

## Влияние арабо-мусульманских литературных традиций на башкирскую литературу начала XX века

Ф. Ш. СИБАГАТОВ\*

(БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ)

*Автор рассматривает развитие башкирской литературы, рожденной на стыке Европы и Азии, обогащенной западным и восточным влиянием, в частности, таким направлением, как арабо-мусульманская литература. Проблема степени влияния ислама и Корана на развитие национальных литератур, в том числе тюркоязычных, еще не до конца разработана.*

*Ключевые слова: башкирская литература, арабо-мусульманская литература, ислам, сюжет, мотив, Коран, Библия, архетип.*

## The Influence of Arab and Muslim Literary Traditions on the Bashkir Literature of the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century

F. SH. SIBAGATOV

(BASHKIR STATE UNIVERSITY)

*The author studies the development of Bashkir literature, which was born at the junction of Europe and Asia and was enriched by Western and Eastern influences, in particular, by such literary trend as Arab and Muslim literature. From the author's point of view, the problem of the degree of Islam and Koran's influence on the development of national literatures, including the Turk ones, is still not fully tackled.*

*Keywords: Bashkir literature, Arab and Muslim literature, Islam, plot, motif, Koran, Bible, archetype.*

В последние годы в Российской Федерации возрос интерес к изучению истоков национальных культур и традиций. Эта тенденция характерна для всех народов нашей страны. Ведь Россия богата и разнообразна не только полезными ископаемыми, но и многонациональной культурой. Кроме того, евразийское пространство России сформировалось на стыке цивилизаций, поэтому различные регионы всегда тяготели к разным цивилизационным центрам. Это особенно ярко проявляется и на примере башкирской литературы.

Географическое расположение Башкортостана находит отражение и в культуре. В связи с чем возникли два различных вектора развития: процесс дефрагментации единого евразийского пространства и в то же время поиск возможностей диалога между различными этническими и культурными импульсами. С одной стороны, это русское

(западное) влияние, с другой — восточное, в том числе арабо-мусульманское. Башкирский ученый-литературовед Р. Н. Баимов отмечает: «...Европа и Азия — это, как представляется, два источника нашей сущности, две стороны одной проблемы. Для башкир, развивавшихся до революции в русле восточных культур и литератур, азиатские корни являются и собственно национальными» (Баимов, 2005: 3). Необходимо также отметить и то, что до 20-х годов XX в. башкирская литература держала ориентир в основном на Восток, а западное влияние начинает преобладать лишь с 30-х годов.

Как известно, влияние арабо-мусульманских литературно-культурных традиций особенно четко прослеживается на уровне мотива. Важны не только сюжетно-композиционные особенности и идея-тематика произведения, но и отдельные мотивы, сам стиль выражения идей, т. е. «классическая араб-

\* Сибатов Флюр Шарифуллинович — кандидат филологических наук, доцент Башкирского государственного университета. Тел.: +7 (347) 273-66-43. Эл. адрес: jamachta@mail.ru

ская и персидская поэзия работала с такой категорией, как мотив (ма'на), и прослеживала связи между поэтами на уровне заимствования, трансформации и обогащения мотивов, воплощающихся в поэтические значения бейтов...» (Чалисова, 2002: 120). Эта характерная черта арабо-мусульманской литературы нашла отражение и в национальных литературах, в том числе в башкирской.

Термин «мотив» имеет широкую трактовку: традиционно бытующий в фольклорных и литературных произведениях устойчивый смысловой элемент текста, чаще всего означающий минимальную единицу сюжетосложения, например сюжетные ситуации, образы, символы и другое. Например, в башкирской литературе конца XIX — начала XX в. наибольшую популярность получили мотивы (темы) знания, воспитания, родной земли, возрождения и др. Литературный мотив имеет много схожего с архетипами, ведь благодаря именно «архетипам человек оказывается способным задуматься над действительными, а не фиктивными проблемами своего существования и бытия и постоянно начать постигать самого себя, свою Самость, чтобы в конце концов обрести утраченную целостность» (Юнг, 1993: 180).

Как известно, после первой русской буржуазной революции 1905–1907 гг. в стране начался социально-экономический и политический кризис. Если к 1904–1905 гг. в творчестве некоторых башкирских писателей прослеживались тенденции критического реализма (напр., «Жизнь в бедности» [1904] Мажита Гафури [1880–1934] и др.), то затем начало преобладать пессимистическое настроение. Тогда многие в поисках духовной силы заново обратили свой взор на религию. Потому что «религия — это мощный положительный регулятор общественного поведения людей; верный хранитель нравственных идеалов, обычаев, традиций; неутомимый проповедник единства человеческого рода, высоких общечеловеческих ценностей, миролюбия, любви, терпимости, духовности человека. Число верующих сильно зависит

от состояния общественной психики» (Галимов, Селиванов, 1999: 8).

В связи с этим в творчестве многих поэтов (Дж. Юмаева, А. Исанбердина, М. Гафури и др.) начинают преобладать тенденции пессимизма. Для каждого из них были характерны свои проблемы, толкающие их на это шаг. Например, на М. Гафури особенно угнетающе повлияли конфискация его поэтических сборников «Моя молодая жизнь», «Любовь к нации» и постоянный надзор полиции. В его творчестве 1908–1913 гг. звучат мотивы, характерные для всей поэзии этого периода, — грусть и уныние, частичный отход от общественной тематики и романтически-возвышенное обращение к богу.

На наш взгляд, литературу этого весьма короткого периода условно можно разделить на три группы. Для первой группы характерны грусть и уныние. Например, в произведениях М. Гафури «Уныние» (1906), «Наши дни» (1906), «Роняю слезы» (1909), «Скорбь» (1909), «Надоела мне жизнь» (1909) и в других заметна боль поэта за духовную деградацию общества.

Вторая группа — повторное обращение к религии в поиске духовных сил. Данная тенденция особенно заметна в таких произведениях, как «Адам и Иблис» (1910), «Его сиятельство пророк (да благословит его Аллах) и четыре халифа» (1912), «Рисалат» (1916) М. Гафури, «Посланник» (1916) Б. Мирзанова и др.

Третья — пессимистическая по содержанию литература в чистом виде. Одним из таких поэтов является Дж. Юмаев (1892–?). Он молод, но не может похвастаться оптимизмом и бурно протекающей жизнью. Вся его жизнь проходит в тоске и унынии. Это находит отражение и в его произведениях: окружающий мир всегда изображается в мрачных тонах. Его творчество в некоторой степени можно сравнить с литературным наследием арабского поэта Абу Нуваса (между 762–813 гг.), который под конец своей жизни отошел от двора и стал осуждать светскую жизнь.

Тема религии и религиозной литературы связывается и с проблемой этноса. Особен-

но важна роль этничности в преодолении последствий социально-экономических кризисов и культурно-ассимиляционных процессов. В конце XIX — начале XX в., когда культура и литература многих тюркоязычных народов стали во многом схожими, и эта тенденция стала усиливаться еще сильнее и заметнее, одним из путей выхода из этой ситуации стало обращение к этническим истокам культуры, прежде всего к народному творчеству, в то же время не отрицая ранее привитых традиций. Таким образом, актуальным стал вопрос соотношения традиции и новаторства. Например, произведение Ш. Бабича «Поэтическое обращение к башкирскому народу» (1919) — яркое тому подтверждение. Восточные литературные традиции (жанр, мотивы) и элементы народного творчества гармонично переплетаются, неся в себе новую смысловую нагрузку. Автор вид жанра произведения при этом вынес в заглавие, обозначив его как хитап (обращение). Пламенный призыв поэта солдатам перейти на сторону советской власти был услышан и положительно воспринят ими.

В произведении, кроме содержания и тематики, можем указать еще на один факт, связанный с арабо-мусульманскими традициями. Как пишет М. Б. Пиотровский, в доисламской Аравии одними из категорий лиц, связанных с божеством и имевших значительное влияние, были ша'иры: «...в тех аятах Корана, где говорится, что окружающие видели в Мухаммаде кахина, назван и ша'ир. Подобно тому как кахин вопреки часто принятому переводу слова — не жрец, ша'ир — далеко не просто «поэт». Ша'ир — тоже одна из фигур, «общавшаяся» с потусторонним миром, но стоявшая в общественной иерархии много ниже, чем кахин. Ша'иры свои связи с высшим миром использовали для магических действий на пользу сородичам. Именно в создании ша'ирами «сатир» — хиджа и «эллегий» — риса, наполненных магическим смыслом, заключалась общественная функция ша'ира. <...> Известные коранические аяты, порицающие ша'ириров, на самом

деле осуждают только тех из них, кто не перестал представлять себя прежними посредниками между людьми и языческими богами и духами. Ша'иры же, признавшие ислам и уверовавшие в Аллаха, могли существовать в мусульманском обществе. Хорошо известно, что Мухаммад часто и охотно использовал общественный авторитет ша'ириров, веру толпы в магическую силу их стихов... » (Пиотровский, 1984: 7).

Таким образом, Шайхзада Бабич для многих (башкир, татар и других мусульман) являлся не только простым поэтом, хотя и достаточно известным. Они воспринимали его именно как ша'ира в первоначальном сакральном значении. Творчески переработанная религиозная тематика получала новую смысловую нагрузку, неся при этом (на уровне символов и архетипов) еще и основную. Таким образом, влияние произведения на читателей и слушателей (жанр направлен в первую очередь на слушателя) еще более усиливалось (вспомним слова Е. Евтушенко: «Поэт в России больше, чем поэт»).

Отмечается влияние на башкирскую литературу и суфийской литературы. До начала XX в. в Урало-Поволжском регионе наиболее популярными были произведения «Субат ал-аджизин» Аллаяра (1616–1713) и «Кыссасе-ланбия» Н. Рабгузи (кон. XIII — нач. XIV в.). Например, в первом стихотворении, которое выполняло своего рода роль предисловия, в книге «Стихи современности» М. Гафури пишет:

Задумал написать одну вещь я  
В форме «Субат ал-аджизин» а...  
(Гафури, 1909: 3).

*(Подстр. пер. автора)*

Этим он старается сразу подчеркнуть, что в основу книги легли творчески переработанные и использованные сюжетно-тематические и композиционные особенности вышеназванного произведения.

В поэме «Газазил» для Ш. Бабича важнее всего идея-тематика легенды и только затем сюжетно-композиционная последовательность. Поэтому он не останавливается на истории сотворения Адама, как в поэме «Адам

и Иблис» М. Гафури, а начинается с середины коранической легенды — с обращения Аллаха к ангелам с требованием подчинения воле первочеловека.

На наш взгляд, в данном случае на такой авторский подход к использованию легенды можно привести две гипотезы: а) автор не стремится повторить легенду: его сюжет и так хорошо всем знаком; б) хотя автору хорошо знакома эта кораническая легенда, но повлияла она на него не напрямую, а вторично, т. е. через другие произведения. Скорее всего, здесь ощущается влияние послекоранических преданий. Эту мысль подкрепляет тот факт, что здесь главного героя произведения зовут Газазил, а не Иблис. «Послекораническое предание уделяет большое внимание различным вариантам истории Иблиса до его падения. Рассказывается, что звался «Азазил или ал-Харис и был послан с небес, чтобы подавить на земле мятеж джиннов. Возгордившись своей победой и тем, что он господствовал над всей землей (отсюда еще одно его имя — ал-Хакам), он и ослушался приказа Аллаха» (Ислам, 1981: 82). Ощущается также хорошее знание автором «Шахнаме» Фирдоуси.

История Кабила и Хабила, как и указанные выше предания, часто встречается в мифологии многих народов. Своими корнями она уходит в древнеиудейские и христианские мифологии. Там они известны под именами Авель и Каин. Позднее ее сюжетные отрывки вошли в Коран (сура 5, аяты [строки] 27–35); правда, уже без указания имен. Скорее всего, это следствие того, что данная легенда была уже всем хорошо известна на Востоке.

Если в коранической легенде повествование начинается с жертвоприношения, то М. Гафури в поэме «Адам и Иблис» делает попытку восстановить предшествующие моменты. Он рассуждает о начальных этапах истории человечества, о его численном увеличении. В этом случае, скорее всего, поэт опирался на послекоранические легенды.

Когда дети уже достаточно подросли, Адам начал женить их. Только Кабил вос-

противился воле отца — ему понравилась другая девушка. Послекоранические легенды указывают и ее имя — Зухра. Здесь необходимо отметить, что наряду с послекоранической легендой параллельно существуют и версии в башкирском фольклоре. Из-за этого он начинает враждовать со своим братом Хабилем. Эти строки поэмы соответствуют монологу сына Адама в Коране («ал-Маида» (сура 5, аят 28).

Данный сюжет вплотную примыкает к другому кораническому мотиву — «нафс» (жадности, скряжества). По мнению теософов, его может победить индивид только сам, любая другая внешняя сила здесь бессильна. Кабил тоже не смог устоять против него — под тяжестью страстей убил своего брата (сура 5, аят 29). В поэме этот момент также далеко не отходит от сюжета коранической легенды:

Услышав слова Хабила, Кабил не пожалел  
Своего родственника, на том месте убил.  
Не смог обуздать Адамов сын нафс-шайтана,  
Как предрекли ангелы, пролил на землю кровь  
одного человека.

*(Подстр. пер. автора)*

Последняя строка «Как предрекли ангелы, пролил на землю кровь одного человека» является композиционным средством, связывающим воедино две коранические легенды.

Эти строки произведения наряду с информативностью и традиционной сюжетной линией несут в себе большую смысловую нагрузку. Поэт здесь выступает как философ, социолог и даже конфликтолог. Он как бы старается найти и указать истоки человеческой агрессии, его постоянное стремление к различным конфликтным ситуациям. Его мысли в определенной степени созвучны с идеями основателя этологической концепции агрессии К. Лоренца. Ученый считал, что агрессия — это один из важнейших инстинктов, служащих сохранению жизни и выживанию вида. В основе его теории лежит понимание необходимости внутривидовой агрессии, обусловленной четкой иерархией, внутри которой происходят постоянная

конкуренция и борьба за власть. Здесь одни члены коллектива доминируют над другими (Лоренц, 1994).

Скорее всего, мы можем наблюдать влияние западной философской мысли. Именно в эти годы издаются труды З. Фрейда, К. Лоренца и других, которые широко обсуждались в обществе того времени. Может быть, поэт в определенной степени был знаком или насыщан о них.

В Коране Кабил отказывается зарывать труп Хабила, хотя Аллах послал ворона, который, разрывая когтями землю, как бы показывал, как скрыть. Однако он раскаялся в содеянном и не стал подражать ворону — не нашел в себе сил спрятать труп. Относительно коранической легенды М. Б. Пиотровский писал: «В этом кратком рассказе есть несколько мотивов, отсутствующих в библейском тексте истории о Каине и Авеле, но встречающихся в послебиблейской литературе иудеев и христиан. <...> Содержание разговора различно в разных легендах. Птица, учившая Кабил-Каина зарывать труп, тоже встречается в библейских комментариях, но действует совсем не так, как в Коране. Между известными записями послебиблейских сказаний и Кораном лежит пласт устных сказаний. Сказания эти были, скорее всего, иудейские» (Пиотровский, 1991: 43). В поэме этот сюжетный отрывок несколько отличается от коранической легенды. Взяв пример с ворона, он зарыл труп своего брата.

В послекораническом предании превращение Кабила в убийцу можно интерпретировать тем, что он, нарушив табу, пошел против воли отца и посягнул на Зухру, суженую Хабила. Именно нарушение родительской воли, а не отказ Аллаха принять дар, как в Коране, является одной из главных идей. Схожую картину мы видим и в башкирском эпосе «Урал-батыр». Шульган, нарушив запрет отца, выпил кровь, которая впоследствии приводит его в стан враждебных сил. В эпосе подобное объяснение причины поведения Шульгана имеет, скорее всего, моральный смысл, продиктованный пат-

риархальными нормами послушания и почитания детьми родителей. По идее-тематике они несут разные смысловые нагрузки. В Коране история Кабила и Хабила направлена на возвышение Аллаха. В «Урал-батыре» же враждой родных братьев усугубляется острота конфликта, показывается раскол родового общества на две враждующие силы. Одна сторона (Шульган) стремится возвыситься, обрести власть и поработить остальных. Другая же сторона (Урал) стремится сохранить былое равенство, справедливость, нормы и традиции родового общества. Это свидетельствует о том, что общественное сознание этого периода хотя и стихийно, но все же в определенной мере вступает в противоречие с переходной эпохой через призму моральных представлений. Эти выводы в определенной степени можно отнести и к послекоранической легенде о Кабиле и Хабиле.

Мотив соперничества двух братьев находит отражение в мифологии многих народов. Например, в «Урал-батыре» Урал стремится защищать землю от зла, а его брат Шульган, наоборот, становится врагом людей. Как Авель и Каин в Библии (Коране), Урал и Шульган как бы олицетворяют два противоположных начала — добро и зло (дуализм). В мифологии сибирских народов также встречаются соперничающие братья, например То Кабинана и То Карвуву, Науми Торум и Хуль Отыр (Мелетинский, 1976: 187).

Лейтмотивом всего повествования выступает диалектическое противопоставление извечных начал: добра и зла, любви и ненависти, добросердечности и эгоизма, справедливости и коварства. Два начала — две личности... Хабил — символ добросердечности и справедливости, Кабил — эгоизма и коварства. Здесь мы можем провести параллель и с «Урал-батыром»: Уралу предназначено нести людям и всему окружающим свет, тепло и созидание, а его старшему брату Шульгану — мрак, холод и агрессию.

Здесь, естественно, могут возникнуть сомнения по поводу сравнения башкирского

эпоса с коранической легендой, а если посмотреть еще глубже — с фольклорным творчеством народов Аравийского полуострова. В то же время, по мнению многих исследователей, в эпосе «Урал-батыр» заметны отзвуки зороастризма. К тому же некоторые ученые склоняются к выводу, что зороастризм возник не в Средней Азии, как указывалось ранее, а на Южном Урале. Городок Аркаим в определенной степени подтверждает эту гипотезу (Баимов, 2005).

Последняя глава в композиционном плане играет роль эпилога. Здесь автор делает краткий обзор последующей истории человечества, упоминая и о пророках, ниспосланных на землю. После такого небольшого экскурса М. Гафури связывает все это с современностью.

Подобный художественный прием характерен для восточной литературы. Описание мифологии «с сотворения мира» имеет давнюю традицию в арабо-мусульманской культуре. Это связано со средневековыми восточными «всеобщими историями».

Исламская культура уделяла большое внимание историческим и филологическим наукам. Наряду с тафсирами, хадисами и другими появились и первые «всеобщие истории». Наибольшую известность получили сочинения ал-Беложури (ум. в 892 г.), ад-Динавери (ум. в 895 г.), ат-Табари (ум. в 923 г.). Среди них сочинение ат-Табари считается лучшим образцом арабских «всеобщих историй». Как указывает Е. А. Беляев, в начале книги освещается история «сотворения мира». Далее излагаются мифы, связанные в арабо-мусульманских преданиях с именами библейских пророков. Затем приводятся легендарные и исторические сведения о царях древнего Ирана, сасанидских шахиншахах, и лишь после всего этого следует повествование об арабах и возникновении ислама (Беляев, 1966: 128–129). Однако было бы ошибочным утверждение, что возникновение и распространение «всеобщих историй» связано только с исламом. Схожие традиции и мифологические сюжеты, нашедшие в них отражение, бытуют во многих конфессиях

и культурах народов мира. В эпосе «Урал-батыр» также представлены космогонические воззрения башкир. В начальной части эпоса сохранились наиболее древние пласты — заметны отголоски легенд о Всемирном потопе и о возникновении жизни на земле после него.

Подобную картину мы можем наблюдать и в эпосе «Гильгамеш». Это можно, скорее всего, объяснить широко освещенным в мировых религиях и недавно доказанным современной наукой существованием единого очага (центра) распространения человечества. Косвенно эту мысль доказывает и содержание определения, данного термину «мифология», — сложный комплекс многообразных явлений сознания разумного человека, развивающегося в течение нескольких десятков тысячелетий. В целом мифологию можно рассматривать как первоначальную, слитную, недифференцированную форму общественного сознания (Мифология, 1998: 376).

Многие исследователи средневековых литератур Востока и Запада, как Н. И. Никулин, К. И. Галыгина, Б. А. Рифтин и другие, считают, что возникновение «всеобщих историй» так или иначе обусловлено приобщением к одной из мировых религий, потому что многие сюжеты и эпизоды о «сотворении мира», Всемирном потопе, пророках и святых в конечном счете восходят к Библии, Корану и другим священным книгам. Свою гипотезу Н. И. Никулин обосновывает на примере индонезийской литературы. По его данным, первый образец «всеобщей истории» «Бостан ас-салатин» Нур ад-Дина ар-Ранири появился здесь только в XVII в., после принятия населением ислама (Никулин, 1974: 117).

Таким образом, для художественной литературы Средних веков — начала XX в. характерна непрерывная связь с религиозной мифологией и народным творчеством. Эта тенденция характерна для произведений не только агиографического, но и светского характера. Даже в творчестве Мустая Карима заметна эта особенность. Это наше мнение

подкрепляет и высказывание известного исследователя Д. С. Лихачева, сформулированное при анализе своеобразия развития древнерусской литературы: «Как и в фольклоре, в древнерусской литературе особое место занимают “общие места”. Литературное произведение не стремится поразить читателя новизной, а, напротив, успокоить и “заворожить” его привычностью. Составляя свое литературное произведение, автор как бы совершает некий обряд, участвует в ритуале. Он обо всем рассказывает в подобающих, приличествующих рассказываемому церемониальных формах. Он восхваляет или порицает то, что принято восхвалять и порицать, и всему своему славословию или хуле он придает приличествующие случаю этикетные формы. Поэтому текст литературных произведений — это текст, по большей части лишенный неожиданностей. Эти неожиданности так же нежелательны, как нежелательны они в любых церемониях, в любых обрядах. Литература — обряд. Она обряжает тему в соответствующий ей литературный наряд. И это не только сближает ее с фольклором, но приводит, как и в фольклоре, к особой импровизационности древнерусского литературного творчества, к его коллективности и к его традиционности» (Лихачев, 1980: 11–12).

В заключение необходимо отметить, что сюжеты, мотивы и образы коранических преданий оказали заметное влияние и на другие классические произведения башкирской литературы. Влияние сюжетно-образных рядов Корана на башкирскую литературу требует глубокого и детального историко-литературного анализа.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Баимов, Р. Н. (2005) Великие лики и литературные памятники Востока. Уфа : Гилем.
- Беляев, Е. А. (1966) Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М. : Наука.
- Галимов, Б. С., Селиванов, А. И. (1999) Философия : учеб. пособие. Уфа : БашГУ.
- Гафури, М. (1909) Замана шигырлары (Стихи современности). Уфа.
- Лихачев, Д. С. (1980) Своеобразие исторического пути русской литературы X — первой четверти XVIII века // История русской литературы : в 4 т. Т. 1. Л. : Наука.
- Ислам (1981) : Энциклопедический словарь. М. : Наука.
- Лоренц, К. (1994) Агрессия: так называемое «зло». М. : Прогресс.
- Мелетинский, Е. М. (1976) Поэтика мифа. М. : Наука.
- Мифология (1998) : Большой энциклопедический словарь. М. : Наука.
- Никулин, Н. И. (1974) К типологии взаимосвязей средневековой исторической прозы // Типологии и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.
- Пиотровский, М. Б. (1984) О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах. История и современность : сб. статей. М. : Наука.
- Пиотровский, М. Б. (1991) Коранические сказания. М. : Наука.
- Чалисова, Н. Ю. (2002) Классическая персидская литература // Изучение литератур Востока: Россия. XX в. М.
- Юнг, К. Г. (1993) Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе / пер. с нем. М. : Наука.