итак, в 1871 году поэт был сослан в тюрьму в город Тобольск, и вынужден был просидеть в заключении около пятнадцати лет. Оторванный от мира, Тубыли пишет множество писем своим близким и знакомым,

создает большое количество поэтических произведений. После завершения тюремного срока оставшуюся жизнь он проводит в городе Тобольске, исполняя обязанности муллы и занимаясь преподавательской и творческой работой. До сих пор не выяснен точный год его смерти. Последнее написанное им произведение датируется 1890-ым годом. Это – его завещание.

Поэт Ахметзян Тубыли принадлежал к суфийскому братству Накшбандийа. Нам удалось найти подтверждение этому факту в книге “Асар”, где также говорится о том, что поэт Тубыли был учеником шейха Зайнуллы ал-Халиди Расулева (1835–1917) [639, с. 300]» [462, с. 17].

«Это суфийское братство получило свое название в конце XIV в. по имени Баха ад-Дина Накшбанда (1318–1389), который возродил и дополнил рядом положений теории и практики, заимствованных из школы А. Ясави... В философско-энциклопедическом словаре по исламу говорится»: «Мировоззрение Накшбандийи представляет собой соединение и адаптацию двух среднеазиатских линий мистицизма: «умеренного» городского и кочевого «тюркского» – Ахмада ал-Йасави» [462, с. 18].

Известно, что накшбандийский тарикат начинает проникать на территорию Волго-Уральского региона уже с XVII века. В период наивысшего расцвета этого тариката (XVIII–конец XIX в.) в сфере его влияния находились многие татарские селения Среднего Поволжья. Во второй половине XIX века в среду татар начинает проникать суфийский тарикат Накшбандийа-Халидийа (от имени основателя этой ветви – Халида Багдади). Лидерами его становятся два авторитетных шейха – Зайнулла Расулев, в юго-восточной части Волго-Уральского региона, и Мухаммад-Закир ал-Чистави (Камалов) – в центральной части этого обширного региона. Впоследствии оба они основывают два крупных медресе; З.Расулев – медресе «Расулия» в г. Троицке, а М.-З. Камалов – медресе «Камалия» в г. Чистополе.

«Основную часть произведений, вошедших в сборник А. Тубыли составляют стихи религиозно-суфийского содержания. В мировоззренческом, этико-эстетическом планах он продолжает традиции ученого и поэта Г.Утыз Имяни. Иногда А. Тубыли включает некоторые произведения поэта в свой сборник. Например, известная поэма Г.Утыз Имяни “Карзу микразел мэхэббэ” (“Заем – ножницы любви”) включена в сборник Тубыли. Но при сопоставлении оригинала поэмы с переписанным вариантом в глаза бросается интересная деталь. Последние 24 строки Г.Утыз Имяни написаны на персидском языке. У А. Тубыли же количество этих последних строк – 28, и написаны они на арабском языке. Помимо этой поэмы в сборник поэта включены еще четыре стихотворных произведения Г. Утыз Имяни. В их числе: “Фасл фи анна карзу – микразел мэхэббэ” (“Глава, рассказывающая о том, что заем – ножницы любви”), “Мэрсийэ Хэמידэ зэүжэт дамелла Габдеррэхим эл-Болгари” (“Элегия по поводу кончины жены Габдуррахима ал-Булгари Хамиды”), “Назм фи мэдхи чэй вэ каймак” (“Стихотворение о хвальбе чая и сметаны”).

А. Тубыли в написании своих стихотворений в некоторых случаях применяет прием контаминации. Например, поэт включает в свое стихотворение четверостишие из другого произведения Г.Утыз Имяни “Эл-фаслес сани фи бэйэнил жэүри вэл горьбэ” (“Вторая глава о мучении и оторванности от Родины”) в несколько измененном варианте. Сравним: “Ятырмэн ялгызым бер хэлвэт ивдэ, / Эхиббэдин кем ирсэ юк янымда. / Кеше илэн сөйлэшмэк мэмнугъ улды, / Чэһарбаным нагяһбан чолгаб алды” [562, с. 72]. (Лежу я, одинокий, в уединенном месте, / Никого из близких нет со мной. / Воспрещено и слово молвить... / Нежданно четыре стены нависли надо мной).

У Тубыли: “Лежу я, одинок, в уединении, / Хотя бы кто из близких был бы рядом. / Воспрещено и слово молвить, / Нежданно четыре стены вокруг меня сгрудились” [II; 67;7-8]...

Этот же прием полу-контаминации, полу-компиляции он применяет и в отношении другого известного поэта XIX века Хибатуллы Салихова. Четверостишие из “Мәжмәгыл әдәб” (“Сборник по нравственной этике”) находит место и в стихотворении А. Тубыли “Ходавәндә! Ходавәндә! ...” (“О, Боже! Боже! ...”): “Обманувшись блеском бренного мира, / Дожил до сорока пяти. / И до сих пор творю я грешные дела, / О, Милосердный, защити” [II; 72; 6-7].

В данном случае стихотворение Хибатуллы Салихова, видимо, импонировало тем, что в нем отражена чисто суфийская антиномия бренного земного и вечного – Божественного начал. К суфийской лирике Х. Салихова А. Тубыли обращается неоднократно. Например, салиховские строчки “Шәфигым сән, шәфәгать кыл” (“О, Заступник! Заступись”), “Һидаять вир бәңә, йә Рабб” (“О, Господь! Направь по правильному пути”) звучат у него уже в иной трактовке. Суфий – аскет, названный “рабом божьим”, у Х. Салихова осуждает земные страсти как отвратительные пороки (*кабаих, нәфес*), отделяющие от праведного пути: “Ирермен бән дә һәм бәндә, / Бәне нәфсем салып бәндә, / Кабаих жәмләсе – бәндә; / Һидаять вир бәңә, йә Рабб” [629, с. 155]. (Раб божий, я – раб божий, / Подвержен всем земным страстям, / Все пороки воплощены во мне, / О, Господь! Направь по правильному пути)...

В рукописные сборники поэта А. Тубыли вошли произведения, написанные в различных литературных жанрах: оды, элегии, газели, некрологи, касыды. Также у автора имеются произведения, посвященные проблемам философии и религии. Так, в одном из таких произведений упоминается имя теоретика суфизма Ибн Араби (1165–1240) [11, л. 16; 156]. Здесь же приводятся мудрые изречения ученого и упоминается знаменитое его сочинение “Футухат ал-маккийя” (“Мекканские откровения”). Часто А. Тубыли обращается к священной мусульманской книге – Корану и к трудам арабских богословов. Включая отрывки из Корана или отдельные высказывания ученых-богословов в свои рукописи, он приводит собственные толкования слов и выражений. Например, в сборник автора включен отрывок из стихотворения Абу ал-

Атахийи (ум. в 828 г.), призывающий к аскетическому образу жизни. Несомненно, обращение Ахметзяна Тубыли к творчеству знаменитого арабского поэта представляет и определенный научный интерес. Как известно, Исмагил ибн ал-Касим Абу ал-Атахийа родился в 750 году в городе Куфа, однако большую часть своей жизни провел в Багдаде. Его основные труды – “ал-Фихриста” и “Китаб ал-агани”. Известный исследователь жизни и творчества великого арабского поэта академик И.Ю. Крачковский считает, что Абу ал-Атахийа является прямым предком ал-Маарри. По мнению исследователя, поэт принадлежал к сторонникам философско-рефлексивного направления. Употребляя слово “рефлексия”, И.Ю. Крачковский относит Абу ал-Атахийю к мутазилитам, основу учения которых составляет рациональное начало. Ссылаясь на эти суждения ученого, можно прийти к выводу, что суфийские воззрения А. Тубыли во многом были созвучны теоретическим предпосылкам Имама Газали, сторонника соединения суфийской аскезы с рационалистическими мотивами. Мысль эта подтверждается и упоминанием в произведениях А. Тубыли имени Абу Насра Курсави (1776–1812), интегрирующего в своих воззрениях идеи мусульманской теологии, восточного перипатетизма и калама [372, с. 106].

То обстоятельство, что А. Тубыли был хорошо знаком с произведениями своего предшественника и учителя Г.Утыз Имяни – Х. Салихова и арабского поэта Абу ал-Атахийи и др., оказало огромное влияние на его мировоззрение и послужило толчком для дальнейшего самоопределения как поэта и личности» [462, с. 21-25].

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что активизация общественно-экономической и культурно-просветительской жизни России в начале XIX века оказала сильное влияние на развитие татарской суфийской поэзии. Поэты и писатели Волго-Уральского региона, большая часть которых состояла в накшбандийском тарикате, в общественной жизни проявляли самое живое участие. Несмотря на преследования и гонения на них со стороны царских властей, они выражали свою гражданскую позицию со страниц своих

произведений, призывая к сохранению национальной самобытности, культуры и исламских ценностей. В условиях цензуры, национального и политического гнета порой они вынуждены были писать свои произведения используя суфийские аллегорические выражения, дабы скрыть от непосвященного читателя истинный смысл сказанного.

Изучение биографии и деятельности одного из крупных деятелей накшбандийского тариката, духовного наставника многих татарских передовых мыслителей, писателей и поэтов XIX века М.-З. Камалова (ал-Чистави) по материалам арабоязычных сочинений последователей шейха, а также рукописной и печатной марсии-элегий, написанных его учениками-муридами приоткрыло новые факты. Многие арабоязычные сочинения, в которых содержатся сведения о Мухаммад-Закире ишане, составлены в жанре агиографии, включающем в себя как духовную генеалогическую ветвь (*шаджара*), так и биографии видных представителей мусульманской духовной элиты (*табакат*). Приведенный выше материал показывает, что татарская мусульманская литература развивалась не изолированно, а в тесной связи с литературой других мусульманских регионов России, Северо-Восточным Кавказом, в частности.

Немало новых деталей из творчества и биографических фактов удалось обнаружить в процессе текстологической работы над произведениями А. Каргалый и А. Тубыли. Выяснилось, что они являются преемниками литературных традиций, заложенных в творчестве Т. Ялчигула и Г. Утыз-Имяни. В рукописных стихах А. Тубыли, относящихся к позднему периоду творчества, содержатся некоторые важные сведения из его жизни. Так, были установлены точная дата рождения, имена суфийских наставников, ближайшего окружения, друзей, соратников, некоторые подробности личной жизни, детали содержания в тюремных застенках поэта.

Непростые жизненные испытания, сложные обстоятельства, выпавшие на долю А. Каргалый и А. Тубыли, соответствующим образом отразились в их

произведениях. Поэтому мотивы произведений поэтов часто перекликаются с личными переживаниями и жизненными проблемами авторов.

ГЛАВА II Нравственно-этическое начало в татарской литературе XIX века

§ 2.1 Религиозно-коранические сюжеты и образы в творчестве А. Каргалый

Согласно одной из классификаций, разработанной теоретиком религиозно-мистического течения, суфизм подразделяется на четыре основные ступени: шариат (мусульманские законы, основанные на учении Корана), тарикат (мистический путь духовного восхождения), хакикат (истина) и ма'рифат (знание, гносис), первая из которых является основой для трех последующих. Иными словами, человек, вступивший на суфийский путь духовного совершенствования под наставничеством шейха, вначале должен исправно исполнять все предписания по шариату: произнести шахаду, совершать пятикратный намаз, держать пост во время месяца Рамадан и т.д. За все время своего существования суфизм, как религиозно-мистическое течение в исламе, опиралось на Коран и хадисы. Эти две главные книги мусульман служили для приверженцев различных суфийских тарикатов основным источником идей, мыслей, умозаключений; большое количество сюжетов и историй из этих книг легли в основу многих литературных произведений мусульманских авторов.

Поэтический сборник А. Каргалый «Переводы хаджи...» – одна из таких книг, в основу которых легли коранические истории о жизни пророков, а также некоторые рассказы о сахабах пророка, заимствованные из хадисов.

В центре повествований, включенных в «Хикэятел эввал» («Первый рассказ») поэтического сборника А. Каргалый «Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Саиди», состоящих из 72 стихотворных бейтов, – пророки: Муса, Ибрахим, Йа'куб и Йусуф. Рассказ о двух легендарных мистиках Востока – Хасане ал-Басри и Раби'е ал-'Адавийе служит лишь кратким эпизодом в самом начале поэтического произведения, на котором мы более подробно остановимся в разделе о мусульманских святых и суфийских шейхах. «Значительная же часть (118 поэтических строк) в “Первом

рассказе” отведена авторскому отступлению, где в продолжении поднятой темы о негативном стремлении к приобретению благ земной жизни, приводятся в виде небольших этюдов поучительные истории, взятые из двух основных мусульманских источников – Корана и хадисов: “Хазрат Йакуб, мир ему, / В то время, как читал намаз он стоя, / Краем глаза взглянул на сына своего, Йусуфа – / Так поступил лучший из людей. / В тот же миг Всевышний с речами обратился К Исраилю, / В лицо ему упрек Он бросил: / За то, что в любви своей ты предпочел меня другому, / Тебя на бедствия Я обрекаю! / По причине этой сделаю тебя незрячим, / С Йусуфом также разлучу тебя Я” [I; 5; 33-37]. Здесь автор концентрирует внимание читателя на двух основных эстетических категориях суфизма: прекрасном (*джамал*) и любви (*махабба*). Единство любви и красоты проходит красной нитью в эстетике суфизма. По мнению суфиев, категории любовь и прекрасное настолько тесно связаны друг с другом, что с исчезновением любви исчезает и красота. Любовь всегда находит свое выражение в красоте и через красоту. Так, А.Джами во много крат превозносит красоту над любовью:

Любовь в оковах красоты всегда чиста.

Любовь – раба, царица – красота.

Когда выходит красота-царица,

Любовь к ее ногам упасть стремится.

(Из второй тетради «Золотой цепи»: «Сказ о любви»).

Правда, каждый поэт или писатель вкладывает в эти понятия свое особое содержание, и этическое в одной из них может превалировать над эстетическим, или наоборот. У суфиев, как правило, трудно бывает отделить собственно эстетические взгляды от этических. Но у А. Каргалый, как мы видим, этическое выступает как основная, определяющая категория.

Представления о прекрасном всех теоретиков суфизма, начиная с Газали (1059–1111) и кончая Руми (1207–1273) и Джами (1414–1492), основаны на идее мистического познания Бога, ведь прекрасное – это проявление Божественного совершенства. В стихотворении татарского поэта

Аллах взывает с упреком к Своему пророку Йакубу: “За то, что в любви своей ты предпочел меня другому...”, ведь Йусуф удивительно красив, и он – любимый сын. Однако абсолютной красотой обладает только Бог, и, согласно мусульманской этике, не позволительно во время намаза, когда душа молящегося сближается со Всевышним, отвлекаться на посторонние вещи. Далее автор подытоживает эту мысль, обращаясь уже на примере пророка Йакуба к простым людям, своим современникам» [478, с. 23-24]: «Сильнее этого [во сто крат] / Гнев [Господа] выльется на нас, / Тяжка участь наша, ох тяжка! / Ужель достойны узреть мы Божий лик?! / Мы, что душой и телом врага Его влюбили. / Истинно, двум любовям вместе не бывать, – / Так заповедал благословенный наш пророк» [I; 5-5; 38-40].

Влияние религии ислам на суфийскую литературу было бесспорным фактом, и сказалось оно прежде всего на приливе огромного количества коранических слов в произведения поэтов-суфиев. В этом смысле творчество А. Каргалый не является исключением» [472, с. 82]. «О, насколько глухи, слепы поколения людей! / Душой и телом предаваясь накопительству злата-серебра, / Не дав и корки хлеба на подаяние Бога ради, / Они навешали на себя святые имена! / Закрывши плотно двери своих домов, / Отошли они от сунны пророка» [I; 4; 21-23]. Эти строки татарского поэта по смыслу созвучны кораническим аятам: «Глухие, немые, слепые! Они не вернутся на прямой путь» (2:18). «Те, которые не веруют, подобны тому, который кричит на тех, что не слышат ничего, кроме зова и призыва: глухи, немые, слепые, – они и не понимают!» (2: 171). «Слова “глухие”, “немые”, “слепые” в Священной Книге мусульман встречаются много раз – это суть неверующие, они глухи (к истине), немые (чтобы говорить правду), слепы (чтобы видеть ясные доказательства). Как видим, содержание коранических терминов находит идентичное звучание и в произведении А. Каргалый. Вплетая их в сюжетную канву своего произведения, татарский автор еще более усиливает его эмоционально-экспрессивный дух. Благодаря этим небольшим по объему

кораническим эпизодам рассказ А. Каргалый приобретает большую значимость, обогащается глубинным нравственно-этическим содержанием.

Немало места в “Первом рассказе” А. Каргалый отведено и негативным персонажам, известным нам также из Корана – Каруну, одному из самых богатых представителей в истории сынов Израиля, а также фараону Египта, правившему во времена пророчествования Мусы, которых в конечном итоге и сгубила их непотребная страсть к богатству и власти. Источником всех этих историй является 28-я кораническая сура “ал-Касас” (“Рассказ”), где очень подробно рассказаны истории этих влиятельных людей мира. А. Каргалый же лишь вскользь упоминает об их плачевных участях, не пересказывая эти истории во всех подробностях» [472, с. 83]: «Не коварны ль богатства мира, как лиса? / Что сделала с Каруном власть над миром? / Фараона ж несметные сокровища земли, [Затмили разум], внушив ему, что Бог он» [I; 3; 14-15].

«И как бы в противовес рассказам о “накопителях земных благ” в произведении А. Каргалый приводится повествование об одном бедном человеке, жившем во времена современников (*асхаб*) пророка Мухаммада, и его госте. Хотя имена этих двух персонажей в рассказе умалчиваются, по ходу повествования мы легко угадываем в них Абу Аюба ал-Ансари, ансара, одного из асхабов посланника Аллаха. Этот рассказ запечатлен в одном из хадисов, переданном Анасом ибн Маликом и имамом ал-Бухари [669, с. 269]. Как известно, Абу Аюб был жителем Медины, у дома которого и остановился верблюд пророка Мухаммада во время его переселения из Мекки в Медину (*хиджра*). Известно, что, хотя среди ансаров было очень много желающих приютить у себя посланника Аллаха, спор решился именно таким образом, и Абу Аюб ал-Ансари делил кров с Пророком в течение семи месяцев. Затем, как передают нам религиозные источники, посланник Аллаха выкупил участок земли напротив дома Абу Аюба и поселился в построенном для него доме.

А. Каргалый привносит в это повествование яркую авторскую интерпретацию, что и придает произведению татарского автора неповторимую окраску. В поэтическом произведении А. Каргалый данный сюжет переработан, в него добавлено много вымышленных деталей и эпизодов. Содержание произведения сводится к тому, что однажды один житель Медины (*ансар*) встретил изголодавшего переселенца (*мухаджир*) и, несмотря на то, что и сам несколько дней не видел куска хлеба, пригласил того к себе в гости. Придя домой, он спросил у жены, найдется ли дома какая-нибудь еда? Та ответила ему, что еды хватит только на одного человека, а в доме голодные маленькие дети, которые не в силах проявлять терпение и выдержку. Тогда муж ласково и проникновенно обратился к жене» [478, с. 26]: «Моя красавица, Хорошенько займи детей, / И с хитростью уложи их спать. / Погаси свечи, таким образом накормлю я гостя. / Ради довольства Аллаха сделаем это, / Сдержим нашу неизменную суть-нафс» [I; 7; 53-55]. «Они выложили на стол все, что имелось у них в доме. Сами оставшись голодными, они досыта накормили гостя в надежде на то, чтобы заслужить довольство Аллаха. Итак, А. Каргалый несколько видоизменяет известный сюжет о щедрости и гостеприимстве ансара Абу Аюба в отношении пророка Мухаммада, усиливая в нем именно суфийское содержание. Житель Медины и члены его семьи, включая маленьких детей, вынуждены спать голодными, дабы накормить мухаджира последним, что у них нашлось в доме. Они, таким образом, одерживают победу над своей неизменной сутью (*нафс*). Примечательно, что А. Каргалый в данном эпизоде не упоминает имена пророка Мухаммада (у А. Каргалый – мухаджир) и Абу Аюба ал-Ансари (житель Медины), возможно, по той причине, что автор был незнаком с религиозным текстом, но, скорее всего сделал это по той простой причине, чтобы экзальтировать этическую направленность повествования: ведь речь в ней идет о простом мухаджире, а не о великом Пророке. Следовательно, каждый из нас в жизни должен поступать так же, принимать любого гостя так, будто принимаешь посланника Аллаха.

В завершении этого повествования в авторском отступлении А. Каргалый рассуждает о людских пороках своего времени, в данном случае – о жадности и отсутствии милосердия в отношении нуждающихся и голодающих. Тех, кто закрывает свои двери перед просящими подаяния, поэт сравнивает с ослами и противопоставляет их сахабам пророка Мухаммада, самому посланнику Аллаха, о котором говорили: «милосердие миров» (*рахмат ал-‘аламин*). В этом контексте автор упоминает выражение из Корана: «вэ икраду» («одолжите»). В то время, когда жил и творил татарский мастер пера, многие из его окружения хорошо знали Коран, его содержание. Поэтому не было необходимости приводить весь аят целиком, достаточно было упомянуть о нем одним ключевым словом. «Икраду» относит нас к 20-му аяту суры «Музаммилъ» («Закутавшийся»), в котором говорится [478, с. 27]: «... и одолжите Аллаху прекрасный заем. Какое бы добро вы не приготовили для себя заранее, вы найдете его у себя в виде лучшего и большего вознаграждения» (73:20). «Согласно “Тафсиру” ал-Куртуби, одному из самых известных и авторитетных комментариев к Корану, под выражением «одолжите Аллаху прекрасный заем» («икраду Аллаха кардан») имеются в виду добрые, благочестивые деяния. Это выражение в Коране подразумевает покорность и искренние намерения человека на пути Аллаха (*сабил Аллах*). По мнению А. Каргалый, говоря об имуществе, материальных благах, многие из его современников подменяют повеление Аллаха «вэ икраду» (одолжите) на «вэ имсэку» («придерживайте») [у себя; в своих руках], и на деле в своих поступках противоречат моральным установкам, содержащимся в Священном Писании мусульман» [472, с. 84]: «Всевышний Аллах повелел нам: / «И одолжите», А мы ставим [эти слова] под сомнение: «И придерживайте». / Нет у нас веры в Коран...» [I; 8: 68-69].

«Таким образом, критикуя пороки современного общества, А. Каргалый сетует на то, что люди его времени сильно отделились от истинных идеалов мусульманского мира в лице пророков и святых прошлых столетий. В то же время критика автором своего времени одновременно звучит и как

призыв возврата к истинным моральным установкам и ценностям Золотого века ислама, продолжавшегося пять веков (с сер. VIII по сер. XIII вв.).

Как было отмечено выше, в суфийских по своему идейному содержанию произведениях татарского поэта в большей степени превалирует этическая направленность, они призваны на примере жизнеописаний пророков и святых воспитать в людях лучшие качества, научить их стойко переносить любые испытания, сохраняя при этом верность своим идеалам.

Несомненно, “Хикэятел эвал” – первый рассказ из поэтического сборника А. Каргалый – является, пожалуй, самым ярким и выразительным из всех остальных повествований, вошедших в состав книги. Подобно тому, что первая сура Корана “ал-Фатиха” является квинтэссенцией всего Священного Писания мусульман, данный поэтический рассказ также представляет собой квинтэссенцию всего сборника поэта» [472, с. 84].

В Коране имеется большое количество поучительных повествований о ранее многочисленных и могущественных народах, которые из-за ослушания ниспосылаемых им пророков и совершенных греходеяний были уничтожены за исключением праведников. В «Хикэйте сэлис» («Третьем рассказе») А. Каргалый рассказывает о городе Саба и его жителях. Конечно, сюжет не взят напрямую из Корана, к тому же в нем много фантастических элементов. Так, например, воздух в этом городе излечивает от всех болезней, где врачи уже бессильны; женщины при родах засыпают и не чувствуют боли; одежда дается людям от рождения и увеличивается в размере по мере роста. Однако со временем жители этого города встают на греховный путь, к ним ниспосылается пророк, который призывает поклоняться единому Богу, жить праведной жизнью. После непослушания народу Сабы обрушиваются разные беды, но люди остаются непреклонны даже после увещаний их пророка. И логическим завершением этой истории становится гибель жителей Сабы. То есть, «сохраняя структуру коранических рассказов, автор оригинальным образом интерпретирует содержание повествования, вводя дополнительные

фантастические сюжеты, вследствие чего рассказ о городе Саба являет собой некую утопию» [471, с. 82].

Данное повествование А. Каргалый, «пожалуй, самое объемное поэтическое произведение; оно включает в себя 235 бейтов. Это произведение содержит три цикла рассказов: 1. О жителях города Саба – 128 бейтов; 2. Путешествия (*саяхатнамэ*) поэта – 49 бейтов; 3. Цикл мунаджатов о просвещении и терпении – 58 бейтов. Примечательно, что каждый из циклов разделен в исследовании условно, по содержанию; сам автор не выделил их под отдельными названиями» [478, с. 38].

«Название коранической суры “Саба” относится к столице нынешнего Йемена, который на протяжении многих веков именовался по-разному: “Счастливая Аравия”, “Арабский Тибет”, “Благословенный Восток”, “Земля царицы Савской”. Народы и их цари на этой территории всегда жили в благополучии и достатке, так как раньше эта территория выделялась благоприятным климатом, благодаря которому эта благословенная земля давала щедрый урожай круглый год, люди не страдали ни от холода, ни от жары, ни от недостатка воды. В коранической суре “Саба” говорится о вере в Единого Аллаха, доброте и истине, которые превалируют над неверием и гордыней. В ней также рассказывается о милостях, дарованных Аллахом жителям Сабы, за которые те не были благодарны. У них было два сада – справа и слева от их селения, которые находились близко друг от друга, поэтому жителям города было легко передвигаться. Однако люди не были благодарны Всевышнему, они только возгордились от этих многочисленных милостей, впали в неверие, грехи и просили удлинить дорогу между остановками в пути. Аллах ниспослал им наказание, и стер жителей города с лица земли» [471, с. 78].

В поэтическом рассказе эти сады называются «райскими»; автор раскрывает их красоты и особенности: «Воздвиг [Создатель] слева два сада, /

Словно райские сады Адена⁴⁷. / Произрастали в каждом из них разные плоды, / Протяженностью в двадцать четыре фаркаха⁴⁸ они» [I; 14; 3-4]. В рассказе присутствует немало воображаемых и выдуманных сюжетов и образов. Город Саба обладает двенадцатью особенностями: «И не было в нем ни крыс, ни скорпионов, / Нет блох, сверчков, волков и змей. / А во-вторых, болезней также не бывало, / В-третьих, коль заходил в него нуждающийся, – / Не нашедши на недуг свой лекарств и врачей, / Измученный болезнью странник, / Он тут же выздоравливал, / Прошлые болезни отступали прочь» [I; 14-15; 8-11].

Поэт рассматривает антитезы: жизнь и смерть, веселье и горе, счастье и несчастье в неразрывной взаимосвязи с установкой принятия «судьбы от Аллаха», высказывая мысль, что все происходящее в течение жизни – волеизъявление Всевышнего. Данная установка прочно закрепилась в мировоззрении суфийских поэтов и привела к призыву довольствоваться всем, что ниспошлет Господь. В словарном обиходе суфийской поэзии средних веков приоритетными стали такие понятия, как: упование (*таваккул*), аскетизм (*зухд*), довольство (*рида*), благодарение (*шукр*), терпение (*сабр*).

«А. Каргалый также ведет речь о том, что все в этом мире подчинено воле Всевышнего Аллаха, при этом он вводит образ Нимрода (*Нэмруд*)⁴⁹, который олицетворяет собой противоборство и противостояние с Аллахом, по отношению же к простому народу является тираном и угнетателем. Наряду с образом Нимрода, в рассказе упоминается саламандра, при этом примечательно, что это животное в произведении А. Каргалый представлено в аллегорическом плане – в виде птицы.

⁴⁷ Аден – крупный морской порт Йемена. Под названиями Адана или Асана город был известен ещё со времён [Древней Греции](#). Долгое время этот город был «первым рынком» всего [Аравийского полуострова](#), о богатстве и блеске которого рассказывали многие известные путешественники.

⁴⁸ Двадцать четыре фаркаха соответствуют 6-7 километрам.

⁴⁹ Нимрод (Немрод, Немврод) – по большинству дошедших до наших дней преданий и легенд предстает тираном и богоборцом, царем Вавилона, по приказу которого построили Вавилонскую башню. Его отличала крайняя жестокость, гордыня, идолопоклонство, вражда с пророком Ибрагимом. Сведения о царе Нимроде есть в Коране, где рассказывается о его диалоге с Ибрагимом (2: 258) и (21: 69).

Предание о холодной птице саламандре содержится в древнегреческом “Физиологусе”⁵⁰ – сборнике статей и сведений о животных и камнях, получившем широкое распространение по всему миру в средние века. Будучи очень популярным, “Физиологус” оказал большое влияние на литературы мусульманского Востока, а через нее и на татарскую литературу, в частности. Согласно преданию, птица саламандра живет в вулкане Этна, она несгораема. Саламандра также является христианским символом целомудрия или искренне верующего человека, неподвластного земным искушениям и соблазнам. В произведении А. Каргалый огонь, в котором тиран и угнетатель Нимрод утопил окружающий его мир, Всевышний обернул в цветущий сад, а огонь тот вскормил птице саламандре, против которой не властен этот огонь» [471, с. 80]: «Даже после того, как Нимрод мир утопил в огне, / Аллах огонь садом обернул. / Господь миров огонь тот птице саламандре вскормил» [I; 16; 34-35].

«В повествовании А. Каргалый к народу Саба также был ниспослан пророк, который донес до него повеления и наказания в виде пяти основных столпов Господа: декларация веры (произнесение шахады); совершение намаза; выплачивание мусульманского налога (*закят*); выстаивание поста (*ураза*); совершение паломничества (*хадж*), – что является искусственным наращиванием рассказа А. Каргалый, ибо, как известно, в суре “Саба” таких указаний со стороны пророка не дается. Резюмируя перечисление всех благ, ниспосланных милостью Всевышнего, автор устами Аллаха говорит об уделе жителей города, предоставляя им на выбор два пути» [471, с. 80]: «Коль благодарны будете вы Мне, / Я увеличу милости, [дары] к вам. / А если ж не оцените вы милости Мои, / Незамедлительно ужасную погибель вам пошлю» [I; 17; 47-48].

«Однако, подобно другим заблудшим народам, о которых рассказывается в Коране, жители города Саба также пренебрегли красноречивыми призывами своего пророка, отказавшись исполнить

⁵⁰ «Физиологус» – аллегорический бестиарий, написанный между II и IV веками н. э. «Physiologus Graecus» – лат. «Греческий физиолог».

повеления Всевышнего. Эмоциональный тон произведения усиливается, когда речь заходит о неверовавших; в тексте им даются следующие негативные характеристики: упрямство (*кирелек, кире беткэнлек*); пренебрежение к Божьим повелениям; разнузданность, распутность (*азгынлык*); греховность (*гəнаһлылык*); испорченность (*бозыклык*); они сравниваются со свиньями, которых беспокоит только насыщение желудка (*Һәрберсе дуңгыз шикелле ашауда булды*), ослами, орущими в предсмертной агонии (*Ишәк кебек акыра-бакыра, Бу дөнъядан киттеләр*) и т.д.

Заслуживает внимания и то, что автор “Хикайат ас-салис” вводит в сюжет повествования некоторые детали из коранической истории о пророке Мусе (суры “ал-А‘раф”, “ал-Касас”, “Та ха” и т.д.). Так, например, в суре “Ограды”, где речь идет о пророке Мусе и фараоне Египта, читаем» [471, с. 81]: «Мы послали на них потоп, саранчу, вшей, жаб и кровь в качестве различных знамений. Однако они возгордились – они были народом грешным» (7: 133). «Наказание жителям Сабы, как и в многочисленных сурах, посвященных истории Мусы, приходит поэтапно: сначала на город в невероятных количествах насылаются саранча и мыши, которые по своим размерам напоминают собак, а их зубы – зубья железной расчески. Пророк снова взывает к сердцам горожан, призывая их опомниться, покаяться в грехах и встать на праведный путь, однако все его усилия упираются в стену безверия. Затем, по воле Аллаха, к жителям города приходит нашествие стаи кузнечиков и крыс. И в этот раз жители продолжают упорствовать. Проявляя высокомерие и гордыню, они решаются возвести вокруг города высокую, прочную стену из сплава железа и меди, стальные ворота, дабы обезопасить себя от проникновения животных-вредителей. В эту работу, помимо мастеров кузнечного дела, подключаются все – и мужчины и женщины, и стар и млад. Аллах дает им срок в один год с тем, чтобы они успели завершить начатое дело до конца. И после этого, уже в третий раз Аллах окончательно сметает город с лица земли, наслав на него сильный потоп. В живых остаются только сорок человек, спасшиеся от водной стихии на высокогорье. Данный эпизод, в

свою очередь, взят автором из коранической истории о пророке Нухе, народ которого, как известно, также был практически уничтожен в сильном потопе⁵¹. Следующий этап испытания адресуется уже непосредственно им, но и они не способны вынести из всего произошедшего урок (*сабак*). Напротив, возрадовавшись тому, что остались в живых, и все богатство теперь в их руках, они воскликнули» [471, с. 81]: «Сказали: уж умерли те, кто умер, / Исполнившись корысти, возрадовались они. / Сады и столь многочисленные блага, богатство – / Все нам досталось, – сказали те распутные» [I; 20; 93-94].

Господь посылает этому народу наказания, лишает их былого могущества и силы. Но даже после многочисленных испытаний и бед горожане продолжают упорствовать в своем неверии, не переставая совершать неблагопристойные дела. Рассказ заканчивается тем, что эти сорок человек заканчивают жизнь страшной и мучительной смертью.

А. Каргалый обращается в данном повествовании к стилистическому приему применения различных цифровых гипербол, тем самым усиливая в тексте эмоциональную оценку и художественную выразительность: «Сказавши [это], собрали кузнецов, / Число их сотню тысяч достигало. / У каждого из них по сотне помощников было, / А также и иных содействующих – не счесть» [I; 18; 69-70]. Или: «Толщиною стена крепости достигала трех футов, / Высотою ж шестидесяти аршинов она была» [I; 19; 74]. В произведении насекомые и животные, заполонившие улицы и дома жителей Сабы, также невероятно громадны: «Всевышний ниспослал в сады [к ним] / [Стаю] саранчей и мышей. / Каждый из них размером с собаку был, / Таково было наказание Аллаха. / У каждого – множество зубов, / Словно [зубья] железной расчески они» [I; 18; 55-56].

«Эти беспощадные и прожорливые существа показаны в произведении настолько могучими, что они прогрызают даже железные стены, так что эти стены поначалу напоминают сито, а затем дыры в них расширяются до размеров дверей» [478, с. 45]: «...Стена крепости на сито похожей стала. /

⁵¹ Коранические суры: «ал-А'раф», «ал-'Имран», «ал-Ан'ам» и «Худ».

Проделав дыры в железной той стене, / Впоследствии те дыры превратили в двери» [I; 19; 84-85].

«Как видим, А. Каргалый не ставил задачу передать кораническую сур «Саба» в существующем ее виде. В сюжете рассказа о жителях города Саба множество привнесенных деталей из других сур, связанных с историями о пророке Мусе и пророке Нухе, хотя речь идет об одном только народе. Также в повествовании предостаточно фантастических деталей в виде «двенадцати особенностей, данных по милости Аллаха жителям этого райского уголка земли, как то: в городе отсутствуют дикие животные (змеи, леопарды, шакалы, волки и т.д.); во время сбора урожая хлеба Аллах отдает приказ ветру, благодаря которому зерна сами отделяются от стеблей; жители города не знают что такое холод или жара, т.к. они пребывают в вечной весне; жителям ниспосылаются испытания в виде стай грызунов, кузнечиков и т.д.

В повествовании о жителях Сабы одним бейтом ненарочито передается важная мысль, которая красной нитью проходит через все произведение: все блага – от Всевышнего; если же люди сталкиваются со злом, бедами, несчастьями, то они также приходят по воле Аллаха, однако причиной этих бед является сам человек. Иными словами, А. Каргалый высказывает мысль, что состояние рабства (доведение себя и других до состояния рабства) приходит потому, что люди сами создают себе подобные проблемы» [471, с. 82]: «Я есмь и Художник, и Дающий, / Доведение до рабства – дело [рук самого] человека» [I; 17; 43].

В Коране читаем об этом: «Любое благо, которое достается тебе, приходит от Аллаха. А любая беда, постигающая тебя, приходит от тебя самого» (4:79). «Скажи: «Если я заблуждаюсь, то заблуждаюсь только во вред себе. Если же я следую прямым путем, то только благодаря тому, что внушил мне мой Господь» (34: 50). По мнению автора поэтического повествования, народ Сабы обречен на погибель по причине своего упорствования в непризнании божественных постулатов и неверия в пророка.

Традиционно в конце повествования А. Каргалый размещает авторское отступление, которое в данном случае составляет двадцать восемь бейтов. В нем поэт призывает читателей задуматься над этой назидательной историей и вынести для себя урок (*сабак*). В эту часть включены коранические сюжеты и отдельные цитаты, связанные, в том числе, с жизнью всемирно известных исторических личностей. «Ни царствование Искандера, ни усердие в возведении города колонн (Ирам зат ал-Имад) народом племени 'Ад⁵², ни несметные богатства Сулеймана не могли привести их к желаемому» [474, с. 226]: «[Завоеватель] Востока и Запада в поисках живой воды / Искандер⁵³ покинул мир, так и не достигнув цели. / С усердием воздвигнув город из колонн Ирам, адиты / И на мгновенье не вкусили радость. / И Сулейман, хотя возвышен был среди людей, / А что в итоге, – в могиле странником он стал» [I; 28; 209]. Только будучи терпеливы пророки одерживали победу и достигали желаемого: «Но большая часть мучеников в этом мире – / Из пророков и посланников. / Терпеньем вооружась, в конце обрели они победу, / Ушла тоска и горести, радость к ним пришла» [I; 29; 212].

Философия терпения (*сабр*) в творчестве А. Каргалый занимает значительное место. Подобно многим другим тюркским и татарским поэтам в освещении проблемы терпения поэт обращается к сюжету из Священного Писания мусульман о Йакубе и его сыне Йусуфе: «Хазрат Йакуб, кручинясь от разлуки, / Ослеп от горя и страданий. / Но после вновь прозрел он, / Когда Йусуф вернулся – был весел он и рад» [I; 29; 214-215]. Тему смирения перед испытаниями, ниспосылаемыми Всевышним Аллахом лучшим из людей, поэт связывает и с историями пророков Мусы и Исы: «Хазрат Муса, от коптов⁵⁴ / Премного испытал страданий, / Но после одержал победу, насколько чист он

⁵² Племя 'Ад – народ, живший на территории совр. Йемена, который за безбожие и грехи был стерт с лица Земли.

⁵³ По одной из легенд, Александр Македонский всю свою жизнь искал живую воду, дающую бессмертие. И вот однажды, когда он, наконец, обнаружил источник живой воды в Аравийской пустыне, к нему подошел пророк Хидр и отговорил его обречь себя на бессмертие.

⁵⁴ Муса – библейский пророк Моисей; копты – христиане Египта.

был, / Сразив врагов всех наповал. / Хазрат Иса⁵⁵, что верен был, / Сколь разных бед он испытал, не счесть, / Страдал и днем, и ночью – от иудеев, / Но после спасся, поднявшись в небеса⁵⁶» [I; 29; 218-221].

«Земное богатство и могущество людей, по мнению А. Каргалый, преходящи, но мощь и истина Аллаха вечны; в Судный День каждый человек будет давать отчет о своих земных деяниях и поступках – эти мысли служили основной канвой в сюжетной линии рассказа. Теперь автор делает общее заключение: те, кто отвергает повеления Всевышнего, – обречен на гибель как в духовном, так и в физическом смысле этого слова. Далее автор обращается к предыстории и перечисляет самых ярких отступников от веры в Аллаха: это – дьявол (*шайтан*)⁵⁷, который, не подчинившись воле Всевышнего, лишился Божьей благодати, и многие тысячи лет его служения и поклонения Всевышнему были пущены им на ветер; фараон Египта; Нимрод, сын адитов⁵⁸; главные противники пророка Мухаммада – Абу Джахил и Абу Лахаб. Все они, – по словам А. Каргалый, – стоят в одном ряду и олицетворяют собой крайний пример безверия; не возымеют они успеха в обоих мирах. Безбожию автор противопоставляет веру, которая прежде всего выражается в высокой этике и благонравии (*адаб*). Вообще суфии всегда уделяли большое внимание нравственному аспекту в религиозно-мистическом учении и нередко связывали это понятие с лучом света (*нур*)» [471, с. 83].

«Лучезарность», «луч» (*нур*) – один из центральных суфийских образов. «Примерно с XI века в арабоязычной философии, в мусульманском неоплатонизме в особенности, утверждается монистическая теория «Божественного света» (*ширак*), согласно которой Творец передает светоносную энергию сначала Мировому Разуму, через Него Мировой

⁵⁵ Иса – библейский Иисус.

⁵⁶ Согласно Священному Писанию мусульман, пророк Иса не был распят, а, подобно пророку Ильясу (библ. Илия) был спасен и поднят на небеса.

⁵⁷ В тексте произведения упоминается и второе имя дьявола – Аззил (у Каргалый – Газзил). Это имя не встречается ни в Коране, ни в хадисах, а отражено в некоторых исламских источниках, где сказано, что Аззил – это первоначальное имя дьявола. Существует также версия, что это имя проникло в исламскую литературу из древних еврейских текстов.

⁵⁸ Адиты – древний народ, упоминаемый в Коране, который по причине своего грехопадения, был уничтожен по воле Аллаха.

Душе, а затем природе и вещам» [134, с. 79]. «Как известно, луч (*нур*) – это одно из имен Аллаха, проявление Его внешнего атрибута. Философия света нашла свое отражение и в Коране. Свет (*дау*) делает сокрытые вещи явными, а Аллах назван здесь “Светом небес и земли” (“*Нур ас-самават ва ал-ард*”), потому что Он делает их явными и сотворяет их» [478, с. 47]: «Аллах – свет небес и земли. Подобие Его света – столп, на котором светильник... Аллах направляет к свету Своему тех, кого Он пожелает» (24:35).

Будучи верен традиции, сложившейся в литературах мусульманского Востока, А. Каргалый сближает два термина: луч (*нур*) и благонравие (*адаб*): «От благонравия купол неба осветился лучами [света], / От благонравия сего все ангелы обрели чистоту» [I; 21; 109]. «Поэт в подтверждение своих мыслей приводит высказывания Дж. Руми (1207–1273) и Суфи Аллаяра (1644–1721) относительно того, что людей подлых и бессовестных Аллах ставит на такой путь, где эти черты раскрываются, их ждет разоблачение, а впоследствии – муки ада. Под град критики поэта А. Каргалый попадают и представители мусульманской школы спекулятивного богословия – калам (*кал әһеле*), которые, как известно, довольно активно участвовали в разного рода богословских спорах. Устами Суфи Аллаяра, книги которого, наряду с сочинениями Дж. Руми и М. Газали, были широко распространены и весьма популярны среди народов Волго-Уральского региона, А. Каргалый сравнивает их с летучими мышами (*ярканатлар*) и называет «слепцами», рассуждая об их неограниченных желаниях. Единственным «лекарством» (*дәва*) для заблудших Суфи Аллаяра видит в знании (*гыйлем*), – подчеркивается в произведении поэта.

Произведение заканчивается тем, что А. Каргалый возносит Всевышнему тысячи молитв в благодарность за то, что направил его по пути суфиев (*саликун*; ед. ч. – *салик*), по единственному пути, по мнению поэта, который ведет человека к истинному знанию.

Таким образом, сохраняя структуру коранических рассказов, автор оригинальным образом интерпретирует сюжет повествования, вводя

дополнительные фантастические сюжеты, вследствие чего, с одной стороны, рассказ о городе Саба включает в себя сюжеты из Корана, а с другой, – благодаря тем же фантастическим элементам, являет собой некую утопию, являющуюся извечной мечтой простого народа об идеальном и справедливом устройстве жизни. Черпая мудрые изречения из бесценной кладези мусульманской мысли, автор рассказа призывает читателей извлечь для себя ценный урок из этих поучительных историй и оберегаться от таких пороков, как тщеславие, гордыня, распутство, неблагодарность. В конце рассказа он приходит к общему заключению: неподчинение повелениям Всевышнего Аллаха не проходит для человека безнаказанно, вне зависимости: богат он или беден; рано или поздно это приводит его к гибели. В суре “Саба” об этом сказано [478, с. 48-49]: «Ни ваше богатство, ни ваши дети не приближают вас к Нам, если только вы не уверовали и не поступаете праведно» (34:37).

По мнению Ш.А. Садретдинова, «Несмотря на то, что сюжет рассказа заимствован поэтом из прошлых столетий, основную мысль он привязывает к своему времени и адресует ее непосредственно своим современникам» [607, с. 103].

«Третий рассказ» заканчивается повествованием о «Печати пророков» (*Хатим ал-анбийя*), благородном пророке Мухаммаде, в этом смысле автор приводит рассказ к логическому завершению: «И Мухаммад, посланник Аллаха – / [Врагами] изгнан был из Мекки правитель [мусульман], / Побит камнями благословенный, / И ноги до крови отбиты у него... / Но после возвысился он до предводителя пророков всех, / С победным (знаменем) пройдя чрез суши и моря» [1; 29-30; 222-223, 226].

Светоносность пророка Мухаммада присутствует и в других произведениях поэта. В «Мәдх-е рәсүл» поэт превозносит посланника Аллаха, называя его «источником милосердия, добра и блага»: «Зи сәгадәт, сөрүре галәм, хәбибе кибрия! / Ай, нәжм-ү көн, кәвакиб алды нурындан зыя! / Халкы дэйжүре галәмдән кортараң, багыйс булып, / Килмәйдең –

улмаз ирде энбия вә әүлия. / Сәндин үгрәнде әдәп гыйльмен каму халкы жиһан, / Зирә сәнсен, дәр хакыйкаты, мәгъдәне хилме-хәя! / Гыйззәтен белеп, фәләкләрдә мәләкләр гаскәре / Хаке паең күзләренә әйләделәр тутыя» [607, с. 130]. (Благословенный, радость земли, величайший возлюбленный! / Утренняя звезда, озарил своим светом планеты всех [галактик]. / Благодаря тебе на земле возникла жизнь, / Благодаря тебе [Аллах] ниспослал нам пророков и святых. / Ты провозгласил нормы шариата, / Ты есть источник сострадания и прощения. / Ангелы, познав о благородстве твоём, / Из песчинок, где ты прошёл, бальзам благотворный сотворили).

Символ земли, праха (*хаке най, туфрак, гъубар*) – один из самых излюбленных у многих тюркских и татарских поэтов религиозно-суфийского направления. Так, например, Ахмад Ясави в своём произведении призывает читателя уподобиться земле с тем, чтобы прочувствовать своё бессилие и ничтожность перед всемогуществом Аллаха: «Туфрак булгыл, / Галәм сиңа басып үтсен» [162, с. 15] (Будь горстью земли, / Пусть мир пройдет по тебе). Сравнение человека с горстью земли имеет под собой вполне естественное обоснование: после отделения души от плоти безжизненное тело возвращается в лоно земли и со временем становится прахом. Также данный символический образ связан с широко распространённым среди татарских поэтов мотивом самоуничтожения. В популярном среди татар поэтическом произведении Ф. Атгара «Панднамэ» говорится: «Бар, түбәнчелекле бул һәмишә и, изге бала, / Аныңчун бу булыр шәраф әһелләренең зиннәте» [374, с. 53]. (Ступай же, и будь всегда покорным, о святое дитя, / [Покорность] – есть украшение для благородных духом).

Таким образом, в ходе литературного анализа «Хикәятел әввал» («Первого рассказа») поэтического сборника «Тәржемәи хажи ...» было раскрыто содержание сложных суфийских образов, мотивов и символов, в том числе в плане сравнения их с трактовкой других авторов. Такие суфийские образы, как: луч (*нур*), прекрасное (*джамал*), любовь (*махабба*), божественный свет (*ширак*) в рассмотренных выше двух рассказах из

поэтического сборника А. Каргалый в контексте коранических историй приобретают глубокое и более этическое звучание, т.к. они напрямую связаны с жизнедеятельностью пророков Аллаха, призванных на собственном примере продемонстрировать этический идеал для всех мусульман.

В результате проделанного анализа первого и третьего рассказа стало очевидным, что их автор проецирует сложные коранические выражения на пороках современного общества, пытаясь донести до читателя благотворные мысли, заключенные в Священном Писании мусульман. Особенно остро звучат личные рассуждения автора книги в заключительных строках рассказов, где подводится своеобразный итог и делаются заключения. «Небольшие этюды поучительных историй, взятые из двух основных мусульманских источников: Корана и хадисов, в продолжение темы о негативном влиянии стремления человека к материальному обогащению и преходящем характере земных благ как бы логически вытекают из начального сюжета о Хасане ал-Басри и Рабиё ал-'Адавийе. Вследствие этого мы можем говорить о сложном произведении синкретичного характера, когда в произведении, помимо одного сюжета, присутствуют дополнительно коранические эпизоды. Благодаря такому коллажу этюдов и поучительных историй, рассказ вбирает в себя все основные темы других повествований и нравственно-этические выжимки из них.

Тема взаимоотношений суфийского наставника (*шайх*) и адепта (*мурид*) занимает в творчестве А. Каргалый значительное место. В центре повествований нравоучительные истории о таких всемирно известных шейхах, как: Зу-н-Нун ал-Мисри, 'Абд ал-Кадир Гиляни, Ибрахим ибн Адхам. В основе таких рассказов лежит понимание значимости и важности роли суфийского наставника в духовном росте его ученика, мурида. Центральными же мотивами этих рассказов являются безоговорочное послушание наставника, любовь к нему, покаяние (*тауба*) и духовное перерождение.

«Имя Ибрахима ибн Адхама вошло во многие легенды Востока и стало символом аскетизма, отрешенности от мирской суеты во имя молитв во славу Всевышнего. Этот персонаж – не выдуманный суфиями образ отшельника, а реальное историческое лицо. Абу Исхак Ибрахим ибн Адхам ибн Мансур – известный суфий из Балха, был сыном царя, большую часть своей жизни прожил в Сирии и погиб в одной из войн между 776 и 783 гг. [102, с. 183].

Среди ученых бытуют разные суждения по поводу происхождения реального Ибрахима ибн Адхама. Так, например, по мнению В.И. Брагинского этот ранний мистик не был правителем Ирака или Хорасана, как его описывают в некоторых версиях легенды, а являлся человеком, прославившимся благодаря своей богобоязненности и аскетизму [111]. Однако факт царственного происхождения Ибрахима ибн Адхама подтверждается в одном из ранних источников [23, с. 12]. Кроме того, мистик говорил о себе: “Мой отец был родом из Балха (...) и был одним из царей Хорасана” [68, с. 56]. О нем рассказывали, прославляя его подвиги, множество историй, выделяя его добрые деяния и то, что он отказался от роскоши и выбрал подвижническую жизнь. Также Ибрахим ибн Адхам прославился благодаря своему резко отрицательному отношению к браку и семейной жизни. Этот момент ярко выражен в известном агиографическом сочинении Ф. Атгара “Тазкират ал-аулийа”. Из уст персидского поэта мы знаем об изречении мистика» [478, с. 72]: «Дервиш, который женился, сел в ладью, а когда появился сын – [ладья] утонула» [102, с. 183].

По мнению современной исследовательницы жизнедеятельности мусульманского мистика Юлдошевой С.А., его образ описывается намного шире своего прототипа: «Герой народной повести «Киссаи Иброхим Адхам» – художественный образ Ибрагима Адхама – тоже сотворен на основе исторических фактов и художественных вымыслов в соответствии с жизненной истиной» [519, с. 147].

«Об этом раннем мистике создано большое количество суфийских притч; небольшие по объему, они рассказывают о различных ситуациях, в

завершении которых представлены нравоучительные высказывания известного мусульманского аскета по тому или иному поводу. В большом количестве и наиболее подробно они приведены в книге Абу Ну‘айма Ахмада б. ‘Абдуллы ал-Асфхани (ум. 1039) «Хилйат ал-аулиййа ва табакат ас-сафиййа’». Принимая во внимание то, что эти притчи были созданы в разное время, спустя столетия после смерти реального Ибрахима ибн Адхама, который служил для многих поколений суфиев идеалом и примером, подавляющее большинство из них, конечно же, были выдуманы авторами. Однако эти притчи объединяет то, что все они проникнуты духом высокой морали, богобоязненности и аскетизма. Кроме того, о нем созданы поэтические и прозаические произведения на арабском, персидском, таджикском, узбекском, турецком, хиндустани, малайском, курдском и др. языках. Среди наиболее известных и распространенных версий легенды – курдские: “Бейт о Дарвеш Адаме”, “Бейт о Мир Браиме Адаме”, “Кавле Дарвеш Адам” [679], малайская: “Повесть о султани Ибрахиме ибн Адхаме” [111]. Но особой популярностью легенда об Ибрахиме ибн Адхаме пользовалась у народов Средней Азии; речь идет о романе неизвестного узбекского автора “Киссайи Иброхим ибн Адхам”, подробный анализ которого приводится в исследовании Е.Э. Бертельса [102, с. 184–186].

Сюжет об Ибрахиме ибн Адхаме получил свое широкое бытование в татарской литературе еще в XVIII веке [588, с. 32–39]. Традиционно поэма о мистике, распространенная в среде татар, состоит из двух частей, одна из которых посвящена Адхаму, его женитьбе и рождению сына – Ибрахима ибн Адхама; вторая повествует о том, как Ибрахим Адхам стал дарвишем. В народной среде большее распространение нашла первая часть рассказа, изобилующая фантастическими, чудесными элементами. Вторая часть повествует об этике отношений шейх-мурид, мурид-шейх. Поэтому она наполнена сугубо суфийским содержанием, до конца понятным только просвещенному кругу суфиев. В отличие от первой части в ней отсутствуют фантастические и сказочные элементы и образы, все эпизоды сурово

реалистичны и жизнестойки. Такое подразделение легенды на две основные части бытует и в литературах других мусульманских народов. По мнению курдского исследователя Джалиле Джалал, “легенда жила двойной жизнью, существовала как бы параллельно в фольклорной и духовно-религиозной среде” [679], имея в виду под этой фразой то, что первая часть поэмы о мусульманском аскете, наполненная больше сказочно-фантастическими элементами, нашла широкое распространение в народной среде, в то время как вторая часть имеет чисто суфийское содержание, и, соответственно, нашла место в агиографических сборниках. По сюжету поэма фактически представляет собой единое целое, однако в среде татар имели хождение обе части поэмы как самостоятельные и законченные произведения. В книге “Гыйбрэтле хикэятлэр”, составленной Наджипом Исмагиловым, приводится рассказ “Ибраһим Әдһәм хикэяте” (“Рассказ об Ибрахиме Адхаме”), повествующий о женитьбе Адхама, рождении его сына Ибрахима, истории его царствования и отречении от престола [577, с. 33–37]. Кроме того, известна еще одна версия легенды, принадлежащая перу другого известного татарского поэта Г. Кандалий. В ней рассказывается о встрече двух легендарных представителей Востока: аскета и мудреца Ибрахима ибн Адхама и арабского правителя Аббасидского халифата Харуна ар-Рашида (763–809). Подробный и детальный анализ этой поэмы дан Миркасимом Усмановым, который в ходе археографических экспедиций одним из первых нашел ранее неизвестные исследователям-литературоведам произведения поэта, среди которых значилась и поэма “Кыйссаи Ибраһим Адхам”» [478, с. 72–74]. По мнению ученого, поэма Г. Кандалий «Кыйссаи Ибраһим Әдһәм» является сложным литературным произведением, она глубоко пронизана суфийским духом [576, с. 26].

«В сборнике поэтических рассказов татарского поэта А. Каргальи “Тәржемәи хажи ...” повествование об Ибрахиме ибн Адхаме, включенное в “Хикэяте сабигъ” (“Седьмой рассказ”), представляет из себя совершенно отличную от предыдущих вариантов версию легенды о мусульманском

мистике, окрашенную уже непосредственно в чисто суфийские тона и содержание. Это отдельное предание о мусульманском мистике состоит из 180 поэтических строк. Оно рассказывает историю служения Ибрахима ибн Адхама суфийскому наставнику (*мурииду*) в качестве носильщика дров и раскрывает перед нами этическую составляющую этого служения. В отличие от предыдущих версий, о коих речь шла выше, эта история не получила широкого хождения в народной и литературной среде разных народов мира, и встречается, в основном, только в отдельных суфийских агиографических сборниках, рассказывающих о жизни и деятельности суфийских шейхов, содержащих в том числе и наставления самих шейхов нынешним и будущим поколениям муридов-последователей. Эти сборники, как известно, имели хождение в среде суфиев, служили для них своего рода учебными пособиями. На вопрос о том, каким образом это предание стало известно А. Каргалый, каков главный источник, который лег в основу сюжета произведения татарского автора, у нас пока что нет определенно четкого ответа. Сложно также сегодня говорить о едином источнике легенды служения Ибрахима б. Адхама своему шейху, который можно было бы принять за классический вариант. Однако с большой долей вероятности можно предположить, что родиной возникновения этой легенды, как и многих других суфийских древних сказаний о жизнедеятельности шейхов, является Персия, откуда она распространилась до Индии, Индонезии, где дополнилась фантастическими, вымышленными элементами. Одним из немногочисленных источников, где упоминается данная версия легенды, является сочинение дагестанского шейха Хасана Хильми ибн Мухаммада ад-Дагестани ан-Накшбанди аш-Шазили аль-Кадири (1856–1937) “Талхис ал-ма‘ариф фи таргиб Мухаммад ‘Ариф” [480, с. 296–297]. Автор взял сюжет этой легенды в качестве наглядного и поучительного примера и поместил его в кратком изложении в главу “Вред несоблюдения уважения к шейху”. Данную версию повествования мы и примем за оригинальную. Учитывая тот факт, что на религиозно-просветительскую мысль татар, в особенности в

период с конца XVIII вплоть до революции 1917 года, сильное влияние оказали мусульманские деятели северокавказского региона, в большей степени представители духовной элиты Дагестана, можно с некоторой долей уверенности предположить, что история служения Ибрахима своему шейху стала известна А. Каргалый из вышеупомянутого суфийского сборника Хасана Хильми.

Согласно содержанию поэтического произведения “Хикайате сабигъ” (“Седьмой рассказ”) Абульманиха Каргалый, Ибрахим ибн Адхам бросил царский престол, отказался от богатства и стал простым дервишем, примкнув к группе суфиев. Он состоял на услужении шейху и на протяжении семнадцати лет денно и ночно таскал на своей спине дрова. От такого тяжелого труда спина его вдоль и поперек покрылась кровоточащими ранами. У Ибрахима ибн Адхама в окружении муридов был близкий друг, с которым они уходили в уединенные места и тот смазывал ему спину лечебными маслами. Эту дружбу Ибрахим держал в тайне от шейха, боясь его разгневать. Однажды, не в силах более переносить муки томления и любви к шейху, Ибрахим упал ему в ноги и в слезах стал умолять его проявить к нему благодушие и милость. Но шейх грубо оттолкнул Ибрахима, упрекнув его в нетерпении: “Время твое еще не пришло! / Если же ты не хочешь более терпеть, / То уходи прочь с глаз моих, куда захочешь” [1; 45; 11-12]. – Ибрахим ибн Адхам вышел от своего наставника в сильном смущении и стыде за свой проступок и немедленно отправился за дровами. Наставник же отправил вслед за Ибрахимом муэдзина, наказав ему, чтобы тот наступил ему на ногу своим железным башмаком и плюнул ему в лицо, если тот повернется к нему. Муэдзин выполнил приказание шейха. Ибрахим же, стерпев эти унижения, сказал муэдзину: “О, друг! Найдешь ты то, что ищешь, в Балхе”. Муэдзин немедленно по возвращении передал ответ Ибрахима шейху, на что тот сказал: “Видать, не вышел из головы его Балх”, имея в виду под “Балхом” его прошлое. После этого Ибрахима по повелению шейха прогнали в Балх. Подчинившись воле наставника, Ибрахим добрался

до своего родного города и проник вместе с остальными путниками во дворец. Но служители дворца прогнали посторонних, однако Ибрахим ибн Адхам не тронулся со своего места. Служители подскочили к нему и, не узнав в нем своего повелителя, бесцеремонно распинывая его, вытолкали через каменную лестницу вниз. Раненный и изможденный, Ибрахим поднялся, очистился, прочитал намаз и отправился обратно к своему шейху. После долгого пути он вновь добрался до окрестностей шейха, но тот, узнав о приближении Ибрахима, выслал навстречу ему группу муридов, чтобы закрыть дорогу назад. Однако Ибрахим, несмотря на тяготы, унижения, побои, пробился к любимому шейху. Повествование завершилось тем, что шейх радушно принял своего мурида, проявил к нему милость и сочувствие» [478, с. 75–77].

«Итак, центральной темой повествования А. Каргалый об Ибрахиме ибн Адхаме является служение адепта (мурида) своему духовному наставнику (шейху). Данный вид служения является важной составляющей в практике суфиев. «Служба (*хидма*), являющаяся причиной принятия сердца [шейхом], – предпочтительнее зикра и муракабы» [480, с. 292]. Из биографий шейхов существует большое количество подобных историй, когда шейхи испытывали своих муридов своим пренебрежением. В том случае, если те, испытывая страдания, унижения и лишения, проходили этот этап испытания с выдержкой и смирением, шейхи одаривали последних своей благодатью и милостью. Так, например, в качестве примера можно было бы привести одну из таких историй, случившихся с шейхом Баха' ад-Дином Накшбанди, которая запечатлена в «ал-Хадаик ал-вардийа» [480, с. 294–295].

Согласно суфийской этике и правилам поведения, уважение и любовь к шейху приравниваются к уважению и любви к Самому Аллаху. Для мурида его шейх – это наместник Пророка, поэтому в его присутствии он должен вести себя так, словно он находится перед самим Пророком» [478, с. 78]. «Ставь своего мурида выше себя, своих детей и всего, что тебе дорого. Его довольство тобой и есть для тебя [истинное] счастье, а отвержение им –

великая беда» [480, с. 25]. Однако порой мурид может впасть в заблуждение внешней приветливостью и радушием со стороны своего наставника. Проявление внешнего радушия на деле может означать гневное отношение шейха, который в данный момент не доволен своим учеником и, напротив, внешне неприветливое его отношение может являться благоприятным знаком внимания для адепта, ведь в итоге он может получить от своего наставника благословение.

«В повествовании А. Каргалый образ Ибрахима ибн Адхама олицетворяет из себя истинный образец послушного, благонравного мурида. Он с честью проходит все испытания и тяготы, предназначенные для него, и в конце становится повелителем обоих миров, удостоившись милостивого отношения со стороны своего наставника. Кто же в реальности был шейхом Ибрахима ибн Адхама? На этот вопрос, пожалуй, также сложно дать точный ответ. По версии, изложенной в “Рисалат ал-кушайрийя” ал-Кушайри (986–1074), в Мекке он примкнул к основателю сауритского мазхаба Суфйану ас-Саури⁵⁹. По всей вероятности, Суфйан ас-Саури и был тем духовным наставником Ибрахима ибн Адхама, благодаря которому он обрел духовное просветление.

В отношении главного героя в произведении применяются следующие эпитеты: “*хуш хисаль*” ([обладатель] прекрасного нрава), “*ник гяһ*” (святой в душе), “*диндар*” (набожный, правоверный), “*газиз*” (“святой”, “божественный”), “*гариб*” (“странник”, “скиталец”), “*садык мөрид*” (“верный мурид”), “*пор кирам*” (“святой человек”). Как видно, в этих эпитетах основной акцент ставится именно на святости, набожности Ибрахима ибн Адхама. Любовью, милосердием, сочувствием к израненному, настрадавшемуся сердцу любящего мурида веет от обращения к нему шейха: “*дәрвишем бәнем*” (“мой дервиш”), “*гыйшыклә дилришем бәнем*” (“тот, чье сердце изранено от любви”), «*базы сәфид*» (“светлая душа”). Эмоционально

⁵⁹ Абү ’Абдуллах Суфьян ибн Са’ид ас-Саури (716, ал-Куфа – 778, Басра) – выдающийся имам, муджтахид, мухаддис, основатель ныне исчезнувшего мазхаба.

и проникновенно звучит речь шейха, обращенная к его муриду» [478, с. 79]: «Дервиш мой! / Приблизься же ко мне, о тот, чье сердце изранено от любви. / Приветствую тебя, белая моя душа, / Настал тот миг надежды для тебя» [I; 49; 78-79].

«В заключительных двенадцати строфах А. Каргалый, по традиции, подводит итоги, призывая читателя задуматься и поразмыслить, прийти к определенным выводам. В этой части автор, принимая за образец аскетичности и истинной набожности личность Ибрахима ибн Адхама, акцентирует внимание на сложности и тернистости суфийского пути. Этот идеал стойкости и терпения поэт противопоставляет некоторым из своих современников – представителям различных суфийских групп, погрязшим в клеветничестве, наговорах и сплетнях. Кроме того, в повествовании критикуются такие пороки общества, как: насилие, жестокость, озлобленность, двуличие. Произведение заканчивается словами, наполненными сожалением о том, что не осталось уж за последнее время истинных приверженцев суфизма, таких, каким был Ибрахим ибн Адхам» [478, с. 79]: «Молитвы твои – лишь пустой звук и игра, / И нрав твой всегда [наполнен] злобой и насилием. / Вместо благодеяний у тебя на уме нечестивые поступки, / Драки и склоки не к лицу [тебе]. / Ты заключил в себе все отвратительные качества, / О брат, обрати же на это свой взор. / Где они теперь, истинные муриды, / Пришли бы в ужас от твоих дел суфии» [I; 50; 88-91].

«Проанализировав повествование об Ибрахиме ибн Адхаме А. Каргалый, можно выделить следующие отличия и сходства от оригинальной версии легенды под авторством дагестанского шейха Хасана Хильми.

Во-первых, по версии Хасана Хильми, Ибрахим сначала приносит покаяние в своих грехах (*тауба*) перед Всевышним Аллахом, затем становится носильщиком дров и слугой у ворот двора шейха. Эпизод покаяния, столь важный в суфийской практике, отсутствует в повествовании у татарского поэта.

Во-вторых, наблюдаются некоторые отличия и в завершающей части рассказа. Согласно версии дагестанского шейха, после теплого приема шейха Ибрахим ибн Адхам обретает просветление и благодаря *таваджжуху* (обращения всем существом) со стороны шейха Ибрахим достигает самой высокой ступени в суфийском духовном восхождении. У А. Каргалый же в заключении рассказа мы не наблюдаем специфических суфийских терминов. В тексте сказано, что Ибрахим становится повелителем (эмиром) двух миров» [478, с. 80]: «Добро пожаловать, о светлая, белая душа, / Вот уж совсем близко надежды исполненье. / Сказал и достиг своей цели, / Вот и наступил тот миг, о чем ты грезил» [I; 49; 79-80].

«Конечный эпизод, так же, как впрочем, и вся поэма, рассчитана на обывательскую аудиторию, т.к. написана на доступном для ее понимания языке. В этом, пожалуй, кроется основное отличие татарской поэмы от оригинальной версии рассказа об Ибрахиме ибн Адхаме, которая, как известно, была составлена в суфийских кругах шейхами исключительно для чтения в узких кругах просвещенных и представляла из себя ни что иное, как учебное пособие.

В-третьих, А. Каргалый в свое произведение вводит некоторые дополнительные сюжеты, которых нет ни в одном из агиографических сборников. Так, например, согласно содержанию произведения татарского поэта, у Ибрахима ибн Адхама был верный друг, с которым он уходил в уединенные места и тот смазывал его покрытую ранами и гноем спину в тайне от шейха; сюжет о муэдзине, который по приказу шейха наступает ему несколько раз на пятки железным башмаком, а затем плюет ему в лицо, а также последовавший за этим ответ Ибрахима муэдзину: “Ты найдешь то, что ищешь, в Балхе”; эпизод изгнания Ибрахима из дворца в Балхе; увещевания муридов, преградивших Ибрахиму дорогу к шейху, заключающиеся в том, чтобы тот нашел себе другого достойного наставника. Включение в произведение дополнительных сюжетов и эпизодов является своего рода литературным приемом, интерпретацией автором основного

сюжета, что, в целом, придает произведению некую неповторимость и оригинальность.

В-четвертых, в конце рассказа об Ибрахиме ибн Адхаме оба автора – Хасан Хильми и А. Каргалый, приходят к соответствующим выводам. Здесь они выражают единое мнение: суфийский путь нелегкий; для тех, кто вступил на него и намерен дойти до самых его вершин, предстоят тяжелые испытания, которые не каждый способен преодолеть» [478, с. 80–81]. «О мой сын! – Обращается к своим сподвижникам Хасан Хильми. – Не думай, что достижение высоких степеней [перед Аллахом] (*макамат*) – легкое дело. Не секрет, что, хотя обретение высоких степеней [перед Богом] и происходит, на самом деле, исключительно благодаря милости Всевышнего Аллаха и Его помощи, но успех приходит при наличии старания и усердия человека» [480, с. 297]. В данном случае оба автора апеллируют к Корану, где усердию в поклонении уделено значительное внимание: «А тех, которые усердствовали в поклонении Нам, – Мы поведем их по Нашему истинному пути» (29:69).

«Таким образом, суровый дух отрицания всех радостей жизни, пронизывающий все рассказы об Ибрахиме Адхаме, является характерным и для рассказа в версии татарского автора. В то же время важно отметить, что несмотря на чисто суфийскую специфику, стиль рассказа Каргалый крайне простой и хорошо подходит к народному характеру повествований. В нем нет привычного для суфийских произведений и трактатов сложной мистической терминологии и системы аллегорических образов. В сюжетную канву произведения вплетено много дополнительных образов, мотивов и деталей» [478, с. 81–82].

Проблема взаимоотношений между суфийским наставником и учеником широко отражена и в «Пятом рассказе» (Хикайател хамиса) А. Каргалый из «Тәржемәи хажи Әбелмәних әл-Бистәви әс-Сәгъйди» [3], повествующем историю из жизни суфия Фудайла ибн Ийада. Этот рассказ, который можно было бы условно назвать «О муриде шейха Зу-Нуна ал-Мисри», несомненно, относится к разряду нравственно-этических, он

посвящен теме покорности и подчинения мурида своему духовному наставнику, шейху. Как мы видели в предыдущем рассказе татарского поэта, данный мотив раскрывается в конце повествования, в рамках вывода и заключений, к которым традиционно приходит автор после нравоучительного пересказа той или иной суфийской легенды об известных святых или духовных наставниках. В данном же рассказе эта тема раскрывается в полном объеме. В центре повествования А. Каргалый – прототип известного в мусульманском мире суфия по имени Фудайл ибн Ийад⁶⁰. Как известно, он являлся одним из основателей суфийского движения. В юном же возрасте был разбойником, промышлявшим на дороге между городами Абивард и Сарахс. В определенный момент к нему пришло озарение, он осознал всю греховность своего прошлого, покаялся и встал на праведный путь. На сегодня известно множество самых разнообразных вариантов легенды о нем. Содержание и источники этих легенд, в которых раскрывается история покаяния этого известного мистика, подробно излагаются в книге Е.Э. Бертельса «Суфизм и суфийская литература» [102, с. 188–214]. По мнению ученого, первое устное сказание о Фудайле ибн Ийаде возникло приблизительно в IV веке хиджры, а создали его, по всей вероятности, хорасанские суфии в той же самой среде, где возникла и легенда об Ибрахиме ибн Адхаме. «Однако, – продолжает свою мысль ученый, – что касается доподлинности истории о Фудайле, то она не имеет исторических оснований» [102, с. 193]. Кроме того, Е.Э. Бертельс, анализируя различные варианты этой легенды, приходит к заключению, что история «обращения» Фудайла слишком эффектна и, несомненно, она является литературным продуктом.

Итак, история Фудайла существует в двух основных вариантах. Согласно одному из них, однажды ночью он подслушал разговор двух караванщиков. Один из них сказал: «Свернем с пути, ведь впереди на дороге грабит разбойник Фудайл». Услышав о себе такое, Фудайл ибн Ийад вдруг

⁶⁰ Абу ‘Али ал-Фудайл ибн Ийад ибн Мас‘уд ибн Бишр ат-Тамими (ум. 802/3 г.).

переменился, вышел к этим путникам и сказал им, что впредь не будет заниматься сим нечистым «ремеслом». Покаявшись, он встал на праведный путь. Другая версия, более распространенная, по содержанию схожа с первой, но у нее есть предыстория. До того момента, как Фудайл подслушал разговор двух путников, он был влюблен в одну девушку, к которой часто приходил, принося ей подарки из награбленного. Как-то раз, перелезая к ней через ограду, он услышал, как некто читал отрывок из Корана: «Разве не настало время для тех, кто уверовал, чтобы смирились сердца их в поминании Аллаха?» (57:15). Впрочем, существует еще масса других вариантов этой древней легенды, однако на этих версиях мы останавливаться не будем, т.к. они подробно рассмотрены в трудах отечественных ученых [102, с. 528]. В произведении А. Каргалый «О муриде шейха Зу-Нуна ал-Мисри» речь идет об одном адепте, который, имея много детей и не в силах их прокормить, в отчаянии пришел к своему суфийскому духовному наставнику Зу-Нуну ал-Мисри. Но тот, разозлившись на него, приказал ему стать разбойником: «Стань разбойником, о низжайший из муридов! / Притаившись в ущелье среди гор, следи за дорогой, / Теперь же с глаз долой, уходи прочь!» [I; 35; 5-6].

Мурид, продав все, что у него было, купил на вырученные деньги лук и стрелы, после чего отправился на «большую дорогу». Ему встретились несколько других разбойников, которые уже много лет зарабатывали себе на жизнь разбоем и убийством путников, к ним он и присоединился. Как раз в то время к ним приближались торговцы. Те сказали ему: «Вот и настал случай, чтобы испытать тебя, на что ты годишься». Вскоре торговцы были схвачены и перевязаны. Главарь банды приказал новобранцу убить одного из торговцев, отдав ему в руки острый меч: «Убей же одного, не проявив пощады. / Взглянем, наконец, на твое мастерство, / Сколько сил в твоих руках» [I; 36-37; 22-23].

Услышав приказ главаря банды, мурид растерялся, не зная, что ему предпринять, как поступить. Мысленно он обратился к своему духовному

наставнику за помощью. И тут он услышал, как шейх ему говорит: «Его оставь, а голову притеснителя снеси ты прочь. / Не медли, прикончи заклятого [врага], / Ведь истребляет он брата твоего – торговца» [I; 37; 28-29].

После этого одним ударом мурид снес голову с плеч главаря разбойников, затем быстро развязал торговцу руки, и они оба громким голосом воззвали к Аллаху за помощью. Разбойники же, которые к тому времени сторожили группу торговцев чуть поодаль от них, прибежали на громкие возгласы и, увидев перед собой лежащего в крови главаря и двух мощных и грозных наподобие львов мужей, вооруженных острыми мечами, перепугались: «Сомнение закралось в души их: / «Наверное, в подмогу им войско подоспело» [I; 37; 36].

После этого разбойники стремглав убежали. Торговцы же вместе с их спасителем-муридом обратились ко Всевышнему с благодарной молитвой, затем упали ему в ноги и сказали: «Уж не пророк ли ты Хизр, о спаситель? Избавил нас от шайки разбойников!». Мурид как есть рассказал им все от начала до конца. Торговцы же, прослушав историю бедного мурида, прониклись к нему еще большим уважением и благодарностью. Они собрали для него из своего имущества все самое драгоценное и лучшее, сделав его состоятельным человеком, поцеловали ему руки и ушли своей дорогой. До конца жизни они молились за своего спасителя. На этой счастливой и благополучной ноте повествование завершается.

Важное значение в поэтическом рассказе А. Каргалый имеет концовка, в которой автор по традиции, сложившейся в тюркских литературах, обращается к читателю с нравственно-этическими назиданиями, призывая к размышлениям и вынесению урока (*гыйбрэт*) из рассказанного. Вывод поэта сводится к следующему: каким бы, на первый взгляд, безнравственным и безрассудным не показалось волеизъявление суфийского наставника, муриду следует подчиниться и беспрекословно исполнить его, ибо это приведет только к благу. Подобная установка берет свое начало в Священном Писании

мусульман, где сказано о том, что человеку не дано знать, что для него является благом, а что – злом: «Вам предписано сражаться, хотя это вам неприятно. Быть может, вам неприятно то, что является благом для вас. И, быть может, вы любите то, что является злом для вас. Аллах знает, а вы не знаете» (2: 216). А. Каргалый в своем произведении поднимает вопрос, имеющий большую значимость в суфийской доктрине. Одним из основных правил как внешнего, так и скрытого (внутреннего) адаба мурида является его искренняя преданность и полное подчинение своему шейху во всех его велениях и запретах, подобно тому, как больной передает себя во власть лечащему его врачу. Известный мусульманский хадисовед и правовед Мухаммад ибн Хамид Тирмизи (824-892) сказал: «Тот, кого не удовлетворяют веления шейхов и их воспитание, не будет воспитан ни Кораном, ни Сунной». А. Каргалый еще более подчеркивает эту мысль в заключительных двух строках своего произведения: «Обладатель счастливого удела тот, / Кто исполняет приказы шейха день и ночь. / Какая досада постигнет того, кто не проявил верности своему наставнику» [I; 39; 61-62].

Покорность ученика своему шейху среди суфиев принято также связывать с любовью: чувство любви и привязанности мурида укрепляется его послушанием; в той же мере он продвигается по пути познания Всевышнего Аллаха. Притом вспомним, что в начале повествования татарского поэта-суфия «О муриде шейха Зу-Нуна ал-Мисри» духовный наставник в ответ на жалобы ученика в самой грубой форме отдает ему приказ стать разбойником, а затем прогоняет прочь. «Даже в том случае, если шейх, будучи духовным отцом муриду, применяет в отношении его методы воспитания, сопровождаемые грубым тоном, последний должен сохранять терпение и учтивость, так как устаз делает это с целью очищения и исправления своего мурида. Более того, истинный суфий ни в коей мере не имеет права усомниться в правильности таких методов, а тем более спрашивать своего шейха об их правомочности. Мурид в рассказе А.

Каргалый не проявляет недовольства, а беспрекословно подчиняется воле наставника, за что и получает в конце благое вознаграждение. И автор строит свое произведение в чисто суфийском духе, акцентируя особое внимание на подчинении и послушании мурида своему шейху, их тесных и доверительных отношениях.

Повествование «О муриде шейха Зу-Нуна ал-Мисри» А. Каргалый, в отличие от всех других известных на сегодняшний день историй о Фудайле ибн Ийаде, сильно трансформировано. Во-первых, в произведении А. Каргалый мурид, прототип Фудайла ибн Ийада, представлен как ученик известного раннего суфия – Зу-Нуна ал-Мисри, что никоим образом не может иметь под собой реальных оснований, так как на момент смерти Фудайла ибн Ийада (ум. 802/3 г.) Зу-Нуну ал-Мисри (796-859) было всего шесть лет. Во-вторых, основным связывающим звеном истории мурида в произведении А. Каргалый с известными легендами о Фудайле ибн Ийаде является момент внезапного обращения главного героя, только сюжет в повествовании татарского поэта-суфия представлен как бы в зеркальном отображении: по основной версии существующих легенд Фудайл ибн Ийад изначально представлен как разбойник, у А. Каргалый же главный герой становится грабителем позже, по приказу своего духовного наставника. И, наконец, в-третьих, основной канвой в традиционном сюжете о Фудайле ибн Ийаде является сюжет его покаяния (*тауба*) и духовного обращения. Мотив покаяния, обычно изображающийся в виде глубочайшего душевного потрясения и мгновенного перелома во всем мирозерцании, часто звучит со страниц известных суфийских агиографических сочинений (написанных в жанре «табакат»), таких, например, как: «Табакат ал-кубра» аш-Ша‘рани, «Табакат ас-суфийа» Абу ‘Абд ар-Рахман ас-Сулами, «ар-Рисала фи ‘илм ат-тасаввуф» ал-Кушайри, «Тазкират ал-аулийа» Ф. ‘Аттара, «Нафа‘ис ас-салихат» Мухаммада Мурада Рамзи и т.д. В рассказе А. Каргалый эпизод о покаянии главного героя отсутствует, основным же мотивом, как было упомянуто выше, служит тема покорности и подчинения мурида своему

духовному наставнику, шейху. Таким образом, творчество А. Каргалый в содержательном плане имеет сложную структуру, т.к. в нем заложено множество самых разнообразных мотивов, образов и сюжетов. История о муриде Зу-Нуна ал-Мисри, как и многие другие произведения поэта, оригинальна, она имеет яркую и своеобразную авторскую интерпретацию, что и представляет собой одну из наиболее примечательных сторон творчества поэта.

«Рассказ об ‘Абд ал-Кадире Ал-Гилани и прядильщице» – условное название «Хикайэтес садис» («Шестого рассказа») А. Каргалый, данное в процессе изучения творчества поэта, продолжает тему взаимоотношений между суфийским наставником и его учеником (муридом). Главный лейтмотив данного повествования связан с четырьмя основными мотивами: терпения, вверения себя шейху, его волеизъявлениям, испытания и чудотворства.

В повествовании А. Каргалый рассказывает, пожалуй, о самом известном и почитаемом святом (*вали*) на всем мусульманском Востоке, человеке, с именем которого связано большое количество различных преданий и легенд, не сочетающихся «с образом строгого и трезвого сторонника искреннего покаяния и мистического страха [перед Богом]» [318, с. 208]. Речь идет об ‘Абд ал-Кадире ал-Гилани (1077–1166), основателе суфийского тариката Кадирийа.

Произведение А. Каргалый состоит из 144 поэтических строк, из них 130 занимает само повествование, а концовка из 14 строк составляет традиционное в творчестве поэта авторское отступление.

Рассказ повествует об одной благочестивой и набожной женщине, многодетной матери-одиночке, которая денно и ночно пряла пряжу, затем продавала ее на рынке. Вырученных денег едва хватало на пропитание ей и ее детям. В изнеможении все свои мольбы после каждого утреннего намаза она обращала ко Всевышнему Аллаху с просьбой облегчить ей участь, позаботиться о ее сиротах и избавить ее от этого непосильного труда:

«Вспомни об этих сиротушках, о Господи, / Возьми их себе под опеку, избавь меня [от этой ноши]. / Вот уж состарилась совсем, силы мои иссякли...» [I; 40; 7-8]. И вот в один из дней, чуть свет она, как обычно, отправилась на базар продать моток шерсти. Путь ее пролегал мимо дома, в котором проживал суфийский шейх ‘Абд ал-Кадир ал-Гилани. Приблизившись к его жилищу, она поздоровалась с наставником и его муридами. Шейх, в свою очередь, также поприветствовал ее со всем радушием и поинтересовался, куда та держит путь. Женщина ответила, что идет на базар продать шерсть. Тогда шейх сам вызвался сбыть с рук ее моток шерсти и попросил отдать ему его. Заполучив товар в руки, он оглянулся по сторонам и подбросил моток к минарету мечети, добавив при этом: «Пригодно для починки». На тот момент на минарете сидела птица. Она подхватила этот моток шерсти, взметнулась ввысь и исчезла в просторах неба. Увидев все это, возмущенная до боли женщина обрушилась на шейха: «Разве к лицу такой поступок для лучшего из людей?! / Что же мне теперь делать?» – стала та слезы лить» [I; 41; 25]. Муриды шейха сказали ей на это, чтобы та набралась терпения, ибо каждый поступок наставника преисполнен мудрости и несет в себе благо. К сказанному дервишами ‘Абд ал-Кадир ал-Гилани добавил, чтобы та не отчаивалась, а доверилась ему; если есть на то воля Всевышнего, то она в скором времени получит сполна вырученные за моток шерсти деньги. Успокоившись, прядильщица возвратилась к себе домой. На следующее же утро женщина снова пришла к ‘Абд ал-Кадир Гилани, чтобы получить вырученные за моток деньги. Шейх сказал ей: «Я знаю, что шерсть уже продана, потерпи еще несколько дней, и ты получишь свои деньги». Спустя неделю, она снова явилась к мистика, на этот раз обрушила на него и его учеников волну негодования и возмущения. Отчаявшись когда-нибудь вернуть свои деньги за пряжу, погруженная в свои грустные мысли, она повернула обратно к себе домой. Только она покинула двор жилища шейха, как к нему с поклоном явились торговцы. Они поцеловали руку шейха и положили перед ним тысячу монет (*филур*) и, не мешкая, вышли обратно.

Один из учеников шейха догнал их и попросил поведать о крупной сумме денег, которую они принесли для шейха. Один из торговцев рассказал, как однажды, переплывая море, на них обрушился сильный шторм и за считанные минуты разорвал паруса их корабля на клочки. Торговцы не знали что предпринять, как починить паруса, чтобы вновь взять нужное направление по заданному курсу. «Вот бы иметь в руках нить, чтобы сшить разорванные куски материи», – подумали мы тогда и мысленно обратились за помощью к шейху [‘Абд ал-Кадиру Гиляни]. Неожиданно на палубу нашего корабля села птица и, что-то выронив с клюва, улетела прочь. Это был моток шерсти ценой в шесть дирхемов. С помощью нее мы починили паруса и были в пути. От такой радости мы дали обет, что по возвращении дадим шейху в благодарность за спасение наших жизней тысячу монет. С этим намерением мы пришли сегодня к шейху и отдали ему обещанное». На следующий день та женщина в третий раз пришла к шейху с вопросом: «Где же деньги, вырученные за моток шерсти?» В ответ на ее вопрос шейх отдал ей тысячу дирхемов со словами: «Вот твои монеты». Обрадовавшись такому богатству, женщина вернулась к себе домой и навсегда забыла про бедность.

Главный акцент в повествовании А. Каргалый ставится на раскрытии духовной силы и качеств святого. Эпитеты, применяемые в отношении шейха ‘Абд ал-Кадира Гиляни: «миһрубән» («милосердный»); «шәйхе жиһан» («шейх мира»); «Хак Тәгалә дуслары солтаны» («султан друзей Всевышнего»); «ләтәйфы мәрдаман» («лучший из людей») и др. раскрывают многочисленные способности и большой внутренний потенциал великого наставника и святого. Причем способность шейха творить чудеса (*карамат*) является его главной характеристикой в данном рассказе. Тема чудотворства является основной темой данного произведения А. Каргалый. Абу ал-Хасан ‘Али аш-Шаттанауфи (ум. 713/1313), являвшийся одним из восторженных почитателей А. Гиляни, спустя век после смерти шайха, написал сочинение, в котором великий мистик предстает в качестве чудотворца и провидца,

которому не было равных во всей Вселенной⁶¹. Это сочинение послужило толчком к написанию многих других книг различных авторов, в которых шейх представлен как отмеченный божественной благодатью (*барака*), великий святой своей эпохи, творящий чудеса. В них рассказывается, как ‘Абд ал-Кадир ал-Гилани ходит по воде, летает по воздуху, читает мысли людей, способен присутствовать одновременно в нескольких местах, укрощает огонь и т.д. «Под его покровительством находятся земли от Стамбула до Дели, и он всегда готов прийти не помощь обиженным и угнетенным» [318, с. 209]. Весь рассказ А. Каргалый ведется вокруг мотка шерсти. Благодаря мудрости шейха этот моток чудесным образом попадает в руки терпящих бедствие на корабле посреди океана торговцев; они спасаются от смерти, зашив паруса при помощи шерстяной нитки. Благодаря чуду, совершенному шейхом по воле Всевышнего, женщина обретает благополучие и избавление от былых тягот и забот, это – своеобразный ответ на ее мольбы к Аллаху. Конечно же, образ шерсти (*йомгак; жеб*) является глубоко символическим и мистическим. Изначально образ суфия связан с мусульманским мистиком (аскетом), носящим грубую одежду из шерсти. Шерсть же, в свою очередь, символизирует покаяние и самоотречение.

Вторым основным лейтмотивом данного рассказа А. Каргалый является тема терпения (*сабр*). На мольбы благочестивой женщины, многолетней матери Всевышний отвечает посредством странного, на первый взгляд, дерзкого поступка суфийского наставника: он забрасывает ее моток шерсти к минарету мечети, где его подхватывает птица и улетает прочь. Шейх заверяет ее, что она получит вырученные за ее моток деньги. Однако та проявляет нетерпение: она неоднократно обивает порог шейха и требует от него обещанного ей вознаграждения. Доходит до того, что в отчаянии женщина обрушивает на шейха и его муридов свой гнев и упреки: «Пряжа

⁶¹ Речь идет о его знаменитом сочинении, посвященном жизнедеятельности ‘Абд ал-Кадир ал-Гилани, «Бахджат ал-асрар» («Великолепие таинств»).

эта вернется ли обратно в мои руки, / Где же деньги, что за насмешка?» / Слова проклятья срывались с уст ее / И в отношении муридов» [I; 42; 40-41].

Мудрый замысел наставника и его положительные последствия раскрываются уже в конце повествования. Несомненно, автор произведения намеренно вводит в свое повествование некие острые сюжеты, наподобие подбрасывания мотка шерсти к минарету мечети, либо взывание о помощи муридов шейха ‘Абд ал-Кадира ал-Гиляни, попавших в положение между жизнью и смертью. Можно сказать, что «композиционный прием интригования и эмоциональной подготовки читателя с помощью определенного набора образов и сюжетов – это элемент суфийского стиля...» [643, с. 122–123].

Как видим, терпение – высшее нравственное качество у представителей мистического учения тасаввуф, являющееся также и отдельной макамой. Суфий в процессе своего духовно-нравственного самоочищения вырабатывает в себе терпение и приходит к конечной стадии – любви (*махабба*). Интересно, что данный суфийский мотив ярко выделяется и в некоторых других татарских эпических текстах, например, в письменнокнижных дастанах татар Поволжско-Уральского региона [357, с. 266–317; 318–350].

В авторском отступлении, в 14 заключительных строках произведения, поэт обращается к читателям, представителям суфийского тариката: «*тариць әһеле булган кардәшләр*»; «*шәехкә хезмәт иткән хәлдәшләр*» («братья, относящие себя к представителям [суфийского] тариката»; «суфии, служащие шейху»). А. Каргалый также призывает представителей мистического учения никогда не сомневаться в намерениях и волеизъявлениях своих шейхов, напротив, – полностью подчиниться им, ибо, подобно рассказанному сюжету, благо их намерений открывается позже. Данный мотив находит созвучие в коранической суре «ал-Бакара»: «Вам воевать предписано (на промысле Господнем), И это крайне ненавистно вам, (Со временем) вам обратится благом, И может быть, вам любо то, Что злом (со временем) вам станет, –

Вам (никогда) не знать того, О чем, поистине, известно лишь Аллаху» (2: 216) [323, с. 48]. Это созвучие лишний раз подтверждает убеждение суфиев в том, что шейхи являются наместниками пророка Мухаммада, проводниками Божественной истины, Божественных знаний, и необходимо строго следовать за ними. Ибо также в Коране сказано: «И если этого не знаете вы сами, Спросите тех, кому Писание дано (до вас)». (16:43) [323, с. 308].

Терпение (*сабр*), как было упомянуто выше, является одним из четырех основных мотивов данного произведения. При этом для автора идеалом терпения является Ибрахим Адхам, который, несмотря на пренебрежительное отношение к себе шейха и многочисленные попытки прогнать его со своего порога, проявил стойкость перед лицом бед и унижений и удостоился в итоге благосклонного отношения наставника, который наделил его особой милостью и благословением.

Что касается «Рассказа об ‘Абд ал-Кадире ал-Гилани и прядильщице», то здесь он напрямую связан с образом той женщины-прядильщицы, которая в итоге удостоивается благодати (*баракат*) от ‘Абд ал-Кадире ал-Гилани. Как видим, оба произведения, вышедшие из-под пера А. Каргалый, содержат в себе много общих идей, образов и мотивов, и это не удивительно, т.к. подобная тенденция в принципе свойственна многим писателям и поэтам XIX в., и корни этого явления уходят глубоко в пласт коранической и всей арабоязычной литературы, «для которых повторы, ретардация, постепенное нагнетание интенсивности были чрезвычайно характерны» [499, с. 59]. Однако «Рассказ об ‘Абд ал-Кадире ал-Гилани и прядильщице» более обогащен с композиционной стороны, т.к. количество основных действующих лиц в нем больше, и сам сюжет имеет более сложную структуру.

Поэма создана изысканным слогом, она отличается большой силой эмоционального воздействия, пронизана лиризмом подтекстов.

Эта же тема подробно рассмотрена в «Четвертом рассказе» («Хикайат ар-раби‘а») А. Каргалый, который мы условно назовем «Рассказ об ‘Абд ал-

Кади́ре Гиляни и его муриде». Содержание его сводится к следующему: однажды один из учеников известного суфийского наставника ‘Абд ал-Кади́ра Гиляни⁶² «спросил его о сути прав и обязанностей между муридом и его шейхом. Тот послал его к одному правителю передать от него привет и добавил при этом: “По возвращении ты узнаешь ответ на свой вопрос”. Мурид прибыл по назначению к правителю с приветствием от шейха, и тот, возрадовавшись, отдал для шейха полторы тысячи монет. Однако по дороге муриду выпало испытание в лице одной красавицы. Плененный девушкой, он отдал ей предназначенные для шейха деньги. Однако грехопадению мурида чудесным образом препятствовал сам шейх, несмотря на то, что он при этом находился на расстоянии месяца пути от этого места. В тот момент, когда юноша, охваченный страстью, потянулся к телу красавицы, стена раскололась, из нее выскочила рука шейха и несколько раз ударила его. Ошеломленный этим обстоятельством, мурид вернулся к своему духовному наставнику. Красавица, которая оказалась невольной свидетельницей картины чудесного вмешательства шейха, также пережила духовное перерождение. Она распродала все свое имущество, пришла к шейху с покаянием, отдала ему все свое состояние и после этого встала на праведный путь» [478, с. 50].

Этот же сюжет лежит в основе другого татарского рассказа (*хикайат*), включенного в рукописный сборник [ОРРК НБ К(П)ФУ. – Ф. 1. – Оп. 1. – К-493]. Однако в роли шейха там выступает другое историческое лицо – известный суфийский наставник Абу Са‘ид Абу ал-Хайр⁶³. Он прославился тем, что ввел в мистическую практику служение бедным, считая, что только через заботу о ближних реализуется любовь к Аллаху. К сожалению, автор этого рассказа не известен.

«Путь мистика сугубо индивидуален. Суфийский шейх, зная своих муридов, их достоинства, недостатки, характеры и склонности, в деле

⁶² ‘Абд ал-Кадир ал-Гиляни (ал-Джиляни) (1077–1166) – ханбалитский проповедник и богослов, суфийский шейх, основатель суфийского тариката Кадирия.

⁶³ Абу Са‘ид Амайхани Фадлаллах ибн Абу ал-Хайр Ахмад (967–1049), родом из Хорасана.

воспитания каждого из них определяет свои методы и приемы. В рассказе татарского поэта этот момент ярко и четко выделен. На вопрос мурида, в чем заключаются отношения между учеником и его наставником, шейх не отвечает непосредственно словами, а посылает его навестить одного падишаха и передать ему от него привет: “Отправляйся к тому-то царю и приветствие мое передай, / И кроме этого не молви больше ни слова. И только так вернешься живым, невредимым, / Ответ на свой вопрос получишь” [I; 31; 5-6].

Таким образом, акцент в рассказе ставится на получении эмпирического опыта, постижении знаний через чувственное восприятие, в основе которых лежат такие специфические суфийские термины, как: “созерцание” (*мушахада*), “вкушение” (*завк*), “раскрытие” (*кашф*), “достижение истинности” (*тахжик*)» [473, с. 201].

Суфийское учение подразделяет знание (*‘илм*) на два вида – явное (*захир*) и скрытое (*батин*). Согласно мнению ал-Газали, «те знания, которые не есть необходимые (априорные), а появляются в наличии в сердце во время некоторых состояний (*ахвал*), различаются по обстоятельствам их приобретения: иногда они обрушиваются на сердце [так], словно они вбрасываются в него неизвестно откуда, а иногда приобретаются посредством доказательства и обучения» [365, с. 125].

«Этика отношений шейх–мурид, мурид–шейх освящена во многих теоретических трудах по суфизму, включая и агиографические сочинения. И в произведении татарского автора этика отношений между муридом и его шейхом занимает ключевую позицию. Мурид беспрекословно исполняет волю своего шейха; послушание мурида является основным, базовым мотивом, на котором зиждятся все остальные сюжеты повествования.

Из истории известно немало примеров, когда цари и правители покровительствовали суфийским шейхам. На протяжении многих лет они обеспечивали существование суфийских обителей, приютов, названия которых варьируются в зависимости от географического расположения,

национальной принадлежности самих суфиев: джама‘ат-хана, завийа, ханака, текке, рибата, даргях. “Султаны охотно раскрывали двери дворца перед шейхами-суфиями (...), государство платило дервишам жалование – ежедневно по полдинара” [145, с. 201]. В “Рассказе об ‘Абд ал-Кадире Гиляни и его муриде” ярко выделен сюжет о почитании правителем суфийского наставника, шейха. В повествовании говорится о том, что падишах был невероятно рад услышать о приветствии шейха от одного из его муридов, так как сам он также некогда являлся учеником шейха, суфием; это выясняется из текста произведения, где о нем сказано *холус аһле*, или: *ахл ал-ихлас* (приверженец искренности).

И вот уже на обратном пути мурид остановился в одном городе, где проживала известная на всю округу женщина; поэт называет ее “красавица” (*гузал*). А. Каргалый в этом месте усиливает эмоционально-экспрессивный тон произведения, заостряя внимание читателей на моменте скорой развязки, раскрытия замысла шейха» [473, с. 201–202]: «Тот дервиш ступил в обратный путь, / И вот раскрытие той тайны уже скоро» [I; 31; 14].

«Надо отметить, что в произведении А. Каргалый освещается и другой немаловажный момент в акте подаяния, а именно: даритель, совершающий пожертвование для суфийского наставника, тем самым очищается от прежних грехов. Этот сюжет продемонстрирован в эпизоде духовного перерождения “красавицы”. В тот момент, когда мурид, плененный красотой девушки, потянулся к ней, чтобы обвить ее шею, из стены комнаты выскочила рука шейха и со всей мощи ударила по лицу юноши. Тот свалился без чувств, и когда пришел в сознание, получил второй такой удар. Этот эпизод, окрашенный в яркие чувственные оттенки, являет собой переломный момент всего повествования» [473, с. 202]: «Только потянулся рукою к шее ее, / Как вдруг видит: стена раскололась / И из нее выскочила рука и ударила по лицу дервиша так, / Что повалился он навзничь. / В какой-то миг очнулся, покоясь на полу, / А изо рта его вышли пузыри. / Придя в себя, он получил второй такой удар, / Словно шею оторвало ему» [I; 33; 40-43].

Выше было упомянуто, что чудодействие духовные наставники совершали на практике в совершенно редких случаях, когда возникала в том крайняя необходимость. «В рассказе А. Каргалый мы как раз наблюдаем тот редкий случай, когда суфийский шейх вынужден применить чудо для благой цели – чтобы спасти от грехопадения своего мурида. Нужно иметь в виду, что как бы ни был отдален духовный наставник от своего ученика, он находится с ним в непрерывной связи (*рабита*) и контролирует все его поступки. Также немалое значение имеет другое суфийское состояние под названием *таваджжух* – глубокая связь и мысленная концентрация между шейхом и муридом. Суфийский наставник, практикуя *таваджжух*, “входит в дверь ученического сердца” [500, с. 239], чтобы наблюдать за его поступками и оберегать его.

В Коране и хадисах теме покаяния уделено значительное место. Также, согласно представлениям суфиев, искренне покаявшийся в своих грехах человек ближе к Аллаху, чем благоверный мусульманин, всю свою жизнь исправно исполнявший все религиозные предписания. Здесь можно было бы по аналогии с данным сюжетом вспомнить известную библейскую историю о блудном сыне.

В авторском отступлении особое внимание акцентируется на чудесных свойствах и силе благотворного воздействия великого суфийского наставника на людей и обстоятельства их жизни. Мелодично, подчиненные стройной рифме звучат заключительные строки повествования, в которых поэт призывает всегда и во всем слушаться повелений шейха, ибо ключ к счастью, по его мнению, кроется в исполнении воли наставника» [473, с. 202]: «О, дорогой мой брат, если ты мурид, / Плоды найдешь в познании ты. / Что бы ни приказал тебе твой шейх – исполни, / Как бы [это приказание] ты ни расценил. / Если подчинишься, то перед тобой распахнутся / [Двери] в счастье обоих миров» [I; 35; 67-69].

Таким образом, «Рассказ об ‘Абд ал-Кадире Гиляни и его муриде», включающий в себя два отдельных сюжета, является своеобразным

литературным творением, повествующем о важности роли суфийского наставника в духовном восхождении и нравственном совершенствовании мурида.

В результате нашего исследования ключевые аспекты заявленной темы интерпретируются в контексте историко-литературного и литературно-культурного процесса в целом. Своеобразие и традиционное в исследуемых произведениях А. Каргалый находятся в состоянии взаимопроникновения. Центральное место в произведениях А. Каргалый, посвященных проблеме взаимоотношения шейх-мурид, мурид-шейх, занимают образы и мотивы, берущие начало в арабо-мусульманских письменных памятниках, в частности, суфийской литературе. В этих произведениях образы и мотивы терпения, вверения себя шейху, испытания и чудотворства раскрываются оригинальным образом. Так, например, в «Рассказе об ‘Абд ал-Кадире ал-Гиляни и прядильщице» образцом терпения является не мурид, а благочестивая женщина, не имеющая отношения к суфийскому братству. Однако идеям и содержаниям произведений А. Каргалый не чужды мотивы, укоренившиеся на территории Волго-Уральского региона, где ханафитский мазхаб был изначально признан основным действующим мазхабом. Рассказы татарского автора отличаются простотой и задушевностью, которые отсутствуют в назидательных поучениях и умозрительных рассуждениях, являющихся предметом суфийских речений и некоторых трактатов. Им свойственны: высокая художественность, точность выражения мысли, поэтическое красноречие. В рассказах А. Каргалый, вошедших в поэтический сборник «Тәржемәи хажи Әбелмәних әл-Бистәви әс-Сәгыйди», основной акцент ставится на этической составляющей суфийского учения.

Помимо коранических эпизодов, А. Каргалый обращается к богатой кладези рассказов о мусульманских святых (*вали*) и суфийских наставниках (ед ч.: *шайх*; мн. ч. – *шуйух*) и включает их в свои рассказы, при этом внося индивидуальное авторское видение, местами же – обогащая их некоторыми образами и мотивами из народного фольклора. Таким образом,

повествования о великих мистиках и аскетах, зародившиеся в недрах мусульманского Востока, творчески переработанные татарским автором, становятся близкими к восприятию и популярными у татарского читателя.

В основе «Хикэятел эввал» («Первый рассказ») поэтического сборника, состоящего из 72 бейтов, приводится «известная легенда о двух великих мистиках Востока: Хасане ал-Басри (642–728), исламском богослове из Медины, одном из основателей аскетического направления в суфизме и легендарной Раби́е ал-‘Адавийе (713/4–801), внесшей в мистическое учение идею бескорыстной и абсолютной любви к Богу. Фигуры этих двух великих мистиков, которые стояли у самых истоков суфизма, сыграли значительную роль в формировании религиозно-суфийского течения в исламе. При встрече с Раби́а Хасан Басри заметил, что та сильно что-то сжимает в обеих руках. Выясняется, что она выручила на базаре за продажу нескольких веревок две медные монеты, и держит их по одной в каждой руке. Хасан ал-Басри удивился этому обстоятельству и поинтересовался у той, почему бы ей не объединить эти монеты в одной руке? На это Раби́а ал-‘Адавийа ответила Хасану ал-Басри следующим образом: “И одна такая монета может привести к огромному искушению, если же их соединить вместе, то, пожалуй, они изгонят из души веру, заняв в ней почетное место”.

Сюжет о Хасане ал-Басри и Раби́е ал-‘Адавийе заимствован из рассказа Ф.‘Аттара “Шейх ал-Басри и Раби́а”, включенный в знаменитый суфийский сборник рассказов “Мантик ат-тайр” (“Язык птиц”), правда татарский автор заметно трансформировал известный сюжет, внося в него свою авторскую интерпретацию. По ‘Аттару шейх Хасан ал-Басри идет к Раби́е и просит рассказать ее о том, чего она не слышала от других, никому не рассказывала. В ответ та рассказала шейху, как однажды продала несколько веревок, выручив за них пару серебряных монет. Она держала монеты в разных руках, ибо боялась, что если одна монета найдет себе пару, “нафса разбойника”, то она не сможет их удержать. В конце повествования Ф.‘Аттар устами Раби́и ал-‘Адавийи приходит к выводу» [472, с. 80–81]: «Неимоверно старается

прилепившийся к миру, / Изобретает сотню тысяч уловов, / Чтобы добыть крупицу нечистого золота. / И вот он им владеет, затем к нему приходит смерть, вот и весь о нём сказ. / Наследнику переходит уже чистое золото, / А он остаётся с горечью своих грехов и мучений» [71, с. 128].

По сюжету А. Карглый в руках Раби‘а ал-‘Адавийа сжимает две маленькие медные монеты, но сравнивает она их с могучими львами, тем самым усиливая их силу искушения (*фетна*) для простых смертных. Для сравнения: по Ф. ‘Аттару у главной героини в руке серебряные монеты. Она уверена: и одна монетка может наделать множество бед: «О, шейх мира, / И одна [монета способна привести] к смуте, она хуже льва» [I; 2; 9].

В данном исследовании неоднократно говорилось о суфийском символе «жемчуг» (*дөрр*), который встречается в произведениях тюркских и татарских поэтов религиозно-мистического направления в самых разных вариациях и семантических составляющих. В данном поэтическом рассказе этот образ несет в себе иной смысловой оттенок, и означает высшую истину – антипод материальному богатству: «Спросил: «Серебро или жемчуг в руках твоих? / И отчего столь сильно ты сжимаешь это?» [I; 2; 3].

В суфийской символике «жемчуг» (*дөрр*, *марвар*, *лулу*) означает истину, просветление, мудрость. Этот мистический символ встречается в произведениях у первых суфийских авторов. Шибли обратился к Джунайду, чтобы тот стал его учителем, и сказал: «Тебя порекомендовали как специалиста по «жемчугу» (просветление и мудрость) (...) Либо дай мне жемчуг, либо продай его». «Если я его стану продавать, у тебя не хватит денег; если я дам его тебе, то, получив его легко, ты не поймешь его ценность, – отвечал Джунайд. – Поступи как я: ныряй головой вперед в море, и если будешь ждать терпеливо, то обретешь свой жемчуг». Где жемчуг Истины? Хранится в море он, А море в сердце, знай – и там жемчужин дом» [193, с. 47]. Как видим, данный символ является одним из составных элементов в триединстве: ныряльщик (*гаувас*; *гарик*), море (*бахр*) и жемчуг (*дөрр*).

Иными словами, когда Хасан ал-Басри в произведении А. Каргалый спрашивает у Раби‘и, не жемчуг ли та так сильно сжимает в своих руках, он вкладывает в этот эпитет, действительно, самое драгоценное что есть, т.е. истину. «Таким образом, и в произведении А. Каргалый жемчуг (*dəpp*) ассоциируется с чем-то очень дорогим, с истиной. Этот образ напрямую связан с личностью Раби‘и ал-‘Адавийи, которая почиталась среди суфиев как «великая», «святая женщина-мистик». В данном контексте медные монеты противопоставляются жемчугу, как материальный мир противопоставляется миру духовному, истинному. Таким образом, в отличие от Ф.‘Аттара, А. Каргалый еще более углубляет содержание своего произведения, вводя суфийский образ жемчуга. Но, несмотря на некоторые расхождения в повествовании сюжета, у обоих авторов: Ф.‘Аттара и А. Каргалый монеты символизируют блага этого мира, которые способны сбить с духовного, мистического Пути» [472, с. 81–82].

Серию повествований о святых продолжает «Второй рассказ» («Хикайэйтес сани») А. Каргалый, который мы условно назовем «О Шамсуне-батыре и его корыстолюбивой жене» («Шәмсун батыр һәм аның комсыз хатыны»). «В основе его лежит библейское сказание о Самсоне и его коварной возлюбленной Далиле (в русской традиции – Далида), которое включено в ветхозаветную Книгу Судей. Данный сюжет, как известно, нашел широкое отражение в изобразительном искусстве, музыке и литературе всего мира. Самсон, обладающий фантастической физической силой, всю свою жизнь воевал против филистимлян, поработителей еврейского народа. Немало бед он им приносил, а те не знали, как с ним расправиться. Однажды он полюбил филистимлянку по имени Далила. Та же за вознаграждение выведала секрет силы Самсона и после трех неудачных попыток погубила его, выдав врагам-филистимлянам. К сожалению, в рассказе о Шамсуне татарского автора нет указания на источник заимствования данного сюжета. Однако можно предположить, что он попал к А. Каргалый через персидских авторов, поэтические творения которых были широко распространены в

среде татар в XIX веке. Литературные произведения на персидском языке, которые проникали на территорию Поволжья и Урала, пройдя через многочисленные авторские интерпретации, либо в ходе переписываний трансформировались, максимально приближаясь к восприятию татарским читателем, вживались в местную культуру и воспринимались уже как свои. Но, прежде чем попасть в руки к представителям просвещенной прослойки татар, они проходили сложный, многоступенчатый путь: произведения арабских, греческих, индийских, др. мусульманских авторов, а также христианские Священные Писания, интегрированные в персидскую литературу, творчески перерабатывались местными авторами» [463, с. 205]. «Этот фактор имел позитивный оттенок особенно в сложные, переломные для татарской литературы периоды, когда она претерпевала упадок или находилась в состоянии застоя; благодаря этому литература обогащалась новыми идеями и содержанием, переходила на более высокий этап развития» [577, с. 3]. По мнению И. Н. Хольстрем, «стратегия интерпретации поэтического текста всегда является актуальным вопросом. Сегодня понимание предполагает интерпретацию, перевод или изложение смысла текста своими словами» [486, с. 187]. «А. Каргалый вносит в этот рассказ свою авторскую интерпретацию. Так, например, главный герой рассказа Шамсун представлен как мусульманский святой, который проводит ночи за молитвами, держит уразу, ради довольства Аллаха участвует в сражении с неверными-кяферами (в иудейских священных писаниях – филистимляне) и т.д. Кроме того, Шамсун у татарского поэта представлен как великий святой» [463, с. 205]: «В народе израилевом жил Шамсун – / Человек – святой, великий» [I; 9: 1].

«По христианской же версии, Самсон был “назореем Божиим от лона матери”, т.е. человеком, принявшим обет воздерживаться от употребления винограда и произведенных от него продуктов (в первую очередь вина), не стричь волос. По степени святости назорееи приближались к первосвященникам (Амос. 2:11, 12). Существуют некоторые различия и в

деталей повествования А. Каргалый. Так, если по библейскому сюжету Далила связывала своего возлюбленного во время сна семью сырыми тетивами, новыми веревками, которые не были в деле, втыкала семь кос с его головы в ткань, то в произведении татарского поэта жена Шамсуна перевязывала спящего мужа крепкой канатной веревкой, затем железной проволокой и только в третий раз, узнав истинный секрет его силы, связала ему руки, как и в оригинальной версии, его косами. Еще одно характерное отличие в повествовании А. Каргалый заключается в том, что жена Шамсуна после каждой ее неудачной попытки погубить его оправдывалась тем, что решила испытать, насколько тот силен. Согласно же библейской версии, Далила каждый раз бросала Самсону упреки в том, что он недостаточно любит ее» [463, с. 205]: «И сказала ему [Далила]: как же ты говоришь: «люблю тебя», а сердце твое не со мною?» (Ветхий Завет. Суд. 16:15-17).

Автор произведения негативно относится к главной героине, называя ее алчной (*комсыз*). Сравним: «И усыпила его [Далила] на коленях своих, и призвала человека, и велела ему остричь семь кос с головы его. И начал он ослабевать, и отступила от него сила его» (Суд. 16:19). У татарского поэта: «В один из вечеров сон беспечности пришел, / Распутная жена воспользовалась тем. / В поспешности отрезав ему косы, / Связали ими ему руки. / И не откладывая, [том] оповестила, / В тот же миг, [вокруг] неверные собрались» [I; 12; 42-44].

«Согласно библейскому повествованию, после захвата Самсона ослепляют, затем бросают в темницу, где к нему приходит искреннее раскаяние. Спустя некоторое время, волосы на его голове отрастают, к нему возвращается его былая мощь. В один из празднеств в храме собирается вся филистимлинская знать и простой люд, Самсона же вводят в храм как шута. Он обращается к Богу с мольбой вспомнить о нем и укрепить его, затем он сталкивает между собой огромные колонны, храм рушится и под его обломками погибают тысячи филистимлян. В повествовании же А. Каргалый главного героя убивают сразу же после его захвата»: «И не дав ни на миг

пощады, / Убили они его тотчас” [I; 12; 45]. Татарский поэт, согласно мусульманской традиции, связывает гибель главного героя с Божественным волеизъявлением (*такъдир*), выражает глубокое сочувствие этому обстоятельству» [463, с. 206]: «И предательство приходит по воле Бога, / И светлое, подобно солнцу, побуждение приносит черные плоды» [I; 12; 39-40].

«В повествовании “О Шамсуне-батыре...” А. Каргалый славная кончина главного героя омрачает мысли самого пророка Мухаммада, который возносит праведного святого, воздавая ему честь и хвалу. Всевышний Аллах в ответ на слова своего любимого (т.е. пророка Мухаммада) ниспосылает ему суру “ал-Кадар” (“Предопределение”). Упоминание имени Мухаммада, посланника Аллаха, в суфийских произведениях встречается довольно часто. А. Каргалый так же, как и многие тюркские и татарские поэты-суфии, следует этой традиции. Следующие двенадцать поэтических строк татарского поэта посвящены восхвалению Аллаха и Его пророка Мухаммада. Эта часть произведения, по словам автора, является переводом отрывка из “Мишкат ал-анвар” (“Ниша света”) Абу Хамида ал-Газали: “Мишкат ал-анвар” хазрата Газали, / Из книги сей на тюркский / Перевел стихами из байтов, / Посему надеюсь: вспомнят. / Ради этого недостойного добрые молитвы вознесут / Самому недостойному из людей – Абульманиху» [I; 13; 58-60].

Помимо различий, в произведении “О Шамсуне-батыре...” А. Каргалый выделяются некоторые вымышленные детали. Автор привносит в повествование некоторые чудесные явления (*карамат*). Так, например, к “челюсти верблюда” – тивэ янакыйн (в Книге Судей – челюсть мертвого осла), которую Шамсун носил с собой в качестве оружия, прирастало мясо, когда он чувствовал голод. Когда же его одолевала жажда, то сквозь зубы этой “челюсти” просачивалась холодная вода, которой он напивался: “Верблюжья челюсть оружием служила / Для обладателя чудес...”.

Примечательно, что в текст рассказа А. Каргалый включил суфийский термин карамат; он обычно применяется в отношении святых и шейхов, способных совершать чудеса. В арабском языке слово “чудо” употребляется в двух разнокоренных вариантах: *карамат* и *муджиза*. Караматы, как известно, даются святым, чтобы подтвердить их особую богобоязненность и благочестие, му’джизат же, по воле Аллаха, ниспосылается пророкам как доказательство их миссии. Эти два явления отличают также не только от актов обмана (*хийал*), но также от предсказаний (*киханат*), волшебства (*сихр*) и др. Истинные шейхи, как известно, никогда не похвалялись своими чудодействиями, напротив, – избегали этого. Достаточно вспомнить, что одним из обвинений в адрес известного ал-Халладжа было “разглашение чудес”, посредством которого в глазах современников он мог стремиться к роли пророка [668, с. 615]. В тексте же татарского поэта данный термин применяется в отношении Шамсуна с одной-единственной целью – чтобы указать на его причастность к святым. В повествовании А. Каргалый встречаются отступления, где речь идет о негативных, разрушительных качествах, отдаляющих человека от Всевышнего Аллаха. Выражая свою авторскую позицию, татарский поэт всей душой осуждает поступок коварной жены Шамсуна, говорит о том, что любовь к богатству и деньгам является скверным, злым качеством; многих живших на Земле это качество сделало “слепцами” в обоих мирах. Такие люди, по мнению автора, далеки от милости Аллаха» [463, с. 206]: «Насколько злобно это качество – любовь к мирским благам, / Уж многих оно сделало слепцами в этих двух мирах. / Им бы держаться пути Истины, но слепцы – / [Настолько] отделились от Божьей милости они» [I; 10-11; 21-22].

«Образ коварной жены Шамсуна олицетворяет собой все мирские соблазны в виде богатства, похоти и славы – всего того, что сбивает человека с истинного пути и приводит его к духовной гибели. Образ же Шамсуна диаметрально противоположен образу Далилы: никакая физическая сила не способна сломить его, он непобедим перед филистимлянами, которые в

рассказе А. Каргалый представлены в лице неверных (*кафир*). Однако он оказался слабым перед коварством женщины, образ которой подразумевает мирские блага. Автор рассказа всячески предостерегает читателей от этого порока. Можно привести множество примеров из мировой суфийской литературы, где авторы отождествляли преходящий мир с женщиной или невестой и призывали бросить в мир-женщину камень; татарский автор лишь следует установившейся традиции. А. Каргалый также не отступает от традиции, сложившейся и крепко укоренившейся в литературах мусульманского Востока: в концовке повествования он возносит молитвы благодарности (*шукр*) Всевышнему, который ради своего Любимого [пророка Мухаммада] ниспослал миру столько благ и милости; он также призывает и всех мусульман возносить молитвы благодарности благословенному духу Пророка» [463, с. 206-207]: «Ради Любимого своего Аллах Всевышний / Дал нам [щедро] богатства столько. / Нам же следует множество раз / Молитвы вторить благословенному духу Пророка» [I; 13; 52-53].

«Благодарность (*шукр*), как известно, в суфийской иерархии стадий духовного возвышения (*макамат*), наряду с любовью (*махабба*), представляет одну из основных стадий. Поэтому суфии придавали большое значение этому духовному состоянию (*хал*), выдвигая тезис о том, что истинный суфий должен быть одинаково благодарен Всевышнему и в радости, и в горе. Среди ранних аскетов выделялись и те, кто в ниспосланных страданиях, горе видели особый знак любви Аллаха и были благодарны еще больше» [463, с. 207].

Поэтический рассказ А. Каргалый о Шамсуне и его возлюбленной Далиле базируется на этической составляющей. Автор избрал данный сюжет в качестве назидания верующим людям, и основной посыл этого повествования сводится к критике таких человеческих пороков, как алчность, корысть и двуличие. Шамсун же представлен святым, с честью выдержавшим все ниспосланные ему испытания, которые не сломили его, напротив, – только укрепили в нем веру во Всевышнего. Интерпретация

библейского по происхождению сюжета сводится к включению в него дополнительных деталей, призванных адаптировать рассказ к восприятию татарским читателем. «Для поэта детали, сюжетная линия, стиль повествования является лишь фоном. Отступления от основной линии сюжета, где автор делится своими размышлениями с читателем, выводы, к которым приходит, – вот на чем акцентируется внимание читателя; это то, в чем заключена «соль» рассказа» [463, с. 207].

«Девятый рассказ» («Хикяте тэсигь») А. Каргалый «мы условно назовем “О духовном перерождении царя Басры”». Он включает в себя 276 поэтических строк. В повествовании рассказывается, как однажды путь одного старца, суфийского шейха по имени Мансур Гумар, проходил через город Басру. Он остановился у ворот одного дворца и увидел роскошный золотой трон, на котором восседал царь. Все погружены в атмосферу праздника, звучит музыка, читают газели, танцуют, пируют... Шейх незамеченным проник мимо сотен стражников внутрь дворца и некоторое время наблюдал за происходящим пиршеством. Неожиданно под воздействием старца правитель изменился в лице; он приказал остановить музыку и всем удалиться. Затем подозвал к себе свою супругу. Взору шейха открылась пленительная картина. В залу грациозно вошла молодая и прекрасная царица в богатых одеяниях, а вместе с ней и обворожительные прислужницы. Шейх дождался того момента, когда правитель со своей супругой уселись на трон, после чего резко ударил своей тростью и произнес проповедь, в которой уличил правителя во лжи, гордости своим высоким саном и потребовал от него покаяться перед Всевышним. Речь шейха произвела на правителя и его жену сильное психологическое воздействие. Царь вскрикнул, упал наземь и лишился чувств. Придя в себя, он и его супруга пришли к искреннему покаянию, затем надели на себя грубые одеяния и, не захватив с собой и крошки хлеба, посреди ночи, когда все придворные улеглись спать, покинули дворец и направились скитаться по святым местам. Наутро же придворные, зайдя в пустые покои царя и царицы,

подняли тревогу, стали их повсюду искать, но все их старания оказались тщетными. В страхе от произошедшего все придворные и жители Басры покинули город... Прошло какое-то время. Снова путь того старца пролегал через Басру. Зайдя в город, шейх поразился произошедшим там переменам: дома запустили, на месте некогда роскошного дворца – жалкие развалины. В этот момент мимо проходил один человек. Шейх стал расспрашивать его, куда подевалось былое величие этого города, которым управлял царь. Тот ответил ему: действительно, некогда во главе этого города стоял правитель, равного которому в честности и справедливости не было во всей округе. Однако царя и его супругу постигло несчастье: их съело невиданное чудовище – аждаха или пэри. Услышав это, шейх возликовал и в душе вознес молитву благодарности Аллаху. После этого он немедленно отправился в Мекку для совершения хаджа. Там он встретился с бывшим падишахом Басры, который настолько изменился, что из некогда молодого, пышущего красотой и здоровьем юноши превратился в изможденного и сгорбленного старика. После радостной встречи они подошли и к его супруге, которая настолько лишилась сил, что уже не в состоянии была передвигать ноги и лежала посреди мусора. Увидев шейха, она в порыве благодарности припала к его ногам и умерла. Ее супруг, увидев смерть своей возлюбленной, также упал к ногам наставника и отдал Богу душу. Шейх при виде этой картины воскликнул: “Как прекрасны влюбленные!”. Через некоторое время вернулся к ним с куском материи, купленным на рынке. Однако к моменту возвращения обнаружил их тела уже аккуратно завернутыми в саван. В тот же миг он услышал глас, исходящий от Всевышнего: “Он отказался ради Меня от дворца, богатства и славы. Боролся со своим нафсом, подчиняясь моим приказам. Я принял их к себе, наделив вечным богатством. Соверши же над их телами намаз, затем передай их тела Мне!”. Потрясенный произошедшим шейх совершил намаз. После этого тела покойных супругов исчезли, а их души оказались в прекрасном раю. Таково содержание рассказа татарского поэта-суфия А. Каргалый.

Переходя к анализу, нужно отметить одну очень важную деталь: в данном творении татарского поэта усматривается некоторое противоречие. Согласно традиции, идея справедливого царя возносится и пропагандируется во многих произведениях тюркских и татарских авторов, таких как: “Киссаи Йусуф” Кул Гали (XIII в.), “Хосров и Ширин” Кутба (XIV в.), “Джумджума султан” Хисама Кятиба (XIV в.), “Тулистан бит-тюрки” Сайфа Сараи (XIV в.) и многих других. В поэтическом же рассказе А. Каргальи образ идеального правителя в виде падишаха Басры умалывается, затем и вовсе сводится на нет. Мы видим, что после ухода падишаха и его супруги, снискавших уважение и любовь горожан, дворец приходит в запустение, напоминает жалкое и унылое зрелище, а жители Басры, обуянные страхом и ужасом, покидают прижитые земли. Из вышесказанного можно сделать следующее предположение: скорее всего, этот рассказ в оригинале был создан под влиянием чиштийского братства. Братство Чиштия, как известно, зародилось на территории Индии. Своего расцвета оно достигло во времена Шайха Низам ад-Дина Аулийа (ум. в 725/1325), который ввел строгие ограничения во взаимоотношения с представителями правящей верхушки» [478, с. 84–86]. Так, например, сам он «предпочитал не общаться с властями предержавшими и строжайшим образом запрещал своим ученикам поступать на службу к султану» [318, с. 323]. «Учение накшбандийского тариката в корне отличается от чиштийского. В то время, когда суфии чиштийского братства проявляли безучастное, пассивное отношение к жизни и непротивление злу, представители накшбандийского братства, широко распространенного на территории Волго-Уральского региона, пропагандировали активную социальную и гражданскую позиции, в большинстве случаев лояльно относились к власти. Истории известно немало фактов, когда они выступали в защиту прав простых людей; «отстаивая свои идеалы, были даже готовы взяться за оружие» [318, с. 265]. Возможно поэтому, в силу особого менталитета и образа жизни, учение чиштийского тариката не могло прижиться среди татар. Однако поэтические произведения на языке хинди,

сформировавшиеся при непосредственном участии духовных учителей чиштийского братства и прошедшие несколько этапов авторской трансформации по пути из Индии через территории Средней Азии и Кавказа, дошли до земель наших предков. Герои суфийских поэм, созданных на языке хинди» [469, с. 187–188], «забывают в разлуке обо всем на свете. От нахлынувшей любовной страсти [ко Всевышнему] они забрасывают государственные дела, оставляют родных и близких, одеваются в рубище аскета и отправляются на поиски возлюбленной, путь к которой всегда длинный и опасный» [387, с. 193–194]. «Такого рода произведения пользовались широкой популярностью среди татарского народа; эти мистические истории передавали из уст в уста, их переписывали шакирды медресе в свои тетради (дафтары), издавали в поэтических сборниках и т.д. и т.п. Подобный сюжет лег в основу поэтического рассказа А. Каргалый.

В основном суфии, за редким исключением, сторонились и всячески старались не иметь никаких отношений и связей с правителями, визирями и другими представителями власти. По их глубокому убеждению, человек, если он занимал высокий пост, тем более являлся царем, уже был причастен к греховному заработку, доходу. Этим и объясняется резкое и крайне негативное поведение шейха Мансура Гумара в отношении царя Басры и его супруги [469, с. 188]: «Ударил своей палкой [шейх Мансур] об край престола, / И крикнул: «О, лживый царь! / Возгордившись своим пустым саном, / До кой поры порицаемое творить ты будешь?!» [I; 54; 20-22].

«В данном случае шейх Мансур Гумар выступает в роли врачевателя, призванного излечить падишаха и его супругу от душевного недуга и наставить их на истинный путь. Нередко в исламоведческой науке суфийские наставники предстают в образе лекарей людских душ и сердец. Так, Имам ал-Газали, рассуждая об истинном суфийском шейхе, говорил» [469, с. 188]: «Он излечивает своим взглядом, исцеляет своей речью» [682]. Помимо этого о суфийских шейхах сказано: «Влияние их будет ощутимо во все времена и на каждом материке. Содружество с этими наследниками, муршидами, –

испытанное лекарство, а отдаленность от них – смертельный яд. Это люди, приближение к которым дарует счастье, а дружба с ними излечивает души, облагораживает нравы, сеет убежденность в сердцах и укрепляет веру» [328, с. 48]. Шейх Мансур Гумар, объясняя падишаху Басры цель своего прихода во дворец, сказал: «Я – лекарь, воспитывающий [души] людские, / Спаситель, мусульман, погрязших в пороках. / Цель моего прихода, о падишах – / Излечить вас от грехов» [I; 54; 29-30].

«В своей речи к царю и царице Басры шейх рассуждает о быстротечности земной жизни и неминуемости смерти. В этой проповеди акцент ставится на моменте своевременного покаяния (*тауба*), иначе, по словам шейха, оказавшись в тисках могилы, будет бесполезно о чем-либо сожалеть и каяться» [469, с. 189]: «Прельстившись на лживые соблазны и желания, / Сочли [вы] вечным то, что дано вам лишь на время. / Завтра лишишься этого престола, / И все богатство останется здесь» [I; 55; 31-32].

«Эти слова произвели на царя мгновенное действие: из его груди вырвался крик отчаяния, после чего он на долгое время потерял сознание. Вот как описывается перемена, произошедшая во внутреннем состоянии падишаха после произнесенной проповеди шейха: “Услышав эти речи, падишах, / В отчаянии сказавши “ах!”, / Прочь ринулся с трона сей богатырь, / И пролежал он долго, сознание потеряв” [I; 55; 39-40].

Очнувшись, падишах заверил шейха, что былые его ошибки и прежний образ жизни остались в прошлом. Такого рода эпизод, когда слова или действия суфийского наставника производят сильное воздействие на психологическое состояние того, к кому они обращены, является вполне типичным. Известно, что шейхи, суфийские святые (мн. ч.: *аулийа*; ед. ч.: *вали*) нередко обладали сверхъестественными способностями, которые они использовали в необходимых для достижения благих целей случаях. Кроме того, «биографии суфиев изобилуют изумительными действиями и сверхъестественными харизматическими делами» [668, с. 615–616]. Можно было бы привести массу примеров, когда суфийские наставники совершали

чудеса (*карамат*), которые невозможно объяснить доводами рассудка или с помощью простой логики. Ученые связывают чудотворца со сновидениями, передачей информации на расстоянии, видением того, что не видят другие, экстериоризацией шейха (существованием вне физического тела), сверхъестественным перемещением человека в пространстве и т.д. [350, с. 225]. В произведении татарского поэта шейх Мансур Гумар, помимо своего сверхъестественного воздействия на падишаха Басры, о чем шла речь выше, совершает еще два чуда. Второе заключается в том, что наставник свободно проникает во дворец. Когда же падишах, увидев его перед собой, задает вопрос: как тот смог проникнуть в царские хоромы незамеченным для стражников, старец отвечает» [469, с. 189]: «Зачем мне надобно знать стражей, / Ежели захочу, проникнуть в любые двери я смогу» [I; 54; 28].

«Наконец, шейх действует на правителя таким образом, что тот в самый разгар пиршества остывает ко всему происходящему и приказывает всем придворным удалиться. Притом воздействие на царя оказывает свет или луч (*нур*), исходящий от старца: “Не выдав себя, включился в пиршество, / Но вот, смотри, что сделал с ними свет шейха. / Этот почтенный шейх отвратил их [от пиршества], / К празднику остудил души их, / Сказал султан: «Остановите этот пир!» / Все беки вынужденно удалились” [I; 53; 10-12].

Это и есть третье чудо. Как было отмечено выше, образ луча, света (*нур*) является традиционным в литературах народов Востока, в татарской, в частности. Лучезарен сам Аллах, лучезарны Его пророки и святые (*аулийа*). Примечательно, что в акте покаяния шейх выполняет посредническую роль между кающимися и Всевышним Аллахом, держа царя и царицу за руки. В конце покаяния он объявляет им, что с этого момента передает их “в руки” Аллаха и читает 64-й аят суры “Йусуф”: «Аллах охраняет лучше. Он – Милосерднейший из милосердных». Этими словами шейх благословляет супругов на нелегкий и тернистый путь, где их ждут лишения и испытания на стойкость их веры. Они отказываются от высокого сана, оставляют нажитое богатство и отправляются в паломничество по святым мусульманским

местам ради довольства Аллаха. Этот мотив является определяющим и основным, на него автор особо акцентирует внимание читателей» [469, с. 189]: «Они ушли в середине ночи, / Имущество, богатство – все оставив. / Не взяв с собой что-либо из еды, / За пазуху не положив и горсть крупы. / Вот, брат, и этого достаточно, чтоб почерпнуть урок, / Достаточно того, что сделали они все это ради довольства Аллаха» [I; 57; 60-62].

«Помимо прочего, царь Басры и его супруга отправляются в грубых одеяниях по святым мусульманским местам, становятся “влюбленными [в Аллаха]” (*гашийклар*), иными словами, вступают на суфийский путь. Добравшись до Каабы, они сторожат могилы святых и продолжают бороться со своими низменными желаниями и эго (*нафс*).

Как известно, культ, связанный с могилами святых, представляет из себя главную и неотъемлемую особенность суфизма. Захоронения (*зийарат*) суфийских шейхов на протяжении многих веков являлись и являются объектами массового паломничества верующих. Суфии убеждены, что от святых наставников даже после их кончины исходит огромная духовная сила и благодать. Поэтому из истории суфизма известно множество примеров, когда муриды после смерти своих наставников поселялись вблизи от могилы покойного шейха. Также нередко устанавливали мавзолеи на месте погребения шейхов, наиболее авторитетных и крупных наставников. Концовка повествования также соответствует суфийскому духу. После долгожданной и желанной встречи с их спасителем – шейхом Мансуром “влюбленные [в Аллаха]” отдают свои души Всевышнему. Текст произведения пестрит многочисленными суфийскими метафорами, такими как: смерть в образе палача смерти (*үлем жәлладе*); сравнение сгорбленной фигуры некогда стройного правителя, совершающего обход Каабы с арабской буквой “даль”; уподобление богатства мира разбитой чаше: “Дөнья мөлке – барчасы ватык чынаяк” (“Богатства всего мира – лишь разбитая чаша”). Далее автор раскрывает эту мысль следующим образом» [469, с. 189-

190]: «Достойного [человека] не ценят, / Даже если и ценят, то ровно столько, сколько кладут собаке в блюдо» [I; 58; 80].

В самом начале рассказа царь и царица представлены молодыми, здоровыми, прекрасными людьми, обладающими несметными богатствами и славой. Тем более эффектно описание их жалкого внешнего вида в финальной сцене, когда они больше напоминают немощных и больных стариков: «Чрезмерно исхудалый, глаза закатанные, лицо пожелтело... / Он еле-еле ноги волочил, Каабу обходя. / А посреди дороги вставал в изнеможенье, дух переводя. / На нем одежда из кожи молодой козы, / Тело, изъеденное вшами, истерлось в кровь... / Стан его некогда стройный, какая досада, стал букву «даль» напоминать» [I; 59-60; 101, 103, 104, 113].

Царица же и вовсе, не в состоянии более передвигать ноги, слегла среди развалин, напоминая собаку: «Лежит среди развалин, как собака, / Уж сил нет на обход Каабы... / Пришли и увидели: без сознания / Лежит, кожа тела высохла совсем» [I; 60; 117, 120].

«В поэтическом рассказе А. Каргалый перечисляются выдающиеся качества шейха Мансура Гумара: *мөкәммәл*, *камил* (совершенный); *күркәм* (притягательный, прекрасный); *яхшы зат* (хороший человек); *олы табигатьле* (обладатель высоких качеств), *җиһан шәехе* (шейх всего мира), *күңел әһеле* (человек души, сердца – эпитет, употребляемый в отношении суфиев). В этом смысле прежний правитель Басры ставит суфийского наставника, шейха Мансура, выше себя и называет его уважительно: “Пришел наш дорогой султан, / Наш шейх – он хакан, хан...” [I; 60; 122]. “О духовном перерождении царя Басры”, в отличие от остальных девяти рассказов из сборника поэта, не имеет авторского отступления, которое, как правило, содержится в заключительной части других повествований, где поэт открывает перед читателем всю премудрость рассказанной истории, наталкивает на определенные умозаключения, подводит итоги. Такого рода заключение представлено в речи Всевышнего Аллаха, обращенной к шейху Гумару, когда тот, придя с базара с саваном, увидел, что они уже лежали

обернутыми: “Он отказался ради Меня от дворца, богатства и славы. / Боролся со своим нафсом, подчиняясь моим приказам... / Я принял их к себе, наделив вечным богатством” [I; 61131-134].

Таким образом, подводя итог вышесказанному, можно прийти к нескольким основным выводам. Во-первых, несомненно, этот поэтический рассказ А. Каргалый по своему духу и содержанию относится к разряду суфийских, т.к. в нем, помимо перечисленных выше метафор, присутствует большое количество соответствующих эпизодов и мотивов, таких как: чудесное появление во дворце Басры старца (суфийского шейха); последовавшее за покаянием отречение от престола и богатства; облачение правителей Басры в грубое одеяние в знак отречения от высокого сана и богатства, борьба со своим эго (*нафс*), охрана могил святых и т.д. Во-вторых, говоря о происхождении этого повествования, можно заключить: по всей вероятности, в основу произведения А. Каргалый положено поэтическое сказание, созданное на языке хинди при непосредственном участии представителей чиштийского братства; иными словами, мы можем говорить об индийском происхождении данного поэтического рассказа с присутствием авторской переработки сюжета. Данный рассказ является прекрасным и оригинальным поэтическим творением, наполненным национальным колоритом, который в особенности отображается в характерах главных персонажей, а также ему свойственно яркое буйство красок в описании многих сюжетов, мотивов и образов, что придает повествованию особую значимость и притягательность» [469, с. 190].

Острая критика таких человеческих пороков, как: стремление к обогащению, алчность, коварство, жадность, скардность звучит и со страниц его «Десятого рассказа» («Хикайэте ‘аширэ»), которому мы также дали условное название «О красавице-еврейке и суфие». И снова основным лейтмотивом произведения становится тема покаяния (*тауба*). Однако, в отличие от предыдущих сказаний, кающийся обращается напрямую к Аллаху

без какого-либо посредничества со стороны духовного наставника или шейха.

«В основе поэтического повествования предположительно лежит одно из древних еврейских преданий. В народе израилевом в давние времена жила одна очень красивая женщина. На пороге своего дома восседала она на внушительном троне, демонстрируя всем свою красоту и заманивая в сети всякого, кто попадетя. Однажды один очень набожный святой, увидев эту женщину, влюбился в нее без памяти. В смятении он вернулся к себе домой, желая подавить в себе земные страсти. Ведя борьбу со своим нафсом (низменным “я”), он обратился с мольбой ко Всевышнему. Но ничего не помогло, любовь его только возрастала. Не в силах преодолеть в себе влечения, он решился отправиться к ней. Распродав из своего имущества все, что только возможно, он возложил к ногам той красавицы золото-серебро и сказал: “Возьми все это и прими меня, / Приведи влюбленного к цели” [I; 63: 13].

В тот самый миг, когда он потянулся в объятия женщины, помощь Всевышнего подоспела к нему, и он услышал глас, который ему вещал» [478, с. 101]: «Сказал ему: «О тот, кто в западне у своего «я»! / Ты руки шейхов целуешь, / Сам в то же время хочешь нарушить свой обет. / Месяцы и годы, что провел в молитвах и услуженье, – / Возможно, все уйдет впустую. / Всевышний Аллах – Свидетель всему, Он увидит, что сотворил прелюбодеянье ты. / Неужто, когда Всевышний видит это, / Допустишь ты распутство, о непристойный?!» [I; 63; 16-20].

«После этого суфий всем телом стал содрогаться, лицо его приобрело цвет осеннего листа; он вновь воззвал к Аллаху, умоляя помочь ему: “Задрожал, лицо его пожелтело, / Так желтеет лист осенний. / Повернув свое лицо, «Ах, – вопль испустил, – / Помоги мне, о милостивый Падишах!” [I; 63; 21-22].

Женщина, заметив это странное состояние, спросила о причине резкой в нем перемены, на что суфий ответил, что боится наказания Всевышнего,

после чего покинул ее. Но перед уходом красавица узнала его имя и дом, где тот остановился. Этот эпизод произвел сильное впечатление на нее. “Этот святой в страхе от наказания Всевышнего не осмелился совершить один грех, я же совершаю этот грех на протяжении уже многих лет, – стала размышлять та. – Его Бог есть мой Бог...”. После этих раздумий она пришла к покаянию, после чего сняла с себя роскошные одеяния, облачилась в грубую мужскую одежду из шерсти (*габа*), затем долгие годы жила праведной и благочестивой жизнью. Однажды она решила найти того суфия. Собрав все свое имущество, она пришла к порогу его двери. Суфий, увидев ту порочную женщину, какую знал раньше, не выдержал столь сильного душевного потрясения и в тот же миг отдал Богу душу. Сильно опечалившись, ругая себя: *Эй гарибә, сән бу дәклү чук гөнаһ / Әйләдең, ваһ, нәйләдең руи сиһ?! (Ах несчастная, совершившая столько грехов, / Ох, что наделала ты, черноликая?!),* она со своим имуществом направилась к близкому другу суфия, очень набожному и справедливому человеку. Повествование заканчивается на счастливой ноте: этот человек женится на ней, у них рождается десять сыновей, все очень достойные, среди них – известные ученые и святые.

И, наконец, в традиционном авторском отступлении, в заключительных шестнадцати строках, автор обращается к читателям, призывая вынести уроки из этого поучительного рассказа, быть набожными, чистыми в суфийском смысле этого слова, т.е. быть искренними в помыслах, словах и деяниях, избегать дурного, запретного, совершать благие дела и т.д.» [478, с. 102-103]. В концовке поэт вновь обращает внимание читателей на покаянии (*тауба*), ведь, согласно его словам, даже самым грешным людям после раскаяния Аллах прощает им их порочные дела и грехи: «О, брат мой! Всевышний Щедр, / Сколько бы ни бунтовал хулителъ, / Если с чистым сердцем покается [перед Аллахом], / Он, Великодушный, простит ему» [I; 65; 53-54].

«При этом в отношении Всевышнего Аллаха в произведении очень часто применяются эпитеты: Юмарт, Кәрим (Добрый, Щедрый, Великодушный).

Известно, что суфии всегда придавали огромное значение покаянию, с которого по сути и начинается их высокодуховное восхождение ко Всевышнему Аллаху. Покаяние – это первая и обязательная ступень (*макама*), без которой путник, или суфий не может начать своего продвижения дальше по духовному пути. В рассказе А. Каргалый женщина, придя к покаянию, духовно очищается от прежних грехов и становится на праведный путь; с этого момента начинается ее восхождение. Примечателен тот факт, что осознав всю греховность своей прошлой жизни и пройдя через покаяние, она оставляет все свои дорогие одеяния, как было сказано выше, и облачается в грубую шерстяную одежду (*габа*). Татарский поэт тем самым хотел представить ее не просто как праведную женщину, ставшую на путь веры, но как святую, женщину-суфия, так как известно, что шерстяное одеяние (*хирка*; *габа*) является неотъемлемым атрибутом приверженцев суфийских братств. Однако такого рода рубища носили исключительно представители мужского пола, поэтому эпизод облачения в нее женщины в повествовании А. Каргалый приобретает оригинальный характер.

Такие выражения и символы, как: сравнение лица суфия с осенними листьями; внутренняя борьба со своим низменным “я” (*нафсә жиһад*); “опалив сердца” (*йөрәген даглайу*), “душа [как] птица” (*мәргъ рух*), “черное лицо” (*руи сиаһ*) и т.д. усиливают эмоционально-экспрессивный дух произведения, настраивают читателей к сопереживанию вместе с главными героями.

Таким образом, в центре повествования два диаметрально противоположных персонажа: с одной стороны, – порочная женщина, которая на протяжении своей молодости вела распутную жизнь, с другой, – суфий, всю свою жизнь посвятивший служению Богу. Благодаря влиянию этого святого человека, который проходит испытание, оставшись чистым и

безгрешным, женщине приходит прозрение, и она, совершив покаяние, также встает на путь веры. Все в ее жизни заканчивается благополучно: выйдя замуж за друга того святого, она становится благопристойной и верной супругой, производит на свет достойных сыновей. Что касается суфия, то, как мы видели выше, он не выдерживает того эпизода, когда красавица-еврейка предстает на пороге его дома, и отдает Богу душу. Однако, несмотря на эти крайности в судьбах этих двух главных персонажей, один эпизод сплачивает их, а именно: и он и она расстаются со всеми своими деньгами и имуществом. Ведь деньги (*мал, милек*) олицетворяют земные блага, коими, согласно суфийскому учению путнику (*салик*), т.е. суфию следует пренебречь. В данном случае женщина и суфий жертвуют этими земными благами ради достижения своих высоких духовных целей, с той лишь разницей, что суфий проходит испытание, а женщина делает это осознанно: сначала она приносит свои деньги святому в благодарность за прозрение, затем, когда на ее глазах он отдает Богу душу, потрясенная до глубины души, относит свое имущество его другу, с коим и остается жить в мире и согласии.

Очень важна в рассказе концовка, где автор в проповедническом духе, подводя итоги и делая выводы, дает читателям наставления. Красной нитью в произведении проходит мысль: как бы ни был грешен человек, если он приходит к искреннему покаянию (*тауба*), а суфии в любых деяниях всегда придавали большое значение искренности (*ихлас*), Аллах простит ему все грехи и очистит душу. Красавица-еврейка в рассказе как-раз демонстрирует из себя пример того человека, который практически на протяжении всей своей жизни грешил сам и затягивал в эту пучину многих других людей. Но даже и таким людям Аллах прощает. Иными словами, автор этим показательным эпизодом призывает своего читателя задуматься, не творить непристойные дела, стараться быть чище, а за прошлые грехи понести покаяние» [478, с. 103-107].

Все три поэтических повествования, которые были рассмотрены выше, объединяет тема покаяния – важная составляющая в духовном восхождении

суфиев. Как было отмечено выше, покаяние является также начальной ступенью (*макама*) в суфийской классификации прохождения пути, конечной целью которого является достижение единения со Всевышним.

§ 2.2 Концепто- и смысловые сферы татарской поэзии XIX века

2.2.1 Концепт терпения в литературах Востока и Запада. Особенности отображения мотивов терпения в произведениях тюрко-татарских поэтов

«Философская концепция терпения разработана во многих литературах Востока и Запада. Своими далекими корнями она восходит к греческой философии стоиков, которая оказала сильное воздействие на мусульманскую философию и, в частности, на воззрения суфиев. Самый крупный представитель греческой школы – Сенека (I век до н. э.) – оставил много трудов. По его мнению, только тот, кто сдерживает себя от низменных страстей и стремится к духовному совершенству, – достоин звания человека. Отстраненный от социально-политических поприщ, равнодушный ко всему происходящему вовне и только обеспокоенный своим спокойствием человек служил для стоиков идеалом или истинно мудрым. Природу же они рассматривали как воплощение судьбы. «Живи в согласии с природой, не сопротивляйся ее повелениям. Происходящие в жизни события воспринимай со спокойной душой» – одна из заповедей Сенеки. Поздние воззрения стоиков были переняты и творчески разработаны мусульманскими философами» [462, с. 26].

Суфизм придает огромное значение терпению, ведь «терпение делает человека возвышенным, тогда он стремится к самосовершенствованию, т.е. к единению, слиянию с Аллахом. Суфийская поэзия в перипетиях жизни и несчастьях давала суфию чувствовать себя «свободным», давала ощущение отторженности от всего того, в чем он видел несовместимое со своим идеалом Совершенного человека (*инсани камил*)» [102, с. 77].

По представлениям самих суфиев, терпение (*сабр*) – есть качество, при котором человек воспринимает все удары Судьбы со смирением, не проявляя при этом никаких жалоб.

Как было сказано выше, терпение есть определенная стадия (*макама*) на духовном пути суфиев, но данная *макама*, в свою очередь, также подразделяется на три этапа:

«1. Отказ от жалоб (*тарк аш-шакуа*) – это ступень покаявшихся и ступивших на праведный путь;

2. Довольство своей участью (*ар-рида*) – это ступень набожных и воздержанных;

3. Любовь (*ал-махабба*), т. е. любовь ко всему, что совершает в тебе Аллах. Это – ступень верных и стойких» [30, с. 796–797].

«Существует и другая классификация макама, состоящая из четырех ступеней:

1. покаяние (*ат-тауба*);

2. терпение (*ас-сабр*);

3. аскетизм (*аз-зухд*);

4. любовь (*ал-хубб*)» [462, с. 27].

В данной классификации, как видно, любовь (*хубб*) является наивысшей стоянкой, к которой путник (*салик*), т.е. суфий, приходит после прохождения сложного пути самосовершенствования и самопознания.

«Смысл понятия «терпение» наиболее полно раскрыт в священном Коране, где слово «терпение» (*сабр*) встречается более сотни раз. Мотив этот представлен, в основном, в сурах, рассказывающих о жизни, деятельности пророков и их взаимоотношениях с Аллахом. В них освещается круг обязанностей Аллаха по отношению к своим посланникам и роль, которую должны выполнять пророки по отношению к своему Господу. Посланники божьи для того, чтобы достичь своей цели, вынуждены быть терпеливыми. Только в этом случае Аллах оказывает им свою помощь в выполнении ими священной миссии» [462, с. 28]. «А сколько сражалось пророков, с которыми было много поклоняющихся Господу. Не пали они сердцем из-за того, что

приключилось с ними на пути Аллаха; и не ослабли они, и не унизились, а Аллах любит твердых!» (3:146) [411, с. 1312]. «И ищите помощи в терпении и молитве, и тяжело это, кроме как для смиренных» (2:45). «Думаете ли вы, что вы войдете в Сад, пока Аллах не узнал еще, кто из вас усердствует (и не) узнал твердых? » (3:142).

Тема терпения широко раскрыта и в хадисах. «Тот, кто смиряет себя ради Аллаха, будет Им превознесен, он мал в глазах своих, но велик в глазах народа своего, а те, кто горделив и высокомерен, воздастся им от Аллаха презрением...» (от Умара ибн Хаттаб) [192, с. 97]. «Аллах открылся мне, говоря: «Выкажите смирение, чтобы никто не возвысился над иными, не возгордился пред ними» (Ийяд ибн Химар) [192, с. 194]. «О сын человеческий! Если ты терпелив, и при первом натиске горестей надеешься на Божие воздаяние, какую же землю можешь ты обрести за то, кроме рая?» (Абу Умама) [192, с. 145]. «Как замечательны деяния му'мина⁶⁴: все они – добро ему, и никому не бывает такого, кроме мумина: если процветает он, возблагодарит он Аллаха, если же падет на него бедствие, он стойко претерпит; все – добро для него» (Сухайб ибн Синан, Муслим) [192, с. 158].

Воздействие коранической мысли на формирование суфийской литературы есть несомненный факт. Неотъемлемой частью практически каждого суфийского трактата или поэтического творения являются цитаты из Священного Писания мусульман или отрывки из хадисов; в особенности это относится к произведениям арабоязычных авторов раннеклассического периода. В качестве примера можно привести многочисленные стихи о Божественной любви «известной суфийской поэтессы Раби'и ал-'Адавийи, которая славилась своей набожностью и богобоязненностью, а также и в большинстве произведений известных классиков арабской поэзии периода «Золотого века» (VIII–XII вв.): Бистами (ум. в 875 г.), Абу Бакра аш-Шибли

⁶⁴ му'мин – верующий.

(861–945), Джунайда (ум. в 910 г.), М.Халладжа (ум. в 921 г.), Сахла ат-Тустари (XI в.)⁶⁵ и др. [462, с. 29].

Также тема терпения является центральной в творчестве многих тюркоязычных авторов. Так, для Йусуфа Хас-Хаджиба Баласагунского (XI в.) в его легендарной поэме «Наука быть счастливым» («Кутадгу билиг») терпение открывает для человека путь к благоденствию и веселью духа: «Ты, жаждущий веселья, веселись! / Перед страданьем, страждущий, смиришь! / И помни: если проявить терпенье, Страданье превратится в наслажденье» [88, с. 146].

Философия терпения заключена и в многочисленных татарских мунаджатах: «Сабырлыктыр – иман башы, / Сабырлыктыр – гамэл башы, / Сабырлыктыр – күнел хушы, / Сабырлык бир, Тәгалләһ! / Сабыр итик, сабыр итик, / Сабыр итми, нихэл итик? / Сабыр итмичә, туганнар, / Диваналар булып китмик» [650, с. 262]. (Терпение – источник веры, / Терпение – начало дела, / Терпение – свет души, / Дай нам терпения о, Боже! / Так будем терпеливы, будем терпеливы, / А иначе как нам быть? / Будучи нетерпеливы, / Не превратимся же в безумцев мы, друзья!).

В произведениях средневековых тюрко-татарских авторов философии терпения уделено такое же значительное место. «Автор известной поэмы «Кысса-и Йусуф» (нач. XIII в.) Кул Гали призывает своего читателя быть терпеливым, т.к., – говорит он, – чтобы достичь счастья, необходимо выдержать все трудности на пути» [462, с. 32]. По мнению исследовательницы творчества Кул Гали Резеды Ганиевой, «в поэме кораническое изречение «терпение – прекрасно» дается в ренессансно-неоплатонической интерпретации» [131, с. 173]. Иными словами, автор поэмы связывает понятие «терпение» с категорией прекрасного. По мнению Н.Ш. Хисамова, будучи терпеливым главному герою удастся преодолеть все жизненные сложности, добиться высокого положения в обществе и обрести

⁶⁵ «Золотой век» арабской литературы известен и под названием «Абассидский период» (749-1258), в котором достижения арабов в области культуры и литературы достигли наивысшего пика в своем развитии.

душевное равновесие и счастье. «В ответе Йусуфа в третьем сне Зулейхи Кул Гали варьирует знаменитый афоризм о терпении:

С терпением делай это дело,
С терпением начинаются дела,
Достигает своей цели терпеливый человек,
В этом деле прояви крепкое терпение.

В этом совете весь характер Йусуфа. С такой же цельностью герой предстанет перед читателем и в сценах испытания его верности долгу, где он находит в себе силы спокойно отговаривать Зулейху от ее неразумных желаний» [646, с. 187].

С XII века в татарской поэзии «терпение» воедино связывается с образом прекрасного и интерпретируется в плане блага (*хайр*). Пророк Мухаммад сказал: «Не ругайте своих правителей. Если они творят добрые дела, то в будущем им воздастся за это, а вам нужно быть благодарными. Если же они чинят произвол по отношению к своему народу и правят по несправедливости, то тяжесть сотворенного зла падет на их плечи. Вам же остается быть терпеливыми» [36, с. 42]. Из письма-наставления (*мактубат*) шайха Халида ал-Багдади: «...не входите [в споры] с правителями и их окружением, так как вы – не из тех, у кого сила измеряется мощностью оружия. Не злословьте на них и не ругайте их заносчиво и гордо, утверждая, что они угнетатели. Это удивительно и невежественно, так как в каждом из нас присутствует [хоть малая доля] от угнетателя. Вам остается лишь молиться к Владетелю повеления, прося о помощи, согласии и улучшении» [33, с. 52]. ат-Табарани приводит хадис: «Не ругайте правителей, но взывайте к ним [с предложением] реформ, ибо их оружие есть ваше оружие» [33, с. 52].

«Поэтов, живших в сложные времена, затрагивало тяжелое положение простого люда. На страницах своих произведений они размышляют и ищут всевозможные пути избавления униженного и измученного народа от этих условий, и в конечном итоге тоже становятся на путь призыва своего народа к терпению. Например, татарский поэт Габди (рубеж XVII–XVIII веков)

считал, что причины всех несчастий исходят не от конкретных личностей или хода обстоятельств» [462, с. 34]. Поэт связывает благополучие и удары судьбы с повелениями Всевышнего: «Мөселманнар, сабыр кылың: / Агыр булды бу дәвер; / Һәр ни булса, Алладиндер, / Димәңез кәфер, гәфер...» [530, с. 400]. (Мусульмане! Будьте терпеливы: / Тяжел был этот век для нас; / Все, что случается, – от Аллаха, / Не говорите: неверующий, безбожник...). Для поэта быть терпеливым означает быть смиренным к своим отцу и матери: «Атаң берлә анаңа / Хезмәт иткел күп- күп. / Иртә торып һәр көндә – / Аякларын өп- өп. / Һәр ни әйтсә, анларның / Сөзләрене йөп-йөп; / Сабыр кылгыл, һәр нәчә, / Кыйнасалар «дөп – дөп !» [530, с. 403]. (Отцу и матери своим / Служи всю жизнь свою. / Проснувшись утром каждый день, / Ты ноги им целуй. / Что бы ни сказали, / Слова их почитай; / Терпенье прояви, коль / Колотить тебя начнут).

Поэт XVII века Мавля Колый связывает «терпение» с пророками Аллаха, которые в своей жизни преодолевали сложности благодаря тому, что были смиренны перед волей и предопределением от Аллаха: «Сабыр берлә Әйүб табды сыйххәт үзен, / Сабыр берлә Йагъкуб ачды күрмәс күзен. / Сабыр берлә Йосыф табды дәүләт йөзен, / Сабыр сөзин телдин жөда итсә булмас!» [530, с. 381]. (С терпением Аюб нашел себя в живых, / С терпением Йакуб прозрел. / С терпением Юсуф главою града стал, / И слово это вечно будет на устах).

В произведениях Г.Утыз Имяни особенно широко освещается мотив терпения. «Встреча всех трудностей и жизненных испытаний с невозмутимым спокойствием, – по его мнению, – это единственно правильный выход. В подтверждение своих слов поэт обращается к народной мудрости, которая гласит: терпение – это ключ к радости» [462, с. 35]: «Сабыр итә алмый күп вакытлар жәфаланырсың, / Егылып, һушыңны югалтырсың. / Сабыр итсәң, сиңа һич чыгымы булмас, / Әйттеләр: «Сабырлык – шатлык ачкычы ул!» [562, с. 170] (Не набравшись терпения, измучаешься на долгий срок, / Падешь лишь, обессиленный, под тяжестью

бремени. / Терпи, ведь нет иного выхода, / Сказали: «Терпение – ключ к радости!»).

Также широко известно высказывание Джамалетдина Бикташи: «Всевышний Аллах по мере воздаёт за каждое деяние, однако терпеливым Он воздаёт непомерно» [553, с. 44]. Понятию терпения уделяли внимание не только поэты, писатели и мыслители мусульманского Востока, но и философские школы Запада. Лучше всего о терпении высказался Фарид ад-Дин 'Аттар в своей легендарной поэме «Логика птиц»: «Каждая частичка сама по себе – словно Йакуб, потерявший Иусуфа и о нем спрашивающий. / На Его пути нужны боль и терпение, и жизнь должна проходить в них обоих» [71, с. 204]. Также великий персидский поэт понятия «терпение» и «страдание» рассматривал в нерасторжимом единстве: «Терпи, если желаешь, не бывает иначе, не обрести путь тем, кто не причастен к страданию» [71, с. 205].

«Суфизм развил понятие терпения до того, что возвел его в ранг отдельной макамы (ступени), приближающей суфия к Единому Аллаху. Отдав приоритетность этой этической категории, суфизм построил внутри ее целую иерархическую систему ценностей, высшей точкой которой стало «довольство» (*ал-канага; ар-рида*).

Понятие «терпение», пройдя через мировоззрения целых эпох, народов, как сквозь призму мировосприятия каждого представителя той или иной эпохи, нашло свое отражение и в творчестве А.Тубыли» [462, с. 36].

Особый интерес в этом плане представляет его марсия «Мэрсийэ-и мэрвэрел жинан бинт Хэсникамал» («Марсия [на кончину] «жемчуга души», дочери Хусникамал») [11, л. 118–119]. В элегию поэт включает авторские отступления и закрепляет отдельные высказывания кораническими сурами. Этот литературный прием встречается в творчестве арабских, персидских, турецких а также многих татарских поэтов-суфиев. По мнению ученого Ф.Э. Грюнебаума, «метод совмещения прозы и поэзии внутри одного

литературного произведения был известен еще в доисламскую эпоху» [150, с. 83].

Элегия, датированная 1886 годом, начинается с традиционного в мусульманских литературах вступления (*мукаддима*) – превознесения Всевышнего Аллаха, Его пророка Мухаммада, а также членов его семьи и сподвижников.

«В произведении диалектика хода мыслей связывается с образом Аллаха. По мнению автора, в жизни бытуют бок о бок горе и радость. Единство и борьбу этих противоположных категорий, двух полюсов человеческого бытия поэт рассматривает как с точки зрения религии ислама, так и с позиции учения суфиев» [462, с. 38]: «Слава Господу во все эпохи! / Что порой и радость нам дается в грусти и печали. / Счастье и несчастье, горе и радость, – / Приходят по повелению Аллаха» [II; 81: 1]. Совмещение в рамках одной элегии различных антитез придает произведению философскую целостность и глубину мысли. Важно отметить, что в тюрко-татарской литературе, в особенности у суфийских авторов, метод применения антитез был широко распространен. «В древние времена в творчестве суфийских поэтов идея о Божестве непримеримо противопоставлялась мировой идее. Столкновение этих двух идей они переносили в человеческое сердце, где в обоюдной схватке происходила борьба за право овладения душой человека» [150, с. 32].

По мнению Е.Э.Бертельса, «литература житий шейхов для построения своих тем с особенной любовью пользуется резко выраженными антитезами. Черту эту не следует объяснять исключительно желанием добиться эффекта путем резких контрастов. Причина этого кроется в основном характере всей суфийской литературы. Суфийское учение построено на мотиве синтетического слияния крайних противоречий в абсолюте» [102, с. 57].

В религиозно-мистических произведениях применяется широкий спектр антитез: любовь и ненависть, рождение и смерть, богатство и бедность, молодость и старость, цветение и увядание, прилив и отлив, добро

и зло, счастье и горе; радость и грусть и т.д. Все эти противовпоставления находятся в диалектической взаимосвязи с выражением: «Все происходит по воле Аллаха». Мысль о том, что человеку следует быть смиренным перед волеизъявлением Господа, привела к принятию судьбы от Аллаха. Основываясь на данном постулате, поэты со страниц своих творений побуждали своих читателей к проявлению довольствования и благодарности Аллаху как за блага, так и за напасти.

Пророк Мухаммад отождествлял веру и смирение. В хадисе от ‘Амра б. ‘Абасса сказано: «Я спросил: «Что есть Ислам?» Отвечал Пророк: «Чистота речей и радушие» Я сказал: «А что есть вера?» Отвечал он: «Смирение и благодетельность» [102, с. 72].

«Довольство (*ар-рида*) – есть величайшая макама и высочайшая степень терпения. Это – духовное благополучие, в котором соединяется ариф [познающий] с любовью ко всему существу, что есть в бытии, доволен Божьим предопределением и своей участью в жизни. Он расценивает все превратности как добро и милость, созерцая на все происходящее с благодарностью» [462, с. 40]. «Как-то спросили у Раби‘и ал-‘Адавийи: «Когда раб бывает доволен?» Она ответила: «Если радовала его беда, как радовало счастье» [14, с. 43]. О довольстве сказали: Зу-н-Нун ал-Мисри: «Радость сердца при горечи судьбы». Ибн `Аджиба: «Довольство встречает опасности со смеющимся лицом». Ал-Мухасиб: «Довольство – макама моего сердца. Если верующий прилагает силу своей мощи на то, чтобы встретить удары судьбы и различные бедствия с твердой верой, спокойной душой и тихим сердцем, он только этим возвышается и чувствует радость и ликование при горькой участи. Это – результат осуществления познания Всевышнего и истинной любви к нему» [14, с. 43].

А. Тубыли в своем творчестве нередко использует снискавший себе большую популярность в мусульманских литературах Востока композиционный прием «рассказ в рассказе», когда после определенного высказывания автора следует притча или поучительная история.

Непосредственно саму элегию предваряют авторские философствования, касаемые различных аспектов бытия, где красной нитью проходит мысль о том, что в жизни любого человека чередуются надежды и разочарования, радости и горести, встречи и разлуки. «Весть о внезапной гибели своей дочери А.Тубыли получает находясь за стенами тюрьмы и мучительно ее переживает. Как видно из стихотворения, дочь поэта была подвержена тяжелой болезни. В произведении проскальзывает мотив сожаления автора о том, что в последние дни жизни Хусникамал ему не суждено было находиться рядом с ней и видеть ее. Чувство горького отчаяния поэт стремится донести до читателя» [462, с. 42]: «Вдруг нежданно стала больна она, / Зловещий недуг стремглаз объял ее. / С каждым днем болезнь брала свое, / Увы, не проявил заботу и вниманье я» [II; 82: 10-11].

Марсия-элегия, будучи литературным жанром, очень близка к оде с точки зрения системы образов, но при этом имеет свои примечательные детали: символы и образы в ней представлены с элементами эмоционального психологизма; ей присуща особая интонационная подвижность, которая часто вызывает у читателя чувства сопереживания и сострадания. В элегии-марсии татарского поэта «образ Хусникамал предстает в виде хрупкого и нежного существа, не лишённого открытости и жизнерадостности. Подчеркивается то, что, как отец, А.Тубыли видел в Хусникамал весь смысл своего существования. Возвышенно звучат в произведении слова о большой любви автора к дочери» [462, с. 43]. Основная часть произведения построена на смене переживаний: в начальных пяти поэтических строфах рассказывается о беззаботных и радостных днях, проведенных А. Тубыли рядом с его дочерью. Этот период своей жизни поэт называет в аллегоричной форме – «время, когда пил я вино радости»: «Пил радости вино, испробовав вкус сладости ее, / Что день и ночь, был радостен и счастлив я. / И не ведал горя никакого; / Так, дни и ночи проводил я в увеселении» [II; 82: 5-6].

В элегии акцент делается на мысли о том, что ребенок дарует для отца и матери счастье. «А.Тубыли рассказывает, что не представляет свою жизнь без милой сердцу дочери. В самой мысли о ее существовании поэт в трудные периоды своей жизни находил моральную поддержку. Дни, которые они провели вместе, автор марсии воспринимает, согласно философии ислама, как подарок от Аллаха» [462, с. 43]: «Была мне спутницей и всегда так хороша, / Слава тебе, Боже, одарил нас Господь» [II; 82; 4].

Тема любви к детям встречается в творчестве многих тюркских и татарских поэтов. Так, например, в Мавля Колый в своей марсии-элегии «Мэрсийэ-и мэрвэрел жинан ...» («Элегии по кончине дочери...») при описании внешних и внутренних качеств дочери применяет светоносный образ солнца. В произведении приводится пословица «Бала балдан татлы» («Дитя – слаще меда»): «Кыз углан рэушан торыр йакды кендин, / Ата-анага лэззэтлектер шэкэр, балдин; / Хак эмрелэ хэляленэ тапшырмаклык, / Назеклектэ нэзек ирмеш өзелер кылдин» [530, с. 370]. (Дочь источает свет, ярче белого дня, / Сахара и меда лакомей для отца и матери; / По воле Всевышнего благо она / Стан ее тонок, как хрупкая струна).

По мнению А.Тубыли, человеческая жизнь состоит из вереницы сменяющих друг друга надежды и разочарований, веселья и печали. Данный философский концепт определяет всю основную идейную сторону произведения. Тюркский поэт Ю. Баласагунский сказал: «Спуск за подъемом следует всегда, / За ночью день, за радостью – беда» [88, с. 168]. В элегии с целью резюмировать эти рассуждения А.Тубыли обращается к коранической суре «Железо»: «И нет несчастья, которое обрушилось бы на землю или на вас без того, чтобы не было его в Книге, прежде, чем осуществляем Мы это, – воистину, легко это для Аллаха – дабы не горевали вы о том, что ушло от вас, и не радовались тому, что ниспослал Он вам».

Сам автор переживает потерю дочери, как и предписано мусульманам, не теряя выдержки и самообладания. Во вводной части он обращается к Корану и высказывает мысль: «Һәр гамьнең соңы мөкәдрәм» («После горя

придет радость»): «Благо от Аллаха огромно, заслуга – велика, / Если после горя придет радость» [II; 81; 2].

«Автор описывает свою грусть и тоску по поводу кончины любимой дочери при помощи таких выражений, как: «өзелгән гөл» («сорванный цветок»), «кара туфрак» («черная земля»), «сары юл» («желтая дорога»), «караңгы дөнъя» («темный мир»), «авыру» («болезнь»), «аерылу» («расставание»), «үлем» («смерть»), «кайгы» («горе»). Он не говорит о смерти дочери как о свершившемся факте. Здесь снова А.Тубыли остается верным традиции, бытующей в средневековых восточных литературах, и эту мысль выражает образно: «җаны очып күмелде синә җисме» (душа взлетела, а тело нашло пристанище в земле)» [462, с. 46].

Мотив отделения души от тела и полета ее в образе птицы содержится в поэме Ю. Баласагунского «Наука быть счастливым» («Кутадгу билиг»): «Случилось нечто странное со мною – / Раскрылись крылья за моей спиной. / Я стал крылат, я в небо возносился, / Тускнел мой взгляд, и разум мой мутился» [88, с. 158]. В поэме Кул Гали «Кыйссаи Йусуф» кончина пророка Йагъкуба также представлена подобным образом: «Шәриф тәндин айырулды газиз җаный, / Коша бәнзәп оҗмах таба очар имди» [593, с. 208]. (Драгоценная душа рассталась с плотью, / И, словно птица, устремилась к раю).

По мнению знатока творчества Кул Гали Н. Хисамова, представление о душе в образе птицы происходит еще с древних времен. Тюрки, например, считали, что душа есть не что иное, как крылатое создание. «Отсюда берет свое начало выражение «кот очу» («полет души»), которое в настоящее время приняло совершенно иной смысловой оттенок; этот фразеологизм употребляется в случае сильного испуга» [646, с. 126].

В произведениях поэта золотоордынского периода Кутба смерть также представлена в аллегорическом плане: «Бу сүз әйгинчә, нәгяһ вакты йитте, / Кафәсдин җаны кош тик, очты китте» [646, с. 128]. (Не успел и слово молвить, пришло время, / Душа вылетела, будто птица из клетки).

Схожие суфийские образы «птицы» и «клетки» широко распространены и в дагестанской литературе. Из поэтических строк Абдуррахмана из Какашуры: «Ганда жаным тарлана эди» («Душа моя была внутри тела»). С «клеткой плоти», с «цепями земной жизни удастся покончить благодаря праведной жизни, служению истине, раскаянию в мирских делах, и только укрепившись в своей вере, человек смело может прощаться с этой жизнью» [52, С. 64].

«А.Тубыли продолжает традицию в использовании той образной системы, которую наметили еще тюрко-татарские поэты средневековой эпохи. Даже в более поздние периоды татарской литературы продолжается использование мотива отделения души от тела и уподобления ее птице. Например, он звучит в стихотворении Габдуллы Тукая «Өзелгән өмид» (Разбитая надежда), написанном в 1910 году» [462, с. 48]: «Очты дөнъя читлегеннән тарсынып күңлем кошы, / Шат яратса да, жиһанга ят яраткан раббысы» [Габдулла Тукай, С. 150] [636, с. 150]. (В клетке мира было тесно птице сердца моего; / Создал Бог ее веселой, но мирской тщете чужой [пер. Анны Ахматовой]).

Элегия А. Тубыли создана в эпическом жанре, по форме она близка к обрамлённой повести, т.к., помимо основного произведения, содержит отдельный стихотворный цикл. В конце элегии поэт, примирившийся в душе с постигшим его горем, взывает ко Всевышнему с мольбой проявить к нему снисхождение и в Судный день разрешить войти с дочерью в рай: «Оставила ты меня, в душу запала тоска, / И мрачен стал этот мир для меня. / О Боже, будь же благосклонен в Судный день, / Введи нас вместе в чудный рай» [II; 83; 15-16].

Тема преждевременной кончины детей широко освещена в Коране и хадисах. В Священном Писании мусульман сказано: «Мы непременно испытаем вас незначительным страхом, голодом, потерей имущества, людей и плодов. Обрадуй же терпеливых, которые, когда их постигает беда, говорят: “Воистину, мы принадлежим Аллаху, и к Нему мы вернемся. Они

удостаиваются благословения своего Господа и милости. Они следуют прямым путем» [324, с. 37]. (2: 155–157). Передают со слов Абу Мусы ал-Ашари, что посланник Аллаха сказал: «Когда у раба (Божьего) умирает ребенок, Аллах говорит ангелам: «Вы забрали душу у ребенка Моего раба?» Они отвечают: «Да». Он говорит: «Вы забрали плод его души?» Они отвечают: «Да» Он спрашивает: «Что же сказал Мой раб?» Они отвечают: «Он воздал хвалу Тебе и вспомнил, что тоже возвратится к Тебе». Тогда Аллах говорит: «Постройте же Моему рабу дом в Раю и назовите его домом славы» (ат-Тирмизи). Также передают со слов АбуХурайры, что пророк Мухаммад сказал: «Дети ваши – райские бабочки, которые, встретив своего родителя, возьмут его за одежду, как я беру тебя за одежду, и не отпустят ее, пока Аллах не введет его родителя в Рай» (Муслим).

Таким образом, тема смерти представлена в марсие-элегии А. Тубыли через призму исламской этики и эстетики. В вопросах бытия терпение ставится во главу угла, т.к. именно это качество помогает человеку победить все жизненные невзгоды, не потеряв при этом потенциал веры и величия духа: «Пусть даст нам Аллах терпения, / Быть может, хоть на день пребудем в радости, веселье. / Аллах сказал: «Ведь, поистине, с тягостью легкость, поистине, с тягостью легкость!» (94: 5- 6). / Что значит: после грусти даст нам радость Он. / Повелел на словах Аллах: / Будь терпелив, терпи всегда» [II; 83; 18-20].

«Анализ произведения А.Тубыли позволяет прийти к следующим выводам: рассуждая о радости и горе, которые чередой проходят в жизни человека, поэт рассматривает эти категории с точки зрения ислама и учения суфиев. Однако индивидуальность философской мысли поэта заключена в том, что терпение в его произведениях выступает на фоне антиномий: жизни и смерти, счастья и несчастья, встречи и разлуки и т.д. В элегии, посвященной кончине дочери Хусникамал, поэт выступает как истинный суфий и, следуя диалектике хода своих мыслей, приходит к мысли принятия судьбы от Всевышнего Аллаха. Следуя традиционализму, философия смерти

освещается с точки зрения суфийской эстетики и этики. Кроме того, она изобилует многочисленными сурами из Корана. Здесь автор продолжает тенденцию, бытующую как в татарской, так и в других мусульманских литературах» [462, с. 49-50]. В элегии поэт приводит традиционную образную систему, которая берет свое начало в средневековой тюрко-татарской поэзии.

2.2.2 Мотивы жалоб, испытаний, пренебрежения земным миром (*тарк-и дунья*) и терпения в тюремном цикле стихов А. Тубыли

За всю жизнь А. Тубыли пережил немало мрачных и горьких событий: несправедливый приговор за преступление, к которому он был непричастен; последовавшая за тем ссылка в г. Тобольск, где в заключении он провел более пятнадцати лет своей жизни; разлука с близкими, семьей; безвременная кончина дочери – вот то, что нам известно на сегодня о драматичных страницах жизни поэта. Во время ссылки А.Тубыли создает тюремный цикл стихов, включивший в себя мотивы жалоб, стенаний (*зар-сыктау*), испытаний (*сынау*) и пренебрежения земным миром (*тарк-и дунья*).

«Стихи поэта «Мунаджат ли-кади ал-хаджат» [11, л. 43–44] («Мунаджат, посвященный Аллаху») и «Язам ибтида Хэмдү үзрә» («Начинаю писать Достойному похвалы») созданы в самом распространенном в средневековых тюркских литературах жанре «жалоб на судьбу» (*зар-сыктау*) и входят в тюремный цикл стихов «Хэбес» («Тюрьма»). Как и во многих других стихах, в «Мунаджат...» А.Тубыли, будучи заточен в тюремной камере, обращается с мольбой ко Всевышнему облегчить свою участь и проявить милосердие. Свои переживаемые чувства поэт передает через гиперболу, выраженную числами» [462, с. 50]: «Вопросы задаю, сто тысяч раз, вздыхая, / Спаси же разлучившегося с тобой» [II; 73; 4].

В произведении автор обращается ко Всевышнему, применяя многочисленные эпитеты и восемь из девяноста девяти имен Аллаха: ‘Алим

ал-гайб (Знающий о скрытном), Хо́да, Илаһым (Аллах), Хэбэрдар (Всеведающий), Рабб (Господь), Сөйгән Ярым (Возлюбленный) и т.д.

А.Тубыли подробно воспроизводит всю печальную цепочку событий в своей жизни, в результате которой он вынужден покинуть родные земли, разлучиться с женой и детьми на долгие годы. Эти строки пронзает глубокая грусть, тоска и горькое чувство от вынесенного ему несправедливого приговора; «сквозь немой стон поэт обращает свои мольбы лишь к одному Господу, прося Его о пощаде и милосердии. Тюремную жизнь автор произведения сравнивает с огненной агонией. Приговоренный к одиночеству поэт в полутемной камере беспрестанно повторяет молитвы.

Стихотворение «Язам ибтида хэмдү үзрә» («Начинаю писать с похвалой») создано в лирико-романтическом духе. В первых десяти стихотворных строках автор рассказывает об отбывании своего срока наказания за тюремной решеткой, описывая состояния души и тела. Обреченный на бесконечную грусть, поэт называет себя пострадавшим от рук «неверных»» [462, с. 51]. Свое надломленное душевное состояние автор раскрывает с помощью следующих эпитетов: «расколосось сердце на сто мелких частей»; «высохли слёзы»; «сгорела душа»; «согнулась спина» и т.д. Эти поэтические строки отличает тонкий драматизм и эмоциональная экспрессия: «Кто может знать о состоянии души другого? / Уж не погаснет тот огонь, что в сердце возгорелся. / Если б человек не ведал горя, / То и смерть не настигла бы его» [II; 75; 7-8].

В самом объемном стихотворении «Бихэмдилләһ Хо́дага чук хэмедләр» («Хвала Аллаху, много восхвалений»), состоящем из 109 строк и входящем в тюремный цикл автор рассуждает о бедах в своей судьбе, ниспосланных Господом в качестве испытания. Произведение также создано в жанре «жалоб-стенаний» (зар-сыктау); оно «содержит в себе много важных деталей, относящихся к биографии автора. Большая часть стихотворения посвящена описанию его жизни в тюремной камере. Поэт рассказывает о тяжелых, суровых условиях, в которых он вынужден провести многие годы своей

жизни. Это – узкая, тесная камера, кроватью ему служит несколько сколоченных друг к другу первородных досок. Общение и свидания с родными и близкими воспрещены. Поэт обречен на полное одиночество. Но больше всего его огорчает мысль о том, что, будучи истинным мусульманином, он не может выполнять основные предписания, содержащиеся в Коране, одним из которых является исполнение обряда омовения перед чтением намаза (*тахарат*)» [462, с. 52].

По ходу повествования в произведении обнаруживается еще один немаловажный факт. После отправления А.Тубыли в тюрьму, знакомые и близкие друзья поэта ни раз обращались с письменными прошениями на имя губернатора Тобольска и начальнику тюрьмы о досрочном освобождении. Об этом факте автор «Бихэмдиллэһ Ходага чук хэмедлэр» пишет: «Сожаление проявив, многие опечалены были, / Самого управляющего просили похлопотать. / Просили, умоляя языки-предвестники: / Выпусти ж его из дома этого, / Ведь он – мулла, кадий почтенный» [II; 67-68; 19-21]. Однако все старания и попытки друзей облегчить участь поэта наталкивались на стену безразличия; ответ со стороны начальства был один – отказать во всех просьбах о помиловании или облегчении мер наказания.

В произведении значительное место уделено теплым воспоминаниям поэта о членах своей семьи. Описание сновидений, в которых являлись ему жена и дети, наполнены безмерным чувством любви к ним: «В месте том я видел сон: / Взвалив груз бремени тяжелой, покинул я страны пределы. / В другом сне видел я детей своих, / Румяную, в прекрасных одеяниях жену» [II; 68; 29-30]. Автор беспрестанно выражает надежду на встречу с ними, тогда он вновь почувствует уютную семейную атмосферу.

Пребывая в неволе А. Тубыли не перестает трудиться, создает все новые и новые произведения, пишет письма своим родственникам, духовным учителям и соратникам. Часто он просит выслать ему книги и жалуется на то, что с тех пор, как попал в неволю, лишился общества просвещенных и передовых мыслителей своего времени: «Однако в тюрьме этой особо / Нет

рядом со мной людей науки. / Не жалуясь на то, что нахожусь здесь, / Есть много пользы в истязании души» [II; 70; 50-51].

«Мысль поэта «есть много пользы в истязании души» исходит из философского учения суфиев. По их глубокому убеждению, чем больше страдает душа и чем больше испытаний выпадает на её долю, тем она становится тоньше, и Всевышний приближает ее к себе. Как простой земной человек, поэт чувствует, что от бесконечных переживаний и тоски силы у него на исходе. Он даже высказывает такую мысль: «Ах, досада! Если б мать не родила меня!»

Поэт, описывая историю своих жизненных злоключений, обращается к аналогиям. Он сравнивает себя с Йусуфом, главным героем поэмы Кул Гали «Кыйссаи Йусуф», который из-за хитростей и козней Зулейхи, совершенно безвинный, был брошен в тюрьму, и пробыл там двенадцать лет. А.Тубыли на вопрос: «Что такое тюрьма?» отвечает устами Йусуфа: «Тюрьма – это такое место; если оказался там, то врагам – на потеху, а друзьям – на испытание»» [462, с. 55–56]. В Коране сказано: «Если вас коснется хорошее, это их огорчает; если вас постигнет дурное, они радуются этому. А если вы будете терпеливы и богобоязненны, не повредят вам их козни ни в чем...» (3:120).

В творчестве А. Каргалый также уделено значительное место философии терпения, однако чаще всего данная тематика связывается у поэта с образами пророков Аллаха: Мусой, Сулейманом, Йакубом, Йусуфом, Исой, Мухаммадом. По мнению поэта, все испытания и сложности, выпавшие на их долю, они преодолевали силой веры и смирения перед Всевышним: «Хазрат Муса, от коптов⁶⁶ / Премного испытал страданий, / Но после одержал победу, насколько чист он был, / Сразив врагов всех наповал. / Хазрат Иса⁶⁷, что верен был, / Сколь разных бед он испытал, не счесть, / Страдал и днем, и ночью – от иудеев, / Но после спасся, поднявшись в небеса» [I; 29; 218-221].

⁶⁶ Муса – библейский пророк Моисей; копты – христиане Египта.

⁶⁷ Иса – библейский Иисус.

Более полно тема терпения раскрыта при интерпретации автором коранического сюжета о Йакубе и Йусуфе: «Хазрат Йакуб, кручинясь от разлуки, / Ослеп от горя и страданий. / Но после вновь прозрел он, / Когда Йусуф вернулся – был весел он и рад» [I; 29; 214-215].

«Заключенного в тесной камере поэта одолевают двойственные чувства: то ему все представляется в мрачных красках, и на своё будущее он смотрит пессимистично, то он тешит себя тем, что когда-нибудь его мучения завершатся, и, оторванный на долгие года от своей семьи и близкого круга друзей, он вернется к ним снова, и жизнь его войдёт в привычную колею. В письме к Бакырчы Шагиахмеду ... он пишет, что всё лучшее: счастливые и беззаботные дни, проведенные на воле вместе с близкими и родными, – всё это осталось позади: “Сколько б ни писал, слова не иссякнут мои, А радостей земных уже не жду прихода” [II; 81; 23-24].

Часто суфийские поэты на страницах своих произведений, рассуждая о мирском, приходят к такого рода противоречиям. Однако противоречивость изначально уже содержится в них самих, в их мировоззрении, т.к. они совмещают в себе одновременно поэта и суфия, имея при этом различные жизненные ориентиры. Поэт, будучи суфием, стремится к восполнению недостаточности мира. В этом моменте заключается основная связь между суфизмом и поэзией, каждая из которых стремится изобразить мир более совершенным, чем он является на самом деле. В итоге те плоды, которые пожинает в процессе своего поиска истины поэт, оказываются отличными от того, что извлекает в результате того же процесса суфий.

В целом, в татарской средневековой литературе пессимистическое отношение к действительности и трагичность главенствуют; они и задают тон большинству произведений поэтов и писателей. «Влюбленные в этих произведениях часто несчастны, любовь – что-то вроде страданий в аду; земная же жизнь – место разлуки, тюрьма» [627, с. 154]. Образ главного персонажа таких произведений остается побежденным под натиском земных бед, разочарован в своих былых надеждах. Он жалуется на свою горькую

участь и единственное верное решение находит в непротивлении предписанной участи (*такдир; кадар; язмыш; насыб*)» [462, с. 61–62]. Не случайно Дардменд (1859–1921) сказал: «Войди в рай любви, не входи в мир фана. / Сила любви – огонь нирваны. «Дардменд» – / Бабочка, летающая вокруг этого огня. / Сгорев в пламени любви, он уйдет в вечность» [410, с. 107]. Фразой «Войди в рай любви, не входи в мир фана» Дардменд выражает свое отношение к земной жизни (*фана*). «Тропы, используемые поэтом, соответствуют символике суфизма, в котором принято разделение мира на истинный (*хакики*) и метафорический (*маджази*), который является лишь бледным отсветом истинного» [410, с. 107].

«Идея веры в Судьбу преобладала над умами поэтов и писателей Поволжья на протяжении десятков лет, вплоть до начала XX в., когда в противовес судьбе стали ставить мощь человеческого разума и непоколебимость его духа» [462, с. 63].

Неотъемлемым в творчестве подавляющего большинства тюркских и татарских поэтов религиозно-суфийского направления является мотив пренебрежения земным миром (*тарк-и дунья*). Часто они представляли земной мир (*фана*) и вечный мир (*бака*) в качестве антагонистических явлений. Для них земная жизнь была ни что иное, как тень или кратковременный сон, ради обманчивой красоты которой не стоит обольщаться. Пророк Мухаммад сказал: «О люди! Воистину, этот мир преходящ; добрый и злой едят от него; но, поистине, Будущее – настоящее предначертание: там будет вершить суд Справедливый и Всемогущий Властелин. Будьте детьми Будущего, а не этого мира, ибо, истинно, дитя да последует матери своей» (Шаддах). «Воистину, боюсь я за вас еще из-за пышности и блеска этого мира и красоты его, что откроется пред вами» (Абу Саид ал-Худри, Бухари, Муслим). «Любовь к этому миру – вот начало всех грехов» (Анас). «Один человек пришел к Пророку и сказал: “О Посланник Аллаха, укажи мне деяние, которое если я выполню, [заставит] Аллаха полюбить меня. Он сказал: «Отрекись от мира, и Аллах полюбит тебя,

отрекись от того, чем обладают люди, и люди полюбят тебя”» [363, с. 48–50].

«Многие поэты, рассуждая о бренности и суетности земного мира и противопоставляя его миру вечному, часто приходили к противоречиям. Идея пренебрежения мирскими благами (*тарк-и дунья*), которую они выдвигали на первый план, оставалась лишь умозрительной теорией» [462, с. 64]. В этом плане творчество М. Колыя не является исключением. Поэт прошел тернистый путь, полный страданий и тяжелых испытаний. Лирический герой его стихотворений стремится изолировать себя от мира и встать на духовную стезю, однако житейные реалии диктуют свои законы: бытие с его невзгодами, надеждами, обстоятельствами, привязанностями и разочарованиями захлестывает его с головой. «Будучи поэтом-суфием, свое стремление соединиться в экстатическом единстве с Аллахом он выражает в «Хикметах» («Мудрых изречениях») следующим образом: «Гашыйк улдыр Хак йулында гашыйк ирсэ, / Дидар телэп, жан күңели фида кылса, / Бу дөһйаны күзгэ алмаз хальгэ килсэ, / Гашыйклар тик Хак йулына кергүм килүр» [530, с. 373]. (Влюбленный – тот, кто полюбил на пути Господа, / Устремившись на встречу с Любимым, принесет в жертву душу свою, / Придет к упоению, лишь отказавшись от мира земного, / [Истинные] влюбленные – это те, кто на пути Господа). Однако, несмотря на то, что М. Колый называет себя «влюбленным во Всевышнего», в его произведениях часто звучат пессимистичные нотки: «Монча йыллар көттем йарны килгэйме тип, / Мэн Аныңла, Ул мәнемлә булгаймы тип, / Имди белдем: мэндин качар хыйалый Йар» [530, с. 373]. (Ранее много лет жил в ожидании Любимого, / Мечтал о том, что Он со мной, я с Ним пребуду, / Но постиг лишь то, что исчезнут эти грёзы).

Итогом долгих и мучительных философствований автора «Хикметов» явилось осознание того, что не в силах преодолеть жизненных ситуаций, которые являются препятствием на его духовном восхождении: «Күнелектин йаздырып, / Хак эшендин биздереп, / Уз йулында гиздереб, / Йөрөткүче бу

дөнья» [530, с. 373]. (От [развития] души уводит / От дел благих изгоняет, / Воодит на путь свой [преходящий], / Все это – мир земной).

«Идея пренебрежения миром (*тарк-и дунья*) присутствует и в произведениях А.Тубыли. Однако, в отличие от своих предшественников, автор прямо не говорит о земном мире (*дунья*), это только лишь подразумевается в контексте его стихов. Поэтому мысль поэта можно воспринять двояко, т. е. понять её либо в прямом, либо в переносном значении. Так, в стихотворении «Фи бэхрел һизаж» («О море волнения») говорится о земной женщине, которая пытается обольстить поэта своей томностью и красотой. Но он решительно отвергает такую любовь, понимая, что она преходяща, как и сам мир» [462, с. 67]: «Не переполняй ты душу мне, ах, / Меж двух любящих сердец пролегает разлука. / Словно полная луна, не кружи ты в небосводе, Тоску и горечь не бери в сердце» [II; 92; 1-2].

Подытоживая вышесказанное, можно заключить, что основным лейтмотивом творчества А. Каргалый является его этическое содержание. Рассказы, включенные в «Переводы хаджи Абульманих...», «призваны на примере жизнеописаний пророков, святых и суфийских наставников пробудить в людях лучшие качества, научить их стойко с верой и достоинством переносить любые испытания» [478, с. 19-20]. Поэтические повествования А. Каргалый и А. Тубыли о покаянии (*тауба*), пренебрежения земным миром (*тарк-и дунья*), жалоб-стенаний (*зар-сыктау*), смирения (*сабр*) проникнуты коранической этикой и эстетикой. Значительное место в творчестве А. Каргалый занимает авторская интерпретация сюжетов; во многих рассказах из сборника заметно влияние мотивов и образов из татарского фольклора. Рассказы татарского автора отличаются простотой и задушевностью, которые отсутствуют в назидательных поучениях и умозрительных рассуждениях, являющихся предметом богословских речей и некоторых трактатов. Им свойственны: высокая художественность, точность выражения мысли, поэтическое красноречие.

Обращение к позднему периоду творчества А.Тубыли позволяет говорить о том, что в целом стихотворения поэта о терпении носят автобиографический характер. Несмотря на то, что образ тюрьмы присутствует и в религиозно-суфийской литературе, и в литературе светского содержания, однако в среде татарских поэтов XIX века до А.Тубыли еще никто не создавал стихотворных циклов о тюрьме. Поэтому его мы можем назвать новатором в этой области. «Этому циклу стихов присущ особый религиозный дух и сильная эмоциональность. Его автор приходит к традиционному суфийскому выводу, что страдания приближают человека к Аллаху. Традиционализм проявляется в разделении им мира на истинный и преходящий, а также в использовании автором приема сновидения и обращении к образу Йусуфа. Следуя за своим предшественником и дорогим учителем Г.У.Имяни, А.Тубыли обращается к легендарной поэме «Кыйссаи Йусуф» Кул Гали. И здесь автор цикла творчески развивает и перерабатывает ее образную систему и сюжетную линию.

Во многих стихотворениях порой находят место пессимистические настроения, пропитанные духом горечи, переживаний и жизненных разочарований. Это выражается, прежде всего, в том, что он приходит к внутренним противоречиям: оптимизм борется с его пессимизмом. Иными словами, в душе А.Тубыли происходит борьба между поэтом, который, идеализируя мир, противостоит жизни, но всё же поддается влиянию её хода, и суфием, который отверг мир, взамен этого устанавливает личную любовную связь с Аллахом, не поддающуюся никакому воображению. Сопоставление биографии и творчества А.Тубыли дает нам основание говорить о том, что, несмотря на сложные жизненные перипетии, он остается верен суфийским мотивам терпения и смирения. Вера в душе поэта дает ему силы стойко перенести жизненные невзгоды и не потерять надежду. Поэтому А.Тубыли можно со всей смелостью причислить к поэтам, творившим в оптимистичном духе» [462, с. 71-72].

ГЛАВА III Любовная лирика Ахметзяна Тубыли: синтез традиций и индивидуального творчества

§ 3.1 Мотив Божественной любви в контексте арабо-персидской суфийской поэзии

«В среде отечественных исследователей бытуют самые разноречивые мнения по поводу суфизма и его роли в истории татарской литературы. Эти споры не обошли и момента о Божественной любви, присутствующего в произведениях татарских поэтов-суфиев. Так, Н. Хисамов, рассуждая о поэзии XIII–XIV веков, утверждает, что любовь, воспетая в произведениях поэтов этого периода, имела своим истинным источником не мистико-символическое, а простое романтическое чувство. Что касается мотивов Божественной любви и восхваления Аллаха, – продолжает ученый, – то это являет собой естественное отражение влияния исламской традиции на развитие литературы [647, с. 160]. Действительно, религиозная литература оказала сильное воздействие на суфийскую литературу. Однако только на начальном этапе ее развития» [462, с. 73]. По представлениям европейских ученых, вначале «оно [суфийское учение] представляло из себя только религию с противоречиями в своей изолированной неустойчивости» [668, с. 618].

Терпение и любовь встроены в классификацию стадий духовного совершенствования суфиев таким образом, что мистик, не преодолев стадию терпения, не может перейти в высшую степень – любовь. «После того, как путник обретет качества терпения и смирения, он легко сможет преодолеть препятствие долины искания и вступить в следующую долину любви» [354, с. 34].

«В Коране многократно упоминается слово «любовь» (*хубб*), (*махабба*). В кораническом слове «любовь» подразумевается чувство жалости или сострадания Аллаха к Его рабу. Это – первый уровень. Второй уровень указывает на чувства раба к его Господину. В основе третьего уровня лежит

взаимное чувство между Аллахом и поклоняющимся. То, что любовь есть атрибут Бога, недвусмысленно подтверждается множеством коранических стихов, в которых усматривается иерархический характер взаимоотношений между Божественной любовью к человеку и человеческой любовью к Аллаху (вторая вытекает из первой)» [462, с. 29]: «Скажи: если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, будет любить вас тогда Аллах и простит вам ваши грехи». (3:31). «О, вы, которые уверовали! Если кто из вас отпадет от своей религии, то... Аллах приведет людей, которых Он любит и которые любят Его, смиренных перед верующими, великих над неверными, которые борются на пути Аллаха и не боятся порицающих. Это – щедрость Аллаха: дарует Он ее, кому пожелает, – ведь Аллах – объемлющий, знающий!» (5:54). «А среди людей есть такие, которые берут помимо Аллаха, равных; они любят их, как любят Аллаха...» (2:165).

Теоретики суфизма исключительное значение придавали Божественной любви. По их единогласному мнению, она считается краеугольным камнем религиозно-мистического учения. Некоторые «специалисты утверждают, что единственно верное толкование слова «суфий» сводится к тому, что оно в зашифрованном виде содержит в себе концепцию Любви» [495, с. 52].

Суфии все жизненные ситуации и явления окружающей среды рассматривали сквозь призму любви. По их мнению, любовь проявляет себя во всем, она – источник всего сущего. Ученик Абу Язида ал-Бистами (804–874) и Сахля ат-Тустари (818–896), представитель пантеистического направления в суфизме Мансур ал-Халладж (858–922) провозгласил путь экстатического единения с Аллахом⁶⁸:

العشق في ازال الازال من قدم

فيه، به، منه، يبدو فيه ابداء

(Любовь в вечности, – испокон веков... / Она есть начало) [17, с. 178].

Любовь тесно связана с верой, проистекает из нее и увеличивается в душе любящего в той же мере, что и вера.

⁶⁸ Здесь и далее: перевод арабских стихов наш.

Как известно, поэты мусульманского Востока подразделяли любовь на земную и Божественную. Так, в лирической поэме Джами «Саламан и Абсаль» Абсаль символизирует земную любовь, в то время как Зухра – Божество: «Кто же милая Абсаль – любовь и страсть, / К ее устам зовущая припасть. / Абсаль – пучина, где они проплыли, / Где мир в волненье бурном находили». «Зухра – души высокой совершенство, / В слиянье с нею – высшее блаженство. / Вселенной, мудрый, овладеешь ты, / В сиянье этой вечной красоты» [64, с. 43].

«Идея разделения любви на иллюзорную или земную (*'ишк-и маджаз*) и истинную, т.е. Божественную (*'ишк-и хакики*) получила свое обоснование еще в «Рисала-и 'ишк» Абу Али ибн Сины и оставалась одной из основных идей на протяжении всей литературной жизни Востока. Эти два течения в поэзии существуют обычно раздельно. Земная или реальная любовь, описанная в произведениях восточных классиков, – любовь изменчивая и неустойчивая. Божественная же любовь в основе своей имеет символическое содержание. Этот тип любви описан в произведениях суфийских поэтов и несет явную мистическую окраску» [462, с. 75]. По мнению Д.Ф. Загидуллиной, «рассказывая о своей любви к Аллаху, суфий обращается к языку символов, с их помощью оттеняя невиданную красоту и доброту любимой» [171, с. 215]. «Согласно философии суфиев, посвящение своей любви земным явлениям, вещам или людям считалось греховным. Эта философия нашла свое выражение еще в произведениях А.Ясави, С.Бакыргани, и прочно укрепились в татарской поэзии вплоть до XIX века» [666, с. 74].

Благодаря любви из тьмы рождается свет, из небытия происходит бытие. В священном хадисе сказано: «Я был скрытым кладом, хотел, чтобы люди узнали меня и создал творение» [17, с. 179]. «Принято также считать, что тайна жизни основана на двух арабских буквах: [х] и [б], из которых и составляется слово любовь (*хубб*). По мнению восточных мистиков, лучшее состояние человека – это правда. Самое же совершенное его качество

составляют буквы [х] и [б]. Арабы издревле вкладывали особые священные смыслы в свои 28 букв. Например, теоретик суфизма Ибн Араби в своем философском трактате с причудливым названием “Пути для готовящегося вскочить” в “Главе о сфере постоянных звезд...” уподобляет эту сферу 28 арабским буквам и указывает на то, что эти буквы имеют духовный прототип в сфере Атласа, являющейся крышей рая. Так, о букве каф автор пишет: “... земля принадлежит праведным рабам божьим, а ими являются те, кто знает Аллаха. Их предводителем Аллах поставил великого ангела по имени Каф. По его имени названа гора Каф, которая объемлет землю” [17, с. 179].

Суфизм наряду с мусульманскими учениями включает в свои рамки и положения из некоторых эзотерических наук, например, о таинственных силах чисел и букв (*джафр*). Согласно суфийской трактовке, каждая отдельно взятая буква олицетворяет собой какой либо процесс бытия или философское понятие. Если же принять во внимание тот факт, что по нормам арабского письма в словообразовании участвуют только согласные буквы, то сочетание из двух букв может выдать целое слово.

Среди суфиев широкое распространение получила теория Насими, согласно которой о чертах лица человека рассказывают буквы. Например, алиф (ا) – это нос (*анф*), ‘айн (ع) – это глаз (*‘айн*) и т.д. Насими был приверженцем и выдающимся представителем хуруфизма – течения, возникшего в конце XIV века, основоположником которого стал Фазуллах Наими ат-Табризи (конец XIV в.). Хуруфиты, опираясь в своих учениях на силу разума, обожествляют арабскую букву – основу слова, которая способствует познанию мира и символизирует разум. «Мощью звука нашей речи обладал приказ, от которого существо творений», – пишет поэт, имея в виду распространяемое исламом утверждение о создании мира изречением Аллаха: «будь» (*кун*) [333, с. 50]. Таким образом, человеческое слово возводится в ранг творца. А.Тубыли также на страницах своих произведений приоткрывает перед читателем завесу перед таинствами истинных значений арабских букв. Например, в стихотворении «Фи-л-‘ишк» [11, л. 26–28]. («О

любви») в сочетании «каф» и «нун» он усматривает целый мир, ибо из этих букв образуется слово бытие (*каун*)» [462, с. 77-79]: «Кэф вэ нун тэркибенен гыйшкылэ истихкэме вар, / Чын мурэkkэбдер аның нунында вар дэүрэн» [11, л. 26]. (Сочетание «кяф» и «нун» укрепились любовью, / Поистине, в с лове том «нун» имеет обращение).

Слово «Будь» (*кун*) в религиозной литературе имеет большое значение. Но в этом слове присутствует и глубокий мистический аспект. Так, согласно воззрениям Ибн Араби, «каждая душа испытывает волнение и счастье слыша мелодии, воспевающие слово «Будь!», которое исходит из Божественного Образа как скрытно, так и воочию. Это подтверждается [грамматической] формой слова, которая состоит из согласных «каф» и «нун». Точно так же мир очевидности имеет два аспекта: явный и скрытый. Явный его аспект соответствует букве «нун», а скрытый – букве «каф... Сокровенным в этом слове является буква «вав», расположенная между «каф» и «нун» [176, с. 208–209]. Таким образом, религиозно-суфийские (или мистические) воззрения Ибн ал-Араби оказали сильное воздействие на взгляды А. Тубыли. К тому же в одном из его сборников упоминается теоретический труд великого мистика.

Известный французский востоковед Рене Генон в своих научных изысканиях обращает большое внимание эзотерическим свойствам арабских букв. В своей статье «Тайны буквы «нун» он раскрывает значение арабской буквы «нун»: «Что касается символических соответствий, то в исламской традиции эта буква соотносится с образом кита (*ал-хут*). По библейской истории пророка Иона (Йунуса) описываемый в ней кит отождествляется с ковчегом. Подобно тому, как Ной пребывал внутри ковчега, Иона пребывает во чреве кита. Известно, кроме того, что спасение Иона из чрева кита издавна рассматривалось как прообраз воскресения» [139, с. 91]. Далее ученый устанавливает связь символики сердца с символикой чаши и Мирового яйца. Основное же значение буквы «нун», по его мнению, является «рождение», которое в духовном смысле следует понимать как возрождение. «Новое

рождение» обязательно предполагает смерть по отношению к прежнему состоянию, «нун» в алфавите следует непосредственно за «мимом», одним из основных значений которых является смерть (*ал-маут*)» [139, с. 90].

В своих произведениях А. Тубыли дает собственную интерпретацию и другим арабским буквам. Например, в стихотворении «Фи-л-‘ишк» автор утверждает, что основным аллегорическим значением буквы «каф» является ее способность приблизить⁶⁹ к Любимому (Аллаху): «‘Айни гыйззэте шэйни шәүкәт кафы – курбу васал йар» [11, л. 26]. (Сущность и сила буквы «каф» – в способности ее приблизить к Любимому).

Для мистика любовь является божественным даром. «Это чувство вселил Всевышний в сердца любящих Его. Любовь, по мнению суфиев, это благо, и лучшее из деяний людских – любить Аллаха» [462, с. 80]. «После того, как Аллах создал душу, она, будучи верной, направила себя к своему создателю» [17, с. 180]. Об этом божественном даре рассуждает А. Ясави. По мнению поэта, В день Страшного Суда Всевышний проявит Свою милость и прощение раскаявшимся и покаявшимся в своих грехах, беспечным же и нераскаявшимся уготовано наказание: «Сгоревшим в покаянии к Господу влюбленным / В раю есть чаши с щербетом. / Нераскаявшихся, равнодушных и беспечных / Ждут в тесной могиле муки наказания» [59, с. 102].

Известные теоретики суфизма и поэты на всем протяжении существования суфийской традиции говорят об особом разряде людей, наделенных особенными способностями – «людях любви» (*ахл ал-хубб*). Зун-Нун ал-Мисри (ум. в 860 г.) высказался о них так: «Аллах вменил в обязанность любить Его. Он избрал их давным-давно, ещё до того, как создал первого человека, вложил в них сердца и знание» [17, с. 181]. Поэт А.Тубыли также говорит об ахл ал-хубб, как избранных созданиях Всевышнего, коих Он наделили великой тайной: «Гыйшык серендән хәбәрдар улса, һәр гакыл булыр, / Кәшәфи жәннәтдән артыкдыр гөл-бостан гыйшык» [11, л. 26]. (Того можно назвать разумным, кому Аллах открыл секрет любви, / Любовь в

⁶⁹ Основное значение арабского слова (قرب - курб), начинающегося с буквы «каф» – близость.

цветнике любви превосходит райские сады). Согласно мнению автора «Фил-ишк», любовь к Господу стоит выше любых материальных благ. «После того, как в сердце поэта пришло озарение и распахнулись двери истинного знания, с его уст не сходят имя Аллаха и слова благодарения» [462, с. 81]: «Жилвә гәр улды күңелдә чын истигна – гыйшык, / Тулды мала-мал күңлем зикер йар-мәхбуб илән, / Салды мошаввак йар кальбемә» [11, л. 26]. (Проникла в душу любовь – настоящее благо, / Переполнилось все внутри Любимым при чтении зикров, / Зажег сердце влечением к Нему).

Однако не каждый может обладать «даром любви», он вселяется в душу ищущего истину помимо его воли. Поэт А.Тубыли в стихотворении «Кәсмәзәм Хакдан өмидим» («Не отрываю надежды от Аллаха») пишет об устремленности души к своему Создателю: «В день сто тысяч раз душа страдает при мысли о разлуке, / Сто тысяч восхвалений и благодарностей Аллаху» [II; 90; 3-4].

В суфийских стихотворных строках великих классиков Востока, а также тюркских и татарских поэтов религиозно-суфийского направления многократно встречается этот мотив зависимости души от тела. Персидский поэт-суфий Дж. Руми (1207–1273) сказал однажды: «Душа на земле заключена в темницу и остается в ней до тех пор, пока живет на земле» [194, с. 13].

«Осознаваемая или неосознаваемая человеком, в каждом живет острая тоска души, стремящейся вырваться из плена, разорвать сковавшие ее путы. Некоторые относят суфиев к аскетам, ошибочно полагая, что аскетизм и отшельничество занимают в их жизни главенствующее положение. Такие рассуждения нельзя, однако, назвать беспочвенными. Аскетизм был первым зерном и первым зародышем суфизма» [462, с. 82]. Мухаддисы – собиратели и передатчики хадисов – выдвигали следующее положение: «Доверие к мухаддису возможно лишь в том случае, если он не только передает хадисы, но и соблюдает их. А это значит, что они пытались воспроизвести в своей личной жизни во всех деталях жизнь основателя ислама. Но жизнь эта

представлялась, прежде всего, жизнью аскета, полного постоянного трепета перед Аллахом и самым тщательным образом избегавшего всего, что может считаться запретным. Поэтому в среде мухаддисов этого второго типа начинает развиваться аскетическое течение» [102, с. 15].

Суфий в своем душевном состоянии всегда спокоен и невозмутим, т.к. во всех окружающих явлениях и предметах лицезреет Аллаха. Он находится в обществе людей, однако сердце его пребывает в гармоничном единстве с Создателем. Это и есть своего рода отречение, т.к. помимо Аллаха ничего не существует. «Человек возвышается над всем, от чего он сумел отречься в жизни. Он становится царем всего, от чего отрекся, и остается рабом того, от чего не смог отказаться» [194, с. 88]. Абу Бакр Каттани (ум. в 933 г.) так выразился о суфиях: «С виду – рабы, в действительности же – истинно свободные люди» [627, с. 28]. По мнению татарского богослова, ученого и общественного деятеля М.Бигиева (1874–1949), «истинный аскетизм заключается не в том, чтобы стать зависимым от внешнего мира, а в подчинении его себе» [611, с. 187]. Иными словами, основной смысл и главная особенность суфийского аскетизма заключается не в отречении от своих низменных желаний (*нафс*), а в умении стать над ними. Аскетизм, таким образом, является неотъемлемой, составной частью суфизма. Более того, аскетизм (*зухд*), а некоторые ученые выдвигают предложение отказаться от термина «аскетизм», предлагая заменить его на «мусульманское подвижничество», – это отдельная, третья стадия (*макама*) суфиев, вслед за которой следует конечная, называемая (*хубб*), т. е. любовь. Душа, следуя воззрениям суфиев, является частицей от Всевышнего. Тело же ассоциируется с чем-то греховным, с тем, что наталкивает человека на низменные желания. Человек, подчинившийся потребностям своего тела и забывший о своем высоком духовном долге перед Создателем, тем самым отдаляется от Него. Поэтому суфии противопоставляют душу телу и рассматривают эти две категории в беспрестанном противоборстве в сердце человека. «Жан бэндэн икэн аермасын Сэндэн бэни» (Пусть тело мое не

отрывает меня от Тебя), – восклицает А.Тубыли. В этой строке эмоциональный тон стихотворения «Кәсмәзәм Хакдан өмидим!» достигает своего пика. Поэт здесь заявляет решительный протест против существующего положения. Душа, восстав против тела, стремится к освобождению от ее оков, она стремится воссоединиться с Возлюбленным в духовном союзе» [462, с. 83–84].

В этом бесконечном противоборстве души с телом суфии избирали для себя путь лишений и страданий; в этих душевных терзаниях они находили довольство своей участью. Они сочиняли стихи о разлуке с родиной, странствиях на чужбине, бедности и лишениях, однако все эти повествования, несомненно, носят глубокий аллегорический характер. Для них «бытие – это то, на что случайно наталкивается сердце из грусти и радости» [17, с. 107]. В стихах раннеклассических арабских авторов о Божественной любви заключена богатая образность, накал эмоций и чувств:

«Слышал как-то Абу ал-Фаттах ас-Суфи этот бейт:

وجهك المأمول حجتنا
يوم يأتي الناس بالحجج .

(Твое лицо – надежда на наше паломничество. / Однажды придут люди в хадж). (...) и встретили его кричащим и бьющим себя в грудь. Затем дотронулись до тела и нашли его мертвым» [17, с. 107].

«Любовную лирику поэта А.Тубыли можно подразделить на два вида:

1. Любовная лирика на тему о Божественной любви;
2. Любовная лирика, где развита тема восхваления личностных качеств, достоинств пророка Мухаммада и любовных переживаний к нему самого поэта.

Грань, подразделяющая эти два вида внутри любовной лирики А.Тубыли, явно не намечена. Мотивы восхваления внешней красоты Любимого [Аллаха], желания встретиться с Ним имеются и в поэтических произведениях, центральным образом которых является личность пророка

Мухаммада. Порой в рамках одного произведения татарского поэта совмещены два образа: образ Аллаха и образ Его пророка.

Духовное сближение с пророком Мухаммадом – своего рода этапная ступень, подготавливающая суфия к слиянию с самим Аллахом. По убеждению суфиев, никто не может приблизиться к Аллаху, пока не приблизится к Его пророку» [462, с. 85]. В стихотворении «Фи-л-‘ишк» А. Тубыли говорит об этом так: «Кэшэф һәр эсрар башды гыйшык сәеддер гыйшык, / Башда зэвыкъ гыйшык рәсул улмайан гашыйк дэгел» [11, л. 26–28] (В раскрытии таинств всех главенствует госпожа любовь, / Не влюблен тот, кто не испробовал вкус любви к пророку).

В восхваляющем пророка Мухаммада, его добродетельные качества и достоинства стихотворении «Мәфхаре жәмлә жиһанның» («Гордость мира всего») поэт приводит рассказывает о главных вехах жизни посланника Аллаха: «Родился в Мекке, / В Медине провел ты годы свои. / Пусть встреча с тобой для нас, бедняков, / Станет предзнаменованием радости и счастья» [II; 88; 2-3]. Для татарского поэта посланник Аллаха, прежде всего, – заступник в День Суда (*шафи*) и пророк, жизнь, деяния и слова которого являются образцом для всех мусульман во все времена: «Мәфхаре жәмлә жиһанның, / Сән шәфәгать мәгъдине». «Гордость мира всего, / Ты – заступник» [II; 87-88; 1].

Известно, что видение во сне пророка Мухаммада – это одно из благочестивых явлений, и тот, кому он приснился во сне, считается благословенным самим Всевышним. На этот счет существует большое количество хадисов. Так, например, один из хадисов от Бухари и Муслима, переданный Абу Катадой, сообщает, что Пророк сказал: «Кто увидел меня во сне, тот увидел истину». А. Тубыли также не миновала эта благая участь, сердце поэта еще более воспламеняется любовью: «Переполнился любовью я, / Увидев твой прекрасный лик во сне» [II; 88; 9]. Автор этих строк живет надеждой, что долгожданная встреча с пророком Аллаха непременно состоится, ведь есть еще один хадис имама ал-Бухари и Муслима от Абу

Хурайры, в котором есть следующее высказывание посланника: «Кто увидит меня во сне, непременно увидит и наяву, а сатана не может притворяться мною». А.Тубыли стремится к встрече с ним в раю; для этого он просит оповестить его о благодатной вести: «Встречей с тобой нас, несчастных, Обрадуй и обогати» [II; 88; 3]. Он предвкушает волнительные и счастливые моменты при лицезрени светлого облика посланника Аллаха; по словам автора, он готов низко склонить свою голову перед лучшим из людей и протереть лицо пылью, что покоится под ногами: «Находясь рядом с Аллахом, о, пророк, / Ты пришли мне радостную весть. / Пылью, что лежит под ногами, / Я протру лицо, склонив низко голову свою» [II; 88; 5-6]. Образ пыли, земли (*гъубар, туфрак, тин*) встречается в произведениях многих тюркских и татарских поэтов религиозно-суфийского направления, при том часто авторы совмещают в своих произведениях образ земли и образ порога двери (*дэргяһ*), тем самым подчеркивая ничтожность лирического героя перед ликом Всевышнего. У Ш. Заки этот момент выражен следующим образом: «Акызып күз яшеме, дэргяһа сөрсэм башымы, / Дәм дә дәм сәңа ялынсам, – үзгә кярәм калмады» [629, с. 178]. (Слезы проливая, положу я голову на порог двери твоей, / Неустанно буду умолять, не осталось дела до себя). По мнению К.С. Давлетшина, «с одной стороны поэт подчеркивает свою ничтожность перед Аллахом, ту громадную пропасть, которая их разделяет, с другой стороны, он считает себя капелькой божественного моря, которая ищет единства с этим морем, стремится к духовному равенству с ним» [162, с. 24].

А. Сибгатуллина в своих многочисленных исследованиях жанрового многообразия и особенностей религиозно-суфийских произведений тюркских и татарских авторов подчеркивает, что «установка этих произведений, связанных с образом Мухаммада, имели конечную цель – приближение человека к самому Аллаху. Поэтические творения, где восхвалялись личностные качества пророка, принадлежали перу самых талантливых поэтов – достойных из достойных» [462, с. 30]. Такие произведения носят

название «*На'т- и шариф*» [627, с. 251]. По ее мнению, многие татарские поэты-суфии, которые были связаны с халидийской ветвью тариката Накшбандия, превозносили в своих творениях образ Пророка, т.к. именно халидийское учение высоко ценило посланника Аллаха, с которым мюрид должен мысленно связываться во время зикра через своего шейха. К тому же «в типографиях Казани, Оренбурга, Уфы, Астрахани ежегодно издавались многочисленные произведения, посвященные Пророку: *на'ты*, *касыды* – оды-панегирики, *сиратен-наби* – жизнеописания, *кыссасел-анбия* – истории пророков, *шамаили* и *хильи* – описания внешних и внутренних черт, *ми'раджнаме* – описание вознесения Пророка на небеса, *му'джизатнаме* – описание его чудес и др.» [418, с. 387].

В стихотворении «Мәдх-е рәсул» А.Каргалый выдвигает образ пророка Мухаммада, окутанного лучами света, и также вводит суфийский символ «хак-е пай» (земля): «*Зи сәгадәт, сөрүре галәм, хәбибе кибрия! / Ай нәжм-ү көн, кәвакиб алды нурыңдан зыя! / Халкы дәйжүре галәмдән кортараң, багыйс булып, / Килмәяйдең – улмаз ирде әнбия вә әүлия. / Сәндин үгрәнде әдәп гыйльмен каму халкы жиһан, / Зирә сәнсен, дәр хакыйкәт, мәгъдәне хилме-хәя! / Гыйззәтең белеп, фәләкләрдә мәләкләр гаскәре, / Хаке паең күзләренә әйләделәр тутыя*» [607, с. 130]. ([О, посланник Аллаха!] Ты – счастливый, радость мира, любимый [Господом]! / О, звезда дневная, планеты все озарились светом твоим. / Ты – есть причина зарождения мироздания, / Народы, племена спасение нашли в посланниках из-за тебя. / Ты есть источник этики познания... / Ангелы, светоносные создания, из уважения к твоему благородству / Благотворный эликсир для глаз создали из земных песчинок из-под ног твоих).

«По мнению А.Сибгатуллиной, мотив беспомощности или тенденция к самоунижению ни в коей мере не представлены на страницах произведений поэтов на фоне трагических настроений, наоборот, о них пишут в приподнятом духе. «Раб» безмерно счастлив тем, что служит своему «падишаху», он не желает себе иной судьбы [627, с. 378]. Каждое выпавшее

на свою долю наказание «раб» воспринимает с благодарностью в душе и терпеливо переносит его» [462, с. 88–89]. А. Ясави сказал в одном из своих поэтических творений сказал: «Туфрак булгыл, галәм сиңа басып үтсен» (Будь словно горсть земли, пусть мир пройдет по тебе). «Известно, что Аллах первоначально создал четыре стихии: огонь, воду, землю и воздух. Первый человек Адам был сотворен позднее. По философии суфизма, эти четыре стихии воплощают в себе четыре характера и качества. Например, земля – это терпение и надежда на милосердие Божие, вода – единство и дружба и т.д. По другой суфийской версии земля может означать Божественный луч» [627, с. 380]. «К этому можно добавить то, что Аллах сотворил Адама из земли. К своей первой сущности человек возвращается, когда кончается срок его пребывания на земле, а дух, который вдохнул в него Всевышний, – вечен. Суфии, развивая мотив своего бессилия перед всемогуществом Аллаха, не случайно вводят образ земли (*туфрак*, *тин*) или пыли (*гъубар*, *тузан*). Они не придают особого значения своему телесному существованию, часто о земной жизни пишут с презрением. Для них существование в истинном значении подразумевает лишь существование души, которая рвется покинуть жалкое, бренное тело и воссоединиться с Возлюбленным. М. Колый сказал: «Күңел сэндин айрылмайдыр, нә кыйлайың... / Кабул кыйлгыл – ишекеңдә кол булайын, / Белмәз эшем күрерсең, кьүәтең бар [632, с. 185]. (Что б ни сделал ты, душа всегда с тобой... / У двери я –Твой раб, прими скорей, / О предстоящем, что случится Всеведущ и Всесилен Ты)» [462, с. 89].

В религиозно-суфийской литературе широко распространен мотив расставания с Возлюбленным. Жизнь в разлуке от источника душевных устремлений и надежд представлялась мистикам мучительной. Эта тема прочно утвердилась в поэзии раннеклассических арабских поэтов-суфиев. В удивительных и утонченных по красоте стихах Самнуна (IX век н.э.) мотив разлуки с Любимым находит самое яркое свое воплощение:

قد دب حباك في أعضاء من جسدي،

دبيب لفظي من روعي و أضماري.
 و لا تنفست إلا كنت مع نفسي،
 و كل جارحة من خاطري.

(Проникла Твоя любовь в каждую частицу моего тела. / В душе я загадал, что люблю Аллаха, / И каждая клетка тела шепчет: «люблю». / Когда я вздыхаю, то чувствую Твое присутствие, / И каждый миг в моих мыслях Ты рядом) [17, с. 189].

Подобные мотивы присутствуют и в стихах татарских поэтов. В творчестве М. Колый мотив расставания с Любимым связывается воедино с чтением зикров; посредством поминания Всевышнего в молитвах лирический герой находит отдохновение и душевное равновесие: «Мәхәббәт гыйшыкы берлә күңеле ташса, / Гыйшык уты илә көйеб, йаныб, кайнап пешсә, / Жәзебә улыб, үзен белмәй жандин кичсә, / Хак зикерен әйтмәклектә агзы талмас» [629, с. 381]. (Коли сердце заполнится любовью, / Пылким пламенем страсти опалится, сгорит, / Сотворит он молитву, не помня себя, / Уста произнесут зикры, и тело забудет усталость).

«Источником душевных переживаний, нашедших свое поэтическое выражение в лирических произведениях поэтов, является символ любви, которая, по мнению суфийских мыслителей, ведет путника к созерцанию истины и слиянию с ней» [140, с. 51]. В «Дикр му'афик байан» («Стихотворение о согласии») А. Тубыли пишет о том, что на пути к встрече с Любимым готов умереть, расставшись с бранным телом: «К встрече готов протянуть мне друг руку, / На пути к Нему отдам я душу и тело» [II; 91; 3-4]. Схожие по смыслу стихотворные строки имеются и в творчестве Ш. Заки: «Гыйшкь мәйданында жәүлән күстәрән мәрде хәриф, / Жаныны жәнән өчен корбан идәр, корбан идәр» [607, с. 54]. (На площади любви влюбленный герой, / Готов он с жизнью расстаться ради Возлюбленного).

Любовь мистика подобна безжалостному огню (*ут, атәш, нар*), который возгорается в его душе. Но его не мучает этот огонь, напротив, – приносит ему счастье, ибо «то, что связано с низменным, земным «я» (нафс),

плохие качества, они сгорают в этом огне, превращаясь в пепел. Огонь любви растапливает масло в сердце (йөрәк мае)» [627, с. 197]. «По мнению М. Икбала, ближайшей спутницей любви является страдание: «Глас “Да будет” любовь при создании обречен на горенье, Дав страдание ей в спутники в самое утро творенья» [409, с. 133]. Таким образом, в любви изначально присутствует трагическое в духе суфийского миропонимания.

В назыме “Дилбәрем, бән сәндән аерым” (“Любимый! я разлучен с Тобой”) автор совершает многочисленные молитвы, однако, в конечном итоге понимает, что большинство его желаний не достигнут благой цели: “Чук догалар кылмышым ул, / Чук морадым хасил улмаз” [11, л. 80]. (Молитву я сотен прочитал, / Однако большинство моих мечтаний не свершится).

В другом стихотворении “Гыйшкың улы...” («Огонь твоей любви») автор объявляет о потере им разума от сильной, всепоглощающей любви: “Гыйшкың улы әйләйү бәдүр акыл-фикремне хәраб иткән” [11, л. 79]. (Огонь твоей любви погасил мой разум). О безжалостном огне Божественной любви писали и пишут на протяжении столетий поэты-суфии. Герой поэта Ш. Заки на пути познания истины теряет свой разум: “Гариф ул, кем гыйшкың илә дерлек кылыр бу дөһһада, / Гакылы бу дәрә илә хәйран идәр, хәйран идәр” [608, с. 54]. (Просвещенный – тот, кто с любовью на устах постигнет истины законы, / И разум свой на том пути погубит он, погубит он)» [462, с. 95–96].

А.Тубыли в «Зикер дәр фиркаты» («Стихотворение о разлуке») описывает свое беспокойное состояние, которое не оставляет его и ночью: «Сколько бы ни жаловался я, – расстался с красотой Твоей, / Влюблен в Тебя, прогнал свой сон» [II; 89; 3].

«Слово (*сахр*), которое содержится во второй строке вышеприведенного отрывка, с арабского переводится как «бодрствование». Мотив ночного бодрствования (*сахр ал-лайл*) широко распространен как в народном фольклоре, так и в лирических песнях арабов. Человек, в душе которого загорелось пламя любви, денно и ночно думает об объекте своей любви. В суфийской поэзии мотив бодрствования (*сахр*) встречается

довольно часто. Однако суфии вкладывают в это слово немного иное содержание. Они, бодрствуя днём и ночью, специально отгоняли от себя сон. Тем самым усиливали свои страдания, а главное, растягивали время или удаляли срок прибытия к Любимому» [462, с. 97]: «Увидев Искусителя своего, / Зажег огонь любви возлюбленного моего. / Сколь тело – Словно намек на то, / Столь горечь разлуки и одиночество зажгли мне душу» [II; 91; 1-2].

Отлучение от родины (*гурба*) – ещё один традиционный мотив, присутствующий в произведениях татарских поэтов-суфиев. Данному мотиву в творчестве А. Тубыли уделено немалое место. Так, например, в «Зикер муафыйк бэйан» [11, л. 81]. («Стихотворение о согласии») автор, описывая свои страдания от мысли удаленности от Искусителя (*Фатман*), сравнивает себя с чужеземцем (*гариб*), который вынужден скитаться вдали от своего дома. *Гурба* и *гариб* – однокоренные суфийские символы одного семантического ряда; они имеют глубоко аллегорический смысл. Многие раннеклассические арабские поэты-суфии включали их в свои стихи, повествующие о сильной тоске мистика по Аллаху. Арабский поэт ас-Сильми описывает чувства влюбленного путника (*салик*) следующим образом: «Воспели однажды в стихах перед измеряющим землю крестьянином»:

أنا في الغربة أبكي، ما بكت عين غريب.
لم أكن يوم خروجي، من بلادي بمصيب.
عجباً لي و لتركلي، وطناً فيه حبيبي.

(Я на чужбине плачу, / Не ведали ранее слез эти глаза. / И с горя не покидал я свою страну, / Удивительно же, что бросил я мою любимую Родину.

Те, кто встречали его, были растроганы услышанным) [17, с. 182].

Таким образом, «в суфийской образной символике слово (*гурба*) представляет отлучение от истинной Родины, – от Аллаха. Жизнь на земле сравнивается с далекой чужбиной, и суфий всеми порывами своей души стремится вернуться обратно, на лоно божье, в мир вечного блага» [462, с.

98]. Схожей точки зрения относительно символа *гурба* придерживается и А.Сибгатуллина: «В суфизме истинная Родина – это вечность (*бака*'), человек же перешел от нее в мир преходящий (*фана*'), т.е. этот мир есть отлучение, и человек в нем – странник» [626, с. 56].

«Мотив отлучения от Родины присутствует и в творчестве других татарских поэтов. Так, например, в одном из стихотворений М. Колыя есть такие строки: “Мәканлылар миһманлашыр тиңле тиңго, / Гарибләр моң- зар булыб торыр иркән” [627, с. 374]. (Те, кто на Родине имеет дом свой и друзей, друг-друга посетят и будут неразлучны, / А тем, кому чужбина уготована судьбой, – те в горе и печали проведут остаток дней).

В этом двестише поэт подразделяет людей на две категории. Он говорит о тяжком испытании для тех, кто избрал для себя высокодуховную стезю, отдав себя в служение Всевышнему. В их сердцах ярким пламенем горит огонь любви к Любимому, и живут они надеждой прибытия на Родину, где под «Родиной» подразумевается Единый Аллах. Те же, кого поэт именует, «имеющими крыши» и кто «на Родине своей», далеки от этой идеи. Им неведома тоска, что гложет сердце влюбленного день и ночь, они – обитатели Земли, обеспокоенные проблемами этой жизни. Такой разряд людей живут земными радостями и печалью, получают наслаждения от вещей преходящих, не подозревая о том, что есть наслаждение высшее, не соизмеримое даже с самими благами рая.

Итак, отлучение (*гурба*) – это отлучение от Родины с целью постижения Истины. Странник или чужеземец (*гариб*) – это суфий, влюбленный мистик, страстно желающий воссоединиться со своим Возлюбленным. Интересно, что милостивое отношение к чужестранцам со стороны мусульман объясняется тем, что сам пророк Мухаммад испытал на себе подобную участь. А. Ясави сказал: “В Медине стал чужестранником пророк» [665, с. 57]. Именно по этой причине, – по мнению поэта А. Ясави, – и называли пророка Мухаммада «любимый» или «любимец Аллаха». По мнению татарского поэта – М. Колый, – проявление милосердия и помощи

странникам вызывает чувство довольства Аллаха теми, от кого эта помощь исходила: “Мәүлә Колый, гарибләрнең хәлен сорсаң, / Хәлен сорап, гарибләргә шәфкать кыйлсаң, / Кулда барын биреб, күңлен хушнуд кыйлсаң, – / Изем рәхман сэндин хушнуд булур иркән” [632, с. 182]. (Коль словом добрым молвишь с чужестранцем, о поэт, / Испросишь, как дела, и милосердие проявишь тем, / Отдашь все, что у тебя и завоюешь их сердца, / Тогда великое довольство завоюешь ты Аллаха).

А. Тубыли в назыме «Гашыйк-мәгъшук эчендә ышбу наз» («В Возлюбленном та нега») в обращении к суфию применяет сразу два слова: чужеземец (*гариб*) и пленник (*асир*), выражая тем самым две идеи – об ограниченности срока пребывания на земле и преходящности всего, что связано с этим миром: “Влюблен он в луч от цветочного сада, / Страстно желает навестить этот чудный сад. / Не дорог никому этот пленник, чужеземец, / Нет помощника или близкого друга” [II; 87; 7-8]» [462, с. 98–100].

В стихотворении «Күңел – бер Ләйләнең диванасыдыр» [11, л. 78–79]. («Душа моя обезумела от любви к Лейли») Тубыли сравнивает себя с бабочкой. Ему не нужно ни рая, ни обещанных в том раю гурий. Душой он стремится лишь к Возлюбленному: «Не стремится душа к раю и райским девам, / Только рвется она к Любимому своему» [II; 74; 4]. В этом двестишье татарского суфийского поэта заключен очередной важный традиционный мотив бескорыстности в любви ко Всевышнему. Мистик, достигший высшей ступени своего духовного восхождения, не нуждается более ни в чем; райские сады и мучительный огонь ада не имеют для него более никакого значения, он устремлен лишь к объекту своей любви – Аллаху. «Суфиями не могут быть те, кто верит, что они получают награду за свои прошлые поступки или что их могут наградить за их будущие дела» [495, с. 101]. «Однажды во время меджлиса Зу-н-Нун сидел в обществе своих учеников, что-то им оживленно рассказывая. У всех присутствующих от избытка

чувств на глазах слезы, а один ученик смеется. Когда его спросили о причине его смехы, тот ответил:

كلهم يعبدون من خوف النار
و يرون النجات حظا جزيلا.
ليس لي في الجنان و النار رأى،
أنا لا ابتغى بحبي بديلا.

(Все они служат Всевышнему из страха перед адом, / Для них сохранение души – счастливый удел. / Я не думаю ни о рае, ни об аде, / За свою любовь не жду [ни награды, ни наказания]. И далее он продолжил свою мысль после того, как его утрашили изгнанием из рая:

فإذا لم أجد من الحب وصلا،
رمت في النار منزلا و مقيلا.
ثم أز عجت أهلها ببيكائي،
بكرة في ضرامها وصيلا
معشر المشركين نوحوا فأني
أنا عبد أحببت مولى جليلا.

(Коли своей любовью не достигну прибытия [к Аллаху], / Буду рад занять место в огне [ада], и там найду свой дом. / После этого встревожу его жителей своим плачем, / Утром и вечером пребывая внутри огня: / «О, кяферы, рыдайте, / Ибо я – раб, полюбил своего Господина особой любовью») [17, с. 186].

Ибн ‘Араби считал, что душа человека «полюбила Его [Аллаха] ради Него и одновременно ради самой себя, ибо по своим природному и духовному началам она множественна. Поэтому поклонение души [Аллаху] с позиций ее природного начала является желанием и страхом, а поклонение Ему с позиций ее духовного начала – любовью к Нему» [176, с. 205–206]. Дж. Руми расценивал стремление поклоняющихся Аллаху к раю или их отвращение от мучений в аду лишь как земные побуждения. В своем «Месневи» он пишет: «Шейх сказал: «О Творец, я – влюбленный. Я согрешу, если буду жаждать кого-либо, кроме Тебя. Если бы я имел в виду восемь раев

или служил бы Тебе из страха перед адом, Я бы был верующим, жаждущим безопасности. Потому что оба эти желания телесные» [429, с. 242]. Общеизвестно высказывание великой влюбленной Раби‘и ал-‘Адавийи: «Если я служу Тебе, потому что боюсь ада – брось меня в Ад. Если я служу Тебе в надежде на Рай, лиши меня Рая» [17, с. 186].

Идея о бескорыстности любви суфия к Аллаху лежит также в основе поэтического творения «Хикмэт-е Мэжнүн» Рахимкула б. Исламкула (XVIII в.). Сюжет суфийского произведения таков: Лейли и Меджнун участвуют в суфийской хильке⁷⁰. Перед тем, как приступить к чтению зикров Меджнун признается Лейли в своей любви, но та остается равнодушной к словам главного героя и начинает протяжно читать мунаджат⁷¹. До начала чтения молитв и зикров, между Лейлой и Меджнуном возникает спор. Лейли отвергает любовь Меджнуна и отстраненно читает мунаджат. В ответ на «холодность» возлюбленной Меджнун, задетый за живое, пытается достучаться до ее сердца, утверждая, что нет в мироздании ничего выше любви и что райские блага не стоят ее. Слова Меджнуна вводят сидящих вокруг людей в изумление. По завершении молитвенных бдений, на четвертый день, Меджнун просит Лейлу сказать о ее желании, на что она отвечает, что хочет оказаться в раю. Услышав из уст любимой такие речи, Меджнун упрекает ее в неискренности в вере: «Диде Мэжнүн: «Ни делэрсең? / Ни делэб, нә күрерсең» ? / Лэйлә диде: «Кирәк жинан», / Ыу дәрди-йады белән. / Мэжнүн әйде: Йукдыр Хакъка мэкърунатың... / Әүвәлендә кирәк иман, / Теләмәдең ахмак инсан, / Бармы сәндин фәсик, гыйсьйан?» [542, с. 64]. (Спросил Меджнун: «Чего желаешь?») / Лейли сказала: «Хочу я рая». / Меджнун на это: «Отдалена ты от Господа, / Сначала нужна вера. / Не пожелала ты ее, непутевая, / Найдется ли на земле более грешное создание?»).

⁷⁰ Хилька (суф.) – собрание суфиев для исполнения ритуальной практики, во время которой они садились обычно все вместе, образуя круг, для чтения молитв и специальных зикров.

⁷¹ Мунаджат – дословно: тихая беседа с самим собой о сокровенном. Татарский жанр духовной поэзии, или духовные мусульманские песнопения.

Мотив бескорыстности в любви к Создателю запечатлен в произведениях суфийского поэта Османской империи Юнуса Эмре (1238–1328): «Хакның ихлас гашыйклары, / Теләмәсләр жәннәтләрен, / Жәннәттән дә элегрәк / Үтәр алар хезмәтләрен» [462, с. 112]. (В Аллаха искренне влюбленные / Не возжелают райских благ, / До того, как в райский сад вступить, / Потрудятся во славу). По утверждению А. Сибгатуллиной, «влюбленный не страшится ада и не стремится к раю, так как он отказался от обоих миров. Место влюбленных превыше престола» [627, с. 198].

«А.Тубыли, как суфий, проявляет двойственную позицию в отношении своей беспристрастности любви к Аллаху. В одних стихах он обращается с многочисленными мольбами ко Всевышнему о проявлении Им милосердия, и просит даровать ему после тяжких испытаний земной жизни блаженства рая. В других же автор превыше всех райских благ ставит свойственное суфию мистическое состояние погруженности в тайны Божественной любви. Ранее в нашем исследовании мы упомянули об этой двойственности, присущей поэту-суфию, который совмещает в себе и поэта и мистика. В нем поэт борется с жизнью и поддается влиянию её хода, а суфий отверг мир и сторонится людей; взамен этого устанавливает личную любовную связь с Аллахом, не поддающемуся никакому воображению» [462, с. 113]. Так, в стихотворении «Твой огонь...» А.Тубыли обращается к Аллаху с мольбой указать ему праведную дорогу (*сират ал-мустахим*), ведущую в рай: «Время быстротечно, укажи нам праведную дорогу, / Ради уважения к благородному Мустафе / Милосерден будь, и введи нас в рай» [II; 94; 16-17]. В «Мәрсийә-и мәрвәрел жинан бинт Хәсникамал», как мы видели выше, присутствует мольба ввести его вместе с безвременно ушедшей из жизни дочерью в рай. В других произведениях звучат ноты беспристрастности в чувствах путника (*салик*), стремящегося лишь воссоединиться и раствориться в Едином Аллахе: «Улды мәйдан фәсахаттә жиһан пәйман гыйшык, / Гашыйка жәннәт нә ләзыймдыр, нә абу сәлсәбил?» [11, л. 28]. (На площади красноречья мир дал обет любви, / Влюбленному что рай или источник в нем?).

«Работая с текстами стихов восточных суфийских поэтов, нам удалось найти 16 вариантов арабских слов со значением «любовь». При этом каждое слово в этой классификации несет в себе свой определенный смысловой оттенок. Например: (*сабаба*) – глубокая страсть; (*хайаман*) – безумная любовь, жажда; (*важд*) – экстазное волнение, возбуждение и т.д. Всего же в арабском языке со значением «любовь» имеется 21 слово, и каждое из них имеет свое значение» [462, с. 116]. Так, например, (*хилм*) – правдивая любовь; (*ханин*) – чувства страстного желания в отношении любимого; (*шаджан*) – любовь, возбуждающая чувства; (*шагаф*) – любовь, которая владеет сердцем и открывает его оболочку и т.д. Кроме того, этот богатый язык включает в себя 23 слова, определяющие различные качества любви: (*арак*) – любовь, препятствующая сну; (*икти'аб*) – любовь, способствующая уединению и отсутствию сосредоточенности; (*истикана*) – любовь, которая приводит к покорности и подчинению и др.

«Как было уже упомянуто выше, суфийская любовь – это состояние восходящее. Цель божественной любви заключена в достижении максимальной макамы, т.е. прибытии любящего (*мухибб*) к Любимому (*махбуб*). Эти многочисленные варианты слов со значением «любовь» в суфийском контексте нужно рассматривать в строгой последовательности, т.е. в процессе развития мистика, который достигнув очередной ступени (*макама*), переживает соответствующее этой макаме любовное состояние.

Среди авторов научно-критических исследований суфийских текстов существуют некоторые разногласия относительно этих 16 вариантов слова «любовь». Так, известный французский исследователь суфизма Ж. Масиньон в своей книге «Исследование о принципах научной терминологии суфизма» пишет, что слова (*'шик*) и (*шаук*) указывают на желания, в то время, как слово (*махабба*) объясняет половую связь» [462, с. 116–117]. Некоторые из однокоренных слов от *хубб* – *хабиб*, *хабиба*, *махбуб*, *махбуба*, *хаббуб*, *хаббуба*, *ахабб*, *хибб*, *тахаббуб* *махабба*, *мутахабб*, *мухаббаб* и др. неоднократно встречаются в Священном Писании мусульман, а именно в

аятах, где речь идет о поклонении раба своему Создателю. «Скажи: если вы веруете, то следуйте за мной, будет любить вас тогда Аллах, и простит вам ваши грехи» (3, 31). «Слово (*хубб*) встречается и в священных хадисах. А вот слова (*'ишк*) мы не найдем ни в Коране, ни в хадисах. Мнение большинства исследователей сходится на положении, что (*'ишк*) переходит границы (*махабба*). Оно являет своего рода пик в развитии понятия «любовь». Поэтому неправильно было бы сказать, что поклоняющийся несет в своем сердце любовь (*'ишк*) к Аллаху, т. к. (*'ишк*) больше, чем (*махабба*). Никто не способен достичь той высшей любви. Даже если воедино собрать любовь всего живого на земле, не достигнет она той высшей стадии, что именуется (*'ишк*).

Примечательно, что поэт А.Тубыли в большинстве своих лирических произведений применяет слово (*'ишк*), иногда (*махабба*), в то время, как классики суфийской поэзии Раби'а ал-'Адавийя, а также Абан ибн Абу Айаш, Язид ар-Ракаши и др. избрали слова (*хубб*), (*тахаббуб*) и (*махабба*), как наиболее приемлемые для обозначения любви поклоняющегося Аллаху» [462, с. 117].

В результате сравнительно-сопоставительного анализа произведений арабских раннеклассических поэтов-суфиев с 12 стихотворениями А.Тубыли обнаружилось много общих черт, которые проецируются, прежде всего, в богатой образной символике. Такие традиционные суфийские образы и мотивы, как: таинственные значения арабских букв, связь души и тела, бескорыстность в любви, раскаяния о прошлом (*тауба*), расставание с Любимым (*фирак*, *ифтирак*, *хиджран*), тоска по родине (*гурба*) и др., зародившиеся на лоне расцвета суфийской поэзии в странах мусульманского Востока на рубеже IX – XI веков, нашли прямое отражение и в творчестве татарских поэтов религиозно-суфийского направления XIX века. Судя по тому, что в рукописных сборниках А. Тубыли встречаются имена таких известных теоретиков и поэтов-суфиев, как Ибн 'Араби (1165–1240) и Абу ал-'Атахийи (ум. 828), можно предположить, что поэт хорошо знал суфийские

произведения пантеистического толка арабских и персидских поэтов (Джунайд ал-Багдади, Абу Бакр аш-Шибли, Самнун, Зу-н-Нун ал-Мисри и др.), и, несомненно, они оказали на него сильное влияние. Придерживаясь, в целом, умеренного направления в суфизме, А. Тубыли применяет вышеназванные пантеистические мотивы и образы в своих произведениях, во многом следуя традициям арабской и персидской литератур раннеклассического периода.

«Следуя традиции тюркской литературы, А.Тубыли поднимает проблему разделения любви на земную (иллюзорную) и божественную (истинную). Мотив крайней беспомощности или собственной ничтожности перед ликом Аллаха, пожалуй, – самый яркий традиционный мотив, олицетворяющий собой пик в духовном развитии поэтов-суфиев. Этот мотив отчетливо выражен в произведениях А.Тубыли. Однако, в отличие от своих предшественников, поэт обращается здесь не напрямую к Аллаху, а к его посланнику. Говоря о своей любви к пророку, поэт использует прием сновидения. У татарского поэта любовь выступает как этическая категория. Он уподобляет ее безжалостному огню, в котором сгорает все плохое, что присуще человеку.

Таким образом, следуя традициям восточных и тюркских литератур, поэт А.Тубыли в своем творчестве успешно использует различные суфийские мотивы и образы. Однако они представлены не в сухой трафаретной форме, поэт использует их, пропуская сквозь призму собственного мировосприятия и мироощущения. В них – отпечаток судьбы человека, которому пришлось пройти через тяжкие лишения и испытания. Эти трудности только укрепили в нем веру в Истину и закалили яркий и неповторимый талант поэта» [462, с. 118–119].

§ 3.2 «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин»⁷²: сюжет, система образов и смыслов

Актуальность исследования лиро-эпического произведения А. Тубыли «О прославленном и знаменитом влюбленном Фархаде и его возлюбленной Ширин» обуславливается тем, что, являясь одним из назира (поэтическим ответом) к известным поэтическим творениям о любви Хосров и Ширин / Фархад и Ширин классиков мусульманского Востока, оно занимает важное место в творчестве поэта. Его изучение позволит не только пролить свет и составить более полную картину всего художественного многообразия и мастерства татарского поэта, но и значительно пополнить сокровищницу татарской литературы XIX века.

В отечественном литературоведении первую попытку изучения развития сюжета о любви Фархада и Ширин в турецком фольклоре проделала Г.А.Горбаткина [144, с. 214–242]. В исследовании автор проводит интересные и важные параллели между сюжетами фольклорных вариантов и произведений письменной литературы, посвященных Хосрову и Ширин (Фархаду и Ширин). Турецкие литературоведы Пертев Наили Боратав и Нихад Сами Банарлы, исследовавшие сюжетные различия поэмы о Фархаде и Ширин, распространенные в различных вариантах в среде турецкого народа, единогласны во мнении, что повествование о двух влюбленных перешло в турецкий фольклор из письменной литературы, при том в устной форме сюжетные линии видоизменились, подвергшись более или менее значительной переработке «в соответствии с национальным вкусом турецкого народа» [673, с. 152].

В диссертации дано научное описание сборника А. Тубыли [8], подробно изложено содержание, раскрыты особенности композиционного содержания «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной

⁷² «Мэшһүр вә мөтәгәрриф улан Фәрһад ғашыйк илә мәгъшүк Ширин хикәясе» («О прославленном и знаменитом влюбленном Фархаде и его возлюбленной Ширин») – оригинальное название лиро-эпического произведения А. Тубыли. В исследовании оно чаще именуется как «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин».

Ширин»; в ходе сравнительно-сопоставительного анализа произведения с классическими вариантами таких авторов, как Низами, А. Навои, М. Физули, А. Джами, выявлены оригинальные черты, определены его место и роль в рамках литератур Востока и всего тюркского мира. В данном исследовании были использованы некоторые материалы из творчества Кутба [81, с. 363].

Существует гипотеза, согласно которой Фархад – фольклорный образ, первоначально появившийся в письменной художественной литературе на страницах поэмы Низами [55, с. 73]. В данном исследовании мы обнаружили множество параллелей повествования А.Тубыли с фольклорными эпизодами из легенд турецких меддахов, профессиональных рассказчиков как в сюжетной линии, так и в характерах главных героев, что дает нам основание причислить данное произведение к «народным романам». Рассуждая о влиянии эпического фольклора на характеристики главных героев повествования, мы обратились к исследованию Л.Х. Мухаметзяновой [357, с. 259]. По ее мнению, «в татарских книжных дастанах в определенной степени наблюдается отделение индивидуального авторства от анонимной фольклорной традиции» [357, с. 259].

«В среде татарского народа нашли широкое распространение классические поэмы о любви Меджнуна и Лейлы, Тахира и Зухры, Йусуфа и Зулейхи, Сайфульмулука и Бадигельджамал и др. По сей день они запечатлены на страницах древних рукописей и печатных книг, в литеатурных сборниках, устном и письменном фольклоре. Издревле полюбились они народу за их непередаваемое изящество и красоту изложения, глубокий эмоциональный психологизм передачи чувств главных героев, лиризм и утонченный поэтический стиль. Те или иные поэтические произведения, прошедшие через многочисленные стадии литературных интерпретаций в передаче разных авторов, кочуя из одного места в другое, обрастая все новыми деталями, образами и сюжетными линиями, вбирая в себя особенности мироощущения того или иного народа, его менталитета, наконец, оседают, оформляясь в самостоятельные, оригинальные

произведения. Не явилась исключением и всемирно известная поэма о любви «Хосров и Ширин» / «Фархад и Ширин», которая бытует в среде народов Ближнего и Среднего Востока, Закавказья, Малой, Средней и Юго-Восточной Азии, Волго-Уральского региона в виде преданий, легенд, сказаний, поэтических романов, дастанов и пр.» [470, с. 44].

Поэтическое сказание о легендарной любви Фархада и Ширин / Хосрова и Ширин является дастаном о любви и верности, дружбе и преданности, патриотизме и самоотверженном героизме. В народной среде с VII века начали появляться первые легенды и сказания о любви Хосрова и Ширин. О любви этих двух возлюбленных упомянуто в произведении известного арабского путешественника, филолога, историка и географа Якута ал-Хамави (1179–1229) «Каср-и Ширин ва Бисутун». На основании этих древних легенд и преданий в дальнейшем появилось множество самых разнообразных литературных творений. Первым, кто создал поэтическое произведение о любви Хосрова и Ширин, был классик персидской литературы Абулькасим Фирдоуси (935–1020). В основном, при написании этой всемирно известной поэмы «Шахнаме» автор опирался на официальные хроники сасанидских царей. Почти два века спустя сюжет о Хосрове и Ширин художественно обработал великий азербайджанский поэт Низами Гянджеви (1141–1209). В отличие от своего предшественника, при написании поэмы он опирался преимущественно на народные легенды и сказания. Положив в основу повествования любовную историю, излагая ее в новом свете, Низами (1141–1209) подробно затрагивает вопросы справедливого управления государством, облегчения жизни народов, борьбы за свободу и творческий труд» [342, с. 492]. После Низами создание новых дастанов о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин становится литературной традицией арабо-персидских и тюркских народов. Речь идет о поэмах Амира Хосрова Дехлеви, Санай, А. Навои и др.

«Е. Э. Бертельс указывает, что образ Фархада был создан гораздо позже первоначальных версий легенды о Хосрове и Ширин, а тем более

исторических событий, послуживших основой этой легенды [105, с. 117]. Таджико-персидский историк Балами (ум. 996) – первый, кто упоминает имя Фархада, а поэт конца X – нач. XI в. Агаджи связывает это имя с народной легендой о прорытии канала через скалу Бисутун (совр. Турция) [326, с. 902]. Высказывается также предположение, что Фархад – фольклорный образ, впервые появившийся в письменной художественной литературе на страницах поэмы Низами [55, с. 73; 78]. В отличие от своего предшественника, Низами больше опирался на народные легенды, чем на письменные источники и материалы официальных хроник сасанидских царей [342, с. 493]. Оставаясь в рамках традиционного в ираноязычных и тюркоязычных литературах «Пятерицы» («Хамса») – цикла из пяти стихотворных романов, тюркоязычные авторы создали произведения, которые дали толчок в развитии общечеловеческих гуманистических идей. Одним из таких тюркоязычных авторов является и А. Тубыли» [470, с. 44].

Если на одном только персидском языке было создано около 31 дастана «Хосров и Ширин» / «Фархад и Ширин», то в турецкой литературе также достаточно примеров на этот счет. «Ферхад и Ширин относятся к числу любимейших героев турецкого фольклора. Имена их стали нарицательными» [144, с. 214]. На тему любви этих возлюбленных были написаны поэтические романы Ахи Эврана (1171–1261), Фехри (1367 г.), Шейхи (нач. XV), Ревани (1475–1524), Геда Муслу (XVI – XVII), Ашик Халиль (XVIII) и др.

«Поэма о любви Фархада и Ширин не нашла столь широкого распространения среди татар. Возможно, причина этого кроется в том, что в классических произведениях таких великих классиков, как Низами Гянджеви, Алишер Навои, Амир Хосров Дехлеви (1253–1325) и Абдуррахман Джами (1414–1492) Фархад и Ширин представлены как представители языческой культуры, а их любовные отношения описываются в плане светского содержания. Этому же мнению придерживается и исследователь творчества тюркского поэта Кутба (XIV в.), автор перевода его поэтического романа «Хосров и Ширин» на современный татарский язык

Р. Г. Ахметьянов. Ученый считает, что среди тюркских народов это произведение не ценилось. Мусульманские религиозные деятели относили его к языческому [327, с. 356].

На сегодняшний день известно, что в истории татарской литературы всего лишь два автора обращались к теме о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин; это – поэт золотоордынского периода Кутб и поэт-суфий XIX в. А. Тубыли. Произведение первого автора проанализировано и изучено Х.Й. Миннегуловым и Р.Г. Ахметьяновым [327; 81]. Ученые проделали серьезную текстологическую работу. Так, Р.Г. Ахметьянов помимо перевода поэмы дал ей развернутую научную оценку» [470, с. 44].

«Совсем недавно в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета была найдена еще одна рукопись татарского поэта-суфия А. Тубыли [8, л. 11–49]. К сожалению, мы не можем с определенностью говорить об источниках ее поступления, т. е. где, когда и кем она была обнаружена, поскольку соответствующих записей в рукописном сборнике татарского поэта обнаружено не было...

Рукопись с произведением «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» размером 16,5x10 см состоит из 49 листов, из которых начальные с 1^а по 11^б включают в себя стихотворные сказания (*хикайат*) религиозно-нравственного содержания. Само же произведение, написанное на старотатарском языке на основе арабской графики, занимает в книге всю оставшуюся часть – с 11^б по 49^б листы. Бумага российского производства, плотная, без *водяных знаков*. На странице 16 строк. *Почерк*: средней степени выработанности *наسخ*. Текст написан черными чернилами, выработанными из дубовой коры, названия глав – красными из киновари. Имеются *кустоды*. *Пагинация* полистовая, проведенная при описании» [470, с. 43].

В разделе колофона А. Тубыли записал о завершении рукописного произведения: «Жәмге идеб хәтем әйләдем чын бу китаб, Вирә бондин Хак

безә хәйр алмаб / Хаким улдыр юк шәрике ләм йәзәл, Әмер аныңдыр әүвәл, ахыры би-бәдәл» [8, л. 10]. (Соединив [все части], закончил сие сочинение. Да ниспошлет нам Аллах свою благодать. Он [Аллах] – Мудрый, нет у Него сотоварищей).

Сохранившаяся часть «Повествования о небезызвестном Фархаде...» А. Тубыли написана на 38 листах. К сожалению, последние листы произведения утеряны, поэтому оно не имеет концовки. На вопрос о том, когда было завершено сочинение, сам поэт отмечает: «Тарих миляди 1879 нчы сәна бөржи-жәүзәнәң 13 нче йәүмендә тәмам улынды» [8, л. 11]. (Завершил [поэму] 13-го июня 1879 года).

Данное лиро-эпическое произведение А. Тубыли о легендарной любви Фархада и Ширин «Мәшһүр вә мөтәгәрриф улан Фәрһад гашыйк илә мәгъшук Ширин хикәясе» («О прославленном и знаменитом влюбленном Фархаде и его возлюбленной Ширин») составлено на старотатарском языке на основе арабской графики. Без учета утерянной концовки оно состоит из 1221 строки. Структура эпического творения татарского автора имеет смешанную природу; местами – там, где описываются основные события и передается сюжет повествования, текст составлен прозой, там же, где главные герои выражают свои любовные чувства и переживания, присутствуют поэтические вставки. Данный литературный метод традиционен, он имеет широкое распространение в творчестве многих других тюркских и татарских поэтов. Поэтому «Повествование о небезызвестном Фархаде...» А. Тубыли можно отнести к разряду поэтико-прозаических.

Количество всех персонажей в повествовании А. Тубыли равно пятнадцати, это: Фархад; Ширин; Махманабану, в классических версиях – Михин Бану, – правительница Хорасана, тетя Ширин (в некоторых версиях – мать Ширин); Бахзад – отец Фархада; Сальвиназ – прислужница Ширин; Гульбайз – вторая служанка Ширин; кормилица Ширин; Хурмуз-шах – падишах соседнего с Хорасаном государства; Хосров – сын Хурмуза; 2

ясновидца; Тантана – воин Махманабану; визирь Хурмуз-шаха – еврей по имени Бахтиган; кормилица Хосрова и лекарь Хурмуз-шаха. Если у Низами Ширин – главная героиня повествования, в то время как Фархад – лишь эпизодический персонаж, то у А.Тубыли, напротив, – Фархад является главным героем, вокруг которого и разворачиваются все основные события.

В «Повествовании о небезызвестном Фархаде...» А. Тубыли соединены традиции как классической письменной, так и изустной литературы, иными словами, произведение очень близко к дастанам. В исследовании, посвященном татарским книжным дастанам Л.Х. Мухаметзянова пишет: «произведения на любовную тему, распространенные в нескольких вариантах и имеющие общий сюжет, мы относим к группе романических книжных дастанов» [357, с. 259]. Если сравнить «Повествование о небезызвестном Фархаде...» с поэмой Кутба «Хәсрәү вә Ширин» («Хосров и Ширин»), то станет очевидно, что первое произведение гораздо меньше по объему; та же особенность, а именно малый объем по сравнению с одноименными классическими версиями, характеризует и поэму «Хикәйәте Ләйлә вә Мәжнун» («Повествование о Лейли и Меджнуне») А. Тубыли. «Однако этот факт несколько не умаляет его художественной ценности и оригинальности, т. к. в нем имеет место немалое количество интерпретаций и авторского новаторства.

Содержание поэтико-прозаического произведения А. Тубыли сводится к следующему. Действие происходит в государстве Хорасан, которым правит Махманабану. Племянница этой правительницы по имени Ширин, красавица и умница, по своим внешним и внутренним качествам соответствует своему имени, которое в переводе с иранского языка означает «сладкая». Махманабану решает построить для своей любимой племянницы летний сарайчик и дворцовый комплекс. С этой целью она нанимает искусного строителя, который тотчас принимается за работу. Дворцы же правительница приказывает построить таким образом, чтобы они напоминали семь небес: первый дворец «Луна» – белого цвета; второй дворец – голубой «Меркурий»;

третий – розовая «Венера»; четвертый, наподобие солнца – желтый; пятый – красный «Марс»; шестой – зеленый «Юпитер» и, наконец, седьмой схож с Сатурном – черного цвета. При этом служащие и придворные каждого дворца должны были носить одеяния соответствующего цвета. Однажды, прогуливаясь по саду вместе с тетей, Ширин увидела Фархада, который помогал отцу Бахзаду строить дворцы. Взгляды молодых встретились и их сердца воспламенились любовью друг к другу. С этого времени они устраивают мимолетные встречи, во время которых читают друг другу прекрасные стихи в знак любви и преданности. Фархад рисует портрет Ширин и помещает его в золотые рамки. Он часто смотрит на этот рисунок и источает безудержные слезы. Тем временем, Махманабану высоко оценила постройку летнего сарайчика и приказала построить еще один такой же. В один из дней, прогуливаясь в окрестностях дворца, она увидела яму, прикрытую большим камнем, который с давних пор именовали «Сулейман» в честь пророка Аллаха. Она подозвала рабочих и приказала сдвинуть этот камень с места. Оказалось, что в этом месте находился колодец с кристально чистой и вкуснейшей, словно щербет, водой. Испробовав ее, Махманабану приказывает прорыть канал, чтобы довести эту воду к своему дворцу. Однако мастеровые отказываются браться за это дело, т. к. на пути к дворцу стоит высокая гора. Тогда правительница издает указ: «Тот, кто пророев водный канал от колодца к ее дворцу, получит все, что пожелает». Фархад вызывается исполнить приказ, а за это просит Махманабану назначить его главой стражников дворцовых ворот. На это она отвечает ему: «Я сделаю тебя одним из своих приближенных, посадив тебя на трон». Но Фархад стоит на своем и говорит, что для него пост главы стражей выше трона. Во время работ по проведению канала влюбленные продолжают видеться, читая друг другу стихи и играя на лютне (тюркский вариант – *саз*). Ширин в те дни, когда не может прийти к Фархаду, посылает для него через прислужницу по имени Сальвиназ еду, но тот отказывается принимать ее, мотивируя свой отказ тем, что и едой и питьем для него является его любовь к Ширин: от ее

вина он пьян, от ее благословенного запаха сыт. После окончания работ во дворце устраивается пышное празднество. Махманабану в знак благодарности преподносит Фархаду роскошную одежду из соболиных мехов, но юноша остается равнодушен к щедрым подношениям и великим почестям со стороны правительницы. После этого она отправляет искусного зодчего в баню, а в сумку кладет не менее богатые одежды. Выйдя из бани, Фархад предстает перед правительницей и целует перед ней землю. Тем временем, чувства Ширин достигают своего пика. Она вызывает к себе кормилицу и обращается к ней с просьбой помочь ей: тайно привести коня Бурая, чтобы добраться до Фархада и узреть его лицо. Поначалу кормилица отвечает своей подопечной категорическим отказом, однако слово за слово, – поддается на уговоры неугомонной Ширин. Они договариваются устроить увеселение в дворцовом саду. Ширин покидает подруг и уединяется вместе с Фархадом в одной из палаток. Тем временем, Махманабану влюбляется в Фархада и намерена сделать его своим супругом. Но все усилия ее приблизить к себе юношу тщетны. Отчаявшись, она приказывает посадить его в тюрьму. Во время своего заточения Фархад играет на музыкальных инструментах, поет и пишет стихи. Его поэтические творения распространяются по всей округе. Однажды ночью Махманабану снится сон, в котором некий голос приказывает ей отпустить невинного Фархада. Она следует этому повелению и освобождает узника, снабдив его тысячей золотых монет. Фархад раздает щедрые подношения Махманабану бедным. Оказавшись на воле, юноша отправляется из города в горы, где бродяжничает вместе с дикими зверями. Как-то раз в горы, где бродит Фархад, на охоту вместе со своей свитой приезжает падишах соседнего с Махманабану государства по имени Хурмуз. На одном из привалов Хурмузшах и его спутники слышат невероятные по красоте музыку и пение. Придя на голос, мужчины видят удивительную картину: сборище диких зверей, среди которых сидит некто в жалких лохмотьях, сам схожий с этими зверьми. Хурмуз вступает в разговор с Фархадом, и последний подробно

рассказывает о своей безумной любви к Ширин. Хурмуз-шах, проникшись сочувствием к собеседнику, твердо обещает тому сделать все возможное, чтобы Ширин стала его женой. Затем Хурмуз-шах одевает Фархада в царские одежды и ведет ко дворцу Махманабану. Там он передает повелительнице послание, в котором просит ее выдать за Фархада ее племянницу Ширин. В противном случае, говорится в послании, перед могуществом шаха не устоят и горы, он двинет на Хорасан свои войска. Однако Махманабану не идет на поводу у Хурмуз-шаха и отказывает ему. Начинается длительное противостояние двусторонних сил: лучшие воины Махманабану сражаются на поле боя с богатырями Хурмуз-шаха. В битвах активно участвует сам Фархад, а также сын Хурмуза – Хосров. Видя, что силой Хурмуз-шаха не одолеть, Махманабану призывает на помощь двух ясновидцев. В одном из сражений один из них при помощи колдовства насылает на Хосрова приворот, после чего тот влюбляется в Ширин. Боец по имени Тантана обрызгивает Хосрова околдованной водой, после чего царевич теряет сознание, и его, закованного в цепи, приводят во вражеский стан. Однако вскоре Хурмуз-шах раскрывает коварный замысел противницы и расправляется с колдунами. Его бойцы переходят в наступление и побеждают в этом противостоянии. Воины Махманабану разгромлены, самой правительнице с трудом удается бежать. И в тот момент, когда казалось бы для Фархада и Ширин не осталось больше препятствий, чтобы заключить брачный союз, в борьбу за красавицу включается Хосров. Ему на помощь приходит визирь Хурмуз-шаха, еврей по имени Бахтиган. Когда двое влюбленных уже готовы совершить никах, Фархада посылают рыть новый канал с условием, что тот может жениться на Ширин по завершении дела. Кормилица Хосрова, видя болезненное состояние своего подопечного, вызывает его на откровенный разговор. Узнав о сильной любви Хосрова к Ширин, предлагает ему умертвить Фархада. В один из дней Хурмуз вернулся в свою резиденцию и обнаружил, что Хосрова нет. Он поинтересовался, почему его сын не явился к нему в резиденцию, на что ему ответили, что он

был не в духе, поэтому и не пришел. Тогда правитель вызвал главного лекаря и послал его разыскать Хосрова и узнать о его самочувствии. Придя к Хосрову, лекарь понял, что все дело в любовных переживаниях шахзаде, а вовсе не в недуге. Эту же догадку высказала правителю и кормилица Хосрова. Хурмуз сильно опечалился от той вести и приказал Бахтигану найти снадобье против сего любовного недуга. Придумав хитрый план, Бахтиган отправляется к Фархаду и заверяет его, что Ширин будет его, если он проведет еще один водоканал. Хурмуз-шах подтверждает его слова. Фархад вновь берется за работу. Его поочередно навещают Хурмуз-шах и Ширин в компании со своей служанкой Гульбайз. Шах, проникшись симпатией к Фархаду, поскорее хочет сдержать свое обещание и женить его на Ширин. В одно из свиданий, видя, что до окончания работы осталось совсем немного, Ширин успокаивается, однако тревожные предчувствия терзают ее сердце. Подъезжая к месту встречи, ее конь подворачивает ногу. После возвращения во дворец в ту же ночь Ширин видит во сне, будто навстречу Фархаду выскочил хищный зверь и бросился на него. Он оказался не в силах защитить себя. Она просыпается, и вновь смутное ощущение неотвратимого злого рока завладевает ее рассудком. Она решается послать на следующий день Гульбайз навесить Фархада. Однако, не дождавшись утра, посреди ночи сама отправляется навстречу к любимому. Она рассказывает ему о сновидении и дурных приметах. Но Фархад все растолковывает к добру. На тот момент в народе уже распространилась молва о том, что Ширин часто навещает Фархада... На этом месте повествование А. Тубыли обрывается» [470, с. 45–47].

Весьма насыщенно и своеобразно представлен в произведении А. Тубыли образ Фархада. Он и каменотес, как в поэме Низами, и искусный художник, как у Фирдоуси или в турецком народном дастане «Карагез», и строитель, как у турецких меддахов, профессиональных рассказчиков. Однако, в отличие от поэмы А. Навои «Фархад и Ширин», он не царевич, а сын простого плотника Бахзада. Кроме всего прочего, он же и

могущественный, несокрушимый воин, с оружием в руках сражающийся за свою любовь. Фархад, читающий перед возлюбленной проникновенные газели, играющий ей на лютне, в разлуке с ней проливающий потоки слез и теряющий сознание от переизбытка чувств, на поле брани превращается в непобедимого воина.

Как видим, образ Фархада в поэме А. Тубыли имеет сложную структуру, т.к. вбирает в себя сразу несколько профессиональных навыков. Помимо всего прочего, он совмещает в себе противоположные начала, перед читателями он предстает то как мужественный воин или строитель, который не страшится никаких препятствий на своем пути и готов все преодолеть ради своей беззаветной любви к Ширин, то вдруг становится сентиментальным, подверженным эмоциональным перепадам. Так, по ходу сюжета он при появлении возлюбленной от наплыва чувств несколько раз теряет сознание, либо льет горькие слезы. Эти экспрессивные переживания, несомненно, только усиливают эффект любовных переживаний Фархада и Ширин.

В любовных чувствах Фархада из повествования татарского автора чувства заглушают голос разума, и эта особенность вносит существенное отличие от одноименной классической поэмы Низами Гянджеви, где главные герои, в особенности – Ширин, в большей степени руководствуются разумом.

При описании образа главного героя своего произведения А. Тубыли использует суфийские мотивы. Будучи поэтом-суфием, автор вкладывает мистическое содержание в свое творение, что дает нам основание еще раз акцентировать внимание на сильном влиянии одноименной поэмы А.Навои на творчество татарского поэта. В произведении узбекского поэта Фархад порой «напоминает Кайса-Меджнуна» [303, с. 580]. Чувства Фархада к возлюбленной Ширин в произведении развиваются по нарастающей; на стадии пика он перестает употреблять пищу и воду, его не интересуют материальные блага. Когда Махманабану в порыве благодарности за

выполненную работу по проведению воды в горной местности предложила Фархаду богатые одежды и щедрое вознаграждение, он остался равнодушным к предложенным дарам от правительницы. Также он отказался и от прислуги, сказав, что сам является слугой. После освобождения его из тюрьмы Махманабану снабжает его тысячей золотых монет, которые он тут же раздает бедным. Фархад чрезвычайно скромен. В отличие от дастана Навои, где Фархад является принцем, сыном богатого и влиятельного человека, в произведении А.Тубыли он – сын обычного плотника, научившийся ремеслу у отца. Последняя отличительная черта сближает «Повествование о неизвестном Фархаде...» татарского автора с поэмой Низами «Хосров и Ширин».

Таким образом, автор данного лиро-эпического произведения в образе Фархада демонстрирует суфийскую концепцию любви, где ценности материального мира отступают перед высшими идеалами, сближающими влюбленного (*ашик*) со Всевышним.

Мотив труда явился основополагающим в фольклорных эпизодах данного произведения. Фархад своим трудом каменотеса и художника завоевывает сердце прекрасной Ширин, а также любовь ее народа. Мотив тяги и интереса к искусству, ремеслу, труду строителя и каменотеса проходит красной нитью через все произведение А. Тубыли и играет большую роль в формировании характера героя. Любовь главного героя к труду перекрывает даже его военные подвиги и успехи в боевых схватках с противником. Именно труд закаляет непреклонный перед трудностями в достижении цели дух главного героя: он прокладывает в горах водные пути, демонстрируя при этом поистине демоническую силу: одним ударом кирки превращает твердую каменистую породу в пыль. Нужно отметить, что данный мотив значительно сближает произведение татарского автора с народным фольклором, т.к. изначально мотив героического труда ради достижения высоких целей был заложен именно в фольклорных (народных) версиях поэмы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин, и особенно

широко эти версии были распространены среди тюркских народов. Поэтому по своей композиции, содержанию и идейному построению «Повествование о небезызвестном Фархаде...» А. Тубыли наиболее близко «не классическим вариантам одноименного произведения Низами Гянджеви или А. Джами (1414–1492), а легенде турецких меддахов. Данное утверждение подтверждается несколькими моментами, которые очень тесно переплетаются с фольклорными элементами, такими как: бросание лимона в Фархада, гиперболизация силы Фархада, дурные предчувствия, сновидение возлюбленной накануне гибели героя и т.д.

Вместе с тем, в произведении наряду с полуфантастическими и фольклорными эпизодами можно найти правдивое и вдохновенное описание будничного труда землекопа и каменотеса. Также значительное место в нем занимают героико-романтические сцены – описания мужественных поединков, рукопашных схваток.

Фархад в произведении А.Тубыли – олицетворение подвига во имя любви. Его образ несет в себе высокие идеалы любви, верности, трудолюбия, дружбы и патриотизма, он возвышает художественную ценность творения татарского автора.

«Как известно, повествование классических вариантов поэм “Хосров и Ширин” и “Фархад и Ширин” строится на любовных переживаниях главных героев, а также политической составляющей сюжетов (обстановка в сасанидском Иране, борьба за трон и т. д.), притом взаимоотношения главных героев освещаются на фоне исторических событий того времени. Но уже начиная с персидского поэта Санаи в произведениях восточных авторов начинают выявляться различные изменения в содержании, сюжетах, персонажах, образах и т. д., – то, что принято называть авторской интерпретацией. По логике вещей, каждый поэт, создавая назира на поэму Фирдоуси или Низами “Хосров и Ширин”, адаптировал свое произведение в отношении своего народа с его менталитетом и особым психологическим укладом. Предшественник А. Тубыли, золотоордынский поэт Кутб (I пол.

XIV в.) написал свой поэтический роман “Хосров и Ширин”, основанный на реалиях своего времени, привнеся в свое произведение эпизоды и детали, характерные для действительности золотоордынского периода, хотя, изначально данный роман создавался как “вольный перевод на тюркский язык персидской поэмы Низами” [202, с. 88]. А. Тубыли также интерпретировал известную поэму, придав ей национальный колорит, отраженный прежде всего в характере и взаимоотношениях его главных героев – Фархада и Ширин, со свойственным автору звучанием, поэтическим стилем, новым композиционным наполнением, характеристиками героев, идейным содержанием и др. Данное произведение имеет ряд особенностей и характерных черт, что выделяет его в ряду других классических вариантов поэмы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин:

1. В поэмах о любви Хосров и Ширин / Фархада и Ширин таких поэтов, как Фирдоуси, Низами, А. Дехлеви и др. в центре повествования – любовный треугольник, который составляют главные персонажи: Хосров, Ширин и Фархад. Однако в них повествование начинается с любви сасанидского царевича, впоследствии шахиншаха Ирана Хосрова и племянницы правительницы Армении (в некоторых вариантах – Вавилонии) – Ширин⁷³. Лишь к концу повествования появляется Фархад, который, влюбившись в прекрасную Ширин, обостряет ход развития событий. У А. Тубыли же, напротив, – с самого начала главными действующими лицами в поэтико-прозаическом произведении являются Фархад и Ширин, сын Хурмуз-шаха (Хормизд) Хосров, как неизменно третье лицо, возникает в заключительной части произведения, приближая его трагическую развязку. Еще одним существенным отличием повествования татарского поэта является то, что Ширин любит не Хосрова, как у Фирдоуси, Низами, Физули и др. восточных классиков, а Фархада, ему она остается верна до самой своей смерти. Таким образом, в этом любовном треугольнике сердце Ширин отдано лишь одному

⁷³ Согласно древним источникам, Ширин была арамейкой; версия о ее армянском происхождении более поздняя. Так, в поэме персидского классика Низами Гянджеви из сборника «Хамсе» Ширин является племянницей правительницы Армении.

из героев: если в классических вариантах поэмы этим избранником является Хосров, то в произведении А. Тубыли Ширин влюбляется в Фархада. В этом плане “Повествование о небезызвестном Фархаде...” татарского поэта наиболее близко к поэме А. Навои, которая, в свою очередь, также сильно разнится от других классических вариантов.

2. В произведении татарского поэта Ширин перед знакомством с Фархадом бросает в него лимон. В тюркских же фольклорных произведениях, в варианте турецких меддахов, в частности, Ширин бросает в Фархада золотое яблоко. Согласно тюркским традициям, бросание яблока в любимого – это своего рода мотив выбора избранника.

3. Самой примечательной особенностью героико-романтического произведения А. Тубыли о любви Фархада и Ширин, пожалуй, является сюжет строительства комплекса из семи дворцов Фархадом и его отцом Бахзадом по приказу Махманабану; при этом каждый дворец имеет определенный цвет, и должен напоминать одну из семи планет. Этот оригинальный сюжет не встречается в других версиях поэмы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин восточных авторов. Сложно найти объяснение данному сюжету; возможно, автор решил включить его в свое повествование под впечатлением от известного произведения узбекского поэта А. Навои “Семь планет” – предпоследней поэмы “Пятерицы” с семью вставными новеллами в стихах, в основе которых, как мы знаем, лежит история любви шаха Бахрама Гура и невольницы Диларам.

4. В произведение “Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин” включены такие эпизоды из “Лейли и Меджнун”, как, например, скитание главного героя, в данном случае Фархада, среди диких зверей, отшельническая жизнь в горах, любовное состояние, граничащее с безумством и др. Автор так и называет главного героя Фархада – “безумный” (*дивана*), что также сближает данное произведение с вышеназванной поэмой. Можно смело предположить, что существенное влияние на творчество татарского поэта через фольклорные варианты

турецких сказаний о любви Фархада и Ширин оказал узбекский поэт А. Навои. Он писал свою поэму “Фархад и Ширин” для “народной” аудитории, для которой были малодоступны персидско-таджикские поэтические традиции. “Невольно Навои делал каждую поэму более синтетической, и, например, в поэму “Фархад и Ширин” включены идеи и темы не только “Хосрова и Ширин”, но и отчасти “Лейли и Меджнуна”. Все это преобразовано в новый синтез, который и сложнее, и проще поэм Низами. Сложнее – из-за синтетичности, а проще потому, что изощренность Низами или Амира Хусро смягчена, а сказочные мотивы приближены к живому фольклору тюркских народов” [303, с. 580]. Подобное сравнение Фархада с образом Меджнуна содержится и в турецких вариантах дастана о Фархаде и Ширин. Так, например, турецкий народный поэт XVII в. Ашик пишет: “Ферхад, раскалывающий горы, Умер из-за Ширин. / Влюбленный, ставший Меджнуном, Разве не обнимет свою Лейли?” [144, с. 216].

5. Фархад в произведении А. Тубули совмещает в себе две противоречивые черты: с одной стороны, его образ предстает перед читателями во всем блеске мужества, силы и необыкновенной воли, с другой, – он представляет из себя человека экспрессивного, поверженного эмоциональным перепадам. Так, в ходе повествования от сильного наплыва чувств он несколько раз теряет сознание, что еще больше усиливает силу любовных переживаний главных героев. Фархад здесь не только каменотес и художник, он еще и строитель дворцов. Сюжет строительства дворцов для Ширин достаточно редко встречается у других авторов. Он присутствует, например, в поэтическом дастане у турецкого народного поэта XIX в. Ирфани: “Ради Ширин Ферхад дробил скалы, Он строил для нее дворцы” [144, с. 217].

6. Еще одной существенной оригинальной чертой поэмы А. Тубули является то, что, в отличие, например, от классической версии одноименного произведения Низами Гянджеви, в душевных порывах главного героя Фархада к своей возлюбленной Ширин превалируют чувства над разумом.

По сюжету, после своего освобождения из тюрьмы Фархад, словно помешанный, бродит в горах среди диких зверей, напевая навеянные грустью и безысходной тоской песни в удаленности от любимой. В то время, как например, в произведении того же Низами, напротив, – любовь подчинена разуму. Как бы ни были сильны любовные переживания главного героя азербайджанского классика, они не позволяют ему потерять честь, личные страсти не могут возобладать над человеческим достоинством. По мнению Низами, лишь сохранивший разум и осмотрительность человек способен бороться за истинную любовь, а приверженность такой благоразумной любви способна избавить от отрицательных качеств даже возгордившегося правителя.

7. В отличие от классических и некоторых фольклорных версий восточных народов, где мотив сновидения встречается лишь в эпизоде, когда к правительнице во сне является святой старец и приказывает ей освободить из тюрьмы Фархада, в произведении татарского автора данному мотиву уделено гораздо больше внимания. Он повторяется на протяжении всего повествования неоднократно. Помимо вышеуказанного эпизода с приказом Махманабану освободить Фархада из тюрьмы (в отличие от других версий, в “Повествовании о небезызвестном Фархаде...” А. Тубыли правительница слышит лишь голос, но не видит самого старца), имеются и другие события, связанные со сновидением. Так, Ширин слышит голос, приказывающий ей пробудиться, выглянуть в окно из комнаты шаха и увидеть возлюбленного. Третий эпизод связан с моментом, когда перед решающим поединком с богатырем исполинской мощи по имени Филсавар Фархад слышит во сне голос, который раскрывает перед ним секреты успешного боя и также приказывает немедля пробудиться. В четвертом эпизоде во сне Фархаду является уже сам старец и велит ему встать, т. к. к нему приближается Ширин. И, наконец, в пятом эпизоде перед последним свиданием с Фархадом Ширин видит дурной сон, который ввергает ее в отчаяние; в нем перед возлюбленным выскакивает хищный зверь и бросается на него.

8. Говоря об оригинальных моментах “Повествования о небезызвестном Фархаде...” татарского автора, нельзя не упомянуть о значительной роли Бахзада в судьбе сына Фархада. Если у других известных авторов, писавших о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин, этот персонаж упоминается лишь вскользь, то в произведении у А. Тубыли он появляется дважды – в начале повествования и в конце. Бахзад приходит к Фархаду тогда, когда тот переживает самый сложный и волнительный период в своей жизни: в сильной тоске по любимой, разлученный с нею, он бродит один, окруженный дикими зверями по пустыням и горам. Бахзад просит сына прийти к благоразумию и вернуться домой, к его безутешной матери, в противном случае грозитя уподобиться ему и выбрать себе пристанищем горы: “И, күземнең нуры, жөкәр итәм, нишләп син бу хатынкыз өчен бу хальгә төштең? Анаң сине сагына, елый-елый күзләре сукурая. Минем хәер-догамны теләсән, әйдә, китик моннан. Югыйсә мин монда килермен, минем дә мәкяным таулар булыб” [8, л. 39]. (О, свет моих очей! Умоляю, почему ты ради этой женщины впал в такое состояние? Мать по тебе скучает, от пролитых слез глаза ее слепнут. Ежели желаешь моего благословения, давай же уйдем отсюда. Иначе я переберусь сюда, и также сделаю горы своим пристанищем). Однако Фархад успокаивает отца и убеждает вернуться домой, оставив его в том положении, которое уготовила для него судьба: “И, барлыгымның сәбәбчесе, хәятемнең нигезчесе, башымның тажы, газиз атам! Моннан соң тормышыңа, тәнеңә зыян китереп күз яшеңне түкмә һәм мине бәла сәбәбчесе итмә. Син мине жәфада диб уйлама, бу минем өчен сафадыр. Син эле миңа кирәксең. Анам илә исә мин ахирәттә Хәүзе-Кәүсәр янында күрешермен” [8, л. 39]. (О тот, кто стал причиной моего рождения, источник и основа моей жизни, Венец моего существования, дорогой мой отец! С этого момента перестань терзать себя и лить горькие слезы по мне. Прошу, не делай меня причиной своих бед, не думай, что я в пучине страданий, напротив, – сердце мое чисто и безмятежно. Я нуждаюсь в тебе, возвращайся. С матерью же я встречусь на том свете, у

озера в раю). Подобный эпизод присутствует и в поэтических творениях многих авторов на тему о любви Лейли и Меджнуна, когда к обезумевшему от любви Меджнуну является его отец, чтобы уговорить сына вернуться домой.

9. Выше был упомянут изначально языческий характер классических версий поэмы о любви Хосров и Ширин / Фархада и Ширин. А. Тубыли внес значительные корректировки в свое произведение, наполнив его исламским содержанием. У данного автора Фархад не является представителем языческой традиции, он верит в Единого Бога. В “Повествовании о небезызвестном Фархаде...” несколько раз акцентируется внимание на его уповании на Всевышнего. Влюбленные друг в друга Фархад и Ширин в самые сложные и волнительные моменты своей жизни вверяют себя воле Аллаха, прося у Него защиты и милости. Так, например, Фархад перед началом сражения между армиями Махманабану и Хурмуз-шаха обращается к любимой со словами: “Мин үземне юктан бар иткән якты Сөбханга сыгыныб, һәм һәр эшемне Аның карамагына тапшырам” [8, л. 47]. (Я прибегаю к воле Всевышнего, Который сотворил [человека] из праха, И вверяю Ему каждое свое дело). Прежде чем приступить к рытью канала для проведения воды из колодца до дворца Махманабану Фархад приходит к нескольким праведникам из числа ученых (*голамә*) и совершает вместе с ними молитвы, прославляет Аллаха, тем самым получает благословение свыше. После этого он обретает фантастическую силу. Народ, собравшийся посмотреть, как Фархад будет крушить гору, приходит в сильное изумление. Еще одним моментом в пользу подтверждения о мусульманской версии является то, что до начала работы по проведению воды из колодца ко дворцу Махманабану Фархад начинает это дело с именем Аллаха на устах: “Йа Рабб, гыйнайәт Сәндән” [8, л. 17]. (“О Господи, ниспошли Свою помощь”).

10. В произведении А. Тубыли есть одна, на первый взгляд, незначительная деталь, которая вносит в его фабулу оригинальное отличие. Орудием на поле сражения для Фархада служит не меч и не копье, как у всех

остальных бойцов, а его кирка, с помощью которой в мирное время он рушит скалы и проводит водные каналы. Думается, не случайно автор произведения вносит в канву сюжета эту деталь. Тем самым, он хочет подчеркнуть деятельную натуру своего лирического героя: даже во время сражения Фархад проявляет себя, в первую очередь, не как воин, а как труженик.

11. В некоторых классических версиях, включая и многие фольклорные поэмы азербайджанского и турецкого народов, Хосров влюбляется в Ширин по описанию купца Шабура-Хинди (у Низами – друг Шапур). У татарского же поэта красавица Ширин пленит сына Хурмуз-шаха после приворота одной из колдуний, подосланных Махманабану во время сражения с армией Хурмуз-шаха, при этом эпизод описания неопишуемой красоты Ширин Шабуром-Хинди (в поэме А. Тубыли – купец, путешествующий по миру) Хосрову происходит до упомянутого сражения, но решающее действие все же оказывает именно колдовство.

12. В произведении А. Тубыли мы встречаемся с целым рядом оригинальных особенностей в плане сюжетной линии, мотивов и обрисовки образов. Не только Фархад и Хосров, будучи соперниками, любят Ширин, но и две женщины, Ширин и Махманабану, проникнуты сильными чувствами к Фархаду. В поэмах Низами, Эмира Хосрова Дехлеви, Навои, Шейхи Михин Бану – мать Ширин. Она – справедливая, мудрая, щедрая царица, не способная на обман и коварство. В произведениях этих авторов данный персонаж не играет сколько-нибудь значительной роли. Но в поэме татарского автора Махманабану, напротив, становится одной из главных действующих лиц.

13. Еще одним оригинальным новшеством в истории любви Фархада и Ширин татарского автора являются моменты, где Ширин говорит своему возлюбленному о дурных приметах: когда ее конь по пути к Фархаду неожиданно подворачивает ногу. Вторым дурным предзнаменованием является сон, приснившийся накануне одного из последних визитов Ширин к Фархаду. При этом, что касается первой приметы, когда конь Ширин

подворачивает ногу, то этот сюжет несколько видоизменен, т. к. в некоторых классических вариантах (А. Навои, турецкий поэт Шейхи и др.) конь Ширин подворачивает ногу в тот момент, когда Ширин после визита к Фархаду направляется по горным склонам к себе во дворец. Эти дурные приметы в конце произведения А. Тубыли, в свою очередь, также склоняют нас в сторону предположения о трагическом конце главных героев повествования. С другой стороны, – эти традиционные сказочно-фантастические мотивы, как: вещие сны, появление из ноздрей и рта Фархада при крушении им горы языков пламени, при одном ударе киркой по скале превращение глыб в пыль и т. д. также дают нам основание причислить данное произведение к «народным романам» – таким, каким, к примеру, является поэтическая версия турецких меддахов.

14. Говоря об отличительных моментах в «Повествовании о небезызвестном Фархаде...» А. Тубыли, важно также добавить к вышесказанному, что в произведении нет такой ярко выраженной идейной содержательности; также в нем отсутствуют описания каких-либо политических событий той эпохи, в отличие от классических версий одноименной поэмы. Все повествование татарского автора крутится вокруг любовных переживаний главных героев, разбавленных сценами военных баталий между могущественными войсками Хурмуз-шаха и Махманабану. Поэтому фабула произведения А. Тубыли гораздо более упрощена, нежели в поэмах таких авторов, как Фирдоуси, Низами, А. Навои, Кутба и др., соответственно количество поэтических строк в нем значительно меньше. Также сложно судить о концовке повествования татарского автора: соединились ли узами брака возлюбленные Фархад и Ширин, или же, согласно многим известным нам версиям, их ждал печальный конец. Однако с большой долей уверенности можно говорить, что сюжетная линия поэтико-прозаического произведения А. Тубыли, за исключением некоторых сопутствующих деталей повествования, наиболее близка легенде турецких меддахов, профессиональных рассказчиков. Концовка же легенды такова:

Хурмуз-шах, узнав о ночном визите Ширин к Фархаду, понимает, что разлучить их никому не по силам. Шах просит своего сына Хосрова забыть Ширин, на что тот отвечает, что скорее покончит с собой, чем выбросит ее из своего сердца. Тогда кормилица Хосрова просит у шаха позволения самой все устроить. Получив разрешение, она одевается нищей старушкой и объявляет перед Фархадом о смерти Ширин. Поверив ей, Фархад подбрасывает вверх кирку и погибает под ее ударом. Ширин, узнав о смерти любимого, находит его тело и закалывает себя возле него кинжалом. Тем временем, лев спускается с горы и разрывает на куски тело кормилицы. Хурмуз-шах возводит мавзолей для Фархада и Ширин».

В процессе анализа “Повествования о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин” А. Тубыли мы пришли к следующим выводам:

Во-первых, в произведении А. Тубыли нет традиционного для поэмы восточных классиков вступительной части к основной части книги, где воздается хвала и превозносятся Всевышний Аллах, пророк Мухаммад, его идеальные качества и т.д. Это традиционное начало присутствует еще в поэме предшественника А. Тубыли – поэта золотоордынского периода Кутба (XIV в.). Однако эта традиция, постепенно угасая, к началу XIX века практически сходит на нет.

Во-вторых, по своей композиции, содержанию и идейному построению произведение А. Тубыли наиболее близко не классическим вариантам одноименных творений Низами Гянджеви или А. Джамии, а тюркским легендам о двух влюбленных, а именно – легенде турецких меддахов. Доказательством к данному утверждению служат некоторые своеобразные детали повествования в произведении татарского автора, о которых было упомянуто выше в процессе анализа.

В-третьих, с точки зрения применения изобразительных средств, художественного стиля, системы образов “Повествование о небезызвестном Фархаде...” А. Тубыли представляет из себя прекрасное творение пера. В произведении образы, художественно-выразительные средства стихотворной

речи, поэтические детали естественным образом гармонируют с образным мышлением автора. Поэт широко использует в повествовании описание природы, сновидения, диалоги, лирические отступления, философские размышления, антитезы и др. художественные средства. В своем творчестве поэт выдвигает на первый план такие человеческие чувства, как правдивость и искренность. Взаимная любовь Фархада и Ширин в произведении А. Тубыли – возвышающая и облагораживающая. Эпическое творение татарского поэта несет в себе высокие гуманистические идеалы, призывает людей к труду и чистой, незапятнанной любви, побеждающей на своем пути разные перипетии и сложные жизненные ситуации.

В-четвертых, вместе с оригинальными моментами в сюжетной линии “Повествования о небезызвестном Фархаде...” А. Тубыли и рядом авторских интерпретаций мы увидели влияние как классических поэм восточных авторов, в особенности – А. Навои, так и фольклорных, народных версий истории о любви двух влюбленных. Таким образом, в произведении татарского поэта отразились сложные процессы взаимодействия, двустороннего влияния фольклора и литературы.

В-пятых, поэтико-прозаическое произведение А. Тубыли в некотором роде носит синкретичный характер, т.к. содержит в себе, как мы видели выше, отдельные эпизоды из другого поэтического творения о любви “Лейли и Меджнун”, а также детали из “Семи планет” А. Навои. Синкретичность и многообразие идей и мотивов в значительной степени обогатило произведение татарского автора, придало ему глубину и особый, неповторимый колорит.

В-шестых, по причине отсутствия концовки рукописи, мы не можем определенно говорить об объеме произведения и сравнить его, скажем, с “Хосров и Ширин” Кутба, последний из которых скорее можно отнести к поэтическому роману, т.к. он состоит из более чем 4600 бейтов (для сравнения у Низами – 5660 бейтов). Судя по небольшому объему творения А. Тубыли (сохранившаяся часть его содержит 2442 бейта), это – поэтико-

прозаическое произведение, повествующее о любви и верности, дружбе и товариществе, труде и творчестве, патриотизме и героизме» [470, с. 47-52].

В-седьмых, мы со всей уверенностью можем утверждать, что А. Тубыли в своем произведении выступил новатором, проявив яркую и неповторимую авторскую интерпретацию не только в развитии основной сюжетной линии, но и в раскрытии образов его главных героев – Фархада и Ширин. Особенно четко эта интерпретация проявлена в сложном и противоречивом образе Махманабану, о чем будет сказано ниже. Последняя особенность лишний раз демонстрирует талант татарского литератора как искусного мастера слова.

У каждого поэта или писателя есть произведение, которое считается высшим достижением, апогеем в его творческом пути. Пожалуй, таким апогеем, жемчужиной в ряду произведений А.Тубыли можно считать его «Повествование о небезызвестном Фархаде...». В нем поэт раскрывает свой литературный талант в полную силу; данное творение воплощает в себе картину о чистой и возвышенной любви двух возлюбленных, которые, в свою очередь, предстают перед читателями воплощением душевного величия, целомудрия и верности.

Мы со всей уверенностью можем утверждать, что А. Тубыли в своем произведении выступил новатором, проявив яркую и неповторимую авторскую интерпретацию не только в ходе основной сюжетной линии, но и в раскрытии образов главных героев. Особенно четко эта интерпретация проявлена в образе Фархада, который, вобрав в себя лучшие мужские этические качества, представлен читателям в несколько идеализированном виде.

В данном лиро-эпическом произведении А. Тубыли выявлены и некоторые суфийские мотивы. Особенно ярко они проявлены в образе действий главного героя произведения – Фархада, который на определенной стадии любовных отношений с Ширин отказывается от еды и питья; его не интересуют материальные блага; он не принимает щедрых воздаяний

Махманабану в виде роскошных одежд, тысячу же золотых монет, полученных им от правительницы после освобождения из тюрьмы, он тотчас раздает бедным и т.д. Таким образом, вся история любви Фархада к Ширин представлена в произведении А. Тубыли как постепенное восхождение суфия к Единому Творцу. Фархад ради достижения своих высоких идеалов совершает поистине героические поступки, демонстрируя при этом акт самоотверженной любви.

Как выяснилось из анализа «Повествования о небезызвестном Фархаде...» А. Тубыли, мотив труда, неразрывно связанный с образом Фархада, является одним из основополагающих, ему уделено немалое место. В процессе исследования произведения обнаружилось его сходство с турецкими народными дастанами, где также данный мотив имеет приоритетное направление. Таким образом, исследуемое творение А. Тубыли представляет из себя переплетение литературного и фольклорного начал, т.к. в нем запечатлены образы и мотивы как из письменной поэзии, так и элементы переходящих сюжетов из дастанов.

В процессе анализа и выявления отличительных, своеобразных черт в образах главных героев А. Тубыли мы пришли к заключению, что данное лиро-эпическое произведение, несмотря на отсутствие концовки, представляет из себя самостоятельное и полноценное литературное творение, которое по своей художественной ценности несколько не уступает другим известным назира на «Хосров и Ширин» Фирдоуси – Кутба, Ахи Эврана, Фехри, Шейхи, Ревани, Ашика Халилия и др.

§ 3.3 Пантеистические мотивы и их художественное воплощение в «Повествовании о Лейли и Меджнуне в городе Багдаде»

Е.Э. Бертельс придавал важное значение изучению и анализу многочисленных назира (поэтические подражания). В этой связи он писал: «Я считаю, что для уяснения литературного процесса на Востоке, изучение цепи назира, восходящих как к крупным литературным формам, так и

особенно к знаменитым лирическим произведениям, может дать очень ценные результаты. Оно позволит заглянуть в творческую лабораторию поэтов Востока» [104, с. 275]. Выказанная ученым мысль, пусть она прозвучала много десятилетий назад, остается актуальной и сегодня, т.к. за последнее время в мире литературоведческой науки обнаруживаются все новые и новые назидания на известные всему миру произведения великих классиков Востока. Одной из таких назиданий является «Хикайэте Лэйли вэ Мэжнун дэр шэри Багдад» («Повествование о Лейли и Меджнуне в городе Багдаде»)⁷⁴ татарского поэта-суфия XIX века Ахметзяна Тубыли [11, л. 76–77].

Как отмечают востоковеды, суфийские авторы использовали любовные стихи с целью познания и, в конечном счете, – воссоединения с Всевышним Аллахом. По их мнению, предназначение любовной лирики заключено в достижении духовного, а не физического вдохновения. Поэтому в суфийских стихах «возлюбленная» несет в себе Божественное, высшее начало, она – госпожа. Ибн Араби сказал: «Созерцание Бога (шухуд ал-Хакк) в женщине – наиболее полное и совершенное» [191, с. 110]. Подобной установки придерживались и персидские поэты-суфии. Особенность их учения о любви заключалась в том, что в качестве объекта мистической любви мог быть человек, обладающий прекрасной внешностью, будь то юноша, святой, виночерпий или даже конкретное историческое лицо. Они также «не делали разграничения между божественной и человеческой любовью. Они являлись формами, двумя сторонами одной и той же любви» [363, с. 109].

В этом ряду лирических произведений поэтические творения о любви Лейли и Меджнуна занимают одно из видных мест. Сказание о Лейли и Меджнуне – одно из самых распространенных в литературах Востока. По мнению А. Афсахзаде, повесть «Меджнун и Лейли» из арабского фольклора перешла в персидско-таджикский, а затем уже распространилась среди

⁷⁴ В дальнейшем - «Хикайэте Лэйли вэ Мэжнун»

древних народов Ближнего и Среднего Востока [363, с. 11]. Таким образом, легенда о любви Лейли и Меджнуна появилась и утвердилась в многочисленных вариантах в фольклоре арабов, в бедуинской среде в VII веке, т.е. за пять столетий до Низами Гянджеви. Как справедливо отметил Е.Э. Бертельс: «Знакомство с «Ромео и Джульеттой» происходит в Европе, как правило, через литературу или театр: предания о Меджнуне во всех странах Ближнего Востока давно слились с фольклором, и образы двух несчастных влюбленных с раннего возраста являются близкими и привычными друзьями даже и неграмотных» [104, с. 230]. На тему о легендарной любви Лейли и Меджнуна существует огромное количество произведений, составленных в преимуществе в поэтической форме, на арабском, фарси, турецком, татарском, узбекском, туркменском, азербайджанском, афганском, курдском, армянском и др. языках.

Прекрасная история о любви Лейли и Меджнуна впервые вышла из-под пера азербайджанского поэта Низами Гянджеви (1141–1209); она приобрела необычайную популярность практически во всех странах мира. На сегодняшний день на поэму Низами создано большое количество назира (поэтических подражаний) на многих языках мира. Наиболее известные из них написаны такими поэтами, как Эмир Хосров Дехлеви (1253–1325), Абдуррахман Джамии (1414–1492), Абдулла Хатифи (1453–1520), Мактаби Ширази (ум. 1505) и др. Каждый из них, вдохновленный историей любви Кайса и Лейли, создал свою оригинальную поэму, интерпретировав изначальный сюжет, добавив в него определенные детали, образы и мотивы в соответствии со своим, авторским видением. «Эти поэты, соответствуя воодушевлению, энтузиазму и желаниям читателей своей эпохи, (...) повествовали предания о героях и затрагивали тематику любви и сердечной привязанности» [346, с. 12]. Несмотря на некоторые расхождения в сюжетной линии, количестве главных героев, их характеристиках, объединяет все эти варианты то, что они написаны в соответствии с основным правилом – каждое двустишие (бейт) имеет законченную мысль:

«Повиноваться должен я приказу, / Царем скорбей с рожденья стал я сразу. / Коль в страсти нет начала и конца, Не знают излечения сердца» [448, с. 96].

Сюжет о Лейли и Меджнуне был широко распространен и в народном эпосе Волго-Уральского региона. «Тенденция возникновения дастана у татарского народа, стремление к эпическому творчеству имеют давние корни» [356, с. 539], – отмечает Л.Х. Мухаметзянова в одном из своих исследований о национальном эпосе. И с историей о легендарной и романтической любви Лейли и Меджнуна народы Поволжья, в том числе татары, знакомы давно, о чем свидетельствуют многочисленные записи вариантов дастана, а также хранящиеся в архивах научных центров Казани рукописи произведений на данный сюжет.

На протяжении многих столетий народы, населяющие Волго-Уральский регион, были хорошо знакомы с полюбившейся им историей о любви Лейли и Меджнуна; она передавалась из уст в уста, из поколения в поколение, на данный сюжет поэты и писатели создавали многочисленные творения как в прозаической, так и в поэтической формах. Большинство из таких произведений правильнее было бы отнести к лиро-эпическому жанру фольклора по нескольким причинам, которые будут рассмотрены ниже. Однако стоит сразу же определиться относительно жанра таких произведений.

По мнению ряда авторитетных ученых-литературоведов, таких как: Жирмунский В.М., Гринцер П.А., Неклюдов С.Ю., Мелетинский Е.М., Мухаметзянова Л.Х., к романтическим книжным дастанам относятся произведения, восходящие к романтическим традициям Средневековья, в которых доминирует творческий метод восточного типа. Это «лиро-эпические, лиро-философские произведения, основанные на подробном описании любовной истории и внутренних переживаниях главных героев, а также на драматических коллизиях» [357, с. 83–94].

М.И. Ахметзянов и Л.Х. Мухаметзянова в своих научных изысканиях уделили большое внимание вопросу развития и распространения сюжета о

любви Лейли и Меджнуна в среде народных сказителей, поэтов и писателей Поволжья. Предметом исследования этих ученых, в основном, являются рукописные и старопечатные книги, в которых содержатся произведения о любви Лейли и Меджнуна различных татарских авторов.

«Приведем лишь несколько фактов относительно татарских рукописей XVIII – XIX вв. на тему любви этих знаменитых двух возлюбленных, воспользовавшись научными изысканиями вышеназванных ученых. Габделгафуром Динмухаммедом из деревни Омба был написан стихотворный дастан “Лейли и Меджнун” [542, с. 47]. Его второй дополненный вариант в 1984 году в фонд книгохранилища г. Казани передает Рабига ханум Заманова. Это произведение по времени написания относится к началу XIX века» [462, с. 122–123]. В 1902 году в типографии Казанского университета был опубликован романический эпос Ф. Халиди «Мәшһүр гашыйк – мәгъшук Ләйлә вә Мәжнүн хикәясе» («Повествование о знаменитых возлюбленных – Лейли и Меджнуне»), состоящий из 45 страниц [600]. В произведении проза чередуется с поэзией. В 1917 году в Казани было издано «Повествование о Лейли и Меджнуне» Г. Рашиди объемом в 45 страниц. Также в рукописном виде сохранился дастан, переписанный в 1844 году рукой Мухаммадшарифа бине муллы Ахтяма из деревни Чалпы Азнакаевского района РТ [357, с. 310]. Одним из самых полных рукописных текстов произведения можно считать дастан, найденный Ф. Ахметовой «среди книг татарского журналиста Бурхана Шарафа (1883–1943). Он состоит из 32 листов. На нем не указаны ни время написания, ни место, ни имя автора-переписчика. На современную графику он был переведен Б.Урманче и занял свое достойное место в академическом сборнике «Татар халык ижаты. Дастаннар» («Татарское народное творчество. Дастаны»))» [357, с. 276]. «Самым ранним произведением в истории татарской литературы можно считать повествование о Лейли и Меджнуне неизвестного автора, обнаруженное в рукописи, относящейся к концу XVIII века и

найденной в ходе экспедиции на территории Арского района в деревне Тубан Киек в 1973 году М. Ахметзяновым [79, с. 156].

Все эти вышеперечисленные варианты на тему любви о Лейли и Меджнуне схожи между собой тем, что: 1) в основном своем составе они написаны прозой; 2) небольшие по объему; 3) сюжет в них предельно прост» [462, с. 123]. «В этих произведениях не чувствуется связи в сюжетном плане с поэмами «Лейли и Меджнун» восточных авторов: Низами Гянджеви, М. Физули и А. Навои. Число персонажей в них ограничивается двумя главными героями, Зейдом и работником» [79, с. 158]. Мухаметзянова Л.Х. относит все эти произведения к романическим книжным дастанам. По ее мнению, «в этих памятниках, как это характерно для книжного эпоса, сохранилась связь с эпическим фольклором, они распространены в нескольких вариантах, поэтому следует считать их народными поэмами. Сюжет произведений краток и прост, герои скромны и терпеливы. Текст построен так, что вынуждает читателя переживать эмоциональное и драматическое состояние героев» [357, с. 275]. Также стоит добавить ко всему сказанному еще одну немаловажную деталь: как правило, все романические эпосы имеют названия по именам главных героев: «Лейли и Меджнун», «Джамиль ва Бусейна», «Тахир ва Зухра» и т.д. Исследуемое произведение А. Тубыли «Повествование о Лейли и Меджнуне...», так же, как и многие другие татароязычные варианты, написанные на определенный фольклорный сюжет, соответствует почти всем вышеперечисленным критериям, поэтому по своему жанру оно относится к группе романического эпоса.

«Повествование о Лейли и Меджнуне ...» А. Тубыли имеет и целый ряд особенностей и примечательных моментов. «Во-первых, по объему само произведение трудно назвать поэмой; скорее, это – написанная в русле средневекового творческого метода и традиций поэма-дастан, которая вмещает в себя 68 строк и, помимо основной части, содержит концовку в восемь строк, составленную на персидском языке. Во-вторых, вследствие маленького объема, данный дастан не включает полного развернутого

развития сюжетов, как, например, в одноименной поэме Низами. Линия сюжета здесь проста» [462, с. 124–125]. Все же автор по большей части придерживается традиционного содержания.

Вариант А. Тубыли имеет оригинальные черты и авторскую интерпретацию. Поэтическое творение А. Тубыли по сравнению с другими вышеупомянутыми письменно-фольклорными вариантами татарских авторов написано в стихах, имеет чуть более развернутое содержание, к тому же количество героев в нем больше и равно пяти: помимо главных героев, Зейда и работника, имеется также отец Лейли [11, л. 76–77]. В отличие от другого лирического произведения, посвященного любви Фархата и Ширин [8, с. 11–49], «Повествование о Лейли и Меджнуне ...» имеет более яркую суфийскую окраску, в ней автор во всей полноте представил концепцию Божественной любви с характерными ей аллегорическими символами и образами. Ученый-исследователь Ч. Сасани, сравнивая эти две любовные поэмы в их классических вариантах, пишет: «Идея любви в «Лейли и Меджнун» по отношению к поэме «Хосров и Ширин» содержательно более обширна и содержит многосторонний философский смысл» [675, с. 88].

По мнению М. Ахметзянова, «стихотворение А. Тубыли имеет созвучие со старыми татарскими сказками, в нем приводятся новые сведения о том, что имя Меджнуна было Кайс, о житие Кайса и Лейли в г. Багдаде» [675, с. 152].

Как было отмечено выше, по традиции, авторы, создавшие поэтические творения на тему о любви Лейли и Меджнуна, в каждый бейт вносили законченное содержание. А. Тубыли также не отступает от этой установки: «Ким дә ким йуймады гыйшка адыны, / Йазмады жанында мәгъшук дадыны» [11, л. 76]. (Тот, кто не вкусил что есть любовь, / не вписал в душей своей страдания возлюбленной).

Сюжет «Хикайэте Лэйли вә Мәжнүн ...» («Повествование о Лейли и Меджнуне ...») А. Тубыли начинается с рассказа о дружбе и сильной привязанности Кайса и Лейли начиная с детских лет. Так, они вместе

проучились в одной школе на протяжении семи лет. Основной акцент в бейтах ставится на том, что уже в те ранние годы любовь у них текла в жилах: «Ләйли вә Мәжнүн дәхи анда мәгәр, / Гыйлем укырды, бер-берендән бихәбәр. / Йите йел кичде алар анда иде, / Кани ул мәгъшук-гыйшык канда иде» [11, л. 76]. (Лейли и Меджнун получали знания, учились друг у друга, / Так, пролетели семь лет. / Любовь друг к другу была у них в крови).

Примечательно, что уже с первых строк поэмы татарского автора любовная тематика тесно связывается с категорией прекрасного. Любовные чувства Кайса к Лейли усиливаются и приобретают зрелые черты после того, как он видит настенный рисунок с изображением возлюбленной: «Вот он увидел рисунок с ее изображеньем, источавшим аромат, / Сидел, прикован он к прекрасному лицу» [11, л. 76]. Этот сюжет содержится в одной из известных на сегодня классических поэм, а именно – «Фархад и Ширин» А. Навои.

Таким образом, тайные чувства между Лейли и Кайсом становятся предметом обсуждения в народной среде. Разгневанный отец забирает Лейли из школы, и это обстоятельство Кайс очень тяжело переживает, после чего впадает в состояние безумия. По этой причине его прозвали в народе Меджнун, что означает «безумец». «Һәм нишиннәр белде Мәжнүн халине, / Галәмә фаш иттеләр әхвалине. / Чөнки дөшде бу хәбәр халык телинә, / Мәгълүм улды жөмлә Багдад иленә. / Ләйләне мәктәбдән алды атасы, / Мәжнүн улды жанын уда атасы» [11, л. 77]. (И взрослые прознали про [печальное] состояние Меджнуна, / Разгласили об этом всему миру. / Весть разнеслась по всему Багдаду, / Отец забрал Лейли из школы. / Меджнун броситься в огонь готов).

«Этот отрывок демонстрирует авторскую интерпретацию татарского поэта; в нем автор отступает от основной сюжетной линии традиционной поэмы Низами. Известно, что главные герои поэмы азербайджанского поэта Лейли и Кайс разлучаются по причине того, что последний начинает писать любовные стихи, посвященные его возлюбленной – Лейли, и отец ее, боясь

огласки и позора, переселяется со всей семьей в другое место. В произведении А. Тубыли этот момент не оговаривается, не объясняется и мотив поведения отца.

По своему содержанию и основному идейному направлению «Повествование о Лейли и Меджнуне...» А. Тубыли наиболее схоже с поэмой «Лейли ва Меджнун» другого известного азербайджанского лирика, М. Физули, которая также несет в себе глубинный суфийский смысл. Они стараются акцентировать внимание читателей на внутренних состояниях и переживаниях своих героев» [462, с. 126]. По мнению М. Ахметзянова, «в произведении основное место уделено главному герою – Меджнуну. Лейли же служит лишь фоном для раскрытия образа Меджнуна» [79, с. 285]. По сюжету произведения татарского поэта влюбленных разлучают помимо их воли. Тем самым, в поэме акцентировано внимание на этом отдельном мотиве, однако же вся остальная часть поэтического творения посвящена развитию любовных переживаний Меджнуна. Лейли для Меджнуна становится предметом насущных потребностей для утоления жажды и голода, она – цель его бытия: «Лэйлэ гыйшкы жанда чын тотды мэкам, / Лэйлэ улды тэсбихе улды медам. / Йөрийэчэк йулдашы Лэйлэ иде, / Ултырырса һәмишә Лэйлэ иде. / Йийэчэк, Лэйлэ иде нигъмәт аңа, / Сусаса, Лэйлэ иде шәраб аңа» [11, л. 76]. (Любовь Лейли заняла свое истинное место в сердце, / Словно чётки стала для него Лейла. / И спутницей, и другом сердечным, и пищей, и напитком [душистым стала Лейла]).

Эпизод потери разума главным героем в повествовании татарского поэта представлен в глубоком аллегорическом смысле; в нем ощущается влияние поэмы «Лейли и Меджнун» М. Физули. Сравним: «Известно всем, как отличить от степи можем город мы, / Но кто в степях любви живет, тот различает их едва» [448, с. 176]. У Тубыли же: «Чөнки Лэйлэ гыйшкы дөшде Мәжнүнә, / Белмәс улды кәндезин ким, кәнди нә» [11, л. 77]. (Любовь Лейли выпала [на сердце] Меджнуна, / Он забыл о себе, не помнил город, где живет). В этих словах потерянного Меджнуна отражается влияние

религиозно-суфийской мысли: для истинно влюбленного внешний мир перестает иметь всякое значение, он живет с одной лишь целью – воссоединения с возлюбленной. У М. Физули же данный эпизод представлен в более расширенном формате: «Тот, кто стремится в любви к совершенству, / Видимой той красоты не взыскует. / Несовершенным влюбленным ты будешь, / Если облик тебя восхищает. / Признак невежества – если влюбленный / Внешней красе воздаст поклоненье. / Бренному телу, что скоро погибнет, – / Мудрый души своей цвет не вручает» [448, с. 313].

Известно, что и авторы-сказители в эпических произведениях, и знаменитые поэты в классической литературе под образом любимой подразумевают Божество. В лирической поэзии А. Тубыли часто присутствует этот «завуалированный» образ; в «Хикайате Лейли ва Меджнун...» же автор заявляет: «Чөнки Мәжнүн дигешер улды Ләйләйә, / Ләйлә ады дүнде бу гиз Мәүләйә. / «Ләйлә, Ләйлә», – дидене Мәжнүн деле, / Телә Мәүлә, — килде-китте мөшкеле» [11, л. 77]. (Так как Меджнун повторял имя Лейли, / Тотчас имя это превратилось для него в Божество. / Беспреданно повторял Меджнун: «Лейли», «Лейли», / Только скажет «Мавля⁷⁵», и исчезнут все тяготы).

М. Ахметзянов усматривает в образах главных героев «Хикайате Лейли ва Меджнун...» А. Тубыли черты татарского менталитета, вместе с тем, ученый обнаруживает в этой связи и элементы платонических и пантеистических взглядов, свойственных философско-эстетическим традициям Востока [79, с. 285].

Как известно, *вахдат ал-вуджуд*, как пантеистическое направление в религиозно-мистической поэзии, опирается на постулат: «Все – есть Бог, и Бог – есть все». Согласно мнению Е.Э. Бертельса, «световой образ лежит в основе миропонимания суфизма: мир эманурует из Единого, как своего рода

⁷⁵ Мавля – в переводе с арабского: господин; хазяин. В данном контексте – одно из 99 имен Аллаха.

истечение от переполнения, но по мере истечения его само Единое ничего не теряет, а остается неизменным, как свет» [104, с. 32].

Выше было отмечено, что завершающие восемь строк произведения А. Тубыли написаны им на персидском языке. Эта часть имеет исключительно суфийско-пантеистический смысл и содержит в себе глубинные мистические символы. Автор как бы разделяет свое творение на две части, в первой из которой заключен основной сюжет повествования, а вторая служит своего рода обрамлением, как-раз в концовке раскрывается весь потайной смысл с помощью специальных символов и образов. Н.И. Пригарина, исследовательница языковых особенностей творчества Хафиза, отмечает: «Неудивительно, что в ряде случаев в художественном произведении возникают как бы два самостоятельных текста: один – поэтический, относящийся к плану выражения, другой – суфийский – из области интерпретации содержания» [379, с. 96].

В заключительной части произведения А. Тубыли речь идет о свече, источающей лучи света, и озаренных лицах. Тем самым, автор говорит о человеке как основном носителе Божественных атрибутов, а также об эманации света, рассеянного по всему мирозданию. Последующие строки поэмы гласят о сокровенной тайне главного героя в отношении к Лейли: «Благодатная вода или отравы на твоих губах? – В чем тайна любви к Лейли? / Сказал он: «Сделай Лейли преемницей любви, Любовь та сделала Меджнуна растерянным и несчастным» [462, с. 131].

Суфии в своих произведениях часто применяют парные символы-антиподы для того, чтобы усилить эмоциональный эффект всего произведения: свет – темень; счастье – несчастье; встреча – разлука; близость – отдаленность и т.д. Е.Э. Бертельс считает, что парные символы в суфийской поэзии служат для передачи основ мусульманской картины мира и смены человеческих переживаний [102, с. 111]. По мнению Д.Ф. Загидуллиной, «воссоздание суфийского мировоззрения с помощью традиционных парных символов усиливает ощущение тайны» [171, с. 211].

Имя Лейла, как известно, в переводе с арабского означает «ночь». Арабские поэты усматривали в «ночи» неподвластные человеческому разуму таинства. Они считали, что во тьме ночи окружающие предметы размываются в своих очертаниях и предстают перед человеком в необычном виде, свободном от каких-либо ограничений, в то время как при свете дня они имеют ограниченность. Во взаимоотношениях двух возлюбленных исчезли границы между такими противоположными дуалистическими категориями, как свет и тьма, существование и смерть. «Лейли стала для Меджнуна переправой к существованию, а с другой стороны – переправой к бесконечности. У А. Тубыли этот момент выражен так: “Благодатная вода или отрава на твоих губах?”. Тем самым, автор говорит о двойственной природе Божественной любви, оперируя противоположными категориями: “ад” и “яд”» [462, с. 131–132]. «Душа, пребывающая в состоянии Божественной любви, колеблется между боязнью и мольбой, желанием и ужасом, отчаянием и успокоением, отсутствием и присутствием, и приходит, наконец к такому состоянию, которую суфии именуют «гром» (*рад*), в котором стираются все различия и остается только чувство огромной любви, сопровождаемое желанием физической смерти» [32, с. 143]. Так, суфии приходят к наивысшей точке своего духовного восхождения, высшей макаме любви, в которой они ощущают единение с Аллахом, где исчезают все земные противоречия, где они находят полное умиротворение. Сказали: «В одной лишь ночи – вечная любовь» [32, с. 149]. По мере усиления любовных чувств к возлюбленной Кайс отдаляется от нее все дальше. В конце концов возлюбленная, олицетворяющая из себя высокодуховное начало, приводит Меджнуна к гибели.

В «Повествовании о Лейли и Меджнуне...» татарского автора в образе Кайса прослеживается постепенное восхождение к высшему духовному началу. На первом этапе своей любви к Лейли Меджнун всем своим существом тянется к ней, желая лицезреть ее внешний облик. После того, как их насильно разлучают родители (в каждом произведении свои варианты),

юношей овладевает безумство, его душа наполняется безудержной страстью. Он отдаляется от родных в горную местность и в одиночестве проводит дни и ночи рядом с дикими зверьми. В конце повествования, когда Лейли находит обезумевшего Меджнуна и приближается к нему, тот не узнает ее и прогоняет. Примечательно, что подобный сюжет отвержения Лейли Меджнуном в ее телесном облике присутствует в нескольких татарских народных дастанах «Хикайат о Лейли и Меджнуне», включенных в различные рукописные сборники. Эти хикайаты подробно исследованы Л.Х. Мухаметзяновой [357, с. 266–318]. Так, например, автор одного из них, некий Ишнияз бине Ширнияз, живший в конце XVIII в. близ татарской деревни Нижний Куюк, создал очень своеобразный дастан на тему любви Лейли и Меджнуна. «По сюжету этого повествования, Лейли приходит к Меджнуну в пустыню, но тот говорит ей: И жаным сән – бәнем, күңелемгә сәненц мэхэб бәтеңдин гайри нәрсә сыймыйдыр, сән киткел. (О душа моя, сердце мое не может ничего вместить, кроме твоей любви, ты уходи)» [357, с. 299]. В другой татарской рукописи, автор которого не известен, Меджнун отвечает так: «Әй, жан, сән бәним күңлимгә сәгыйрсез (газап уты), минем күңлим сәниң гыйшкың илә тулды, гайре нәснәгә (нәрсәгә) урын калмады, бәним йанымдин киткел! (Эй, душа моя, ты для моей души – огонь страданий, моя душа полна твоей любовью, и нет там другому места, уходи отсюда)» [357, с. 304]. Схожий эпизод мы находим и в поэме «Лейли и Меджнун» А. Джамии, который значительно отступает от традиционной сюжетной линии в одноименной поэме Низами. Также в финальной части произведения персидского поэта-суфия страждущий Меджнун, обезумев от сильного влечения к возлюбленной, признается ей в любви, когда та предстает перед ним. Это произошло в тот момент, когда он, скитаясь по пустыне, встречает людей, среди которых была Лейли. Она просит его никуда не уходить и ждать ее на этом месте. Меджнун повинуется ей и застывает в неподвижности. По прошествии года на его голове птица вьет гнездо. Когда Лейли вернулась и вновь заговорила с Меджнуном, он не узнал ее: «Сказал:

“Уходи – уходи, твоя любовь сегодня Пламенем, способным мир сжечь, охватила меня. / Ушли грезы о лике твоём, Не буду я больше добычей лика твоего”» [363, с. 43]. Данный эпизод с застыванием Меджнуна (в состоянии невменяемости) у Джами говорит о пантеистическом характере всего произведения. В поэме персидского поэта кульминация любви главного героя, по словам Е.Э. Бертельса, носит суфийский характер [104, с. 285]. Как известно, Джами сам состоял в суфийском тарикате Накшбандия, а духовным его наставником был шейх Са‘даддин Кашгари.

Таким образом, согласно суфийской трактовке, в эпизоде обоих авторов, когда Меджнун не узнает свою Лейли и прогоняет от себя прочь, проявилось своего рода стирание понятий «ты» и «я», воссоединение сотворенного с Единым Аллахом. «Меджнун считает себя уже мертвым, т. е. его тело уже «подобие тела», «видимость тела» как в мире берзех (рел. местопребывание духов между мирами)» [155, с. 40].

«Так, главный герой поэмы, достигнув крайней степени своего безумия, не нуждается более в лицемерии своей возлюбленной. Иными словами, земной облик Лейли теряет для него всякое значение. Душа Меджнуна стремится покинуть свое жалкое обиталище – истерзанное и измученное тоской тело, и воссоединиться с Божеством. Лейли, в свою очередь, не причиняет вреда его разуму, как это описывают во многих отечественных исследованиях. Она представляет собой проблему существования для Меджнуна, и толкает его к тем действиям, которые причиняют ему физические страдания и трудности: “Любовь та сделала Меджнуна несчастным и растерянным”» [462, с. 133]. В концовке произведения говорится о том, что Кайс покинул этот земной мир во имя своей любви к возлюбленной. Тем самым, главный герой «Повествования о Лейли и Меджнуне...» татарского поэта приближается к конечной стоянке суфиев – *фана* (растворение мистика в Аллахе). Рассуждая о пантеистических мотивах и образах произведения татарского автора, мы вновь находим много общего и схожего с поэмой «Лейли и Меджнун» А.

Джами, ведь, как было отмечено выше, оба автора состояли в накшбандийском тарикате.

Пантеистическое по духу «Повествование о Лейли и Меджнуне...» А. Тубыли по своей сюжетной структуре наиболее схоже с «Лейли и Меджнун» Низами Гянджеви; с идейно-содержательной же стороны созвучно с одноименными поэмами суфийских поэтов М. Физули и А. Джами. В произведении последнего, как мы видели выше, нашли яркое воплощение пантеистические идеи и мотивы. Следуя суфийскому образу мыслей, истоком и конечной целью всякой земной любви является Божественная любовь. Данная установка проходит в поэме А. Тубыли красной нитью.

Незамысловатое по содержанию «Повествование о Лейли и Меджнуне...» А. Тубыли занимает всего лишь три рукописные страницы или 68 поэтических строк. Поэтому по своей структуре и форме оно скорее напоминает одноименные произведения, включенные в поэтические сборники «Мусибат-наме» Фаридиддина Атгара, «Гулистан», в третью часть «Бустана» Саади Ширази, где также тема «Лейли и Меджнун» нашла воплощение в маленьких рассказах и где сюжет также представлен в довольно сжатом виде. Скажем, в произведении А. Тубыли отсутствуют такие традиционные сюжеты, как: гадание астролога о будущем Кайса; обращение его отца Саида из племени Амир к главе племени Науфала после того, как отец Лейли отказывается выдать ее за Кайса; его ухаживание за больной собакой, найденной возле дома Лейли; обращение очнувшегося на поле брани Меджнуна к вороне, собирающейся выклевать ему глаза; обморок Лейли в степи в кругу подруг после ложной вести о смерти Меджнуна; паломничество Меджнуна в Мекку; смерть отца; насильственная выдача Лейли замуж за Ибн Салама и т.д. Ту же особенность мы видим и в романических дастанах о любви Лейли и Меджнуна, вышедших из-под пера других татарских авторов. Однако это нисколько не умаляет художественной ценности и оригинальности произведения А. Тубыли. Несмотря на ограниченность сюжетов, ввиду небольшого объема произведения, автор

концентрируется на таких эпизодах, как: совместная учеба Лейли и Меджнуна в одной школе на протяжении семи лет, отлучение Лейли от Меджнуна во избежание распространения вести об их любви среди соплеменников, скитание обезумевшего Меджнуна по степям и горам, явление Лейли перед возлюбленным. При этом он вводит сложные пантеистические образы и мотивы для выражения глубоких суфийских идей.

«Повествование о Лейли и Меджнуне...» написано в довольно традиционном ключе: рассуждая о Божественной эманации света, автор использует известные суфийские символы свечи (*шам'*) и луча (*нур*). Как и другие поэты пантеистического направления, А. Тубыли отождествляет все сущее на земле, включая и венец творения – человека, с Единым Сущим, Аллахом. Поэтому часто в любовной лирике татарского автора образ возлюбленной облекается в Божество. Однако в большинстве поэтических творений авторов это тождество присутствует в скрытой форме. В своем произведении татарский поэт открыто заявляет, что «для Меджнуна имя Лейли превратилось в Аллаха» [11, л. 77]. Поэт заговаривает о двойственной природе Божественной любви, оперируя противоположными понятиями «благодатная вода» и «отрава».

Подытоживая вышесказанное, следует сказать, что произведение А. Тубыли на романический сюжет о легендарной любви Меджнуна и Лейли наполнено глубинными пантеистическими идеями, что сближает его с одноименными поэмами сразу двух авторов, классиков Востока – М. Физули и А. Джамии. По своей же сюжетной структуре данное произведение наиболее близко к одноименному произведению Низами Гянджеви. Если же говорить о форме произведения, то, как было сказано выше, оно напоминает одноименные произведения, включенные в поэтические сборники «Мусибатнаме» Фаридиддина Аттара, «Гулистан», в третью часть «Бустана» Саади Ширази, где также тема «Лейли и Меджнуна» нашла воплощение в маленьких рассказах и где сюжет представлен в довольно сжатом виде.

С другой стороны, много общего было обнаружено и с народными дастанами на известный сюжет в плане объема произведения, малого количества его героев, упрощенной сюжетной линии, некоторых деталей повествования, связанных с особенностями народного менталитета (например, деталь, где Меджнун удаляется от людей не в пустыню, как рассказано в классических версиях, а в горную местность или степи, т. е. сюжет в фольклоре по своему интерпретируется автором-переписчиком, дополняется описанием географических особенностей именно той местности, где распространен книжный эпос) и т.д.

Главной отличительной особенностью «Повествования о Лейли и Меджнуне...» А. Тубыли является то, что в нем запечатлены свойственные для суфийской поэзии аллегоричность образов и разнообразие мотивов. В процессе анализа произведения выявился целый ряд различных образов, мотивов и символов, отражающих пантеистические идеи тасаввуфа.

Подытоживая вышесказанное, можно заключить, что любовная лирика А. Тубыли испытала на себе сильное влияние средневековых арабских поэтов-суфиев, таких как: Сахль ат-Тустари, Самнун, Зу-н-Нун ал-Мисри, ас-Сильми, Ибн 'Араби и др. Наряду с традиционными суфийскими образами и символами (свеча, бабочка, вино, локон, Любимый, прах и т.д.), в произведениях татарского автора нашли место и мотивы: бескорыстности в любви ко Всевышнему; разлуки с Любимым; отлучения от истинной Родины; утаивания своих чувств в сердце; связи души и тела; огне Божественной любви; лучезарности и светоносности пророка Мухаммада, восхваления его личных качеств; о таинственных значениях арабских чисел и букв; раскаяния о прошлом и др. Сюжеты, аллегорические образы и мотивы, перенятые А. Тубыли у поэтов прошлых столетий, творчески переработаны им и интерпретированы согласно собственному миросозерцанию и веянию эпохи.

Обе назидания А. Тубыли, «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» и «Повествование о Лейли и Меджнуне...», имеют важное значение в любовной лирике поэта. В них органичным

образом соединились воедино традиции письменной литературы и фольклорных сюжетов. Первое произведение по содержанию и некоторым элементам сюжета схоже с легендой о любви Фархада и Ширин турецких меддахов. Но, в целом, его можно отнести к суфийским, т.к. в нем заключен целый ряд аллегорических мотивов и символов. Аналогичный вывод можно сделать и в отношении поэмы-дастана А. Тубыли «Повествование о Лейли и Меджнуне...». Главные герои обоих произведений, Фархад и Меджнун, воплощают в себе суфийскую идею отказа от земного мира (*дунья*) и постепенного восхождения ко Всевышнему, но во втором поэтическом творении о любви Лейли и Меджнун эти идеи усиливаются, наполняя повествование пантеистическим содержанием.

Анализ этих произведений выявил яркую авторскую интерпретацию сюжетов, которая проявилась в исламизации изначально языческих сюжетов в «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин», а также синкретичном характере обоих произведений-назира. Эти творения А. Тубыли написаны высоким поэтическим слогом, и достойны занять свое место среди других прекрасных произведений татарских авторов.

ГЛАВА IV Эстетическая составляющая религиозно-суфийской поэзии XIX века

§ 4.1 Влияние философской мысли Запада, религиозно-коранической мысли Востока на образную символику

По мнению исследователя эстетической доктрины суфизма А.Курбанмамедова, «суфизм не смог бы стать столь популярным и влиятельным на мусульманском Востоке без эстетических концепций» [334, с. 7]. Нередко перед исследователями при изучении эстетических принципов, категорий и понятий суфийских авторов встает множество проблем и сложностей. Это, прежде всего, связано с тем, что в суфийских произведениях этическое и эстетическое начала выступают в нерасторжимом единстве, и сложно бывает выделить одно из них. А. Курбанмамедов истоки этого явления видит в том, что «искусство в суфийской концепции миропонимания не мыслилось относительно самостоятельной сферой практики и мышления» [334, с. 7].

«В эстетической доктрине суфизма большое внимание уделялось категории прекрасного. Все теоретики суфизма, начиная с Газали (1059–1111) и кончая Руми (1207–1273) и Джамии (1414–1492), пытались дать определение категории прекрасного (*джамал*) в своей философско-мистической системе. Их представления о прекрасном основаны на идее мистического познания Аллаха, ведь прекрасное – это проявление Божественного совершенства.

Единство любви и красоты проходит красной нитью в эстетике суфизма. По мнению суфиев, категории «любовь» и «прекрасное» настолько тесно связаны друг с другом, что с исчезновением любви исчезает и красота. Любовь всегда находит свое выражение в красоте и через красоту. Так, Джамии во много крат превозносит красоту над любовью» [462, с. 135]: «Любовь в оковах красоты всегда чиста, / Любовь – раба, царица – красота. /

Когда выходит красота-царица, / Любовь к ее ногам упасть стремится». Многие поэты-суфии включают в свои произведения этические и эстетические категории и вкладывают в них оригинальное содержание. «Их эстетические взгляды рассыпаны по крупницам в различных трактатах и нередко облечены в религиозно-мистическую оболочку. Поэтому извлечь эстетические идеи из суфийских трактатов не всегда представляется легким делом, но они в общих чертах позволяют представить уровень суфийской эстетики» [334, с. 24].

«Поэма Кул Гали “Кыйссаи Йусуф”, по мнению Р.К.Ганиевой, “пронизана ренессансным антропологизмом – стремлением найти прекрасное в натуре человека” [131, с. 79]. Автор “Кыйссаи Йусуф” превозносит и абсолютизирует красоту человека. Формы проявления прекрасного в поэме многообразны. Это – разум и нравственная чистота, красота души и тела. Прекрасное в суфийской терминологии выступает как этико-эстетическая категория. По мнению Кул Гали, красота несет в себе облагораживающую функцию» [462, с. 136]. «Красота должна усовершенствовать нравственность людей, облагораживать их души, освобождать их от отрицательных страстей путем катарсиса, т. е. очищения» [132, с. 90]. В произведении прекрасное наполнено этическим содержанием. После того, как торговый караван в сопровождении Йусуфа прибывает в Египет, жители страны сбегаются чтобы увидеть прекрасного юношу. Воочию увидев совершенную духовную и физическую красоту Йусуфа, люди пренебрегают жизненными благами: «Давали злато в дар, узрев столь дивный лик, / Все в жертву жизнь несли, поняв, сколь он велик. / Двенадцать тысяч душ за веру пали вмиг, / В единого творца уверовав теперь» [131, с. 90].

«Тенденция связывания в единое целое любви и блага, которую наметил еще древнегреческий философ Платон (428 г. до н.э.), прослеживается и в учениях восточных мистиков. Как было отмечено, в античной и средневековой восточной философии красота и добро, эстетика и этика выступали в нерасторжимом единстве» [462, с. 137]. Эта связь

отчетливо проявлена и в Коране: «Поистине, Аллах любит добродетельных» (2:195). «Поистине, Аллах любит тех, которые раскаянием обращаются и любит очищающихся» (2:222). «Поистине, Аллах любит надеющихся на него» (3:158). «Кроме того, надо отметить, что прекрасные вещи сами по себе влекли суфиев к духовному побуждению и усиливали душевное движение. Если они видели красивое лицо, слышали тонкий голос или наблюдали прекрасный пейзаж, они усматривали в том знак абсолютной Божественной красоты» [462, с. 137]. Сказал ал-Харис ибн Асад: «Три вещи приводят к душевному чувству: хороший голос с вероисповеданием, красивое лицо с непорочностью и дружба с верностью» [17, с. 183].

«Для А.Тубыли любовь – это, прежде всего, одно из проявлений прекрасного. Будучи суфием, лирический герой поэта растворяет себя и весь мир в Божественном начале. Все живое и неживое в мире, по мнению его, занято поисками красоты Единого и стремится постичь ее через любовь. «Зикер дэр фиркать» («Стихотворение о разлуке») – одно из таких произведений, центральным и основным мотивом которого является мотив о Божественной красоте. Разлука с Любимым, отдаленность от Него – это, прежде всего, разлука с красотой и отдаленность от красоты» [462, с. 137–138]: «О, братья! Где б я ни был, чувствую отдаленность от красоты... / Сколько б слезы я ни лил, был на разлуку обречен» [II; 89; 1,3].

Поэт всей душой тянется к источнику своей любви и восхищения: «Кто побудил тебя избрать / Любимейшего из любимых, / Ах, если б из-за порога двери / Увидеть лик Его, услышать голос» [II; 90; 4]. «Раскрывая свою безграничную любовь ко Всевышнему, автор использует различные обращения: Сэнам (Идол, Кумир), Назлы Гүзэл (Нежный Красавец), Мэхбүб, Яр, Мэгшукым, Жанайым (Возлюбленный), Менир Дилдарым (Лучезарный Пленитель), Кэрим (Благородный), Рэхим (Милосердный), Дилбэрем (Привлекательный мой) и т. д.» [462, с. 138].

Лирические произведения А. Тубыли имеют ту особенность, что описание любовных чувств и переживаний происходит на фоне изображения

красоты природных явлений, прекрасных внутренних и внешних качеств женщины. Такие поэтические творения включают в себя традиционные суфийские образы: бабочка (*пэрванэ*), влюбленный мистик (*гариф*), свеча (*шамгъ*), жемчуг (*дөрр, лулу, мэржан*), луч (*нур*) и т.д. Например, в «Күңел бер Лэйләнең диванасыдыр» («Душа обезумела от любви к Лейли») автор говорит о себе, как о безумце, потерявшем и сон и покой, денно и ночью ощущающем себя в пламени любви: «Душа обезумела моя от любви к Лейли, / Гореть мне вечно от ее любви. / Бабочка души моей пусть каждый миг опустится на кудри ее, / Лицо ее словно яблоко» [II; 74; 1-2]. В этом поэтическом отрывке на фоне других традиционных символов выделяется суфийский образ кудрей (*зөлеф*). А. Тубыли связывает его с Абсолютом и интерпретирует как таинство. А. Сибгатуллина справедливо считает, что «термин «зөлеф» – это божественная тайна, которую неподвластен раскрыть никто, однако он всегда притягивал внимание суфийских поэтов подобно тому, как влюбленных притягивают черные кудри красавицы» [626, с. 167].

В «Стихотворении о разлуке» поэт сравнивает себя с соловьем (*былбыл*), в трели которого изливаются все оттенки любовных переживаний: «Тоташыб жаным йанар шэб тасэхэрэ һәм чын чирагъ, / Төстән ахшамача, аһ-зар эйтер былбыл теле» (В бессонной ночи сердце пламенем горит как фитиль в лампаде, / Виду не подаст, но так красноречива трель соловья).

«В образной символике суфиев соловей (*гандалиб, хазар*) символизирует влюбленного мистика, для которого этот мир представляется тесной клеткой. Он неутешен в своей тоске по далекому цветочному саду. Соловей обычно рассматривается в нераздельной паре с розой (*гөл*), символизирующей Аллаха или воплощает в себе единство Аллаха (*вахдат*). А. Тубыли в своем произведении вводит образ цветочного сада (*багъ*) – один из образов любви в суфийской поэзии» [462, с. 140]. «Любовь – это сад. В саду много разных ягод, плодов. У любви тоже есть свои плоды» [627, с. 197].

Однажды пророк Муса обратился к Аллаху со следующими словами: «“Господи! Покажись мне, чтобы я взглянул на Тебя”. Он сказал: “Ты не увидишь меня, но взгляни на гору. Если она удержится на своем месте, то ты увидишь Меня”. Когда же Господь его показался на горе, то разбил ее и превратил в песок, а Муса (*Моисей*) упал без сознания» (7:143). Мудрецы и духовные наставники, достигшие высоких стадий развития, знают, что человек, который не поборол свои низменные страсти, своё «я» (*нафс*), не способен лицезреть Любимого. Для того же, чтобы побороть свой нафс, нужно без тени жалоб и стенаний пройти все жизненные испытания. В лиричных стихах А. Тубыли нередко отображаются и пантеистические идеи. Так, например, поэт во всем великолепии окружающей его природы, будь то распускающие весной свои бутоны цветы, деревья или реки, – усматривает отражение божественной красоты: «Очарованием повергнут, / Покажи красоту свою в приходе весны, / Облеки в скромность цветы, / Что растут в райском саду» [II; 90; 5].

«Любовь, встречающаяся в произведениях таких великих суфийских поэтов, как Рудаки, Джами, Руми, Саади и др., также сопровождается описанием земной красоты. Познающий красоту мира учит и других умению видеть и чувствовать ее в цветении весны, в красках распускающих свои бутоны роз, в пении соловья и аромате цветов. Азербайджанский поэт-пантеист Насими (1369–1417) в одном из своих рубайи, повествующей об удивительной красоте природы, выводит тайны бытия из цветения цветов» [462, с. 140–141]: «Если хочешь ты скрытые тайны узнать, / Если хочешь проникнуть в ничто, / Ароматы цветов пусть расскажут тебе / О начале миров и вещей» [333, с. 13].

Однако, «красота материального мира есть лишь образ красоты Божественной, а любовь к земной красоте есть средство постижения Божественной красоты» [340, с. 342]. «В суфийском представлении о красоте, как эстетической категории, прослеживается сильное влияние платоновской философской мысли. Красота “образа” по Платону

характеризуется как стоящая ниже по сравнению с красотой идеи. Что же касается внешней физической красоты, то она вызывается формой, а не материей. Категория прекрасного у Платона подчинена стройной иерархической системе. В “Пир”е древнегреческий философ рассуждает следующим образом: “Как возможна телесная красота? Она возможна потому, что есть красота души, ибо тело есть то, что движимо душой. Как возможна красота души? Она возможна потому, что есть красота ума” [340, с. 342] – так Платон приходит к самой идее красоты, которая есть суть Божество. Нужно сразу же отметить, что платоновское влияние в философии суфизма наиболее ярко проявились именно в учении о Божестве. Великий древнегреческий философ утверждал, что Аллах есть воплощение абсолютной красоты. Позднее эту идею перенял другой известный философ – Плотин, который запечатлел ее в своих “Эннеадах”. Аналогичное представление о красоте мы найдем и в учении мусульманских суфиев, пришедших на мировую арену много столетий спустя после древнегреческой философской школы» [462, с. 141]. Как известно, наиболее известными продолжателями древнегреческой мысли среди восточных мыслителей стали ученик Аристотеля – Ибн Рушд (1126–1198) и Ибн Халдун (1332–1406), которые развили учение Платона, еще более обогатив его в области мусульманской философии.

«Женский образ приковал к себе внимание поэтов с древнейших времен. Во все времена прекрасный образ “госпожи”, “дамы” вызывал большой интерес поэтов, служил объектом восхищения тех, кто одержим любовью.

В суфийской литературе лирические произведения, в которых воспета внутренняя и внешняя красота женщины, носят глубоко символический характер. Читателю, незнакомому со спецификой суфийских образов и аллегорий, трудно проникнуться в истинный смысл содержания таких произведений» [462, с. 142–143]. «В лучшем случае обычный человек способен допустить, что прекрасная женщина – это божественное

произведение искусства. Он не способен одновременно воспринимать красоту женщины и воплощение высшей реальной истины» [495, с. 173]. «В эстетике суфизма понятия «прекрасное» и «Божественное» сочетались в формуле “Божественное – прекрасно” или “Божество есть любовь”. Женщина или “любимая”, таким образом, в суфийских текстах олицетворяет из себя абсолютную Истину или Божество. Поэтому женщина – это еще воплощение любви и красоты. В своем сборнике любовных од, известном под названием “Толкователь желаний” Ибн ‘Араби говорит, что красота женщины связана с Божественной реальностью [429, с. 76].

В суфийской поэзии образ женщины является символом вечного таинства мира. Это подчеркивают многие исследователи творчества поэтов мистического направления. Так, знаток творчества татарского поэта Дардменда А.Саяпова считает, что женщина в эстетической концепции Дардменда – высшее, Божественное начало [410, с. 133].

Восточные мистики традиционно облачают любимую в образ жемчуга, Каабы или газели. Сравнивая ее с нежным жемчугом, суфии выделяют ее красоту, нежность и белизну. Исследователь арабской литературы узрийского периода доктор Дервиш ал-Хуфи описывает путь приобретения этого камня со дна моря следующим образом» [462, с. 143–144]: «Нужно огромное терпение, чтобы найти этот дорогой камень, и поднимают его со дна морской соленой воды блестящим, как уголь. Добыча жемчуга полна опасностей и трудностей. Только человек выносливый, терпеливый и совестливый сможет вынести этот камень с морской глубины» [20, с. 112]. По мнению арабского исследователя ал-Хуфи, «жемчуг – это та истина, которую ищет человек. Страдания его можно уподобить суфийским страданиям *салика* (путника-суфия). Море же в данном контексте – это изливающаяся через край жизнь, в которой теряется человек и продолжает искать истину» [20, с. 112].

«Схожую трактовку терминам море, лодка и жемчуг дает Низмуддин Кубра (1145–убит 1221): лодка (*сафина*) – это шариат (первая макама у

суфиев); море (*бахр*) – тарикат (вторая макама у суфиев); жемчуг (*лу'лу*) – истина (третья, высшая макама у суфиев)» [462, с. 144]. «Тот, кто хочет добыть жемчуг, сядет в лодку, выйдет в море и раздобудет жемчуг. Тот же, кто не сохранит данный порядок, потерпит на своем пути неудачу» [622, с. 42].

«Символ жемчуга (*лу'лу*) широко распространен в суфийской литературе и применяется он по отношению к любимой женщине. Эпитет “жемчуг сердца” (“марвар ал-джинан”) встречается в произведениях известного суфийского поэта Дж. Руми. В одном из таких произведений он ласково обращается к любимой жене Гаухар: “марвар ал-джинан” [429, с. 102]. Коран также содержит в себе термин “марджан” (“жемчуг”), но здесь уподобление райских дев жемчугу приводится, по мнению Ибн 'Араби, чисто в аллегорическом плане [102, с. 23]. Е.Э.Бертельс термин “марджан” рассматривает с точки зрения суфизма: “А находящиеся в раю сердца гурии сравниваются с жемчугом за их крайнюю белизну и светлость” [102, с. 23]. Существует множество преданий и легенд об известной суфийской поэтессе Раби'е ал-'Адавийа. В одном из таких преданий лицо Раби'и сравнивается с жемчугом: “Однажды Раби'а ал-'Адавийа видела себя во сне находящейся в зеленом саду и заснувшей во время своей молитвы. В этом сне увидела она себя в образе зеленой птицы; как-будто бы юная невольница, превосходная своей красотой, стала преследовать ее. Вот, наконец, поймав Раби'у в образе птицы, девушка понесла ее в роскошный дворец. Затем обе они проникли в изящный сад. Если можно было охарактеризовать их лица, то они напоминали жемчуг” [18, с. 179]».

Данный термин встречается в творчестве многих тюркских и татарских поэтов религиозно-суфийского направления. Так, например, в одном из произведений А. Ясави говорится: «Мэгърифэт дэръясында гаувас булып, / Мэхэббэт гэхэрлэрен алгым килер, / Тарикать майданында пэрваз кылып, / Ул Тубы диргэһтегэ кунгым килер» [666, с. 186]. (Нырнув в море

просвещения, / Добудет жемчуга любви, / Взметнувшись [ввысь] с [поля] тариката, / Опустился на ветку райского дерева).

В известной восточной поэме о любви Джамиля и Бусейны данный образ жемчуга применяется в отношении главной героини, которую в отличие от всех остальных земных женщин минуют законы природы и времени: она не рождает и остается вечно молодой и прекрасной: «Ты – словно жемчуг сатрапа, / Молодость твоя не поддалась времени» [20, с. 91]. Также в легендарной поэме, посвященной любви юных Ромео и Джульетты, говорится: «Она затмила факелов лучи! / Сияет красота ее в ночи. / Как в ухе мавра жемчуг несравненный. / Редчайший дар, для мира слишком ценный» [497, с. 342]. Подобных примеров с образом жемчуга в мировой литературе можно было бы привести множество.

«А.Тубыли неоднократно обращается к эпитету «жемчуг» и в других своих произведениях. Так, в стихотворении “Күңел – бер Лэйләнең диванасыдыр” поэт сравнивает свою любовь ко Всевышнему с горсткой жемчуга, применяя при этом арабский вариант “жемчуга” (*дурр*)» [462, с. 147]: «О любви Ахмеда это слово, / Любовь в разлуке горстке жемчуга подобна» [II; 75; 11].

В поэтическом произведении «Фи-л-‘ишк» («О любви») А. Тубыли описывает морское дно, усыпанное жемчугом; он утверждает, что владеет ключом от клада с этими драгоценными камнями: «Мэндәдер мифтах кәнез дөррү гыйшык» [11, л. 27]. По словам поэта, в море бесчисленное количество жемчуга, но не всякий ныряльщик рискнет прыгнуть в глубоководные воды моря, чтобы их раздобыть, также не всякому дано познать тайны Божественной любви: «Нуш идеб тотдым хәбәр әсрар кәнзе гыйшык, / Мәша Алла, бер төкәнмәз бәхер имеш дәрһә-и гыйшык. / Дөрри чук гъавас йук би мөнтәһа гамик, / Бихәдд вә пәйан түкелме лу` лу лайы гыйшык» [11, л. 27]. (Познал я вкус секрета любви, / На то воля Аллаха, – бездонно море любви. / Жемчуга – не сосчитать, но нет ныряльщика в той морской пучине. / Бесконечен поток его, усыпанный тюльпанами любви).

Таким образом, эстетические мотивы в творчестве поэта А.Тубули тесно переплетаются с темой божественной любви; «прекрасное» и «любовь» раскрываются в нерасторжимом единстве.

К такому же пониманию прекрасного был близок и А. Каргалый, в творчестве которого также уделено немало места эстетическим категориям. В «Восьмом рассказе» («Хикайатес самин») поэта из сборника «Тәржемәи хажи Әбелмәних...» заключена эстетическая идея о высшем проявлении красоты (*джамал*). Притча о споре византийцев (или в некоторых трактовках – ромейцев) в полной версии была рассказана в «Маснави» Дж. Руми (1207–1273). События, переданные в этом произведении, по всей видимости, происходили на территории древнегреческой Иконии. Согласно поверьям, именно в Иконии Персей, глядя в свой щит как в зеркало, отрубил голову Медузе Горгоне. «Он видел ее отражение – образ, «эйкон», но не видел её самоё» [681]. Однако образ «железного щита», как зеркала, был впервые передан в поэтической поэме «Искандернаме» Низами (1141–1209), предшественника Дж.Руми. Данный краткий эпизод впоследствии лег в основу многочисленных великолепных по своей красоте произведений восточных авторов уже с более развернутой сюжетной структурой и глубоким аллегорическим содержанием, одной из которых является поэтический рассказ, включенный в «Маснави» Дж. Руми. Поэтический рассказ А. Каргалый является своего рода назира (поэтическим подражанием) к произведению Дж. Руми. Мы его условно назовем «Спор ромейцев с китайцами»; стихотворное творение состоит из 31 строфы, включая завершающие 8 строф – комментарий автора.

Однажды две группы из китайцев и ромейцев пришли к царю. Они решили продемонстрировать свое искусство с тем, чтобы завоевать расположение правителя и его милость. Между этими представителями двух народов и культур завязался спор: кто из них более искусен и умел. Одни из них разгорячились и стали утверждать, что смогут украсить дворец таким образом, что он станет краше дворца царя Шаддада. Царь разрешил их спор

следующим образом; он велел украсить две стены его дворца и тем самым выявить, кто на что способен. Китайцам и ромейцам выделили стены друг против друга, при этом между ними поставили завесу. Ромейцы, заняв свою сторону, тут же принялись за дело и стали активно разрисовывать стену множеством красок. Китайцы же повесили на свою стену зеркало. Когда ромейцы закончили картину, они громко об этом объявили; китайцы также сказали, что готовы продемонстрировать свое творение. Когда царь вошел к китайцам, то пораженно воскликнул: «Вот диво, нет на стене у вас рисунка!» После этого китайцы сняли занавес, и им открылась та часть помещения, в котором располагались ромейцы. Тотчас находящиеся там увидели прекрасное произведение через зеркальное отображение в виде причудливых узоров и разноцветных птиц, созданное ромейцами. Все были до глубины души поражены увиденным великолепием. Царь воскликнул: «Бәрәк Алла!» (Да благословит Аллах!), и китайцы были удостоены тысячи восхвалений и похвал.

В данном произведении А. Каргалый мы не усматриваем вольную трактовку известной восточной притчи. Сюжетная линия, развитие эпизодов и действий сохранены в определенных рамках. Это и понятно, ведь речь идет о литературном произведении сугубо суфийского содержания, где любое отклонение от сюжета, вольная трактовка того определенного персонажа или действия могли бы исказить общий смысл притчи. Однако, говоря о данном произведении татарского автора, надо обратить внимание на четыре важных момента.

Во-первых, в самом начале «Восьмого рассказа» («Хикайат-е самин») А. Каргалый отмечает, что эту прекрасную притчу рассказал в свое время Абу Хамид Газали: «Хазрат Газали – хужжат ал-ислам, – Однажды рассказал этот прекрасный рассказ» [1; 50; 1]. Однако, как мы отметили выше, притча принадлежит перу Дж.Руми. У Абу Хамида Газали же, автора многочисленных поэм и притч, как нам известно, данный сюжет о византийцах и китайцах отсутствует.

Второй весьма важный и отличительный момент произведения А. Каргалый заключается в том, что, в отличие от поэмы Дж. Руми, стену не отполировывают, а вешают на неё зеркало. «Однако же суть от этого не меняется: и отполированная стена, и зеркало в произведениях Дж.Руми и А. Каргалый символизируют сердце чистого и праведного суфия, очищенное от мирских страстей, отражающее Бога и Его творения» [478, с. 86]. Таким образом, зеркало в произведении А.Каргалый является центральным образом.

Примечательно, что образ железного зеркала до Дж. Руми использовал в своей легендарной поэме «Искандернаме» Низами. Причем автор поэмы, который сам, как известно, не являлся суфийским поэтом, трактует этот образ в духе учения суфиев. В речи Сократа, обращенной к Александру Македонскому (Искандеру), чистая, ясная душа предстает в образе зеркала. В словах греческого мудреца красной нитью проходит мотив «очистки сердца от ржавчины» с тем, чтобы в ней отразился окружающий мир: «Ты ведь создал железное зеркало. В нем отразился твой ум светозарным огнем; / Ты и душу свою мог бы сделать прекрасной, Словно зеркало чистой, как зеркало ясной, / Если встарь сотворил ты железную гладь, Чтобы в ней, нержавеющей, все отражать, – / С сердца ржавчину счисть, и в пути ему миллом Повлечется оно лишь к возвышенным силам» [368, с. 549].

В разные времена и у разных народов зеркало символизировало различные явления и предметы. С древнейших времен с этим предметом связаны различные поверья, т.к. он олицетворял собой нечто магическое, противоречивое, некую размытость между миром реальным и миром потусторонним, с одной стороны, а с другой – между человеком, смотрящим на себя в зеркало и его отражением. В культурах разных народов зеркало символизировало: отражение души (отсюда и выражение: «Глаза – зеркало души»); образ (отражение) мира; проявление Бога; свет, солнце; женское божество и т.д. Его использовали и в процессе различного рода мистических практик. Во времена Дж. Руми «зеркалом называли храм, и монахи, смотрящие на храм, видели в нем отражение божества» [681].

В-третьих, затруднительно сказать, по каким причинам А. Каргалый меняет местами действующих лиц: у него победителями в споре оказываются не византийцы или ромейцы, а китайцы, которые с помощью простого зеркала оказывают на царя большее впечатление. В поэме же «Месневи» Дж. Руми византийцы полируют стену до такой степени, что она, подобно зеркалу, способна отразить великолепное изображение китайцев.

В-четвертых, «в отличие от оригинальной притчи Дж.Руми, в пересказе татарского автора царь заходит только к китайцам, чтобы оценить их искусство и удивляется тому, что на их стене нет никакого изображения. Они же в ответ просят снять завесу, отделяющую их от византийцев, и только после этого перед присутствующими открывается все великолепие отображаемой на зеркале картины, написанной византийцами» [478, с. 87]: «Царь сказал: «Удивительны речи ваши, / На стене нет никакого изображения». / Те ответили: «Искусство наше оцените, приподняв завесу...», / В тот же миг завесу устраняя, / Представилось взорам и младу и стару. / Написанные византийцами множеством разных красок узоры и [немыслимой] красоты птицы / Отобразились ясно на стене у китайцев, / Царь, и стар, и млад стояли изумленные» [I; 51-52; 17-18, 20-22].

Эпизод вхождения царя к византийцам у А.Каргалый как бы опущен.

И, наконец, нельзя не упомянуть еще об одном оригинальном моменте. В рассказе А. Каргалый китайцы и ромейцы в споре – кто из них лучший в искусстве – похваляются создать такое великолепие, в котором бы они превзошли царя Шаддада. Как известно, Шаддад, потомок пророка Нуха, сын Ада, некогда был легендарным царем-деспотом Южной Аравии, велевшим возвести дворцы с высокими колоннами и разбить сады Ирем в местности ал-Ахкаф, которые по его приказу должны были затмить райские сады. За свое высокомерие он и его сады были стерты с лица земли по повелению Аллаха. Это сравнение, несомненно, усиливает эмоционально-экспрессивный дух всего произведения; данное дополнение демонстрирует

новаторский подход татарского поэта, его глубокие познания и осведомленность в коранических науках.

В этом небольшом по объему рассказе с незатейливым, на первый взгляд неискушенного читателя, содержанием кроется глубинный философско-религиозный смысл. А.Каргалый, следуя традиции мусульманских авторов Востока, к основному рассказу добавляет свой личный комментарий, в котором открывает читателям истинную суть и мудрость рассказа. В этой заключительной части созидательная, внешняя деятельность (роспись на стене ромейцами) противопоставляется отображению в сердце мистика Аллаха и Его творения (выставление китайцами зеркала на стене). Сердце суфия, очищенное от всяческих земных пороков, страстей и собственного эго (*нафс*), словно зеркало, способно отразить совершенство Аллаха и красоту сотворенного Им мира. Таким образом, ромейцев А.Каргалый причисляет к *әһле захир* (представителям внешнего, явного), а китайцев – к *халь әһелләре* (обладателям особого экстатического состояния), или выражаясь иначе – к *ахл ал-батин* (представителям внутреннего, скрытого). Противопоставление этих двух групп пронизывает рассказ от начала до конца. По мнению автора, то, что с трудом и годами постигают первые (*әһле захир*), вторым (*халь әһелләре*) дается без приложения труда и каких либо усилий, так как *халь*, как было упомянуто выше, является особым экстатическим состоянием суфиев, как Божественный дар, милость и благодать, которые Всевышний дарует сердцу Своего слуги, вне зависимости от духовного борения или духовной стадии (*макамы*), которой он достиг. Кроме того, по учению суфиев, к *ахл аз-захир* относятся те, вера которых сводится к исполнению религиозных предписаний, для которых доступно лишь «явное», «внешнее» в религии; *ахл ал-батин* – суфийские святые (*аулийа*), которым доступны сокровенные знания (*ал-хакаик*). Образ зеркала в суфийских произведениях поэтов выполняет важную эстетическую функцию и символизирует красоту творения Аллаха. «Гностическая концепция Махмуда Шабистари описывает

мир как бесконечную последовательность зеркал, разнонаправленных, а потому и по-разному отражающих мир, человека и Самого Творца, и даже содержащих отражения друг друга: мир как зеркало, человек как зеркало, Бог как зеркало... Конечная цель всего этого множества зеркал состоит в отражении абсолютного бытия Бога во всей его полноте. Следовательно, в мире присутствует божественная красота, которая созерцается Творцом. Творец «влюблен» в Свою красоту, любит ее в зеркале Собственного творения» [507, с. 63].

Высокопарно и одухотворенно звучат последние строки произведения Дж.Руми «Искусство китайцев и искусство греков», которые также являются комментарием автора к притче. Персидский поэт приравнивает греков (ромейцев) к суфиям, которые не прикладывая особых усилий, добиваются победы в споре с китайцами: «Искусство греков – путь суфийского ума, Непогруженного в прочтение многих книг. Вне философских рассуждений бьет родник, Влюбленность в мир дая, где правит Красота! / Нет ни желаний, ни избытка в чистоте... Лишь отражение текущего Мгновенья, Наичестейшее, как первый миг творенья! Животворящее мир света в темноте...» [507, с. 64].

Таким образом, А.Каргалый, опираясь на известную притчу Дж.Руми о споре ромейцев с китайцами, создал прекрасное поэтическое произведение с яркими суфийскими образами, мотивами и оригинальной авторской интерпретацией.

§ 4.2 Религиозно-суфийские и национально-эстетические универсалии в творчестве А. Тубыли и А. Каргалый

Эстетические образы и мотивы встречаются не только в суфийских произведениях, где они заключают в себе аллегорические смыслы и призваны пробудить человеческие сердца к восприятию прекрасного как отображения Божественного совершенства, они нашли свое место и в стихах

светского содержания, и чаще всего присутствуют при описании красоты природных явлений и женских образов.

Своеобразно представлены женские персонажи в произведениях А. Тубыли. Так, в марсие-элегии на смерть дочери Хусникамал «Мәрсийә-и мәрвәрел жинан бинт Хәсникамал» автор, будучи поэтом-суфием, применяет в отношении ее эпитет *мәрварел жинан* (жемчуг души): «Душою я был рад, о жемчужина сердца, / Лучезарен был мир с тобою» [II; 82; 14]. Однако, в отличие от других поэтов религиозно-суфийского направления, татарский поэт применяет данный термин в отношении своей любимой дочери, которая занимала в его жизни очень важное место.

«В элегии уделяется место для описания внешних качеств Хусникамал: “Күзи нурлу иде һәм йөзү ачык” (“Глаза ее были лучезарны, а лицо – приветливо”). “Глаза – лучезарны”, “лицо – приветливо” – образы одной категории. Облекание внутренней и внешней красоты человека в образ луча в восточных мусульманских литературах стало неизменной, устойчивой традицией. Обращение автора к своей дочери: “жемчуг сердца”, “сорванный цветок”, “цветок”, а также сравнение ее внутренней и внешней привлекательности со светлым лучом лишней раз доказывает, что поэт избрал путь традиционализма. Он пишет о том, что Хусникамал была лучом света в царстве его души и исцелением от всех болезней. И далее, как бы обобщая сказанное, подчеркивает огромную значимость детей в жизни их родителей: “Дитя – есть свет души, / Дитя – есть исцеление от всех болезней” [II; 82; 7]» [462, с. 149].

Также весьма разнопланово представлены женские образы в эпическом произведении о легендарной любви Фархада и Ширин «Мәшһүр вә мөтәгәрриф улан Фәрһад гашыйк илә мәгъшук Ширин хикәясе» («О прославленном и знаменитом влюбленном Фархаде и его возлюбленной Ширин»).

В литературе образ Ширин представлен в довольно разноликом плане. У Фирдоуси она – ловкая девушка, пленница, очаровавшая государственного

мужа Хосрова. Она верна мужу, умна и любит исконно чуждую для себя страну супруга. Низами обрисовывает этот образ в этом же ключе, но дает более широкую характеристику. Оставшись после кончины царицы правительницей Армении, Ширин, очарованная Хусравом (при помощи Шапура), отдает свою страну под его правление. У А.Тубыли, в отличие от предшественников, Ширин находится под властью своей тети – правительницы Хорасана, Махманабану. Она – скромная девушка, не претендующая на власть, находится в полной зависимости от воли тети. Однако, когда дело касается ее любви и борьбы за нее, она готова пренебречь опасениями перед людской молвой, которая начинает распространяться после ее походов в горы к Фархаду. Посреди ночи, не дождавшись рабыни, отправляется она к любимому, чтобы сообщить ему о своих дурных предчувствиях и вещем сне, приснившемся ей накануне. В самые тяжелые для ее любимого моменты она проявляет сострадание и всячески утешает его, вселяя в сердце надежду и силу: «Күңел мәлүл улыб әйләмә аһи, – / Гашыйка аерылык ула килмешдер. / Кәл, дыңла сүземе, и хубылның шаһы, / Агълайанлар беркөн көлә килмешдер» [8, с. 48]. (Не грусти теперь, не воздыхай [сердечно], / Разлука для влюбленного – привычная участь. / Приди же, послушай меня, о властелин красоты, / Придет день, и к опечаленным придет радость).

Как было упомянуто выше, автор значительно дополнил изначально языческое повествование исламским содержанием. Это обстоятельство не могло не отразиться на образах главных героев – Фархада и Ширин. «Из этой главной особенности вытекают уже все остальные оригинальные моменты, как например то, что в произведении татарского поэта отсутствуют сцены распития вина, а также некоторые эротические сцены, присутствующие в творениях восточных классиков, как то: лицезрение Хосровом купающейся в реке Ширин, откровенные вождения со стороны Хосрова, желание царевича склонить любимую к близости до заключения брака и др.» [470, с. 51–52]. Образ Ширин также представлен в произведении А. Тубыли в

исламском контексте. Так, например, она несколько раз молит Всевышнего не оставить в беде ее Фархада.

Характеризуя образ Ширин в произведении А. Тубыли, нужно также отметить, что именно в нее автор вложил элементы национального колорита, связанные, прежде всего, с такими чертами, как скромность, застенчивость, мягкость, добросердечие. К тому же, еще одним оригинальным моментом в произведении татарского поэта является отсутствие эротических сцен, за исключением небольшого эпизода, когда во время увеселительного мероприятия в саду Ширин отдалается от своей свиты, чтобы оказаться наедине с любимым в укромном месте. Однако даже в данном эпизоде чувства влюбленных демонстрируются приглушенно, без лишних деталей. Помимо вышеперечисленных качеств, главной героине А. Тубыли также свойственны решительность и сострадательность.

Таким образом, по сравнению с ранними классическими версиями поэмы о любви Хосрова и Ширин / Фархада и Ширин таких авторов, как Низами, Навои, Джами и др., где в образе Ширин представлена сильная, уверенная в себе женщина с непреклонной волей, олицетворяющая из себя не только верную возлюбленную, но и мудрого государственного деятеля, в произведении А. Тубыли этот образ несколько смягчен, местами – приглушен. Из анализа образа Ширин стало очевидно преобладание в ней национальных черт: скромности, добросердечия, смелости, мудрости. Героиня А. Тубыли разительным образом отличается от Ширин других известных всему миру классиков мусульманского Востока, данный образ в произведении значительно смягчен; Ширин здесь – воплощение красоты и любви. Она прекрасна в своих мыслях, порывах и деяниях; ей свойственны терпение и таинственная женственность. Обрисовка данного образа лишней раз демонстрирует талант татарского поэта как искусного мастера слова.

Довольно разнолико представлен образ Махманабану (Мехинбану, Михинбану, Мухинбану) у разных авторов, чаще всего эта героиня воплощает в себе много хвалебных качеств. В большинстве назира она

представлена любящей тетей (в некоторых вариантах – матерью прекрасной Ширин). В эпических поэмах восточных классиков, Э.-Х. Дехлеви, А.Навои, Низами и Шейхи Мехинбану – положительный персонаж. Она справедливо и мудро царствует в своем государстве, щедро раздает подарки своим подданным, по своей благородной натуре не способна на обман, предательство и коварство. Кроме того, она очень тепло, по-матерински относится к Фархаду, охраняет чистую и непорочную, взаимную любовь Фархада и Ширин. Как правило, Мехинбану не играет сколько-нибудь существенной роли в поэмах вышеназванных поэтов. В произведении же татарского поэта Махманабану, напротив, – одно из главных действующих лиц; здесь она является сложной, противоречивой государыней. С одной стороны, героиня безмерно любит свою племянницу, красавицу Ширин, стремится во всем ей угодить. Но, узнав о тайных чувствах ее к Фархаду, всячески старается препятствовать счастью молодых, сама влюбляется в юношу. Однажды, узнав от своей прислужницы о тайных встречах Фархада и Ширин, она незамедлительно избавляется от нее. Так из ласковой и благожелательной она превращается в бесчувственную и жестокую женщину. Поняв, что не может рассчитывать на ответное чувство со стороны Фархада, бросает его в темницу. После этого испытывает угрызения совести; в ее душе борются противоположные намерения относительно узника. Но в конечном итоге, Махманабану видит сон, в котором ей является старец и требует от нее немедленно освободить неповинного Фархада, что она и делает. Еще один эпизод в произведении, который ярко демонстрирует читателям характерные наклонности этой героини не с лучшей стороны, связан с военными баталиями. Когда войска Хурмуз-шаха переходят в наступление, а воины царицы бегут с поля боя, она обращается за помощью к двум колдуньям, чтобы те хитростью могли захватить в плен Хосрова. Таким образом, Махманабану в произведении татарского автора играет существенную роль, т.к. во многом развитие сюжетной линии повествования зависит от ее образа действий и поступков. Несомненно, данный аспект

является одним из самых ярких и характерных, в отличие от основных классических версий поэмы о Хосрове и Ширин / Фархаде и Ширин.

Образы женщин-красавиц представлены и в творчестве А. Каргалый. Но они имеют некоторые специфические черты, т.к. в повествованиях они играют роль искусительниц, представляя своего рода испытание в духовном восхождении суфиев и напрямую связаны с мотивами покаяния и духовного очищения.

В «Рассказе об ‘Абд ал-Кадире ал-Гиляни и его муриде» («Четвертый рассказ») из поэтического сборника А. Каргалый «Тәржемәи хажи Әбелманих әл-Бистәви әс-Сәгыйди» главной героиней повествования является одна очень красивая женщина.

«Описывая ее внешний вид, автор применяет к ней следующие эпитеты: *диларам* (дающая покой душе), *жәңги*, *биби тәммиз* (опрятная женщина), *хоруш* (райская дева). Особо поэтично и красочно звучат поэтические строки, в которых подчеркиваются такие ее положительные качества и таланты, как искусство игры на разных музыкальных инструментах, завораживающее душу пение, щедрость» [473, с. 202]: «К ней обращались: та, что душам дарует покой, / Уж многие попадались в сети ее. / Держала у себя, чистая и опрятная, / Сорок наложниц, извлекающих / из инструментов завораживающие мелодии» [1; 31-32; 16-18].

«В наделении героини произведения благородными и притягательными качествами, бесспорно, ощущается некий парадокс, ведь речь идет о суфийском произведении. Однако эпизод с участием представителей двух диаметрально противоположных социальных групп: набожного, верного своему духовному наставнику мурида, с одной стороны, и владелицы дома терпимости с прекрасными девами, зарабатывающими себе на жизнь аморальным путем – с другой, автор вводит в свое произведение намеренно. Здесь именно и происходит завязка и развязка основного сюжета.

Резкий душевный надлом, который пережила “красавица”, усиливается двумя факторами. Первый фактор связан с чудодейственным

вмешательством шейха. Второй связан с доброжелательностью юноши, чуть было не попавшего в ее любовные сети. Он не пытается очернить ее, обвинив в злом умысле, напротив, – наставляет ее добрым напутствием» [473, с. 202]: «Пусть Аллах укажет тебе [истинный] путь. / Отданные тебе деньги и да будут тебе дозволенными (халал), / Только позвольте мне идти своей дорогой» [I; 34; 48-49].

Красавица искренне кается во всех прошлых грехах и переживает духовное перерождение; таким образом, весь остаток своей жизни проводит в праведности и молитвах.

Повествование завершается нравоучительными словами шейха, обращенными к своему муриду: «Сказал [шейх] дервишу: «Ты видел, / Что сделала эта возлюбленная, спустившись с трона» [I; 34; 59].

В традиционном авторском отступлении к данному рассказу А. Каргалый возвышает героиню своего повествования. В своем духовном восхождении она стоит даже выше мурида, уже находящегося к тому моменту на пути нравственного совершенствования. Она жертвует всем своим материальным богатством, кается в прошлых грехах и встает на праведный путь, чем обретает спасение души.

Очень схож с этим повествованием и «Десятый рассказ» («Хикайател гашир»), который мы условно назвали «О красавице-еврейке и суфие», из вышеназванного сборника как по самой сюжетной линии, так и идее, основанный на одном из древних еврейских преданий. Главная героиня, одна очень привлекательная женщина, также заманивала в свои сети и сбивала с истинного пути всех, кто проходил мимо ее жилища до тех пор, пока к ней не пришел один святой, который, забыв о своем высоком предназначении, не сумев побороть свое низменное «я» (*нафс*), продал все свое имущество и возложил к ногам блудницы вырученные монеты. Но, в отличие от предыдущего рассказа, в ситуацию вмешивается не суфийский наставник, выполняющий роль как бы связующего звена между Аллахом и Его рабом, а сам Господь. Некий голос предостерегает святого от грехопадения, и тот,

совершив покаяние, возвращается в свое прежнее состояние непорочности. А. Каргалый возносит бывшую блудницу, которая совершила духовное восхождение, на одну из самых высоких суфийских макам (стадий).

Надо отметить, что суфийские поэты Поволжья традиционно сравнивали земной, преходящий мир (*дунья*) с молодой девушкой, женщиной. Так, например, в произведении Йусуфа Бикходжи «Кыйссаи ан хэзрэти Рәсүлнең мигъражга барганы бу торур» («Рассказ о вознесении Пророка») говорится: «Бу юлда пәйгамбәрнең колагына башта уң яктан, аннан соң сул яктан «Тукта!» дигән өн килде, ләкин пәйгамбәр борылмады, оча бирде, – дип яза шагыйрь. – Соңыннан хэзрэти рәсүл Жәбраилдән бу өннәрнең ни булуын сорый, Жәбраил аның алдаучы дөнъя, яшь хатын булып күренгән явыз икәнлеген әйтә һәм рәсүлнең ул өнгә игътибар итмәвенә куана» [1, л. 6]. (На этом пути Пророку сначала справа, затем слева послышалось: «Постой!» Но Посланник Аллаха не обернулся и продолжил свой полет, – пишет поэт. – Позже Пророк поинтересовался у Джибриля, что это был за голос, на что ангел ответил ему, что это был преходящий, обманчивый мир в образе молодой женщины. Джибрил возрадовался, что Пророк не обратил внимание на этот голос). В «Панднаме» Ф. Аттара есть следующие строки: «Зал-и дунья чун гарус- араст-әст, һәр ду рузи шуй-и дигәр хаст-әст. / Ләб бә пиши шуй-и хәндан маконәд, Пәс һәляк әз-зәхми дәндан миконәд» [576, с. 26]. (Старуха [земного] мира словно украсившая себя невестка: каждый новый день требует к себе нового мужа. Перед каждым на губах ее улыбка, но после укусом их губит). Схожие по смыслу поэтические строки встречаем и в творчестве известного татарского поэта XIX в. Г. Кандалий. У данного автора в качестве преходящего мира также выступает старуха: «Бу дөнъя карт хатындыр (карчыктыр), ул дөнъя малы белән бизәнәп, һәркемгә карый – жанга һәлякәт бирер өчен... Ул һәр көнне (кичне) бер ирне теләр, таң аткач (иртәгесен) башкасын теләр; зәһәрен чәчә-чәчә (һәммәсен) юк итә-итә, ул шулай бу дөнъядан кичәр» [576, с. 26]. (Этот мир – словно старуха, которая наряжается украшениями мироздания. Взирает

на каждого с намерением погубить его душу... Что ни день (вечер), то требует себе мужа, к рассвету (на следующий день желает другого. Сея кругом свою злобу, губит каждого на своем пути; так проводит свои дни).

Не удивительно, что подобные мотивы, встречающиеся в классических произведениях «Панднаме» Ф. Аттара и «Бустан» Саади Ширази, оказали сильное влияние на творчество поэтов Волго-Уральского региона. Эти два поэтических сборника служили для наших дедов и прадедов своего рода учебными пособиями. Доказательством тому служит то, что вышеназванные книги в больших количествах привозились в разные годы из археографических экспедиций из различных районов компактного проживания татар. В безымянной печатной марсии, написанной одним из муридов на смерть шейха накшбандийского тариката Мухаммад-Закира Камалова ал-Чистави, земная жизнь сравнивается с «жестокой, немилостивой матерью» (*миһербансыз ана*): «Бәс ки, белдең чәрхе гәрдүн һәр кемә би-миһер ана, / Һәр кемә бер гамь пырагыр барашы шул дөн-көн» [5, с. 10]. (Только знай, что колесо жизни (судьба – А.Х.) для каждого – «жестокая мать», / Каждому из нас ниспошлет горе, печаль в [один из] дней-ночей). Также мотив уподобления красоты женщины с земным преходящим миром присутствует и в произведениях А. Тубыли. В оригинальной ироничной форме поэт высказывается о притворной любви привлекательной женщины в стихотворении «Фи бәхрел һизаж» («В море волнения»). Это произведение носит глубокий символический смысл.

А. Каргалый в своих произведениях возвышает женщину, пусть даже ее прошлое было связано с порочной деятельностью. Блудница, прошедшая через искреннее покаяние и духовное самоочищение, для поэта стоит даже выше суфия, вставшего на праведный путь и состоящего в духовной связи с шейхом-наставником. Здесь невольно усматривается аналогия с известным библейским сюжетом о блудном сыне, который, как известно, после долгих мытарств возвращается к своему отцу с покаянием и становится для родителя ближе и дороже второго сына, который всегда находился с ним рядом.

Наряду с этим, в творчестве поэта встречается мотив сравнения земного, преходящего мира со всеми его страстями и соблазнами с образом старухи или молодой женщины, и здесь он скорее следует литературным традициям, прочно укоренившимся в татарской литературе XIX века. В стихотворении «Жиһанның жаһы...» («Богатство мира...»), опубликованном в «Асаре» Р. Фахретдина, автор резко критикует такие человеческие пороки, как стремление к наживе, алчность, стяжательство. Поэт призывает читателя задуматься о скоротечности земного мира и абсурдности таких низменных устремлений к обогащению. Он сравнивает преходящий мир со всеми его страстями и соблазнами со старухой, являющейся в образе молодой женщины: «Жиһанның жаһы, малы нәфсә гаять тә хәсәндер бу, / Вәлимәгънән жәһәннәм сәвиғә каид рәсәндер бу. / Үзене дөхтәре дөшүзә кеби күстәрәп дөнъя, / Фәрифтән әйләеп чукларый маккяре пир зәндер бу» (Богатство, слава для человека очень привлекательны, / В действительности это – пути, влекущие в ад. / Мир, кажущийся человеку красивой молодой девушкой, / Многих обманул: на самом деле – коварная старуха он)» [129, с. 94].

По мнению поэта, от обмана этого мира не застрахованы ни лучшие представители человечества – ученые и мудрецы, ни те, кто владеет всем миром, т.к. в каждом отдельном случае он применяет новые «уловки»: «Горус нәү идеп кәнден, нәчә дөрлү виреп тәзкин, / Нәчә данаи даменә грифтар әйләндер бу. / Боның мәкрелә аленә ирешмәз фикере фазыйллар, / Нәчә галимнәрнең гыйльмен һәбая иргезәндер бу. / Боның тәзвиренең береберенә биңзәмәз һәр гиз, / Ничә заһитләрең әгъмаленә бадә вирәндер бу. / Боның жаһилә малына гажәп алданами гакыйл? / Сөрасәр рөбгә дотанлардан кичкәндер бу» (Показывая себя нежной невесткой, даря роскошь, / Скольких ученых он сделал своими рабами, / Мыслители терялись, поддавшись его обману, / Знания скольких ученых в пыль превратил он. / Один обман его никогда не будет похож на другой, / Не раз он с пути сбивал самых преданных людей. / Восхищаясь его саном и богатством, обманется разве

мудрец? / Даже те, которые подчинили себе весь земной шар, были обмануты им)» [129, с. 94].

Особенно проникновенно звучат последние две строки, в которых автор предостерегает самого себя от коварства мира; он не ждет от него много радости, напротив, – готовит себя к различным испытаниям: «Әя мискин Мәних, кәтмә сафа бу би вафадан сән, / Сөрүрең беренә бең жәфа бәхеш әйләндер бу» (Эй, бедный Маних, не жди благ от этого вероломного [мира], / За одну твою радость подарит он тебе тысячу бед)» [129, с. 94].

Многие татарские авторы брентную жизнь представляли в также образе молодой невестки, девушки («яшь кыз», «килен»). В одном из своих произведений М. Колый сказал: «Кадим заман узынып, төрлүк рәнгә төренеп, / Килен кебек бизәнәп, алдаучы бу дөнья» [532, с. 483]. (Испокон веков так повелось, украсив себя разными [красивыми] платьями, / словно невеста [предстанет] этотиллюзорный мир). Естественно, у каждого отдельного поэта в образе обманчивого, призрачного мира или брентной жизни могут выступать как молодая, цветущая девушка, невеста, так и неприглядная старуха, которая, напротив, – вызывает одно только отвращение. Так, например, у А.Каргалый в роли преходящей жизни выступает старуха, которая превращается в юную девушку; все, кто встречался ей на пути, очаровывался ее обманчивой красотой, пребывая в иллюзии. Автор выражается об этой героини с пренебрежением: «Үзене дөхтәри дүшизә кеби күстәрәб дөһия, / Фәрифтә әйләйн чукларны мәккяр пирәзәндер бу» [632, с. 34]. (Этот земной мир – старуха, предстала в облике молодой девицы, / Многих людей с толку сбила, на грешный путь ввела).

«Известно, что на протяжении истории существования религиозно-мистического течения идеалом для суфиев всегда был “мужчина” или “добродетельный юноша”. Сана’и писал, что созвездие Большой Медведицы, по-арабски называемое Банат ан-на’ш, “Дочери [похоронных] носилок”, самим своим названием показывает, что дочери лучше на похоронных носилках, чем живые [500, с. 330]. Был, естественно, и ряд исключений,

когда в различных обществах появлялись женщины-святые. Несомненно, самым ярким примером в этой плеяде является Раби‘а ал-‘Адавийя, великая влюбленная. Но и здесь оговорка: “Когда женщина идет по пути Бога, как мужчина, ее нельзя назвать женщиной”. Но такого рода тенденция больше присуща арабо-персидскому миру суфиев. На территории Поволжья и Приуралья испокон веков существовало вполне демократичное отношение к прекрасной половине человечества. Так, например, согласно архивным документам, относящимся к XIX–XX векам, женщины наравне с мужчинами исполняли коллективные зикры (хатм-и хважаган), в особенности, это зафиксировано в населенных пунктах Сибири. Другой пример: согласно архивным документам и сводкам ОГПУ, в 50-70-е годы в Дагестане существовал ряд женщин, который руководил группами муридов, по сути исполняя функции шейхов» [467, с. 123]. В целом, эта тема, несомненно, очень интересна и требует в дальнейшем специального изучения.

Имеются в творчестве А. Каргалый произведения, в которых женская красота описана в самом прямом, земном понимании вне связи с религиозно-суфийским учением. Так, например, в одном из лирических стихотворений «Галәм әйванидә гамми кидәрер өч нәрсә, бел» («В земном мире три вещи разгонят грусть, знай...»), вошедшем в книгу «Уммикамал» под общим заголовком «Тәхрирел хажжел мәрхум» («Произведение покойного хаджия⁷⁶») автор воспевает оду красоте молодой девушки. По мнению поэта, ее прекрасная внешность заставит забыть даже о райских девах в раю. В стихотворении со всем художественным мастерством описывается и утонченная, и живительная красота природы: «Галәм әйванидә гамми кидәрер өч нәрсә, бел, / Әүвәлән, баг үзрә бетмеш дәрлү чемкән гонча гөл. / Саниян, гөрләеп аккан чишмәи абе зәлал, / Гакылыңа сайкальвирубән кидәдер гамме мәләл. / Салисән, рухыңа рахәт бәхше идәр би кыйле кал, / Бага бетмеш тал чыбыкдәк назнин сәхипжамал. / Гам дәгел, галәмне ядыңдан чыкарыр бигөман, / Юлына сарыф әйләрсән малы, мөлке, ханеман» (В

⁷⁶ Под «хаджием» подразумевается сам А. Каргалый, который умер еще до опубликования стихов.

земном мире три вещи разгонят грусть, знай, / Первое – сад, утопающий в зелени и цветах. / Второе – струя чистой воды из родника / Разум озарив, разгонит грусть и печаль. / Третье – красавица, тоньше ивы ее стан, / Вселит в твою душу радость и вдохновение. / Не только грусть, сам себя позабудешь, / Ради нее отдашь все деньги, имущество и жизнь свою)» [564, с. 48].

Эмоциональная экспрессия усиливается во второй части произведения. По ходу развития сюжета, сначала красавица бросает свой пленительный взгляд на лирического персонажа, тем самым заковычивает его в цепи любви. Если же он осмелится обнять девушку за талию, то в этом случае он забудет свое место в раю. В заключительных двух строках автор сравнивает девушек не только с цветами из райского сада, но и с соловушками из Эдема: «Аһуй дидэсене гэр салыр исэ нагяһан, / Даме гыйшкына грифтар әйләрсен мәргыжан. / Бәдрә биңзәш гөлгөзаре гакылыңый идә шикярь, / Һәм гыйнане сабрыңый әлдән алыр би ихтыяр. / Гәр насып улып дәрагуш әйләсәң назик били, / Онытырсән жәннәтел мээвадан улан мәнзили. / Дисә улыр кызларый фирдавес әгъланең гөле, / Бәлки Гаден ожмаһының жане вәсиле былбылый» [564, с. 48]. (Если ж бросит она на тебя свой прелестный взгляд, / Ты всей душой станешь пленником ее. / Ее прекрасный лик, словно луна, покорит разум твой, / Невольно схватит поводья твоего терпения. / Если ж выпадет на долю обнять ее за тонкий стан, / Позабудешь место свое в раю. / Девушки – не только цветники в раю, / Они – соловьи в Эдемском саду).

Перу А. Каргалый принадлежат и произведения, в которых автор красочно описывает явления природы и живительную силу любви. Так, одно из стихотворений поэта посвящено летнему дню, который утопает в изобилии голосов различных представителей животного мира: «Ошбу көн вармыш идем сәйран өчен сахра тараф, / Күп гүзәл улмыш чәмәннәр, лалә зар улмыш шорыф. / Бер тарафта күке «кәк-күк» дәюбән налан идәр, / Әһле дәртнең һушыни гарәт идәр, талан идәр. / Суфи тургайлар дәмадәм күкләре жәйлан идәр, / Бүдәнә жирдә торып, үрдәк сә тайран идәр. / Торналар

тормаз, очар, казалар карар итмэз – качар, / Былбыл диваналар, гөллөр өчен яшен сачар... / Һәрбере нэгъма нэвасены кыйлып сазын чалыр, / Сэрүкат дилбэрлэрең кальбендәге назын алыр. / Шөйлә дилкәш, бөйлә хөррәм, монча гыйззәтле һава, / Бәс моның дик дилкәшәдә чикмәсеннәрме нэван?!» (Сегодня выходил я в степь немного отдохнуть, / Очень красивыми стали луга, утопающие в цветах. / Где-то кукует кукушка: «кэк-кук», / От ее тоскующего голоса пропадает рассудок. / Божьи жаворонки беспрерывно кружатся в небе, / Шныряет перепелка, важно проплывают утки. / Взлетают журавли, не стоят спокойно гуси, / Соловьи, поющие, как безумные, льют слезы на цветы... / Каждая тварь нежно поет свои напевы, / Взяв эту нежность как бы из девичьих душ. / Какой приятный, радостный вид и благоухающий воздух, / Как же не петь среди такой чарующей природы?!» [564, с. 96].

Воспевая в своих стихах оды красоте женского тела, описывая великолепие окружающей природы, А. Каргалый утверждает земные идеалы. Такого рода стихи можно отнести к произведениям светского содержания. Все же в большинстве своих творений поэт возвеличивает женский идеал, выделяя в нем высокое нравственно-этическое содержание.

«Для А.Тубыли красота материального мира есть отображение абсолютной красоты, красоты Истины. В этом моменте он проявляет себя в роли представителя теории “вахдат ал-вуджут”» [462, с. 148].

Таким образом, эстетические мотивы и образы, содержащиеся в произведениях А. Каргалый и А. Тубыли, представлены в двух плоскостях – религиозно-суфийской и земной. Эстетика в поэзии обоих авторов неразрывно связана с понятием прекрасного (*джамал*), где женская красота и красота природных явлений занимают центральное место. Их представления о прекрасном, как и у всех поэтов религиозно-суфийского направления, исходят от концепции интуитивного познания Всевышнего. Эта мысль ярко выражена в повествовании «Спор ромейцев с китайцами» А. Каргалый из сборника «Тәржемәи хажи...». Суть этого произведения, центральным

образом которого является зеркало, заключается в том, что оно символизирует сердце суфия, очищенное от всевозможных пороков и собственного эго (*нафс*); только такое сердце может отразить совершенство Всевышнего и Его прекрасное творение. А. Тубыли же связывает категорию прекрасного с любовью; по мнению автора многочисленных стихов, посвященных красоте окружающего мира, любовь – это, в первую очередь, одно из проявлений прекрасного, и все сотворенное на земле занято поисками красоты Единого, стремясь постичь ее через любовь. В произведениях А. Каргалый образы красавиц связаны с покаянием и духовным перерождением. Оба поэта, и А. Каргалый и А. Тубыли, в своих произведениях возвеличивают женщину, хотя в некоторых стихах и присутствует сравнение земного, преходящего мира с молодой, красивой девушкой, старухой или немилостивой матерью. Однако эта метафора является традиционной и уходит своими корнями глубоко в пласт средневековой тюрко-татарской литературы. Гораздо большее место в творчестве обоих поэтов занимают произведения, в которых женская красота описана в земном понимании вне связи с религиозно-мистическим учением. В них авторы в самых ярких красках описывают великолепие природы и красоту женщины, выделяя в ней высокоэтическое содержание. Утверждая таким образом земные идеалы, авторы демонстрируют свою приверженность накшбандийскому тарикату.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Суфизм на протяжении целого ряда столетий выполнял важные функции сохранения исторической и духовной самобытности татарского народа. К началу XIX века на волне подъема национального самосознания и знакомства передового слоя татарской интеллигенции с прогрессивными достижениями Запада в области науки и образования активизируется и творчество суфийских поэтов. Обновленческое движение, которое затронуло все общественные и культурные процессы на территории Волго-Уральского региона, не обошло стороной религиозно-суфийское направление литературы, в том числе и творчество А. Каргалый и А. Тубыли, однако это обновление осуществлялось в рамках восточных концепций и традиционализма.

Традиционализм авторов в их произведениях проявляется, в первую очередь, в том, что они изобилуют сурами из Корана, в них содержится богатая система суфийских образов. В то же время творчество татарских поэтов-суфиев выделяет яркая индивидуальность и новаторство, т.к. в их произведениях, в основу которых положены сюжеты из различных преданий и классических поэм Востока, значительное место занимает авторская интерпретация. При этом образная и сюжетная системы в них переработаны настолько, что их по праву можно назвать самостоятельными творениями пера татарских поэтов.

Влияние арабских литературных традиций в лице ас-Сильми (XI в.), Самнуна (X в.), Джунайда (ум. в 910 г.), Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. в 860 г.), Абу Бакра аш-Шибли (861–945), Раби‘и ал-‘Адавийа (ум. в 801 г.), Абу Язида ал-Бистами (ум. в 261/875) и др. наиболее отчетливо проявилось в любовной лирике А. Тубыли, в особенности в суфийских мотивах о вине (*шараб*, *хамр*), таинственных значениях арабских букв, связи души и тела, бескорыстности в любви, раскаяния о прошлом (*тауба*), расставания с Любимым (*фирак*, *хиджран*), тоски по Родине (*гурба*), сильной страсти (*шаук*, *‘ишк*) и т.д. Такая же картина прослеживается и в произведениях других татарских поэтов.

Традиционной чертой творчества А. Каргалый и А. Тубыли является то, что в их стихах мотивы о Божественной любви и любви к пророку Мухаммаду совмещаются в рамках одного произведения. Говоря о любви к пророку, поэты чаще всего обращаются к приему сновидения. Наряду с традиционными восточными мотивами в религиозно-суфийской поэзии XIX века, в частности в творчестве А. Каргалый и А. Тубыли, выявлены и оригинальные черты, придающие произведениям этих авторов национальный колорит и своеобразие. Индивидуальность А. Тубыли проявляется в интерпретации традиционных суфийских символов: чаша вина (*джам-е шараб*), свеча (*шам*), жемчуг (*марвар*) и др. Творчество А. Каргалый характерно тем, что в содержательном плане имеет сложную структуру, т.к. в нем заложено множество самых разнообразных мотивов, образов и сюжетов. Каждый из десяти поэтических повествований «Переводы хаджи Абульманиха...» имеет своеобразную авторскую интерпретацию, что также представляет собой одну из наиболее примечательных сторон творчества этого автора. В целом, произведения обоих поэтов представлены в широком спектре жанров: на‘т аш-шариф, зар, мактубат, таслия, шикаять, латифа, ташаккур, махфия и др., что соответствует системе образов татарской религиозно-суфийской поэзии в целом.

Детальный анализ любовной лирики позволил определить технику выявления принадлежности таких текстов суфийской парадигме. В любовной лирике прослеживается амбивалентность лирического героя, который выступает в амплуа поэта и мистика. В отдельных текстах противостояние этих модификаций субъекта создает художественную ситуацию «смыслового пучка», обеспечивая многозначность текстов. Суфизм видоизменяет концепцию лирического героя, что, в свою очередь, отражается на особенностях художественного воплощения идеалов, способов передачи авторской мысли, образного мышления в произведениях татарских поэтов религиозно-мистического направления. В результате истории любви Фархада и Ширин, Лейли и Меджнуна у А. Тубыли проявляются в абсолютно новом

свете – как поэтапное восхождение суфия к единению со Всевышним Творцом. Авторские изменения классической версии поэмы, трансформировавшие языческие сюжеты и обогатившие их исламским содержанием, послужили сближению татарской религиозно-суфийской литературы с дастанами, что стало одной из причин реформирования татарской литературы по пути адаптации к народному языку и народной культуре.

Как уже было отмечено, у суфиев, в особенности у восточных поэтов, как правило, трудно бывает отделить собственно эстетические взгляды от этических. В произведениях А. Каргалый и А. Тубыли в суфийских понятиях «терпение», «любовь» и «красота» грань, разделяющая эти категории, размыта. «Терпение – прекрасно», красота облагораживает, а любовь есть созидание добра и духовных ценностей. Вследствие этого все три исследуемых понятия относятся к этико-эстетическим. Немалое место в творчестве поэтов занимают стихи, где воспеваются красота природных явлений, восхваляются простые женские образы, присутствуют мотивы любви и тяги к родной земле, труду. Совмещение в рамках творчества одного поэта суфийских и земных мотивов обусловлено спецификой учения накшбандийского тариката, одними из основных принципов которого являлись умеренность и активная гражданская позиция в социально-общественной жизни.

В этот период в произведениях на задний план отходят традиционные в средневековых литературах вступления (*мукаддима*) с восхвалениями Всевышнего и пророка Мухаммада, повествования начинаются непосредственно с самого сюжета. Дабы притушить скандирование, в некоторой степени обесцвечиваются и «ломаются» поэтические приукрашивания; жесткие рамки стихотворного размера гаруз (мэфагыйлун – мэфагыйлун – мэфагыйль – хазаже месэддәсе мәксүр) все меньше соблюдаются в творчестве татарских поэтов-суфиев, их произведения приобретают более естественную, реалистичную форму повествования;

высокий, дворцовый стиль заменяется публицистической интонацией; выявляются актуальность и адресованность представителям определенного религиозного и этнического общества, концептуальность. Диалог, интонационная подвижность – элементы, которые стали активно применяться в татарской реалистической поэзии XX века, – за всю историю татарской литературы впервые ярко и отчетливо проявились в творчестве А. Каргалый, Ш. Заки, Х. Салихова, Г. Чокрый, А. Тубыли и др. Все эти новшества стали зачатками, подготавливающими татарский литературный процесс к переходу к новому, просветительскому этапу, зародившемуся в последней трети XIX века.

Если в предыдущие века суфизм являлся продуктом элитарного сознания, и поэтические творения суфийских поэтов (Габди, М. Колый, Т. Ялчигул и т.д.), написанные сложным для понимания простого народа (*амма*) языком, адресовались лишь узкому кругу избранных (*хасса*), то в XIX веке ситуация кардинальным образом меняется. Благодаря живым и увлекательным историям, привнесенным в известные восточные сюжеты с помощью авторской интерпретации, фольклорным мотивам, отсутствию излишней назидательности и риторики, мудрым изречениям, произведения татарских поэтов-суфиев одинаково полюбились представителям всех социальных прослоек общества. Особую популярность суфийская поэзия приобрела в студенческой среде; доказательством тому служат многочисленные тетради (дафтары), хранящиеся в архивных фондах Татарстана, в том числе и в Центре письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, с переписанными произведениями религиозно-философского содержания.

В данной диссертации заключен большой потенциал для дальнейших научных изысканий. Методология, выработанная в процессе анализа художественных текстов татарских суфийских поэтов XIX века, а также результаты, явленные в процессе текстологической работы, могут быть успешно применены в изучении татарской литературы, как единого процесса,

в контексте религиозно-суфийской мысли, и позволят дополнить картину художественного многообразия и поэтического кредо авторов Волго-Уральского региона.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники на старотатарском языке:

1. Йосыф бик Хужа. Кыйссаи ан хэзрэт рәсулнең мигъраҗга барганы бу торур. – Казан: Император Университеты типограф. 1902. – 24 б.
2. Календарь // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. – Ф. 39. – Оп. 1. – Ед хр. 5169.
3. Каргалый Ә. Тәржемәи хаҗи Әбелмәних әл-Бистәви әс-Сәгыйди. – Казан: Казан ун-ның табгыханәсе, 1889. – 54 б.
4. ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад Хилми. Сирадж ас-саадат фи сийар ас-садат (рукопись, на арабском языке). Копия рукописи хранится в личном архиве Ш.Ш. Шихалиева. – 97 л.
5. Мәрсийәә дамелла Мөхәммәд-Закир хэзрэт әл-Чистай. Казань, 1895. – 15 б. // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. – Ф. 39. – Оп. 1. – Ед хр. 5107.
6. Мәрсийәә Мөхәммәд-Закир хэзрэт әл-Чистай // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ. – Ф. 39. – Оп. 1. – Ед. хр. 3251. – 20 л.
7. Өмми Кәмал. – Матбагаи Кәримия Казанда кәнде мәсарыфларилә 1906 сәнә. – 112 б.
8. Поэма о любви Фархада и Ширин // Отдел рукописей и редких книг Национальной библиотеки им. Н. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. – Ф. 22. – Оп. 1. – Ед. хр. 701-Т. – Л. 11^б-49^б.
9. Сборник по вопросам фикха // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. – Ф. 39. – Оп. 1. – Ед. хр. 444. – 271 л.
10. Сборник стихов // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. – Ф. 39. – Оп. 1. – Ед хр. 5014, 5015.
11. Сборник стихов // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. – Ф. 39. – Оп. 1. – Ед. хр. 6058. – 209 л.

12. Тәржемәи хажи Әбелмәних әл-Бистәви әс-Сәгыйди. Бу китаб Казан университетының табыгханәсендә басма улынмышдыр Түбән Курса авылы Шәмседдин Хәсәен углының хәражәте илән 1889 нчы елда. – 34 б.

Источники на арабском языке:

13. ‘Абд ар-Рахман бин Мухаммад ал-Ансари. Машарик анвар ал-кулуб ва мафатих асрар ал-гуйуб (на араб. языке). – Байрут: Дар садир, 2013. – 152 с.

14. Абу Газала, Хазим Найф. Асила ва аджваба ‘ан ат-тасаввуф (на араб. языке). – Дар ал-имам ан-Навави, 1991. – 331 с.

15. Абу Найим Ахмад б. ‘Абдулла ал-Исфакхани. Хулайат ал-аулиййа ва табакат ал-асфийа. 10 муджалладат. – ал-джуз ‘ас-саби‘ (на араб. языке). – ал-Кахира: Дар ал-фикр, 1996. – 400 с.

16. Абу Рида, Мухаммад ‘Абд ал-Хади. Тарих ал-фалсафа фи ал-ислам (на араб. языке). – Мактабат ан-нахда ал-мисриййа. – ал-Кахира, 1986. – 140 с.

17. ал-‘Авади, ‘Аднан Хусайн. аш-Шир ас-суфи (на араб. языке). – Багдад: Дар ар-рашид ли ан-нашр, 1979. – 317 с.

18. Бадави, ‘Абд ар-Рахман. Шахидат ал-‘ишк ал-илахи. Раби’а ал-‘Адавиййа (на араб. языке). – ал-Кахира, 1988. – 201 с.

19. ал-Багини, Шуайб б. Идрис ал-Багини. Табакат ал-Хваджакан ан-Накшбандиййа вас адат ал-маша’ их ал-Халидиййа ал-Махмудиййа (на араб. языке). – Дамаск: Дар ан-ну‘ман ал-‘улум, 1999. – 550 + 80 с.

20. ал-Джабди, Дарвиш. ар-Рамзийат ал-адаб ал-‘араби (на араб. языке). – ал-Кахира, 1982. – 321 с.

21. ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад Хилми. Мактубат ал-Кахи ал-мусамма би васайл ал-мурид (на араб. языке). – Изд. Абд ал-Джалил ал-Ата, Дамаск, 1998. – 298 с.

22. ал-Кашани, Камал ад-Дин ‘Абд ар-Раззак. Истилахат ас-суфиййа (на араб. языке). – ал-Кахира: Дар ал-манар, 1992. – 430 с.

23. ал-Кушайри, Абу ал-Касим ‘Абд ал-Карим ан-Нисабури. Ар-Рисала ал-Кушайрийа фи ‘илм ат-тасаввуф (на араб. языке). – Миср: Дар ал-кутуб ал-‘арабиййа ал-кубра, 1970. – 208 с.

24. Махмуд, ‘Абд ал-Халим. ал-Мункиз мин ад-далал ли-худжжат ал-ислам ал-Газали ма‘а абхас фи ат-тасуввуф ва дирасат ‘ан ал-имам ал-Газали (на араб. языке). – ал-Кахира: Дар ал-кутуб ал-хадиса, 1968. – 356 с.

25. ал-Му‘джим ал-васит. Кама би-ихраджа Ибрахим Мустафа ва Ахмад Хасан аз-Зийат ва Хамид ‘Абд ал-Кадир ва Мухаммад ‘Али ан-Наджар (на араб. языке). – ал-Идара ал-‘амма ал-му‘джамат ва ихйа’ ат-турас, 1979. – 601 с.

26. ан-Накшбанди, Амин аш-Шайх ‘Али. Ма хува ат-тасаввуф. Ма хиййа ат-тарика ан-Накшбандиййа (на араб. языке). – Байрут, 1976. – 248 с.

27. ан-Нишам, ‘Али Самир. Наша‘а ал-фикр ал-фалсафи фи ал-ислам. ал-Джуз’ 1,2 (на араб. языке). – Дар ас-салам лит-таба‘а ва ан-нашр ва ат-таузи‘ ва ат-тарджама, 2013. – 3051 с.

28. ар-Рамзи, Мухаммад Мурад ал-Казани ал-Манзалави. Нафа‘ис ас-салихат фи тазйил ал-бакийат ас-салихат // Шу‘айб б. Идрис ал-Багини. Табакат ал-Хваджакан ан-Накшбандиййа вас адат ал-маша‘их ал-Халидиййа ал-Махмудиййа (на араб. языке). Дамаск: Дар ан-ну‘ман ал-‘улум, 1999. – С. 256–347.

29. Рамзи М. Талфик ал-ахбар ва талхик ал-асар фи вакаи‘ Казан ва Булгар ва мулук ат-татар (на араб. языке): В 2 томах. – Оренбург, 1908. – Т.2. – 534 с.

30. ар-Ридуани, Махмуд ‘Абд ар-Разик. ал-Му‘джим ас-суфи. Аввал дираса ‘илмиййа фи ал-усул ал-кур‘аниййа лил-мусталах ас-суфи. ал-Джуз’ ас-сани (на араб. языке). – ал-Джидда: Дар Маджид ‘Асири, 2004. – 923 с.

31. ал-Фахури, Хана ал-Джарр Халил. Тарих ал-фалсафа ал-‘арабиййа. ал-Джуз’ 1,2 (на араб. языке) – Байрут: Дар ал-ма‘ариф, 1957. – 517; 642 с.

32. Фирадж, 'Абд ас-Саттар Ахмад. Диван Маджнун Лайла: джам' ва тахкик ва шарх (на араб. языке). – ал-Кахира: Дар ал-Миср ли ат-табаа, 1973. – 268 с.

33. ал-Чистави, Абу 'Абдурраҳман Мухаммад б. 'Абдулваххаб. Табсират ал-муршидин мин ал-маша'их ал-халидийин // Шуайб б. Идрис ал-Багини. Табакат ал-Хваджакан ан-Накшбандийа вас адат ал-маша' их ал-Халидийа ал-Махмудийа (на араб. языке). Дамаск: Дар ан-ну'ман ал-'улум, 1999. – С. 5–76.

34. ал-Хабди, Дарвиш. Ар-Рамзийят ал-адаб ал-'араби (на араб. языке). – ал-Кахира, 1982. – 582 с.

35. ал-Хуфни, 'Абд ал-Муним. ал-Муджим ас-суфи (на араб. языке). – ал-Кахира: Дар ар-ришад, 1997. – 275 с.

Научная литература на русском языке:

36. Абдельхамид Джуда ас-Сахар. История жизнеописания посланника Аллаха. – М.: Изд-во, 1992. – 230 с.

37. Абдуллаева Ф.И. Персидская кораническая экзегетика. – Петерб. Востоковедение, 2000. – 192 с.

38. Абу Наср ас-Сарадж ат-Туси. Самое блистательное в суфизме // Хрестоматия по исламу / Пер. с арабского. – М.: Наука, 1994. – С. 141–160.

39. Абу Хамид ал-Газали. «Весы деяний» и другие сочинения / Пер. с арабского. – М.: Издательский дом «Ансар», 2004. – 320 с.

40. Абу Хамид ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения / Пер. с арабского. – М.: Изд-ий дом «Ансар», 2004. – 320 с.

41. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с арабск., исследование и коммент. В.В.Наумкина. – М.: Наука, 1980. – 376 с.

42. Абу Хамид ал-Газали. Исследование сокровенных тайн сердца / Пер. с арабского. – М.: Издательский дом «Ансар», 2006. – 472 с.

43. Агаев И.А. Человек, вера и знание в философии «Братьев Чистоты» // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. – М.: ИНИОН, 1993. – С. 79–88.
44. Адам Мец. Мусульманский Ренессанс. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1966. – 458 с.
45. Айни Х.С. Бедиль и его поэма «Ирфон»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М.: Ин-т востововед. АН СССР, 1951. – 15 с.
46. Акамов А.Т. Духовная литература кумыков (XVII – нач. XX в.). – Махачкала, 2008. – 322 с.
47. Акамов А.Т. Жизнь и творчество Ибрагима из Эндирея: исследование и тексты. – Махачкала: ДНЦ РАН, 2011. – 364 с.
48. Акамов А.Т. Коранические мотивы в творчестве Ибрагима из Эндирея // Вестник ДНЦ РАН. Махачкала: ДНЦ РАН. – 2011. – № 40. – С. 85–91.
49. Акамов А.Т. Нравственно-эстетические концепции поэмы Абдурахмана из Какашуры «Танбигьуль-кьуррай» («Предостережение учёным») // Материалы международной научно-практической конференции «Кавказский текст: национальный образ мира как концептуальная поликультурная система». – Пятигорск, 2005. – С. 133–138.
50. Акамов А.Т. Роль суфийских художественных традиций в развитии духовной литературы народов Дагестана // Вестник ВЭГУ. Серия филология. Уфа: Восточный университет. – 2012. – № 4(60). – С. 89–93.
51. Акамов А.Т., Абдуллатипов З.Б. Связь кумыкской духовной литературы с общетюркскими литературными традициями // Гуманитарный вектор. Чита: ЗабГГПУ. – 2010. – № 2(22). – С. 195–202.
52. Акамов А.Т. Суфийские художественные традиции в кумыкской литературе и творчество Абдурахмана из Какашуры. – Махачкала, 2003. – 159 с.

53. Акамов А.Т. Творчество Умму Камала в системе духовной литературы кумыков // Вопросы тюркологии. Махачкала: ДГУ, 2006. – Вып. 2. – С. 54–59.

54. Акамов А.Т. Типология и специфика интерпретации историй о пророках в творчестве Шихаммат-кади из Эрпели и Абусупьяна Акаева // Ученые записки. Чита:ЗабГГПУ. – 2010. – № 3(32). – С. 5–9.

55. Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. – М.: Изд-во вост. лит., 1960. – 170 с.

56. Алишер Навои . Соч. В десяти томах. Т. VIII: Язык птиц / Пер. С.И. Иванова. – Ташкент, 1970. – 344 с.

57. Алишер Навои. Избранная лирика. / Сост. Ш.Шамухаметов. – Ташкент, 1978. – 134 с.

58. Алишер Навои. Фархад и Ширин. Перевод со староузбекского Л. Пеньковского. – М.: Изд-во «Худ. лит.», 1972. – 331 с.

59. Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII – середина XIV вв.): в 2-х книгах. – Казань, 1993. – Кн. 2. – 235 с.

60. Амирханов Р.М. Эпоха Волжско-Камской Булгарии: социально-философская проблематика «Кысса-и Йусуфа» // Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – С.32–50.

61. Амирханов Р.М. Эпоха Казанского ханства и творчество Мухаммадьяра // Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – С.68-82.

62. Амирханов Р.У. Закир ишан Камалов и татарское просвещение // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2001. – № 1/2. – С. 69–78.

63. Амирханов Р.У. Камалов (Габделвахатов) Мухамматзакир // Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Х.Хасанов, отв. ред. Г.С.Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2006. – Т. 3: К–Л. – С. 203.

64. Андреева И.И. Древняя и средневековая литературы народов СССР. – Казань: Казан. ун-т, 1990. – 134 с.
65. Антология татарской поэзии / Сост. – М. Львов. – Казань: Таткнигоиздат, 1957. – 606 с.
66. Арабская средневековая культура и литература. – М.: Наука, 1978. – 215 с.
67. Арапов Д.Ю. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 год/ Д.Ю.Арапов, Г.Г.Косач. – М.; Н.Новгород: Медина, 2007. – 128 с.
68. Арберри А.Дж. Суфизм. Мистика ислама / Пер. с англ. М.О. Авдейчик, В.А.Литвиновской. – М.: Сфера, 2002. – 266 с.
69. Асланов Р. Мироззрение Саид Ахмеда Сиддики: Автореф. дис. ... кандидата филос. наук. –Ташкент, 1962. – 28 с.
70. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высш. школа, 1998. – 400 с.
71. Аттар Фарид ад-Дин Мухаммад ибн Ибрахим. Логика птиц / Пер. с перс. Мостафа Борзуи. – М.: Номос, 2009. – 320 с.
72. Афсахзод А. Поэма «Лейли и Меджнун» Джами: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Душанбе, 1967. – 25 с.
73. Ахмадуллина Л.Я. «Маджмаг аль-адаб» («Сборник благопристойностей») Хибатуллы Салихова в контексте общетюркских литературных традиций: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2017. – 26 с.
74. Ахмедов М. Жизнь и творчество Дарвеша Дехаки: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Душанбе, 1962. – 16 с.
75. Ахмедходжаев И. Жизнь и творчество поэта Гадаи: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Ташкент, 1972. – 24 с.
76. Ахмеров Н. Притчи дервишей. – Казань: Таткнигоиздат, 2000. – 68 с.

77. Ахметзянов М.И. Исследование татарских шеджере в источниковедческом и лингвистическом аспектах: (по источникам XIX - XX вв.): автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Алма-Ата, 1981. – 28 с.

78. Ахметзянов М.И. Новые археографические материалы и их значение в исследованиях по истории татарской литературы: автореф. дис. ... докт. филол. Наук. – Казань, 1998. – 67 с.

79. Ахметзянов М.И. Новые археографические материалы и их значение в исследованиях по истории татарской литературы: дис. ... д-ра. филол. Наук. – Казань, 1998. – 280 с.

80. Ахметзянов М.И. Татарские шеджере: исслед. татар. шеджере в источниковед. и лингвист. аспектах по спискам XIX–XX вв. / Казан. науч. центр АН СССР, Ин-т яз., литер. и истории им. Г.Ибрагимова. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1991. – 152 с.

81. Ахметьянов Р. Г. Музыкальные термины в поэме «Хусрав и Ширин» Кутба // Страницы истории татарской музыкальной культуры / Сост. Ф. Н. Гиззатуллин. – Казань: Изд-во ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1992. – С. 46-52.

82. Ахунов А.М. Арабский источник средневековой тюрко-татарской литературы [на материале трудов ат-Табари]: [Учеб. пособие] – Казань: Изд-во ТГГИ, 2001. – 174 с.

83. Ахунов А.М. Исламизация Волжско-Камского региона (VII-X вв.): на материале арабских и старотатарских источников. – Казань: Отечество, 2003. – 216 с.

84. Ахунов А. Лев Толстой и татары // Татарский мир. – 2003. – №15 (сент.). – С.4.

85. Бади аз-Заман ал-Хамадани. Макамы / Пер. А.А.Долининой, З.М. Ауэзовой. Предисл. и коммент. А.А.Дрлининой. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 240 с.

86. Баимов Р.Н. Великие лики и литературные памятники Востока. – Уфа : Гилем, 2005. – 493 с.

87. Бакирова А.Х. Мотив «нафс» в тюрко-татарской поэзии (средневековье – начало XX века): Автореф. дис. канд. филол. наук. – М., 2008. – 19 с.
88. Баласагунский Юсуф Хасс-Хаджиб. Наука быть счастливым / Пер. Наума Гребнева. – М.: Худ. лит., 1971. – 158 с.
89. Баласагунский Юсуф. Благодатное знание / Пер. С.Н. Иванова. – М.: Наука, 1983. – 558 с.
90. Балашов Н.И. Проблема возможности ренессансных процессов в различных культурных ареалах, споры вокруг нее и вопрос о преемственности взглядов академиков В.М. Алексеева и Н.Н. Конрада. – РАН, Известия АН, 1997. – Т. 56. – №3. – С. 12–21.
91. Балтанова Г.Р. Ислам в СССР: анализ зарубежных концепций. – Казань: Изд-во Каз. ун-та, 1991. – 147 с.
92. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1985. – 943 с.
93. Бартольд В.В. Ислам. Общий очерк. – Петроград.: Огни, 1918. – 146 с.
94. Бартольд В.В. Культура мусульманства. – М.: Петроград.: Огни, 1918. – 112 с.
95. Батай Ж. Теория религии. – Минск: Сов. литератор, 2000. – 352 с.
96. Баязитов А. Возражение на речь Э.Ренана «Ислам и наука». – СПб.: Тип. А.С.Суворина, 1887. – 102 с.
97. Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – 525 с.
98. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 479 с.
99. Березников Е.Е. Святые ислама. – Казань: Татар. книж. изд-во, 1996. – 160 с.
100. Берк М. Среди дервишей / Пер. с англ. С.В.Нилова. – М.: Сампо, 2002. – 235 с.

101. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Навои и Джами. – М.: Изд-во Наука. Гл. ред. восточ. лит-ры, 1965. – 498 с.
102. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. – 524 с.
103. Бертельс Е.Э. Неваи и ‘Аттар. – Л.: Изд-во АН СССР, 1928. – 81 с.
104. Бертельс, Е.Э. Низами и Фузули. Избр. тр.: Т. 2. – М.: Изд-во вост. лит., 1962. – 554 с.
105. Бертельс Е.Э. Низами. Творческий путь поэта. – М.: Изд-во АН СССР, 1965. – 262 с.
106. Бертельс Е.Э. Словарь суфийских терминов // Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. – С. 497–513.
107. Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни. – СПб.: Питер, 2001. – 256 с.
108. Билалов М.И. Суфизм и познавательная литература. – Махачкала: Дагест. кн. изд-во, 2003. – 119 с.
109. Бирюков П. Толстой и Восток // Новый Восток. – 1924. – №6. – С. 392–402.
110. Болдырев А.Н. Пресидская литература с VIII до начала XIX века // Краткая история литератур Ирана, Афганистана и Турции: Курс лекций. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1971. – С. 17 – 49.
111. Брагинский В.И. Генезис и развитие средневековой малайской литературы: дис. ... д-ра ист. наук. – М., 1984. – 207 с.
112. Брагинский И.С. Ибн Сина – поэт // Вопросы литературы. – 1980. – №9. – С. 162–178.
113. Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литератур. Избр. работы. – М.: Наука, 1972. – 524 с.
114. Бухари Исмаил. Изречения и деяния (хадисы) Пророка Мухаммада. / Пер.: В. Нирша. – М., 1998. – 78 с.
115. Вайсовцы // Отечественная история. История России с древнейших времен до 1917 г.: Энцикл. – М., 1994. – Т.1. – С. 329–330.

116. Валеев Р.К. Ваисовское движение // Татарская энциклопедия. – Казань: Ин-т татар. энцикл. АН РТ, 2002. – Т.1 – С.518–519.
117. Валеев Р.К. «Это мучительно и горько»: (письмо Хаджар Ваисовой о судьбе отца) // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2010. – №3/4. – С. 196–202.
118. Валлидин М. Коранический суфизм. – С.-Петербург: Диля, 2004. – 224 с.
119. Ванслов В.В. Эстетика романтизма. – М.: Наука, 1984. – 403 с.
120. Васильева Т.В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви. – М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1999. – 208 с.
121. Великие мыслители Востока. – М.: Крон-Пресс, 1999. – 656 с.
122. Винников И.Н. Коранические заметки. (Исследования по истории культуры народов Востока). – М.-Л.: Гослитиздат, 1960. – 167 с.
123. Ворожейкина З.Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. – Вып. 7. Персоязычная художественная литература (X – начало XIII в.). – М.: Гл. ред. восточ. лит-ры изд-ва «Наука», 1980. – 159 с.
124. Воронцов С.А. Особенности взаимодействия политической и религиозной систем: филос.-методол. Анализ: дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д., 2000. – 209 л.
125. Габидуллин Р.С. Нравственно-религиозная философия Льва Толстого и гуманистическая мысль Центральной Азии. – М.; Архангельск: Междунар. Ин-т управления, 2002. – 88 с.
126. Габиев С. Арабы: ислам и арабо-мусульманская культура: Краткий истор. очерк. — СПб: Коммерческая скоропечатня, 1915. – 118 с.
127. Габуня Г.Р. Критика религиозно-философской концепции суфизма: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. – Махачкала, 1971. – 18с.
128. Газизова З. 18 нче йөздәге татар мәдрәсәләрендә матур әдәбият // Безнең юл. – 1927. – №11. – Б. 35–37.
129. Гайнуллин М.Х. Татарская литература XIX века. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1975. – 306 с.

130. Гайнутдинов А.М. Произведение Атнаша Хафиза «Сираджель-кулюб» (проблематика и художественные особенности): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2009. – 22 с.
131. Ганиева Р.К. Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. – Казань: Изд-во КГУ, 1988. – 173 с.
132. Ганиева Р.К. Восточный Ренессанс и его традиции в тюркских литературах: дис. ... докт. филол. наук. – Казань, 1992. – 325 с.
133. Ганиева Р.К. Татарская литература: традиции, взаимосвязи. – Казань: Изд-во КГУ, 2002. – 272 с.
134. Ганиева Р.К. Философско-эстетические основы тюркских литератур средневековья // Научный Татарстан. – 2000. – №1. – С. 79–85.
135. Гараева Н. Как перевести Коран? // Идель. – 1990. – №5. – С. 37 – 41.
136. Гасымов К. Ибн Таймийа о «Послании о суфийской науке» ‘Абд аль-Карима аль-Кушайри // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2015. – С. 12–53.
137. Геворкян А.Р. Пессимизм и религия // Вопросы философии. – 1988. – №1. – С. 160–169.
138. Генон Р. О влиянии мусульманской цивилизации на западную культуру // Вопросы философии. – 1991. – №4. – С. 51–54.
139. Генон Р. Язык птиц // Вопросы философии. – 1991. – №4. – С. 87 – 93.
140. Геюшев Н. Символ любви у Дж. Руми и М. Физули // Советская тюркология. – 1998. – №2. – С. 51–62.
141. Гилязутдинов С.М. Персидско-татарские литературные связи (X – начала XX в.). – Казань, 2011. – 212 с.
142. Глухов М.С. Судьба гвардейцев Сеюмбеки: неформальный подход к еще неописанным страницам истории. – Казань: Ватан, 1993. – 288 с.

143. Гоготишвили Л.А. Платонизм в зазеркалье XX века или вниз по лестнице, ведущей вверх. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Наука, 1993. – 293 с.

144. Горбаткина Г. Ф. О некоторых особенностях турецких народных вариантов легенды о Ферхаде и Ширин // Вопросы тюркской филологии / Под ред. В. М. Насилова. – Выпуск 1: Изд-во Москов. ун-та, 1966. – С. 214–242.

145. Гордлевский В. А. Избранные сочинения в 4-х томах. Т. 1. Исторические работы. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 552 с.

146. Григорян С.Н. Великие мыслители Арабского Востока: [Ибн-Баджа. Ибн-Туфейл. Ибн-Рушд]. – М.: Знание, 1960. – 24 с.

147. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966. – 352 с.

148. Гришин Я.Я. Маликов Ади Каримович: изломы судьбы. На конкурс «Возвращенные имена» // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2010. – №3/4. – С. 178–187.

149. Грюнебаум Г.Э. фон. Литература в контексте исламской цивилизации / Арабская средневековая культура и литература (сб. статей зарубежных ученых). – М.: Наука, 1978. – С. 31–45.

150. Грюнебаум Г.Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. – М.: Наука, 1981. – 218 с.

151. Губайдуллин Г. Документ о движении среди татарских крестьян в 1878 году // Вестник научного общества татароведения. – 1925. – № 1/2. – С. 38–40.

152. Гуляев Н.А., Богданов А.Н., Юдкевич А.Г. Теория литературы в связи с проблемами эстетики. – М.: Иск - во, 1970. – 201 с.

153. Гумеров И.Г. Идеино-эстетические особенности творчества Гали Чоккрыя: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2003. – 23 с.

154. Гумеров И.Г. Идеино-эстетические особенности творчества Гали Чоккрыя // Дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2002. – 275 с.

155. Гумматова Х.Б. Концепция божественной любви в поэме «Лейли и Меджнун» Низами Гянджеви // Проблемы востоковедения. – 2013. – № 4(62). – С. 37–42.

156. Гусева Ю.Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение. – М.: Издательский дом «Медина», 2013. – 199 с.

157. Давлетшин К.С. Идеино-художественные особенности татарской поэзии XVII века. / Метод. указ. для студентов. – Уфа: Изд. БГУ, 1984. – 30 с.

158. Давлетшин Г.М. История духовной культуры тюрко-татар. – Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 512 с.

159. Давлетшин К.С. Кто такие ваисовцы? // Наука и религия. – 1981. – № 6. – С. 27.

160. Давлетшин К.С. Мауля Кули // История татарской литературы средневековья (VIII-XVIII вв.). – Казань. КИЯЛИ АН РБ, 2005. – С. 256–254.

161. Давлетшин К.С. Поэзия, прошедшая испытание истории. // Актуальные проблемы татарского языка и литературы. – Стерлитамак: СГПИ изд., 1995. – С. 101–107.

162. Давлетшин К.С. Творчество татарского поэта XVII века Мавля Куля: Автореф. ...канд. филол. наук. – Казань. 1971. – 28 с.

163. Джалалетдин Руми. Избранная лирика. / Сост. Фиш Радий. – М.: Глав. ред. Восточ. л-ры, 1985. – 268 с.

164. Дехлеви Амир Хосрау. Избранные газели. / Пер. Алиева Г.Ю. – М.: Наука, 1975. – 272 с.

165. Дмитриева Л.В. Описание тюркских рукописей Института Востоковедения. III. Поэзия и комментарии к поэтическим сочинениям, поэтика. – М.: Гл. ред. восточ. лит-ры изд-ва «Наука», 1980. – 262 с.

166. Елисеев Е. Миссионерская хроника // Тобольские епархиальные ведомости. – 1912. – № 5. – С. 75–80.

167. Ефремова Н.В. Концепция божества в фальсафе // Материалы международной конференции по фундаментальным проблемам иранистики

«Культурное наследие Ирана на пороге XXI века». – М.: Гуманитарий, 2001. – С.41–44.

168. Жирмунский В.М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // Вопросы языкознания. – 1968. – №1. – С. 28.

169. Журавский А.Б. Своеобразие религиозной системы ислама. Материалы «круглого стола» на тему «Ислам и общество» // Вопросы философии. – 1993. – № 12. – С. 5–11.

170. Загидуллина Д.Ф. Арабо-мусульманские поэтологические традиции в литературном самосознании татар // Научный Татарстан. – 2009. – № 1. – С. 118–128.

171. Загидуллина Д.Ф. Картина мира и художественные особенности средневековой татарской суфийской поэзии // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия гуманитар. наук. Т. 149. Кн. 2.– Казань: Изд. Центр КГУ, 2007.– С. 206–217.

172. Загидуллина Д.Ф. Художественные особенности суфийской поэзии периода Казанского ханства // Средневековые тюрко-татарские государства: сб. статей. – Казань: Ихлас, 2010. – С. 181–185.

173. Загидуллина Д.Ф. Художественные особенности средневековой татарской суфийской поэзии // Суфизм как социокультурное явление в российской умме. – Нижний Новгород, 2007. – С. 85–101.

174. Зайончковский А. Старейшие арабские хадисы о тюрках (VIII - XI вв.) – ТС. К 60-летию А.Н. Кононова. – М.: Просвещение, 1966. – 201 с.

175. Зайнуллин Г.Г. Татарская богословская литература VIII – нач. XX веков и ее стили-языковые особенности: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. – Казань, 1999. – 107 с.

176. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). / Пер. с араб., введ, прим. и библиогр. А.Д.Кныша. – СПб.: Центр Петербургское востоковедение, 1995. – 288 с.

177. Ибрагим Т. К. Философия калама (VIII—XV века): дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1984. – 350 с.

178. Ибрагим Т. К. Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М. 1988. – С. 95;
179. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань: Таткнигоиздат, 2002. – 312 с.
180. Игнатенко А.А. Остроты исламских теологов // Восток. – 1998.– № 1. – С.11–17.
181. Игнатенко А.А. Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного – ал-гайб) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М.: Восточная литература, 1998. – С.175–210.
182. Игнатенко А.А. Проблемы этики в «Княжьих зеркалах» // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М.: Вост. лит., 1993. – С.178–199.
183. Игнатенко А.А. Социум и разум // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С.133–168.
184. Идиятуллина Г. Абу Наср Курсави и среднеазиатские истоки татарской общественной мысли конца XVIII – начала XIX веков (по материалам трактата «ал-Иршад ли-л `ибад»): Автореф. дис.... канд. истор. наук. – Казань, 2001. – 22 с.
185. Идиятуллина Г.Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII – XVIII вв. // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. – Казань: ФЭН, 2006. – С. 249–260.
186. Идиятуллина Г.Г. Развитие религиозной мысли в Золотой Орде и Казанском ханстве // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе: учебное пособие / Под ред. Л.И.Алмазовой, Г.Г.Идиятуллиной, А.Г.Хайрутдинова. – Казань: Изд-во Казан. Ун-та, 2015. – С. 80–98.
187. Идиятуллина Г. Развитие татарской общественной и богословской мысли в XVIII веке // Минбар. – 2008. – №2. – С. 30–43.

188. Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. – Душанбе: Дониш, 1997. – 90 с.
189. Из истории суфизма: источники и социальная практика. – Казань: Изд-во «Фан», 1991. – 560 с.
190. Из классической арабской поэзии / Пер. Б.Шидфар. – М.: Худ. лит., 1983. – 304 с.
191. Из реки речений. Суфийские афоризмы и истории / сост. Л. Тираспольский. – М.: Прицельс, 1999. – 167 с.
192. Изречения Мухаммада. Пер. на русский: Лазерев Б.Н. – Новосибирск: Академия Дауа, Международный исламский университет, 1994. – 270 с.
193. Имамеддин Насими. Избранная лирика в 2-х томах. / Пер. А. Старостина. – Изд-во: Азернешр, 1976. – 762 с.
194. Инайат Хан Х. Учение суфиев. – М.: Сфера, 1998. – 344 с.
195. Инсафутдинова М.Т. Проблематика и поэтика памятника XVIII века «Фаузен-наджат»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2010. – 26 с.
196. Ислам в татарском мире: история и современность. (Материалы международного симпозиума). – Казань: «Панорама-Форум», 1997. – №12. – Спец. вып. – 378 с.
197. Ислам и Арабский Восток. Научно-аналитический обзор. – М., 1980. – 78 с.
198. Ислам: историографические очерки. Под общей ред. С.М. Прозорова. – М.: Наука, 1991. – 231 с.
199. Ислам на Европейском Востоке. / Энциклопедический словарь под ред. Р.А. Набиева. – Казань: Магариф, 2004. – 383 с.
200. Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука. Гл. Ред. Вост. Лит., 1991. – 313 с.
201. Исламский энциклопедический словарь / Составитель: Али-задэ А.А. – Изд-во: Ансар, 2007. – 400 с.

202. История литературы Урала. Конец XIV-XVIII в. / Гл. ред.: В. В. Блажес, Е. К. Созина. – М. : Языки славянской культуры, 2012. – 608 с.
203. История татар с древнейших времен в семи томах. Т. VI. Формирование татарской нации XIX – начало XX в. – Казань: Институт истории АН РТ, 2013. – 1172 с.
204. История Татарской АССР. – Т. 1. – Казань: Таткнигоиздат, 1955. – 587 с.
205. История татарской литературы нового времени (XIX – начало XX в.). – Казань: Фикер, 2003. – 472 с.
206. История татарской литературы средневековья (VIII-XVIII вв.). – Казань: ИЯЛИ АН РТ, 2005. – 356 б.
207. Исхаков Г. Ислам в Татарстане: история и современность // Мир ислама. Центр исламоведческих исследований при Институте истории Академии наук Татарстана. – Казань. – Изд-во: Института истории Академии наук Татарстана. – С. 21–24.
208. Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (Исторические очерки). – Казань: Татар. Книж. Изд-во, 1979. – 223 с.
209. Кадырбаев А.Ш. Ходжи суфийского ордена Накшбандие в Восточном Туркестане накануне и в эпоху маньчжуро-китайского владычества XVII – начала XIX веков // Материалы международной конференции «Суфизм в Иране и Центральной Азии». – Алмааты, 2006. – С. 79–84.
300. Каримова А.А. Идеино-эстетическая эволюция проблемы феминизма в творчестве Гаяза Исхаки: Автореф. дис. ... кандидата филол. наук. – Казань, 2000. – 27 с.
301. Каримуллин А.Г. Татарская книга пореформенной России. Исследование. – Казань: Татар. книж. изд-во, 1983. – 320 с.
302. Кашапов Р. На развалинах Булгара // Известия Татарстана. – 1993. – 8 апр. (№ 69). – С.3.

303. Каюмов А. П. Алишер Навои // История всемирной литературы: в 8 томах / АН СССР ; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М.: Наука, 1983. – 1994. – На титл. л. изд. : История всемирной литературы: в 9 т. Т. 3. – 1985. – С. 576-582.

304. Кемпер М. Ваисов (Вайс-задэ, Вайси), Баха ад-дин ал-Булгари // Ислам на территории бывшей Российской империи: энцикл. словарь. – М., 2001. – Вып.3. – С. 28–29.

305. Кемпер М. Ваисовское движение в зеркале собственных прошений и поэм // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2001. – № 3/4. – С. 86–122.

306. Кемпер М. Между Бухарой и Средней Волгой: столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемами-традиционалистами // Мир ислама. – Казань, 1999. – №1. – С. 159–170.

307. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. – Казань: Российский исламский университет, 2008. – 655 с.

308. Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. – Баку: Эльм, 1969. – 109 с.

309. Керимов Г.М. О некоторых противоречиях между учением суфизма и ортодоксальным исламом / Известия АН Азерб. ССР. Серия общественных наук. – Баку, 1964. – №5. – С. 24–32.

310. Кирабаев Н.С. Идея совершенства человека в этике аль-Газали // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. – М.: ИНИОН, 1993. – С.88–99.

311. Кирабаев Н.С. Ислам в контексте мировых цивилизаций // Современный ислам. – М.: ИНИОН, 1992. – С.10-36.

312. Кирабаев Н.С. Проблема свободы воли в учении аль-Газали // Человек, сознание, мировоззрение (Из истории зарубежной философии). — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. – С.3–11.

313. «Кисекбаш китабы» / Исследователь и составитель Ахметвалиева Я.С. – М.: Наука, 1979. – 190 с.

314. Клепиков С.А. Филиграни и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII-XX вв. – М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1959. – 152 с.

315. Климович Л.И. Ислам в царской России. – М.: Гос. Антирелигиозное изд-во, 1936. – 408 с.

316. Климович Л.И. Классовая сущность ислама // Антирелигиозник. – 1927. – № 9. – С. 17–25.

317. Климович Л.И. Сектантские течения в исламе при самодержавии и их социальные корни. – М.: Гос. Антирелигиозное изд-во, 1936. – 406 с.

318. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. / Пер. с англ. М.Г.Романов. – СПб.: Изд-во Дия, 2004. – 464 с.

319. Кныш А.Д. «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема// Суфизм и мусульманская традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. – С. 157–176

320. Коблов Я. Граф Л.Н.Толстой и мусульмане: (по поводу переписки Л.Н.Толстого с казанскими татарами). – Казань, 1904 (Типолитограф Казан. имп. ун-та). – 42 с.

321. Конрад Н.И. Запад и Восток: статьи. – М.: Наука, 1966. – 519 с.

322. Коран. Перевод и комментарий И.Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1990. – 727 с.

323. Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. Издание четырнадцатое, дополненное. – М.: Ринол классик, 2019. – 800 с.

324. Коран. Перевод смыслов / Э.Р. Кулиев. – Изд. 6-е, испр. – М.: Изд. дом «Умма», 2007. – 687 с.

325. Корбэн А. История исламской философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 181 с.

326. Короглы Х. Г. «Фархад и Ширин» // Краткая литературная энциклопедия. – Т. 7: «Советская Украина» – Флиаки / гл. ред. А. А. Сурков. – М.: Сов. энци., 1972. – 1008 с.

327. Котб. Хөсрәү вә Ширин (шигъри роман). – Казан: Мәгариф, 2003. – 363 б.

328. Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммада 'Арифа / Пер. с арабск. языка: И.Р.Насыров, А.С.Ацаев. – М., 2006. – 343 с.

329. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Арабская средневековая художественная литература (Поэзия и проза). – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – Т.2. – 702 с.

330. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Ранняя история повести о Меджнуне и Лейле в средневековой литературе. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1965. – Т.2. – 702 с.

331. Кудевский Ф. Главные мысли и дух Корана. – Казань, 1875. – 148 с.

332. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика (вторая пол. VIII - XI вв.). – М.: Наука, 1983. – 261 с.

333. Кулизаде З.А. Насими – философ и поэт Востока. – Гянджлик. Баку, 1973. – 50 с.

334. Курбанмамедов А. Эстетическая доктрина суфизма: Опыты критического анализа. – Душанбе: Дониш, 1987. – 108 с.

335. Курныкин О.Ю. Исламский фактор в «империостроительстве» России // Центральная Азия и Сибирь: первые науч. чтения памяти Е.М.Залкинда / под ред. В.А.Моисеева. – Барнаул: АЗБУКА, 2003. – С. 123–129.

336. Кусаинов Ш. Суфизм и парасуфизм // Материалы международной конференции «Суфизм в Иране и Центральной Азии». – Алмааты, 2006. – С. 95-100.

337. Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть?: опыт системного и социокультурного исследования. – М.: Ин-т востоковедения РАН: Крафт+, 2005. – 240 с.

338. Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. А. Н. Николюкин. – М.: Интелвак, 2001. – Т. 8. – 1596 с.

339. Литературный энциклопедический словарь / Под общ. ред. В.М.Кожевникова и П.А.Николаева. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – 752 с.

340. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2-х кн. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.

341. Лоссиевский М.В. Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам (Историко-этнографический очерк) // Справочная книжка Уфимской губернии. – Уфа, 1883. – С. 368–389.

342. Маллаев Н.М. Ўзбек адабиёти тарихи. Биринчи китоб (XVII асргача). Икинчи нашри. – Изд-во «Ўқитувчи» нашриёти. – Тошкент, 1965. – 514 с. (на узб. языке).

343. Марджани Ш. Мостафад эл-эхбар фи эхвали Казан вә Болгар. – Казань: Типолитография Императорского ун-та, 1900. – Т.2 – 368 с.

344. Материалы по истории татарского народа / АН Татарстана, Отделения гуман. наук, литературы и истории. – Казань, 1995. – 496 с.

345. Маханова Р.Р. Творчество Суфи Аллаяра и его традиции в татарской литературе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2008. – 27 с.

346. Махкамов С.Б. Идеино-художественные особенности любовно-романтических поэм в персидско-таджикской литературе XV века: дис. ... д-ра филол. наук. – Душанбе, 2019. – 372 с.

347. Меликофф И. О среднеазиатском происхождении суфизма Анатолии // Советская тюркология. – 1988. – №5. – С. 22–28.

348. Миннегулов Х. Татарская литература и восточная классика. – Казань: Изд-во КГУ, 1993. – 384 с.

349. Мирзоев А.М. Рудаки. – М.: Худ. лит., 1968. – 316 с.

350. Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш. Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века // Письменные памятники Востока], 2012. – №2 (17). – С. 218–233.

351. Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш. Чудотворства святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении «Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандиййа вас адат ал-машаих ал-Халидийа ал-Махмудийа» // Исламоведение. – 2011. – № 4. – С. 37 – 43.

352. Мухаметов И.Р. Книга Мухаммеда Челеби «Мухаммадия» в контексте татарско-турецких литературных взаимосвязей: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2006. – 23 с.

353. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – 672 с.

354. Мухаммедходжаев А. Идеология Накшбандийского суфизма: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Алма-Ата, 1992. – 38 с.

355. Мухаметдинов Р.Ф. Суфизм в исследованиях татарских ученых / Суфизм в Поволжье: история и специфика. – Казань: Иман, 2000. – С. 37– 49.

356. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос «Идегей»: эхо сквозь столетия // Золотоордынское обозрение. – 2018. – Т. 6, № 3. – С. 537-550.

357. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос: книжные дастаны. – Казань: Изд-во ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2014. – 380 с.

358. Мухаметов Р.И. Книга Мухаммеда Челеби «Мухаммадия» в контексте татарско-турецких литературных взаимосвязей: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2006. – 26 с.

359. Мухаметшин Р.Г. Татарский традиционализм: особенности и формы проявления. – Казань: Медок, 2005. – 164 с.

360. Мухаммад Юсуф Хаттар. Энциклопедия суфизма. / Пер. с араб. – М.: Изд. дом «Ансар», 2005. – 479 с.

361. Набиев Р.А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2002. – 244 с.

362. Набиев Р.А. Политика Советского государства по отношению к религии и церкви в 20-е – 30-е годы (на материалах национальных республик Поволжья и Приуралья): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – М., 1993. – 36 с.

363. ан-Навави, Имам. 40 хадисов. – М.: Умма; Эксмо, 2015. – 192 с.

Нарзуллаева С. Тема «Лейли и Меджнун» в истории литератур народов Советского Востока. – Ташкент. Изд-во «Фан» Узбекской ССР, 1983. – 136 с.

364. Насретдинова Н.К. Арабская историко-биографическая литература // Россия и арабский мир. Научные и культурные связи. – Вып. 11, 2011. – С. 54–61.

365. Насыров И.Р. Концепция суфийского познания «Путь к Богу» тарик // Мистицизм: теория и история / Рос. акад. Наук, Ин-т философии; Отв. Ред.: Е.Г.Балагушкин, А.Р.Фокин. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 122–155.

366. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.

367. Нестерова С.А. Семиотика божественного в суфийском учении Джалал ад-дина Руми // Суфизм и мусульманская традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. – С. 176 – 190

368. Низами Гянджеви. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 5: Искандер-наме (в двух книгах). / Пер. с фарси К.Липскерова. – М.: Худ. лит., 1986. – 781 с.

369. Нурбахш Дж. Беседы о суфийском пути. – М.: Присцельс, 1998. – 164 с.

370. Нуриева Ф.Ш. Исследование языка памятника XIV века «Нахдж ал-фарадис»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1993. – 21 с.

371. Омар Хайям. Избранная лирика. / Сост. М.Синельников. – М.: ЭКСИО, 2005. – 480 с.

372. Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – 191 с.
373. Павлова И. Трансформация суфийской темы: Путешествие в маснави Икбала «Новый цветник тайн» // Творчество Мухаммеда Икбала: Сб. статей. – М.: Наука, 1982. – С. 123–135.
374. Панднома-и ‘Аттар (на перс. яз. с переводом на татар. яз). – Казань, 1890. – 92 с.
375. Панфилова Т.В. Человек в мировоззрении Востока / Подписная научно-популярная серия «Знание»: Культура и религия. – М.: Знание, 1991. – №5. – С. 47–55.
376. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций). – Л.: Изд-во Ленинград. Унтив-та, 1966. – 201 с.
377. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М.: Наука, 1991. – 219 с., ил.
378. Поэт просветитель Акмулла. (Материалы юбилейных торжеств и науч. конф., посвященных 150-летию со дня рождения). – Казань: ИЯЛИ КФ АН СССР, 1983. – 199 с.
379. Пригарина Н.И. Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука. Гл. ред-ция восточ. лит-ры, 1989. – С. 96–105.
380. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – СПб: Ин-т востоковедения, С. Петербург. фил. – М.: Вост. лит., 2004. – Ч. 1. – 417 л.
381. Путеводитель по Корану. (Сост.: Т.Ибрагим и Н.Ефремова). – М., 1998. – 126 с.
382. Пылев А.И. Ходжа Ахмад Йасави – первый тюркский суфийский поэт Средней Азии (жизнь и творчество): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – СПб, 2001. – 26 с.
383. Расих А.К Ишан оныгы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1996. – 255 б.
384. Рахматуллина З.Я. Право на духовность: философский очерк. – Уфа: АН РБ, Гилем, 2011. – 132 с.

385. Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции (Материалы международной научно-практической конференции 2 – 3 окт. 1997 г.). – Казань: Изд-во «Заман», 1998. – 214 с.

386. Республика Татарстан. Административно-территориальное деление на 1 января 1992 года / Составитель Б.Х.Сыромолотов. – Казань: Барс, 1992. – 320 с.

387. Реутов Е.А. Символика поэмы Малика Мухаммада Джаяси «Падмават» в контексте индо-мусульманского культурного синтеза (попытка интерпретации суфийского поэтического текста) // Суфизм и мусульманская традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. – С. 190–208 (Orientalia).

388. Рифтин Б.Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур (Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада). – М.: Наука, 1974. – 375 с.

389. Роузенталь Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1978. – 372 с.

390. Руми Джалал ад-Дин, Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). / Пер. с перс. О.Ф.Акимушкина, Ю.А.Иоаннесяна, Б.В.Норика, А.А.Хисматуллина, О.М.Ястребовой / Общ. и научная ред., указатели А.А.Хисматуллина. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2007. – 448с.

391. Руми. Поэма о скрытом смысле. / Перевод с персидского Наума Гребнева. – М.: Наука, 1986. – 272 с.

392. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм (Из истории средневекового материализма): дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1987. – 359 с.

393. Сагадеев А. Жизнерадостное свободомыслие Востока // Наука и религия. – 1987. – №2. – С. 28–32.

394. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – М.: Мысль, 1980. – 253 с.

395. Сагадеев А.В. Из истории эстетической мысли народов Ближнего и Среднего Востока (эпоха средневековья): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1964. – 16 с.

396. Сагадеев А. Очеловеченный мир в философии и искусстве мусульманского Средневековья // Эстетика и жизнь: Сб. ст. – М.: Искусство, 1974. – Вып. 3. – 146 с.

397. Сагадеев А. Очерки истории эстетических учений. – М.: Изд-во АХ СССР, 1963. – 205 с.

398. Сагир А.А. Моральное учение аль-Газали в контексте средневековой арабо-мусульманской этической мысли: дис. ... канд. филос. наук. – М., 1989. – 157 с.

399. Садекова А.Х. Идеология ислама и татарское народное творчество. – Казань: Фикер, 2001. – 208 с.

400. Саджади Саид Джа'фар. Словарь мистических слов, терминов и выражений. – Тегеран, 1971. – 734 с.

401. Сады праведных. Из слов господина посланников. – М.: Изд. дом «Бадр», 2001. – 879 с.

402. Саидов З.А. Арабские биографические словари как источники по истории ислама и арабо мусульманской культуры на Восточном Кавказе в VII–XIII вв. : дис. ... кандидата истор. наук. – Киев, 2007. – 240 с.

403. Сайфуллина Г. Багышлау (посвящения) в контексте культуры народного Ислама волжских татар. – Казань: Иман, 2005. – 80 с.

404. Сайфуллина Ф.С., Гумеров И.Г. Творчество Гали Чокря: традиции суфийской литературы Востока // Филология и культура. Philology and culture. – 2013. – № 3 (33). – С. 210–214.

405. Сакр А. Темы Корана. / Пер. с англ. – М.–СПб.: Изд-во Диля, 2007. – 382 с.

406. Сакр А. Постижение Корана. / Пер. с англ. – М.–СПб.: Диля, 2007. – 288 с.

407. Салимгареев М.В. Стоя и стоическое наследие в России (середина XIX – начало XX вв.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2004. – 22 с.
408. Сафиуллина Р.Р. Печатная книга на арабском языке у татар (1802 – 1917 гг.): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2001. – 25 с.
409. Саяпова А.М. Дардменд и проблема символизма в татарской литературе начала XX века: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Казань, 1998. – 46 с.
410. Саяпова А.М. Дардменд и проблема символизма в татарской литературе начала XX века: дис. ... д-ра филол. наук. – Казань, 1998. – 325 с.
411. Священный Коран. Пер. смыслов и комментариев: Мухаммад Маулана Али. – США: Ахмадийа анджуман Ишаат Ислам, 1997. – 1312 с.
412. Сенюткин С.Б. Ваисовство как попытка обновленчества в исламском мире России // Вопросы истории, образования, цивилизации: сб. ст. – Н.Новгород, 2000. – С. 27–30.
413. Сибгатов Ф.Ш. Художественное отражение коранических мотивов в башкирской литературе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Уфа, 2000. – 21 с.
414. Сибгатуллина А. Т. Вопросы поэтики татарской религиозно-суфийской литературы // Робитаҳои адаби ва фарҳанги Шарқ. (Литературные связи и культура Востока). – Худжанд: Ношир, 2014. – С. 158–170.
415. Сибгатуллина А. Т. Жанровое многообразие татарской духовной литературы // Вопросы изучения истории национальных литератур. Теория. Методология. Современные аспекты. – М.: ИМЛИ РАН, 2014. – С. 140–157.
416. Сибгатуллина А. Т. Метаморфозы панегирического жанра в татарской литературе // Tatarica. – 2014. – № 1. – С. 127–143.
417. Сибгатуллина А. Т. Образ мусульманского духовного лидера в татарской литературе XIX – нач. XX в. // Доклады Пятого Международного симпозиума «Исламская культура в Волго-Уральском регионе». – Стамбул: ИРСИКА, 2015. – С. 193–208.

418. Сибгатуллина А.Т. Поиск идентичности в татарской и турецкой литературах в контексте «Восток – Запад» на рубеже XIX–XX вв. // *Studia Litterarum*, 2017. – Т. 2. – №2. – С.244–263.

419. Сибгатуллина А. Т. Суфизм в Волго-Уральском регионе во второй половине XIX – начале XX в. // *История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. VI: Формирование татарской нации XIX – начало XX в.* – Казань, 2013. – С. 383–390.

420. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. – М.: Наука, 1993. – 328 с.

421. Смирнов А.В. Ишракизм // *Этика. Энциклопедический словарь.* – М.: Гардарики, 2001. – С.95–96.

422. Смирнов А. В. Логика смысла. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 293 с.

423. Смирнов А.В. Мусульманская этика // *Этика. Энциклопедический словарь.* – М.: Гардарики, 2001. – С.287–292.

424. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабомусульманская традиция // *Этическая мысль.* – М.: ИФРАН, 2000. – С.46–69.

425. Смирнов Н.А. Очерки изучения ислама в СССР. – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – 276 с.

426. Советский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энц-дия, 1984. – 1599 с.

427. Средневековая татарская литература (VIII–XVIII вв.) / Науч. ред. Н.Ш.Хисамов. – Казань: ФЭН, 1999. – 240 с.

428. Степанянц М.Т. Восточная философия. Избранные тексты. – М.: Вост. лит. РАН, 1997. – 503 с.

429. Степанянц М.Т. В поисках скрытого смысла /*Духовное учение Руми.* – М.: Ладомир, 1995. – 542 с.

430. Степанянц М.Т. Концепция «совершенного человека в суфизме/ Специфика философского знания и проблема человека в истории философии. – М.: Наука, 1988. – С. 134–141.

431. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987. – 192 с.
432. Степанянц М.Т. Философское наследие суфизма в современном мире / Философское наследие Востока и современность. – М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1983. – С. 124–136.
433. Степанянц М.Т. Человек в традиционном обществе Востока // Вопросы философии. – 1991. – №3. – С. 140–151.
434. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – Под ред. Кожуховской А.А. – М.: Наука. Гл. редакция восточ. литер-ры, 1989. – 341 с.
435. «Суфизм в Поволжье: история и специфика». Материалы круглого стола, организованного Центром исламской культуры «Иман». – Казань: «Иман», 2000. – 80 с.
436. Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. – 336 с.
437. Тагирджанова А. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках: Сб. историко-биографических материалов. – Казань, 2010. – Кн.2. – 576 с.
438. Тагиров Э. Р. На перекрестке цивилизаций. История татар в контексте культуры мира. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. – 391 с.
439. Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993. – 430 с.
440. Тримингем Д.С. Суфийские ордены в исламе. Пер. с англ. А.А.Ставиской; под ред. и с предисл. О.Ф.Акимушкина. – М.: София: Гелиос, 2002. – 480 с.
441. Тухватуллина Л. Проблема человека в трудах татарских богословов (конец XIX – нач. XX вв). – Казань: Татар. книж. изд., 2003. – 207 с.
442. Тьерри З. Суфизм в татарском мире в нач. XX в. (Мусса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы) // Ислам в татарском мире. История и современность. (Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля – 1 мая 1996 г.). – Казань, 1997. – С. 117–133.

443. Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII-XVIII вв. – Казань: Изд-во КГУ, 1972. – 222 с.
444. Усманова Д.М. Ваисовское движение в 1870–1916 гг.: источники и историография // Источники и исследования по истории татарского народа: сб. ст. – Казань, 2006. – С. 380–396.
445. Усманова Д.М. Мусульманское «сектантство» в Российской империи: Ваисовский Божий полк староверов-мусульман». 1862–1916 гг. – Казань: Фэн, 2009. – 568 с.
446. Ушаков В.Д. Фразеология Корана: Опыт сопоставления фразеоречий Корана и арабского классического языка. – М.: Издат. фирма «Восточная лит.» РАН, 1996. – 204 с.
447. Фатхтдинов Ф.К. Творчество поэта XV века Умми Камала (художественные и философско-этические проблемы): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Уфа, 2002. – 22 с.
448. Физули М. Лейли и Меджнун. — М.: Худ. лит., 1958 – 421с.
449. Философия ислама: в 2 т. / Зыяэтдин Камали. Т.1: Часть I. Философия вероубеждения / пер., вст. Сл., прим. И ком. Л.Алмазовой. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. – 319 с.
450. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энц-дия, 1985. – 837 с.
451. Фильштинский И.М. История арабской литературы. – М.: Наука, 1985. – 525 с.
452. Фиш Радий. Джалаледдин Руми. Издание третье. – М.: Наука, 1987. – 266 с.
453. Фролова Е.А. Человек – мир, бог в средневековой исламской культуре / Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. – М.: Наука, 1993. – С. 144–155.
454. Фэхретдин Р. Асар. Т. 1. – Казан: Рухият, 2006. – 360 с.
455. Хабутдинов А.Ю. Миллет Оренбургского Духовного Собрания в конце XVIII–XIX веках. – Казань: Иман, 2000. – 160 с.

456. Хабутдинов А.Ю. От общины к нации: татары на пути от средневековья к новому времени (конец XVIII – нач. XIX веков. – Казань: Идель-Пресс, 2001. – 384 с.

457. Хабутдинов А.Ю. Татарское общественное движение в российском сообществе (конца XVIII – начала XX веков): дис. ... д-ра ист. наук. – Казань, 2002. – 506 л.

458. Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев. – М.: Сфера, 1998. – 343 с.

459. Хайрутдинов А. Муса Бигиев об абсолютной Божьей милости. – Казань: Иман, 1998. – 40 с.

460. Хайрутдинов А. Последний татарский богослов. – Казань: Иман, 1999. – 139 с.

461. Хасавнех АА. Абульманих Каргалый: история изучения жизнедеятельности поэта-суфия // Научный Татарстан. – 2013. – №2. – С. 74–83.

462. Хасавнех А.А. Ахметзян Тубыли: жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012. – 206 с.

463. Хасавнех А.А. Ахметзян Тубыли: жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века. – 2-е изд., доп. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2017. – 198 с.

464. Хасавнех А. А. Библейский сюжет о Самсоне в творчестве татарского поэта-суфия Абульманиха Каргалый // Философские науки. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. – 2013. – №5(23). Часть I. – С. 205-207.

465. Хасавнех А.А. К вопросу о биографии поэта-суфия XIX века Абульманиха Каргалый // Тюркологические исследования, 2018. – №2. – С. 90–101.

466. Хасавнех А.А. Любовь – вечности начало // Идель. – 2001. – №3. – С. 41–46.

467. Хасавнех АА. Марсия на кончину шейха Мухаммад-Закира Камалова // Научный Татарстан. – 2013. - №3. – С. 74–84.

468. Хасавнех А.А. Накшбандийский шейх Волго-Уральского региона М.-З.Камалов и его сочинение «Табсират ал-муршидин» // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2013. – Т. 155. – №3-2. – С. 120–126.

469. Хасавнех А.А. Новое исследование творчества поэта-суфия Мавля Кули // Тюркологические исследования. – 2019. – №2(4). – С. 111–117.

470. Хасавнех А.А. О духовном перерождении царя Басры // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. – 2015. – №11-1 (53). – С. 187–191.

471. Хасавнех А.А. Поэма Ахметзяна Тубыли «Повествование о небезызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Vestnik of North-Eastern Federal University. Серия «Эпосоведение. Epic studies». – 2020. – № 3(19). – С. 42-54.

472. Хасавнех А.А. Преломление коранического мотива о жителях Сабы в поэтическом рассказе Абульманиха Каргалый // Тюркологические исследования, 2018. – Т. 1. – №3. – С. 77–87.

473. Хасавнех. А.А. Проблема духовного восхождения в рассказе о Хасане ал-Басри и Рабие ал-Адавийя татарского поэта-суфия Абульманиха Каргалый // Tatarica. № 2(7). г. Казань. 2016. С. 73–90.

474. Хасавнех А.А. «Рассказ об ‘Абд ал-Кадире Гиляни и его муриде» татарского поэта-суфия Абульманиха Каргалый // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. – 2015. – №2-2 (44). – С. 201–203.

475. Хасавнех А.А. Религиозные мотивы в произведениях татарского поэта-суфия XIX века Абульманиха Каргалый // Гуманитарный вектор. Забайкальский государственно-гуманитарный университет им. Н.Г.Чернышевского. – 2012. – №4(32). – С. 224-230.

476. Хасавнех А.А. Ризаэддин Фахретдинов о выдающихся женщинах исламского мира // Гуманитарные науки в современном мире / Сборник научных трудов по итогам международной научно-практической конференции. №3. г. Уфа. – 2016. – С. 30–36.

477. Хасавнех А.А. Сказание о Лейли и Меджнуне Ахметзяна Тубыли // Идель. – 2001. – №7. – С. 56–60.

478. Хасавнех А. А. Сюжет об Ибрахиме ибн Адхаме в поэзии татарского поэта-суфия Абульманиха Каргалый // Научный Татарстан. – 2014. – №4. – С. 104–111.

479. Хафиз. Лирика. / Состав. М.Занда. – Уфа: башк. книж. Издат., 1973. – 160 с.

480. Хасан Хильми ибн Мухаммад ад-Дагесани ан-Накшбанди аш-Шазили аль-Кадири. Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммада 'Арифа. Пер. с арабского: Насыров И.Р., Ацаев А.С. – М., 2006. – 343 с.

481. Хасан Хильми ибн Мухаммад ад-Дагесани ан-Накшбанди аш-Шазили аль-Кадири. Хуласат-уль-адаб. Сущность этики для желающих открыть врата познания Аллаха. / Пер. с аварского и арабского языков / Духовное управление мусульман Дагестана. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – Махачкала, 2010. – 160 с.

482. Хейзинга Й. Осень средневековья. Сочинения: в 3-х т. – М.: Наука, 1995. – Т. 1. – 457 с.

483. Хисамов Н. Кул Гали и его поэма «Кысса-и Иусуф» // Кул Гали. Кысса-и Йусуф. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1994. – С. 3–18.

484. Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа и Зулейхи в тюрко-татарской поэзии XIII - XV вв. (Проблема версий). – Казань: Идель-Пресс, 2001. – 215 с.

485. Хисматуллин А.А. Суфийская ритуальная практика: на примере братства Накшбандийа. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. – 207 с.

486. Хольмстрем И. Н. Стратегия интерпретации французского поэтического текста // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. – № 3 (21). – Ч. 1. – С. 187–190.

487. Чернышов Е.И. Волнение казанских татар в 1878 г. // Вестник Научного общества татароведения. – 1927. – №7. – С. 173–202.

488. Чухина Л.А. Проблема человека в религиозной философии: дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1983. – 358 с.

489. Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М.: Вост. лит., 1993. – С.199–218.

490. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция. – М.: Наука, 1979. – 151 с.

491. Шамсутов Р.И. Искусство татарского шамаиля: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – М., 2000. – 23 с.

492. Шарафутдинова Л.Р. Традиции суфизма в башкирской литературе: Автореф. дис. ... кандидата филол. наук. – Уфа: РИО БГУ, 2007. – 26 с.

493. Шарипов А.М. Творческое наследие Абдурахима Утыз-Имяни и светские мотивы в его поэзии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1973. – 16 с.

494. Шафиков Я. Я знаю одно чудо... (Коранические и мусульманские мотивы). – Казань: Кыйбла, 1997. – 191 с.

495. Шах И. Суфизм. – М.: «Клышников, Комаров и К », 1994. – 445 с.

496. Шейх Мухаммад Амин аль-Курди ал-Эрбили. Книга вечных даров: О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа и его Пути к Богу). / Пер. с араб. под редакцией с комментариями и примечаниями И.Р.Насырова. – Уфа, 2000. – 249 с.

497. Шекспир В. Избранные произведения. – Т. 1. – М.: Худ. лит., 1997. – 832 с.

498. Шидфар Б.Я. Арабская философская лирика (теория жанров литератур Востока). – М.: Мысль, 1985. – 267 с.

499. Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы VI – VII вв. — М.: Наука, 1974. — 252 с.

500. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. — 2-е изд. — М.: Алетейа: Энигма, 2000. — 414 с.

501. Шифман И.Ш. Исторические корни коранического образа Аллаха. — М.: Наука, 1987. — 11. с.

502. Шихалиев Ш.Ш. Сайпулла-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. — Т. 4. — М., 2003. — С. 72–73.

503. Шихалиев Ш.Ш., Шихсаидов А.Р. Арабский период исламизации Дагестана (VII–IX вв.) // *Rah Islamica*. Мир ислама: изучение исламского наследия. 2010. — № 2(5). — С. 75–90.

504. Шихалиев Ш.Ш. Дагестанская суфийская литература в XIX — начале XX. Краткий обзор // *Rah Islamica*. Мир ислама: изучение исламского наследия. — № 2. — 2009. — С. 63–89.

505. Шихалиев Ш.Ш. Историография исламизации средневекового Дагестана (X – XVI вв.) // Мир ислама. История. Общество. Культура: Материалы Международной исламоведческой научной конференции 11-13 декабря 2007 г, М.: РГГУ / сост. И.Л. Алексеев и др. — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — С.40–46.

506. Шихалиев Ш.Ш. Фонд восточных рукописей Дагестанского научного центра РАН: состав, характеристика, перспективы развития // Восточные рукописи: современное состояние и перспективы изучения. — Казань, 2011. — С. 30–39.

507. Шукуров Р.М. Оптический образ совершенной красоты // Материалы международной конференции «Суфизм в Иране и Центральной Азии». — Алмааты, 2006. — С. 61–78.

508. Щедровицкий Д.В. Самсон, Шимшон // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. — М.: Сов. энциклопедия, 1990. — 672 с.

509. Шююн Ф. Понять ислам // Вопросы философии, 1994. — № 7. — С.

119–122.

510. Юзеев А.Н. ан-Накшбандийа // Ислам на европейском Востоке: энцикл. словарь. – Казань: Магариф, 2004. – С. 262–263.

511. Юзеев А.Н. Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – о начала XX веков // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 1999. – № 1–2. – С.164-173.

512. Юзеев А.Н. Мироззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия. – Казань: ИЯЛИ, 1992. – 156 с.

513. Юзеев А.Н. Проблема возникновения мира в произведениях А.Курсави и Ш.Марджани // Ислам в татарском мире: история и современность. Материалы международного симпозиума (Панорама-Форум. – 1997. – № 12). – Казань, 1997. – С.148-159.

514. Юзеев А.Н. Суфизм в религиозно-философских взглядах А. Утыз-Имяни // Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань, 2000. – С. 109–114.

515. Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII - начала XIX веков: в 2 кн. – Казань: Иман, 1998. – Кн. 1. – 137 с.; Кн. 2. – 123 с.

516. Юзеев А.Н. Татарские мыслители конца XVIII – XIX веков о суфизме // Материалы международной конференции «Суфизм в Иране и Центральной Азии». – Алмааты, 2006. – С. 297–302.

517. Юзеев А.Н. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII-XIX веков в мировом контексте // Гасырлар авазы. – Эхо веков. – 1999. – № 3-4. – С.187-198.

518. Юзеев А. Утыз Имяни Абдаррахим б. Усман б. Сармаки ал-Булгари / А.Юзеев // Ислам на европейском Востоке: энцикл. словарь. – Казань: Магариф, 2004. – С. 331–333.

519. Юлдошева С.А. Художественные особенности повести «Киссаи Ибрахим Адхам» // Вестник Челябинского государственного университета, 2011. – №11 (226). Вып. 53. – С. 147 – 150.

520. Юсупова Н.М., Юсупов А.Ф. Двусоставные суфийские символы в поэзии Ш.Заки // Ашмаринские чтения: материалы международной научно-практической конференции. – Чебоксары: Изд-во Чуваш.ун-та, 2014. – С. 311–314.

521. Юсупова Н.М., Юсупов А.Ф. «Изящный стиль» в татарской суфийской поэзии XIX века / Татарская литература и культура в контексте взаимодействия национальных литератур и искусств (к 80-летию профессора Казанского федерального университета Ф.Г. Галимуллина): материалы Международной научно-практической конференции (Казань, 26-27 марта 2021 г.) / под общ. ред. Ф.С.Сайфулиной. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2021. – С. 345–350.

522. Юсупова Н.М., Юсупов А.Ф. Фольклорные образы-символы как основа матрицы символизации в татарской поэзии / Н.М. Юсупова, А.Ф. Юсупов // Материалы международной конференции «Туркий халыклар фольклоры хәм әдебияты тарихы изертлеуиниң әхмийетли мәселелери» («Актуальные вопросы исследования фольклора и литературы тюркоязычных народов»). – Нукус: Изд-во НМПИ, 2020. – С. 10–15.

523. Юсупова Н.М. Суфизм в средневековой татарской культуре: роль, особенности и модели мира // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2012. – № 5. – С. 219–222.

524. Юсупова Н.М. Суфийская символика в татарской поэзии XIX века // Филология и культура. Philology and Culture. – Казань: Казанский ун-т, 2014. – № 36. – С. 230–235.

525. Юсупова Н.М. Суфийские модели мира в татарской поэзии XIX века // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2010. – №2. – С. 204–206.

526. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. Изд. 2-ое, доп. – М.: Высшая школа, 1985. – 285 с.

527. Якупов В. Тенденции этнизации и модернизации религиозной жизни татар на рубеже XIX-XX вв. // Исламоведческие исследования в

современной России и СНГ: достижения, проблемы, перспективы: материалы I международного научно-практического симпозиума (19-20 февраля 2009 г.): в 2 томах. – Т. II / Под ред. Б.М. Ягудина. – Казань: «Intelpress+», 2009. – С. 121–129.

528. Янгузин А.Р. Духовный мир суфиев. – Уфа: Гилем, 2007. – 240 с.

529. Янгузин А.Р. Социальные аспекты философии суфизма. – Уфа: РИО БГУ, 2004. – 140 с.

На татарском и других тюркских языках:

530. Абилов Ш.Ш., Дәүләтшин К.С. Мәүлә Колый ижаты // Татар әдәбияты тарихы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. – 1 т.: Урта гасырлар дәвере. – 381 б.

531. Абилов Ш.Ш., Максудова З. Нәваи һәм татар әдәбияты // Ватаным Татарстан. – 1967 – 9 июль.

532. Абилов Ш. Мөхәммәдьяр ижаты // Борынгы татар әдәбияты. – Казан, 1963. – Б. 356–412

533. Абилов Ш.Ш. Татар әдәбиятында Нәваи // Казан утлары. – 1966. – № 6. – 37–42 б.

534. Абилов Ш.Ш. Шагыйрьнең исеме Мәүлә Колыймы, әллә Меллаголмы? // Совет әдәбияты. – 1958. – №11. – Б. 107–110.

535. Акмулла / Шигырзар. Төз., аңлатмалар һәм баш сүз авторы – Әхәт Вилданов. – Өфө: башк. кит. нәшр., 1981. – 224 б.

536. Акмулла. Шигырлар. Төз. М. Госманов. — Казан: Татар. кит. нәшр., 1981. – 272 б.

537. Алишев С.Х. Казан ханлыгы тарихыннан. – Казан: Ранур, 2003. – 336 б.

538. Алишев С.Х. Каһарман бабайлар: (татар крестьяннарының сыйнфый һәм милли азатлык хәрәкәте тарихыннан очерклар). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1976. – 160 б.

539. Асар. Мөлкәтемездә улан ислам галимләрәнең вә мәшһүр кемсәләренең тәржемә табакъяләре тарих, вәладәт вә вафатлары, вә башка әхвалләре хақында йазылмыш китабдыр. Дүртенче жөзә. Сахибе Ризаәддин бине Фәхреддин. – Оренбург: Тип. М.-Ф.Г.Каримова, 1903. – 205 б.

540. Әмирхан Р. Иманга тугрылык. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1997. – 384 б.

541. Әмирхан Р. Мәхәббәт фәлсәфәсе чыганагы // Мирас. – 1993. – №5. – 35–41 б.

542. Әхмәтжанов М.И. Дастаннар. Кама аръягының көнчыгыш төбәкләре һәм татар әдәбияты тарихы. – Казан: Мәгариф, 1999. – 160 б.

543. Әхмәтжанов М. Мәүлә Колый кем ул? // Совет мәктәбе. – 1986. – №10. – 17–19 б.

544. Әхмәтжанов М.И. Мирасханә: фонд һәм коллекция күрсәткече. – Казан: КИЯЛИ АН РТ, 2005. – 224 б.

545. Әхмәтжанов М.И. Сайланма әсәрләр. – Казан: ТӘҺСИ, 2019. – 336 б.

546. Әхмәтжанов М.И. Татар кулъязма китабы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2000. – 270 б.

547. Әхмәтжанов М.И. Шагыйрь Әхмәтжан Тубыли // Казан утлары. – 1997. – №1. – 147–154 б.

548. Әхмәтжанов М.И. Шагыйрь Әхмәтжан Тубыли // Нил Юзеев – шигъри жанлы акыл иясе. – Казан: Мастер Лайн, 2000. – Б. 213–228.

549. Әшрәфжанов З. Тарихка әдәби сәяхәт. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2000. – 288 б.

550. Бакиров М. Шигърият бишеге гомумтөрки поэзиянең яралуы һәм иң борынгы формалары. – Казан: Мәгариф, 2001. – 343 б.

551. «Бакырган» китабы / Текстларны басмага әзерләүче Фәрит Яхин. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2000. – 240 б.

552. Бигиев М. Илаһи мәрхәмәтнең дәлилләре. – Казан: Казан ун-ты нәшрияты, 1999. – 192 с.

553. Бикташи Ж. Фазаилеш-шөһүр яки саваплы гамәлләр. – Казан: татар яшьләренең «Иман» мәркәзе нәшрияты, 1994. – 112 б.
554. Борынгы татар әдәбияты. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1963. – 578 б.
555. Борынгы төрки һәм татар әдәбиятының чыганаклары / Төзүчесе Х. Госман. – Казан ун-ты нәшрияты, 1981. – 246 б.
556. Бухарова Ф.Т. XIV йөз төрки шигъриятендә ир-егетлек идеалы / Методик кулланма. – Стәрлетамак: СДПИ нәшр., 2002. – 89 б.
557. Ваисов Б. Тарик-и ходжаган. – Казан: Типолитогр. К.А.Тили, 1874 – 86 б.
558. Ваисов Г. Жәвахирел хикмәте дәрвишан: в 3 ч. – Казан: Шараф, 1907. – Ч.1. – 30 б.; ч.2. – 26 б.; 1908. – Ч.3. – 40б.
559. Ваисов Г. Каһармане милләт. Мөжәһидел ислам. Вәисләр тарихы һәм ижмали программасы. – Казан: Мәгариф, 1917. – 55б.
560. Вәлиди Ж. Татар әдәбиятының барышы. – Оренбург, 1912. – 122 б.
561. Вәлиев Р.К. Өзелгән дога. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2007. – 270 б.
562. Габдерәхим Утыз Имәни әл-Болгари. Шигырьләр, поэмалар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1986. – 398 б.
563. Гайнетдинов М.В. Хакыйкәт юлыннан. Әдәби тәнкыйть. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2001. – 319 б.
564. Гайнуллин М.Х. Татар әдәбияты. XIX йөз: Югары уку йортлары өчен. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1957. – 653 б.
565. Гали М. Өмме Камал китабы // Совет әдәбияты. – 1941. – № 5. – Б. 41-46.
566. Галяутдинов И.Г. Тарихи-намәи Булгар Ялсыгулова. – Уфа: Башкниноиздат, 1990. – 238 с.
567. Ганиева Р.К. Көнчыгыш традицияләрен үстереп // Татар әдәбияты тарихы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1986. – 3т. – Б. 523–537.
568. Ганиева Р.К. Төрки әдәбиятларда ижат методы мәсьәләләре // Хәзерге татар әдәбият белеменең актуаль мәсьәләләре. – Казан, 1979. – Б. 97–105.

569. Ганиева Р. Урта гасыр татар әдәбияты // Мәгариф. – 1997. – №3. – Б. 25–28.
570. Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге. – Т.1–2 / Төз. М.И.Мәхмүтов, К.З.Хәмзин, Г.Ш.Сәйфуллин. – Казан: Иман, 1993. – 853 б.
571. Гомәров И.Г. Мәгърифәт жырчысы: Гали Чокрыйның тормыш һәм иҗат сәхифәләре. – Казань: РИЦ «Школа», 2006. – 144 б.
572. Госман Х.У. Антитезалы тасвир кайлардан килә? // Казан утлары. – 1968. – №5. – Б. 36–39.
573. Госман Х.У. Ерак гасырларның шигъри авазы // Казан утлары. – 1966. – №10. – Б. 34 – 36.
574. Госман Х.У. Татар шигъре (тарихи күзәтү). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1964. – 155 б.
575. Госманов М.Г. Гасырдан-гасырга. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2004. – 488 б.
576. Госманов М.Г. Габделжаббар Кандалий. Шигърьләр һәм поэмалар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1988. – 557 б.
577. Гыйбрәтле хикәятләр // Кулъязмаларны басмага әзерләүче, хәзерге әдәби телгә күчәрүче һәм рәссам-бизәүче Нәжип Нәккаш-Исмәгыйль. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2004. – 174 б.
578. Гыймадиев Ү. Илгизәр шагыйрь Әбелмәних // Кызыл таң. – 1984. – 16 нояб.
579. Дәүләтшин К.С. Борынгы татар әдәби мирасы. Мәүлә Колый хикмәтләре / Филология белгечлеге буенча методик кулланма. – Стәрлетамак: СДПИ нәшр., 2002. – 192 б.
580. Дәүләтшин К.С. XVII гасыр шагыйре Мәүлә Колый: Уку кулланмасы. – Уфа: РИӨ Баш ГУ, 2010. – 400 б.
581. Жәләлиева М. Борынгы татар әдәбиятында кеше образы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1968. – 91 б.
582. Зарипов М. Фәлсәфә тарихы. – Казан: Инновац. техн. Үзәге, 2006. – 126 б.

583. Идел буенда суфичылык: тарихы һәм үзенчәлекләре («Иман» мәркәзе оештырган «түгәрәк өстәл» материаллары). – Казан: «Иман» нәшр., 2000. – 80 б.

584. Исәнбаев С. 19-нчы йөз әдәбияты тарихына бер материал // Татар теле һәм әдәбияты. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1959. – Б. 296–307.

585. Ислам. Белешмә сүзлек. Төзәтелгән һәм тулыландырылган 3-нче басма. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1983. – 93 б.

586. Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм мәмлүкләр мирасы: Язма мирас, мәдәни багланышлар. – Казан: Фикер, 1998. – 250 б.

587. Исламов Р.Ф. Урта гасыр төрки шигърияте үсешендә Шәрифнең «Шәһнаме»се. – Казан: Фикер, 2001. – 279 б.

588. Исмагыйлев Н. «Ибраһим Әдһәм» сюжеты турында // Әдәбият чыганакалары һәм текстология / Редколлегия: Н.Г.Юзиев (жаваплы ред.), Н.Ф.Исмагыйлов, З.Р.Шәйхисламов. – Казан, 1992. – Б. 32–39.

589. Исме әгъзам китабы. Аллаһ Тәгаләнең күркәм исемнәре. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1986. – 112 б.

590. Кәримуллин Ә. Кулъязма мирасыбызның кайбер мәсьәләләре // Казан утлары. – 1968. – №2. – Б. 25–28.

591. Кныш А.Д. Ислам вә мистика // Идел. – 1991. – №10, 11. – 59–64 б.

592. Мәржани Ш. Мөстәфадел әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. – Казан: Бакиров, 1900. – 2нче кисәк. – 368 б.

593. Кол Гали. Йосыф китабы. – Ә.Исхак күчермәсе. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 223 б.

594. Кулъязмалар тасвирламасы. XII чыг. Татар әдипләре һәм галимнәренә кулъязмалары. Өченче бүлек / Төз. Альберт Фәтхи. – Казан ун-ты нәшр., 1968. – 83 б.

595. Кунафин Г. “Камил ғилем бөтмәс дәүләт булыр...” // Ағизел. – 2002. – №9. – Б. 159–165.

596. Кунафин Г. XIX быуаттың тәүге яртыһы башкорт язма поэзияһында метод һәм стиль мәсьәләһе // Башкорт әҙәбиәтендә метод һәм стиль мәсьәләләре: мәкәл. йыйын. – Өфө, 1982. – Б. 30–43.

597. Мәүлә Колый поэмалары. «Береккәннәр сыйфаты», «Хәхәл нәфәка эстәгәннәр сыйфаты» / Махсус мәкаләләр авторы һәм текстны басмага әзерләүче Рәиф Мәрдәнов. – Казан: Миили китап, 2008. – 367 б.

598. Мәхмүд әл-Болгари. Нәһжәл фәрадис / Әсәрне басмага әзерләүче һәм кереш мәкалә авторы Ф.Нуриева. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. – 384 б.

599. Мәхмүтов М.И., Хәмзин К.З., Сәйфуллин Г.Ш. Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге. – 2 томда. – Казан: Иман, 1993. – 1301 б.

600. Мәшһүр гашыйк-мәгъшук Ләйлә вә Мәжнүн хикәясе. – Казан: Ун-т табыгханәсе, 1902. – 45 б.

601. Миңнегулов Х. Казан ханлығы чоры язма мәдәнияте // Мирас. – 1993. – 10, 11, 12 саннар.

602. Миңнегулов Х. Коръян һәм татар әдәбияты // Мәгариф. – 1993. – №3. – Б. 15–17.

603. Миңнегулов Х. Мәрдәнәләр дик билеңне баглагыл // Мирас. – 1997. – Б. 6–8.

604. Миңнегулов Х. Суфичылык әдәбияты / Әдәбият белеме сүзлеге. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1990. – Б. 170–171.

605. Миңнегулов Х. Татарларда ислам дине // Мирас. – 1998. – №4. – Б. 112–115.

606. Миңнегулов Х. Татарлык ислам дине белән көчле. (Ислам дине һәм татар әдәбияты) // Иман нуры. – 1994. – №2. – Б. 26–35.

607. Миңнегулов Х., Садретдинов Ш. XIX йөз татар әдәбияты ядкәрләре. – Казан: Казан ун-ты нәшрияты, 1982. – 142 б.

608. Миңнегулов Х., Сәдретдинов Ш. Урта гасыр һәм XIX йөз татар әдәбияты (урта мәктәп өчен дәреслек). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1994. – 336 б.

609. Мостафин Р. Безгә төссезләнү, милли йөзебезне югалту куркынычы яный // Заман-Татарстан. – 1997. – 4 июль.

610. Мөхәммәтдинов Р. Суфичылык һәм урта гасырларда Идел буе мөселман мәдәнияты // Мирас. – 1993. – № 12. – Б. 84–87.

611. Муса Бигиев: мирас һәм хәзерге заман халыкара фәнни конференция материаллары. – Казан, 2000. – 187 б.

612. Насыйри К. Сайланма әсәрләр: ике томда. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1974. – 1 т. – 333 б.

613. Өмми Кәмал. – Матбагаи Кәримия Казанда кәнде мәсарыфларилә 1906 сәнә. – 112 б.

614. Рәхим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы. Борынгы дәвер. 1 бүлек. – Казан: Типогр. им. Камиля Якуба, 1923. – 162 б.

615. Рәхим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы. Феодолизм дәвере. Икенче басма. – Казан: Татарстан матбугат һәм нәшрият комбинаты нәшере, 1925. – 314 б.

616. Садретдинов Ш., Гайнетдинов М. XIX гасырның I яртысында татар поэзиясе. Әбелмәних Каргалый: (Студентлар өчен ярдәмлек). – Казан: Казан ун-ты нәшр., 1978. – 35 б.

617. Сайади. Таһир-Зөһрә / Бабахан дастаны. / Ранис Газизов редакциясендә. – Казан: Раннур, 1998. – 192 б.

618. Сәгъди Г. Символизм турында. – М.: Центриздат, 1932. – 135 б.

619. Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы. / Дәрәслек-кулланма. – Казан: Татар. дәүләт нәшрияты басмасы., 1926. – 451 б.

620. Сәгъид. Оренбург шәһәрәнә табигъ улан «Сәгъид»нең Жамигъ вә имамларыны тәгъриф идән рисаләдер. Асәр Ризаэтдин. – Казан, 1897. – 32 б.

621. Сәйф Сараи. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 296 б.

622. Сибгатуллина Ә. Илаһи гашыйклар юлыннан: суфичылык турында очерклар. – Казан: Кыйбла, 1999. – 144 б.

623. Сибгатуллина Ә. Кадирия суфи тарикате // Мирас. – 1995. – №19. – 132–134 б.
624. Сибгатуллина Ә.Т. Казанда басылган мөнакыйб китабы // Тюркоязычная книга: наследие веков: материалы Междунар. науч.-практ. конф., посв. истории тюркоязычной книги (Казань, 17–18 октября 2012 г.). – Казань, 2012. – 356 с.
625. Сибгатуллина Ә. Нәкышбандия суфи тарикате // Мирас. – 1997. – №7. – Б. 17–25.
626. Сибгатуллина Ә. Суфичылык серләре. (Төрки-татар шигъриятендә дини-суфичыл символлар, образлар, атамалар). – Казан: «Матбугат йорты» нәшр., 1998. – 368 б.
627. Сибгатуллина Ә. Татар әдәбиятында суфичылык (чыганақлар, тематика һәм жанр үзенчәлекләре): филол. фәннәре докт. ... дис. – Алабуга, 2000. – 380 б.
628. Татар әдәбияты. XVIII поэзиясе / Төз., искәрмәләр авторы М.Әхмәтҗанов. – Казань: Дом печати, 2006. – 263 б.
629. Татар әдәбияты тарихы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1986. – 2 т. – 575 б.
630. Татар әдәбияты тарихыннан студентларның практик дәресләре өчен уку материалы / Хәзерл.: Х.Госман һәм З.Максудова. – Казан, 1967. – 99 б.
631. Татар әдәбияты тарихы: сигез томда / [төз. Р.Ф. Рахмани]. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. – 3 т.: XIX йөз / [фәнни мөх. Ф.Г. Галимуллин]. – 2015. – Б. 551 б.
632. Татар поэзиясе антологиясе (2 томда). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1992. – 1055 б.
633. Татарская хрестоматия, составленная Салих Джаном Кукляшевым. – Казань, в университетской типографии, 1859. – 124 с.
634. Татар теле, әдәбияты, тарихы – үткәне һәм бүгенгесе. – Казан, 2000. – 445 б.

635. Таһирҗанов Г. Тарихтан – әдәбиятка. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1979. – 167 б.
636. Тукай Г. Әсәрләр: 5 томда. Т. 2. Шигырьләр, поэмалар: (1909–1913) / Г. Тукай; төз., текст һ. иск. әзерләде Р. Гайнанов; ред. Г. Халит; СССР ФА. КФ. Г. Ибраһимов исем. ТӘТИ. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1985. – 400 б.
637. Утыз-Имәни Габдерәхим әл-Болгари: шигырьләр, поэмалар / Төз. Ә.Шәрипов; фән. ред. М.Госманов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1986. – 398 б.
638. Фәтхи А. Мәгърифәт төбәкләре һәм әдәби багланышлар // Казан утлары. – 1968. – № 2. – Б. 103–122.
639. Фәхретдин Р. Асар. – Казан: Рухият, 2006. – Т.1. – 359 б.
640. Фәхретдин Р. Асар. 3 һәм 4 томнар / Фәнни мөх. М. Госманов. – Казан: Рухият, 2010. – 648 б.
641. Фәхретдин Р. Шәех Зайнулла хәзрәтнең тәрҗемәи хәле. – Оренбург, 1917. – 106 б.
642. Фирка-и наҗия мөҗәһидел ислам вәисләр программасы. – Казан, 1919. – 166.
643. Фомкин М.С. Султан Велед и его тюркская поэзия. – М.: Наука, 1994. – 200 с.
644. Харисов Ә. Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII–XIX быуаттар. – Өфө: Башкорт. кит. нәшр., 1965. – 416 б.
645. Хатипов Ф. Әдәбият теориясе. – Казан: Раннур, 2002. – 352 б.
646. Хисамов Н. Бәек язмышлы әсәр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. – 333 б.
647. Хисамов Н. XIV йөз шигъриятендә кеше идеалы // Казан утлары. – 1992. – №3. – Б. 157 – 172.
648. Хөсәенов Ғ. Быуаттар тавышы. – Өфө: Баш. китап. нәшр., 1984. – 298 б.
649. Хөсәйенов Ғ. Мөхәммәтсәлим Өмөтбаев: тарихи-биографик китап. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1991. – 288 б.

650. Хөснуллин К. Мөнәҗәтләр һәм бәетләр. – Казан: Раннур, 2001. – 724 б.
651. Хужа Әхмәд Ясәви. Хикмәтләр. – Казан: Иман, 2000. – 248 б.
652. Шакуров К.Р. Милли хәрәкәтнең бер чоры // Мирас. – 2007. – №5. – Б. 13–21.
653. Шамсетдинова Л.Ш. Тажетдин Ялчыголның «Рисаләи Газизә» әсәре: Проблематикасы һәм сәнгатьчә эшләнеше. – Казан, 2007. – 136 б.
654. Шәйдуллина Л. Исламны «яңарту» һәм хатын-кыз мәсьәләсе. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1975. – 125 б.
655. Шәмсетдин Зәки, Әбелмәних Каргалый. Мөнәҗәтләр. Хикәятләр / Төзүче, иске татар теленнән күчәрүче һәм сүз башы язучы Мәсгуд Гайнетдин. – Казан: Иман, 2002/1423. – 152 б.
656. Шәрәфетдинова Л.Р. Башкорт әзәбиятындә суфыйсылык традициялары. – Өфө: Филем, 2008. – 244 б.
657. Шәрипова З. Әбелмәних Каргалы (1782–1833) // Башкорт әзәбиәте тарихы: Алты томда. – Өфө: Башкорт. кит. нәшр., 1990. – 2 т.: XIX–XX быуат башы әзәбиәте. – Б. 60–70.
658. Юзеев Н.Г. Әдипнең әхлакый йөзе. Татар филологиясе мәсьәләләре. ВУЗара җыентык. – Уфа: РИО БДУ, 1990. – 120 б.
659. Ярми Х. Татар халкының поэтик ижаты. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1967. – 308 б.
660. Яхин Ф.З. Әдәбият укыганда: фәнни тикшеренүләр. – Казан: «Сүз» нәшрияты, 2014. – 236 б.
661. Яхин Ф.З. Иман. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. – 208 б.
662. Яхин Ф.З. Олуг пәйгамбәрләр: кыйсса. –1 кит. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1994. – 192 б.
663. Яхин Ф.З. Олуг пәйгамбәрләр: кыйсса. – 2 кит. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1998. – 160 б.
664. Яхин Ф.З. Пәйгамбәрләр тарихы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1992. – 144 б.

665. Яхин Ф.З. Татар шигъриятендә дини мистика һәм мифология. – Казан: ТДГИ нәшр., 2000. – 266 б.

666. Яхин Ф.З. Урта гасырлар татар әдәбияты: Татар шигъриятендә мистика һәм мифология. – Икенче басма. – Казан: Раннур, 2003. – 416 б.

667. Яхин Ф.З. Һәмдәминенң «Нәсыйхәт-намә» әсәре // Әдәбият чыганақлары һәм текстология. – Казан: ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова КНЦ РАН, 1992. – Б. 13–25.

Список литературы на английском языке:

668. Gardet L. Karama // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1997. – Volume IV. – P. 615–616.

669. Narrated Anas bin Malik, Sahih Bukhari, Volume 5, Book 58, Number 269.

670. Shihaliev Sh., Bobrovnikov V.O. and Nauruzov A. Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan // Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States. Edited by Michael Kemper, Raoul Motika and Stefan Reichmuth (Routledge: London and New York, 2010), 107-167.

671. Shihaliev Sh. Sufism and Islamic education in Soviet and Dagestan // Islamic education in the Soviet Union and the CIS. Edited by Roul Motika. Bochum, 2002. P. 49 – 51.

672. Shihaliev Sh. Sufi Practices and Muslim Identities in Naqshibandi and Shadhili Lodges in Northern Daghestan // Islam and Sufism in Daghestan / Edited by Moshe Gammer. Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 2009. №352. P. 43-56.

Список литературы на турецком языке:

673. Banarli N.S. Resimli Türk edebiyati tarihi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972, 664 s.

674. Boratav P.N. Halk hikâyeleri ve halk hakâyeciligi. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1946, s. 152.

675. Sasanian Ç.S. Nizaminin “Leyli və Məcnun” poeması. – Bakı: Elm, 1985. – 124 s.

Электронные ресурсы:

676. Ахунов А.М. Жемчужина татаро-булгарской литературы. Поэма «Кысса-и Йусуф»: Суфийские истоки [Электронный ресурс] // URL: http://www.sufizm.ru/sufizm_in_russia/kissa&yusuf/ (дата обращения: 17.08.2011).

677. Амирханов Р.У. Путь шейха Мухаммад Закира Чистави [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sufizm.ru/lib/douknow/chistavi/> (дата обращения: 10.05.2013).

678. Амирханов Р.У. Знаменитость всероссийского масштаба (Закир ишан Камалов) [Электронный ресурс] // URL: <http://www.tataroved.ru/institut/novhist/publ/3/> (дата обращения: 10.05.2013).

679. Джалил Дж. Курдская версия суфийской легенды об Ибрахиме ибн Адхаме [Электронный ресурс] // URL: http://www.kurdist.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=70&Itemid=1 (дата обращения: 28.05.2014).

680. Кадыров Р. Первой была Булгарская республика! [Электронный ресурс] // URL: <http://www.bulgarlar.com/dvizsenie/page/1918respublika/html> (дата обращения: 24.08.2019)

681. Кротов Я. Богочеловеческая комедия. Эссе [Электронный ресурс] // URL: http://krotov.info/yakov/history/13_moi/1215_amory.htm (дата обращения: 18.03.2015).

682. Миссия шейхов и авлия. – Перевод с арабского С.Б.Муртазаев. [Электронный ресурс] // URL: <http://riu-grozny.ru/index.php/news/item/509-миссия-шейхов-и-авлия> (дата обращения: 29.07.2015).

683. Насыров И. Истина сквозь века: суфизм в Поволжье и на Урале [Электронный ресурс] // URL: http://www.sufizm.ru/sufizm_in_Russia/sufi_ural (дата обращения: 22.03.2013).

684. Шихалиев Ш.Ш. К вопросу о распространении суфизма в средневековом Дагестане [Электронный ресурс] // URL: <http://www.odnoselchane.ru/?sect=3628> (дата обращения: 04.06.2015).

685. Shimmel A. Saints and Miracles // Sufism journal. Vol. 1, №3. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.Sufismjournal.org/history/history.html>. (дата обращения: 08.06.2015).

Приложение I А. Каргалый

«Тәржемәи хәжи Әбелманих әл-Бистәви әс-Сәгыйди»

(«Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Са‘иди»)

Беренче хикэя - оригинал	Беренче хикэя. Тәржемә
Хикэятел әүвәл	
1. Бер көнне хужа Хәсэн Басрый мэгәр Хәзрәти Рабига Годувины күрәр.	1. Бер көнне хужа Хәсэн Басрый мэгәр Хәзрәти Рабига Годувине күрер.
2. Ике алчу казләрен мөхкәм дотыб Ул кәримәи ниса варыр узыб.	2. Ике йодрыгын нык кысып Ул вөжданлы хатын бара иде узып.
3. Диде: “Нокрәме әлендә йәки дөрр, Буйлә мөхкәм дотманың аслы нәдер?”	3. Диде: “Көмешме кулыңда яки әнжемә? Болай нык тотуыңның аслы нәрсә?”
4. Ул ирәнләр тажы ул дәмдә жаваб, Вирде ул шәйхә, жавабы бисаваб.	4. Ул изгеләр тажы шунда ук жавап бирде, Шәехкә жавабы турылыклы иде.
5. Сим вә дөрр ирмәс әлемдә, ике пул Биләсен, йә сәрвәре әһле кабул.	5. Көмеш һәм әнже түгел кулларымда, ике тәңкә, Беләсең, и изгеләр башлыгы.
6. Бәйгъ идеб базарә иблек ошбу хин, Алмышым, белгел, һимама әл-мөәминин.	6. Бу вакыт базарда жеплек сатып, Алдым, бел, мөәминнәр токымы.
7. Диде әй зәйн әр-ринҗәл: “Нулә ки замм Әйләсәң бер әлеңә дотсаң бәһәм.	7. Диде ирләр “бизәге”: “Нәрсә була берләштереп кушып, Бергә бер кулыңа тотсаң.
8. Әхез идеб берилә тәсбих рәсмене, Нәула йад әйләрсен Алла исмене?”	8. Берсе белән тәсбих кебек тотсаң, Нәрсә була Алла исемән яд итсәң?”
9. Ул кәримә диде: “И шәйхе жиһан, Фетнәдер вә берсе әсәддин йаман,	9. Ул хөрмәтле хатын әйтте: “И, жиһан шәехы, Фетнәдер берсе дә арысланнан яман.
10. Икесен замм әйләр ирсәм, күп улыр, Бу жәһәтдин нәчәләр мәнкүб улыр.	10. Икесен бергә кушсаң, күп булыр, Бу жәһәттән ничәләр бәхетсез булыр.

<p>11. Сэндин ошбу сүзне әйләрмен гажәб, Нәтә фәһем әйләмәдең, гали нәсәб.</p>	<p>11. Синнән бу сүзне гажәп күрәмен, Ничек төшенмәдең [шуңа], күренекле нәселдән булган кеше?</p>
<p>12. Зикре Хакдин дур идәрләр кальбеме, Дәийү бән хәүф әйләйеб кылдым боны.</p>	<p>12. Хакны искә алудан йөрәгемне ерак илтәрләр, Дип, куркып моны шулай эшләдем.</p>
<p>13. Кем белерсән ошбу дөһйә кәсрәте – Би иман китмәкнең ахыр афәте.</p>	<p>13. Чөнки белерсең, бу дөһйә артыклығы¹ – Ахырда имансыз китүнең афәте.</p>
<p>14. Сәгъләбийә нәтде дөһйә кәсрәте, Нәйләде Карунны дөһйә дәүләте.</p>	<p>14. Сәгъләбине (?) дөһйә байлығы ни кылды, Нишләтте Карунны дөһйә дәүләте.</p>
<p>15. Дәхи фиргавенә бу дөһйә кәсрәте, Әйләде дәгъвәи Олуһийәте.</p>	<p>15. Янә фиргавенне бу дөһйә байлығы нишләтте, Аллаһылыкка дәгъвә иткән иде.</p>
<p>16. Әүвәлән ул иде, бел, Капус нам, Хәрбозә сайтак иде қяре мөдам.</p>	<p>16. Элек ул Капус исемле иде, Карбыз сату – даими шөгылә иде.</p>
<p>17. Катгъ идеб базарда йисә һәр кеше, Тохымыны жәмгъ әйләмәк ирде эше.</p>	<p>17. Ул карбызны һәр кеше кисеп ашаса, Орлығын жыю иде [моның] эше.</p>
<p>18. Мисыр эчендә тохмы карбыз бер заман Пор бәһә булды ханы хәддин киран.</p>	<p>18. Мисыр эчендә карбыз орлығы бер заман Бик кыйбат булды хакы, чиксез кыйммәт.</p>
<p>19. Бәйгъ идеб бай улды гаять ул ләгыйн, Диде ахыр: “Инни раббел галәмин”.</p>	<p>19. Сатып гаять бай булды ул ләгыйн, Диде ахырда: “Мин – бөтен галәм Аллаһысы!”</p>
<p>20. Ике парә афәтедин бу кадәр Әһле мәгънә ихтийәтый кылдылар.</p>	<p>20. Ике тәңкә афәтеннән бу кадәр Мәгънә әһелләре сакланып эш итә</p>

¹ Дөһйә артыклығы – дөһйә эшләренә артык бирелү.

<p>21. Әй, нәчә мәгънәдә улан кур вә кәр, Жан илә жәмгъ әйләйүбән сим вә зәр.</p> <p>22. Хак өчен вормәйә коругъ наныны, Кәндүйә дакан мөхибләр намыны.</p> <p>23. Баглайубән ишекене бәрк идәр, Әнбийәләр Сөннәтене тәрк идәр.</p> <p>24. Йәгъни хәлилең капусындан борар, Шәйи Аллаһ әстәп кәлер мәгәр.</p> <p>25. Вирер аңа әстәдекендән зийад, Кидәр андан куңшуйа ул фәрех-шад.</p> <p>26. Диләйер андин дәхи Аллаһ өчен Һәм хәлил Алла ишедер аны чөн.</p> <p>27. Ул тарафдан бозубән диварыны, Дөзәтер фи-л-халь капуны.</p> <p>28. Ул капудан кәлә һәм әһле гәда, Малыны инфакъ идә бәһр Хода.</p> <p>29. Билә улыр әйләмәйән мәйле мал, Гаксилә маусуф улыбән әһле залл.</p> <p>30. Малыны хифз идеб имандин газиз,</p>	<p>башладылар.</p> <p>21. Әй, ничә төрле мәгънәдә кешеләр сукур һәм саңгырау булганнар Жан белән көмеш һәм алтынны жыеп.</p> <p>22. Ходай хакы өчен коры икмәк бирмичә, Үзенә исә изгеләр исемен таккан.</p> <p>23. Ишеген нык итеп бикләп [яши], Пәйгамбәрләрнең гадәтен [сүз, әшләрән] ташлаган.</p> <p>24. Ягъни Ибраһим пәйгамбәр капкасыннан борыр, Аллаһы хакын әстәп килгән кешене.</p> <p>25. Аңа теләгәнненән дә күбрәк бирер [бер күрше], Сөнәп-шатланып анысы күршесенә китәр.</p> <p>26. Теләр аннан дәхи Аллаһ өчен, Моны ишеткән Ибраһим пәйгамбәр.</p> <p>27. Ул тарафтан диварын бозып, Шунда тагын бер капка ясар.</p> <p>28. Ул капкага килә барлык ярлы-ябагый, Малын аларга бирә Ходай өчен.</p> <p>29. Малга күңел салмаган [кеше] менә шундый булыр, Золым әһеле моның киресе булган яклары белән сыйфатланыр.</p> <p>30. Малын иманыннан [да] газиз итеп</p>
--	---

<p>Әһле халь сайәр үзене би тәмиз.</p> <p>31. Хин йимәктә капусын сәдд идәр, Әһле фәкъре һай (?) күрүбән рәдд идәр.</p> <p>32. Хөббе дөһиа уламы мондыйн зийад? Канда калды кем аңа улмак рәшад?</p> <p>33. Хәзрәте Йагъкуб галәһни сәлам Кем намаз укыр икән әндәр кыйам.</p> <p>34. Күз очылә Йусфа әндәк нәзар, Әйләде бер көнне ул хәйр әл-бәшар</p> <p>35. Хак Тәгалә әйләде ул дәм хитаб, Йәгъһни Исраилә әзруй гыйтаб:</p> <p>36. “Бәндән үзгәйә мәхәббәт мәйлене Кылдыгың чөн мөбтәлә идәм сәне.</p> <p>37. Бу сәбәбдин күзләреңе кур идәм, Фиркате Йосыф илә мәһжур идәм”.</p> <p>38. Мондыйн отры улачак билә гыйтаб, Хәлемез гайне хәраб әндәр хәраб.</p> <p>39. Нәчә күрә күземез дидарыны, Жан диллә сәвәрүз әгъйарны.</p>	<p>саклап, Әһле халь¹ жөмләсеннән санар үзен пычрак зат.</p> <p>31. Ашаган чагында капкасын бикләп куяр, Фәкыйрьләрне күрү белән орышып кире борыр.</p> <p>32. Дөһья сөю моннан да күбрәк булырмы? Аңа юлбашчы булу кайда калды?</p> <p>33. Хәзрәти Ягъкуб галәһни сәлам Аягүрә басып намаз укыган вакытында.</p> <p>34. Күз очы белән генә Йосыфка карап алды, Бер көнне адәмнәрнең хәерлесе булган затка</p> <p>35. Хак Тәгалә шул чак мөрәжәгать итте, Ягъһни Исраилнең² битенә бәрәп шелтәләде:</p> <p>36. “Миннән үзгәгә мәхәббәт иткәнәң өчен Бәхетсезлеккә дучар итәм сине.</p> <p>37. Шул сәбәпле күзләреңе сукур итәм, Йосыфың белән дә аерам”.</p> <p>38. Моңардан да артыгырак булачак безгә [Алланың] ачуы, Хәлебез харап, хараптан да яман.</p> <p>39. Ничек күрсен безнең күзебез Аллаһ йөзен?</p>
---	--

¹ Әһле халь – суфилар.

² Исраил (Израил) - Йа ‘куб пәйгамбәрнең икенче исеме.

<p>40. “Ике сэвгүченгэ чөнки жэмгъ улмаз бәһәм”, – Диб бойырмышдыр рәсүл мөхтәрәм.</p> <p>41. Һәфтәдә, айда кәлүрсә бер фәкыйрь, Улымазуз ана дәхи дәстгир.</p> <p>42. Каны шәфкательә дийәнәтдән әсәр, Йөземез күрән өмидене кәсәр.</p> <p>43. Шәргьедә көфер улды кисмәклек өмид, Шул жәһәттән улымазыз нә өмид.</p> <p>44. Нәчә көнләр ач улыбән салифин, Табдыгын исар идәрләрде һәмин.</p> <p>45. Дәүре әсхаб кәрам үзрә берәр Нәчә көнләр ач иде хәйран вә зар,</p> <p>46. Вакыйф улыб боңа әнсарың бере Кәлде ханәсенә ул дин сәрвәре.</p> <p>47. Диде һәм ханәсенә кем: “Йа нигәр! Нәчә көнләр бер мөһажир ач вә зар</p> <p>48. Йөрер ирмеш. Вармыдар бездә тәгам? Виреб аңа улауз әжре гыйзам”.</p> <p>49. Ул хәмәйрә диде: “Аңа йар мән, Дин дөнъяда аягым хивар мән.</p>	<p>Жан-күңел белән сөябез аның дошманын.</p> <p>40 “Чөнки ике сөю бергә булмас”, - Дип боерган мөхтәрәм Пәйгамбәр.</p> <p>41. Атнага, айга бер килсә фәкыйрь, Шунда да үз итеп ярдәм күрсәтә алмыйбыз.</p> <p>42. Кайда шәфкательә һәм динилекнең әсәре, Йөзебезне күргән [кеше] өметен өзәр.</p> <p>43. Өмет өзү – шәригәтә көферлек, Шул жәһәттән өметсез булмыйк.</p> <p>44. Ничә көннәр ач булсалар да электәгеләр, Тапканнарын бик юмарт рәвештә таратканнар.</p> <p>45. Сәхабәләр дәверендә бер ир Ничә көннәр ач хәлдә хәйран һәм зар булып йөргәндә,</p> <p>46. Әнсарларның берсе моңа очрады, Ул изге зат аны өенә алып кайтты.</p> <p>47. Диде хатынына: “Әй жаным, Ничә көннәр бер мөһажир ач һәм зар</p> <p>48. Йөри икән. Бармы бездә берәр ашамлык? Аңа биреп, олы әжер алыык.</p> <p>49. Ул хәмәйрә диде: “Аңа дус мин Дин дөнъясында аягым хивар (?) мин.</p>
---	---

<p>50. Бер кешийә йитәчәк вар ашымыз, Ханә дулы жөмләмез йәм ачмыз.</p> <p>51. Кем хосусан ачдыр әүләд сагыйр, Әйләмәз асла болар сабыр вә пәзир.</p> <p>52. Нидәлем, бу эшдә тәдбирең нәдер? Башым өстендә нә әйләрсең әмер?</p> <p>53. Диде: “Тәзвир илә тыйфлән беһаб Корб шәб мәшгуль идәсен, маһитаб.</p> <p>54. Сүндерәсең һәм сиражи ал илә, Йидерәлем ана бу мәнвал илә.</p> <p>55. Хак ризасы чән бу кяре идәлем, Нәфсемез арзусыны тәрк идәлем”.</p> <p>56. Бу мәшвәрәтне идебән мәрд, зән, Хәсбәтулла дөзәб ран хәсән.</p> <p>57. Дәгъвәт илә әвләренә кәлтәрәб, Каршысында дордылар гыйззәт кылыб.</p> <p>58. Алдына куйыб тәгам әйләң кәрәм, Дәйү сәфрәйә утырдылар бәһәм.</p> <p>59. Һәм чырагы сүндерүбән раилә, Махәзәрдән йидереб әбрамилә.</p> <p>60. Кәндүләре ач улыб Аллаһы өчен,</p>	<p>50. Бер кешегә генә житәрлек бар ашыбыз, Өй тулы барыбыз да ачбыз.</p> <p>51. Аеруча кечкенә балалар ач, Болар һич тә сабырлык һәм түземлек күрсәтә алмый.</p> <p>52. Нишлим с(оң) бу эштә, фикерең нинди булыр? Баш өсте, нәрсә әмер итәрсең?”.</p> <p>53. Диде: “Хәйлә белән балаларны йокыга Хәзерләп, әйбәтләп мавыктыр, гүзәлем.</p> <p>54. Сүндерәсең шәмне дә хәйлә белән, Ашатыйм аңа шушы ысул белән.</p> <p>55. Хак ризасы өчен шулай эшлик, Үзәбезнең нәфсебезне тыйык”.</p> <p>56. Шулай киңәшләшеп ир һәм хатын Аллаһы хакы өчен йөз күрсәтеп,</p> <p>57. Өйләренә чакырып китереп, Каршысында тордылар кадер-хөрмәт күрсәтеп.</p> <p>58. Алдына куеп азык, ашагыз – аша дип, Табын янына бергә утырдылар.</p> <p>59. Һәм утларын аңлы рәвештә сүндереп, Хәзинәдә барын кыстый-кыстый ашатып,</p> <p>60. Үзләре ач калып, Аллаһы өчен</p>
--	---

<p>Вирделэр барын ризаи Аллаһы өчен.</p> <p>61. Бонларың шайанындә аят индереп, Кәндесе мәдех итде Сәттар әл-гөйуб.</p> <p>62. Идәлем инсаф, әйа ихваны дин, Каны шәфкать, каны бездә шәргъ дин?</p> <p>63. Табдыгымызы йиәрмез хәр мисал, Адәми задә йарармы бу хәсал.</p> <p>64. Атануруз ул хәбибең өммәте, Буйламиде ул кәримең сөннәте.</p> <p>65. Шуйлә мөшфикъ ирде ул шаһ гөзин, Динелебдер: “Рәхмәт әл-галәмин”.</p> <p>66. Һәм аның әсхабе хақында Хода Мәдех илә бойырымдымы рухмаә (?).</p> <p>67. Безләр өчен хәзрәти гыйззе вә жәл Индеребдер айате, бел, һәм әзәлл.</p> <p>68. Бойырыбдыр Хак Тәгалә: “Вә икразу” Без аны зан әйләйебмез: “Вә имсәкү”.</p>	<p>Бирделәр барын Аллаһы ризалыгы өчен.</p> <p>61. Боларның дәрәжәсенә аят индереп, Үзе мактады гаепләргә Кичерүче (Алла).</p> <p>62. Инсафка килик, и дин кардәшләр, Кайда шәфкать, кайда бездә дин, шәригать тоту?</p> <p>63. Тапканыбызны ашарбыз, ишәк сыман, Адәми затка ярармы бу сыйфатлар?</p> <p>64. Ул хәбибең¹ өммәте аталырбыз: “Болай идеме соң ул кәримнең² сөннәте?”</p> <p>65. Шундый шәфкатьле иде ул шаһы [пәйгамбәр], Әйтелгән аның турында: “Галәмнең мәрхәмәтлесе”.</p> <p>66. Һәм аның сәхәбәләре хақында Хода Мактау белән боермадымы рәхимлеләргә (?).</p> <p>67. Безләр өчен бөек һәм данлыклы Алла хәзрәтләре, Аят индергән, бел (?):</p> <p>68. Хак Тәгалә боерган : “Вә икразу”³, Без аны шик астына куябыз: “Вә имсәкү”.</p>
---	--

¹ Хәбибең – Мөхәммәд пәйгамбәрнең.

² Кәримнең – Мөхәммәд пәйгамбәрнең.

³ “Бурычка бирегез” – Коръәннән өзек. Тәржемәсе: “Бурычка бирегез”, ягъни: “хәерле гамәлләр кылыгыз” дигән мәгънәдә.

<p>69. Йук ирер Коръәнә йа иманымыз, Бу икедән хали ирмәз халемез.</p> <p>70. Йухсә инсафә кәлүрдәк без дәхи, Бөхил тәрк идүб улыр ирдәк сәхи.</p> <p>71. Хәшерә нәшерә әйләр ирсәк игътикад, Ахирәт чөн әйләр ирдәк куәт зад.</p> <p>72. Хәшерә нәшерә тилемез икран идәр, Дилмез мәгънәдә аһ, инкяр идәр, Канкысилә хөкем идәр йарын Хода, Халән нә мәгълүм улыр рузы жәза.</p>	<p>69. Юк безнең Коръәнгә ышануыбыз да, иманыбыз да, Бездә шул ике кимчелек бар.</p> <p>70. Юкса инсафка килер идәк без дә, Саранлыкны ташлап юмарт булыр идәк.</p> <p>71. Үзара аралашып яшәүгә күңел куйсак, Ахирәт өчен көч-куәтне өстәр идәк.</p> <p>72. Үзара ярдәмчелекне телебез икъяр итә, Ә күңелебез асылда шуны, аһ, инкяр итә.</p>
---	--

Икенче хикәя

Хикәйтәс сәни.	Икенче хикәя
<p>1. Ады Шәмсун – бәни Исраилдән, Вар иде бер кеше йүчә вәлидән.</p>	<p>1. Исеме Шәмсун – бәни Исраилдән, Бер кеше бар иде бөек изгеләрдән.</p>
<p>2. Эше әхыйа идәнмәкдә ләйали, Дотарды һәм сыйами би-т-тәвали.</p>	<p>2. Төннәрен йокламыйча уздыра иде, Уразаны да бер өзлексез тотар иде.</p>
<p>3. Газа әйләрде көффар илә даим, Ризаи Хак чөн ул зати-л-мөкәррәм.</p>	<p>3. Кәферләр белән даими изге сугыш алып барыр иде, Аллаһы ризалыгы өчен ул хөрмәтле зат.</p>
<p>4. Мөкабил кәлмәз иде сад, һезари Годуви дин илә жәнг ирдә кяри.</p>	<p>4. [Аңа] капма-каршы килә алмас иде йөз, меңнәре, Дин дошманнары белән сугышу иде эше.</p>
<p>5. Мөдам мансур улыбән ба кәрамәт, Сәри көффарә йагдырырды афәт.</p>	<p>5. Бер өзлексез жиңүче булып могжиза белән, Кяферләр башына яудырыр иде афәт.</p>
<p>6. Тивә яңакыйн идәнмешде аләт, Кылыч жаена ул сахибе кәрамәт,</p>	<p>6. Дөянең яңак сөяген корал итеп, Кылыч урынына ул могжиза әһеле,</p>

<p>7. Кем андин сэйфе саримдин зийадэ Алурды хины жэнгдэ истифадэ.</p> <p>8. Әгәр тәшнә улыб, аб улса хажәт, Вә йа улыр исә хин мәжагать,</p> <p>9. Чыкыб абзәлал дәндаларындин Кидәрде тәшнәлек мәзкүр вәлидин.</p> <p>10. Үсеб ит ул яңакдыйн вакты хажәт, Йиәрде аны ул сахибе сәгадәт.</p> <p>11. Бу өслүб үзрә әйләйеб газай, Идәрде әһле көффара жәзаи.</p> <p>12. Улыб көффара даим зафәр вә мансур Кылыб тәкәтьләрен так, әйләйеб хур.</p> <p>13. Әлендә гажиз улды жәмлә көффар, Мәшвәрәт кылдылар бу эштә фөжар.</p> <p>14. Варалар мал вафирлә зәнинә Вирәләр би кыяс аңа хәзинә.</p> <p>15. Качан уйкуйа варса ул нигү халь, Кем андин багладалар аны фил-халь.</p> <p>16. Намандәм кател идеб андан нәжати, Табыб хуш, кәчүнәләр бу хәйати.</p> <p>17. Бу мәнвал үзрә идүб рай тәдбир. Виреб халенчә малы шаб һәм йир,</p> <p>18. Жыеб гаятьдә күб мал, хәзинә, Бу хали диделәр варыб зәнинә.</p> <p>19. Күреб бу дәклү дөһьйаны ушал зән, Дөшеб фикрә аңа мәйел әйләйүбән.</p> <p>20. Кабул итде ушал сачы пуридә, Аны бәнд итмәгә уйкуларыда.</p>	<p>7. Үткен кылычтан да артыгырак итеп, Сугыш вакытында файдаланыр иде.</p> <p>8. Әгәр сусап, суга хажәте булса, Яисә ач вакыты булса,</p> <p>9. Тешләреннән салкын су чыгып, Бу изгенәң сусавы бетәр иде.</p> <p>10. Кирәк чакта ул яңак [сөягенә] ит үсеп, Ул бәхет иясе шуны ашар иде.</p> <p>11. Шул рәвешле сугышып, Кяферләренә жәза кыла иде.</p> <p>12. Кяферләренә һәрвакыт жиңеп һәм өстен чыгып, Көч-күәтләрен бетереп, хур итә иде.</p> <p>13. Кулыннан көчсез булды барлык кяферләр, Бу турыда жыелып киңәштеләр явызлык кылырга:</p> <p>14. Күп мал белән хатынына барырлар, Аңа чиксез күп хәзинә бирерләр.</p> <p>15.[Шәмсун] тыныч күнел белән йокыга киткәч, Аны шундук тотып бәйләрләр.</p> <p>16. Һич кичекмәстән үтереп аннан котылырлар, Шатланышып гомер кичерерләр.</p> <p>17. Шул рәвешчә күңелен күреп, Булдыра алганча мал һәм жир биреп,</p> <p>18. Гаять тә күп мал, хәзинә жыеп, Барын, бу хәлне хатынына сөйләделәр.</p> <p>19. Бу шикле мал-мөлкәтне күреп ул хатын Фикергә килеп, аңа кызыкты.</p> <p>20. Шушы чәчне кисәргә кабул итте, Йоклаган вакытында аны бәйләп куярга.</p>
--	---

<p>21. Нә йавыз васыф ирер бу – хөбб дөһйә, Идәр чуклары ду галәмдә гьөмйә.</p> <p>22. Күрәркән раһы хакны күзләре күр, Улыб, Хак рәхмәтендән улдылар дур.</p> <p>23. Буны фәһем әйләйеб әһйар вә әбрар Фәрари әйләделәр нитә эзмар.</p> <p>24. Кеми аглатмады бу мораэ шум Ки мәжнүн улмайәнә улды мәгълүм.</p> <p>25. Сийаһ итмеш сафи Аллаһ бәхтин, Сөләйманның дәхи алдырды тәхтин.</p> <p>26. Газа кыйлды бу дәстүр илә бең ай, Хөлүсан сад кыла һәм ул никү рай.</p> <p>27. Мәләк ирмәз, бәшәрдер, чөнки ахыр, Диләде рахәти ул зөлмөфахер.</p> <p>28. Йатыб бер кичә эчрә хабә варды, Торыб хатын һәмән бер әргам алды.</p> <p>29. Аныңлә баглады мөхкәм бигайәт, Боларның мәкрәнә йукдыр ниһайәт.</p> <p>30. Ачуб чәшмәне ул сахибе сәгадәт, Диде: “Кемдән дорыр бәңа бу халәт?”</p> <p>31. Диде: “Бән белмәк өчен куәтеңи Кыйлыбмән сынамак чөн хәзрәтеңи”.</p> <p>32. һәмәндәм илкене әйләде тәхрик, Өзелде кыйтга- кыйтга улубән иб.</p> <p>33. Икенче көн дәмүр зәнжирә мөхкәм Чикүбән, ул арада улды әбсәм.</p> <p>34. Уяныб уйкусындан ул никү халь Күреб зәнжири, диде: “Бу нә әгълал?”</p> <p>35. Диде: “Кылмышым әз руи тәжариб</p>	<p>21. Нинди явыз сыйфат ул – мал-мөлкәт сөю, Күпләрне ике галәмдә сукур итте.</p> <p>22. Хак юлны тотасылары урынына, күзләре сукур булып, Хак рәхмәтеннән ерак булдылар.</p> <p>23. Моны аңлаган изге һәм яхшы кешеләр [Моңардан] еланнан качкан кебек качтылар.</p> <p>24. Кемне елатмады бу икейөзлелек шомы Юләр булмаган кешегә мәгълүм булды.</p> <p>25. Ходай кешесенең кара итте бәхетен, Сөләйманның да алдырды тәхетен.</p> <p>26. Изге сугыш алып барды [Шәмсуң] мең ай, Каршылык күрсәтә һәм кәефе яхшы.</p> <p>27. Фәрештә түгел, кешедер, чөнки¹, Ахырда ял итәсе килде ул данлы кешенең.</p> <p>28. Бер кичтә ятып йокыга талды, Хатын торып тиз генә бер аркан алды.</p> <p>29. Шунның белән бәйләде бик нык итеп, Боларның мәкеренең чиге юк,</p> <p>30. Ул бәхет иясе күзен ачып, Диде: “Миңа бу халәт кемнән булыр?”</p> <p>31. Диде: “ Мин куәтеңне белер өчен, Сине сынап өчен бәйләдем”.</p> <p>32. Шу чак кулларын хәрәкәтләндерде, Бау кисәк-кисәк булып өзелде.</p> <p>33. Икенче көнне [аны] тимер чылбырга нык итеп Урап, ул арада булды иң шат.</p> <p>34. Уянып йокысыннан, ул яхшы күңелле [кеше], Зынжырны күреп: “Бу нинди чылбыр?”- диде.</p> <p>35. [Хатын] әйтте: “Мин моны тәжрибәләр</p>
--	---

¹ Текстта Шәмсуның, пәйгамбәр булуына карамастан, аның гөнаһлы булуы турында сүз бара. Мәсәлән, Шәмсуның зина кылып йөрүләре, яисә үзенең серен хатын-кызга әйтүе күздә тотыла.

<p>Нә хәдде вар идә буны әжаниб”.</p> <p>36. Әл илә әйләйеб ул дәм ишарә. Дәмүрдән кыйде кылды парә-парә.</p> <p>37. Диде кем “Бәнүн ул мәрә мөәйәд, Бәңа кяр әйләмәз галәмдә һич бәнд.</p> <p>38. Вә ләкин кәнде сачымлә мөкайәд Улырым, биләдер тәкъдир хикмәт”.</p> <p>39. Диеб әсрәрны белдерде шомә Саныб дуст аны алданды хосумә.</p> <p>40. Нәчә алданмайа ирешсә тәкъдир, Сийаһ улыр койашдик рай-тәдбир.</p> <p>41. Кеше фәркъ идәмәз башыйлә паин, Габи улыр, йөртмәз фикер райын.</p> <p>42. Басыб бер кичә дәхи хабы гафәләт, Табыб ул фажирә ул дәмдә форсат.</p> <p>43. Кисеб гажәләт илә кәсвәләрене, Аныңлә баглайубән әлләрене.</p> <p>44. Чыкубән би тәүкыйф кыйлды әхбар, Дирелеб ул арайа килде көффар.</p> <p>45. Ки һәр гиз вирмәйеб бер дәм әмани, Шәһид итделәр ахыр анда аный.</p> <p>46. Хәбибе хәзрәте хәллякъ галәм Жәмигы каинәтнең әфзале һәм</p> <p>47. Мөбарәк хатеренә госса вә гамь Дулыб, ошбу хәбәрдин ул мөкәррәм.</p> <p>48. Диде: “Бер кемсә бу микъдар гыйбадәт Идеп, ахырда һәм тапса шәһадәт,</p> <p>49. Бәнем өммәтләремдә бу фазыйләт Улынмаз, дәю, кәлдә аңа көрбәт.</p>	<p>йөзеннән эшләдем, Куәтеңнең чиге бармы икәнлеген белер өчен”.</p> <p>36. [Ире] кулы белән шул чак ишарә ясап, Тимер чылбырны парә-парә итте.</p> <p>37. Диде: “Кулларым сихер илә саклана, Дөнъяда һичнинди бау да миңа зыян китермәс.</p> <p>38. Вә ләкин үз чәчем белән генә бәйләнгән Булырмын, тәкъдир хикмәте шулайдыр,”-</p> <p>39. Диеп, серен бәхетсезлек китерүчегә белдерде, Аны дуска санап, дошманга алданды.</p> <p>40. Ничек алданмыйча тәкъдир ирешсә, Кояштай якты ният тә кара булыр.</p> <p>41. Кеше башы белән аягын аермас, Аңгыра булып, уй-фикерен йөртә алмас.</p> <p>42. Бер кичә янә ваемсызлык йокысы басып, Азгын хатын шул чак форсат тапты.</p> <p>43. Ашыгычлык белән кисеп [аның] толымнарын, Аның белән бәйләде кулларын.</p> <p>44. Кичекмәстән чыгып хәбәр итте, Жыелышып ул арада кяферләр килде.</p> <p>45. Һич бирмичә бер мизгел иминлек, Аны шунда ук үтерделәр.</p> <p>46. Галәмне Яратучының дусты Барча жан ияләреннән кадерлерәк,</p> <p>47. Мөбәрәк күнеленә кайгы һәм хәсрәт Тулып, бу хәбәрдән ул хөрмәт ителгән [зат].</p> <p>48. Диде: “Бер кеше бу кадәр гыйбадәт Кылып, ахырда шәһитлек тапса,</p> <p>49. Минем өммәтләремдә бу изгелек Булмас – дип, аңа үкенеч килде.</p>
---	--

50. Һәман жуш әйләйеб дәрыйаи рәхмәт, Хәбибе хөрмәтенә Раббе гыйззәт.	50. Шул вакытгук кайнатып рәхмәт дәрьясын Дусты хөрмәтенә гыйззәтле Раббе.
51. Нәзәввел итде у дәм сүрәи кадәри, Мәсрәт берлә мәмлү кылды садри.	51. Индерде шул чак “Кадер” сүрәсен, [Аның] күңелен шатлык белән тутырды.
52. Хәбибе хөрмәтенә Хак Тәгалә Безә вирде бу дәклү әнгам гузмә.	52. Дусты хөрмәтенә Хак Тәгалә Безгә бирде бу хәтле зур мул байлыклар.
53. Кә лязимдер безә кәррат мәррат, Мөбарәк рухына вирмәк салават.	53. Безгә күп тапкырлар тиештер Мөбарәк рухына салават әйтү.
54. Дәхи бу нигъмәт гузмайә һәр ан Ирер шөкранә важиб сорур игълан.	54. Дәхи бу зур нигъмәтләргә һәрвакыт Шөкранә ирешер тиешле шатлыклы хәбәр.
55. Жәмигы өммәтә безләрдән әкъдәм Ки һәргиз улмады бу фазыл әгъзам.	55. Барлык өммәткә безләрдән элегрәк, Һәрвакыт булмады бу өстен зур дәрәжәле.
56. Кыйас әйлә ки имде бонча дәүләт Вирелде райганә вә би миннәт.	56. Чагыштыр инде,бу кадәр дәүләт Бушка һәм битәрләүсез бирелде.
57. Һәзаран шөкер хәмед улсын Ходайа, Имәс мөмкин боның шөкрен әдайа.	57. Меңнәрчә шөкер, мактау булсын Ходайга, Моның шөкер итеп бетерү мөмкин булмас.
58. “Мишкәте әнвар” Китабындин моны төркийә бичар.	58. Газали хәзрәтнең “Мишкәте әнвар” Китабыннан моны төркичәгә әйләндерер.
59. Идебдер тәржемә ба нәзым әбйад, Өмиде бу сәбәблә: идәләр йад.	59. Шигырьләрен нәзым белән тәржемә итеп, Өмете бу сәбәп белән: аны искә алырлар.
60. Догаи хәйр идәләр бу фазыйхә Гыйбадның кәмтәре Әбелманихә.	60. Хәер дога итәрләр бу хурлыклыга, Бәндәләрнең кимчелеклесе Әбелманихка.
61. Дога хәйр илән ихван диннең, Багышлана гөнаһы бу гарибен.	61. Хәер догасы белән диндәш туганнарның Багышлана гөнаһы бу гарибнең.
62. Дога хәйр идән ихван динә Идә Хак рәхмәтенә һәр беренә.	62. Хәер дога кылган диндәш туганнарының Һәр беренә Хакның рәхмәте ирешер.
63. Һәммә госсә вә гамдин идеб азад, Идә зикер илә дилләрене абад.	63. Һәммә кайгы һәм хәсрәттән азат итеп, Зикер белән күңелләрен мәңгелек итәр.
64. Сәкамдин саклайыб Хак жанларыны, Сәламәт әйләйә иманларыны.	64. Чирдән саклап Хак [аларның] аннарын, Сәламәт итсен иманнарын.
65. Хисаб итмәй, соаль итмәй, Ходаем, Камусының биһишт әйләйә жайын.	65. Хисап итми, сорау алмый [гына] Ходаем Барысының да жәннәттә ит урынын.
66. Ул ихваны газизан хөрмәтенә	66. Ул газиз туганнары хөрмәтенә

Ула фазыл Ходай бу кәминә. 67. Үзендин гайрегә мохтажын Аллаһ Дөшөрмәгәй иде фазлыылә һәр гяһ. 68. Бәхак вә хөрмәтә “Таһа” вә “Йасин” Догамы кыл кабул, йә Рабби, амин.	Ходай бу түбән дәрәжәлене өстен итәр. 67. Үзеннән башкага мохтажын Аллаһ Һәрвакыт өстенлек белән төшерми иде. 68. Хаклык һәм хөрмәт белән “Таһа”һәм “Ясин” Догамны кабул кыл, я Раббым, амин.
---	--

Өченче хикәя

Хикәйәтес салис	Өченче хикәя
1. Вар иде наме Сәба шәһре шәриф, Йарадыпды Хак аны пакъ вә назыйф.	1. Сәба атлы күркәм шәһәр бар иде, Хак аны ару-пакъ һәм пөхтә итеп яраткан.
2. Һәм аның саг жанындан Зөлжалал Хәлык идебде ике баг жәннәт мисал.	2. Һәм аның уң ягыннан Аллаһы Жәннәт шикелле ике бакча яраткан.
3. Ике бостан дәхи аның сулыдан Әйләмешде мисле жәннәт Гадән.	3. Сул ягыннан янә ике бакча Гадән жәннәтенә охшаш, ясады.
4. Төрле эсмар илә дулы һәр бере, Писте чар фәрсәх иде һәм озыны.	4. Төрле жимешләр белән тулы һәрбере, Егерме дүрт фәрсәх ¹ иде озынлыгы.
5. Жәннәтнең әрзындан итмешде йирен, Исдерде өстенә жәннәт йилен.	5. Жирен жәннәт туфрагыннан иткән, Өстенә жәннәт жилен истерде.
6. Равиләр димеш: “У шәһәр вә фахирә Таифе мәдаиннең уртасыда.	6. Риваять сөйләүчеләр әйткәннәр: “Ул әйбәт шәһәр Шәһәрләр өлкәсенәң уртасында.
7. Ул мөбарәк шәһрә Аллаһ хәзрәти Вирмеш иде һәм уника хәсләти.	7. Ул мөбарәк шәһәргә Аллаһы хәзрәте Унике төрле үзенчәлек биргән иде.
8. Улмаз иде анда һич муш вә чайан, Борча вә чикердә вә бүре, йылан.	8. Булмас иде анда һич күсе һәм чаян Борча һәм чикерткә, бүре һәм елан.
9. Һәм икенче, йук иде анда мәраз, Һәм, өченче, килсә бер сахибе гараз,	9. Һәм, икенче, юк иде анда авыру, Һәм, өченче, килсә бер гозер иясе,
10. Тапмайыб дәрденә дару бер табиб Йәгъни керсә аңа бер хәстә, гариб.	10. Авыруына бер дару табиб тапмыйча Ягъни аңа бер чирле, гарип керсә,

¹ Үлчәү берәмлеге – 6-7 км.

<p>11. Улыр ирде шул заманда сыйххате, Уңарды һәм кадими гыйлләте.</p> <p>12. Зира жәннәт йилләре исәр иде, Жисменә дикдекләйеб кисәр иде.</p> <p>13. Чарымин, улмаз иде барс вә жөзам, Хамисән, мәгъми, жөнүн, әүжаг тәмам.</p> <p>14. Садисән, гәр кәлтерелсә бер жөнүн, Кем гыйлажын тапмайыб әһле вә фөнүн.</p> <p>15. Госел идәрләр улса аның суидан, Шул заманда улыр ирде саг-исән.</p> <p>16. Кылсалар анда зирагать, һәфтемин, Ирешер улса хисар кылмакга хин.</p> <p>17. Хирманә жәмгъ әйләйчәк ул заман, Хак Тәгалә йуллайыб рәйхе рәван.</p> <p>18. Саманындин данәсен әйләр жода, Ирке бар фәгалә мотлакдыр Хода.</p> <p>19. Сигезенче, кийәчәк саубе бәһар Артдырылмазды бәр ай бәрәф викар.</p> <p>20. Тукызынчы, дәгел ирде кем зийад Хәрри хөршид, нитә кем гайре бәлад.</p> <p>21. Хажәт улыр ирсә салкынлык әгәр, Бәрд булырды билә улмышды кадәр.</p> <p>22. Гаширән, тәзвиж идәрләрсә зәни, Бәкер улырды һәм бәфәрман гани.</p> <p>23. Унберенче, хамилә улса зәнан, Хамледән бушанмак эстәйан заман.</p> <p>24. Күрмәз иде вәзыгдан һичбер әләм, Хак Тәгалә әйләйеһб фазл-у- кәрам.</p>	<p>11. Шул заманда сыйххәте булыр иде, Электәге сырхаулары да бетәр иде.</p> <p>12. Чөнки жәннәт жылләре исәр иде, Жисменә тию белән [авыруны] кисәр иде.</p> <p>13. Дүртенче, булмас иде тән черү авырулары, Бишенче, кайгы-сагыш, котыру, авыртулар тәмам беткән.</p> <p>14. Алтынчы, әгәр бер акылдан язган китерелсә, Аның әмәлен фән әһелләре дә тапмаган булсалар,</p> <p>15. Аның суында коендырырлар иде, Шул заманда исән-сау булыр иде.</p> <p>16. Жиденчедән, анда игенчелек белән шөгыйльләнсәләр, Уңышны жыеп алу вакыты житсә,</p> <p>17. Ындырга жыеп алу вакытында Хак Тәгалә жил юллап жыйдыра.</p> <p>18. Саламыннан бөртеген аерыр, Барысын да эшләргә Ходаның ирке бар.</p> <p>19. Сигезенче, [жир] һәрвакыт яз киemen киенеп, Кар-бәс бер айдан арттырылмас иде.</p> <p>20. Тугызынчы, башка илләр, шәһәрләргә караганда, Кояш эссесе дә алай артык түгел иде.</p> <p>21. Хажәт булса салкынлыкка әгәр, Салкын булыр шулай кирәк кадәр.</p> <p>22. Унынчы, хатын кешене кияүгә бирсәләр, Гыйффәтле кыз булыр ди иде Хода фәрманы белән.</p> <p>23. Унберенче, хатыннар йөкле булса Бала тудырыр вакыт житкәч,</p> <p>24. Бу хәленнән һичбер авырту, жәфа күрмәс иде, Хак Тәгалә өстенлек һәм юмартлык итеп.</p>
---	--

<p>25. Ул заманда Хак Тәгалә хәзрәти Вирер ирде аңа нәүм вә рәхати.</p> <p>26. Уйганубән күзене ачкан заман Күрәр ирде тыйфелне кәнден эман.</p> <p>27. Табар ирде күдәге мәснүн улан Һәм нәфасендән үзе би хун улан.</p> <p>28. Уникенче, миһербанан жиһан Ягъни шәфкате сахибан вәлидән.</p> <p>29. Кечек иркән тыйфлә кидерсә камис Халенә лаекъ вәзийг вә кяр нәфис.</p> <p>30. Нә кадәр үсдекчә ул вәлад сәгыйр Күлмәге һәм үсеп улырды кәбир.</p> <p>31. Боңа бинзәш анларә фазл-у кәрам Әйләйеб вирмеш иде дөрле нәгам.</p> <p>32. Падишаһы фагаль мохтар дорур, Ирек аныңдыр, һәрнә диләрсә кылуи.</p> <p>33. Гәр деләрсә, дүзаһы жәннәт идәр, Зәһри-тирийак, атәши-нигъмәт кылуи.</p> <p>34. Нитә Нәмруд галәме нар әйләди- Хак Тәгалә аны гөлзар әйләди.</p> <p>35. Әйләмешдер хәзрәте Раббель-гыйбад Ул сәмәндәр тыйренә атәшне зад.</p> <p>36. Кем Сәба каумедән ул солтаны Рабб Кәндүзенә тәгәте кылды таләб.</p> <p>37. Анларның вәхи итде пәйгамбәренә Бу рисаләтне тикер дип барына.</p> <p>38. Диде ул пәйгамбәри гали жәнаб: “Әману би-л-Лаһи вә саллү шәйх-у шәбб.</p> <p>39. Һәм зәкате үтәйеб дотың сыйам, Хаж идүб зад идәселәр хас вә гам”.</p>	<p>25. Ул вакытта Хак Тәгалә хәзрәте Бирер аңа йокы рәхәте.</p> <p>26. Уянып күзен ачып жибәргән вакытта Үзен, баласын исән-сау күрер иде.</p> <p>27. Баласы инде [дөнъяга] ияләнеп өлгергән, Бала табуы кан түгүсез генә булган.</p> <p>28. Уникенче, жиһанның миһербаныннан Ягъни шәфкать иясе атадан.</p> <p>29. Кечкенә балага күлмәк кидерсә, [Күлмәге] үзенә бик чак һәм нәфис тегелгән була.</p> <p>30. Ул бала никадәр үссә, зурайса, Күлмәге дә үсеп, зурая бара иде.</p> <p>31. Моңа, охшаш, аларга киң күңеллек Күрсәтеп төрле нигъмәтләр биргән иде.</p> <p>32. Аллаһы һәр эшкә ирекледер, Ни теләсә, шуны кылырга ирке бар,</p> <p>33. Әгәр теләсә, жәһәннәмне жәннәт итәр, Агуны – дару, утны – нигъмәт итәр.</p> <p>34. Нәмруд¹ (Вавилон патшасы) дөнъяны ут иткәндә, Хак Тәгалә ул аны гөл бакчасы ясады.</p> <p>35. Ходай Тәгалә хәзрәте Утны саламандра кошына азык итте.</p> <p>36. Сәба халкыннан ул коллар солтаны [Аллаһы] Үзенә буйсынуны таләп итте.</p> <p>37. Аларның пәйгамбәренә вәхи жибәрде Бу боерыкны житкер дип барына да.</p> <p>38. Диде ул гали жәнаб пәйгамбәр: “Аллага ышаныгыз, гыйбадәт кылыгыз, карты һәм яше.</p> <p>39. Һәм зәкятне үтәп, ураза тотыгыз, Хаж кылып, юл запасы ясагыз, хасс вә гамь.</p>
--	---

¹ Намруд (Нимрод), Фараон, Хаман и Карун – для миллионов мусульман эти имена говорят о многом. Коран увековечил их до скончания мира, как символ тирании, несправедливости и угнетения.

<p>40. Дотмадылар әмре, инкяр итделәр, Нәфс-у-шәйтән житдекенә киттеләр.</p> <p>41. Чук кәрамлар сахибе ул би нийаз Ошбу каумә кылды фәрманыны баз.</p> <p>42. Диде кем: “Бәнүн халаик халикы, Жәмлә мәрзукның ирермен разыйкы.</p> <p>43. Һәм мосаувәр һәм мөхәүвәлмән, белең, Коллык итмәк –әше дорыр бәндәнең.</p> <p>44. Бу мәдинәи мөбәрәкне ватан, Эстәңезә баде жәннәт исдүрән.</p> <p>45. Һәм сезә ошбу шәраб, ошбу тәгам Биттәвали ирешер мәндән мөдам.</p> <p>46. Нигъмәтем йийеб, чикүбән рахәтем, Идәсез дарә фәнадә тагәтем.</p> <p>47. Шөкер идәрсәңез бәңә сезләр әгәр, Артдыраам нигъмәтеме сәр-бәсәр.</p> <p>48. Сездән әгәр улса көфране нәгамь, Гафил улмаң – каты тәгъзибе идәм”.</p> <p>49. Әмрә инкяр итделәр ул кауме залл, Һәр зәвате йийделәр хәнзир мисал.</p> <p>50. Ул рәсүлә әйләде Аллаһ хитаб: “Идәрәм ирсал мән ул каумә газаб.</p> <p>51. Ашкярә күрүбән кодрәтләрем Йийеб-әчеб би бәһа нигъмәтләрем,</p> <p>52. Әмремә һич кылмадылар илтифат Күрәләр нә идисәр ахыр гыйнад!”.</p> <p>53. Ишедәчәк ул нәби Хакдан моны Шәһәрдән чыкмага кылды газмене.</p> <p>54. Ике багың арасында тиз-тиз Чыкубән сәйр әйләр ирде ул газиз.</p>	<p>40. Тотмадылар әмерен, инкяр иттеләр Нәфес һәм шайтан житәкчелегенә киттеләр.</p> <p>41. Ул күп юмартлыклар иясе, ялынып тормыйча гына, Бу кабиләгә фәрманын кылды тагы да.</p> <p>42. Диде: “Мин ул һәммә жан ияләрен яратучы, бар кылучы Барчагызны ризык белән туендырып торучы.</p> <p>43. Һәм уйлап күз алдына китерелгән, хыял ителгәнәм, белең, Коллык итү- әшәдер бәндәнең.</p> <p>44. Бу мөбарәк шәһәрне ватаныгыз иткән, Өстегезгә жәннәт жилләре истергән.</p> <p>45. Һәм сезгә бу шәраблар, бу азыклар Бер-бер артлы өзлексез ирешә Миннән.</p> <p>46. Азыкларымны ашап, рәхәтләремне чигеп, Фани дөнъя йортында буйсынып яшәгез.</p> <p>47. Әгәр сез Миңа шөкер итсәгез, Нигъмәтеме бермә-бер арттырырмын.</p> <p>48. Әгәр сез нигъмәтләренә кадәрен белмәсәгез, Ваемсыз булмагыз – каты газап итәм”.</p> <p>49. Ул азгын кавем әмерен кире кактылар, Һәрберсе дуңгыз шикелле ашауда булды.</p> <p>50. Ул пәйгамбәргә Алла мөрәжәгать итте: “Мин ул кавемгә газап жиберәм.</p> <p>51. Кодрәтләремне ачыктан-ачык күрә торып, Бибәһа нигъмәтләремне ашап-әчеп,</p> <p>52. Әмремә һич илтифат кылмадылар, Инде күрсеннәр: нишләтә ахырда кирелек!”</p> <p>53. Ул пәйгамбәр моны Хакдан ишетү белән Шәһәрдән чыгып китәргә ниять кылды.</p> <p>54. Ике бакча арасындан тиз-тиз, Чыгып, ул газиз, китәр иде.</p>
--	--

<p>55. Хак Тәгалә анларның бостанына Йуллады чикердәне сычкан илә.</p> <p>56. Һәрбере жәссәдә ирде сәк мисал, Каһре айяный Ходай зә-л-жәлал.</p> <p>57. Һәрбери әзрас вә әснандар иде, Санасын дәмүр тарак дәнланде.</p> <p>58. Күричәк ошбу бәлаи әгъзами, Кире дүнде кауменә мәзкүр нәби.</p> <p>59. Диде: “Гафил улмаң, әсхабе нәгыйм, Өстегезә кәлде афате газыйм.</p> <p>60. Шәһәрдән чыкыб күзңезлә нәзар Әйләйеб, тәүбә идәсез сәр-бәсар.</p> <p>61. Дүкүбән йәш рәжәгать идең бер Иләһа Йарлыкар, би шик, кәрәмлү падшаһ.</p> <p>62. Рәхим идебән Хак Тәгалә хәзрәте Өстеңездән кидәрә бу афәте”.</p> <p>63. Ишедеб бу сүзе ул кауме ләжүж, Шәһәрдә һич калмайыб кылды хоруж.</p> <p>64. Күзләрелә күрүбән гайнел-йакин. Алмадылар гыйбрәте ул мәзнәбин.</p> <p>65. Кем кадими көфредә жан вә дили. Кәлмәде иманә асла һич бери.</p> <p>66. Йәнә шәһрә кире дүнеб инделәр. Ошбу батыль һәр зәвати йийделәр.</p> <p>67. Нәхнү нәбна хәүлә суран жәдид. Нәжгаль бабан галәйһи мән хәдид.</p> <p>68. Йәгъни шәһрәнең тикрәсендән бер зәмин Оравуз мөхкәм сәдди әз аһәнин, –</p> <p>69. Дәю аһәнгирләре жәмгъ итделәр Кем гадәддә йөз бең ир ирде болар.</p> <p>70. Һәри беренең хадиме һәм сад иде, Гайре йәрдәм идәче би хәдд иде.</p>	<p>55. Хак Тәгалә аларның бакчасына Чикерткә тычкан белән юллады.</p> <p>56. Һәрберсе гәүдәдә эт кадәр иде, Аллаһының каһәре күренү шушы иде.</p> <p>57. Һәрберенең тешләре бик күп иде Тешләре тимер тарак кебек иде.</p> <p>58. Күрү белән шушы чиксез зур бәланы, Әйтелгән пәйгамбәр кауменә кире түнде.</p> <p>59. Диде: “Муллык ияләре, ваемсыз булмагыз, Өстегезгә бөек Аллаһының афәте килде,”– диде.</p> <p>60. Шәһәрдән чыгып күзегез белән карагыз, Бөтенегез тәмам тәүбә итегез.</p> <p>61. Яшь түгеп, бер Аллаһыга кайтыгыз, Ярлыкар, шиксез, мәрхәмәтле Падишаһ.</p> <p>62. Рәхим итеп Хак Тәгалә хәзрәте, Өстеңездән китәрә бу афәтне”.</p> <p>63. Бу сүзне ишетеп ул кире беткән кавем, Шәһәрдә һич тә калмыйча чыгып китте.</p> <p>64. Күзләре белән күреп, ап-ачык белгәч тә, Ул гөнаһлылар гыйбрәт алмадылар.</p> <p>65. Жан һәм күңеле электән көферлектә булганнарның, Һичберсе һич иманга килмәде.</p> <p>66. Янә шәһәргә кире кайтып керделәр, Бу затларның һәрберсе бозык иделәр.</p> <p>67. Без яңа койма төзәрбез Һәм капканы да тимердән ясарбыз.</p> <p>68. Ягъни шәһәрнең тирәсеннән бер жиргә Бик нык итеп эшләнгән тимер койма корабыз, –</p> <p>69. Дип, тимерчеләрне жыйдылар, Санасаң, йөз мең ир иде болар.</p> <p>70. Һәрберсенең хезмәтчеләре йөз иде, Башка ярдәмчеләре чиксез күп иде.</p>
--	--

71. Шәһренең әтрафын кошадыб сәр бәсәр, Ябмага сури япышды зән вә әр.	71. Шәһәр тирәсен тулысынча урап Дивар кору эшенә ир-хатын – барчасы кереште.
72. Бонлара тәкмил идәнчә мөһләти- Вирде бер йыл Хак Тәгалә хәзрәти.	72. Боларга эшләрен төгәлләргә Хак Тәгалә хәзрәте бер ел срок бирде.
73. Япдылар бер кальгаи зарб шәдид, Коршына каршдырыб мис хәдид.	73. Бик нык итеп бер кальга эшләп куйдылар, Тимер белән бакыр катнашмасыннан.
74. Кальганың унтүрт гәз ирде киңлеге, Алтмыш аршын иде һәм биеклеге.	74. Кальганың киңлеге ундүрт гәз ¹ иде, Биеклеге аршин иде.
75. Абе хәйвана мөшабиһ бер бәкяр Йаратыбды шәһәр эчендә бер вә бар.	75. Тереклек өчен кирәк бөтен нәрсәне Шәһәр эчендә Аллаһы яраткан иде.
76. Дикмәйә дәйү зарар афәтдән Әйләделәр капусын фулатдан.	76. Афәттән зарар күрмәсен диеп, Капкасын булаттан ясадылар.
77. Чөн тәмам улды каму япулары, Беркедеп багладылар капулары.	77. Барлык эшләре тәмам булганнан соң, Капкаларны нык итеп бикләделәр.
78. Шад-мәсрур улубән ул кауме дун, Диделәр: “Кем әйләйә беzi зәбун.	78. Шатланышып, куанышып ул түбән кавем, Диделәр: “Безне кем жиңә ала?”
79. Йа, кемнең вардыр азайа кодрәте Бозубән кермәккә ошбу сангате?”	79. Я, кемнең бар газап бирергә кодрәте Бу корылманы ватып керергә?”
80. Гаррә улыб Хакка инанмадылар, Тәүбә идеб хәзрәтә йанмадылар.	80. Горур булып Хакка ышанмадылар, Тәүбә итеп Ходайга якынаймадылар.
81. Хәзрәт каһһар каһәр илә гайан Кылды чикердәләрә әмре һәман.	81. [Хак Тәгалә] хәзрәте, каһәрләп, Ап-ачык итеп шул вакыт чикерткәләргә әмер итте.
82. Мушлара әмр итде анларлә бәһәм, Кальганы әйләмәгә сәкыб вә ныкам.	82. Алар белән бергә тычканнарда да әмер итте, Ныгытма стөнасын телгәләргә, жәза бирергә.
83. Әмре Хакга әйләйебән имтисал Кальгайа йапушдылар каплан мисал.	83. Хак әмерен тулысынча үтәү йөзеннән Кальгага каплан шикелле ташландылар.
84. Дешләр илә ирешүбән сил кеби, Кальгаи әйләделәр гарбил кеби.	84. Ташкын кебек ябырылып, тешләре белән Кальганы иләк шикелле ясадылар.
85. Ул тимердән кальгаи дишек-дишек	85. Ул тимер кальганы тишек-тишек [ясап],

¹ 3 фут чамасы.

<p>Бер заманда кыйлдылар ишек-ишек.</p> <p>86. Анлара дәхи мөсәлләтә әйләде Йир йөзәндә, күкләрәндән – сулары.</p> <p>87. Хәзрәте Коръән эчендә Хак кәрим, Йулладым, дир, анлара сәйлел-гарим.</p> <p>88. Чөнки шәб кәчди кем улды собых гяһ, Керде су, кальга эченә дулды, аһ!</p> <p>89. Ул дишекләр кем дишебде фәэрәләр Кереп, андин чак булды зәһрәләр.</p> <p>90. Гарыкь улыб әһле мәдинә әжмәгыйн, Калмады илля ки рәжел әрбәгыйн.</p> <p>91. Ул калан кырык кешеләр качдылар Кальганың йүксәк йиренә ашдылар</p> <p>92. Ул һәләкәтдин сәләмәт калдылар, Нә инандылар, нә гыйбрәт алдылар.</p> <p>93. Диделәр: “Үлде үләчәкләр тәмам, Улдылар туле әмәл лә шаз вә гям.</p> <p>94. Баг-бостан, монча нигъмәт, монча мал, Безә калды”, – диделәр ул кауме залл.</p> <p>95. Бәгдә каһәр әйләйеб Раббе шөкер Ул сәбаиның камусын кылды шүр.</p> <p>96. Калмады һич нигъмәт вә малдан нишан, Гыйбрәт алмады һаман ул нәксан.</p> <p>97. Каһер идебән Хак Тәгалә хәзрәти, Тәнләринә вирде һәм бер гыйлләти.</p> <p>98. Чагрыбән, багрыбән хәр мисал Кылдылар ошбу жиһандин иртихал.</p> <p>99. Хак Тәгаләйә инанмады бери Улды дүзах һәрберсенәң йири.</p> <p>100. Ошбу кыйссадан, әй ихване дин, Хоссә ухуз әйләйә һәр мөслимин.</p> <p>101. Хак эшә инкяр идән ирмеш йаман,</p>	<p>Бер заман ишек-ишек ясадылар.</p> <p>86. Аларга өстеннән янә жиңеп, Жир йөзәндә, күкләрәндә – сулары.</p> <p>87. Бөөк Коръәндә юмарт Хак: “Аларга кайнар ташкын жибәрдем”, – диер.</p> <p>88. Чөнки төн үтеп, таң вакыты житкәч, Су кальга эченә кереп тулды, аһ!</p> <p>89. Күселәр тишкән тишекләрдән [су] Кереп, аннан зур зыян килде.</p> <p>90. Шәһәр халкы барчасы тончыгып, Кырык ирдән башка һич кем калмады.</p> <p>91. Исән калган кырык кеше качты, Кальганың биек жиренә күтәрелделәр.</p> <p>92. Ул һәләкәттән сәләмәт калдылар, [Ләкин] инанмадылар да, гыйбрәт тә алмадылар.</p> <p>93. Диделәр: “Үлде үләчәкләр тәмам!” Комсызлыклары кузгалып шатландылар.</p> <p>94. “Бакчалар, бу кадәр нигъмәт, бу кадәр мал Безгә калды”, – диделәр ул азгын кавем.</p> <p>95. Аннары Хак Тәгалә каһәрләп, Ул сәбалыларның һөммәсен ачы язмышка дучар итте.</p> <p>96. Нигъмәт-малдан һич эз дә калмады, [Ләкин] ул әшәкеләр һаман гыйбрәт алмады.</p> <p>97. Хак Тәгалә хәзрәте каһәрләп, Тәннәренә бер авыру жибәрде.</p> <p>98. Ишәк кебек акыра-бакыра, Бу дөнъядан киттеләр.</p> <p>99. Хак Тәгаләгә инанмады берсе [дә], Һәрберсенәң урыны жәһәннәм булды.</p> <p>100. Бу кыйссадан, әй диндәш туганнар, Сабак алсын һәр мөселман.</p> <p>101. Хак эшне инкяр итү – начар нәрсә,</p>
--	--

<p>Каһре Хакдан улмаз ирмешләр эман.</p> <p>102. Әүвәлән шәйтан иде инкяр идән, Ничә бең йыл тагатен бадә вирән.</p> <p>103. Санийан, фиргавен вә Нәмруд, ибне Гад, Бонлар улды дөньяда әһле гыйнад.</p> <p>104. Ошбу инкяр әһле шәррдән нашидур, Бу Жәһеллә бу Ләһәб у сафидур.</p> <p>105. Уйлә улса хак эшә мөнкәр кеше, Уңмаз ирмеш ике галәмдә эше.</p> <p>106. Әһле эшрар сыйнфидандыр, билгелек Кем уланнар мөнкәре әһле сөлүк.</p> <p>107. Бонлар илә уласын ләйл вә нәһар, Әйләмә бонларә гостаханә кяр.</p> <p>108. Улды гостахдин көсүфе афтаб, Һәм Газазил жәрәтендән рәдд баб.</p> <p>109. Улды нурани әдәбдин нә фәләк, Бу әдәблә улды пакъ жөмлә мәләк.</p> <p>110. Диде пәйгамбәр: “Мөжлим холык хуб, Ки мәрәнжанид әсхабе колүб”.</p> <p>111. Йагъни саликләрә вирмәкдән иза Ижтинаб әйлән димешдер мостафа.</p> <p>112. Бонларның гыйльме фөнүнләрдин жода – Будыр истыйрлаб әсрар Хода.</p> <p>113. Мәснәвидә хәзрәти Руми Жәләл Бойырыбдыр билә ул сахиб кәмал.</p> <p>114. Гәр Хода ху аһәдкә пәрдәи кәс дәрд Мәйлеш әндер тәгънәи пакьян зәнд.</p>	<p>Хак каһәреннән дә имин булмаслар.</p> <p>102. Башта шайтан иде, инкяр иткән, Ничә мең елы гыйбадәтен жилгә биргән.</p> <p>103. Икенчедән, фиргавен һәм Нәмруд, Гад халкының улы, Болар дөньяда кире беткән, карышучылар булдылар.</p> <p>104. Бу инкяр итү яманлыктан борылышка килде, Бу – [Әбу] Жәһел, [Әбул] Ләһәб сыйфатыдыр ул.</p> <p>105. Шулай булса хак эшкә каршылык күрсәткән кеше, Уңмас икән ике дөньяда да эше.</p> <p>106. Билгеле Яман кешеләр сыйныфыннандыр, Тәртипләре инкяр ителгән булдылар.</p> <p>107. Болар белән төне-көне буласың, Боларга начар эш эшләмә.</p> <p>108. Начарлыктан кояш тотылды Һәм Газазил тупаслыгы өчен ишектән сөрелде.</p> <p>109. Әдәп нәтижәсендә нурлы булды күк йөзе, Бу әдәп белән барча фәрештәләр пакъ булды.</p> <p>110. Диде пәйгамбәр: “Мөжлим яхшы холык, Ки мәрәнжәнид күңелләр иясе.</p> <p>111. Ягъни мәсләктәшләреңә газап бирүдән Сакланыгыз, – дигән Мөхәммәт пәйгамбәр.</p> <p>112. Боларның гыйлем фәннәреннән аерым – Будыр Ходайның астрология серләре.</p> <p>113. Мәснәвиендә Жәләл Руми хәзрәте Болай дип боерган ул камиллек иясе.</p> <p>114. Әгәр Хак Тәгалә бер оятсызның оятсызлыгын Ачарга теләсә, оят юлына салыр күңелен.</p>
--	--

<p>115. Хак Тәгалә пәрдәсен бер бәндәнең Йортмак эстәрсә ушал шәрмәндәнең.</p> <p>116. Тәгънаи йигянә әйләр мәйлене Жай идәр аңа жәһәннәм вәйлене.</p> <p>117. Мәгънәдә кур улдыкындан әһле кал, Бонларның хакында әйләр кыйл вә кал.</p> <p>118. Мисал хоффаш күребмезләр әзгами, Фәркъ вардыр ирадә би монтәһи.</p> <p>119. Суфи Аллаһияр, ул сахибе вафа Диде ки: “Сүзләр безә әйләр кифа.</p> <p>120. Кем гамәл әйләрсә үз кали белән, Кала заһир гыйззәтнең али илән.</p> <p>121. Артар ул кәсдә һәвәс берлә һава Ошбу гыйлләтләрә халь ула дәва”.</p> <p>122. Дидеке мәшһүрдәр, һәркем белер һәм китабы жөмлә илләрдә йөрер.</p> <p>123. Хәмдүлилллаһ сад һәзаран ул гани, Кылмайыбдыр әһле инкярдан бәни.</p> <p>124. Саликенең хөрмәтенә, йа илаһ, Гафу идеб, кылмаз дәйү йөзем сияһ.</p> <p>125. Фазлы жүденә кылубән мөгътәмид, Рәхмәтенә дотмышым кямил өмид.</p> <p>126. Бу хикәятне зә “Тәфсире кәбир” Кем лисане төркийә ошбу фәкыйрь</p> <p>127. Тәржемә кылмыш бер ай, йәдкяр, Дагы улсынлар дәйү хиш вә тәбар.</p> <p>128. Кем хосусан назм илә дидем боны, Зира кылмышды гата Хак бу фәни.</p>	<p>115. Хак Тәгалә бер бәндәнең пәрдәсен Шул оятсызның [пәрдәсен] ертырга теләр.</p> <p>116. Теләген шелтә белән бер генә белдерер, Аңа жәһәннәм газабын аңа урын итәр.</p> <p>117. Мәгънәдә суқыр булганлыктан кал әһеле Болар турында [да] шаулашырлар.</p> <p>118. Ярканат кебек, күрмәсләр бу наданнар, Аерма шунда гына: теләкләре – чикләnmәгән.</p> <p>119. Суфи Аллаяр, ул турылык иясе, Диде ки: “Сүзләр безгә житә.</p> <p>120. Кем үзе [әйткән] сүзе белән гамәл итсә, Хөрмәт белән ачыктан-ачык кала.</p> <p>121. Ул кешедә теләк белән мәхәббәт артыр, Бу авыруларга хәл¹ була дәва”.</p> <p>122. Әйткәне мәшһүрдәр, һәркем белер, һәм китабы барлык илләрдә йөрер.</p> <p>123. Аллага йөз меңнәрчә мактау булсын, ул Хак Тәгалә Мине инкяр итүчеләрдән кылмае.</p> <p>124. Суфилар юлыннан баруым хөрмәтенә я Илаһым. Гафу итеп, йөземне кара итмәс димен.</p> <p>125. Бөөк юмартлыгына инанып, Рәхмәтенә тулы өмет саклайм.</p> <p>126. Бу хикәятне “Тәфсир кәбир” дән Төркичәгә [күчергән] бу фәкыйрь</p> <p>127. Бер ай тәржемә итте, ядкяр, бу, Үземә һәм миннән соңгыларга догачы булсыннар дип.</p> <p>128. Аерым алганда, шигырь белән яздым моны, Чөнки бүләк иткән Хак Тәгалә бу сәләтне.</p>
--	---

¹ Хәл – суфиларның ритуалларын башкарганда билгеле бер эчке халәтләре.

<p>129. Шәһре Каргалы – фәкыйрең мәүлиде, Өммәте Әхмәд, рәгыййәте Мәскәви.</p>	<p>129. Фәкыйреңнең туган жире- Каргалы шәһәре, Өммәте – Мөхәммәт өммәте, Мәскәүгә буйсынганнардан.</p>
<p>130. Атасы Әбелфәез, жәдде бәнам Дәүредә остаз(ы) көлл Габдессәлам.</p>	<p>130. Атасы Әбелфәез, бабасының исеме Дәверендә бирелгән: һәммәнең остазы Габдессәллам.</p>
<p>131. Бәндәи Хакның мәйяанында сарих Хәмтәранә бәндәсе Әбелмәних.</p>	<p>131. Хак бәндәләре арасында [таралган] ялганны кычкырып белдәртүче Түбәнчелекле бәндәсе Әбелмәних.</p>
<p>132. Кыйсмәтен Хак әйләмешде интишар, Бу сәбәбдин сәер идебде чук дияр.</p>	<p>132. Өлешен (ризыгын) Аллаһы төрле якка чәчкән, Шул сәбәпле күп илләрне гизде.</p>
<p>133. Коббәи ислам Бохараи шәриф Шәһәренә һәм вармыш иде бу нәхиф.</p>	<p>133. Ислам йорты Бохараи шәриф Шәһәренә дә барган иде бу ябык.</p>
<p>134. Намы Нияз Колый, мәршиде заман Төрәкмәни дәю мәгъруфе жиһан.</p>	<p>134. Исеме Нияз Колый, заман остазы Төрәкмәни дип жиһанга танылган.</p>
<p>135. Сани Баһаведдин дәүран иде, Гайреләрә нисбәтән солтан иде.</p>	<p>135. Икенче Баһаветдины дәвере иде, Башкаларга караганда солтан иде.</p>
<p>136. Котыб әл-әктабы, дине ислам зыя, Бәхш идән би шәк күзен әүлийә.</p>	<p>136. Диннең котыблар котыбы, ислам диненең яктырткычы, Шиксез аңа әүлиялек бүләк ителгән.</p>
<p>137. Хәзрәтнең ханәкәсендә берәз Хезмәт илә улмышды сәрәфраз.</p>	<p>137. Хәзрәтнең ханәкәсендә берәз Хезмәт итү бәхетенә ирешкән иде.</p>
<p>138. Ризыкы мәкъсум ошбудыр дәнәкәне Гиздеребде әле госмани хакыны.</p>	<p>138. Ризыгы бүленеп бу дәрәжәсезнең Гиздерде госманлы кул астындагы жирләрдә.</p>
<p>139. Илче Мөхәммәд Йосыф бәклә бәһәм Ул мөбарәк хакә басмышдым кадәм.</p>	<p>139. Илче Мөхәммәт Йосыф бәк белән бергәләп Ул мөбарәк туфракка аяк баскан идем.</p>
<p>140. Йаргар улуб аңа бу натәван, Һәм имамы ирде аның ул заман.</p>	<p>140. Тугрылыклы юлдаш булып аңа бу зәгыйфь Шул ук вакытта аның имамы да иде.</p>
<p>141. Әшһүре хәрам эчрә рәжәб ае иде, Галәмнең жәннәт мисал әйам иде.</p>	<p>141. Айларның хөрмәтлесе булган рәжәп ае иде, Дөнъяның жәннәткә охшаш көннәре иде.</p>
<p>142. Кердүкемездә Истанбул шәһәренә Бең ике йөз дә утыз берде сәнә. (1816)</p>	<p>142. Истанбул шәһәренә кергәндә Мең ике йөз беренче ел иде (1816 М.).</p>

143. Валидә жәмигының корбендә жай, Вирмешде безләре әгълә сарай.	143. Валидә мәчете янындагы якынындагы урынында Безгә бик яхшы сарай бирделәр.
144. Мостафа атлыг мәрде ихтийар Капучы баш зи әснафе кибар.	144. Мостафа исемле олы яшьтәге бер кеше, Капка сакчылары башлыгы – дәрәжәле катлаудан.
145. Капудан мәузуг миһмандар иде, Кичә-көндөз безем илә яр иде.	145. Капкадан ук кунакчыл иде, Төне-көне безгә иптәш иде.
146. Солтан тәхетендә тәмкин ул заман Талигы мәсгүд иде Мәхмүд хан.	146. Солтанат тәхетендә ул заман ныклы иде, – Киләчәге бәхетле иде Мәхмүд ханның.
147. Атасы ирде аның мәрхүм Хәмид, Һәр икеләсе шәриф һәм сәгыйд.	147. Аның атасы мәрхүм Хәмит иде, Икесе дә хөрмәтле һәм бәхетле [кешеләр].
148. Үзе мәнсур, талигы ирде кави, Бәндә итмеш иде нәчә хосрәви.	148. Үзе жиңүче, бәхет өлеше ныклы иде, Ничә патшаны кол итте.
149. Йимешем ул падишаһның нигъмәтен, Күрмешем бән хосрәванә шәфкатен.	149. Ул падишаһның нигъмәтен ашадым, Патшаларга хас шәфкатен күрдем.
150. Ул сәгадәтлейә лязимдыр мөдам, Әйләмәк изге догайы собых вә шам.	150. Ул бәхетлегә даими рәвештә, Иртә һәм кич изге дога укырга кирәк.
151. Хак аңа багышлагаб гомре дираз, Ике галәм эчрә кылгай сәрәфраз.	151. Хак аңа озын гомер багышлап, Ике галәм эчәндә башкалардан өстен иткән.
152. Илле көн идеб икамәт бәгъдә зин, Газме хаж әйләде бу габде хәзин.	152. Илле көн анда торганнан соң, аннары Бу хәсрәтле кол хаж сәфәрәненә чыкты.
153. Илчеләрдән ялгызы улды жода Ултырып бәхре сәфидә бу гәда.	153. Илчеләрдән ялгызы аерылды, Утырып диңгез кәрабына бу хәерче.
154. Буйлә ирмеш бу гариб үзен кадер, Даре Мисра әйләде андан гизәр.	154. Бу рәвешле бу гариб үзен хөрмәтле итте, Аннан Мисыр иленә гизәр.
155. Жәмлә пашалар эчәндә әфзале - Мөлке Мисра вәли Мөхәммәт Гали	155. Барлык пашалар арасында иң күренекле – Мисыр дәүләтендә вәли (губернатор) Мөхәммәт Гали
156. Кеби һич күрмәшәм бер сәрвәри Һәм ишетмәдем гизәб бәхр-ү бәри.	156. Кебек житәкчене һич күрмәдем Һәм ишетмәдем диңгез һәм жирләрне гизеп.
157. Рад-тәдбире илә ул хуш хисал Мисыр мөлкен забыт кыйлымыш туб мисал.	157. Карашы һәм фикере белән ул күркәм табиятле, Мисыр милкен туп кебек кулга төшергән.

<p>158. Кичерүбән тыйгъдин баш-башларын, Әйләмеш рам һәм гарәб сәр кешеләрен.</p>	<p>158. Баш-башларын кылычтан үткәреп, Барча гарәп житәкчеләрен буйсындырган.</p>
<p>159. Шыйлә дөзмеш гаскарене би шөмар Мал-у мал улмыш каму дар-у- дийар.</p>	<p>159. Шул рәвешле хисапсыз гаскәрен төзөгән, Барча ил-йорт бихисап байлык белән тулган.</p>
<p>160. Каһирә мөлкедин үтеб бу фәкыйрь, Әрз Хижазә дәхи әйләде сәйр.</p>	<p>160. Каһирә дәүләтеннән үтеп бу фәкыйрь, Хижаз жиренә таба сәфәрен дәвам итте.</p>
<p>161. Дәхил улуб Мәккәи Мөкәррәмә, Васыйл улды фазлы Хаклә хәрәмә.</p>	<p>161. Мәккәи-Мөкәррәмәгә кереп, Иреште Аллаһының рәхмәте белән Кәгъбә мәчетенә.</p>
<p>162. Хажилар жукинда багун Хода Һәр зиярәт гяһләрә ошбу гәда.</p>	<p>162. Хажилар арасында Хода ярдәме белән Зиярәт кыла торган һәр урынга бу мескен.</p>
<p>163. Кем гыйбадулла илән йөрүб бәһәм, Сәйер идүбән һәр мәкамә мөхтәрәм.</p>	<p>163. Күпме Алла коллары белән бергә йөрөп, Һәр изге урынга зиярат кылды.</p>
<p>164. Кидеб андан ризык арайуб йәнә, Ирде Мөнәүвәр Мәдинә шәһренә.</p>	<p>164. Аннан китеп янә [рухи] ризык эзләп, Мәдинә-Мөнәүвәрә шәһренә иреште.</p>
<p>165. Мәнбәгы әдәб вә әнвәр вә зыйа, Мәтлагы хоршид, хәбиб вә кибрийә.</p>	<p>165. Әдәп, нурлар һәм яктылык чыганагы Кояш чыгу урыны, Ходайның сөеклесе һәм бөекләр [жире].</p>
<p>166. Пишвәй әүвәлин вә ахырин Сәйеди ма сәйеди дөнъя вә дин.</p>	<p>166. Әүвәлгеләрнең һәм ахыргыларның юлбашчысы, Дөнъя һәм дин юлбашчыларының патшасы.</p>
<p>167. Хәзрәти галәмпаһә заирин Имтинаны илә бу габде хәзин.</p>	<p>167. Хәзрәте галәм сакчысына хажилар, Рәхмәт белән бу хәсрәтле кол.</p>
<p>168. Кара йөзен сөрүбән капусына, Дорды әл баглайубән тапусына.</p>	<p>168. Кара йөзен капкасына, Кул баглап хезмәтенә торды.</p>
<p>169. Ул мөбарәк бокъгадә һәр нә ки вар Мөжтәһидин илә әсхаб вә кибар.</p>	<p>169. Ул мөбарәк жирдә һәрнәрсә булса, Мөжтәһидләр, сәхабалар бөек кешеләр бар.</p>
<p>170. Барына кылды зиярәт бу кимин, Разый Аллаһ галәйһим әжмәгыйн.</p>	<p>170. Барысына да зиярәт кылды бу зәгыйфь, Аларның барысыннан да Алла разый булсын.</p>
<p>171. Кире дүнеб, шәһре Исламбула баз, Килмешем фаслы бәһардә ягъни йаз.</p>	<p>171. Янә Истамбулга кире әйләнеп, Жәһар васлында ягъни язда килдем.</p>
<p>172. Күрешәб илче әфәндилә һәмән, Госса-гамь калмады, улдык шадман.</p>	<p>172. Күрешәп илче әфәнде белән шул чак, Кайгы-хәсрәт калмады, булдык бик шат.</p>

173. Китде йоргынлык, оныдылды тэмам, Вакытымыз хушлык илэ һәр собых вэ шам.	173. Китте арганлык, онытылды тэмам, Вакытыбыз һәр иртэ-кич хушлык белән [уза].
174. Падшаһның дәүләтендә гыйш вэ нуш Әйләдек берничә көн бадил вэ хуш.	174. Патшаның дәүләтендә кәеф-сафа Итеп берничә көн бик рэхәт үткәрдек.
175. Ултырыркән бер көне би йар хас, Әйләде илче әфәнде илтимас.	175. Бер көнне хас дуслар белән утырыр икән, Илче әфәнде мөрәжәгать итте:
176. Нулэ лотфыңдан беzi шад әйләсән, Назм илэ мадидәни ¹ йад әйләсән.	176. “Ни була бер яхшылык эшләп, безне шат итсән, [Күргәннәрәңне] назым белән, шигырь язып, искә алсаң!”
177. Дидекенә әйләйүбән имтисал, Димешем бу назмы Фирдәүс мисал:	177. [Аның] әйтүенә колак салып, Фирдәүсигә охшатып бу назымны сөйләдем:
Мөнәжәт	Мөнәжәт
178. Әя мискин Маних, шөкрәнә кыйл собх- у-мәсаләр сән, Мөкәррәм ханән бари Тәгаләйә йөз ордың сән.	178. И мескен Маних, иртә-кичтә шөкерләр кыл, Аллаһы йортына йөзенне Ходайга оруга ирештең син.
179. Сафа, Мәрвә мәйанында гыйбадулла илән тәкбир, Идүбән һәм дәхи тәһлил сәгый идеб йөгәрдең сән.	179. Сафа, Мәрвә тавы янында Аллаһыга гыйбадәт кылучылар белән әйттең тәкбир, Итеп һәм тәһлил әйтеп йөгәрдең син.
180. Хәбибе кибрийәнең һәм мөтәһһар рәүзасы үзрә Акызып күзләреңнән яшь, кара йөзеңе сәрдең сән.	180. Зур дәрәжәле дустиның һәм изгенең каберенә Күзләреңнән яшь агызып, кара йөзеңне сәрдең син.
181. Гөнаһын аңыб, аглайыб, әлең бабында баглайыб. Сәүчигә игътираф идеб, шәфагатьне өмиден сән.	181. Гөнаһыңны аңлап, елап, каршыңда кулың баглап, Аллаһыга гаепләреңне танып, шәфәгать өмет иттең син.
182. Нә дәүләт бонлар, и мискин, имәс шөкрәнәсе мөмкин, Мәгәр бер изге остазың догасылә туш улдың сән.	182. Ни байлык, боларны мескен шөкерана итмәс бетерерлек түгел, Мәгәр бер изге остазыңның догасы белән генә ирештең [боларга] син.
183. Дәхи бу дарә дөнъяның сафаларыны чиктең сән, Жиһанның шаһлары ирдеке гыйззәтләргә	183. Шулай ук дөнъя йорты рэхәтләрен чиктең син, Дөнъяның шаһлары ирешкән гыйззәтләргә

¹ Мәдид – шигырь үлчәвенен исеме. Три четырёхдольника в восточной поэзии.

ирдең сән.	ирештең син.
184. Жиһанда солтанат дары улан шәһре Станбулда Рикабең үзрә чавышлар йөкертүбән йөрдең сән.	184. Жиһанга мәһабәтлек урыны булган Истамбул шәһәрәндә Кальга өстендә чавышларны ¹ йөгертөп йөрдең син.
185. Тәэссеф итмә мазыйә чигеб мөстәкъбәлә хәсрәт, Сәрасәр рәбгы мәскүннең тамашасыны күрдең сән.	185. Үкенмә үткәнгә, киләчәк өчен хәсрәт чикмә: Баштан ахырга кадәр жирнең дүрттән берендә яшәүчеләрнең тамашасын күрдең син.
186. Күргән артык имәсдер һәм дәхи күрмәйән улмаз ким, Кем тәкый булса ул әкрәм Хода гандында, белгел сән.	186. Күргән артык булмас һәм тагын күрмәгән дә ким булмас, Кем диндар булса ул мәрхәмәтле Хода янында, белгел син.
187. Киченсәң гомре Нухи йад иделмеш дөрле гыйззәтлә, Кичәчәк бең йылы берлә мәсави ула, белсән сән.	187. Нух пәйгамбәр гомерен яшәсән, төрле гыйззәт белән искә алыныр, Мең ел яшәүгә тиң ул, белсән син.
188. Таләб әйлә жәнабе кибрийадан даим әл-әукат. Сәләмәт китмәкең иман илә дөһйаи дүндән сән.	188. Бөек шәехләрдән даими рәвештә сора, Дөһьядан иман белән сәләмәт китүеңне.
189. Ишедеб бу бәйтеми һәб хиш вә йар, Укыдылар афәрин сад һәзар.	189. Ишетеп бу бәетемне, барча якыннарым-дусларым Йөзләрчә-меңнәрчә укыдылар “афәрин”.
190. Әйләделәр һәм бәңа изге дога, Даимән улсын могыйның, диб, Хода.	190. Кылдылар миңа изге дога, Һәрвакыт ярдәмчең булсын, дип, Хода.
191. Шәүкы мәскән китмәз имеш көлле хин, Газме рәжгәтә әйләмешем бәгъде зин.	191. Туган илне сагыну һич китми икән, Шуннан соң илемә кайтырга ниятләдем.
192. Зира имандан ирер хоббе ватан, Дәрд илә кидәр үләнчә мәрд-у зән.	192. Чөнки ватан сөю иман ул, Шул кайгы белән ир һәм хатыннар үлгәнче йөри.
193. Китмеш ирдем анлары кылыб видагъ Бән кидәндә һәр бересе ирде сагъ.	193. Алар белән сабуллашып киткән идем, Мин киткәндә һәрберсе исән-сау иде.
194. Бән кидичәк ирешәб хөкме кадәр, Жәмләсене әйләмеш зир вә зәбәр.	194. Мин киткәч, язмышның хөкеме ирешеп, Барысын астын-өскә китергән.
195. И, дәрига! Ничәләре бу әжәл Ике бүләр һич гөман итмәз мәхәл.	195. Нинди аяныч! Ничәләрне бу әжәл Икегә аерды, шиксез, игътибар итмәс.

¹ Чавыш – хезмәт итүче гаскәри (офицер).

<p>196. Ничэлэрнең зәһрәсен чакъ әйләде, Ничэлэрнең касруны хакъ әйләде.</p> <p>197. Ничә гакыллары хәйран әйләде, Ничә тәдбирләре вәйран әйләде.</p> <p>198. Сагы салим дүнүбән кәлдүк заман, Бер бәләйә уграмышым нагяһан.</p> <p>199. Казый кылды Дәшт-и кыпчакка кадәр, Дәүре һарун газыйды ул дәмдә бер.</p> <p>200. Тохымы Чыңгыз иде ул гали һәмәм, Фазыл видад илә улыбды мөхтәрәм.</p> <p>201. Шәүкәт, гайрәт илә ул пәһлеван Бәхеш идебде галәмә әман-у әман.</p> <p>202. Хак Тәгаләдин ирүб аңа каза, Башына килде аның дөрле бәла.</p> <p>203. Анасы, әһле гыйали би гөнаһ Төшде Хивайә ба тәкъдире илаһ.</p> <p>204. Бу сәбәб илә кидүбән ул әмир, Гакыйбәт кәнде дәхи дөшде әсир.</p> <p>205. Бонда дөшмәк илә динелмәз хәкыйрь, Аһәнин кайдә дөшәр әлбәттә шир.</p> <p>206. Хәр илә хәнзирә улмаз игътибар. Зәнжерә дөшмәкдин улмаз ширә гар.</p> <p>207. Бәр карар улмаз жиһанның кәрд-әше: Гяһ бәләнд, гяһ пәст улыр бонда кеше.</p> <p>208. Кәтмәйән дәүләт ирер гыйльме кәмал, Гяһ килер, гяһа кәдисәр жаһ вә мал.</p> <p>209. Шәркъә-гарбә эстәйеб абе хәйат, Һәм Искәндәр кәтде ахыр нә морад.</p>	<p>196. Ничэләрнең гайрәт-батырлығын шиндерде, Ничэләрнең сарайларын тузанга әйләндерде.</p> <p>197. Никадәр гакыл ияләрен хәйран итте, Ничаклы уй-ниятләрне пыран-заран китермәде.</p> <p>198. Сау-сәламәт кайтып килгән чакта, Көтмәгәндә бер бәлага очрадым.</p> <p>199. Кыпчак даласына кадәр казый кылды, Ул вакытта һарун Газый заманасы иде.</p> <p>200. Чыңгыз токымыннан иде ул бөөк каһарман, Киң күңеллелеге белән хөрмәт иясе булды.</p> <p>201. Көч-күәт, гайрәт белән ул пәһлеван, Дөньяга иминлек һәм тынычлык бүләк итте.</p> <p>202. Хак Тәгаләдән ирешеп аңа каза, Башына килде аның төрле бәла.</p> <p>203. Гаепсез анасы, хатыны, бала-чагалары Аллаһы тәкъдире белән Хивага әсир төште.</p> <p>204. Шул сәбәп белән китеп ул әмир, Нәтижәдә үзе дә төште әсир.</p> <p>205. Монда төшү белән генә түбән саналмас, Тимер бәйгә, әлбәттә, арслан төшәр.</p> <p>206. Ишәк белән дуңгызга игътибар булмас, Богауга төшүдән арысланга гарьлек булмас.</p> <p>207. Бер көе генә тормас дөньяның эше: Бер югары менәр, бер түбән төшәр кеше.</p> <p>208. Бетмәс байлык ул – камил гыйлем генә, Дәрәжә белән мал бер килер дә бер китәр.</p> <p>209. Көнчыгыш һәм көнбатыштан тереклек суы эзләп, Ахырда Искәндәр¹ морадына ирешмичә дә китте.</p>
---	---

¹ Искәндәр – Александр Македонский.

210. Жәһед илә йапуб Ирәм багыны Гад, Бердәм анда ултырып улмады шад.	210. Тырышлык белән ябып Ирәм бакчасын Гад халкы ⁸ , Бер мизгел анда утырып шат булмады.
211. Гәр Сөләйман жаһы улырса насыйб. Гакыйбәт кабрә кереп, улмак гариб.	211. Гәрчә Сөләйман дәрәжәсе насыйп булса да, Соңыннан кабергә кереп, [бу дөһьядан] аерыласың.
212. Лик әксәре дөһья әһле бәля, Ула килмеш әһбия вә әүлия.	212. Ләкин дөһьяда иң күп авырлык- бәләләр Пәйгамбәрләр һәм изгеләргә туры килгән.
213. Сабыр илә ахырда мәнсур улдылар, Гамь китеп, галәмдә мәсрур улдылар.	213. Сабырлык белән ахырда жиңүче булдылар, Кайгылар китеп, галәмдә шат булдылар.
214. Хәзрәти Йакуб фиракының дәрдилә Кур улып, күзләре улды ибтиля.	214. Хәзрәти Йакуб аерылышу кайгысыннан Сукураеп, күзләре авыртып [жәфаланды].
215. Гакыйбәт күр күзләре булыб гөшад, Васлы Йосыф берлә булды фәрх вә шад.	215. Ахырда сукур күзләре ачылып, Йосыф белән кавышып сөенде, шат булды.
216. Хәзрәти Йосыф сатылды кол улыб, Чаһә салдылар аны сукуыб-орыб.	216. Хәзрәти Йосыф сатылды кол булып, Коега салдылар аны сугып-орып.
217. Сабр идүбән гакыйбәт чыкуб зә чаһ, Улмадымы мөлкә Мисра падишаһ.	217. Сабыр итү белән соңра коедан чыгып, Булмадымы Мисыр дәүләтенә патша?!
218. Кобтыйлардин ¹ хәзрәти Муса дәһи, Чикүбән гүяа газабы дүзәһи	218. Мисыр кыбтыйларыннан хәзрәти Муса да, Гүя жәһәннәм газәпләры чигеп,
219. Гакыйбәт мәнсур улыб ул зате пакь, Жөмлә әгьдәләрене кылды һәлак.	219. Ахырда жиңүче булып пакь зат, Барлык дошманнарын итте һәлак.
220. Хәзрәти Гайса, кем ул кяне вафа, Хәддән афзун чикәб әһваг бәля.	220. Хәзрәти Гайсә – тугрылык чыганагы, Чиксез төрле-төрле авырлыкларны күп чигеп.
221. Михнәтен чикәб йәһүднең шөб вә руз, Асманә гакыйбәте кылды хоруж.	221. Михнәтен чигеп яһүднең көне-төне, Азакта күккә ашты.
222. һәм Мөхәммәд рәсулуллаһны Мәккәдән ихраж идеб у шаһны.	222. һәм Мөхәммәд рәсулулланы, Мәккәдән куып чыгарып, ул шаһны,

¹ Кыбтыйлар – Мисыр христианнары.

⁸ Гад халкы – хәзерге Йәмән территориясендә яшәгән борынгы халык. Кылган гөһәлләры һәм тәүбәгә килмәгәннәре өчен Аллаһы Тәгалә тарафыннан юк ителгәннәр.

223. Дашлар илэ кем мөбарэк сакларын Орубэн кан итделэр аякларын.	223. Ташлар белэн атып батырларына, Аякларын канга батырдылар.
224. Һәм мөшэррэф дешлэрен сындырдылар, Гапе паки Хэмзэи үлдерделэр.	224. Һәм хөрмәтле тешлэрен сындырдылар, Дәү абзыйсы пакъ Хэмзэне үтерделэр.
225. Әкъриба вә әһлене би ихтийар Пырагубэн әйләде тәрк дийар.	225. Якыннарын һәм өй жәмәгәтьлэрен ихтыярсыз, Калдырып, туган жирен ташлап китте.
226. Гакыйбәт ул әнбияләр сәрвәри Носрәт илэ дотды һәм бәхр-у бәри.	226. Нәтижәдә ул пәйгамбәрләр башлығы Жиңеп чыгып, кулында тотты диңгез һәм жирләрне.
227. Бакыйдыр шәргъ-у шәрифә бәр дәвам, Нәсх, тәгаййирдән илэ йаум әл-кыйам.	227. Мәңгелек шәригәт законнары дәвам итәчәк, Бетмичә, үзгәрмичә кыямәт көненә кадәр.
228. Әксәре әһле бәла дөнъяда һәм Ахырында ула килмеш мөхтәрәм.	228. Дөнъяда бәла-авырлыклар күргән күпләр Ахырында кадерле һәм хөрмәтле булалар.
229. Ошбу солтанны дәхи Раббе-л-гыйбад Һич гажәб ирмәс әгәр идә нәжат.	229. Бу солтанны да гыйбадәт кылучылар Раббысы, Әгәр коткарса, һич тә гажәп булмас,
230. Зирә дагыйдыр аныңчөн һоб улус, Кыргыз, тажик, нугай, хәтта урус.	230. Чөнки дога кылучы аның өчен барлык өлкәләр, Кыргыз, тажик, нугай, хәтта рус.
231. Ошбу назмы дөзмәдән бу бәндәнен Максады аслысы бу шәрмәндәнен,	231. Бу шигырьне язудан бу бәндәнен Асыл максаты бик тә кимчелекле бу бәндәнен,
232. Дагый улалар бонь күрдәк заман Кем исә бакый дәгелдер бу жиһан.	232. Моны күргән заман догачы булырлар, Бу дөнъяда кем дә мәңгелек түгел.
233. Лик калырса гәр кешедән йәдкяр Бу сәбәблә йад идә һәр хиш вә йар.	233. Ләкин әгәр кешедән истәлек калса, Шуның белән искә алыр һәр якын һәм дус.
234. Дагый уланә догам бу: йа Илаһ, Улгай ирдең һәүле мәхшәрдә Пәнаһ.	234. Дога кылучыга догам мондый: йә Илаһ, Дәһшәтле мәхшәрдә ¹ Яклаучы булсаң.
235. Дин дөнъясын гыймарәт-әйләйеб, Жәннәтеңне анларә әйлә насыйб.	235. Дин дөнъясын төзек итеп булдырып, Жәннәтеңне аларга насыйп ит.

Дүртенче хикәя

¹ Дәһшәтле мәхшәр – Кыямәт көнендә котны алучы жыену урыны.

Хикэйэтер рабиг	Дүртенче хикэя
1. Шэйхе Габделкадыйр Гиляниның Бер мөриде садыйкы вар иде аның.	1. Шәех Габделкадыйр Гилянинең, Бер тугрылыклы мөриде бар иде.
2. Ул мөрид әйдер аңа: “Шэйхе жиһан Бер сөалем вар дорыр, әйлә бәйан.	2. Ул мөрид аңа әйтте: “Жиһан шәехе, Бер соравам бар, аңлатып бир:
3. Пир илә мөрид мөхиб мийанында Нә хокук вар бер-беренең йанында”.	3. Остаз белән сөекле мөрид арасында Бер-берсенә нинди хокукы бар?”
4. Диде аңа ул вәлиләр сәрвәре, Зиннәте дин, варисы пәйгамбәре:	4. Әйтте аңа ул изгеләр башлыгы. Дин бизәге (зиннәте), пәйгамбәр варисы:
5. “Вар фәлән шаһа, дәйүең бәндән сәлам, Сөйләмә артык дәхи гайре кәлям.	5. “Бар фәлән патшага миннән сәлам әйт, Шуннан башка ләм-мим сүз дәшмә.
6. Саг-сәлам чөнки кайтыб кәләсэн, Бу сөалеңнең жәвабын аласән”.	6. Исән-сау кайтып килгәч, Бу соравыңның жәвабын алырсың”.
7. Әйләйеб фәрмане шэйхә имтисал, Ул дийәрә йөрде ул хушхисал.	7. Шәех боерыгына буйсынып Ул хуш сыйфатлы мөрид әлеге илгә китте.
8. Чикүбән юл шодтән чук рузгяр, Ирде ахыр анда ул дәрвише гар.	8. Күп көннәр юл газабын чигеп, Ул дәрвиш ахыр шул жиргә барып житте.
9. Нәм дәхи шэйхнең сәламен бәр әмир, Тәхте уңында дорыб диде фәкыйрь.	9. Әмер буенча шәехнең сәламен Тәхет алдына килеп тапшырды бу фәкыйрь.
10. Би тәукыйф тәхтедән филхаль инеб, Әлләрене күксе өстендә куйыб,	10. Тоткарланмыйча тәхеттән шундук төшеп, Кулларын күкрәге өстенә куеп,
11. Алды шаһ шәехнең сәламен жан илә, Әнхәна вә ихтирам игъزاز илә.	11. Шатланып шәехнең сәламен кабул итте, Хөрмәт-ихтирам белән.
12. Ул сәламнең шөкрәнә ул дил хозур, Вирде дәрвишә дәхи биш йөз филүр.	12. Ул сәламнең шөкрәнә күнелдән шат (хозур), Дәрвишкә биш йөз филүр бирде.
13. Шэйхә һәдийә беңи вирде дәхи, Кем холус әһле улан шаһи сәхи.	13. Шәехкә бүләк итеп янә меңне бирде Ихлас әһеле булган бу юмарт патша.
14. Керде йула дүнеб ул дәрвише баз Күрәсенчә ачлур гизлү раз.	14. Ул дәрвиш тагы кайту юлына чыкты, Күренгәнчә яшертен сер ачылып.
15. Бер шәһәр йул үзәрәндә вар иде, Анда бер мәшһүрә зән жаидар иде.	15. Бер шәһәр бар иде юл өстендә, Анда бер сихерче хатын яши иде.
16. Диларам жинги аңа дирләр иде, Чуклар аның агына керләр иде.	16. Күнелләргә ял бирүче жинги диләр иде аңа, Күпләр аның авына кереп әлэгәләр иде.

17. Нэггэмэ вэ чэнги дэхи кырык кэниз, Дотар иде дэхи ул биби тэммиз.	17. Жыр һәм чэнгидэ уйнар өчен кырык кэнизэк Тотар иде ул, пөхтэ хатын.
18. Шөйлэ хөсен ас иделэр һәр бери, Кэнде хоруш жариялэре чөн пэри.	18. Һәрбере шундый күркәмлек иясе иде, Үзе хур кебек, жариялэре пэри кебек [гүзэл].
19. Нэггэмэ вэ чэңлэрени бер гэз симагъ, Әйләйан жанын идәрде эл-видагъ.	19. Жырларын һәм чэңнәрен безаз тыңлаган зат Жанын белән хушлашыр иде.
20. Мәжлесенең шөкренә малыны худ Һәрнә вар исә идәрләрде фокуд.	20. Мәжелесенең шөкереңә барлык малын үзе Нәрсәсе булса, кызганмый бирде.
21. Фетнәсенең нәчәләр кәрдабинә, Дөшүбән әйләнмеш иде агыйнә.	21. Фетнәсенең тозагына ничә кеше Төшөп авына эләккән иде.
22. Тугры кәлүр бонлара мискин мөрид, Гакыл-һушын идәр улдәм на пәдид.	22. Мескен мөрид боларга туры килде, Шунда ук ул гакыл-һушын югалтты.
23. Чәңләрәң чалыб газәлләр ул зәман, Жарияләр илә идәрде һәман.	23. Ул вакыт чәңнәрен уйнап, газәлләр әйтөп Жарияләр белән бергә утыра иде [теге хатын].
24. Дәрвишнең ишеделәб колагына Дөшдә бонларның моһәйяа агыйнә.	24. Дәрвишнең ишетеләп колагына Төштә боларның әзерләгән авы.
25. Ул диларам колларындан берене Йулыкыб күрдә вә диде серене.	25. Ул гүзәл колларыннан берсен Юлыгып калды һәм аңа үзенең серен әйтте.
26. Диде: “Коллар, кем ки, бу арзу кылыр, Бер кичә бәш йөз филүресен вирер”.	26. Диде: Бу гүзәлләрнең берәрсен кем теләсә, Бер кич өчен биш йөз филүрен бирер.
27. Дәрвиш әйдер: “Разыйм ки, хуш улыр, Чыкарыр вирер шу дәм бәш йөз фөлүр.	27. Дәрвиш әйтте: “Мин риза, бик хуш булыр”, Һәм шундук чыгарып бирде биш йөз филүр.
28. Диделәр: “Садыйкь илә бу кяри таләб, Кәләсэн бу капуйа улдыкта шәб.	28. Диделәр: “Эчкерсезлек белән бу йомышны сорап, Кич булгач бу капкага киләсең.
29. Буйлә иде ул диларам гадәти, Бер кичәдә ике йөз хәражәти	29. Бу гүзәлнең гадәте шулай иде, Бер кичтә ике йөз төрле чыгымнар.
30. Әйләйүбән бәрк идәрде алене, Алдайыб алырды жөмлә малыны.	30. Сарыф итеп, хәйләсен ныгытыр иде, Алдан барлык малын алып калыр иде.
31. Бәш дөгел, гәр улынырсә бең филүр, Вирөб, идәрләрде һәр көн хозур.	31. Биш [йөз] түгел, әгәр мең филүр булса да, Бирөп, һәркөн хозур итәрләр иде.
32. Ошбу дәстүр илә ике йөз тәмам	32. Шул рәвешчә ике йөз бетөп,

Сарыф идебэн дөзде мәжлесө там.	Сарыф итеп, тулы мәжлес корды.
33. Улды шәб, дәрвише дэгъвәт кылдылар, Ул мөзәйән мәжлесә кәлтердиләр.	33. Кич житте, дәрвишне чакырдылар, Ул күркәм мәжлескә китерделәр.
34. Һәм диларам ултырачак тәкийәгяһ Өстенә кәчүрделәр манәнде шаһ.	34. Һәм гүзәл утырачак тәхет Өстенә патша кебек күтәрәп утырттылар.
35. Ул кәнизән дордылар әгъзәз илә Чәңләрен чалыб гүзәл илханилә.	35. Ул дәртле кәнизәкләр хөрмәт белән Музыка коралларында гүзәл көйләр уйнап,
36. Каршысында дордылар һәм саф дотыб, Санасин энжү ирер кумыш дезеб.	36. Каршысында сафка тезелеп тордылар, Тезеп куелган энжеләр кебек.
37. Чыка кәлде ул диларам назниин Жәлвә ураб гүя тависдыр һәммин.	37. Ул гүзәл килеп чыкты балкып, Бизәнәп, гүя тавис кошы кебек.
38. Би тәкәллеф тәкийәгяһ үзрә кәчеб. Ултырыр ул дәрвишнең дезен басыб.	38. Тәкәллефсез тәхет өстенә утырып, Ул дәрвишнең тезенә утырды.
39. Калмайуб дәрвишдә сабыр вә карар, Кем диләр алур нигяре бәр кәнар.	39. Дәрвиштә сабыр һәм түземлек калмыйча Ул гүзәлне биләннән кочып алды.
40. Буйнына озадыб илкен сарылуру, Күрәр ул дәм: касыр дивар ярылуру.	40. Кулын сузып муенына сарылыр, Шул вакыт күрер: сарай дивары ярылыр.
41. Чыкыб әл дәрвишә бер чаплак орыр, Йөзе өстенә мөгәллак йыкылыр.	41. [Дивардан] кул чыгып дәрвишнең яңагына орыр, Абынып, йөзтүбән егылыр.
42. Бер заман йатыр ки, һушындан талыб, Күбеке мискиннең агзына кәлеб.	42. Бер заман [ул] һушына китеп ятты, Мескеннең авызыннан күбекләр килде.
43. Һушына кәлдектә йәнә бер орыр, Сана син буйны фәкыйрең өзелер.	43. Һушына килгәч, тагын бер сукты, Фәкыйрьнең гүя ки муены өзелде дип сана син.
44. Чөн диларам ошбу әхвали күрәр Күңленә йаулак каты куркыг дөшәр.	44. Гүзәл бу хәлне күргәч, Күңленә бик нык курку төште.
45. Диде: “Әй дәрвиш, нә хәл улды сәңа? Әйдәсән гизләмәйүн боны бәңа”.	45. Диде: “Әй дәрвиш, ни хәл булды сиңа? Яшермиңә моны әйтсәң иде миңа”.
46. Дәрвиш әйдүр: “Сәңа әл сондык заман. Шәйхемнең дивардан илке гайан	46. Дәрвиш әйтте: “Сиңа кулым белән сарылган вакытта Шәехемнең кулы дивардан ачык
47. Улыбән йөземә орды ике гәз,	47. Булып ике мәртәбә йөземә орды,

Жан вирердем орса гэр өченче гэз”.	Өгэр өченче мөртэбэ орса, жан бирер идем”.
48. Илтимас идеб диларама фэкийрь, Диер ки: “Хак улсын мөдама дэстгир.	48. Дэрвиш гүзэлгэ мөрэжэгать итеп Эйтте: “Аллаһ юл күрсэтүчен булсын һәрчак.
49. Ул филүре, кем сәңа вирдем, хәләл, Улсын имде, дик бәни, йулыма сал”.	49. Сиңа биргән филүрләрем хәләл Булсын инде, тик мине юлыма жибәр”.
50. Туры кәлеб аңа йул күстәрделәр, Алдуку филүрисен һәм вирделәр.	50. Туры килеп, аңа юл күрсәттеләр, Алган филүрларен да бирделәр.
51. Ул хатын хәддән зийадә хәүф идәр, Жөмлә жарияләрен азад идәр.	51. Ул хатын чиктән тыш куркыр, Барлык жарияләрен азат итәр.
52. Нийәт әйләр шәйхә жөмлә малыны, Бәхеш идә Аллаһ өчен һәб варыны.	52. Барча малын шәехкә ният итәр, Бүләк итәргә барын да Аллаһ өчен.
53. Тәүбә улсын, – диде, – бер боның мисал, Шәргәә хилаф эшләмәк фи көлле халь.	53. “Тәүбә булсын, – диде, – бер моның кебек мисалы, Шәригатькә хилаф булган барлык эшләр.
54. Нәйә малик исә бәйгъ идеб филүр Әйләде, дәрвишә вирде ба сорур.	54. Нинди милке булса – барсын сатып, филүргә Әйләндерде, шатлык белән дәрвишкә тапшырды.
55. Аның илә шәйхә күндереб аны, Кәнде дәхи күрде йул йарагыны.	55. Шуның белән аны шәехкә күндереп, Үзе дә юл яракларын эзерләде.
56. Тәүбә кылды соңучы шәйхә кәлеб, Габидә улды гөнаһындин йаныб.	56. Соңыннан шәехкә килеп тәүбә итте, Гөнаһыннан котылып, гыйбадәт кылучы булды.
57. Кәнденең биш йөз филүрисен бәһәм Падишаһның бең филүрисенә зам	57. Үзенең биш йөз филүрен Падишаһның мең филүренә кушып.
58. Әйләйүб дәрвиш дәхи һәр нә ки вар Куды шәйхнең уңына ба инкисар.	58. Һәр ни бар исә дәрвиш алып Шәех алдына китереп куйды.
59. Диде дәрвишә ки: “Күрдеңме, мөхиб, Нәләр изһар итде тәхтендән дөшүб.	59. Диде дәрвишкә: “Күрдеңме, мәгъшука Тәхетеннән төшөп нәрсәләр эшләде”.
60. Һәм сәламен кәлтүрәнә ба сорур, Вирде шөкранә өчен биш йөз филүр.	60. Һәм сәламен китергәнгә шатланып Бирде [падишаһ] шөкранә өчен биш йөз филүр.
61. Бер сәлам өчен дәхи шәйхә һәзар Йуллады, күрдеңме, ул ихласдар.	61. Бер сәлам өчен шәехка да меңне Юллады, күрдеңме, ул ихласлы кеше.
62. Шәйхе, күрдең, рәфгъ дивар әйләде, Шәргәә халәф нәчә нәһи әйләде.	62. Шәехне күрдең, диварны ярып Шәригатькә хилаф эштән тыйды.
63. Атлуйа айлык мосафәт жайидан Орды чаплакы бу канчы жайидан.	63. Атлыга бер айлык ераклыктагы жирдән Бу кай жирдән китереп орды.

64. Дәхи күрдең, йийәчәк чаплак мөрид, Мәнгъ идеб нәфсене кыйлды нә өмид.	64. Тагын күрдең, яңаклангач мөрид Өметсезләнеп нәфсен тыйды.
65. Тәүбәйә кәлтерде, күрдең, бәдрәки Садыйк шаһың дәхи шәйхәң гәрчәки.	65. Тәүбәгә китерде, күрдең, тагы да яманракны, Тугрылыклы шаһның һәм шәехнең эшләрә.
66. Буйлә мофәсәдә хатынны фискыйдан Дүндерүбән, әйләде салихадан.	66. Шул кадәр ераклыктан хатынны бозыклығыннан Кайтарып, изгегә әйләндерде.
67. Әй, газиз кардәш, мөрид ирсән әгәр, Мәгърифәт бабындан эстәрсең сәмәр.	67. Әй, газиз кардәш, әгәр мөрид булсаң, мәгърифәт эченнән эзләрсең жимешләр.
68. Нәр нә бойырырса шәйхәң кыл кабул, Күренерсә күзеңә әгәрчә сул.	68. Шәехәң ни боерса да кабул кыл, Ул күзеңә ничек күренсә дә.
69. Каршы кәлер, инкыйад итсән аңа, Дин - дөһияның сәгадәте сәңа.	69. Аңа буйсынсаң, синең алдыңа килер Дин һәм дөһияңның бәхете.

Бишенче хикәя

Хикәйәтел хамис	Бишенче хикәя
1. Шәйхе Зөнүннең мөриде вар иде, Дөһиялыгы би ниһайа тар иде.	1. Зөнүн шәйхенең мөриде бар иде, Дөһиялыгы чиксез тар иде.
2. Балачаклары дәхи бисийар иде, Бу эшә гайәтлә хәйран зар иде.	2. Бала чагалары да бик күп иде. Бу эштә гаять хәйран зар иде.
3. Кәлде шәйхә, халене гарыз әйләде: “Нә бойырырсән бәңа, шәйхем, - диде, -	3. Килде шәехка, хәлен сөйләп бирде: “Ни боерырсың миңа, шәехем? –диде, -
4. Кәчмәз эшем, хәйли зәхмәт чигәрәм, Белмәзәм бу эшә имди нидәрәм”.	4. Бармый эшем, байтак зәхмәт чиксәм дә, Белмимен бу эштә инде нишләргә дә”.
5. Какыйурак шәех аңа диде боны: “Бу харамы, и мөриднең азгыны!	5. Ачуланып шәех аңа шунда болай диде: “Бул юлбасар, и мөритнең азгыны!
6. Ултырыб Дәрбәнд үзә раһи күзәт, Куб кашымдан тиз заман, ултырма кит!”	6. Таулар арасында, тарлавыкта утырып юлны күзәт, Кит каршымнан хәзер үк, утырма, кит!”
7. Торды дәрвиш, варды өйенә рәван, Дирде: “Һәб искичәләрне һәмән”.	7. Торды дәрвиш, өенә тиз генә кайтып китте,

<p>8. Сатубән базарә ул мәрде Ходай, Сатун алды акчасылә ук-йай.</p> <p>9. Варды, дотды дәхи дәрбәнднең йулын, Күзәдерде түрт янга, саг вә сулын.</p> <p>10. Чыка кәлде берничә хәрамитлар Нәчә еллар үлтерән адәмиләр.</p> <p>11. Диделәр, күреб аны: “Нә кеше сән, Канкы кәсеб идәченең йулдашы сән”.</p> <p>12. Дидикем: “Угрымын, и кардәшләр, Йул күзәдәрәм, дүкәрәм башлар.</p> <p>13. Бер кулай адәм кәлүрсә, нагяһан, Суйырам һич вирмәйүб аңа эман”.</p> <p>14. Тәрки дәрвишләрдә улмаз һич йалан, Тугрысыны диде бонлара һаман.</p> <p>15. Диделәр: “Без дәхи сәна йармыз, Угрылык һәр дәмдә кәсеб вә кярмез.</p> <p>16. Бер бүлек тажир кәлүрләр, хазыйр ул, Диделәр, сән бер тарафда назыйр ул.</p> <p>17. Күстәрәчәк вакыт ирер имде һөнәр, Күрәлем имди һөнәрең нә кадәр”.</p> <p>18. Жөмләләре бер тарафда тордылар. Кәлдүге дәм би тәвәккәф ордылар.</p> <p>19. Дотдылар, багладылар һәм әлләрен, Бер йирә жәмгә итделәр һәб малларын.</p> <p>20. Бер-беридән айырубән анларый, Кәтделәр алыб дүкәргә канларый.</p> <p>21. Калды башлары комашлар кашыйда, Нәү хәрами, йәгъни ул дәрвиш илә.</p> <p>22. Диде хирсыз башы дәрвишә рәван:</p>	<p>“Иске-москыларны тиз генә жыегыз”, – диде.</p> <p>8. Сату белән базарда ул Хо́да бәндәсе, Сатып алды акчасына ук һәм жәя.</p> <p>9. Барды, тарлавыктагы юлга чыкты, Күзәтеп тора дүрт ягын, уң һәм сулын.</p> <p>10. Килеп чыкты берничә юлбасар- Ничә еллар [буе] кеше үтереп йөргәннәр.</p> <p>11. Әйттеләр, аны күреп: “Нинди кеше син, Ни белән кәсеп итүченең юлдашы син?”</p> <p>12. Диде: “Угры мин, и кардәшләр, Юл күзәтәм, кисәмен башлар:</p> <p>13. Бер кулай адәм килеп чыкса кинәт, Суярмын һич бирмичә аңа иминлек”.</p> <p>14. Тәрки дәрвишләр арасында булмас һич ялган, Турысын әйтте боларга ул һаман.</p> <p>15. Тегеләр әйтте: “ Без дә бит сиңа иптәш, Караклык һәрвакыт кәсебебез һәм шөгълебез.</p> <p>16. Бер төркем сәүдәгәрләр килә, хәзер бул, Диделәр, – син бер якта күзәтеп тор.</p> <p>17. Инде һөнәр күрсәтер вакыт житте, Күрик эле, һөнәрең ни дәрәжә икән”.</p> <p>18. Барысы да бер якта [качып] тордылар, [Тегеләр] килеп житүгә кинәт ташландылар.</p> <p>19. Тоттылар, бәйләделәр кулларын, Бер жиргә өеп куйдылар барлык малларын.</p> <p>20. Бер-береннән аерып аларны, Киттеләр алып түгәргә каннарын.</p> <p>21. Башлыклары калды кызыл маллар янында, Яңа юлбасар, ягъни дәрвиш белән.</p> <p>22. Әйтте караклар башлыгы дәрвишкә</p>
---	---

<p>“Берен үлтер сән дәхи, вирмә эман.</p> <p>23. Бу һөнәрдә күрәен мигъйарыңый, Һәм әлеңдә нәчә кувәт варыный”.</p> <p>24. Дәрвишен уңында ул дәмдә берен Кәлтерәб әлилә чүкерде дезен.</p> <p>25. Вирде илкенә дәхи кискен кылыч, Диде: “Тиз ор, гәүдәсен уртайа пич!”</p> <p>26. Боны дәйүбән тамашайа дорыр, Бу фәкыйрь бу эшдә ки хәйран улыр.</p> <p>27. Хәзрәте шәйхә тәвәжжәһ итде тиз, Хәзрәтендән эстәде әмдади низ.</p> <p>28. Ишеделде колагына бер сада: “Ку аны, залим башыны кыл жода.</p> <p>29. Вирмә мөһләт, кәс ләгыйһнең башыны Куртар ул тажир улан кардәшеңе!”</p> <p>30. Кәлүбән дәрвиш харами башыны Кәсде, үлтерде ушал нәббашыны.</p> <p>31. Би тәвәккыф тажирның илкене баз, Чизде, һәр икәүләсе каты аваз.</p> <p>32. Әйләделәр, жаны-дил берлә сада, Истиганәт эстәйүбән әз Хода.</p> <p>33. Ул хәрамитлар садаи әкбәри Ишедеб, быракдылар тажирләри.</p> <p>34. Кәлделәр һәм күрделәр рәһбәрләрен, – Гарык кан улыб йатан сәрвәрләрен.</p> <p>35. Һәм күрәлләр ике кемсә ширвар, Әлләрендә дәхи тыйгы әбдар.</p> <p>36. Кылдылар зан: “Дотмак өчен бонлары, Кәлмеш улаку гаунән гаскәр ары”.</p> <p>37. Һәрбересе башын алыб качдылар, Сәргатилә нәчә таглар ашдылар.</p> <p>38. Дирелебән бер арайа тажиран, Шөкре Йәздан кылдылар бадил-у-жан.</p>	<p>борылып: “Берсен син үтер, бирмә иминлек.</p> <p>23. Бу һөнәрдә күрик әле осталыгыңны Һәм кулыңда күпме куәт барлыгын”.</p> <p>24. Дәрвишенә алдына шулчак берсен Китереп кулы белән чүктерде тезен.</p> <p>25. Бирде кулына янә үткен кылыч, Диде: “Тиз чап, гәүдәсен урталай яр!”</p> <p>26. Шулай дигәч, тамаша торыр, Бу фәкыйрь бу эшкә хәйран булыр.</p> <p>27. Шәех хәзрәтенә күңеле белән юнәлеп, Аңардан янә дә ярдәм сорады.</p> <p>28. Ишетелде колагына бер аваз” “Куй аны, залим башын кисеп ташла!</p> <p>29. Кичектермә, кис ләгыйһнең башын, Коткар ул сәүдәгәр кардәшеңе!”</p> <p>30. Килде дә дәрвиш, юлбасар башын Кисте, үтерде шушы талаучыны.</p> <p>31. Кичекмәстән сәүдәгәрнең кулын чиште, Каты тавыш белән кычкырып һәр икесе,</p> <p>32. Жан күңел белән ялварып, Сорадылар ярдәм Ходадан.</p> <p>33. Теге юлбасарлар, көчле тавышны Ишетеп, ташладылар сәүдәгәрләрен.</p> <p>34. Килделәр һәм күрделәр житәкчеләрен, – Канга батып яткан башлыкларын.</p> <p>35. Һәм күрделәр – арсландай ике кеше, Кулларында мәһабәт кылыч.</p> <p>36. Шиккә төштеләр: “Безне тотар өчен Килгән ахрысы ярдәмгә гаскәр”, – [дип уйладылар].</p> <p>37. Һәрбересе башын алып качтылар, Ашыгыч рәвештә ничә таулар аша уздылар.</p> <p>38. Сәүдәгәрләр бер тирәгә жыелып, Тәңрегә күңел һәм жан белән шөкер</p>
---	---

<p>39. Дәрвишен башына кәлеб ушдылар, Жәмләләре аягына дөшделәр.</p> <p>40. Диделәр: “Хизерме сән, и дин ире? Залим илкендин котардың безләри”.</p> <p>41. Диде: “Ирмәзмен Хизер, кардәшләр, Бер фәкыйрь дәрвишәм, и йулдашлар.</p> <p>42. Бер фәкыйрь зөл-гайаль дәрвиш идем, Тән мәгыйшәтлә каты дәлриш идем.</p> <p>43. Шәйхемә кылдым хикайәт халеми, Ач вә горыйан, аһ идән әтфалеми.</p> <p>44. Какыйурак диде: “Киткел, угры ул, Дотасән мондыйн гезин Дәрбәндә йул.</p> <p>45. Кылмыш ирдем әмре шәйхә имтисал, Булдылар һәмраһ бәңа бу кауме зал.</p> <p>46. Бу хәрамитлар сези чөн дотдылар, Һәр береңези алубән кәтдиләр.</p> <p>47. Бәңа дәхи ул хәрамитлар баши Катлә әмер әйләде ошбу кардәши.</p> <p>48. Кәлтәрәб алдыма чүктерде боны, Дәхи бирде илкәмә кылычыны.</p> <p>49. Нидәчәкәм белмәйинчә бән фәкыйрь әйләдем шәйхә тәвәжжәһне ахир.</p> <p>50. Кәлдә сәрмәдә нидан: “И би хозур, Бу боны, тиз залимның буйныны ор”.</p> <p>51. Әмрә ойыб, буйнын аның чабымышым, Башымны тыпрага өзеп катмышым.</p> <p>52. Хәләм ошбудыр, әйа ихване дин, Хакның әмерилә сезә улдым могыйн”.</p> <p>53. Аңлайыб тажирлар аның хәлене, Һәр женесдән жәмге идеб әмвалене.</p>	<p>иттеләр.</p> <p>39. Дәрвишен каршысына килеп, Барысы да аягына егылдылар.</p> <p>40. Диделәр: “Хизерме син, и дин иясе? Залим куллардан коткардың безләрне”.</p> <p>41. Диде: “Хизер түгел мин, кардәшләр, Бер фәкыйрь дәрвишмен, и юлдашлар.</p> <p>42. Бала-чага баскан бер фәкыйрь дәрвиш идем, Тар тормыштан күңелем каты жәрәхәтле иде.</p> <p>43. Шәехемә сөйләдем хәләм турында, Ач-ялангач, аһ иткән балаларым турында.</p> <p>44. Ул шәехем әйтте: “Кит, угры бул, Тот моннан соң Дербәндка юл!”</p> <p>45. Шәех әмренә буйсынып [юлга чыккан идем], Миңа юлдаш шушы явызлар булды.</p> <p>46. Бу юлбасарлар сезне тоттылар, Һәрберегезне алып-алып киттеләр.</p> <p>47. Миңа да ул юлбасарлар башлыгы Үтерергә боерды шушы кардәшемне.</p> <p>48. Китереп алдыма чүктерде моны, Дәхи бирде кулыма кылыч.</p> <p>49. Нишләргә дә белмичә мин фәкыйрь Ахырдан шәехемнән ярдәм сорадым.</p> <p>50. Көтмәгәндә тавыш килде әллә кайдан: Куй моны, тиз залимның муенын чап.</p> <p>51. Әмеренә буйсынып, аның муенын чаптым, башын туфракка өзеп төшердем.</p> <p>52. Хәләм шушы, әй дин кардәшләрем, Хакның әмере белән сезгә ярдәмче булдым”.</p> <p>53. Аңлап сәүдәгәрләр аның хәлен, Һәр төрледән жыеп малларын.</p>
---	--

54. Һәр комашдан виреб аңа нәчә тай, Ул фәкыйри кылдылар гайәть дә бай.	54. Һәр кызыл малдан биреп аңа ничә тай ¹ , Ул фәкыйрьне кылдылар гаять тә бай.
55. Сим вә зәрдән һәм гәүһәрдән нә ки вар, Вирделәр дәрвишә дәхи би шомар.	55. Алтын-көмештән, асыл ташлардан – ниләр бар, Бирделәр дәрвишкә янә исәп-хисапсыз.
56. Әлен үбөб үләренә кәтделәр, Та үләнчә аңа дога итделәр.	56. Кулын үбөп, өйләренә киттеләр, Үлгәнче аңа дога кылдылар.
57. Әй, газизем, күр мөридең халене, Нитә шәйхәң дотдылар фәрманыны.	57. Әй, газизем, күр мөритнең хәлен, Шәех боерыгын ничек төгәл үтәгәнән.
58. Димәделәр шәргәгә хилафдыр бу кяр, Жаны-диллә әйләделәр ихтийар.	58. Шәригәткә ярамый дип тормады, бу эшне Жан-тән белән үтәргә кереште.
59. Гәрчә мәэмүр ирде бәр вәжһә хәрам, Инкылад аны нәчә кылды кәрам.	59. Гәрчә боерылган эш харам күренсә дә, Аны үтәү нинди кадәр-хөрмәтләргә ирешерде.
60. Гакыйбәт күрдәңме дәрвише мөшир, Улды әз руи хәлал малы кәсир.	60. Эшнең соңында күрдәңме ул дәрвишне Күп хәлал малга юлыкты.
61. Зи сәгадәт шәйхәң әмрилә модам Әйләйнәләр би тәхәллеф собх-у-шам.	61. Сәгадәт иясе була шәех әмренә һәрвакыт Иртә-кич карышусыз буйсынучылар.
62. Уламы хосран дәхи бондин зийад Әмре шәйхә кылмайана инкыйад?	62. Булырмы үкенеч, моннан да артыграк Шәех боерыгына буйсынмаучыга?

Алтынчы хикәя

Хикайәтес садис	Алтынчы хикәя
1. Вар иде Миср эчрә кем бер пирезән, Хийлә үксезләр анасы би везән.	1. Мисыр илендә бер карчык бар иде, Байтак ятимнәр анасы, тол хатын.
2. Иплек икерпәк иде кяре мәдам, Фаргъ улмазде бу эшдән собх вә шам.	2. Аның һәрвакыттагы эше жеп эрләү иде, Иртә-кич бу эштән аерылмас иде.
3. Һәфтәдә бер кәррә базарә варуб, Сатар ирде ул гарибә зәур уруб.	3. Атнага бер мәртәбә базарга барып, Көчкә-көчкә сата иде.
4. Ошбу ослүб үзрә угланчыкларын Туйдырыр ирде мәдам кыш вә язын.	4. Шул юл белән балаларын Туйдыра иде кышын-язын.

¹ Тай (тәй) – тюк.

<p>5. Габидә вә салихә ирде үзе, Кичә каим,саим ирде кәндүзе.</p> <p>6. Нәр сәхәрләрдә дәхи бәгъд әз намаз Хак Тәгаләя идәр ирде нияз.</p> <p>7. Бу ятимләренәң Ходая кыйданы Кәндүзең күрүб халәс әйлә бәни.</p> <p>8. Кары улдым,куәтем китде тәмам, Кортарыб жарияңи кыйл шаз вә кям.</p> <p>9. Иплек икерпәк газабындан бәни Кортарыб исеркә бу жарияни.</p> <p>10. Ошбу мәнвәл чук тәззәрыглар идүб, Нәфтәя дек иплеген хазер идүб,</p> <p>11. Йөрде базарә бер собх гяһ Күренә әйләр лотф игәясе падишаһ.</p> <p>12. Шәйхе Габделкадир Киялиның, Хак Тәгалә дуслары солтанының</p> <p>13. Ханәсенәң уңына уграр юлы, Хазир ирде анда солтанның үзе.</p> <p>14. Вар иде дәрвишләре дәхи бәһәм, Кәлдә карчык, урая басды кадәм.</p> <p>15. Хәзрәтә әгъзазилә бирде сәлам, Лотфлә алды сәламен ул һимама.</p> <p>16. Диде шәех аңа, әл бажым бәнем, Кәлә бир вә хуш кәлдең, әй жаным бәнем,</p> <p>17. Юрга катарлар кеби канда йөреш, Собх гяһ йөрмәклегендә вар бер эш?”</p> <p>18. Диде, иплек сатмага, әй миһрубән, Варырым базара, әй шәйхе жиһан.</p> <p>19. Шәех аңа диер: “Иплекең вир, күрәем, Хезмәт идүб сәңа сатув вирәем”.</p> <p>20. Суну бирде шәйхә иплекене ул, Алды илкенә, карады саг вә сул.</p>	<p>5. Изге һәм гыйбрәтле иде үзе, Төн буе аяк өсте басып ураза тота иде үзе.</p> <p>6. Нәр таңда намаздан соң, Хак Тәгаләдән теләк теләр иде:</p> <p>7. Бу ятимнәреңне, Хода, йа искә алып Үзең карап, мине моңардан коткар.</p> <p>8. Картайдым, куәтем китте тәмам, Коткарып, колыңны шат кыл.</p> <p>9. Жеп эрләү газабыннан мине, Коткарып кызган бу колыңны.</p> <p>10. Шулай күп ялварып, Бер атна эрләгән жебен хәзерләп,</p> <p>11. Бер көнне таң белән базарга китте, Яхшылык Иясе – Патша (Алла) нишләгәнән күрде.</p> <p>12. Шәех Габделкадыйр Гилялиның, Хак Тәгалә дуслары солтанының</p> <p>13. Өенең каршысына килеп чыкты юлы, Шәех үзе өе алдында тора иде.</p> <p>14. Янында дәрвишләре бар иде, Карчык та шунда килеп туктады.</p> <p>15. Хәзрәткә хөрмәт белән сәлам бирде. Ул имам сәламне ачык йөз белән каршы алды.</p> <p>16. Шәех әйтте аңа: “ Әй минем апа- абыстай Килә бир, хуш килдең, жаным минем.</p> <p>17. Юргаклар кебек ашыгып кая китеп барасың? Таң белән йөрәткән нинди эшең бар?”</p> <p>18. Диде: “Әй миһербан иясе, жеп сатарга Базарга китеп барышым, жиһан шәехе”.</p> <p>19. Шәех аңа: “Бир жебеңне, күрим, – диде, – Хезмәт итеп сиңа, сатып бирим”.</p> <p>20. Шәехка кулын сузып ул жебен бирде, Шәех кулына алып уңга-сулга карады.</p>
---	---

<p>21. Атды иплүкне мәсҗед тамына, Диде, ярармеш урамчә дамәнә.</p> <p>22. Капды мәсҗед тамындан бер кош рәван, Очды һәм кәтде бәсул асман.</p> <p>23. Бака калдыйлар каму дәрвишләре, Хикмәте хак, нә деләрсә эшләре.</p> <p>24. Ул гарибә карыйчык боны күрер, Тәкәть итмәз, быйлә дәю чагырыр:</p> <p>25. “Бөйләме улыр ләтҗыйфы мәрдаман, Ниләрем имде?” – дәю зарый кәнан.</p> <p>26. Карыйчыгга рәмез илә дәрвишләр: “Әбсәм ул, сабыр әйлә”, – ана диделәр.</p> <p>27. Зира әйләрләрдә шәйхнең һәр эше, Хали улмазде хикемдән жәнбәше,</p> <p>28. Кем каричык тынмады сабыр әйләде, Эшне Аллаһыга тәфуиз әйләде.</p> <p>29. Диде шәех аңа: “Әя бажем, мәлүл Улмагыл, кәл, әйләгел сүзем кабул.</p> <p>30. Юлламышым иплиген сатмага бән, Иншаа Аллаһ, көллия акча аләсен”.</p> <p>31. Шәйхә тапу әйләюб пирәзән Дүнде кирү ханәсенә урадан.</p> <p>32. Кәлде иртә, диде: “Солтаным, каны Иплегем сатылдымы, фәрх ит бәне”.</p> <p>33. Диде шәех аңа: “Газизә бажымыз Иплекең сатылды, без агяһмыз.</p> <p>34. Берничә көнләр дәхи сабыр идәсэн, Кәличәк акчаңы алуы кидәсэн”.</p> <p>35. Кәтде. Кәлде һәфтәдән мәзкүрә баз, Диде шәйхә: Каны акча, сәр фираз?</p>	<p>21. Йомгакны мәчет башына атты. Тегәргә ярый, диде.</p> <p>22. Мәчет башында утырган бер кош кузгалып, Һавага очып китте.</p> <p>23. Барлык дәрвишләре карап калдылар. Алланың хикмәте, ни теләсә шуны эшли.</p> <p>24. Ул зәгҗыйфь карчык моны күргәч, Түзә алмады, болай дип кычкырып жибәрде:</p> <p>25. “Яхшы кешеләрнең яхшысы болай эшлиме, Инде мин нишлим?” – дип зар елады.</p> <p>26. Карчыкка ишарә белән дәрвишләр: “Әй ана, башта сабыр ит”, – диделәр.</p> <p>27. Чөнки белә иделәр, шәехның һәр эше Берәр хикмәттән буш булмас иде.</p> <p>28. Карчык тыңлады, сабыр итте, Эшне Аллаһа тапшырды.</p> <p>29. Шәех әйтте аңа: “Әй абыстам, күңелсез Булма, сүземне кабул ит.</p> <p>30. Жебеңне мин сатарга юлладым, Инша Аллаһ, акчасын тулысынча алырсың”.</p> <p>31. Шәехка сәждә кылып ул карчык Кире өенә кайтып китте.</p> <p>32. Иртән килде, әйтте: “Солтаным, кая Йомгагым сатылдымы, мине шатландыр”.</p> <p>33. Шәех аңа әйтте: “Әй газиз абыстаем, Жебең сатылды, белеп торам,</p> <p>34. Тагын берничә көннәр сабыр ит тә, Килеп акчаңны алып китәрсең”.</p> <p>35. Карчык китте, бер атнадан карчык тагын килде, Диде шәехка: “Акча кая, башы югары булган шәех?”</p>
---	---

<p>36. Диде: “Бажым, дәхи бер көн барэсэн, Акчаңы иртэ кэлүбән алэсэн”.</p>	<p>36. Шәех әйтте: “ Абыстай, тагын бер көн өеңә кайтып тор, Акчаңны иртәгә килеп алырсың”.</p>
<p>37. Качыюбән шәйхә карычык тәмам, Диде: “Нә итмәз латыйфә-дүр мөдам?”</p>	<p>37. Карчык шәехкә үпкәле караш белән карап, Әйтте: “Нигә бетмәс мазәк сөйлисең һаман?”</p>
<p>38. Ип чукяземе әлидән алэсэн, Тамы мәсжедә аныңлә атэсэн.</p>	<p>38. Жеп йомгагымны кулымнан алдың, Аны мәчет башына аттың.</p>
<p>39. Аны әүвәл бер кош дәхи ала кидә Ашыянун дөзмәк өчүн идә.</p>	<p>39. Аны әүвәл бер кош алып китте, Үзенә оя ясарга.</p>
<p>40. Аерык ул иплек керисәрме әлә, Акча канда ниядән бу мәсхәрә?”</p>	<p>40. Инде ул жеп кулга кайтып керәме, Акча кайда, бу нинди мәсхәрә?”</p>
<p>41. Кругәш сүзләре һәр нә телә Кәлде, сөйләде дәхи дәрвишләре.</p>	<p>41. Каргыш сүзләрен теленә ни килсә Дәрвишләргә дә әйтте.</p>
<p>42. Диделәр: “Анә, дәхи берәз күнә, Сабыр идүн, бу эшдә бер хикмәт ула”.</p>	<p>42. Диделәр: “Ана, тагы берничә көнгә Сабыр ит, бу эштә бер хикмәт булыр”.</p>
<p>43. Кәтде мискинә дәхи хава нә хаһ Ачусындан иплүкнең әйләюб аһ.</p>	<p>43. Теләсә-теләмәсә дә бу карчык тагы кайтып китте, Жепне югалту ачысыннан аһ итеп.</p>
<p>44. Ләхзадән капуя тажирлар кәлүр Шәйхә күрешмәк өчүн рөхсәт алу.</p>	<p>44. Нәкъ шул чакта капкага сәүдәгәрләр килә, Шәехне күрергә рөхсәт сорыйлар.</p>
<p>45. Шәйхнең әлене кәлүбән үбделәр Алдына һәм бең флүре дүкделәр.</p>	<p>45. Килеп шәехнең кулын үптеләр, Алдына мең филүр акча түктеләр.</p>
<p>46. Би тәүкыйф кәтделәр дәхи чыкуб, Торды шәех, ул зәрләри куйды йыгыб.</p>	<p>46. Тоткарланмыйча чыгып та киттеләр, Шәех торып ул алтыннарны жыеп куйды.</p>
<p>47. Ардларыңча кәлде дәрвишнең бере, Белмәк өчүн сараеб ошбу сере.</p>	<p>47. Сәүдәгәрләр артыннан дәрвишләрнең берсе чыкты, Сорап, бу серне белер өчен.</p>
<p>48. Диде базаргянларә: “Әй хужалар, Хәрәти шәйхә һәдия бонча зәр</p>	<p>48. Сәүдәгәрләрдән сорады: “Әй хужалар, Бу кадәр алтын шәех хәзрәткә бүләк</p>
<p>49. Кәлтүрүбсез, аслы нәдүр, фаслы нә? Диясез бу вакыйган шәрхилә”.</p>	<p>49. Китергәнсез, моның асылы ни? Бу хәлне аңлатып бирсәгезче”.</p>
<p>50. Диделәр: “Чөнки бонь кыйлдың соаль, Әйләялем имди сәңа васфы халь.</p>	<p>50. Диделәр: “ Моңы сорыйсың икән, Аңлатып бирик инде бу хәлне.</p>
<p>51. Бу сәфәрдә кимәсе бер көн бенеб, Йөрер иркән йилкәнәң барын корыб.</p>	<p>51. Бу сәфәрдә, киймәгә бер көн утырып, Йөзә идек жылкәннәрне барын корып.</p>

<p>52. Чыкубән нагяһ мохаллифе руз кяр. Кыйлды йилкәнкәнләремези тар-у-мар.</p> <p>53. Парә-парә әйләюб йилкәнләри, Гажиз улыб белмәмешез нәйләри.</p> <p>54. Вардыкынча рузы кяр улды шәдид, әл июб кисдек һәман жандин өмид.</p> <p>55. Йилкәне кормага һич тәдбирене Табмаюбән белмәдүк тәзвирене.</p> <p>56. Дидек: иплек улса кем ирде әгәр, Декәйдүк йилкәне һөб сәрбәсәр.</p> <p>57. Безә иплек тикерү, – диб һәман, Эстәдүк мәдады шәехдән ул заман.</p> <p>58. Кәлде бер кош ул заман пәрваз идүб, Салды бер нәснә кәмил кәлтерүб.</p> <p>59. Чизүбән ул нәснәя кыйлдык назар, Илпәк ирмеш алты дирһәмлек мәгәр.</p> <p>60. Йилкәне декеб корубән шадуман Кортылыб юлымызда улдык рәван.</p> <p>61. Ул заман нәзер әйләмешдек ба сөрүр, Хәзрәти гали жәнабә бең флүр.</p> <p>62. әйләдек тәслим аңа, дүндек заман, буйләдер бу вакыйга, кыйлдык бәян”.</p> <p>63. Иртә улды, кәлде карычык дәхи, Диде: “Акчам кани, әй шәйхе сәхи?”</p> <p>64. “Уштә акчаң”, – дәю чыкарур вирүр, Карчукның әленә ул дәм бең филүр.</p> <p>65. Кортылубән фокърәлекдән ул заман, Кәтде олубән үенә шадман.</p> <p>66. Әй, тарикъ әһле улан кардашлар, Шәйхә хезмәт әйләян халдәшләр.</p> <p>67. Әйләян кәшшаф(е) көшуфаты өмид, Кыйлмагыл шәйхә тәхәллеф, әй мөрид.</p>	<p>52. Көтмәгәндә каршы жил чыгып, Жилкәннәребезне итте тар-мар.</p> <p>53. Жилкәннәр парә-парә булды, Гажиз калып нишләргә дә белмәдек.</p> <p>54. Барган саен жил көчәйде, Кулны төшереп, жаннан өмет өздек.</p> <p>55. Жилкәнне корырга һич чара Табалмыйча, нишләргә белмәдек.</p> <p>56. Дидек: әгәр бер йомгак жеп булса икән, Жилкәнне әйбәтләп бөтен итеп тегәр идек.</p> <p>57. Безгә жеп китереп бир, – дип, Шул чак шәехтан ярдәм теләдек.</p> <p>58. Шул заман бер кош очып килде, Көймәгә бер нәрсә китереп салды.</p> <p>59. Сүтеп ул нәрсәне карадык, Жеп икән, алты дирхәм торырлык.</p> <p>60. Жилкәнне тегеп, күтәрәп, шатланып, Бәладан котылып, юлыбызда булдык.</p> <p>61. Ул чакта шатланышып нәзер әйттек, Олуг хәзрәт жәнабларенә мең филүр [бирергә].</p> <p>62. Аңа тапшыру белән кире киттек, Бу вакыйганы шулай бәян иттек”.</p> <p>63. Иртә белән карчык тагын килде: “Әй, юмарт шәех, кая минем акчам?” – диде.</p> <p>64. “Менә акчаң”, – дип, чыгарып бирде Карчыкның кулына шул чак мең филүр.</p> <p>65. Шул вакыт фәкыйрьлектән котылып, [Акчаны алып, карчык] шатланып өенә китте.</p> <p>66. Әй тарикъ әһеле булган кардәшләр, Шәехкә хезмәт иткән халдәшләр.</p> <p>67. Әйләде кәшшаф кәшефтән өмет, Шәехкә шикләнеп карама, и мөрит.</p>
--	---

68. Сурәте каһәр илә кемә миһер идәр, Кемә лотфы суратилә каһәр идәр.	68. Берәүләргә ул ачулы йөз күрсәтеп миһербанлык итәр, Кемгә якты йөз күрсәтеп, – каһәрләр.
69. Дерлү-дерлү эшләре чук боңларын, Санмагыя бикяр(е) һәм уенларын.	69. Төрле-төрле эшләре күп боларнын, Хәтта уеннарын да мәгънәсез дип санама.
70. Ниммәт умәнләр мошаехдан мәдам, Хезмәтендә кайм улыр собх вә шам.	70. Шәехләрдән өмет иткәннәр Иртә-кич аның хезмәтендә булалар.
71. Нәтә Ибраһим Әдһәм хәзрәти Кумадыгы кеби, сән дә хезмәти.	71. Ничек итеп Ибраһим Әдһәм хәзрәте Качмаган кебек, син дә хезмәтең
72. Әйләюбән капусындан маһ вә саль Сабыр идеб максуда уласын висаль.	72. Итеп, капкасында айлар һәм еллар Сабыр итсәң, максатыңа ирешерсең.

Жиденче хикәя

Хикайәтес сабиг	Жиденче хикәя
1. Хәзрәти Ибраһим Әдһәм тәрк тәхет Әйләйүб, мөрид улачак ник вә бәхет.	1.Хәзрәти Ибраһим Әдһәм тәхетен ташлап, Изге күңелле, бәхетле мөрид булырга теләде.
2. Әленә иб илә балта вирделәр Һәм удын дашымага боердылар.	2. Кулына бау белән балта бирделәр. Һәм утын ташырга боердылар.
3. Шәйхнең ишекендә нәчә маһ вә саль Аркасилә дашыды ул хуш хисаль.	3. Шәехнең ишек төбендә ничә ай һәм еллар Аркасына күтәреп ташыды ул күркәм табигатьле (кеше).
4. Улды аркасы аның делек-делеке, Буйләдер, кардаш, белең дәрвишлек.	4. Аркасы аның чиләнәп бетте, Бел, кардәш, дәрвишлек шулай була ул.
5. Бер мөриде мәхрәм идеб кәндүйә Аның илә варубән хилвәт йирә,	5. Бер мөритне якин дус итеп үзенә, Аның белән барып аулак жиргә,
6. Аркасының кудырны гяһ-гяһ Йалгаләдерде йудырыб ул ник гяһ.	6. Аркасының кутырын әледән-әле Майлата иде юдырып ул изге күңелле.
7. Доймасын пир дәйү гозер идәрде, Әл-айагын дәрвишнең үпәр иде.	7. Белмәсен шәех дип теләр иде. Дәрвишнең кул-аягын үбәр иде.
8. Ун йите ел ошбу вәжһилә модам Хезмәт әйләр ирде пирә собх вә шам.	8. Унжиде ел шул рәвешле өзлексез Хезмәт итте шәехка иртә һәм кич.
9. Соңра гыйшкының галәбәсендән бер көне	9. Соңында, гыйшыгына түзә алмыйча бер

<p>Шәйхнең аягына сөрдә йөзене.</p> <p>10. Кочыб аягыны ул дәм аглады, “Һиммәт әйләң бәңә, солтаным”, – диде.</p> <p>11. Диде шәйх аңа: “Әй, дәрвише зар, Вакты вардур, әйләсән интизар.</p> <p>12. Гәр тәхәммел әйләмәсән, әй, мөрид, Тор капумдан, деләр ирсәң канда кит!”</p> <p>13. Белде әйләдекене тәрке әдәб. Шәремсар улды, бигайать гәнчәләб.</p> <p>14. Иб илә балтасыны алыб рәван. Би тәүкыйф кәтде утына рәван.</p> <p>15. Диде мугзәнә ул шәйхе жиһан: Йитеш ул дәрвишнең ардындан һәман.</p> <p>16. Ул демүр башмагының илә үкчәсен Басасын рәхим итмәйүбән бикчәсен.</p> <p>17. Дүнүбән йөзәнә әйләрсә нәзәр Төфкерәсәң йөзәнә аның мәгәр.</p> <p>18. Бакмәз исә, учә дикен быйлә кыйл – Нә сөйләнерсә – бәңә килеб дигел.</p> <p>19. Ибраһим Әдһәм бер үкчәсез папуш Киүбән йөрер иде ул дәмдә хуш.</p> <p>20. Ул муэзин йитеб артындан һәман Шыйлә басды, сачрады йөзәнә кан.</p> <p>21. Бакды дүнеб аңа ул әһле кабул, Йөзәнә төфкерде ул сәгатътә ул.</p> <p>22. Диде Ибраһим аңа: “Әй, йарымыз, Эстәдүкене Бәләхдә кумышыз”.</p> <p>23. Дүнде шәйхә ул мөэзин хәлене Диде: “Бәржа әйләдем фәрманене.</p> <p>24. Ике кәррә басдыгымда танмады,</p>	<p>көнне Шәехның аягына сөрдә йөзен.</p> <p>10. Кочып аягын, шул чак елады, “Киң күнеллек күрсәт миңа, солтаным”, – диде.</p> <p>11. Диде шәйхе аңа: “Әй, елак дәрвиш, [Аның бит] вакыты бар, зарыгып кәт әле син.</p> <p>12. Әгәр чыдамыйсың икән, әй, мөрид, Тор каршымнан, теләсән кая кит!”</p> <p>13. Тәрбиясезлек эшләгәнлеген белде Ибраһим, Оятлы булды, бик тә роза кебек кызарды.</p> <p>14. Бау белән балтасын алып тиз генә Тоткарлыксыз китеп барды утынга.</p> <p>15. Шәйхе жиһан мөэзиненә әйтте: “Ул дәрвишнең артыннан куып жит.</p> <p>16. Тимер (догалы) башмагың белән Басарсың һич кызганмыйча үкчәсенә.</p> <p>17. Артка әйләнәп йөзәнә караса, Шул чак битенә төкер аның.</p> <p>18. Карамаса исә, болай эшлә – Нәрсә сөйләсә – миңа килеп әйтерсәң.</p> <p>19. Ибраһим Әдһәм бер үкчәсез туфлиен Киеп, ул вакыт тыныч күңел белән бара иде.</p> <p>20. Әлеге мөэзин шул чак [Ибраһим] артыннан житеп, Шундый [итеп] китереп басты, [Ибраһим] йөзәнә кан чәчрәде.</p> <p>21. Борылып карады аңа ул диндар [Тегесе] шул чак йөзәнә төкерде аның.</p> <p>22. Диде Ибраһим аңа: “Әй, дустым, Теләгән нәрсәңне Бәләхтә табарсың”.</p> <p>23. Кайтып шәехка ул мөэзин хәлене сөйләде, “Фәрманыңны үтәдем”, – диде, –</p> <p>24. Ике мәртәбә бастым ...</p>
--	--

<p>Әйләде сабри дәхи каерылмады.</p> <p>25. Басдым өченчедә, әй, дин солтаны, Сачрайубән йөземә дикде каны.</p> <p>26. Йөземә бакды, төкердем йөзенә, Бәлгамам пор улды ике күзенә.</p> <p>27. Диде: “Кордаш, эстәдүкең бездә юк, Бәлех эчендә кумышыз аны анык”.</p> <p>28. Диде шәех: “Әйләми, диде, рәймид, Кылмамыш Бәлхе һәнүз делдән бәгыйд.</p> <p>29. Кәтмәмешдер ләззәте солтанлығының Кем дамагындан һәнүз дәхи аның.</p> <p>30. Вар, әлендән әргамын ал, дормасын, Бәлхә варсын, безләрә күренмәсен”.</p> <p>31. Йитде, билендән алубән әргами, Алды балтасыны, дир: әй, адәми,</p> <p>32. Шәйхемез-солтанымыз әмер әйләде: Бәлхә варсын, дормасын бонда! – диде, –</p> <p>33. Кем йыланчылар йире ирмәз бу йир, Бонда улыр сыдыклә улан фәкыйрь”.</p> <p>34. Әйләйүб фәрман шәйхә имтисаль, Керде юл аглайу ул хуш хисаль.</p> <p>35. Хәсрәт илә әйләйүбән аһылыр, Чикүбән юл михнәтен чук маһлар,</p> <p>36. Ирде Бәлхә кәндү гыймарәтенә, Дөшде берничә мосафир йанына.</p> <p>37. Ахшам улды, кәлде касрә хадиман. “Бонда ятмас, – диделәр, – мосафирин.</p> <p>38. Торың, әшагыдә ятың”, – диделәр, Юлчылары юкарыдан кудылар.</p> <p>39. Калды Ибраһим ялгыз урада, “Нә торыр сән, йөр!” – диделәр аңа да.</p> <p>40. Дирде: “Йоргуным (нәм), гарибем, йатаем, Бәне куиң, рәхәтемә бакаем”.</p>	<p>Түзде, каерылмады.</p> <p>25. Өченче мәртәбә баскач, әй дин солтаны, Йөземә тикле чәчрәде каны.</p> <p>26. Йөземә бакты, төкердем йөзенә, Төкерек тулды ике күзенә.</p> <p>27. Диде: “Кардәш, теләгән әйберәң бездә юк, Бәлех шәһәрәндә табарсыз аны анык”.</p> <p>28. Диде шәех: “Түзмәде, Бәлех әле һаман да күңеленән чыкмаган.</p> <p>29. Китмәгән ләззәте солтанлығының Миеннән әле һаман да аның.</p> <p>30. Бар, кулыннан арканын ал, тормасын, Бәлехкә китсен, безләрә күренмәсен!”</p> <p>31. [Артыннан куып] житте, алды арканын биленнән, Алды балтасын, әйтте: “Әй, адәм!</p> <p>32. Шәехебез-солтаныбыз әмер итте: Бәлехкә барсын, тормасын монда! – диде, –</p> <p>33. Чөнки ялганчылар жире түгел бу жир, Монда булыр фәкәть турылыклы фәкыйрь”.</p> <p>34. Буйсынып шәехның фәрманына, Ул күркәм кеше елый-елый чыкты юлга.</p> <p>35. Хәсрәт белән аһ итеп, янып-көеп, Айлар буе юл михнәте чигеп,</p> <p>36. Кайтып житте Бәлехкә, үз сараена, Керде берничә мосафир янына.</p> <p>37. Кич булды, килде сарайга хезмәтчеләр: “Монда ятмас, – диделәр, – юлчылар.</p> <p>38. Торыгыз, түбәндә ятучылар”, – диделәр, Юлчыларны югары каттан кудылар.</p> <p>39. Калды Ибраһим ялгыз арада, “Ник ятасың? Элдерт!” – диделәр аңа да.</p> <p>40. Диде: “... Гарипмен, ятыйм инде, Мине калдырыгыз, рәхәтләнеп ял итим инде”.</p>
--	--

<p>41. Кәндү кыллары аягындан дотыб, Әшага дөшерделәр кем сүраеб.</p> <p>42. Йите аяк ирде ташдан нәрдбан, Йите йирдән йарылыб башы акды кан.</p> <p>43. “Аллаһ, Аллах”, – диде һәргиз, тынмады, Кылларына кәндүсен белдермәде.</p> <p>44. Йатды һушындан кидүб анда берәз, Торды, юды каныны, кыйлды намаз.</p> <p>45. Собых (собх) улачак торды , шәйхә йөрде зуд, Диде: “Шәйхемә ирешдер, йә, вәдүд”.</p> <p>46. Нәчә көнләр йөрүде тәгъзиб чигүб, Шәһәрә якын кәлде бер көнләр йитеб.</p> <p>47. Мәгълүм улды шәйхә чын кем кәлдеке, Дүрт мөриде боерыр ул дин бәке:</p> <p>48. “Әйләйүб тәбдил сурәт һәр бере, Кумайалар шәһәрә ушал сәрвәре”.</p> <p>49. Һәр бере илкенә даяк алдылар, Ул газизнең каршысына вардылар.</p> <p>50. Дияләр, кандан кәлүрсән, әй, кеше Канжару газмең дотарсән, әй, кеше.</p> <p>51. Хезмәте шәйхә кидәм, дисә, аны Диясез, шәйхә кумазыз без сәне.</p> <p>52. Мәнгъ идарүз бармага аңа сәни, Йулламазыз аңа һичбер кемсәне.</p> <p>53. Саг икән, башыңны алыб кидәсән, Шәех чук дөнъяда, аны нидәсән.</p> <p>54. Боның илә дүнмәз исә ул әгәр, Дүкәсез агачыңызлә сәрбәсәр.</p> <p>55. Дүрт тарафдан кәлүр ирсә, бу тарикъ Үзәрәндә идәсез кана гарыйк.</p>	<p>41. Үз коллары аягынан тотып, Идәнгә (?) төшерделәр сөйрәп-атып,</p> <p>42. Жиде басма иде баскыч, эшләнгән таштан, Жиде жирдән ярылып башы, акты кан.</p> <p>43. “Алла, Алла!” – диде һаман, тынмады, Колларына үзен белдермәде.</p> <p>44. Ятты һушынан китеп анда берәз, Торды, юды канын, укыды намаз.</p> <p>45. Таң аткач та торды, ашыгып шәехкә китте, “Йә, Ходай! Ирештер шәехемә”, – диде.</p> <p>46. Ничә көннәр юл йөрде, газап чигеп, Шәһәргә якынлашты бер көнне килеп житеп.</p> <p>47. Мәгълүм булды шәехка чын кем килгәне, Дүрт мөриденә боерды ул дин бәге:</p> <p>48. “Кыяфәтләрегезне үзгәртеп һәрберегез Шәһәргә кертмәгез ул патшаны”.</p> <p>49. Барысы да кулларына таяк алдылар, Ул газизнең каршысына бардылар.</p> <p>50. Әйтерсез: “ Кайдан киләсең син, әй, кеше? Кая таба юнәләсең син, әй, кеше?”</p> <p>51. Шәехкә хезмәткә киләм, дисә, шул мизгел Диярсез: “Шәехкә жибермибез без сине!</p> <p>52. Туктатабыз аңа барудан сине, Жибермибез аңа һичбер кешене!</p> <p>53. Исән чакта башыңны алып тай моннан! Дөнъяда бит шәех күп, нигә ул сиңа?!”</p> <p>54. Шулай дигәч, әгәр дә ул китмәсә, Таяк белән тәмам тукмап ташлагыз!</p> <p>55. Дүрт яктан килсә дә, шул рәвештә Тотып канга батырыгыз,</p>
---	---

<p>56. Үлдекенә йитдекенә бакмайуб. Садык илә гәр кәлүр ирсә ул гариб,</p> <p>57. Вирәсез юл, кәлсүн ул садык мөрид, Нә деләрсә әйләсен бездән хәрид.</p> <p>58. Ишедеб сәмган вә таган диделәр, Тунларын дикшертүбән һәм киделәр.</p> <p>59. Чыкдылар шәһрүнең дошына ба әмер, Күрделәр, каршыдан Ибраһим кәлер.</p> <p>60. Диделәр, кандан, варышың кандадыр? Диде кем бер би әдәб шәрмәндәдер.</p> <p>61. Хәзрәте шәйхнең куылмыш кәлбием, Булмаңыз тәэхир, юлына кидарем.</p> <p>62. Диделәр, куың, нә әйләрсен аны? Васыл итмәз максудә һич кемсәне.</p> <p>63. Дөнъя чукдыр мөшәех, әй, кеше! Куясын ошбу улынмаз тәшвише!</p> <p>64. Шул шәриф затлар ки вар нурызйа, Бер нәзарда әйләйүрләр әүлия.</p> <p>65. Бөйләдер улачы шәйхе нәфсен, Бер әйу халк иясенә кидәсен.</p> <p>66. Какью аз нәснәя дәхи куар: “Әй, карындаш, сүземе тот, йөре, вар!”</p> <p>67. Колагына элмәде һич сүзләрен, Жәнәбе шәйхә декүбән күзләрен.</p> <p>68. Улмаячак гакыйбәт, чук сүкделәр, Улмады, ахыр бигаять дүкделәр.</p> <p>69. Әлгәрз һәр нә тарафда варды ул, Дүкделәр, һич вирмәделәр аңа йул.</p> <p>70. Диде ахыр, әй, газиз әхваннар, Куеңыз Аллах өчен, әй, жанлар.</p> <p>71. Вараем, шәйхнең аягын үпәем,</p>	<p>56. Үләр чиккә житүенә карамый. Әгәр турылык белән килә торган булса ул гариб,</p> <p>57. Бирегез юл, килсен ул турылыклы мөрид, Ни теләсә шуны алсын бездән”.</p> <p>58. (Бу сүзләрне) ишетеп, “Баш өсте!”- диделәр, Туннарын әйләндереп киделәр.</p> <p>59. Чыктылар шәһәрнең тышына әмер белән, Күрделәр: каршыларына Ибраһим килә.</p> <p>60. Диделәр: “ Кайдан? Кая юл тотасың?” Диде : “ Әдәбсез, оятка калган бер кешемен.</p> <p>61. Хәзрәти шәехның куылган бер эте мин. Тоткарламагыз, юлыма китим мин”.</p> <p>62. Диделәр: “ Ташласана! Сиңа ул нигә? Теләгенә ирештерми кемне дә!</p> <p>63. Дөнъяда күп ич шәехлар, әй, кеше! Ташла бу булмас тәшвишне!</p> <p>64. Шундый бөек затлар бар ки, яктылык нуры, Бер карауда әулия итә торганнары.</p> <p>65. Бу шәехның гадәте шундый иде, Башка бер шәех янына китсәң иде.</p> <p>66. Юк нәрсәгә дә ачулана иде: “Әй, кардәш, сүземне ишет, кит, бар!”</p> <p>67. Колагына элмәде һич сүзләрен, Шәех жәнәбларына текәп күзләрен.</p> <p>68. Нәтижәсе булмагач, күп сүктеләр, Алай да булмагач, бик каты кыйнадылар.</p> <p>69. Кыскасы, кая гына барса да ул, Кыйнадылар, һич бирмәделәр аңа юл.</p> <p>70. Диде ахырда: “Әй, газиз туганнарым! Алла хакы өчен туктагыз, әй, жаннарым!</p> <p>71. Барыйм, шәехның аягын үбим мин,</p>
---	---

<p>Дүкенез сонрашу микъдар- үләем.</p> <p>72. Дүкенез сезләре улсын хәләл, Буйныңызда калмасын сезуң вәбал.</p> <p>73. Саниагыз, дүнәм бу юлдан хәүф илә, Бәне куркар димәңезләр мәүтилә.</p> <p>74. Гәрчә бән һиммәтдә касир дәрвишем, Бән качанлар жаны баштан кичмешем.</p> <p>75. Аглайу аякларын кочыб тәмам, Йалварырда анларә ул, пор кирам.</p> <p>76. Кудылар. Кәтде сәкәр диб турмәдин Кәлдә ханәкәйә кемсә күрмәдин.</p> <p>77. Кәлдә, шәйхнең аягына дөшдә тиз, Игътизары кыйлды ул сахибе тәмиз.</p> <p>78. Диде шәйх аңа, әй, дәрвишем бәнем, Кәл бире, әй гыйшыклә дилришем бәнем.</p> <p>79. Мәрхәба кәлдең, әйа базы сәфид, Имде кәлмешдер, кариб, вакты өмид,</p> <p>80. Диде вә максуда ирешдә һәман, Улды Ибраһим әмире ду жиһан.</p> <p>81. Әй, тарикъ әһле улынан чук фарикъ, Күрдеңезме нәчә ирмеш бу тарикъ.</p> <p>82. Хак ризасы чөн кешеләр тәхт-ү-таж Тәрк идеб су мәйлә ула тәшинраж.</p> <p>83. Әмре хакга әйләйүбән инкыйад, Та Бәлхдән Кәъбәйә кәлдә пишад.</p> <p>84. Бер мөкәммәл шәйхә һәм тәслим ула, Хезмәтендә бәлки екерме ела.</p> <p>85. Әкъярәб идә жан-диллә хезмәти, Чикдереб нәфсенә дөрле шиддәти.</p>	<p>Кыйнагыз соңыннан шул кадәр,— үлим мин.</p> <p>72. Кыйнавыгыз сезләргә хәләл булсын, Гаебегез муйныгызда калмасын.</p> <p>73. Уйламагыз, куркыр да китәр бу юлдан, Мине куркыр димәгез үлемнән.</p> <p>74. Гәрчә мин һиммәтгә нык дәрвишмен, Мин жанымны кайчан башымнан кичердем.</p> <p>75. Елап, аякларын кочып тәмам Ялварды ул аларга, тулысынча изге [кеше].</p> <p>76. Кудылар. Китте, сәхәр-иртә дип тормады, Килдә шәех йортына кем дә күрмәгәндә.</p> <p>77. Килдә, шәехның аягына егылды тиз, Гадәү үтендә ул сафлык иясе.</p> <p>78. Диде шәех аңа: “Әй, дәрвишем минем! Кил бире, әй, сөюдән йөрәгә яралы (кешем) минем!</p> <p>79. Хуш килдең, әйдүк, әй, якты, ак [күңел], Инде килдә, кардәш, өмет иткән вакытың!”</p> <p>80. Диде һәм Ибраһим иреште теләгенә, Булды ул ике дөнъяда да әмир.</p> <p>81. Әй, суфыйлык юлындагы күп төркемнәр, Күрдегезме ничек икән бу юл.</p> <p>82. Хак Тәгалә ризасы өчен кешеләр тәхет һәм таж Ташлап теләгенә ирешәләр.</p> <p>83. Хак әмеренә буйсынып, Бәлехтән Кәгъбәгә кадәр [Ибраһим] жәяү килә.</p> <p>84. Бер бик камил шәехкә тапшырыла, Хезмәтендә бәлки егерме ел [була].</p> <p>85. Бик якын күреп, чын күңелдән хезмәт итә, Нәфсенә төрле авыр газаплар чиктерә.</p>
--	---

86. Аркасыйлә дашыйуб удын модам, Аны дәхи саялар бу фәндә хам.	86. Аркасы белән берөзлексез утын ташыса да, Аны һаман бу (суфичылык) белемендә пешеп өлгөрмәгән санадылар.
87. Куәтең кәлмәз хода чон бер пулә, Телдә зикрең гайбәт вә боһтан ула.	87. Хода өчен бер тиен көч-куәт сарыф итмисең, Ә телеңдә гайбәт һәм яла була.
88. Вирдың ула даиман ләгъу вә ләһу, Хишем, каһәр ула һәмишә холк-ху.	88. Догаларың гел буш лыгырдау һәм уен гына була, Холкың-характерың да һәрвакыт ачу, көчләү, жәберләү була.
89. Шәфкәть урнына эшең – вирмәк әда, Дүкмәк вә сүкмәк – фиғыль вә на сәза.	89. Шәфкәть (күрсәтү) урынына бар белгәнең – һич тә ярамаган эш. Кыйнау һәм сугу – килешә торган эш түгел.
90. Жәмлә әхлак, зәмаәм сәндә вар, Әйләгел, кордаш, имди игътибар.	90. Барлык явыз сыйфатлар синдә бар, Инде, кардәш, (боларга) ит игътибар.
91. Канда калды имди улмакча морид, Гарь идәр фиғылеңдән әсхабе йәзид.	91. Кая калды инде (чын) мөрид булулар, Хурланыр эш-гамәлеңнән изге сәхабалар (язид сәхабалар).

Сигезенче хикәя

Хикайәтес самин	Сигезенче хикәя
1. Хөжжәт-әл-ислам Газали хәзрәте Диде бер көн бу гүзәл хикәяте.	1. Исламны дәлилләүче Газали хәзрәте Сөйләде бер көн бу гүзәл хикәятне.
2. Халь илә хальнең миянында мисал Кәлтерүбдер, беләсен, әй хуш хисал.	2. Хәл белән хәлнең асылы [турында] мисал Китереп (сөйләде ул), белегез, әй, хуш холькылар.
3. Чин илә Румдан ике таифәләр Жәмгъ улыб бер падишаһә кәлделәр.	3. Кытай белән Византиядән ике төркем кешеләр, Бергә жыелып, бер патшага килделәр.
4. Диделәр һәр бере бер гарзы: һөнәр Күстәрәб, шаһ янында гыйззәт мәгәр.	4. Һәр кайсы бер теләк белдерде: һөнәр Күрсәтеп, шаһ янында кадер-хөрмәтле була.
5. Йә, болар кем? – диделәр. – Әй шәһрияр, Бездән остаз юк әндәр-дияр.	5. “Йә, болар кем? – диделәр. – Әй патша, Бездән дә остараклар юк бу илдә!”
6. Япаруз хасыр вә мөнакъкаш ба гыймад.	6. Ясарбыз сараенны бизәкләр төшерелгән,

<p>Касры Шәддадтан дәхи әүла зияд.</p> <p>7. Әйләйүбән фикр илә дэгъвалары Бер берендән махируз диб һәрбере.</p> <p>8. Гакыйбәт шаһ бер сарай күстәрер: “Дир ки, бондан халеңез мәгълүм улыр. –</p> <p>9. Ике диварына әйләң зиннәти Вирубән, изһар идәсез сәнгати”.</p> <p>10. Дотдылар бер жанибне румилар, Дотды чинилар дәхи руи дигәр.</p> <p>11. Ара йирдә дотдылар һәм пәрдәләр; Бер-беренә мотталигъ улмаялар.</p> <p>12. Дөрле-дөрле нәкыш кылды румилар, Дотды чиньилар дәхи руи дигәр.</p> <p>13. Дөрле-дөрле рәң илә мәнкуш жидар, Нә эшләдеке, нә күрелдеке бар?!</p> <p>14. Сәнгать илә дәхи ошбу чинилар Ул тараф дивара сайкал ордылар.</p> <p>15. Һәм мөкайад улмады гайрә болар, Эшемез улды тәмам, дир румилар.</p> <p>16. Кем безем дә эшемез улды тәмам, Диде чин әһле дәхи башаз вә кам.</p> <p>17. Патшаһ әйдер, гажәп бу сүзеңез. Йук дорыр диварда һич монкушеңез.</p> <p>18. Бонлар әйдер сәнгатемез би гоман Заһир улыр пәрдә кәтдеке заман.</p> <p>19. Боерыр шаһ, рәвгъ идәсез пәрдән, Күрәлем кем бу гажәәб кәрдән.</p> <p>20. Әйләделәр шул заман рафгъ хижаб, Нә күрерләр, күргел имди шәйх-у шаб.</p> <p>21. Әһле румның кылдыгы дөрле нөкүш Нәчә рәңлә дөздеке мәрге вә хуш.</p>	<p>колонналар белән Шәддад сараеннан гузәлрәк булыр.</p> <p>7. Горурланып даулашалар [күкрәк киереп], Бер-береннән остарак дип һәрбере.</p> <p>8. Соңында шаһ бер сарайны күрсәтте: “Хәлегез шуннан мәгълүм булыр, – дип әйтте. –</p> <p>9. Ике диварына бизәк төшерәсез, Сәнгатегезне күрсәтәсез”.</p> <p>10. Бер як диварга кереште румлылар, Бүтән якка кереште кытайлылар.</p> <p>11. Арага кордылар пәрдәләр: Бер-беренең эшен күрмәсеннәр [дип].</p> <p>12. Төрле-төрле бизәк төшерде румлылар, Үз якларында булдылар кытайлылар.</p> <p>13. Төрле төстәге рәсемнәр белән бизәлгән дивар, Эшләнгәне, күрелгәне кайда бар?!</p> <p>14. Зур осталык белән кытайлылар Үз як диварларына көзгә куйдылар,</p> <p>15. Башка бернәрсә эшләмәде болар, “Эшебез тәмам булды”, – диләр румлылар.</p> <p>16. “Безнең дә эшебез тәмам булды!”– Диделәр кытайлар шатлык белән.</p> <p>17. Падишаһ әйтә: “Гажәб бу сүзегез, Юк ич диварда һичнинди бизәгегез”.</p> <p>18. Болар әйтә: “Сәнгатезне, һичшиксез, Пәрдәне алгач күрерсез.</p> <p>19. Боерды шаһ: “Күтәрегез пәрдәне, Күрик әле бу гажәәп нәрсәне!”</p> <p>20. Шул чагында күтәрделәр пәрдәне, Ни күрерләр, күрделәр каргы-яше.</p> <p>21. Румлылар төшергән төрле бизәкләр, Ничәмә-ничә төс белән ясалган гүзәл кошлар.</p>
--	---

<p>22. Чинилар диварында улды гэян, Калды хэйран шаһ илэ пир вэ жэван.</p> <p>23. Укыдылар бэрэкаллахны һамин, Чиниларэ сэдъ-һэзаран афэрин.</p> <p>24. Имди белдең ошбу хали, эй газиз, Фәһм идэрсэң уласэн сахибе тэмиз.</p> <p>25. Әһле заһирлар дорыр нәккашы дар, Анларың һиммәтләре-нәкыш дивар.</p> <p>26. Әһле батыйндыр шул чинилар мисал. Табылыр анларда мәжмүгъ эл хисал.</p> <p>27. Чук тәкәллефлә улан рәң вэ нөкуш Би тәкәллеф табылыр анларда хуш,</p> <p>28. Әһле заһир михнәтилә нәчә салъ Табдыгы гыйльме ходаи зөлжәлал.</p> <p>29. Әһле халә би тәкәллеф, би кәсеб Фазыл илән әксәре әйләр нәсыйб.</p> <p>30. Йәки һәрбер шәйхе шәрға раст идәр. Нә идэрсә шәрғылә дугры кидәр.</p> <p>31. Әһле инкярэ бу сүз кылмаз әсәр, Зира дилләре хәжәр, гүшләре кәр.</p>	<p>22. Кытайлар диварында ап-ачык булып күренде, Шаһ белән карты-яше хэйран калды,</p> <p>23. “ Бэрэкалла!” – дип шул чак Кытайларга йөз-меңнәрчә афэрин укыдылар.</p> <p>24. Инде белдең бу эшне эй, газиз, Уйлап баксаң аера белерсең.</p> <p>25. Әһле заһирлар – йорт бизәүчеләр, Аларның эшчәнлеге – стена бизәү.</p> <p>26. Ходайга күңел белән ышанучылар шул кытай осталары кебек, Аларда төрле-төрле хасиятләр табылыр.</p> <p>27. Күп (тырышлык) ясалмалылык белән булган төс һәм бизәк Аларда болай гына да бик әйбәт табылыр хезмәт белән.</p> <p>28. Әһле заһир ничә ел (михнәт чигеп) Ходай гыйлемен тапса,</p> <p>29. Халь әһелләре интегүсез, кәсепсез генә Белемлелек белән күбрәк нәтижәгә ирешәер.</p> <p>30. Ягъни һәрбер шәех шәригать законын раслар, Нәрсә эшләсә дә шәригатькә туры килер.</p> <p>31. Инкяр әһленә бу сүз тәәсир итмәс, Чөнки күңелләре-таш, колаклары ишетмәс.</p>
--	--

Тугызынчы хикәя

Хикайәтәт тасиг	Тугызынчы хикәя
<p>1. Мөршид вэ мокаммәл вэ никү сыйфат, Бар иде бер шәйхе камил ник зат.</p>	<p>1. Мөршид – мокаммәл һәм күркәм сыйфатлы, Бар иде бер камил шәех, яхшы зат.</p>

<p>2. Мансур Гомәр ана диерләр иде, Чуклар андин бәһрә алырлар иде.</p> <p>3. Бәсра шәһәрәнә ирүр бер күн юлы Тамаша идәркән саг вә сулы.</p> <p>4. Уграды бер капуя гали ниһад, Уңыда тормыш нәчәләр дотып ат.</p> <p>5. Капудан эчруйа идәр назар. Бер олуг мәйдан, чадыр, тәхет зар.</p> <p>6. Тәхетнең үзәрәндә солтан ултырыр, Чүрәсендә дәхи чук бәкләр дорыр.</p> <p>7. Хезмәтендә нәчәләр баглауб ал, Аяга тормыш, укырлар һәм газәл.</p> <p>8. Оныдыб мәүте, идәрләр гыйш нуш, Кәченүрләр фәрхлә әүкате хуш.</p> <p>9. Керде эчруя ул шәйхе жиһан, Дорды тәхетнең янына варыб рәван.</p> <p>10. Тынмады, бераз тамаша әйләде, Бонлары, күр, нуры шәйхнең нәйләде.</p> <p>11. Бонлары сохбәтләрәндән сәрде дел, Әйләде усандырыб ул әһле дел.</p> <p>12. Диде, солтан: “Тогадың бу мәжлесидә!” Би тәвәккыйф кәтде бәкләре жәмләси.</p> <p>13. Кәтделәр һәб калды йалгыз падишаһ Шәех күр тиләр ба тәкъдир Илаһ.</p> <p>14. Ул заман солтан дәрүнә чагырур, Ханыма нәшванә, кәл бирү, диүр.</p> <p>15. Чыка кәлде бер хатын гүйа сираж, Дөрле-дөрле холләфәр, башында таж.</p> <p>16. Шәб гираж илә мәрәссәгъ тажы вәзәр.</p>	<p>2. Мансур Гомәр ана диярләр иде, Күпләр аңардан аң-белем алырлар иде.</p> <p>3. Бәсра шәһәрәнә ирешер беркөн юлы, Тамаша итәр икән уң һәм сулын¹.</p> <p>4. Бер капкага туры килде олы табигатьле, Каршында ничәләр ат тотып тора [капка сакчылары].</p> <p>5. Капкадан эчкә карады: Бер зур мәйдан; чатыр, алтын тәхет.</p> <p>6. Тәхетнең өстендә солтан утырыр, Тирә-ягында янә күп бәкләр торыр.</p> <p>7. Хезмәтендә ничәләр әзер торалар, Аяк өсте торып, газәлләр укырлар.</p> <p>8. Үлчәкләрен онытып, ашап-эчеп типтерерләр, Вақытларын күңел ачып, хушлык белән үткәрерләр.</p> <p>9. Жиһан шәехе эчкә керде, Әкрән генә барып, тәхет янына килде.</p> <p>10. Белдермәде, бераз тамаша итте, Боларны, күр, шәехнең нуры нишләтте.</p> <p>11. Мәжлестән аларның күңелләрен суытты, Ул күңел әһеле² биздереп.</p> <p>12. Диде солтан: “Туктатыгыз бу мәжлесне!” Бәкләрнең һәммәсе тоткарлыксыз китте.</p> <p>13. Һәммәсе китте, калды ялгызы патша, Шәехне күр, нишләр Аллаһы тәкъдире белән.</p> <p>14. Ул заман солтан эчке [якка] кычкырыр Ханымга: “Нәшванә, бире кил!” – дияр.</p> <p>15. Килеп чыкты бер хатын гүя бизәкле шәм, Төрле-төрле киёмнәр, башында таж.</p> <p>16. Кичке шәм белән алтын тажы ялтырый,</p>
--	---

¹ Ягъни: як-ягына каранып бара иде.

² Күңел әһеле – ягъни суфи шәех.

<p>Биләсендә кәндүдәк жарийәләр.</p> <p>17. Күри чак бануи тәхтендән нозул, Иилеб каршу варубән алды ул.</p> <p>18. Әл дотышыб тәхтә ул дәм чыктылар, Жарийәләр саф дотубән дордылар.</p> <p>19. Кәндүсенә дид ул дәм ул һимам, Шимди пәндүң, булды һангами тәмам.</p> <p>20. Орды тәхте дайакыйлә бәр кәнар, Чагырып дир: “Әй, йаланчы шәһрийар!</p> <p>21. Бу йаланчы бәклеккә улыб горур, Нәйә дәклү идәсэн фиск-у-фожур?</p> <p>22. Бакыйны фанәйә тәбдил әйләдең, Быйлә кәтсән, әй, дәрига, нәйләдең?!”</p> <p>23. Ир-ү-хатын бер-беренә бакдылар, Чүрә гяһә әйләделәр һәм нәзар.</p> <p>24. Уңлырындин күрделәр би ихтийар, Пире пурани торыр чын ширү нәр.</p> <p>5. Саг әленең үзерендә бер гәса Ул гәса үзрә идәнмеш иттека.</p> <p>26. Диде солтан: “Нә кешесән, арадан Кердең ошбу йирә кеше күрмәдән?</p> <p>27. Нәчә күрмәде сәни чук паспан Максадың бонда нәдер, әйлә бәйән.</p> <p>28. Диде: “Паспанлары бән нә белүрәм, Хатрем кандан деләрсә керүрәм.</p> <p>29. Бер табибем халка тимар идече, Мәэмин мөжремләре кортарачы.</p> <p>30. Кәлмешем кем сезләре, әй, падишаһ, Һәм хәлас идәм әз рәнжүи гөнаһ.</p> <p>31. Бу яланчы зәүкә алданыб катый, Әдәби зан итдеңез гарийати.</p> <p>32. Иртә бу бәклек әлеңдән алыныр, Мөлк-ү-малың жәмләсе бонда калыр.</p>	<p>Янында үзе кебек үк жарияләр.</p> <p>17. Хатынын күргәч [солтан] тәхетеннән Төшеп, аны каршы барып алды.</p> <p>18. Кул тотышып ул вакыт тәхеткә менделәр, Жарияләр сафка тезелеп тордылар.</p> <p>19. Ул вакыт шәех үз-үзенә диде: “Хәзер нәсыйхәтнең әңгәмәсе житте”.</p> <p>20. Сукты таягы белән тәхет читенә, Кычкырыр: “Әй, ялганчы патша!</p> <p>21. Бу ялганчы бәклеккә булып горур, Ни чаклыга кадәр начар эшләр эшләрсен?!</p> <p>22. Мәңгелекне фанига алмаштырдың, Болай китсән, әй аяныч, нишләрсен?!”</p> <p>23. Ир һәм хатын бер-беренә карадылар, Әйләнә-тирәгә дә күз аттылар.</p> <p>24. Каршыларында күрделәр ихтыярсыз, Нурлы [йөзле] карт торыр ата арысландай.</p> <p>25. Уң кулына бер таяк тоткан, Шул таякны таяныч иткән.</p> <p>26. Диде солтан: “Нинди кеше син, арадан Бу жиргә кердең, кешеләрдән белдертмичә?</p> <p>27. Ничек күрмәде сине күп сакчылар? Максатың монда нидер, бәян ит”.</p> <p>28. Диде: “Сакчыларны мин нигә белим, Күңелем каян теләсә, [шуннан] керәм.</p> <p>29. Бер табибмен, халыкка тәрбия итүче, Гаепле мәэминнәрне коткаручы.</p> <p>30. Килүемнең [максаты] сезне, әй падишаһ, Гөнаһ [эшләү] авыруыннан коткару.</p> <p>31. Бу ялган ләззәтләргә каты алданып, Вакытлы гына бирелгән нәрсәләрне мәңгелек дип уйладыгыз.</p> <p>32. Иртәгә бу бәклек кулыңнан алыныр, Мал-мөлкәтең һәммәсе монда калыр.</p>
--	--

33. Өйлөйө нөгяһ әжәл жәллады зар, Бәклегең һәм таж вә тәхтең тарумар.	33. Көтмәгәндә әжәл жәллады ¹ кайгылы [итәр], Бәклегеңне һәм таж-тәхтеңне тар-мар [итәр].
34. Сәндәң уң кәләнләре, күр, нәйләде, Ибде-тозы аңларның беләнмәде.	34. Синнән алда килгәннәрне, күр, нишләтте: Аларның эзе-тузаны да калмады.
35. Гыйззәтилә бәсләнән бу тәнләри, Йисәр, күрең, елан-чайанларый.	35. Кадер-хөрмәт белән тәрбияләнгән бу тәннәрне, Күрегең, елан-чаяннар ашаган.
36. Черәб сүгәкләреңез ула хакъ Дотисәр дәхи газабы сәһинмак.	36. Черәп, сөякләрегең туфрак була, Котчыкчы газалар да тотачак.
37. Дәрдә дәрман табмайсыз ул заман, Идәсез әфган вә зари би гоман.	37. Хәсрәткә чара тапмыйсыз ул заман, Һичшиксез, үкереп зар еларсыз.
38. Шимди форсат әлдә иркән, әй, әмир. Тәүбә идең, хакъ тәгаләдер пәзир.	38. Хәзер форсат кулда икән, әй, әмир, Тәүбә итегең, Хак Тәгалә кабул итүчедер”.
39. Чөнки ишетде бонь ул падишаһ, Нәгърә орды, дәрдилә әйләде ah!	39. Ишеткәч монь ул падишаһ, Нык кычкырды, хәсрәт белән итте “ah”!
40. Атды тәхтендән үзен ул пәһлеван, Йатды чакылыңдин кидеб хейли заман.	40. Атты тәхетеннән үзен ул пәһлеван, Ятты чакылыңнан китеп озак вакыт.
41. Соңра һушә кәлеб ул сахибе тәмиз, Диде шәйхә, нә идәлем, әй, газиз.	41. Соңра һушка килеп ул пакълек иясе, Диде шәехкә: “Нишлим соң, әй, газиз?!”
42. Йулдан азмыш вә йаңлымышыз тәмам, Нидәлем бу эшдә, дигел, йә һимам.	42. Юлдан язган һәм ялгышканбыз тәмам, Нишли алам бу эштә, дигел, әй, һиммәт иясе!”
43. Диде шәех аңларә: “Кем, кәлең һалә, Тәүбә идең шимди йазык эшләрә.	43. Диде шәех аларга: “Килегез кочагыма, Гөһәһ эшләрегеңгә хәзер тәүбә итегең.
44. Өстегездән ул олу гыйсьйан кидә, Уласыз гаять пошиман сыйдыклә”.	44. Өстегездән ул олы буйсынмау [гаебе] китә, Буласыз гаять тә эчкерсез тәүбә итүче – гөһәһсызлар”.
45. Ир-ү-гаурәт шәйхәң илкене дотыб, Улдылар филхәл надим әһәр зонуб.	45. Ир һәм хатын шәехнең кулын тотып, Шундук барлык гөһәһларыннан тәүбә иттеләр.
46. Диде шәех бонларә: “Әй, жанларым, Хак Тәгаләйә сези әсмарладым.	46. Диде шәех боларга: “Әй, жаннарым! Хак Тәгаләгә сезне тапшырдым!

¹ әжәл жәлладе – үлем палачы

47. Бәгъде фаллаһ хәйре хафизан. Аятен укыды, кәтде урадан.	47. Соңыннан “... филлаһ хәйре хафизан ” ¹ Аятен укыды, китге аннан.
48. Диде кәтбану шаһа, әй, йары мән, Юлы йанлымышыз, әй, гамъхары мән.	48. Диде хатыны шаһка: “Әй, ярым минем! [Яшәү] юлыбызда ялгышканбыз, әй тынычландыручы минем!”
49. Диде солтан хатынә, сабыр идәлем, Юл күренде, ахшамадәк бидәлем.	49. Диде солтан хатынына: “Сабыр итик, Юл күренде, ахшам [намазына] кадәр кәтик”.
50. Ахшам улды, кәтде көн һәм улды кич, Калмады ойумайан сарайда һич.	50. Ахшам булды, көн үтте һәм булды кич, Калмады йокламаган [кеше] сарайда һич.
51. Улды хәлвәт, торды солтан урныдин, Чызды назик тунларыны игнедин.	51. Булды аулак, торды солтан урыныннан, Салды нәфис киёмнәрен иңенән.
52. Варде бер иске килиме, булды тиз, Дишеб аны гәүдәсенә киде тиз.	52. Бар иде бер иске келәм, тапты тиз, Тишеп аны, гәүдәсенә киде тиз.
53. Диде нишаванәсенә ул шәһрийар: “Кидәр ирсәң, калыр ирсәң-ихтыйар”.	53. Диде хатынына ул патша: “Китәр исәң, калыр исәң – ихтыярың”.
54. Диде нишаванәсенә дәхи: “Әй, газиз, Нитәдирсән бу сүзе сахиб тәмиз?!”	54. Диде хатыны да: “Әй, газизем! Нигә бу сүзне әйтәсең, акыллым?!”
55. Бән дәхи тәнре кәнизәке мәем, Нәйә дәк бу фани июне бикләем.	55. Мин дә Тәнренең кәнизәгемен, Нигә дип бу фани йортны саклыйм?
56. Сәңа Мәүлә – бәңа һәм Мәүлә ирер, Жәмлә галәм халкына Хак бер ирер!”	56. Сиңа Мәүлә ² – миңа да Мәүлә бит, Барлык галәм халкына Хак бер бит!”
57. Ул дәхи порагубән ба ихтыйар, Тажы-хәллә-игнедә һәр нә ки вар.	57. Ул да үз ирке белән салып ташлады Таж-хәлләсен – иңендә булган һәр нәрсәсен.
58. Ул дәхи шаһы кеби бер гуны килим Бүлдә вә килдә бәжаи әбри шим.	58. Ул да шаһ кебек бер иске келәм Тапты һәм киде ефәк киёмнәре урынына.
59. Әйләйүб горъйан назик жисмене, Киде назүк жисеме өстенә боны.	59. Шәрә калдырып нәфис гәүдәсен Киде нәфис гәүдәсе өстенә моны.
60. Нәсфе ләйләдә чыгубән кәтдейәлар, Мал вә мөлкә жәмләсен тәрк итдиләр.	60. Төн уртасында чыгып киттеләр, Мал һәм мөлкәт – һәммәсен калдырдылар.
61. Бер жийачәк жимеки алмадылар, Йанларына хоббәсен салмадылар.	61. Бер ашарлык ризык алмадылар, Янларына бер бөртек ярма салмадылар.
62. Әй, карындаш гыйбрәтә ошбу йитәр,	62. Әй карендәш, гыйбрәткә шушы житәр,

¹ “Йосыф” сүрәсенәң 64 нче аятенән: “Саклаучы буларак, Аллаһы иң яхшысы”.

² Мәүлә – Рабб; Алла.

<p>Хак ризасы чөн идэн быйлә идәр.</p> <p>63. Чөн собах улды,сарай әһле тәмам, Кәлделәр йирлү йиренә хас вә гам.</p> <p>64. Тордылар әркъан вә әгъйан ба әдәб, “Нәтә солтан тормады, – дәйү, – гажәб?”</p> <p>65. Жамә хабә кылдылар ахыр нәзар, Күрделәр: урынларындин йил исәр.</p> <p>66. Нә хатын вә ни дәхи солтан вар, Кылды мәхрәмләр фәган, аһ вә зар.</p> <p>67. Иллә калмыш кафтан-күлмәкләре, Диделәр: “Әйләдеме боны пәри?”</p> <p>68. Шәһәрә дөшде голголә, иркәк-деши, Эстәделәр калмайуб олы-кече.</p> <p>69. Араю булмадылар намь вә нишан, Агладылар әйләйуб зар вә фәган.</p> <p>70. Диделәр: “Бер жанвар вардыр мәгәр, Йотды кәтде, быйлә улмышдыр кадәр.</p> <p>71. Нидәлем, әл хөкме Аллаһе каза, Диделәр”, – әйләделәр катгы рижа.</p> <p>72. Гыйшык әһеллекенә дөшөб бу ике Кәтделәр тәрк әйләйубән бәклеке.</p> <p>73. Кәгъбәйә варыб можавир улдылар, Нәфәслә можаһәдән кылдылар.</p> <p>74. Быйләдер, бел, бу жиһанның гардеши, Бонларның жаена бер аерык кеши.</p> <p>75. Улды солтан һәб тәсәрреф әйләде, Нәйә кем әвәли бәк малик иде.</p> <p>76. Элек солтан тәрк идеб кидән сарай, Шыйлә вәйран калды ул латиф жай.</p> <p>77. Бонда бер адәм йодачы жануар</p>	<p>Хак ризасы өчен иткән болай житәр.</p> <p>63. Таң аткач, сарай әһеле барысы да – Затлылар һәм хезмәтчеләр тиешле урыннарына килделәр.</p> <p>64. Тордылар вәзирләр һәм түрәләр әдәб белән, “Нигә солтан тормады, гажәп?” – дип.</p> <p>65. Ахырда йокы бүлмәсенә тәрәзәсеннән карадылар, Күрделәр: урыннарыннан жил исәр.</p> <p>66. Хатын да юк, солтан да юк, Тугърылыклы хезмәтчеләр аһ-зар белән еладылар.</p> <p>67. Бары тик кафтан-күлмәкләре калган, Диделәр: “Моны пәри эшләдеме?”</p> <p>68. Шәһәргә гауга төште, ире-хатыны Эзләделәр, олысы-кечесе калмыйча.</p> <p>69. Эзли-эзли, тапмадылар исемен һәм билгесен, Аһ-зар итеп үкереп еладылар.</p> <p>70. Диделәр: “Бер жанвар бардыр мәгәр, Йотты, китте – язмыш шулай булгандыр.</p> <p>71. Нишлик, каза Аллаһы хөкеме белән Диделәр”, – өметләрен өзделәр.</p> <p>72. Гыйшык әһеллегенә төшөп бу ике Киттеләр ташлап бу бәклекне.</p> <p>73. Кәгъбәгә барып кабер сакчысы булдылар, Нәфес белән сугыштылар.</p> <p>74. Шулайдыр, бел, бу дөнъяның әйләнеше, Боларның урынына бер башка кеше</p> <p>75. Булды солтан, барчасын туздырып бетерде, Кем әвәлге бәк патша иде.</p> <p>76. Элек солтан ташлап киткән сарай, Шулай ул гүзәл урын хәрабә булып калды.</p> <p>77. “Монда адәм йотучы бер жанвар</p>
--	---

Вар, дэйү әйләделәр андан фирар.	Бар”, – дип, аннан качып беттеләр.
78. Улды ул жай бер хәрабат мазбәлә, Бу жиһанның халедер ахыр быйлә.	78. Булды ул урын бер хәрабәләр, чүп-чар өеме, Бу дөньяның хәле ахыр шулайдыр.
79. Бер кешиә улыр исә гуны хак, Мөлек дөнья камусы сынык чынак.	79. Бер кешегә Хак ярдәме булыр исә, Дөнья мөлкә – барчасы ватык чынак.
80. Гыйззәтенчә кадере улмаз янында, Аны һәм вирсә сәкең табагына.	80. Хөрмәтенә лаеклы – кадере булмас, Булса да, эт табагына салган кәдәр генә.
81. Шәйхе гомәр янә Мәккәйә кидәр, Йәнә йулы Бәсра шәһәрәнә ирер.	81. Шәех Гомәр янә Мәккәгә китәр, Янә юлы Бәсра шәһәрәнә ирешер.
82. Диде дәрвишләре анда ул газиз: “Бер шәһәрдә бер кешейә тәүбә низ.	82. Диде дәрвишләргә анда ул газиз: “Бер шәһәрдә бер кешене шулай тәүбә
83. Вирмешдем, күрәем пәндем әсәр, Кылдымы анлардин алаем хәбәр”, –	83. Иттергән идем, күрим, нәсыйхәтем тәэсир Иттеме, алардан хәбәр алыым”, –
84. Дэйү чыкды, кәлдә касруң кошына, Күрдә – әтләр ятмыш аның башына.	84. Дип чыкты, килдә сарайның каршына, Күрдә – әтләр яткан аның башына.
85. Мазбәлә улмыш, тәмам улмыш хәраб, Әче-дышына дәхи тулмыш тораб.	85. Чүплеккә әйләнгән, тәмам харап булган, Әче-тышына да туфрак тулган.
86. Дорды сарайның уңында бер заман, Күрдә каршыдан кәлер бер йиан.	86. Торды сарайның алдында бер заман, Күрдә: каршыдан килер бер жәяүле.
87. Сорды кем андан: “Кадими ошбу жай Үзрендә вар иде әгълә сарай.	87. Сорады [шәех Гомәр] аннан: “Әлек бу урын Өстендә бер мәһабәт сарай бар иде.
88. Ул сарай әчендә ураб тәхтегях Ултырырде бер малик зәрин гәлаһ.	88. Ул сарай әчендә тәхет корып Алтын тажлы бер патша утырыр иде.
89. Шимди улдымы хараб уша сарай? Үлдеме ул падишаһ, нүләде бу жай?”	89. Хәзер бу сарай харап булдымы, Ул падишаһ үлдеме, бу урынга нәрсә булды?”
90. Диделәр: “Вар иде дидекең кеби Бу сарайның сәхибе шәһрүнәң бәки.	90. Диделәр: “Бар иде дигәнәң кебек Бу сарайның иясе – шәһәрнең бәге.
91. Ул заманда аңа биңзәш падишаһ, Юк иде тугрылык илә дад хаһ.	91. Ул заманда аңа охшаш падишаһ Юк иде, тугрылык белән дәрәслек таләп итүче.
92. Бу сарайдан чыкубән бер жануар Ир вә гәүрәт-һәр икесен зар и зар.	92. Бу сарайдан чыгып бер жанвар, Ир һәм хатын – һәр икесен зар, зар

<p>93. Агладуб булмады бичаралары Белмээз кем, аждаһамы йә пәри.</p>	<p>93. Елатып, ашады бичараларны Белмибез кем, аждаһамы я пәри?</p>
<p>94. Шул замандин бире һич бай вә гитай Хәвеф идеб дөзөтмәделәр бонда жай”.</p>	<p>94. Шул заманнан бирле һич бай һәм ярлы Куркып, монда урын төземәделәр”.</p>
<p>95. Белде шәех, кем нәсихәт йиренә Дугры кәлмешдер Хода тәкъдиренә.</p>	<p>95. Белде шәех, кем нәсыйхәт урынына Туры килде Ходай тәкъдиренә.</p>
<p>96. Ошбу эшдән гаять улыб фәрхнакъ Диде” “Хәмд улсын сәна мәгъбуде пакъ!”</p>	<p>96. Шушы эштән гаять шатланып Диде: “Пакъ Аллаһы, Сиңа мактаулар булсын!”</p>
<p>97. Сүзе бер кемсәйә ошбу бәндәнең Кем әсәр итмеш ул шәрмәндәнең.</p>	<p>97. Бу бәндәнең сүзе Ул оятлыга тәәсир иткән.</p>
<p>98. Без дәхи шәйтан әлендән бер кеши Кортарыб кыйлан улавыз бер кеши.</p>	<p>98. Без дә шәйтан кулыннан бер кешене Коткарып, бер эш кылдык.</p>
<p>99. Урадан калкыб варыр Мәккәйә, һәм Әйләйүб ирде туафи дәм ба дәм.</p>	<p>99. Аннан торып Мәккәгә барды һәм Берөзлексез тәваф кылды.</p>
<p>100. Истигазәт әйләб мәма йахаф Йөрер иркән бер көне идеб тәваф.</p>	<p>100. Куркуыннан [Аллаһыдан] ярдәм сорап, Йөрер икән бер көн тәваф кылып,</p>
<p>101. Күрде бер егет тәваф идәр бә дәрә Гайәт арук, күзе чагыр, руи зәрә.</p>	<p>101. Күрде: бер егет тырышып тәваф кылып, Гаять ябык, күзе томаланган, йөзе саргайган.</p>
<p>102. Култыгыйлә бер гасайа игътимад, Бер илә кәгъбәйә идеб истинад.</p>	<p>102. Култыгы белән бер таякка таянган, Берсе белән Кәгъбәгә таянып.</p>
<p>103. Кәгъбәне тәвыф идәрде яб-ы яб, Уртасында бегелеб, хәле хәраб.</p>	<p>103. Кәгъбәне тәваф итәр иде чак-чак, Уртасында бөгелеп, хәле бетеп.</p>
<p>104. Бер кәжә баласы кимеш – тун иде, Ягрунғы бетләрен бетермеш хуниде.</p>	<p>104. [Өстендә] кәжә баласы [тиресеннән] ясалган киём иде, Бетләр ашаган яруннарны канлы иде.</p>
<p>105. Нәгаһан шәехне күрде ул жәван, Дөште паинә, йөзен сәрде һәман.</p>	<p>105. Ул егет кинәт шәехне күрде, Аягына егылды, тиз генә йөзен иде.</p>
<p>106. Аглады, “Әлхәмделиллаһ, – диде, – Арзуымыз-жәмәлене күрмәк иде.</p>	<p>106. Елады, “Әлхәмделиллаһ, – диде, – Теләгебез – йөзеңне күрү иде.</p>
<p>107. Шөкерләр улсын ходага сәдъ-хәзар, Улды әрзани безә дидари йар!</p>	<p>107. Ходайга йөз-меңнәрчә шөкерләр булсын, Безгә ярның йөзен күрү жиңел булды!”</p>
<p>108. Шәех Гомәр аңа: “Сән кемсән?”, – диде, –</p>	<p>108. Шәех Гомәр аңа: “Син кемсең?” – диде,</p>

Ул егет диде кем: “Әй, Сәйәди,	Ул егет диде: “Әй хужа,
109. Бәсра шәһәренәң кәчән солтаным, Бәндән хак эчрә габд хайнем”.	109. Бәсра шәһәренәң әлекке солтанымын, Хак бәндәсе арасында хыянәтче колмын”.
110. Хәзрәти шәех дорунындан боны, Диде: “Каны кем боның ушал көне.	110. Хәзрәт, шәех күңелдән моны Диде: “Кая моның теге көннәре:
111. Канда кәтмеш ул нәфис нигъмәтләре, Дәүләте һәм шәүкәте, нигъмәтләре.	111. Кая киткән ул тәмле нигъмәтләре, Байлыгы һәм шәүкәте, нигъмәтләре?
112. Канда кәтде башына кидеке таж, Улды ирде ике икълимиа хираж.	112. Кая китте башына кигән тажы, Ике икълимнан ясак жыяр иде.
113. Кандадыр бонда жәмәле бә кәмал, Тал кеби каде, дәрига, улды даль.	113. Кайдадыр монда кимчелексез гүзәллек, Тал кебек гәүдәсе, аһ аяныч, даль [хәрефе] булды.
114. Аркасында кидеке иске кәлим Бетләр итмеш ягырның тәлим-тәлим”.	114. Аркасына кигән иске келәм, Бетләр яурыннарын телем-телем иткән”.
115. Бу ни диде, хәзрәте шәех, аглады, Хатының вар иде, ул канда?” – диде.	115. Моны диде хәзрәт, шәех, елады, “Хатының бар иде, ул кайда?” – диде.
116. Диде: “Вардыр ки, зәгыйфәдер катый, Йук дорыр асла йөрергә такате.	116. Диде: “Бардыр ки, зәгыйфәдер каты, Йөрергә һич көче юктыр.
117. Бер хәрабәт үзра ятыр сәк мисал, Кем тәвафә кәлмәя юкдыр мәжалъ.	117. Бер жимерек өстендә ятар эт кебек, Тәвафка килергә көче юктыр.
118. Даимә солтанымызы яд идәр, Уламы күрмәк, дәю фөръйад идәр.	118. Даими солтанымызны искә алып, “Күреп булырмы?” – дип жылый.
119. Диде дәрвишә шәех, кәл, йөрәлем, Аны дәхи күземезлә күрәлем”.	119. Диде дәрвишкә шәех: “Әйдә, барыйм, Аны да күзәбез белән күрим”.
120. Вардылар һәм күрделәр, ул кәндүдән, Кидүбән ятмыш дорыр коруг бәдән.	120. Бардылар һәм күрделәр: ул һушсыз Ятар иде, коры тәннән торыр.
121. Диде ул егет кәлүбнәшвәнә дир: “Үзеңә төзәт, дәхи һушыңы дир.	121. Ул егет килеп хатынына дияр: “Үзеңә тәртипкә китер дә һушыңны жый.
122. Кәлде безем ул газиз солтанымыз, Шәйхемез, хаканымыз, ул ханымыз”.	122. Килде безнең ул газиз солтанымыз, Шәехебез – хаканымыз ул, ханымыз”.
123. Ачды күзен, шәйхе күрдә, ул заман, Дөшдә алгына шәйхнең, бирде жан.	123. Ачты күзен, шәехне күрдә ул вакыт, Аягына егылды шәехнең, бирде жан.
124. Чөнки күрдә боны ул дәрвиш-жәван, Ул дәхи дөшдә һәман дәм бирде жан.	124. Чөнки күрдә моны ул дәрвиш егет, Ул да егылды, шундук бирде жан.
125. Хак юлында жанларын асмарылды,	125. Хак юлында жаннарын тапшырды,

<p>“Зәхи гашыйклар!” – диде шәех, аглады, –</p> <p>126. Вирмәенчә түзмәделәр жанларын Сәд-һазаран афәрин бад, афәрин!”</p> <p>127. Боны диде, аглады һәм шул кадәр Чук заман ятды үзендин би хәбәр.</p> <p>128. Бер замандин соңра калкубән һәмән, Варды базарә, кәфен алды рәван.</p> <p>129. Кәлдә бу гашыйкларын кайдин күрә, Ба кәфен улмыш, ятыб түрә.</p> <p>130. Күрдә боны, ки тәгажжәб әйләде, “Бонлары хуш билә кем кәфенләде?”</p> <p>131. Кәлдә шәйхәң сәринә ул дәм нида! “Бәнәм өчен таж-тәхтендән жода</p> <p>132. Улубән солтанлыгы тәрк әйләде Фани виреб мәнгүн бәйг әйләде.</p> <p>133. Та үләнчә нәфсилә кылыб жиһад, Кәтделәр әмремә идеб инкыйад.</p> <p>134. Бән дәхи мәкбуль дәрғаһ әйләдем, Бакый мөлөккә анлары шаһ әйләдем.</p> <p>135. Кыл намазларын һәм ин бәсдәр сәңа, Әйлә тәслим бонлары соңра бәңа”.</p> <p>136. Ишәдәячәк бу сүзе мәршиде раһ, Аглайу би ихтиар әйләде аһ!</p> <p>137. Торды йар нәлә намазын әйләде, Анлары Хак шул заман гаиб әйләде;</p> <p>138. Дахел әйләде анлары жәннәтә, Лаек әйләде жәмалә гыйззәтә.</p>	<p>“Нинди гашыйклар!” – диде шәех, елады, –</p> <p>126. Жаннарын бирмичә түзмәделәр, Йөз-меңнәрчә мактаулар, афәрин!”</p> <p>127. Моны диде, елады һәм шул кадәр Озак вакыт ятты үзеннән бихәбәр.</p> <p>128. Бер вакыттан соң тиз торып, Барды базарга, кәфен алды тиз.</p> <p>129. Килдә, бу гашыйкларның хәстәрен күрергә, Кәфенләнгән икән болар ятып горәф- гадәтчә.</p> <p>130. Күрдә моны ки, бик нык гажәпләнде: “Боларны яхшы итеп шулай кем кәфенләде?”</p> <p>131. Килдә шәехнең башына ул вакыт өн: “Минем өчен таж-тәхетеннән аерылып,</p> <p>132. Солтанлыкны ташлады, Фанины калдырып, мәнгелекне алды.</p> <p>133. Үлгәнчә нәфес белән сугышып, Әмеремә буйсынып киттеләр.</p> <p>134. Мин яныма кабул иттем, Аларны мәнгелек байлыкка шаһ иттем!</p> <p>135. Кыл намазларың тиз, шулар житәр сиңа, Соңра боларны Миңа тапшыр”.</p> <p>136. Бу сүзләрне ишеткәч юл мәршиде, Елап, ирекседән аһ итте.</p> <p>137. Торды яр [шәех], шулай намазын уқыды¹, Аларны Хак шул заман юк итте.</p> <p>138. Урнаштырды аларны жәннәткә, Гүзәл хөрмәткә лаек итте.</p>
--	--

Унынчы хикәя

¹ Женаза намазы турында сүз бара.

Хикайәтел гашир	Унынчы хикәя
1. Кауме бәни Исраил һангамидә Бер жәмилә вар иде әкъяранида.	1. Бәни Исраил кавеме заманында Бер чибәр бар иде замандашлары арасында.
2. Чуклара фетнә пырагыб сәбах вә шам, Алдайур ирде жәмалилә мөдам.	2. Күпләргә фетнә салып иртә һәм кич, Алдый иде матурлығы белән берөзлексез,
3. Чар суйә бер тәхет корып, унар Капусын ачык куйыб ләйл-ү-нәһар.	3. Ишек алдында бер тәхет корып ... Капкасын ачып куеп төн һәм көндөз.
4. Кәчәб өстенә, бизәйүр үзене, Һәркемә гарыз әйләр ирде йөзене;	4. Өстенә утырып, бизәп үзен, Һәркемгә күрсәтер иде йөзен.
5. Халкка фетнә пырагубән һәр заман Иленерде агына яхшы-яман.	5. Халыкка фетнәләр салып һәр заман, Эләгә иде авына яхшы-яман.
6. Ул шәһәрдә дәхи бер салих кеше, Күрдә ул фетнә ийәсе, азгыны.	6. Ул шәһәрдә бер изге кеше Әлегә фетнә иясен, азгынны күрдә.
7. Дотылыр дәменә ул габид зар, Кидәр илкендин зимамы ихтийар.	7. Әләкте тозакка гел гыйбадәт кылучы изге, Китте кулыннан ихтияр тезгене.
8. Дүнебән фи-л-халь өйенә ул газиз, Йапышыр нәфсә жиһад итмәккә тиз,	8. Кайтып шунда ук өенә ул газиз, Нәфесе белән көрәшә башлады тиз.
9. Жһиһад илә эше дәхи ба шәрмәди, Хак Тәгаләйә тәзәррыгъ әйләди.	9. Нәфсе белән сугышса да эше чыкмады Хак Тәгаләгә түбәнчелек белән ялварды.
10. Улмады, вардыкчә гыйшкы улды зийад. Капды ахыр әйләйә васыл морад.	10. [Алайда] булмады, гыйшкы көчәя барды, Ахыр чиктә сөйгәнә белән кавышу теләгенә килде.
11. Нәсе варса сахибе пул әйләде, Үзенә шом, нәфсенә кол әйләде.	11. Нәрсәсе бар – һәммәсен акчага әйләндерде, Үзен шомга төшереп, нәфсенә кол итте.
12. Дөнйәлыкдан, сим вә зәрдән нә ки вар, Кәлтәрәб капусына, дир аңар:	12. Дөнъялыктан, алтын-көмештән нәрсә бар, Капкасына китереп, аңар әйтер:
13. “Бонлары алыб, бәни әйлә кабул, Гашыйкы кем әйлә максудә восул”.	13. “Боларны алып, мине кабул ит, Гашыйкны максатына ирештер”.
14. “Хуш жаным, баба”, – диб наз илә Кәлдә, тәхтә кәчдә ул габид билә.	14. “Хуш, жаным, баба”, – диб наз белән, Килдә, ул суфи белән тәхеткә утырдылар.
15. Чөнки габид тәхтә кәчдә ба нигяр, Диләде кем алә аны бәр кәнар.	15. Чөнки ул сөйгәнә белән тәхеткә утырды, Аны үз янына алырга теләде.

<p>16. Гауне Хак габидә иреб ул зәман, Диде кәндүсенә: “Әй, нәфсә ойан!</p> <p>17. Кем мәшәйехең әлене үпәсәң, Тәүбәңне шимди деләрсән бозасәң.</p> <p>18. Идәсэн бонча гыйбадәт маһ вә сал. Заигъ идәсэн аны би ихтимал.</p> <p>19. Хак Тәгалә хәзрәте назир ирер, Эшләдекең фасыйкы, әлбәттә, күрер.</p> <p>20. Хәзрәти Хакдан куркмайын әй, Идәмесән бу эше, әй би хәйә?!”</p> <p>21. Дәтрәде, дер-дер сарырды йөзләре, Нәтә йафрак саргайыр көз көнләре.</p> <p>22. Йөзене дүндерде бер кәз диде: “Аһ, Кыл гыйнайәт, әй, кәрәмлү Падишаһ!”</p> <p>23. Боны күричәк ушал зән дир аңа: “Нәүләде хален, дәтрәерсән, ди, бәна”.</p> <p>24. Суфи әйдер: “Кәһре Хакдан хәвәфлә, Беләсэн халеме, булмышым билә”.</p> <p>25. Диде вә калыкды, йөрде урадан, Диде хатын әз бәраи йарадан.</p> <p>26. Исменә өйең кандадыр, әйлә гаян! Ад-санын диде, кәтде ба дәван.</p> <p>27. Кәтде вә уйла дәйүбән аглайу Ишәдәнләрнең йөрәген даглайу.</p> <p>28. Дормайыб филхаль иршеб өенә, Улды мәшгуль кем кадими халенә.</p> <p>29. Ул газизең куркусы Хакдан мәгәр, Бу хатына дәхи әйләде асәр.</p> <p>30. Курку дөшде эченә, әйләде: “Аһ! Йарлыкагыл, әй, кәрәмлә Падишаһ!”</p> <p>31. Суфиның әүвәл әшәдер ошбу халь: “Нә гәнаһлар эшләдем бән бонча саль.</p>	<p>16. Ул заман Хак ярдәме ул суфига ирешеп, Диде үзенә: “Әй, нәфсенә оеган!</p> <p>17. Шәехләреңнең кулларын үбәсен, Тәүбәңне хәзер бозарга телисең.</p> <p>18. Ай һәм еллар монча кылган гыйбадәтләреңне Ихтимал, бозасың.</p> <p>19. Хак Тәгалә хәзрәте күрер, Эшләгән зинаңны, әлбәттә, күрер.</p> <p>20. Хәзрәте Хактан курыкмаган, әй, Бу эшне эшлиме соң, әй оятсыз?!”</p> <p>21. Дер-дер калтырады, йөзләре саргайды, Көз көннәре саргайган яфрак кебек.</p> <p>22. Йөзен берәз чөерде, диде: “Аһ, Ярдәм ит, әй юмарт Падишаһ!”</p> <p>23. Моны күргәч, ул хатын аңа әйтер: “Хәлең нишләде, калтырыйсың, әйт миңа”.</p> <p>24. Суфи әйтер: “Хак кәһәреннән курку белән, Беләсең хәлемне, шулай булуым”.</p> <p>25. Диде һәм торды, аннан китеп барды, Ярыктан хатын әйтте:</p> <p>26. “Исменә [ничек], өең кайда, ачыклык керт!” Ат-санын әйтте, тиз-тиз китте.</p> <p>27. Шулай диде, елап китте Ишеткәннәрең йөрәген көйдереп.</p> <p>28. Шул халәттә өенә ирешеп, Әлекке хәленә мәшгуль булды.</p> <p>29. Ул газизең Хактан куркуы, мәгәр, Бу хатынга янә тәәсир итте.</p> <p>30. Эченә курку төште, әйтте: “Аһ! И юмарт Падишаһ, ярлыкагыл!”</p> <p>31. Бу хәл суфиның әүвәл әшәдер: “Мин бу еллар буена нинди гәнаһлар</p>
--	---

<p>32. Һәм аңа тәңре дөгелмидер бәңа, - Диде, – нәйләрәм, дэрига, ваһ бәңа?”</p> <p>33. Йапды капусыны, кәлде тәүбәйә, Жөмләмезә Хак гыйнайат әйләйә!</p> <p>34. Чыкарыб атлас комха тунлары Киде игненә габа вә коллары.</p> <p>35. Иреб Иллаһдан гыйнайәт нагәһан, Тагатә мәшгуль булды чук заман.</p> <p>36. Бер көн ул хатын ки әйдер: “Варайун, Ул газизе шәһәр эчендән арайун.</p> <p>37. Вақыт әүла идә хәлаллигга кабул, Үгрәнеб динем, улам Хакга восул”.</p> <p>38. Мал вә әмлаке, кәнизә бәндәсин, Жәмгь идеб варды капуйа жөмләсен.</p> <p>39. Кәлде, какды капуы, чыкды хадим, Диде: “Вармы ханәдә шәйхе кәрим?”</p> <p>40. Диде хадим кем: “Ушал галижәнаб Ичрүдәдер”, – дәйү вирде жаваб.</p> <p>41. “Тышра чыксын ул гозидәи хавас”, – Дәйү, ул кешегә кылды илтимас. –</p> <p>42. Хәйр нийәт үзрә бонда кәлмешәм, Кылмасын рәд, әйләсен шаһи кәрәм”.</p> <p>43. Керде хадим, әйләде шәйхә хәбәр, Би тәүкыйф габид ул дәмдә чыгар.</p> <p>44. Күрдә ул зәндер ки йулдан чыкран, Нәгьрә орды, дөшдә йирә, вирде жан.</p> <p>45. Чөнки хатын ошбу әхвале күрер, Аһ идебән аглайу хәйран улыр.</p> <p>46. Тәүбәи саймага бер касд әйләде,</p>	<p>эшләдем?</p> <p>32. Һәм аның тәңресе минем дә тәңрем, - Диде, – аһ үкенеч, нишләргә миңа?”</p> <p>33. Ишеген япты, тәүбәгә килде, Барыбызга да Хак ярдәм итсен!</p> <p>34. Атлас, бизәкле тукыма туннарын салып, Иңенә габа¹ һәм кол киёмнәре киде.</p> <p>35. Кинәт Аллаһыдан ярдәм ирешеп, Озак еллар Аллаһыга гыйбадәт кылды.</p> <p>36. Бер көнне ул хатын әйтер ки: “Барам, Ул газизне шәһәр эченнән табам.</p> <p>37. Вақыт ула хәлял әйберләрне кабул итәргә, Динемне өйрәнәп Хакка ирешәм”.</p> <p>38. Мал һәм миләкләрне, хезмәтче бәндәләрен, Барысын туплап капкага барды.</p> <p>39. Килде капканы шақыды, хезмәтче чыкты, “Өйдә кәрим шәех бармы?”, – диде.</p> <p>40. Хезмәтче диде: “Ул галижәнап Эчтәдер”, – дип жавап бирде.</p> <p>41. “Тышка чыксын ул сайланган аксөяк”, - Дип, ул кешегә мөрәжәгать итте. –</p> <p>42. Хәер ният өстенә монда килүем, Кире какмасын, кабул итсен киң күңелле шаһ”.</p> <p>43. Хезмәтче керде, шәехкә ул хәбәрне житкерде, Суфи ул вақытта тоткарланмый чыгар.</p> <p>44. Күрдә, ул хатын ки юлдан язган, Бик каты акырды, жиргә ауды, бирде жан.</p> <p>45. Чөнки хатын шушы хәлләрне күрер, Аһ итеп елап хәйран булыр.</p> <p>46. Тәүбәгә килергә бер ният кылды,</p>
--	---

¹ Габа – жоннан эшләнган жиңсез ирләр киеме.

<p>Шул заман дүнде, һәнүз һәм саймады.</p> <p>47. Ошбу куркудан, күребсэн нәйләде, Мәргъ рухын Хакга тәслим әйләде.</p> <p>48. Әй гарибә, сән бу дәклү чук гөнаһ Әйләдең, ваһ, нәйләдең руи сиаһ?!</p> <p>49. Һич кайырмазсэн дәйү нәүхә кәнан, Кәтде андан, әйләйеб зари фәган.</p> <p>50. Ул газизең вар иде бер кардәше, Дин-дийәнәт сахибе,салих кеше.</p> <p>51. Варды аңа, вирде жөмлә малыны, Кол кәниздән, сим-зәрдән – варыны.</p> <p>52. Соңра улды ул кешедән ун угыл Галим, салих – каму әһле кабул.</p> <p>53. Әй борадәр, Хак Тәгаләдер Кәрим, Нә кадәр гыйсьян идәрсә бер ләим.</p> <p>54. Сыйдыклә тәүбә идеб улса нәдим, Йарлыкар жөмлә гөнаһын ул Кәрим.</p> <p>55. Тәүбә тәгъжил әз-зам кяр ирер, Нәчә саглар йыкылыр һәм жан вирер.</p> <p>56. Ишедепмез һәм күрепмез күз илә, Жөмләмезә Хак үзе инсаф вирә.</p> <p>57. Ошбу инсафсызлыгы тәрәккә сәбәб Өлфәт итмәклекдә ба әһле әдәб.</p> <p>58. Нәчә көнләр мөфсидә вә фасыйка Аз заман өлфәт илә бер габидә.</p> <p>59. Ишедебсэн нәчә улды салиха, Әй дәрига, биздәйүн шом, талига!</p> <p>60. Нә идәр бонларә өлфәт нияте, Кылмыш эварә жиһанның зиннәте.</p> <p style="text-align: center;">Тәмәт</p>	<p>Шул заман түнде, һаман [һушына] килә алмады.</p> <p>47. Әлеге куркудан, син күр, нишләде, Кош [кебек] рухын Хакка тапшырды.</p> <p>48. Әй гарибә, син бу кадәр күп гөнаһ Кылдың, ваһ, кара йөзле, нишләдең?!</p> <p>49. Һич кайгырмассың бу эшне эшләгәнәңә, Китте аннан, аһ-зар кылып.</p> <p>50. Ул газизнең бар иде бер кардәше, Дин иясе, турылыклы, гадел кеше.</p> <p>51. Аңа барды, барча малын бирде, Кол-кәнизәк, көмеш-алтын – барысын.</p> <p>52. Соңыннан ул кешедән ун угыл булды, Галим, турылыклы – барысы кабул әһелә¹.</p> <p>53. Әй туган, Хак Тәгалә юмарттыр, Бер хурлаучы ни кадәр каршылык күрсәтсә дә.</p> <p>54. Тугрылык белән тәүбә итсә [Аллаһыга], Ул Юмарт барлык гөнаһларын ярлыкар.</p> <p>55. Ашыгыч тәүбә ул шелтәгә лаек шөгыль, Күпме исәннәр егылыр һәм жан бирер.</p> <p>56. Ишетәбез һәм күз белән күрәбез, Барыбызга Хак үзе инсаф бирә.</p> <p>57. Шушы инсафсызлыгы ташларга сәбәп, Әдәб әһеленең бердәм булуында.</p> <p>58. Ничә көннәр аздыручы, зина кылучы [хатын] булса да, Аз вакыт эчендә ризалык белән суфи [хатын] була.</p> <p>59. Ишет син, ни булды изгегә, Әй аяныч, [булыр микән] безнең кебек бәхәтсезлеккә дучар булганнар!</p> <p>60. Боларга ризалык нияте ни эшләр, Жиһанның зиннәте сукбай итәр.</p> <p style="text-align: center;">Тәммәт</p>
--	---

¹ Кабул әһелә – суфи мәгънәсендә.

Бу китапның сахибенә һәр заман
Сән гыйнайатъ әйләгел, йә, мостәган!

Бу китапның иясенә һәрвакыт
Син игътибарлы бул, я ярдәм итүче зат!

Приложение II Стихотворные произведения А. Тубыли

Би хәмдилләһ Ходага чук хәмедләр¹...

1. Би хәмдилләһ Ходага чук хәмедләр²,
Рәсүленә һәзәран дүрүдләр³ һәм салаватлар.

2. Дәхи сәхаб⁴ илә мэхбүб әленә⁵
Сәламләр әйләдем чук табигына⁶.

3. Мин ал-бугдә сәнам бихәдд Ходага⁷,
Ризадырмән казасына-бәлага.

4. Бәс имди хәбес эчендә⁸ тордыкымда,
Китаб-тафсир язып ултырдыкымда.

5. Чыка килде бәңа бер дошманы зур,
Пычак табыб салыб кәрсә⁹ идеб хур.

6. Илтебән йабдылар бер хәйәтенгә¹⁰,
Калыбмән чук зәгыйфь чын мүркәнкә¹¹.

7. Ятырмән ялгызым хәлвәт эчендә,
Әхиббәдин¹² кем ирсә йанымда.

8. Кеше илән сөйләшмәк мәмнуг улды¹³,
Тирә-йагым нәкаһбан¹⁴ чолгаб алды.

¹ Би-хәмдилләһ Ходага чук хәмүдләр (Мирасханә, 39 кол., 1 тасвир, 6058 эш бер., 39-б бит);

² хәмүдләр – мактаулар;

³ һәзәран дүрүдләр - меңнәрчә мактау сүзләре;

⁴ сәхаб - Мөхәммәт пәйгамбәрнең замандашлары, сәхабәләре;

⁵ мэхбүб алиһә - сөйгән (пәйгамбәр) гаиләсенә;

⁶ табигына - Мөхәммәт пәйгамбәрнең үлеменнән соң динне кабул итүче мөселманнар;

⁷ мин ал-бугдә сәнам бихәдд Ходага - ерактан Ходага чиксез мактау сүзләрем;

⁸ хәбес эчендә - төрмәдә;

⁹ кәрсә - кесәгә;

¹⁰ хәйәтенгә - кысык урынга;

¹¹ мүркәнкә - кырмыска (автор);

¹² әхиббәдин – яраткан, якын иткән кешеләрдән; дуслардан;

¹³ мәмнуг улды - рөхсәт ителмәде;

¹⁴ нәкаһбан - кинәт;

9. Бәжид¹ мөхкем² ирүрләр ишләренә,
Гажәб-хәйран калыб ташу³ эшләренә.
10. Йатыр йире дөшке сәке такта,
Баш әктендә бурус дәхи тафта.
11. Куебмән тафтайа нәзек татым би,
Йана куйдым башымны муеным би.
12. Әлем⁴ су күрмәде, йөзем - таһарәт,
Булырмы мондин артыка һич хәсарәт⁵.
13. Кани² сәждә илә кылмак намазы,
Мәгәр лисан⁶ илә зикер нийазы⁷.
14. Вирерләр тәүлекенә бер кадак нан⁸,
Сулы чәйе, шикәр йук гъайре ул нан⁹.
15. Калыбмән анда дүрт көн йәнә дүрт кич,
Боның ки миһнәте һич күрмәдем, һич.
16. Бәна улды бу дүрт көн мислә¹⁰ дүрт йыл,
Йиде йылда боныңдек күрмәдем, бел.
17. Йөрәкем сүзде¹¹, йәшем чук түкелде,
Бу хәсрәтдин билем чынай бөгелде.
18. Хода жай итмәсен дуст-ишләремгә,
Һәммә мөэминә бел кәферләре кә.
19. Исәркәб¹², бәни чуқлар йидылар гъамь¹³,
Үзендән, сәхибтән¹⁴ сорадылар һәм¹⁵.
20. Гозерләб¹⁶ сорады мөэмин һәм кәферләр,
Ышандык истәде¹⁷ һәм нәзирә телләр.

¹ бәжид - житди;

² мөхкем - каты;

³ ташу - тышкы;

⁴ әлем - кулым.

⁵ кани - кайда;

⁶ мәкер лисан - хәйләкәр тел;

⁷ нийазы - үтенүе;

⁸ нан - икмәк;

⁹ гъайре ул нан - шул икмәктән башка;

¹⁰ мислә - кебек;

¹¹ сүзде - янды;

¹² исәркәб - кызганып;

¹³ гъамь - кайгы, хәсрәт;

¹⁴ сәхибтән - хужадан;

¹⁵ һәм - мәшәкать;

¹⁶ гозерләб - ялварып;

¹⁷ истәде - теләде;

21. У мэнзелдэн¹ чыкаргыл сэн аны, дип,
Үзе мулла, үзе дәхи казый, дип.

22. Үзендэн сажыйдыр бэд² ниһәтле,
Ачы сүзле, чытык йөз, шом³ сыйфатлы.

23. У нарда⁴ һич берәүгә, һич рәхим йук,
Каты бәгер исеркәмәк⁵ әдәб йук.

24. Әгәр зәррә⁶ күрер тагыга⁷,
Жәфа атышына⁸ инсаны йагар.

25. Ахыр йабарды дүрт көн соң гәвергә⁹,
Гадәт кылдым мөдам тәмкин сабырга¹⁰.

27. Әгәр торсам да хәдд¹¹ эчләрендә,
Дәхи булдым йазарга кичләрендә.

28. Кылан намазларым кылдым казай,
Киче-көндөз тәмам идеб адали¹².

29. У жайдә¹³ бер дөш күрдем,
У шакым¹⁴ берлә гьөрбәдә¹⁵ йөрдем.

30. Икенче дәхи күрдем әүләдемне¹⁶,
Кызыл йөз, хуш либаслә¹⁷ арвадымны¹⁸.

31. Тәфәэл әйләдем¹⁹ бу дөшләр эчрә,
Үлә диб бер мүләкәт анлар үзрә.

32. Тәфәэл һәм танылдын ишарәт,
Билеб санадым үземәдер бәшарәт²⁰.

¹ мэнзелдән - йорттан;

² сажыйдыр бэд - чәчә зыклык;

³ шом - яман бәхет;

⁴ нарда - утта;

⁵ исеркәмәк - кызганмак;

⁶ зәррә - бөртек;

⁷ тагыга - жәберләүгә;

⁸ атышына - утына;

⁹ гәвергә - төрмәгә;

¹⁰ мөдам тәмкин сабырга - өзлексез сабыр булырга булдым.

¹¹ хәдд – чик; төрмә мәгънәсендә;

¹² идеб адали - үтәп;

¹³ жайдә - урында;

¹⁴ шакым – авырлыгым; мәшәкатем;

¹⁵ гьөрбәдә - читтә;

¹⁶ әүләдемне - балаларымны;

¹⁷ либаслә - киём белән;

¹⁸ арвадымны - хатынымны;

¹⁹ тәфәэл әйләдем- юрадым;

²⁰ бәшарәт - шатлыклы хәбәр;

33. Өгэр булса да сүзлэрэм шикэйать¹,
Улыр гайрилэрэ² гыйбрэт-хикэйэт.

34. Дибән йаздым бу сүзлэрэм һәмишә³,
Ходадин теләйәләр сабры пишә⁴.

35. Ки кашки⁵ бән анадин тугмасамчы,
Вә йә⁶ улыб бу хәсрәт күрмәсәмче.

36. Бер һич кем улмайа бу зинданә тыш,
Гәр⁷ улса да, хосусән, кәрсирә⁸ тыш.

37. Нитким хәзрәт Йосыф пәйгамбәр,
Кубурел-ахйа⁹ һәзадин әнвар.

38. Дәхи шәмәтел-әгдаз, – диде,
Вә тәжрибәтел-асдыказ, – диде¹⁰.

39. Ходаның илчесе, ул мәгъсум¹¹ иде,
Мәга зәликә¹² үзеннән дәрди¹³ йиды.

40. Унике ел ки зиндан эчрә калды,
Безнең кебек сәжүтләргә¹⁴ нә калды.

41. Сабыр әйләб морадына иреште,
Мисырда шаһ соң¹⁵ атайа күреште.

42. Рәсүлүллаһ дәхи итебди һижрәт¹⁶,
Нә улды безләрә улмакы фиркаты¹⁷.

43. Сабырлыккә ватанына ирешде,
Ахыр бәйтул-Лаһ¹⁸ илә ул күрешде.

¹ шикэйать - шикле;

² гайрилэрә - башкаларга;

³ һәмишә - һаман;

⁴ пишә - эш;

⁵ кәшки - кызганыч;

⁶ вә йә - ah, кызганыч;

⁷ гәр - әгәр;

⁸ кәрсирә - карцерга;

⁹ кубурел-ахйа - тереләр каберләре;

¹⁰ Дәхи шәмәтел-әгдаз, - диде, Вә тәжрибәтел-асдыказ, - диде – Бу тереләр кабере, дошманнарны шатландыручы вә дусларны сынаучы йорт икәндер, - диде (автор);

¹¹ мәгъсум – чиста; гөнаһсыз;

¹² мәга зәликә – шуның белән бергә;

¹³ дәрди - газап;

¹⁴ сәжүтләргә - бәхетсезләргә;

¹⁵ шаһ соң - шаһ булганнан соң;

¹⁶ һижрәт - Мөхәммәтнең Мәккәдән Мәдинәгә күчүе;

¹⁷ фиркаты - аерылу;

¹⁸ бәйтул-Лаһ - Алла йорты;

44. Пәйгамбәрләр безә нисбәт табайын,
Алар мәгъсум пакъләр ки, без гасый мөгайан¹.

45. Аларга нисбәт итмәк жаиз улмаз²,
Ләкин тәкъдирдә язган улмый калмаз.

46. Сабыр итде алар кәлкән-бәлага,
Һәр эшләрен кылыб тәфвиз³ Ходага.

47. Тофайлы⁴ безләрә дәхи сабырлык,
Ләзимдер⁵ бер көн улырмыз кадерлек.

48. Шәд бер көн морадым ула хасил⁶,
Дуст-ишләрим, балаларыма васыйл⁷.

49. Бу йирдә йук бәңа ихван-кариб⁸,
Улубмән һәм гарибләрнең гарибе.

50. Ләкин зиндан авызындан ихасдыр⁹,
Мәгәр гыйлем әһле һич катымда йукдыр.

51. Әгәр зинданда торсам да, зарар йук,
Нәфескә каһре¹⁰ бардыр нәфгы¹¹ һәм чук.

52. Аныңчун һәр кешедән гыйбрәт алмак,
Улыр даим күңел сынмакта улмак.

53. Тәмам улды сүзем, дуслар-агалар,
Өмидемдер ки сезләрдин догалар.

54. Сәна йитмеш сикездә улды сәкин,
Боны ихраж идән¹² Болгари, мескин.

55. У елның боржи жәвза¹³ унтугызда,
Кирдеп чыкты егерме һәм өчендә.

56. Бичара мескиннең намыдыр Әхмәд,
Зам идеб¹⁴, ләфза¹ жан бил чыкды зәхмәд².

¹ гасый мөгайан - гөнаһлы булып билгеләнгән;

² жаиз - дөрөс;

³ тәфвиз - тапшырып;

⁴ тофайлы - чакырылмаган кунак;

⁵ ләзимдер - кирәктер;

⁶ морадым ула хасил - теләгем ирешер;

⁷ васыйл - килеп ирешермен;

⁸ ихван-кариб – кардәш-якыннар;

⁹ ихасдыр - аеруча;

¹⁰ каһере - жәберләве, ачынуы;

¹¹ нәфгы - файдасы;

¹² ихраж идән - чыгарган;

¹³ боржи жәвза - май йолдызында;

¹⁴ зам идеб - тоташтырып;

Гамем бөтсэм, барын бетмэс...³

1. Гамем бөтсэм, барын бетмэс,
Кэгазь илэ кара йитмэс.
2. Күземдин йэшлэрэм кибмэс,
Үз-үземэ улам хэйран.
3. Нэчүн бетмэс икэн гамем,
Уй уйлаб гамь чигэм даим.
4. Кичлэрдэ нэ йоклайым,
Йокым йуктан улам хэйран.
5. Ки былбыл булубэн һэр көн,
Ходаның зикерене әйтсэм.
6. Гөнаһымны кичергел диб,
Сэна илэ⁴ укыб Коръән.
7. Зикер әйтмәк кирәк асыл,
Хода фазлына ул васыйл⁵.
8. Морады һәм ула хасил⁶,
Холус илэ⁷ сэна кылан.
9. Ходавәндә бу гариб кол,
Кәферләргә гәрәү⁸ булган.
10. Төне-көне жәбре михнәтлә,
Йөрөгә йөз парә⁹ булган.
11. Чыкаран бу бәйетләре,
Катыгъдыр фиркаты¹⁰ гаме.
12. Йөрөргә калмады дәмә¹¹,
Үз-үзенә ул хэйран.

Ходавәндә! Ходавәндә!...¹²

¹ ләфза - буш сүз, мактану;

² зәхмәд – авырлык; хезмәт;

³ Гамем бөтсэм, барын бетмэс – Кайгымны язсам, сүзем житмэс;

⁴ сэна илэ - мактау сүзләрен әйтеп;

⁵ васыйл - ирешер;

⁶ морады ула хасил - теләге үтәлер;

⁷ холус илэ - чын күңел белән;

⁸ гәрәү -заложник.

⁹ парә - кисәк;

¹⁰ фиркаты - аерылу;

¹¹ дәмә - сулышы;

¹² Ходавәндә! Ходавәндә!... (6058 эш бер., 42-б бит);

1. Ходавәндә! Ходавәндә!
Кочында йалварыр бәндә,
2. Рәжжасе¹ фәтхе бабында
Һидайәть вир² бәңә, йә Рабб.
3. Ирер фазлың³ сәнең бихәдд⁴,
Капыңдан итмә бәни рад⁵,
4. Капың ач, әйләмгел сәдд⁶,
Бу хәсрәтдин дәлем хондыр.
5. Мәгасыдан⁷ бәни дондыр⁸,
Муафикь⁹ эшләрә күндер,
6. Һидайәть вир бәңә, йә Рабб.
Улыб мәгърур фәна гыйшә¹⁰,
7. Йәшем йитде кырык бишә.
Һәмишә мәгсыйәть пишә¹¹,
8. Шәфигым сән, шәфагать кыл.
Гәһәһым шомлығы йитде,
9. Йаман нәфсем бәни отды¹²,
Телем богъланды, сүз бутды¹³,
Шәфигым сән, шәфәгать кыл.

И Хода, йә бу кәфергә...¹⁴

1. И Хода, йә бу кәфергә
Безне кылдың әсир.
2. Галимел-гайби, Хәбирсән¹⁵,
Ахырын кылгыл йәсир¹.

¹ рәжасы - өмете;

² һидаять вир - туры юлга күндер;

³ фазлың - бөеклеген;

⁴ бихәдд - чиксез;

⁵ итмә бәни рад - мине кире кайтарма;

⁶ әйләмә гел сәдд - куйма киртә;

⁷ мәгасыдан - гәһәһлы эшләрден;

⁸ дондыр - коткар;

⁹ муафикь - яраклы;

¹⁰ улыб мәгърур фәна гыйшә - фани дөньяга алданып;

¹¹ һәмишә мәгсыйәть пишә - һаман да гәһәһлы эштә;

¹² отды - йотты;

¹³ бутды - бетте.

¹⁴ И Хода, йә бу кәфергә... (6058 эш бер., 43-а бит);

¹⁵ Галиму-л гъайби - Хәбәрдәр (Алла эпитеты);

3. Рәхмәтең чук, рәхмәт итең
Бәндәләрдер гажизең.
4. Йөз мең "ah" берлә сорауларым,
Кыл нәжат² бу фарикың.
5. Йә Илаһым, тәуфикым вир,
Кылмайам бән һич гөнаһ.
6. Гәрчә кәфер әледә³ бән,
Сакласаң сән нә кылай.
7. Дәрдеме һич түкәтә⁴ алмам,
Нәчә дирсәм⁵, чук кәлям.
8. Рабби, аглә⁶ син кәримдән,
Һәр дәме умам сәлам⁷.
9. Төне-көн зар әйләйебән,
Йазар ирсәм дәрдеме.
10. Һич төкәнмәс⁸ хәсрәтем, һич,
Сән мәгәр дәфге гами⁹.
11. Гәрчә дәр хәсрәт улырсәм,
Зикереңә әйлә, нәдим¹⁰.
12. Зикер фазлын улса, йарым,
Кортара сән, йә кадим.
13. Йә Илаһи, кыл сәламәт,
Хәшре¹¹ улырды бәни.
14. Нары газабың илә сән
Әйләмә тәгзыйб бәни¹².

¹ йәсир - жиңеллек;

² кыл нәжат - коткар;

³ әледә - кулында;

⁴ түкәтә - туктата;

⁵ нәчә дирсәм - күпме сөйләсәм дә;

⁶ аглә - бөекрәк;

⁷ умам сәлам - сәламәтлек өмет итәм;

⁸ төкәнмәс - бетмәс;

⁹ дәфге гами - кайгыны читләштерерсең;

¹⁰ нәдим - юлдаш;

¹¹ хәшре - жыю.

¹² әйләмә тәгзыйб - интектермә;

Күңел бер Ләйләнең диванасыдыр¹...

1. Күңел бер Ләйләнең диванасыдыр,
Аның гыйшкылә даим² йанасыдыр.
2. Дөшөб, жан былбылы зөлфендә³ һәр дәм⁴,
Сийәб⁵ вәжһендә⁶ Хәлең данәседер⁷.
3. Ошайур⁸ башына һәрвакыт жаным,
Жәмалә шәмгенәң пәрванәседер⁹.
4. Дәхи мәйл әйләмәз жәннәтә вә хурә¹⁰,
Ки матлубы¹¹ фәкәтә жәнәнәседер¹².
5. Би хәмдилләһ ки жаме Абукаүсәр¹³,
Минем дилдарымның¹⁴ пәймазысыдыр.
6. Нигярымдыр¹⁵ дәхи сакый¹⁶ кәүсәр,
Мәхәллә¹⁷ зәвкы аның мәйханәседер¹⁸.
7. Гаһе дарәйн¹⁹ йукдыр шөкер делдә,
Мәйүсәр шәриның мәстанәседер²⁰.
8. Кемал мәле дәгелдер шәраб эчмәк,
Нигяриң шәфкат шаһәнәседер.
9. Гошад улсын дар-е мәйханә, йә Рабб,
Әһел фасик диндүн у гаһрәт ханәседер.
10. Дуландырсын мәй көллә зәнки сакый,
Жамигы мәрдләрең²¹ мәрданәседер.

¹ Күңел бер Ләйләнең диванасыдыр (6058 эш бер., 78-б бит);

² даим - гел;

³ зөлфендә – чәч бөдрәсендә;

⁴ дәм – мизгел;

⁵ сийәб – алма кеби (автор);

⁶ вәжһендә - йөзендә;

⁷ данәседер - бөртеге;

⁸ ошайур - очар;

⁹ жәмалә шәмгенәң пәрванәседер – шәмдә күбәләк матурлыгы;

¹⁰ мәйл әйләмәз жәннәтә вә хурә – теләмәс ул жәннәтне һәм хур кызларын;

¹¹ матлубы – теләгәнә;

¹² жәнәнәседер – сөйгәнә;

¹³ жаме Абукаүсәр - жәннәттәге күлнең чогыры;

¹⁴ дилдарымның – күңелне тоткын итүченәң;

¹⁵ нигярымдыр – санәмем;

¹⁶ сакый – шәрап коючы;

¹⁷ мәхәллә – йорт;

¹⁸ мәйханәседер – хәмер эчелә торган йорт;

¹⁹ гәһе дарәйни – бөтен әйләсендә;

²⁰ мәстанәседер – хәмер сатыла торган йорт;

²¹ жамигы мәрдләрең – барлык ирләренәң.

11. Бу Әхмәд гыйшкы манында сүздер,
Мәхәббәт һижренәң дөрр данәседер.

Йазам ибтида Хәмде үзрә¹...

1. Йазам ибтида Хәмде үзрә,
Дөрөд² Мостафа³ үзрә.

2. Дәхи әсхабы, әл⁴ үзрә,
Сәлам сәдъ кәррә⁵ безләрдин.

3. Ходайым йазды тәкъдирдә,
Һәр эшләрне мокаддәр⁶.

4. Нә кылсын мөбтәлә⁷ бәндә,
Күрә башы казалардин.

5. Хода йазган кәлер иркән,
Нә мокаддәр⁸ булыр иркән.

6. Нә Хак бәндә⁹ күрер иркән
Дәхи бәла вә казалардин?

7. Кеше хәлен кеше белмәс,
Көйәр бәгърем бәнем, сүнмәс.

8. Мәгәр гамьлә кеше үлмәс,
Ирешмәс әжәлләрдин¹⁰.

9. Жиһанда бер хәлал йарсыз,
Газиз баш ула кадерсез.

10. Димәңез безне сабырсыз,
Имәс зур гамь Ходалардин.

11. Кичәләрдә хисаблаймын,
Йокым кәлмәйдер, уйлаймын.

12. Дәхи сезне чакырмаймын,
Киче-көндөз хәтирләрдин¹¹.

¹ Йазам ибтида Хәмде үзрә - Яза башлыым Хәмид (Алланың күркәи исемнәреннән берсе), Үзенә (6058 эш бер., 41-а бит);

² дөрөд - мактау;

³ Мостафа - Мөхәммәт пәйгамбәрнең кушаматы;

⁴ Әсхабы, әл - яраннарына, гаиләсенә;

⁵ сәдъ кәррә - мең мәртәбә;

⁶ мокаддәр - язмышта;

⁷ мөбтәлә - дучар булучы;

⁸ мокаддәр - билгеләнгән;

⁹ Хак бәндә - Хак бәндәсе;

¹⁰ әжәлләрдин - үлемгә;

¹¹ хәтирләрдин - күнелдән.

13. Дәхи сезне күрәм шулай,
Үзем кебек булам уйлай.
14. Күзенезгә йокы килмәй,
Үтәдерме кичэләрдин¹.
15. Гәһан² бу тартадыр кашлар,
Күземдин тамадыр йәшләр.
16. Нәләр күрде газиз башлар
Дәхи михнәт-жәфалардин.
17. Ки йаз көнләредә гөлләр
Үсәр, сайрар ки былбыллар.
18. Ишетсең, йәнәдер делләр
Сәхәрдә сандугачлардин.
19. Сәхәр вакытында күгәрчен
Ничек гөрли лә, күрәрсән.
20. Ишетеб, ничек түзәрсән,
Акызмай йәше күзләрдин?
21. Без мөдик³ хәсрәти күргән,
Кяфер жәфасына иркән⁴.
22. Бәлалар вә нәдин айырылган,
Ә йә бармы адәмләрдин?
23. Гарибең сездән айырылды,
Бу йыл йиде сәнә улды.
24. Йөрәге йөз парә⁵ булды,
Фиракында бәлалардин.
25. Катыгъдыр фиркатыңгаме,
Корылмак күзләрем нәме⁶.
26. Үзендәндәге һәр айы,
Агырдыр нәчә йулардин.
27. Бәнәм калмадыдыр маным⁷,
Итем бетди кибәб каным.

¹ кичэләрдин - кичләрегез;

² гәһан - кинәт;

³ мөдик - мондый;

⁴ иркән - икән;

⁵ парә - кисәк;

⁶ нәме - яше;

⁷ маным - хәлем;

28. Мэгэр сөйөк, газиз жаным,
Ходайым, вир мэдадлардин¹.

29. Нәр йаз көнлөрдө кошлар
Төшөрлөр суга, камышка.

30. Кеше үлмэй, үлми икән
Эче тулы да сагышка.

Зикер дәр нэсыйхәт²

1. Вафасы³ йук бу дөнъяның
Нәчә фикер әйләсәм имла⁴.

2. Нэсыйхәтне үзеңә дүт⁵,
Бу сүзне жан биләдеңлә⁶.

3. Хатадыр дөнъяны сәүмәк,
Гыйбадәтдер аны куймак.

4. Бу дөнъяга нэзар кылсак⁷,
Эче гамь, госсә⁸ илән тулы.

5. Ки улса угълың-кызың,
Ник агъләрсәң⁹ гөнаһ әйләб.

6. Сәхәр вакытында уйганыб,
Үзең, сән үзең йыгыла.

7. Мөселманнар күбе кәтди,
Мөселманлык эшен йитде.

8. Йаланчы¹⁰ шәех илә мулла
Фәкыйрь-мескингә золым иткән.

9. Чагыр¹¹ эчеб зина кылган,
Виреб, акчасыдан алган.

10. Фазыйхәт¹² булгысы таңла¹,

¹ вир мэдадлардин - ярдәм ит.

² Зикер дәр нэсыйхәт (6058 эш бер., 73-а бит);

³ вафасы - тугърыклылыгы;

⁴ әйләсәм имла - язсам;

⁵ дүт - тот;

⁶ биләдеңлә - белсән иде;

⁷ нэзар кылсак - карасак;

⁸ госсә - кайгы;

⁹ агъләрсәң - еларсын;

¹⁰ йаланчы - ялганчы;

¹¹ чагыр - шәрап;

¹² фазыйхәт - хурлык;

Кешенең гайбене кылмак.

11. Зинадан һәм бәтәрдүр² бак,
Бакыб, үз гайнеңе³ күрмәк.

12. Илә йат гайбене гизлә⁴,
Жиһанда йургалар⁵ менгән.

13. Йереб күксене⁶ кийергән,
Йагаж⁷ ата менүб йөргән.

14. Нәчәмә булса аты талла⁸,
Күчүбән нәчтәлек йомушак⁹.

15. Дөшәкләрдән¹⁰ дөшеб йиргә,
Чыгыб асиг йургандан.

16. Йата чыкмас кара йирдә,
Ничә уграр аның эше.

17. Бакар йук йар вә йулдашы,
Гариблектә¹¹ аның ише.

18. Булыбдыр аһ илә вәйлә¹².

Зикер дәр нәсыйхәт¹³

1. Бу фани дөнъядан кичде,
Дәрига¹⁴ йар вә йулдашлар.

2. Бу галәмдә нә жан калды,
Нә бәк калды, солтанлар.

3. Гажаеб, бивафадыр¹⁵ бу,
Рәхәт соңра идәр гамьле.

4. Жәфасындан ул зарлы,

¹ таңла - кыямәттә (автор);

² бәтәрдүр - начар;

³ гайнеңне - асылыңны;

⁴ гизлә - яшер вә сәтер кыл (автор);

⁵ йургалар - чабыш атлары;

⁶ күксене - күкрәген;

⁷ йагаж - агач;

⁸ талла - алтыннан улса да (автор);

⁹ күчүбән нәчтәлек йомушак - ничек йомшак булса да яткан жире;

¹⁰ дөшәкләрдин - түшәкләрдән;

¹¹ гариблектә - читтә;

¹² вәйлә - ни кайгы;

¹³ Зикер дәр нәсыйхәт (6058 эш бер., 73-б бит);

¹⁴ дәрига - ни үкенеч;

¹⁵ бивафадыр - тугърылыксыз;

Йаман вә йахшы мөселманлар.

5. Ата-ана хиш¹ кардәшләр,
Мосахибләргә йулдашлар.

6. Рәжәл йылы раван улыб²,
Кара йир берлә йексәнләр³.

7. Күзе бадамди⁴ мәстанә,
Йөзе ай, үзе жананә.

8. Черидер тар ләхед эчрә,
Дәрига маһи табанлар⁵.

9. Үлемнең шәрбәтәйн эчде,
Рәсүллүллаһ дәхи күчде.

10. Нә чара адан үзгәләр⁶,
Ки үтде жөмлә мәрданлар⁷.

11. Халайык⁸ барчысы үтде,
Варыб йир куйынына⁹ йатды.

12. Угыл-кызын йәтим итде,
Бозылды багъ вә бостанлар.

13. Гарибе мәгъсыйәт¹⁰ берлә
Таләб кылмы нәжат булы¹¹.

14. Улыб барсың ләхед эчрә,
Идәрсән анда арманлар¹².

Сән, Бакырчы Шаһиәхмәдкә сәлам¹³

1. Сән, Бакырчы Шаһиәхмәдкә сәлам,
Һәм догалар әйләдем бәгъда¹⁴ эз сәлам.

¹ хиш - үзенеке;

² раван улыб - үтеп.

³ йексәнләр - бертөслеләр;

⁴ бадамди - миндаль кебек;

⁵ маһи табанлар - айдай нурландыручылар;

⁶ үзгәләр - башкалар;

⁷ жөмлә мәрданлар - барлык ирләр;

⁸ халайык - халыкларның;

⁹ куйынына - кочагына;

¹⁰ мәгъсыйәт - гөнаһлы эшләр;

¹¹ нәжат булы - котылырга;

¹² арманлар - үкенечләр (автор);

¹³ Сән, Бакырчы Шаһиәхмәдкә сәлам... (6058 эш бер., 106-а бит);

¹⁴ бәгъда - аннары;

2. Йитмеш бишенче сәна бән күрмешем,
Нигъмәт, ихсаның¹ чук йимүшым.
3. Хәк Тәгалә дәүләтнең көндән-көнә,
Әйләйә чук һич заман икселмәйә.
4. Күп догам сезләрә, әй мәрдә сәхи²,
Кадер-хөрмәт әйләдең безне дәхи.
5. Бонча шәһәр, бонча карйәләр³ узып,
Күрмәдем сәндәй кеше анча гизеб.
6. Һәм моруввәт⁴ сәхи сән хуб йегет,
Чук фаза⁵ хәтле әйләдең бәңә үгет.
7. Без фәкыйрь-гарибне дилшад⁶ әйләдең,
Хәк Тәгалә разый ула сезләрә.
8. Кадер, хөрмәт иткәнең чөн безләрә,
Сәвекле балаң кеби күрдең безләре,
Хәк Тәгалә йарлыкасын сезләрә.
9. Әлемә чәй, шакәрен, пулун⁷ виреб,
Үзә атап, сән куйнымы һәм тултырыб.
10. Нә кадәр дисәм дә, сәнең кадрене
Әйтә белмимем барча сиңа мәрдә гани⁸.
11. Һәр киче-көндез сәңә дога кылам,
Жәннәт илә туйласын⁹ бәс вәс-сәлам.
12. Бу гариб-мескин һәнүз¹⁰ гәрбәттәдер¹¹,
Канда калды сезләре күрмәктә бер.
13. Бик сагындым сезләре бонда, гариб,
Йулдашым йук, кулдашым йук һәм гариб.
14. Нә кадәр арз идәрсәм¹², нәйләйәм¹³?
Канда¹ күрәм дуст-агалар, белмәйәм.

¹ ихсаның - яхшылығың;

² мәрдә сәхи - юмарт кеше.

³ карйәләр - авыллар;

⁴ моруввәт - гайрәтле;

⁵ фаза - күк;

⁶ дилшад - бәхәтле;

⁷ пулун - ақчасын;

⁸ гани - бай;

⁹ туйласын - туй итсен;

¹⁰ һәнүз - әле дә;

¹¹ гәрбәттәдер - читтә;

¹² арз идәрсәм - теләсәм;

¹³ нәйләйәм - нишлим;

15. Кэсмэзэм өмид хэнүз бер күрмэкэ,
Сезне күреб, максуд² йэме ирмэкэ.
16. Нич гажэб йук күстерсэ бер Хода,
Бары кылды, йук идек бу дөнайада.
17. Ризкы максум³ анда улса, бер күрэм,
Бонда Хак йазмышыны экнүн⁴ күрэм.
18. Тэкьдире Хак бэндэлэрнең күрмеше,
Йимышы һәм гизмеше, һәм йөрмеше.
19. Тэкьдирендә йазмыш икән безләрә,
Нич чара йук күрмәйенчә күзләрә.
20. Өүвәлендә чук рэхәтләр күрмешем,
Имде бәхтем китде, нәләр күрмешем.
21. Вирер рэхәт, соңра бәндә гамьледер⁵,
Дәхи михнәт соңра рэхәт баллыдыр.
22. Нә кадәр дисәм дә, сүзем бетмәйә,
Ул рэхәтләр нич көтмәйә.
23. Хәйран улам үз-үземә, дусларым,
Чук сәламем ага-эне, карәндәшләрем.
24. Йазар ирсәм жөмләсен⁶, йитмәз кәгазь,
Һәм кара йитмәз, ләкин йаздым берәз.

Мәрсийә-и мәрвәрел-жинан бинте Хәсникамал⁷

1. Би хәмдилләһ Ходага һәр заманда,
Гәһан хәррәм идәргә хөзнә гамьдә⁸.
2. Вә йә фәрәх⁹ вә йә хәсрәт уладыр,
Мусыйбәт¹⁰ һәм фәрех изне¹¹ Ходадыр.

¹ канда - кайда;

² максуд - омтылыш;

³ максум - бүленгән;

⁴ экнүн - хәл ителгән.

⁵ гамьледер - кайгылы, сагышлы;

⁶ жөмләсен - барысын;

⁷ Мәрсийә-и мәрвәрел- жинан бинте Хәсникамал – Йөрәк энжесе кызы Хәсникамал үлүе унае белән язылган мәрсиясе (6058 эш бер., 118-а - 119-б бит);

⁸ Гәһан хәррәм идәргә хөзнә гамьдә – кайчак шатлык табарга хәсрәт-кайгыда;

⁹ фәрәх – шатлык;

¹⁰ мусыйбәт – бәхәтсезлек; кайгы;

¹¹ изне – рөхсәте белән;

«Аллаһы-Тағәлә әйтте: *«Жирдә вә үзегезгә бала-каза ирешмәде, мәгәр ирешә икән - ул Ләүхел-мәхфуүздә язылгандыр, ул бала-казаны яратуыбыздан элек тәхкыйк бу эш Аллаһыга бик әқиңелдер»*¹.

Ходаның рәхмәте күп, фазлы әгзам²,
3. Мөйәссәр итде³ безгә бер балачык,
Күзе нурлы иде һәм йөзе ачык.

4. Бәңә йулдаш иде һәм чук мөлайем,
Би хәмдиллаһ безә бирде Ходайым.

5. Дибән шадлык шәрабен әйләдем нуш⁴,
Киче-көндөз гизәрдем һәм хәлем хуш.

6. Дәхи йук ирде һич хәсрәтем, һич,
Шуныңчун шад йөрдем иртә вә кич.

7. Бала ирер күңелләренең зыйасы⁵,
Бала ирер һәммә дәрднең дөвасы.

8. Кочагында йатыр кән⁶ гөл кеби ул,
Тотар нагяһ⁷ кара тупрак, сары йул.

9. Кочагы буш, ана⁸ би хуш⁹ улыр ул,
Күренмәс һич бакар һәм сагы¹⁰ сул.

10. Ки нагяһ улды бер көн ул рәнжер¹¹,
Мәрийз¹² парә-парә¹³ әйләде зур.

11. Көнә-көндин зийадә¹⁴ улды рәнжүр,
Әлемдән¹⁵ салмадым назәр вә мәнзүр¹⁶.

12. Белерсең, мәрвәрел-жинандыр исме,
Жаны очып, күмелде синә¹⁷ жисме¹⁸.

¹ "Тимер" сүрәсе, 22 аять;

² фазлы әгзам – рәхмәте күп;

³ мөйәссәр итде - мөмкин итте; бирде мәгънәсендә.

⁴ әйләдем нуш – ләззәтен татып карадым;

⁵ зыйасы – яктысы, нуры;

⁶ кән – өзәлгән;

⁷ нагәһ – көтмәгәндә;

⁸ ана – тиз арада;

⁹ би хуш – хушсыз;

¹⁰ сагы – уң ягы;

¹¹ рәнжер – авыру;

¹² мәрийз – авыру;

¹³ парә – кисәк;

¹⁴ зийадә – бик тә;

¹⁵ әлемдән – кулымнан;

¹⁶ назәр вә мәнзүр – игътибар һәм карау;

¹⁷ синә – кабергә;

¹⁸ жисме - гәүдәсе;

13. Бу күзләр күрмәде туйанча йөзен,
Сәвәрдим, атасы сәвәрде үзен.

14. Күңлем хуш иде Мәрвәр жананым,
Синеңлә нурлы иде бу жиһаным.

15. Фиракь улдың¹, күңелгә төште кайгы,
Бәна улды бу дөнъя һәм караңгы.

16. Кыйәмәт көн шәфагәтен насыйб ит,
Беги бергә у жәннәткә дөхел ит².

17. Мөхәммәдиядә вар һәм ишарәт,
Кылыр мөслимләр атфалы³ шәфагать.

18. Хода вирсен безә имде сабырлык,
Шәед бер көн улыр рәхәт вә шатлык.

19. Аллаһы-Тагалә әйтте: *"Зур хезмәттән соң әңиңеллек бирер"⁴*.
Хода тизен аңа шатлыкны вирер.

20. Әмер итде каләмендә Ходеем,
Сабыр улгыл, сабыр кыл дип мөдаем⁵,

Һәм әйтте шулай ук: *"Сабырлык сезнең өчен - Аллаһы ул"⁶*.

21. Сабыр итде дәхи улул-газыймләр⁷,
Ходаның хөкменә разый газизләр.
Чөнкем Аллаһ Тагалә кәламендә⁸ зикер идәр.

Аллаһы Тәгалә диде: *«Аллаһы сабырларны ярата»*,
Һәм әйтте шулай ук: *«Дөрестән дә, Аллаһы Тагалә сабырлар белән"⁹*.

22. Һәммә максад сабырдин хасил улыр¹⁰,
Сабыр идән морада васыйл улыр¹¹.

23. Васыять кылалар бер-берләренә,
Сабыр итмәкәр мәрхәмәтләр илә.

24. Дибән зикер әйләде Коръәндә ул Хак ,

¹ фирак улдың – аерылдың;

² дөхел ит – керт.

³ атфалы – Алла рәхмәте белән;

⁴ «Тимер» сүрәсе;

⁵ мөдаем – гел;

⁶ «Кеше» сүрәсе;

⁷ улу-л газыймләр – тотрыклык, какшамаслык ияләре (Коръән термины);

⁸ кәламендә – сүзендә;

⁹ «Гыймран гаиләсе» сүрәсе;

¹⁰ хасил улыр – барлыкка килер;

¹¹ Сабыр идән морада васыйл улыр – сабыр иткән теләгенә ирешер;

Варыр диб жәннәтә, анларны сән бак.

Аллаһы Тагалә әйтте: *«Янә хәерле эш: чын мөэмин булып мөэминнәрне сабырлы, чыдамлы булырга һәм узара мәрхәмәтле, шәфкатьле булырга өндәүче, киңәш бирүче буладыр»*¹.

25. Коръян улдыкыны сән ут гамьгин,
Сабыр әйләб, йәшеңне әйләб тәскин².

26. Ки чын рәхәт вә гамьне тәкъдир итде,
Һәр эшне Ләүхел-Мәхфүзәндә бутде³.

27. Нитким Хак каләмендә дә йөрде,
Көенмә, шад бул, – диб боерды.
Аллаһы Тагалә әйтте: *«Аллаһының боларны Ләүхел-Мәхфүздә язып куюы һәм язылганлыгыннан хәбәр бирүе сезнең үткән нәрсәләр өчен кайгырмавыгыз өчендер, дәхи Аллаһ биргән дөнья нигъмәтләре өчен мактанмаулыгыгыз өчендер, ягъни һәр эш Аллаһ тәкъдире илә буладыр. Тәкәбберләнен Аллаһыга итагать итүдән баш тартучы вә һәр дөнья малы белән мактанучыны Аллаһ сөймәс»*⁴.

28. Тәварихдә язылды мең сигез йөз
Ки сиксән алты йел сәнәте йолдыз.

29. Аның йөкрәме очында улды рихләт⁵,
Ки вакыт һижри жан улды фиркать.

30. Назыйм⁶ Әхмәтжан ирер иде намы,
Догада йад идәләр хас вә гаме⁷.

Хат⁸

1. Каршылыкта газиз булды башым,
Кичә-көндәз данә-данә⁹ акар йәшем.

2. Хәл сорарга йуктыр йакын кардәшем,
Көндин-көнә хәсрәтем артар имде.

3. И кардәшләр, ник акмасын күз йәшемез,
Шөбһәләрдән¹⁰ хали дәгел¹¹ һич эшемез.

¹ «Шәһәр» сүрәсе, 20 аять;

² тәскин – яшә;

³ бутде – язды;

⁴ «Тимер» сүрәсе, 57 аять;

⁵ рихләт – сәяхәт;

⁶ назыйм – шигырь төзүченең;

⁷ хасу вә гаме – хасс белән гамләргә.

⁸ Хат (6058 эш бер., 37-б бит);

⁹ данә - бөртек;

¹⁰ шөбһәләрдән - шикләнгүләрдән;

¹¹ хали дәгел - азат түгел;

4. Киче-көндөз кәфер улды юлдашымыз,
Дин дошманы берлә йулдаш улдык имде.
5. Кичэләрдә һич оймайдыр ике күзем,
Саргайыбдыр бәнем гөл тик кызыл йөзем.
6. Ага-әнем, күрсәмлә сезне үзем,
Бу гамьләрем барчасы бетәр имде.
7. Бу хәбестә¹ нәфкаләрем² йитәр микән,
Хо́да безне бер көн холяс³ итәр микән.
8. Йукса гомерем хәсрәт берлә үтәр микән,
Фиркать⁴ уты бәгъремне йакты имде.
9. Бу башымыз кай йирләргә китәр микән,
Йукса барып йир читенә йитәр микән.
10. Безләр хәйран сәргәрдан⁵ улдык имде,
Каза укы атылды өстемезә.
11. Бигрәк озак хәсрәт дөште башымыза,
Хозыр Ильяс⁶ килсә иде каршымыза.
12. Йукса мәдад⁷ һичбер кемдин йуктыр имде,
Сырхау⁸ улсак, хәлемезне сормак кирәк.
13. Әгәр үлсәк, йуып, кәфен сармак кирәк,
Кәфер әлендә әгәр үлсәк, нитмәк кирәк.
14. Мәйте⁹ кеби бер гарә¹⁰ ташлар имде.
Имамларым, аналарым, агаларым,
15. Әбиләрем, кайниләрем, бабаларым,
Туганларым, туталарым, балаларым,
16. Барчаңызны сагнып хат йаздым имде.

* * *¹¹

¹ хәбестә - төрмәдә;

² нәфкаләрем- ризыкларым;

³ холяс - азат;

⁴ фиркать - аерылышу;

⁵ сәргәрдан - аптыраган;

⁶ Хозыр Ильяс - исеме бар, гәүдәсе юк бер пигамбәр (дини әкиятләрдә авырлыкка төшүчеләргә ярдәм итүчән ак сакаллы бер карт);

⁷ мәдад - ярдым;

⁸ сырхау - авыру.

⁹ мәйти - үлөксә;

¹⁰ гарә - чокырга;

¹¹ * * * (6058 эш бер., шунда ук);

1. Халәлем мэхбүбәмгә¹ чук сәламом,
Кичә-көндөз дога кыйл бу каләмом.
2. Сагынамын сәни һәр дәм, һәмишә²,
Заруратдин кыйламын сабыр пишә³.
3. Йәнә сәңа мэхәббәтле хәбибем⁴,
Сүзем будыр һәм дәрдекә табибем.
4. Йәтимлекдин балалар йыглайырлар,
Бәни сагнып: кани әткәм дийерләр.
5. У вакытта аларга шәфкать әйлә,
Бәнем кеби дәхи сән гыйззәт әйлә⁵.
6. Йәтимләр ағлар⁶ улса фәхре-әкрам⁷,
Диделәр: зан улыр гареш әгъзәм.
7. Хосусән углымы, бәгърем парәсе,
Күрәсем киләдер күзем карасы.
8. Сәңа, углым, дога берлә сәламом,
Сеңелләренне бак будыр каләмом.
9. Аларга шәфкатеңлә мәрхәмәт кыл,
Зийадә чук⁸ идебән гыйззәтең кыл.
10. Хосусан күп анаңа хөрмәт әйлә,
Кашың чытма, «лә»⁹ димә, хезмәт әйлә.
11. Ходавәндәм¹⁰ каләмендә васыять,
Идеб инсан димешдер нәсыйхәт.

* * *

1. Ки былбыл булу бән һәр көн
Ходаның зикерене әйтсәм.
2. Гәнаһымны кичергел дип,
Өмед берлән сәна¹ әйтсәм,

¹ мэхбүбәмгә - сөйгәнәмә;

² һәр дәм, һәмишә - һәрвакыт;

³ пишә - шөгылә;

⁴ хәбибем - сөеклем;

⁵ гыйззәт әйлә - хөрмәт ит;

⁶ ағлар - елар;

⁷ фәхре әкрәм - бик хөрмәтле;

⁸ чук - бик күп;

⁹ лә - юк.

¹⁰ Ходавәндәм - Ходам;

3. Ходвэндэ бу гариб кол
Кяферлэргэ гарэү² булды.

4. Дөне-көн жэбер михнэтлэ,
Йөрэке йөз парэ булды.

Назым-зикер³

1. Гашыйк-мэгъшүк эчендэ ышбу наз
Падишахның сэйерендэ бу гиз ураз⁴.

2. Бэс⁵ аның гаксе⁶ килер каршыңызэ
Гашыйк улгыл кем бакасэң⁷ ул йөзэ.

3. Чөн ишеттең былбыла гөлнең эшен
Былбылның агладыгын гөл килешен.

4. Гашыйк мәжази, хакыйкэ дүндүрэн
Әнвэл? һөдәдер агләдән һәм гөлдердән.

5. Бәндә гажизе Мансур әйләсен,
Жаныны әүкыңлә мэгъмүр⁸ әйләсен.

6. Һәм рәсүлнең гыйшкылә делә мала-мал,
Әйләнеб фазлыңлә дәр⁹ көйенә сал.

7. Раузан пәрнурига¹⁰ гашыйкдыр ул,
Бер зиярәт итмәгә мөштактыр ул¹¹.

8. Кадре йук, үзе әсирдер - гариб¹²,
Йук мөгыйне¹³ дәхи эшнәсе-кариб¹⁴.

9. Мәгәр Аллах ләтыйф идәрсә¹⁵ көндүзе,
Һич гажәп йук, күстерерсә бу күзе.

10. Былбыл гариб, нәва ихван әйләйер¹,

¹ сәна - мактау;

² гарәү - каршы торучы;

³ Назым-зикер (6058 эш бер., 91-б бит);

⁴ гиз ураз - зур бәхет;

⁵ бәс - бары тик;

⁶ гаксе - киресе;

⁷ бакасән - карасаң;

⁸ мэгъмүр - төзек;

⁹ дәр - бәхет ишеге;

¹⁰ раузан пәрнурига - гөл бакчасының нурына;

¹¹ бер зиярәт итмәкә мөштактыр ул - бер күрешергә омтыладыр ул;

¹² әсирдер, гариб - иленнән аерылган (аллегорик планда: Алладан аерылган, суфи);

¹³ мөгыйне - ярдәмчесе;

¹⁴ кариб - туган;

¹⁵ ләтыйф идәрсә - йомшаклык күрсәтсә;

Мөштакындин² отры белмәз әйләйер.

Мәфхаре жөмлә жиһанның³ ...

1. Мәфхаре жөмлә жиһанның,
Сән шәфәгать мәгдане⁴.

2. Мәккәдә тугъдың,
Мәдинә эчрә кылдың мәскәне⁵.

3. Вәсләтең лә без, фәкыйре,
Әйләгел мәсрур гъани⁶.

4. Дөште күңлем, йә Мөхәммәд,
Жаным арзылыр⁷ сәни.

5. Жәниб Хак⁸, йә рәсүл,
Сән бәшарәт кыл⁹ бәңә.

6. Рауза пур нурың
Бер кәз зиярәт итмәкә¹⁰.

7. Гарек нәфсем катгы идеб,
Бер кәз мөнажәт итмәкә.

8. Дөште күңлем, йә Мөхәммәд,
Жаным азулыр сәни.

9. Маил улдым хуб¹¹,
Жәмал йекне¹² дөшемдә күрмәкә.

10. Раим¹³ илә
Максудымдыр ул морадә¹⁴ ирмәгә.

11. Ул гъубаре хаке пайа¹⁵
Баш ийеб йөз сөрмәгә.

¹ нәва ихван әйләйүр - якин дуслар көйләсә;

² мөштакындин - сагыну хисеннән;

³ Мәфхаре жөмлә жиһанның - Бөтен жиһан горурлыгы (6058 эш бер., 45-а бит);

⁴ мәгдане - башлангычы, жисеме;

⁵ кылдың мәскәне - яшәдең;

⁶ әйләгел мәсрур, гъани - шатландыр һәм бай ит;

⁷ арзылыр - омтылыр, теләр;

⁸ жәниб Хак - Алла янында;

⁹ бәшарәт кыл - шатлыклы хәбәр китер;

¹⁰ бер кәз зиярәт итмәкә – бер мәртәбә күрешергә;

¹¹ маил улдым хубб – мэхәббәт белән тулдым;

¹² жәмал йекне - күркәм йөзне;

¹³ раим - ?;

¹⁴ морадә - теләккә;

¹⁵ гъубари хаке пайа - аягың астындагы жир тузанына;

12. Йук йараным һәм муафикъ йулдашым,
Мәһбүт¹ улдым, йук бәңа бер кулдашым.

13. Нич гажәб йук безләрә,
Фазлың ирә йитсә чүбен шонкарың² очан йирә.

14. Әгәр улмаз исә лотфың³, йә Хо́да,
Ничбер эш килмәз әлемдән, йә Хо́да.

Зикер би-төрки⁴

1. Бәнем дәрди⁵ дәрүнәмдән⁶,
Хәбәрдар улмайан белмәз.

2. Мәхәббәт - бер бәла шәйдер⁷,
Гөрәфтар улмайан белмәз.

3. Нәманнамыз будыр - Хакъдан,
Бу жаным чыкмадан тәндән⁸.

4. Хәбибем, мәхбүбем, сәлам дийәлем,
Чикәрәм гамь вирдеңездә нидәлем.

5. Гамь чикәрәм сезең өчен һәр кичә,
Дога кылам кавышмага берничә.

6. Кавыштырса, – бер Хо́да кадир ирер,
Һәм дәхи бәләләрем беркә йөрер.

7. Бәнем бу дәрд – михнәтдә,
Онытма сәндә галәмдә.

8. Кавышмас тагълар тага,
Кавышыр адәм адәмә.

Зикер дәр фиркаты⁹

1. Агаларым кани ула и гел жәмалыңдин¹⁰ ирагъ,
Ут тотыб¹¹ жаным йанар шәб тасәхәрә¹² һәм чөн чирагъ¹.

¹ мәһбүт - хәйран;

² шонкарың - лачының;

³ лотфың - мәрхәмәтлеген;

⁴ Зикер би-төрки (6058 эш бер., 80-б);

⁵ дәрд - авыру, газаплану;

⁶ дәрүнәмдән - йөрәгемнән, күңелемнән;

⁷ шәйдер - әйбер, нәрсә;

⁸ Бу жаным чыкмадан тәндән - аермасын һаман бәни сәндән (автор).

⁹ Зикер дәр фиркаты - аерылышу турында шигырь (6058 эш бер., 79-а бит);

¹⁰ жәмалыңдин - матурлыгыңнан;

¹¹ ут тотыб - тоташып (автор);

¹² тасәхәрә - йоклый алмау;

2. Собыгъдэн ахшамача аһ-зар идэр дил былбылы,
Гел жәмалың хэсрәтендэн чөн улыб жан дагъ-дагъ².
3. Мән ничә аһ итмәйәм, улдым жәмалыңдан жөда³,
Аз калыб, мэхбуб кеби мәскән идәм⁴ сәхр-е дагъ⁵.
4. Кем сәңа бәгыйс⁶ улыбдыр итде йар әхбабдан,
Дәргяһи Мәүлидән улсын вәжһе⁷ һәм чөн.
5. Хөснидән⁸ лак урды, күстәр⁹ жәмалың гөл бәһар¹⁰,
Вир хижаләт¹¹ гөлләрә и мәс идеб сәйран багъ¹².
6. Улмасын һәм башымдин сайәң и, шаһ-жиһан.
Ки мөран, ул мәснәд гыйзәтдә¹³ даим жан сагъ,
7. И, Мөхәммәд! Улды вәйран кальбемез һижрандан¹⁴,
Вәсл дәрман илә¹⁵ Мәүләд әйләйә тәгъмир багъ.

Кәсмәзәм Хакдан өмедем¹⁶ ...

1. Кәсмәзәм Хакдан өмедем, нитәким жан тәндәдер,
Гакыл-фикрем кич-көндөз и, Хәбибем¹⁷, Сәндәдер.
2. Хуш, амәнәт әйләдем¹⁸, һәм бер Хода йә бән Сәни,
Хәмдүлилләһ сагъ¹⁹-амән белсәм Сәни.
3. Жан бәндән икән аермасын Сәндән бәни²⁰,
Көндә йөз мең кәррә²¹ һәлак илде һәжазың бәни.
4. Хакъка йөз мең шөкер улсын сагъ-исән,
Мәхбүбем каш-күзе кәр итде бәңа һәм сүз.

¹ чирагъ - лампа;

² дагъ (ф.) - кайгы, хэсрәт;

³ улдым жәмалыңдин жөда - матурлығыңнан аерылуға дучар булдым;

⁴ мәскән идәм - яшим;

⁵ сәхре-дагъ - йокламыйча, көенеп;

⁶ бәгыйс - дини: үлекләренң терелеп кабердән кубарылуы;

⁷ вәжһе - йөзе;

⁸ хөснидән - күркәмлектән;

⁹ күстәр - күрсәт;

¹⁰ бәһар - яз;

¹¹ вир хижаләт - оялчанлык бир;

¹² багъ - бакча;

¹³ мәснәд гыйзәтдә - тәхет хөрмәтендә;

¹⁴ улды вәйран кальбемез һижрандан - йөрәкләребез аерылышудан ярылды;

¹⁵ вәсл дәрман илә - кавышу куәте белән.

¹⁶ Кәсмәзәм Хакдан өмидим - Аермыйм Хактан өмедемне (6058 эш бер., 79-б бит);

¹⁷ хәбибем - сөйгәнем, яратканым;

¹⁸ амәнәт әйләдем - тынычлык, иминлек теләдем;

¹⁹ сагъ - сәлам; сау-сәламәт мәгънәсендә (автор);

²⁰ Жан бәндән икән аермасын Сәндән бәни - Тәнем жанымны аермасын Синнән;

²¹ кәррә - мәртәбә;

5. Үлэр ирсэм йә, Гүзәлем, рухыма дога әйлә,
Сөйлә, Жаным, сөйлә сүзен, фиркаты гамь илә¹ йанам,
Дәрдең² илә бән улырсәм, жаным, онытма беzi.

Әбйат фи хакки һәжзән³.

1. Фиракы улдым, саг-амән бул, Назлы Йарым, әл-видагы⁴,
Сәнең өчен чикмәшем чук гайрәт догалар⁵ әл-видагы.

2. И, гүзәлләр Шаһы, кыл йәрдәм Ходаң гыйшкына,
Галәмең фәхре⁶, Мөхәммәд Мостафаның гыйшкына.

3. Чәһар йар⁷ у көзинең басмаң гыйшкына,
Йелда бер кәз⁸ яз сәламең, Назлы Йарым, әл-видагы.

4. Нурдидәм, Гашикым һәм Дилбәрем Сән, әл-видагы,
Йары Мәхбүбем, онытмам Сән - Хәбибем.

5. Мәгъшукың кулайам⁹ килмәде
Жәнәндән садә¹⁰, бәңа итмеш мөнәдиләрәнде¹¹.

6. И, дәрига!¹² Бер-беремездән дәхи улдың Хода,
Сән ки анда, бән ки бонда, Назлы Йарым, әл-видагы!

Зикер муафик бәйән¹³

1. Күрмәйә лисан¹⁴ күзе Фәттанымы¹⁵,
Нары хәсрәт¹⁶ йандырды жанымы.

2. Бу тәнем гәмзә¹⁷ улыб, күл у тышым,
Йакды фиркаты¹⁸, йакды гьөрбә¹⁹ жанымы.

¹ фиркаты гамь илә - аерылышу сагышы белән;

² дәрдең - куәтең;

³ Әбйат фи хакки һәжзән - Аерылышу турында шигырьләр (6058 эш бер., 79-а бит);

⁴ әл-видагы - сау бул;

⁵ чикмәшем чук гайрәт догалар - тырышып, догалар укыдым;

⁶ галәмең фәхре - галәмең горурлыгы;

⁷ чәһар йар - дүрт яр;

⁸ бер кәз - бер мәртәбә;

⁹ кулайам - ?;

¹⁰ садә – тавыш;

¹¹ мөнәдиләрәнде - чакыруларында;

¹² И, дәрига! – Ни үкенеч!

¹³ Зикер муафик бәйән (6058 эш бер., 81-а бит);

¹⁴ лисан – тел;

¹⁵ Фәттанымы – Күнелне үзенә дучар итүчене;

¹⁶ нары хәсрәт – хәсрәт нары;

¹⁷ гәмзә – ишарә;

¹⁸ фиркаты – аерылышу;

¹⁹ гьөрбә – ватаннан аерылу;

3. Вәгдә-и гыйшкыңлә зарим¹ даим,
Вәсләтә дәст мәдди² йар бәни.

4. Йулына әйләмешем жан-баш фида,
Кәтди намус, йакды фиркатың жанымы.

Зикер³

1. Ике мэхбүб бер-беренә жанларын итсә фида⁴,
Рауз-е мэхшәрдә⁵ анлара рэхмәт идә Бари – Хода.

2. Тыйфел⁶ икән, бер жәүжәи данәдән⁷ алмашдым сабак⁸,
Бән аны тәхрир идәрдә⁹ йанды дөшемдә варақ¹⁰.

3. Зын идәрдем¹¹ бу кичә дөшемдә йар ул сабах¹²,
Наили вәсләт идәм диркәб¹³, һаман итде шәфак¹⁴.

Зикер фи бәхрил-һизаж¹⁵

1. Күңел мәәлүл улыб әйләмә¹⁶, аһи,
Гашыйк-мәгъшукълә фиркатың ула¹⁷, аһи.

2. Туган айлар кеби тулыб туланма¹⁸,
Бу хәсрәтлә мәлүл-мәлүл салынма¹⁹.

3. Бәни сәвмәз дәйү сакын алынма,
Сәвәр гүзәл дөгел саныб салынма.

4. Әзәлдән²⁰ бу анә дөһийа килмеш,
Үзе ширин, сүзе ширинләр улмыш.

5. Нәчәләр дәрде гамьләнә¹ көймеш,

¹ зарим – зарланам;

² вәсләтә дәст мәдди – кавышуга кулын сузар;

³ Зикер (6058 эш бер., 79-б бит);

⁴ фида – корбан;

⁵ раузи мэхшәрдә – жәннәт бакчасындагы жыелышта;

⁶ тыйфел - бала;

⁷ данәдән – бөртектән;

⁸ сабак – дәрәс;

⁹ тәхрир идәрдә – иреклеккә чыгарганда, коткарганда;

¹⁰ варақ – кәгазыләр;

¹¹ зын идәрдем – шикләндем;

¹² сабах – иртә;

¹³ вәсләт идәм диркәб – максатыма ирешәм кавышуга юнәлеп;

¹⁴ шәфак – шәфкатың.

¹⁵ Зикер фи бахри-л һизаж – какшау диңгезе турында шигырь (6058 эш. бер., 81-а бит);

¹⁶ мәәлүл улыб әйләмә – тутырма;

¹⁷ гашыйк-мәгъшукълә фиркатың ула – сөйгән сөелгәнә белән аерылган була;

¹⁸ туланма – арлы-бирле хәйран улыб йөрмә (автор);

¹⁹ салынма – хәрәкәтләнемә;

²⁰ әзәлдән – борынгыдан;

Мәхәббәтлә, фиракълә² бәгъре көймеш.

6. Бу нәүбәт безләре кәлде нидалик³,
Мәхәббәт уты йакды һәм жөдалык⁴.

7. Ходайым, әйләйә бер көн висалә⁵,
Мәжәздан хакыйкә⁶ әйләб малы.

8. Мәжәз гыйшкының мөтаһ чыкардыр,
Хакыйкәтдә улан инсан вәкардыр⁷.

9. Мәжәзи фанидыр һәм би-вафадыр⁸,
Хакыйкы бакыйдыр⁹, кәри сафадыр.

10. Мөйәссәр¹⁰ әйләйә безләре ул Хак,
Мөдам¹¹ зикере нур илә иман рәунәкь¹².

11. Мәхәббәт галәмендән бер нәзар кыл¹³,
Хәбибең пәртәвендән¹⁴ бер әсәр¹⁵ вир.

12. Ки тәүфиқың ула бәңә йулдаш,
У мәнзелдә вирәйен жан илә баш.

Зикер¹⁶

1. Гыйшкың улы әйләйебдер гапыл-фикремне хәраб,
Буйлә¹⁷ ачы күрмәдем, күрдем ки бу дәрәдлә шәраб.

2. Мәхбүбең гаксенә¹⁸ дүнде янә бу чархы заман¹⁹,
Райкән дил²⁰ -мөлкенә гамь куды даим²¹ бикмән.

¹ гамьләнә - сагышына;

² фиракълә – аерылышу белән;

³ нидалик – шулай итеп;

⁴ жөдалык – аерулу;

⁵ висалә – очрашу; кайту;

⁶ хакыйкә – хакыйкаткә;

⁷ вәкардыр – сабырлардандыр (автор);

⁸ би-вафадыр – тугърылыксыз;

⁹ бакыйдыр – мәңгеле;

¹⁰ мөйәссәр – шатлаклы;

¹¹ мөдам – гел;

¹² рәунәкь – яктылык;

¹³ нәзар кыл – кара;

¹⁴ пәртәвендән – нур чагылуыңнан;

¹⁵ әсәр – ишарә.

¹⁶ Зикер (6058 эш бер., 79-б б.);

¹⁷ билә – мондый;

¹⁸ гаксенә – киресенә;

¹⁹ чархы заман – тәгәрмән-заман;

²⁰ дил – күңел, йөрәк;

²¹ даим – гел;

3. Кеме күрсэм, хәлемә рәхим әйлә дидәм, и анәм,
Кылмаййәр кемсә йәрдәм чыкаран¹.
4. Жәдалык² дәрде кылыбдыр дил-мөлкемне хәраб,
Эчмәдем тәлех³ суын, һич эчтем у дәрди шәраб.
5. Дөһийаһа һич килмәмешдер сән кеби назлы гүзәл,
Исме – мәхбүб, сүзе – мәхбүб бер гүзәл.
6. Кемсәләр белмәс ди хәлем аһ, фиганым улмаса⁴,
Ашкарә улмас ди, дәрдем дәхи һижран⁵ улмаса.
7. Гаед васлың⁶ илә мәсрүр⁷ улмадым бер кәррә⁸, аһ,
Нурдидәм, мәхбүбем калдың, бәни кылдың тәбаһ⁹.
8. И хәбибем, кыл мөнәжат бер Ходайа дөшеб,
Бу бәйетне укыйыб, сән әйләгел бәңа тәлаб.
9. Кемсәләр күрмеш дәгелдер жан бәдәндән¹⁰ чыкдыгын,
Һәләбән күземлә күрдем ушт жанымдыр.
10. Бер укырсаң бу бәйетне, йә гүзәлем, йад идеб,
Фиркатә гамем эчрә анчык талым хәсрәтләр чигеб.
11. Бән укырәм бу бәйетне, и жаным, тәгъйирәт итеб¹¹,
Сән, гүзәлем фиркатендән каты гамь-хәсрәт чигеб.
12. Кимләр күрмеш дәгелдер жан бәдәндән чыкдыгын,
Һәләбән күземлә күрдем ушт жанымдыр калан.
13. Аһ, мин калдырдым имде сән – гүзәл, наз йарымны,
И, гажәб! Кемләр күрисәр сән, мөһир дилдарымы¹².
14. Аглады¹³ кычы йәшә жиренә акысал¹⁴ тулыкан,
Йә Илаһым, алма жаныем улмаенча васл йар.
15. Сән кабул әйлә догамны, и гани пәрвәр¹⁵,

¹ кыйлмаййәр кимсә йәрдәм чыкаран – ярдәм кулыннан килә торган кеше калмады;

² жәдалык – аерылышу;

³ тәлех – өчә;

⁴ фиганым улмаса – ярдәм сорап кычкырсам (автор);

⁵ һижран – аерылышу;

⁶ гаед васлың – кавышу бәйрәме;

⁷ мәсрүр – шат;

⁸ кәррә – мәртәбә;

⁹ тәбаһ – бозык, юкка чыккан;

¹⁰ бәдәндән – тәннән;

¹¹ тәгъйирәт итеб – үзгәртеп.

¹² мөһир дилдарымы – нурландыручы сөеклүкне;

¹³ аглады – елады;

¹⁴ акысал – агып;

¹⁵ пәрвәр – күбәләк;

Мөстәжаб ит¹ бу доганы, йә Мөжиб, йә Мөгийн².

16. Әһл-е сагден хөрмәтөчөн, йә Кәрим, йә Рәхим,
Кидәчәк вакты бәңа күстәр сирател-мөстакыйм.

17. Мостафаның хөрмәтөчөн фазлыга мендән кәрим,
Рәхмәтеңлә әйлә насыйб сән безә дар-ы нәгыйм³.

18. Әзәл улган⁴ йөз дәрә китап хөрмәтенә, йә Кәрим,
Дидарыңлә⁵ һәм мөшәввак әйләгел⁶ сән, йә Рәхим.

¹ мөстәжаб ит – кабул ит;

² Мөжиб, Мөгийн – Сораганга жавап бирүче, Ярдәмче (Алла эпитетлары);

³ Нәгыйм – нигъмәт; муллык; киң тормыш.

⁴ әзәл улган – мәңге булган;

⁵ дидарыңлә – кавышуың белән;

⁶ мөшәввак әйләгел – бәхетле ит.