

Михайло ЯКУБОВИЧ

ІСЛАМ В УКРАЇНІ

Історія і сучасність



Бібліотека ісламознавства

УКРАЇНСЬКИЙ ЦЕНТР ІСЛАМОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Михайло ЯКУБОВИЧ

**ІСЛАМ В УКРАЇНІ
історія і сучасність**

**Бібліотека
ісламознавства**

**Вінниця
ТОВ "Нілан-ЛТД"
2016**

УДК 297(477)
ББК 86.38
Я 49

*Рекомендовано до друку редакційною радою Українського центру
ісламознавчих досліджень (протокол № 1 від 14.01.2016 р.)*

Рецензенти:
Халіков Р.Х. к.філос.н.
Ісмагілов С.

Видано за сприяння ВАГО «Альраїд»

Якубович М.

Я 49 Іслам в Україні: історія і сучасність / Михайло Якубович. —
Вінниця: ТОВ "Нілан-ЛТД", 2016. — 264 с. (Бібліотека ісламознавства)

ISBN 978-966-924-218-1

Презентована монографія – одна з перших в українській науці розвідок, присвячена висвітленню історичної долі ісламу й мусульман на українських землях. На основі широкої джерельної бази, в тому числі рукописів та інших матеріалів показано, що іслам увійшов в український релігійний простір уже в ранньому середньовіччі. Розкрито чимало цікавих фактів з життя мусульманських громад в Україні, проаналізовано відродження ісламу в часи Незалежності. Для широкого кола читачів.

УДК 297(477)
ББК 86.38

ISBN 978-966-924-218-1

© УЦД, 2016
© Михайло Якубович, 2016



Зміст

Передмова	6
Вступ.....	9

Іслам у середньовічній Україні:

від меншини до ісламської державності

<i>Перші мусульмани в Україні</i>	12
<i>Князь Володимир та іслам</i>	14
<i>Україна в складі Золотої Орди.....</i>	18
<i>Перші мусульманські вчені золотординської України ...</i>	23

Ісламська освіта і наука в Криму

<i>Мусульманський «диплом» (іджаза) від ібн аль-Баззаза.....</i>	35
<i>Шараф ад-Дін аль-Киримі та його праці</i>	38
<i>«Татарський Шейх» Ібрагім аль-Киримі: мусульманський містик з південної України.....</i>	58
<i>Ісламський енциклопедист з Криму Абу ль-Бака' аль-Кафаві</i>	76

Іслам у одеських степах: Єдісан і Буджак

<i>Українські степи під владою османів</i>	96
<i>Ісламські вчені Буджаку</i>	101

«Західні татари» на Волині	133
Ісламська культура в Україні	
<i>Медресе і мечеті</i>	146
<i>Кримськотатарські рукописи в Україні</i>	156
<i>Острозький Коран</i>	163
<i>Ювківецький хамаїл</i>	172
Образ ісламу в ранньомодерній Україні	
<i>Іслам в уявленні православних полемістів</i>	177
<i>«Алькоран» Іоаникія Галятовського (1683): перша сходознавча праця в Україні</i>	189
<i>Коран в українській культурі</i>	195
Іслам у незалежній Україні	
<i>Іслам і мусульмани у ХХ столітті</i>	213
<i>Відродження ісламу в Україні</i>	218
<i>Релігійна статистика й вивчення ісламу в Україні</i>	227
Хронологічна таблиця	230
Словник ісламських релігійних термінів	236
Обрана література	250

Передмова

Шейха Саїда Ісмагілова

Муфтія мусульман України,

Голови Українського центру ісламознавчих досліджень

Хвала Аллагу, Господу світів, Який у Своєму останньому Святому Писанні сказав: «Воістину Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшановніші з-посеред вас перед Аллагом — найбільш богобоязливі!» (Коран 49:13)

Шановні читачі, ви тримаєте в своїх руках монографію «Іслам в Україні: історія і сучасність», написану доцентом кафедри релігієзнавства і теології Національного університету «Острозька академія», кандидатом історичних наук Михайлом Михайловичем Якубовичем та видану Українським центром ісламознавчих досліджень. Ця робота відкриває перед вами світ українського ісламу в історичній ретроспективі.

Україні випала особлива доля, наша країна знаходиться не лише на перехресті всіх доріг, не лише на кордоні Європи з Азією, не лише там, де закінчується історія і починається легенда, але й на місці зустрічі християнства та ісламу.

Іншим таким місцям Бог дарував природні кордони, а саме моря, гори, пустелі, що відділяли носіїв ісламу від послідовників християнства. І лише Україні Бог дав степ, де було призначено вільно зустрітись цим двом великим культурам та цивілізаціям, адже тільки Україна здатна поєднати те, що не може поєднати ніяка інша земля, культура, народ. Лише велике перехрестя, ввібравши в себе різне, здатне народити цілком нове та надзвичайне, що стане цінністю для всього світу. Таким і є наше українське духовне надбання, яке ми з подивом відкриваємо для себе знову і знов, коли розуміємо спорідненість мусульман і християн України.

Іслам є для України глибоко традиційною релігією, що істотно вплинула на розвиток нашої країни, формування нашого менталітету, характеру, культури і навіть мови. Археологічні артефакти та писемні джерела вказують на наявність мусульман на теренах України ще з дохристиянських часів. Але розквіт мусульманської цивілізації відбувся пізніше, і пов'язаний він, перш за все, з чарівним куточком землі — півостровом Крим.

Крим — це колыска ісламу в Україні, це земля, з якої іслам почав поширюватись не лише іншими регіонами країни, але й низкою європейських країн, таких як Литва, Польща, Білорусь, Молдова. Це те місце, де в Україні були побудовані перші мечеті, перші медресе, виникли перші громади вірних. Це земля, де декілька століть процвітала унікальна чарівна культура Кримського Ханства. Цей невеликий півострів став першоджерелом релігійної традиції мусульман в Україні.

Вийшовши за межі кримського півострову, іслам був розповсюджений не лише у Причорномор'ї та Приазов'ї, але локально й у західній Україні, де були мечеті, як в Острозі та Кам'янці-Подільському, або мусульманські цвинтарі, як

у Львові та Житомирі. Але з часом мусульманське обличчя України зазнало трансформацій, і в новітній час, після згасання кримськотатарських громад, виникли громади мусульман інших національностей. Найбільш мусульманськими регіонами України поза межами Криму стали Донбас та великі міста України — Київ, Харків, Одеса, Запоріжжя.

Історія ісламу в Україні — це цікава та малодосліджена сторінка історії нашої країни. Адже коли вся історія була переписана та почала підпорядковуватися російській імперській ідеології, роль ісламу та мусульман не лише замовчувалась, але й принижувалась. Мусульман несправедливо зображували як дикунів, що руйнують досягнення російської цивілізації. Захопивши війною Крим, його відразу було проголошено споконвічною імперською територією, що має велике духовне значення, а також місцем «русской воінской слави». З історією мусульманського Криму така метаморфоза відбулася вже двічі....

Українська історична наука, в свою чергу, ще остаточно не позбавилась імперського впливу, тож поки не надала об'єктивної та неупередженої уваги мусульманам в історії України. Тому ця монографія Михайла Михайловича Якубовича, на мою думку, має велике значення для висвітлення більш об'єктивної історії України, такої її сторінки, що була призабута, але відіграла велику роль у формуванні сучасної багатонаціональної вільної країни.

Потрібно особливо відзначити, що автор подає не лише історію минулих днів, але і сучасні події в мусульманській спільноті України, які відбуваються безпосередньо на наших очах. Це — історія, схоплена з лету. Це — історія України та мусульман України.

Вступ

Україна належить до числа країн із відносно невеликою чисельністю послідовників ісламу. І попри це більшість наших співвітчизників має певні сформовані уявлення про мусульман; для когось це друзі, ділові партнери, навіть члени родини; для інших — образи з медіа, бійці за справедливість чи навіть терористи. Ситуація з Кримом, внаслідок якої в українських медіа почала з'являтися тема кримських татар і їхньої релігійності, значно підвищила інтерес до ісламу. Чимало українців почали сприймати іслам як щось «своє», навіть якщо не в плані близькості духовної, то, принаймні, загальногромадянського патріотизму. І все частіше при цьому згадується той факт, що іслам був складовою релігійного життя України ще з часів раннього середньовіччя, тобто він так само, як і християнство чи юдаїзм, належить до «традиційних» релігій місцевого населення. Тривалий час іслам був невід'ємною складовою культурного розвитку в Криму, в степах Одещини й Миколаївщини, а місцями й у татарських поселеннях Волині, Поділлі й Галичини.

Не можна сказати, що історія ісламу на теренах України вивчена погано. Тут, радше, відсутня системність; факти, які наводяться в окремих дослідженнях, потребують узагальнення, вивчення і осмислення. Стали доступними для вивчення й чимало джерел, наприклад, пам'яток ісламської релігійної думки в Україні, розкиданих по бібліотекам різ-

них країн світу (Туреччина, США, Саудівська Аравія, Єгипет, Сирія, Іран та ін.). Цей матеріал, який досліджувався в рамках проекту з вивчення філософської думки Кримського ханства, також частково увійшов до цієї книги. Досить багато матеріалів пропонує й археологічна наука, особливо тих, які датуються часами Золотої Орди. Якщо взяти, наприклад, Кримське ханство або, скажімо, ісламську релігійну діяльність в часи Незалежності України, то тут існує потреба у великих спеціалізованих працях.

Отже, щоб розглянути іслам в Україні в усій повноті його історичних, світоглядних, культурних, політичних і суспільних особливостей, потрібно витворити як мінімум кількатомне видання або, принаймні, спеціалізовану енциклопедію. Тому в межах цього невеликого нариса викладено лише найважливіші теми, які показують особливості становлення українського ісламу та його культурної спадщини.

Автор спеціально уникав заглиблення в політичну історію мусульманських держав на теренах України (Золотої Орди, Кримського ханства), намагаючись концентруватися зосереджуватися не на військових баталіях, а на інтелектуальних і духовних здобутках мусульманських суспільств. Славетна історія кримських ханів чи, наприклад, суперечливі стосунки запорізьких козаків і Османської імперії загалом висвітлені в працях таких дослідників як О. Гайворонський, Г. Абдулаєва, О. Галенко, В. Остапчук, О. Кульчинський та ін.; на жаль, часто за лаштунками військових конфліктів залишалися непоміченими дивовижні культурні здобутки мусульман. Мало кому, наприклад, відомий той факт, що князь Володимир мав особливий інтерес до ісламу; що волинські татари протягом кількох сотень років трималися української мови як рідної, записуючи її арабськими літерами; що вже у часи Золотої Орди в Криму розвивалася

філософська традиція аристотелізму й неоплатонізму; що переклад Корану українською, виконаний у 1913-1914 роках у Львові, було набрано латинськими, а не кириличними літерами ... і багато інших.

Сучасний мусульманський світ — це складне, динамічне, неоднозначне й неоднорідне явище; попри те, що сходознавці традиційно виділяють три напрями ісламу (сунізм, шиїзм, харіджизм), кожен напрям має величезну кількість різних шкіл; у нашій країні сьогодні представлені послідовники усіх основних рухів сунітського ісламу. Репрезентовані релігійними організаціями, ці рухи мають свої системи устрою, які будуються на традиційних для регіону формах «духовного управління» (саме такі назви мають більшість організацій України). У відповідному розділі книги подано коротку історію становлення цих організацій, головні особливості й напрями їх діяльності. Для зручності основні дати з історії ісламу в Україні винесено в окрему хронологічну таблицю. Завершує цю коротку працю словник ісламських термінів і понять, найчастіше використовуваних у цій книзі. Ілюстрації допоможуть читачам візуалізувати найважливіші артефакти, пов'язані з українським ісламом.

Нарешті, слід зауважити, що книга не претендує на повноцінний виклад історії та сучасності ісламу в Україні — це радше спроба висвітлити ті теми, які, на думку автора, будуть найбільш цікавими для сучасного читача й зможуть коротко й доступно показати світоглядне багатство цієї релігійної традиції на українських теренах, а також визначити місце і роль мусульман у сучасному українському суспільстві.

Острог, 3 лютого 2016 р.

Іслам у середньовічній Україні

Перші мусульмани в Україні

Час першого знайомства України з ісламом і мусульманами припадає ще на середньовічні часи. Вочевидь, мусульмани з'являються на півдні нашої країни уже в період IX-X століття, зокрема купці й мандрівники; можливо, це були навіть проповідники. І попри те, що реальних достовірних відомостей у нас досить мало, в деяких регіонах збережені свої легенди стосовно того, хто був цими першими мусульманами. У Криму здавна вважають, що іслам прийшов до півострову (а, відповідно, і до українського степу загалом) разом із двома сподвижниками Пророка Мухаммада, Маліком Аштером і Газі Мансуром. У ісламській традиції, як відомо, «сподвижниками Пророка» (сахаба) вважаються ті мусульмани, які бачили його наживо. Малік ібн Харіс на прізвисько «Аль-Аштар» (бл. 619-647) був прихильником четвертого халіфа Алі й відомим воєначальником; найвірогідніше за все, похований він у Єгипті, в Ель-Аріші, проте в Криму місцем його поховання називають Ескі-Юрт (нині район Бахчисарая). Опинившись у північному Причорномор'ї й закликаючи місцевих жителів до ісламу, Малік Аштер загинув у битві з велетнем десь на берегах Дністра; особливо активно Маліка Аштера шанували прихильники ісламських містичних братств — суфійських тарікатів. Ін-

ший персонаж легенди, начебто побратим Маліка Аштера Газі Мансур «Мединський», в ранніх ісламських джерелах не згадується взагалі; можливо, це ім'я потрібно розуміти метафорично, оскільки Газі означає «борець за віру», а Мансур — «той, кому допомагає Бог». Місцем поховання Газі Мансура називають ущелину Мар'ям-Дере під Бахчисараєм, де з XV століття існувала суфійська обитель (теккіє). Історики вважають, що ці легенди були складені десь у XIII–XIV століттях, коли іслам остаточно утвердився в регіоні.

Землі Київської Русі в той час також демонструвати певну обізнаність із мусульманами. Передусім згадується відома легенда про «вибір вір» князем Володимиром, де київського правителя-язичника начебто знайомили із трьома монотеїстичними релігіями, серед яких він врешті-решт обрав християнство. Цікаво, що цей сюжет не був унікальним для Русі — приблизно таку ж історію, але за участі хозарського кагана й прийняття ним юдаїзму оповідає єврейський мислитель Єгуда га-Леві в «Книзі Хозара», написаній близько 1140 року. Окремі дослідники доводять, що першою релігією Володимира насправді був іслам, який змінив на християнство лише після погіршення стосунків із Булгарією (як відомо, Булгарія на Волзі прийняла іслам як «державну» релігію вже в 922 році).¹ Утім, згодом «цивілізаційний вибір» Русі був зроблений на користь християнства, а тому в різних джерелах того часу (зокрема й у «Повісті минулих літ») іслам починає описуватися в негативному світлі.

Не варто забувати й про самих хозар, де, згідно з арабськими джерелами, існували спроби запровадити іслам як офіційну релігію. Принаймні, уже в X столітті на сході України проживали народи, які сповідували іслам.

¹ Кралюк П. Чи міг князь Володимир зробити Русь мусульманською? // Київська Русь: літературний журнал. — 2007. — № 9. — С. 109—120.

Відоме так зване Сидорівське городище під Слов'янськом (Донецька обл.), де у 80-х роках минулого століття в ході розкопок було виявлено чимало поховань хозарського періоду,² здійснених відповідно до вимог ісламської обрядовості (розташування покійного убік Мекки та ін.). Можливо, тут були поховані булгари або аси, частина яких також була ісламізована досить рано, у 920-930-х роках.

Князь Володимир та іслам

У арабських джерелах можна знайти конкретні свідчення про інтерес русичів до ісламу. Перський географ і лікар Шараф аз-Заман аль-Марвазі (бл. 1056-1125) у праці Таба'ї аль-Хайаван («Природа живих істот») повідомляє про посольство русів до Хорезму, яке завершилося прийняттям гостями ісламу. Оригінальний текст, присвячений звичаям народу русь, в одному з рукописів праці Таба'ї аль-Хайаван у перекладі з арабської звучить так: «Коли помирає якийсь чоловік серед них, маючи доньок і синів, то скарб його віддають донькам, а синам дають меч і кажуть: ваш батько здобув свій скарб мечем, тож будьте такими, як він, і станьте заміною його. Так їх виховували, допоки у трьохсотому році не прийняли вони християнство. Після переходу в християнство релігія заховала їхні мечі, тож вони втратили зарібок і опинилися в скруті й бідності. Стало менше засобів до прожиття, і побажали вони увійти в іслам, щоб були дозволеними військові походи й джігад, і зажили б вони знову, повернувшись до частини того, що було раніше. Із цим відіслали вони до во-

2 Кравченко Э. Городища среднего течения Северского Донца // Хазарский альманах Редкол.: В. К. Михеев (гл. ред.), А. И. Айбабин, В. С. Аксёнов и др. — Киев — Харьков, 2004. — Т. 3. — С. 242—276.

лодаря Хорезму чотирьох послів, близьких до їхнього царя. Вони мають свого власного царя, незалежного ні від кого, а звать його Володимир (Влядмір) — так само, як царя тюрків звать хаканом, а царя болгар — тальтою. Прибули їхні послы до Хорезму й передали послання. Зрадів шах Хорезму, адже побажали вони увійти в іслам. Разом із ними відіслав він того, хто навчав їх законам ісламу, і вони стали мусульманами».³

Отже, спочатку, на думку аль-Марвазі, русичі перейшли в християнство, що сталося десь на початку X століття (300 рік гіджри). Можливо, йдеться про так зване «Аскольдове хрещення» Русі, яке мало місце у 60-х роках IX століття; Аскольд і Дір були добре відомі арабам; зокрема, згідно із даними іншого перського географа, Абу ль-Хасана аль-Мас'уді (896-956), у Київ до руського царя з іменем Альдір прибували купці з багатьох країн, зокрема мусульмани.⁴ У вказаному фрагменті йдеться конкретно про Володимира, ім'я якого аль-Марвазі вважає титулом «руських царів»; отже, Володимир намагався встановити якісь стосунки із хорезмійською династією Афрігідів або емірами Ургенча, які володіли цим регіоном між 995 і 1017 роками. Враховуючи присутність русичів у Каспійському морі, про яку повідомляють і аль-Марвазі, і Абу 'Алі Міскавайт, й інші історики, стосунки із Хорезмом, який фактично межував зі східним узбережжям Каспію, видаються цілком ймовірними. Інше питання, що, як уже йшлося вище, прийняття християнства змусило тогочасних літописців «підкорегувати» минулу історію.

3 Праця Аль-Марвазі опублікована лише фрагментарно; переклад виконано з середньовічного рукопису: Аль-Марвазі. *Кітаб Таба'ї аль-Хай-яван*. University of California at Los Angeles. Louise M. Darling Biomedical Library. Arabic Medical Manuscripts Collection. Ms. 52. F. 33a—b.

4 Аль-Мас'уді. *Мурудж аз-Зараб уа Ма'адін аль-Джаугар* // За ред. М. Абд аль-Хаміда]. — Сайда-Бейрут: Аль-Мактаба аль-Асрійя, 1987. — Т. 1. — С. 181.

Відомо, що нашими знаннями про Київську Русь ми багато в чому завдячуємо мусульманським авторам. Наприклад, уже згаданий Абу ль-Хасан аль-Масу'ді був першим істориком, який повідомляв про народ валінана і дуляба, маючи на увазі союз волино-дулібських племен, фактично одне з перших протодержавних утворень Волині. Чимало відомостей про русичів залишив і відомий ібн Фадлан (X ст.), який особисто відвідував Булгарію. Не слід забувати й про Абу 'Убейду аль-Бакрі (1014-1094), який оповідав про мусульман-печенігів, що заселяли південний схід України; вірогідно, уже в XI столітті серед них були мусульмани. Мандрівник Абу Хамід аль-Гарнаті (бл. 1080-1170), який відвідував Київ у середині XII століття, повідомляє про печенізьку колонію в Києві чи під Києвом, а також про якогось багдадця на ім'я Карім ібн Файруз аль-Джаугарі, який навчив печенігів читати п'ятничну проповідь (хутба).⁵ Печенізький слід можна відшукати не лише на теренах степової України, а й на Поділлі, Буковині й Закарпатті. Сирійський географі Йакут аль-Хамауї (1178-1229) занотував записав унікальну історію розмови із мусульманином з Угорщини (біяд аль-Гункар), який разом із іншими мешкав у Халєбі (нині Сирія). Ці мусульмани, яких автор називає башгердійя, жили в тридцятьох поселеннях, межуючи на півдні й сході з візантійцями, а на півночі — зі слов'янами (сакаліба); начебто до ісламу першими навернулися їхні пращурі, які прийшли з країни Булгар, тобто Булгарії.⁶ Цими племенами, швидше за

5 Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1153 гг.) / Перевод с арабского языка, вступительная статья и примечания Олега Георгиевича Большакова; исторический комментарий Александра Львовича Монгайта. — М.: Наука, 1971. — С. 38.

6 Аль-Хамауї, Йакут. Му'джам аль-Булдан. — Бейрут: Дар Садір, 1993. — Т. 1. — С. 323.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِسْمِهِ

الحمد لله المبدئ المعيد المحيي المميت الحميد المجيد الفعال لما يريد و
العقل والنفس ومبدع الكل والعالم بالكل والفائض انعاما على الكل
فكل منه بذوا اليه يعود احمد حمد معترفون بحجته مقربون بوحدانيته
مستيقنون بقدمه وازليته مستدلون باياته على كل قدرته عارفين بانته
لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر واساله ان يصل على خير خلقه المختار لرسالته المصطفى من
خليقته المحبتي من بريته الداعي الى عبوديته الشافع المشفع في امته
الهادي الى الحق بواضح حجته والمنفذ من الضلالة بتوهم هدايته
صلى الله عليه وآله وعترته قال الوجود الحقيقي الذي لم يتقدم
ولا يتعقبه علم وجود الباري عز وجل فانه انزل ابدى ليس له ابتداء
ولا انتهاء بل هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

Початок праці аль-Марвазі

все, також були печеніги. Як відомо, на їхньому міграційному шляху пролягала й центральна (де частина з них осіла, згодом розчинившись у слов'янському субстраті), і навіть західна Україна. Хоча про суцільну їх ісламізацію загалом говорити не можна,⁷ як мінімум частина печенігів сповідувала іслам. Топоніми печенігського походження і досі збереглися в різних регіонах України (сmt. Печеніги на Харківщині, село Печеніжин у Івано-Франківській області та ін.).

Україна в складі Золотої Орди

Новою сторінкою в історії ісламу в Україні стала друга половина XIII століття, коли майже усе Лівобережжя й частина центру перебували під владою Золотої Орди. Уже в цей період в Криму були збудовані мечеті (зокрема, мечеть у Солхаті, зведена за підтримки мамлюцького султана Єгипту аз-Загіра Байбарса близько 1287 року), почалося формування освітньої мережі. Почали встановлюватися та розвиватися зв'язки із іншими регіонами, де вже існували розвинуті традиції мусульманської вченості — Єгиптом, Персією, Центральною Азією, Поволжям. У другій половині XIV століття на теренах Добруджі (західна частина північного Причорномор'я) та Криму діяв проповідник Сарі Салтук (пом. між. 1296 та 1300), послідовник суфійських братств ясавійя та бекташійя. Разом із Сарі Салтуком у Криму певний час мешкав румійський султан у вигнанні Ізз ад-Дін Кайкавус II (бл. 1238-1278), якого історичні

7 Мельник М. Візантія і релігійні вірування печенігів // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка. — Дрогобич, 2002. — Вип. 9. — С. 213-222.

джерела називають учнем перського мислителя Джалал ад-Діна ар-Румі (1207-1273). Із ад-Дін Кейкавус II знайшов прихисток у Криму завдяки підтримці золотоординського хана Берке (1209-1266). Саме ці постаті могли долучитися не лише до часткової ісламізації місцевого населення, а й до ознайомлення зі спадщиною ісламського суфізму. Уже в період Кримського ханства (із середини XV ст.) на півострові активно діяло суфійське братство мевлевіє, яке вважало своїм засновником саме Джалал ад-Діна ар-Румі.⁸ Суфізм відігравав дуже велику роль в ісламізації широких верств населення, оскільки часто суфії не були категоричними противниками місцевих звичаїв і тому досить легко знаходили спільну мову із послідовниками інших віросповідань, особливо з різними формами етнічних язичницьких релігій. На рівні популярної релігійності суфізм часто навіть вбирав у себе місцеві культи, як це сталося, наприклад, із середньоазійським шаманізмом. Варто зауважити, що процеси, центром яких був сам півострів, знаходили відголосок і у прилеглих регіонах степової України). Дослідники зауважують, що на могильних плитах першої половини XIV століття зустрічаються імена людей, які народилися далеко від Криму — вихідців і із Сирії, і з Персії, і з Анатолії, і з Середньої Азії; вочевидь, саме через Крим пролягав один із маршрутів хаджу вихідців із середньоазійських міст (Самарканда, Бухари та ін., які були центрами ісламської вченості вже у IX столітті).⁹

У цей самий період в Криму з'являються вже й свої наукові традиції. Одним із доказів цього може бути й ара-

8 Абдульвапов Н. Суфізм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // *Культура народов Причерноморья*. — 2006. — № 79. — С. 140—149.

9 Зайцев И. Ислам в Крыму в XIV—XVIII веках // *Золотоординское обозрение*. — 2015. — № 2. — С. 103-128.

бомовна праця маловідомого іракського автора Абу Бакра аль-Васиті аль-Іракі (XIII ст.) Кітаб аль-Масабіх фі Тасаввуф («Книга світочей суфізму»), знайдена в 1927 році в Криму. Дослідник Якуб Кемаль вважав, що цей текст, який, окрім обрядових норм суфізму, містить фрагменти праці перського мислителя Абу Хафса ас-Сутраварді 'Ауваріф аль-Ма'аріф («Висоти знання»), був переписаний у Криму в 1284 році.¹⁰ Це джерело підкреслює визначальну роль суфізму в ісламізації Криму й південноукраїнського степу, який вже в другій половині XIII століття почав набувати, окрім традиційних (навчання у наставника-шейха), ще й дискурсивних форм передачі знання (тобто вивчення й переписування авторитетної літератури). На користь кримського походження цієї праці може служити й той факт, що у XVIII ст. в Криму мешкав суфій накшбандійського тарікату Камаль ад-Дін аль-Кафауві, який вважався нащадком якогось Мухаммада аль-Васиті аль-Іракі; можливо, це справді був його нащадок.¹¹

Відчутні суфійські мотиви й у творчості кримськотатарського автора Махмуда Киримі, який у XIII столітті створив поему «Юсуф і Зулейха» (збережена у пізнішому староосманському перекладі).¹² Також відома поема Кисса і-Юсуф, написана в тому ж столітті кримським автором

10 Кемаль Якуб. Арабський суфійський рукопис XIII віку, в Криму знайдений і чи не в Криму писаний // Студії з Криму. - К.: Всеукраїнська академія наук, 1930. - С. 159-164.

11 Рукопис із вказівкою імені цього автора зберігся у Державній бібліотеці Німеччини у Берліні: *Staatsbibliothek zu Berlin. Orientalischer Handschriften. No. 284; Lbg. 819. F. 59-62.*

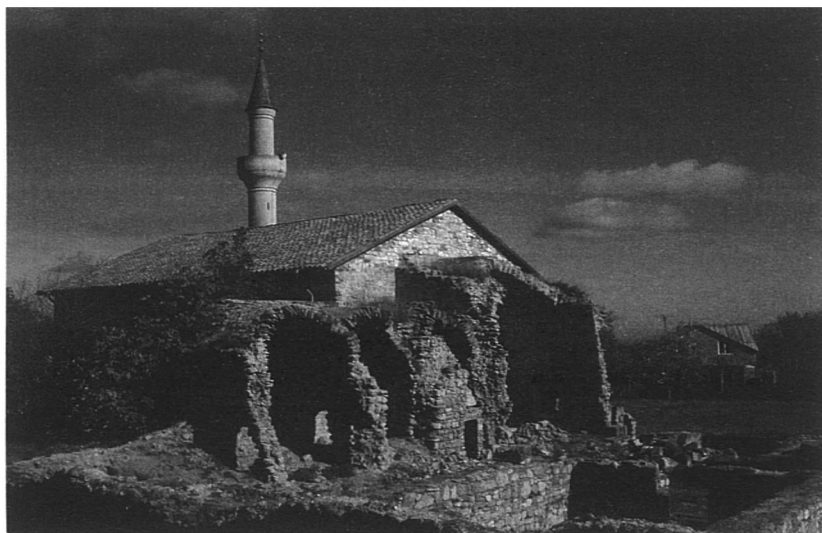
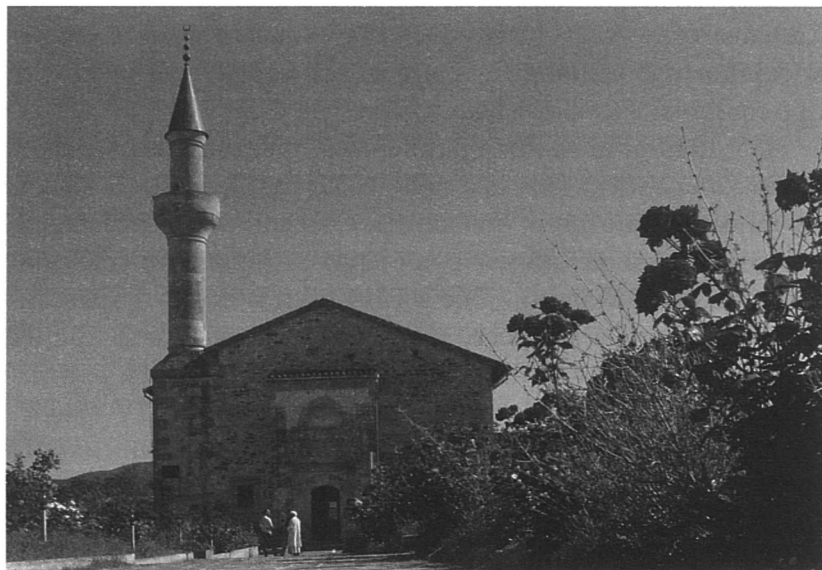
12 Къырымлы Махмуд. Юсуф ве Зулейха: тарихий дестан; [арап уруфатындан латинге транслитерация япкъан Кемал Къонъуратлы; латинден кириллицагъ чевирип, неширге азырлагъан Риза Фазыл]. — Симферополь: Къырымдевокъувпеднешир, 2013. — 219 с.

Халілом оглу Алі. Основу сюжету склала відома в близькосхідному фольклорі інтерпретація коранічної розповіді про пророка Юсуфа і доньку царя Зулейху.¹³

У 1313 році золотоординський престол опиняється в руках хана Узбека (Мухаммада, 1282-1342), з яким історична наука традиційно пов'язує ісламізацію Золотої Орди, частиною якої на той час був і Крим, і територія усєї південно-східної України. Уже в 1314 році в Солхаті з'явилися нова мечеть і медресе, збудовані ханом. І хоча процес ісламізації Криму та південноукраїнського степу розтягнувся на десятиріччя, вже в першій половині XIV століття в Криму почалося формування ісламських інституцій (мечеті, суди, медресе). Арабський мандрівник ібн Батута, який відвідав Крим у 1334 році (власне місто Крим, а також Кафу), фіксує існування численних суфійських обителів (завійя), які служили й освітніми центрами. Мандрівник повідомляє про учених-правників (фукага') — перса Заде аль-Хурасані, аланця 'Аля ад-Діна аль-Асі, наверненого в іслам грека Музаффару ад-Діна ар-Румі. Саме завдяки цим та іншим вченим, які прибували до Криму з інших регіонів ісламського світу (переважно з Персії), з'явилося й покоління власне кримських релігійних авторитетів. Одного з них, «суфійського шейха Раджаба аль-Бурка'і з міста Крим, яке розташовано в степу Кипчак», ібн Батута зустрічав навіть у Індії в 1344 році. Цікаво, що рідний брат цього «суфійського шейха», Сайф ад-Дін аль-Кашіф, належав до числа єгипетської еліти (ібн Батута називає його «принцем»).¹⁴

13 Усеїнов К. К истокам крымскотатарской литературы: две поэмы о Юсуфе // Kasevet. — 1996. — № 25. — С. 8-14.

14 Ріхля ібн Батута. — Бейрут: Дар Садір, 1998. — С. 157.



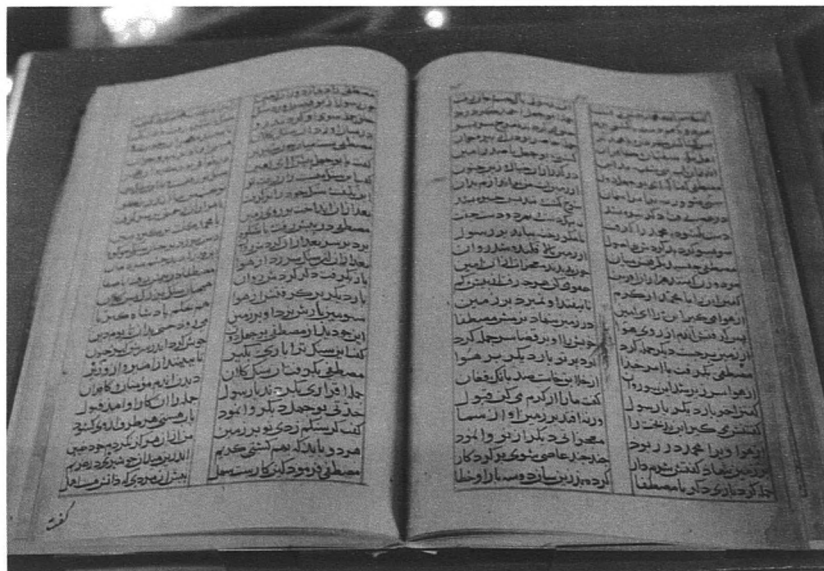
**Мечеть хана Узбека у Старому Криму,
поряд з якою знаходилося чи не перше в Криму медресе.
Сучасний вигляд.**

Перші мусульманські вчені золотординської України

У цей період починають з'являтися й перші твори, написані власне кримськими авторами. Так, у 1966 році в Узбекистані було знайдено рукопис Каландар-наме («Книга Каландара») Абу Бакра Каландара, який автор створював у проміжку між 1321 та 1340 роком. Вірогідно, рукопис опинився там, будучи вивезеним із Криму кимось із депортованих у 1944 році кримських татар. Перськомовний трактат (переписаний Баязідом 'Ушшаком Самрані), написаний у вигляді стилізації під Месневі Джалаль ад-Діна ар-Румі, належить до жанру адабної (духовно-повчальної) літератури. У ньому розкривається переважно етична тематика, автор неодноразово звертається до спадщини видатних суфіїв класичного періоду — Хасана аль-Басрі (642-728), Джунайда аль-Багдаді (830-910), Байazīда Бастамі (804-874/877), Абу Бакра Шіблі (861-946), Фарід ад-Діна аль-Аттара (1145-1221) та ін. Особистість самого автора майже невідома — імовірно, він належав до суфійського братства каландарійя, яке з'явилося у XII столітті в Хорасані (схід сучасного Ірану та захід Афганістану). Походив він із Акшехіру (нині Туреччина) та, на думку І. Міргалеева, міг бути тим «шафіїтським імамом-проповідником Абу Бакром» з мечеті Старого Криму (Солхата), якого згадує Ібн Батута.¹⁵ Саме поняття каландар позначало суфія-мандрівника; цілком ймовірно, що Абу Бакр Каландар мав іноземне (швидше за все, перське) походження.

Фактично автор «Книги Каландара» належав до того ж самого культурного середовища, що й поцінований

15 Див.: Абу Бакр Каландар. Каландар-наме. Глава 1. «Єдинобожжє». Пер. І. Міргалеева // Золотоордынское обозрение. — 2014. — № 2. — С. 41-46.



Сторінка з факсимільного видання «Каландар-наме» (Казань, 2015)

ним Джаляль ад-Дін ар-Румі. Про це, наприклад, свідчить згадка про Сімурга, «вищого птаха», відомого персонажа перської міфології та, в подальшому, літературного образу. Посилаючись на вчення суфійських авторитетів минулого, Абу Бакр Каландар намагався розкрити саме містико-філософські аспекти «Месневі», користуючись, як і великий перський містик, різними літературними прийомами. Основна ідея «Книги Каландара» — самовдосконалення, покликане розкрити вроджені людські якості, вкладені Богом у первісну природу людини та реалізовані через любов. У Абу Бакра Каландара зустрічаємо чимало гуманістичних мотивів, різного роду притч, які висміюють людські вади й закликають до стійкості та неухильної волі до самопізнання й саморозвитку. Присутня тут і тема аскетизму (зугд) — передусім як утримання від за-

йвого, а не обмеження в необхідному.¹⁶ Таке «позитивне» розуміння аскетизму було притаманне для перської мусульманської культури з часів «третього вчителя» Абу 'Алі Міскавайга (937-1037).¹⁷ Зустрічаємо в Каландар-наме, серед іншого, і хвалебний текст на ім'я хана Узбека, що іще раз підтверджує кримський контекст творення цієї праці. І хоча праця мала швидше літературний, ніж філософський характер, використання суфійської лексики засвідчує неабияку обізнаність автора із містицизмом його часу: «Могутність Його та милість не мають кінця, якості Його не можна повною мірою виразити словами, навіть розуми наближених (евлія) та пророків не здатні охопити світ величності (кібрїя)... всі радісні й живі через Нього, всі пов'язані з Ним ... світ величності від світла чистий, а малий світ (сутра) цілком відданий Йому ... Його чисте ім'я повинно бути викарбуване всюди так, як викарбуваний малюнок на монетах».¹⁸

Уже в XIV столітті звичним явищем для кримських авторів стала міграція за межі півострова з метою подальшого навчання. Ця тенденція була типовою для класичного й посткласичного періодів ісламської філософської думки, будучи обумовлена, серед іншого, релігійним приписом про заохочуваність бажаність «подорожі для здобуття знань» (ріхля фі тальб аль-'ільм). Актуальною вона була й для Османської держави, яка, перебираючи на себе роль військово-політичного лідера сунітської частини ісламського

16 Абу Бакр Каландар. Каландар-наме. Глава 1. «Единобожие». Пер. И. Миргалеева // Золотоордынское обозрение. — 2014. — № 2. — С. 41-46.

17 Міскавайг, Абу 'Алі. Верблюди, які тікають, і собаки, які їх переймають. Пер. з араб. М. Якубовича // Всесвіт. — 2009. — № 9/10. — С. 173-185.

18 Абу Бакр Каландар ... — С. 43.

світу, створювала умови для розвитку науки та філософії.¹⁹ У кримських учених, як уже відзначалося, встановилися зв'язки із Мамлюцьким султанатом (передусім тому, що чимало мамлюцьких правителів походили саме із західної частини Євразійського степу). Як наслідок, біографія багатьох кримських вчених була пов'язана і з Єгиптом, і з Сирією, і з Хіджазом, які входили до складу мамлюцької держави. Серед вихідців із причорноморського регіону, які обіймали певні посади в Мамлюцькому султанаті, зустрічалися й етнічні слов'яни (судячи з імен): наприклад, дехто Володимир (Владмір) бін 'Абд Аллаг (пом. 1276 р.) був одним з воєначальників у еміра Рукн ад-Діна Бейбарса та успішно керував бойовими діями проти хрестоносців під Газою (оточення й перемога в жовтні 1244 р.).²⁰

У 70-х роках XIV століття у Криму пробув більше двох років виходець із Середньої Азії, богослов та правник Джалаяль ад-Дін Ахмад аль-Худжанді (1319-1400). Аль-Худжанді навчався у «Платона свого часу», богослова й філософа Кутб ад-Діна ар-Разі (1295-1365), написав низку праць, серед яких Рісала фі 'ільм аль-Калям («Послання про богословську науку»). У 80-х роках XIV ст. аль-Худжанді через Дамаск та Багдад прибув до Медіни, де залишив по собі чимало учнів (серед яких були й його діти та онуки). В Криму аль-Худжанді, ймовірно, викла-

19 Ökten, Ertuğrul. Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya // Journal of Ottoman Studies. — 2013. — No. 41. — P. 55-70.

20 Аз-Загабі, Шамс ад-Дін. Таріх аль-іслам уа вафайят аль-машагір уа ль-'аллям / Ред. 'Умара ат-Тадмірі. — Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Арабі, 1420/1999. — Т. 50. — С. 186; Аз-Загабі, Шамс ад-Дін. Таріх аль-іслам уа вафайят аль-машагір уа ль-'аллям / Ред. Башар 'Аувад. — Бейрут: Дар аль-Гарб аль-Іслямі, 1424/2003. — Т. 15. — С. 290.

дав, ханафітське право, хадіси та калям.²¹ Про його кримських учнів нічого не відомо, але, враховуючи те, що вчений відвідував саме місто Крим, Кафу (суч. Феодосія) та «півострів загалом» (джазірра), його творча активність могла сприяти підготовці місцевих кадрів, зокрема у галузі богословської науки.

Не були винятком і кримські суфії, які осідали в інших регіонах мусульманського світу. Відома постать суфія Ахмада Абу ль-'Аббаса аль-Киримі (після 1260-1331), вихідця із Криму, який близько 1296 року оселився в Дамаску.²² Його син, Шамс ад-Дін Мухаммад аль-Киримі (бл. 1320-1387), отримавши освіту в Дамаску, певний час був військовим суддею в Єгипті,²³ а останні роки життя провів у Єрусалимі, де навіть мав свою обитель із мечеттю (відому й нині як масджід аль-Киримі в однойменному кварталі старого міста).²⁴ На жаль, біографи не подають жодних відомостей про праці, які міг залишити по собі Шамс ад-Дін аль-Киримі. У окремих джерелах, втім, учений згадується у зв'язку із чудесами (карамат аль-аулійа') єрусалимських суфіїв.²⁵ Ібн Хаджар аль-'Аскаляні описує цього вченого як надзвичайно відданого молільника, який сам говорив про себе так: «Коли я дізнавався, що хтось із людей стій-

21 Кахалля, 'Умар. Му'джам аль-Муалліфін. — Т. 2. — С. 225.

22 Аль-Джазаррі. Гайяту н-ніхайя фі табакат аль-кура'і / Ред. Дж. Берг-стрессер. — Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 2006. — Т. 2. — С. 217, 218.

23 Ібн Тагрі Барді. Ан-Нуджум аз-загіра фі мулук аль-Міср уа аль-Кагіра. — Т. 3. — С. 292.

24 Аль-'Аріф, 'Аріф. Аль-Муфассаль фі Таріх аль-Кудс. — Каір: Аль-Му'асаса аль-'Арабія лі-д-Дірасат уа н-Нашр, 2005. — С. 737.

25 Ан-Набгані, Йусуф. Джамі'а Карамат аль-Аулійа'. — Порбандар: Markaz-e-Ahl-e-Sunnat Barkat-e-Raza, 2001. — Т. 1. — С. 403.

кий у поклонінні, я не лише поклонявся так само, а робив навіть більше того». Збереглося декілька поетичних рядків суфійського змісту, автором яких був сам Шамс ад-Дін аль-Киримі (послівний переклад): «Уже тривалий час я не сходжу зі шляху любові — задля того, щоб стали явними докази істини. Я не припиняю вірити в єдність Того, Кому поклоняюся — задля того, щоб очистити істину від багатобожжя».²⁶ Серед учнів Шамс ад-Діна аль-Киримі згадується шафїїтський учений та хадісознавець Ібн Арслан ар-Рамаллі (1371-1440).²⁷ До якого саме суфійського братства могли належати Ахмад аль-Киримі та Шамс ад-Дін аль-Киримі, достеменно невідомо. Можливо, що це було братство мевлевійя, яке пов'язувало себе із постаттю уже згаданого Джалал ад-Діна ар-Румі. Ключовою у поглядах цього братства, як і багатьох інших, була ідея Божественної любові.

Дещо більше відомо про іншого ученого з Криму — Діа' ад-Діна аль-Киримі, який здобув чималу популярність за межами півострова, зокрема в Єгипті. Першим, хто докладно описав творчий шлях вченого, був його учень Валі ад-Дін аль-Іракі (1360-1422). Згадується Діа' ад-Дін аль-Киримі у більш пізніх джерелах — працях Ібн Хаджара аль-Аскаляні,²⁸ Джалал ад-Діна ас-Суйуті,²⁹ Джамаль ад-Діна Ібн Тагрі

26 Аль-Аскаляні, Ібн Хаджар. Ад-Дурур аль-Каміна фі 'Айан аль-Мійя ас-Саміна. — Т. 1. — С. 458.

27 Кахалля, Умар. Муджам аль-Муаліфін. — Бейрут: Му'асаса ар-Рисала, 1993. — Т. 1. — С. 204.

28 Аль-Аскаляні. Інба'і ль-гумар бі-анба'і ль-умар. — Т. 2. — С. 123, 309, 310.

29 Ас-Суйуті. Бугйату ль-ву'а фі табакат ал-лугаввійна ва л-нуха. — Т. 2. — С. 13-15.

Барді,³⁰ Ібн Каді Шугба,³¹ Такі ад-Діна ад-Дарі,³² Шамс ад-Діна ібн аль-Джазарі та деяких інших авторів;³³ згадував Ді'я' ад-Діна й татарський дослідник Мурад Рамзі в праці Тальфік аль-Ахбар.³⁴

Як свідчать вказані джерела, Ді'я' ад-Дін аль-'Імаді аль-'Афіфі аль-Киримі народився в перському місті Казвін, на березі Каспійського моря. Казвін здавна славився своїми вченими-істориками, географами, математиками, астрономами, правознавцями. Населення Казвіну в XIV столітті було досить різноманітним — тут мешкали і перси, і араби, і представники різних тюркських народів. Першим учителем Ді'я' ад-Діна був його батько; крім того, відомі імена ще кількох вчених, у яких він «отримував знання». Це, в першу чергу, авторитети з Персії: Шамс ад-Дін аль-Хальхалі (пом. 1344), Бадр ат-Тустарі (пом. 1336, жив у Казвіні до 1326), 'Адуд ад-Дін аль-'Іджі (1281-1355).³⁵ Повідомляється також, що, «рано здійснивши хаддж», Ді'я' ад-Дін навчався хадісам у 'Афіф ад-Діна аль-Матарі (1300-1364) з Медіни.³⁶ Якщо

30 Ібн Таґрі Барді. Ан-Нуджум аз-загіра фі мулук аль-Міср уа аль-Кагіра. — Т. 1. — С. 157.

31 Ібн Каді Шугба. Табакат аш-Шафі'ійя. — Т. 4. — С. 125-127.

32 Ад-Дарі. Ат-Табакат ас-саннійя фі тараджім аль-ханафія. — Т. 4. — С. 100-104.

33 Аль-Джазарі. Гайяту н-нігайя фі табакат аль-кура'і. — Т. 2. — С. 217, 218.

34 Рамзі, Мурад. Тальфік ал-ахбар ва талькіх аль-асар фи вакаі' Казань ва Булгар ва мулук ат-татар. - Оренбург: Каримовъ, Хусейновъ и Ко., 1908. - Т. 2. - С. 34—36.

35 Ібн Каді Шугба. Табакат аш-Шафі'ійя. — Т. 4. — С. 125—127, Ад-Дарі. Ат-Табакат ас-саннійя фі тараджім аль-ханафія. — Т. 4. — С. 100-104.

36 Ібн Таґрі Барді. Ан-Нуджум аз-загіра фі мулук аль-Міср уа аль-Кагіра. — Т. 1. — С. 157.

врахувати, що, за повідомленнями біографів, одним з перших учнів Ді'я' ад-Діна був відомий богослов Са'д ад-Дін ат-Тафтазані (1322-1390), можна припустити, що вчений залишався на своїй батьківщині як мінімум до кінця 40-х років XIV ст. Можливо, залишити рідний Казвін його змусила епідемія чуми, яка лютувала в 1347-1348 роках.

За повідомленням ібн Хаджара аль-'Аскаляні, Ді'я' ад-Дін став помічником судді (на'іб аль-каді) Криму, за що, мабуть, і отримав прізвисько «ібн Каді Крим» — «син кримського судді». Цим суддею був Рукн ад-Дін 'Абд аль-Му'мін аль-Киримі (пом. 1382), який обіймав таку високу посаду «тридцять років» і разом зі своїм помічником також прожив останні роки в Єгипті.³⁷ Відома й головна, хоча й незавершена праця цього кримського вченого: Шарх Сахіх Муслім (Тлумачення «Сахіх» Мусліма), на який посилався сам ібн Хаджар та інші хадісознавці. На жаль, рукопис твору поки виявити не вдалося, так само як іншу працю цього автора, присвячену питанням ісламської етики й моралі (Муджамма' аль-Ахкляк уа Наса'їх, «збірка про моральні якості та добрі поради», як описує її Ісма'їл-Паша аль-Багдаді).³⁸ Як зауважує Мурад Рамзі, відома лише одна цитата із праць Рукн ад-Діна, в якій він говорить про «критерії» важливості науки ('ільм): «Важливість будь-якої науки слід розглядати на основі шести речей: її предмету, її цілі, її питань, переконливості її доказів, рівня потреби в ній, а також шкоди від відсутності цих знань».³⁹ Рукн ад-Дін міг

37 Аль-'Аскаляні, ібн Хаджар. Ад-Дурар аль-каміна фі а'йан аль-ма'йя ас-саміна. — Т. 2. — С. 309, 310.

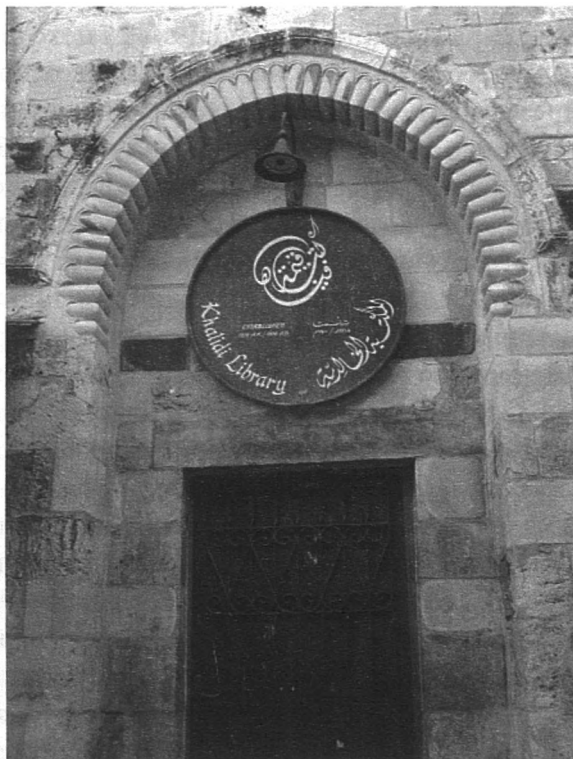
38 Аль-Багдаді, Ісмаїл Паша. Гадійяту ль-'Аріфін. — Т. 1. — С. 114.

39 Рамзі, Мурад. Тальфік аль-ахбар ва талькіх аль-асар фі вакаі' Казань ва Булгар ва мулук ат-татар. - Т. 2. - С. 34-36.

бути вчителем Діїа' ад-Діна. Інші подробиці його біографії (походження, освіти), на жаль, залишаються невідомими.

У Єгипет Діїа' ад-Дін прибув за часів правління мамлюцького султана Аль-Ашрафа Ша'бана (1363-1377). Із Аль-Ашрафом у аль-Киримі склалися прекрасні стосунки: оцінюючи попередні заслуги вченого, йому дарували титул «шейх шейхів» (шайх аш-шуйух). Крім того, саме при цьому султані Діїа' ад-Дін зайняв пост головного наставника медресе «Аль-Ашрафійя», а ще перед цим (за повідомленням аль-Макрізі, починаючи з 1365 року)⁴⁰ Діїа' ад-Дін очолював ханак у «Байбарсійя», тобто обитель-медресе, засновану в Каїрі ще в 1306 році, яка досі діє. Деяко пізніше, вже у 70-х роках XIV століття, Діїа' ад-Дін а також викладав у двох інших каїрських школах — «Аш-Шайхунійя» та «Аль-Мансурійя». В останній, зокрема, аль-Крим викладав правознавство та хадісознавство. І хоча правознавство вчений викладав відповідно до шафіїтського мазгабу, джерела однозначно стверджують про його компетентність і у ханафітському праві. Сам Діїа' ад-Дін начебто говорив так: «Я — ханафіт у питаннях основ права, а шафіїт — у питаннях, похідних від цих основ». Це свідчить про його базову правознавчу підготовку саме як ханафітську, отриману в Персії, та, можливо, в Криму. Серед книг, по яким Діїа' ад-Дін проводив заняття, згадується Аль-Кашшаф (відомий коментар до Корану філологічного характеру, написаний Махмудом аз-Замахшарі, 1075-1144) і Аль-Хаува (виклад шафіїтського права Абу ль-Хасаном аль-Маварді, 972-1058). Учнями Діїа ад-Діна аль-Киримі були відомий єгипетський історик і біограф Такі ад-Дін аль-Макрізі (1364-1442), хадісознавець

40 Аль-Макрізі. Ас-Сурук лі-ма'ріфа дуваль аль-мурук. — Т. 4. — С. 295.



Бібліотека «Аль-Халідійя» (Єрусалим, Ізраїль), де зберігається єдина відома праця Дійя' ад-Діна аль-Киримі

‘Ізз ад-Дін бін Джама’ (1294-1366), кораніст Мухаммад ібн аль-Джазарі (1350-1449) та ін.

На жаль, класичні бібліографічні довідники (Кашфі аз-Зунун Хаджі Халіфи, Гадійя аль-’Аріфін Ісмаїла-Паші аль-Багдаді та ін.) нічого не повідомляють про твори Дійя’ ад-Діна. Але в одній із найбільш багатих на давні рукописи бібліотек Близького Сходу, а саме, в єрусалимській «Аль-Халідійя», знаходимо невеликий твір, автором якого був саме Дійя’ ад-Дін аль-Ки-



Ханака Байбарсія, де в 60-70-их роках XIV ст.
викладав Ді'я' ад-Дін аль-Киримі

римі. Ця праця, що займає лише 34 невеликих листи, була переписана 5 раджаба 775 року гіджри (тобто 21 грудня 1373 від Р. Х.) переписувачем на ім'я Ахмад бін 'Алі. Збереглися й написи колишніх власників: наприклад, «з волі Божої 'Абд аль-Карім аль-Баркаві купив цей [твір] у нужденного раба Всевишнього-Бога Мухаммада за ціною трьох з половиною диргемів срібла».⁴¹

41 Аль-Киримі, Ді'я' ад-Дін. Тальхіс мінгадж аль-вусуль. Аль-Мактаба аль-Халідійя. — № 459. — 34 с.

Сама праця Дійа' ад-Діна являє собою конспективний виклад роботи відомого богослова, правознавця й екзегета Насір ад-Діна аль-Байдауї (пом. між 1286 та 1320) Мінгадж аль-Вусуль іля 'Ільм аль-усуль («Метод осягнення науки про основи права»). У цій роботі аль-Байдауї розглядає переважно герменевтичні питання, які входять до «науки про основи права» ('ільм усул аль-фікт): буквального й метафоричного сенсу, правил доведення, узагальнення та виокремлення правових норм, «скасування» аятів, питань іджми, іджтігаду та інших класичних проблем ісламського права.⁴²

Молодший сучасник Дійа' ад-Діна, Шігаб ад-Дін ібн Хаджі (пом. 1413), на якого посилається ібн Каді Шутба, описує свої враження від Дійа' ад-Діна так: «Він чудово знав основи права і викладав їх; читав також і інші розділи правознавства, і студенти прагнули до нього, оскільки він до них дуже добре ставився. Своїм становищем у часи аль-Ашрафа він приніс їм багато користі». Інший сучасник, за словами ібн Каді Шутби, писав про Дійа' ад-Діна так: «Він був людиною знання, добра, праведності, щирості, справедливим та мужнім, вільним від заздрості до інших».⁴³ Помер Дійа' ад-Дін аль-Киримі 16 зуль-хідджа 780 (5 квітня 1379) року після суперечки з мамлюцькими принцями на тему земельної ділянки, з якої отримувало прибутки медресе (т. зв. вакф).

42 Аль-Байдауї. Мінгадж аль-Вусуль іля 'Ільм аль-Усуль уа маа-гу тахрідж ахадіс аль-мінгадж [лі Зайн ад-Дін аль-'Іраки] / Ред. Мустафа Шейх Мустафа. — Бейрут: Му'асаса Ар-Рісалья, 2006. — 133 с.

43 Ібн Каді Шутба. Табакат аш-Шафі'ійя. — Т. 4. — С. 127.

Ісламська освіта і наука в Криму

Мусульманський «диплом» (іджаза) від ібн аль-Баззаза

Вже у XV столітті ситуація почала змінюватися, оскільки в Криму й на інших південноукраїнських землях з'явилося уже власне покоління учених, яке багато в чому завдячує своїм наставникам з інших регіонів. У 1402-1404 роках Крим відвідував ханафітський учений із Центральної Азії — Хафіз ад-Дін ібн аль-Баззаз (1329-1413), знавець ісламського права та теології (каляму) відповідно до школи Абу ль-Хасана аль-Матуріді. Сулайман аль-Кафауї (пом. 1582), автор біографічного компендіуму Ката'іб А'ллям аль-Ахйар («Легіони найвидатніших учених») наводить повний текст іджази, тобто дозволу на подальше викладання, яке ібн аль-Баззаз в 1404 році видав своєму учню Сірадж ад-Діну аль-Киримі.⁴⁴ Сірадж ад-Дін аль-Киримі, за даними того ж Сулаймана аль-Кафауї, походив із прикаспійського міста Хаджі-Тархан (поблизу суч. Астрахані), звідки й прибув на навчання до Криму. Текст іджази дозволяє встановити перелік релігійних та філософських праць, які вивчалися в Криму в золотоординський період.

Першим серед цих творів у іджазі згадується хаді-сознавчий твір Машарік аль-Анвар лі-Дін аль-Абрар

⁴⁴ Аль-Кафауї, Махмуд. Ката'іб А'лам аль-Ахйар. Süleymaniye Kütüphanesi. Fe 1381. FF. 3496-350a.

(«Сходження світочів над релігією праведних») лахорського правознавця Хасана бін Мухаммада ас-Сагани (1181-1252). Окрім цього, студенти читали «під керівництвом шейха» Аль-Кафі фі Фікг ан-Ну'мані («Достатній мінімум права по школі Нумана»), написаний «видатним ученим, який не потребує представлення». Мається на увазі Абу ль-Баракат 'Абд Аллаг ан-Насафі (пом. 1310), відомий знавець ісламського права й доктрини, виходець із Насафу (територія сучасного Узбекистану). Також студенти вивчали у ібн аль-Баззаза правознавчу поему Аль-Мусаффа фі шарх Манзума ан-Насафі («Ясне тлумачення на манзуму ан-Насафі»), написану тим самим Абу ль-Баракатом. Згадана в іджазі й сама манзума (вид поетичного твору), яка належала перу іншого вихідця з Насафу, 'Умара бін Мухаммада ан-Насафі (1042-1168).

Також у іджазі згадується інша відома правознавча праця, Аль-Гідайя фі шарх Бідайя аль-Мубтаді («Керівництво до коментаря на «Основи для початківця»») ферганського правознавця Бурган ад-Діна аль-Маргінані (1135-1197). З Ферганської долини походив і знавець ханафітського права Хуссам ад-Дін аль-Ахсікасі (пом. 1247), автор праці Аль-Мунтахаб фі усул аль-мазгаб («Вибране з основ вчення школи [Абу Ханіфі]»), який також вивчався учнями ібн аль-Баззаза. Згадується в іджазі й книга Кадурі, під якою мається на увазі праця багдадського правознавця Мухтасар фі фікг аль-Ханафі («Короткий виклад ханафітського права») Абу ль-Хасана Ахмада аль-Кадурі (973-1037). Також згадується Аль-Мугні фі усуль аль-фікг («Всеосяжний виклад основ права») середньоазіатського вченого Джалал ад-Діна аль-Хаббазі (1232-1292), який походив із Ходженду, а навчався у Хорезмі й Самарканді. У тексті іджазі згадана ще одна книга аль-Хаббазі — Аль-Гаді фі 'ільм аль-Калям

(«Повчання в богословській науці»); до наших днів ця праця, присвячена матурідитському каляму, судячи з усього, не збереглася.

Крім зазначених творів, ібн аль-Баззас викладав у Криму Шарх Абйат аль-Муфассаль («Коментар на бейти «Розгорнутого викладу»») середньоазіатського філолога й правознавця Фахр ад-Діна аль-Хурізімі (XIV ст.), а також Масабіх ас-Сунна («Світочі Сунни») Абу Мухаммада аль-Хусайна аль-Багауві (1042-1122), хорасанського знавця хадисів і коментатора Корану. Помітно, що практично усі вказані праці були створені саме в посткласичний період та були особливо актуальними для вивчення широким загалом учених; уже в той період твори ан-Насафі, аль-Марґінані, аль-Байдауі, аль-Хаббазі та інших авторитетів використовувалися передусім як навчальні посібники, супроводжуючись численними коментарями (шарх) та глосами (хашійя). Чимало з них уже в наступних століттях будуть створені й кримськими авторами.

«Я маю право переказувати ці книги. Вони були прочитані під моїм керівництвом, і я дав дозвіл на їх подальше викладання», — резюмує ібн аль-Баззасі.⁴⁵ Свої власні існади — списки вчителів, вміщені наприкінці іджази, вчений зводить до авторів зазначених творів (згадані Бурган ад-Дін аль-Марґінані, Умар ан-Насафі та інші вчені). Нам невідомо, з якого саме джерела Сулайман аль-Кафауві переписав текст цієї іджази (оригіналу, копії, або він міг міститися в іншому, нині втраченому творі), проте підстав сумніватися в його автентичності немає. Вказаний канон авторів, приналежних до матурідитської теологічної та ханафітської

45 Аль-Кафауві. Ката'іб А'лам аль-Ахйар. Süleymaniye Kütüphanesi. Fe 1381. FF. 3496-350a.

правової школи, знаходився в центрі освітнього дискурсу золотоординського Криму.

Таким чином, уже в XIV столітті в Криму почали формуватися власні традиції мусульманської вченості, де найбільш вагоме місце посідали правознавчі студії (у тому числі їх філософсько-герменевтична складова, 'ільм усуль аль-фікг), вивчення богословської спадщини та суфізму. Як помітно із праць, які вивчалися в Криму, в першу чергу вивчалися вже поширені на той час тексти посткласичних авторів, насамперед ханафітської та матуридитської школи. Більше того, сприяли розвитку цих традицій ученості саме вихідці із Центральної Азії та Персії, які, перебуваючи в Криму, залучали до вивчення ісламської релігійно-філософської думки й місцевих вчених. Крим був одним зі шляхів «інтелектуального трансферу» на шляху між Центральною Азією, з одного боку, та Єгиптом, Сирією і Хіджазом, з іншого (у наступному, XV столітті, також Малою Азією). І хоча, враховуючи брак писемних джерел, в кожному випадку досить складно судити про точне місце народження та етнічне походження згаданих вчених, їхня приналежність до Криму та південноукраїнських земель не викликає сумніву (передусім унаслідок викладання або навчання на півострові). Саме у XIV столітті в Криму було закладено той ґрунт, який сприяв подальшому засвоєнню та розвитку ісламу на теренах усієї південної України.

Шараф ад-Дін аль-Киримі та його праці

Серед перших авторів кримського походження, які вже в Криму писали релігійно-філософські праці, виділяється постать Шараф ад-Діна бін Камаль ад-Діна бін Хасана бін 'Алі аль-Киримі (?—1440). Саме в його творчості можна



Аль-Киримі, Ахмад. Місбах ат-Таділ фі Шарх Анвар ат-Танзіл. Рукопис із бібліотеки Сулейманіє (Стамбул, Туреччина)

зафіксувати значну увагу до актуальних на той час релігійно-філософських запитів, передусім пов'язаних із герменевтикою. Розквіт творчості цього вченого збігається з добою послаблення золотоординської влади в Кримському улусі, який виокремився в незалежну державу (ханство, hanlığı) вже у 1441 році, за часів правління Хаджі-Герая (1441-1466). Лише в 1475 році Кримське ханство перейшло під протекторат Османської імперії, яка витіснила з південного берега Криму генуезців та отримала контроль над Кафою.

Із сучасних праць, присвячених постаті цього вченого, варто згадати дві досі не опубліковані магістерські роботи, захищені в 2010 та 2011 роках в Ісламському університеті імені Імама Мухаммада бін Са'уда (Ер-Ріяд, Саудівська Аравія) під керівництвом 'Абд аль-Азіза аль-Маш'алья.⁴⁶ Обидві роботи містять відчитаний текст збереженої праці аль-Киримі Шарх Манар аль-Анвар («Коментар до маяку світочів»), а також спробу біографічного дослідження.

Джерельна база, на основі якої можна реконструювати біографію автора, також доволі обмежена. Маємо згадку про аль-Киримі в компендіумі Сулаймана аль-Кафауї (?-1582/1583) Ката'іб 'Аллям аль-Ахйар («Життєписи найвидатніших учених»), переказану індійським правником 'Абд аль-Хайїєм Аль-Лакнауї (1847-1886) у Фава'ід аль-Багійя фі Тараджім аль-Ханафійя («Яскраві корисні зауваги про життя учених школи Абу Ханіфи»).⁴⁷ Згадку про Шарх Манар аль-Анвар можна також знайти у каталозі османського вченого Хаджі Халіфі (1609-1657).⁴⁸ Певні відомості, які стосуються учнів та вчителів Шараф аль-Киримі, наводяться й у творах татарського просвітника Шігаб ад-Діна аль-Марджані (1818-1889), частина з яких була опублікована в російському перекладі А. Юзеєва під загальною назвою «Очерки Марджа-

46 Аз-За'абі, Халід. Шарх Манар аль-Анвар лі-Шараф бін Камаль аль-Кураймі. — 804 с.; Аль-Маш'арі, Саліх. Шарх Манар аль-Анвар лі-Шараф бін Камаль аль-Киримі. — 612 с.

47 Аль-Лакнауї, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багійя фі Тараджім аль-Ханафійя / 'Абд аль-Хайї аль-Лукнуві. — Бейрут : Дар аль-Ма'ріфа, [б. д.]. — С. 83.

48 Халіфа, Хаджі. Кітаб Кашф аз-Зунун 'ан Асамі ль-Кутуб уа ль-Фунун. — Бейрут: Дар Іхйа' ат-Турас аль-'Арабі, [б. д.]. — Т. 2. — С. 2084.



Рукопис праці Ахмада аль-Кирими *Насіхату ль-Гаїміна*. Бібліотека Базельського університету (Базель, Швейцарія).

ни о восточных народах».⁴⁹ Нарешті, як засвідчує Халід аз-За'абі, до наших часів збережено мінімум 9 рукописів твору аль-Киримі Шарх Манар аль-Анвар, які, серед іншого, містять певні автобіографічні відомості.⁵⁰ У межах нашого дослідження, крім опублікованої роботи, виявилися доступними два добре збережені рукописи твору аль-Киримі — з бібліотеки Принстонського університету (США), який датується 1742 роком⁵¹, а також із бібліотеки Газі Хосров Бека (Боснія і Герцеговина), переписаний ще за життя автора — в 1422 році.⁵²

Отже, Шараф бін Камаль аль-Киримі народився в Криму десь у другій половині XIV століття. Джерела засвідчують, що освіту майбутній правник та мислитель отримав саме тут. Аль-Лакнауві⁵³ та аль-Марджані⁵⁴ згадують принаймні одного із учителів аль-Киримі, зокрема вже згаданого Хафіз ад-Діна Мухаммада аль-Баззазі (також відомого як ібн аль-Баззаз) (1340-1414/1424), вихідця із Середньої Азії. Як уже повідомлялося, в період з 1402 по 1404 рік цей учений відвідав Крим, де викладав право ханафітської релігійно-правової школи та матуридитську теологію.⁵⁵ Також

49 Юзеев А. Н. Очерки Марджани о восточных народах. — Казань: Татарское книжное издательство, 2003. — 175 с.

50 Аз-За'абі, Халід. Шарх Манар аль-Анвар лі-Шараф бін Камаль аль-Кураймі. — Арк. 3.

51 Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903, ff. 1a—362b.

52 Аль-Киримі, Шараф бін Камаль. Шарх Манар аль-Анвар. The Ghazi Khusrew Beg Library. No. 304. 137 f.

53 Аль-Лакнауві, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багія фі Тараджім аль-Ханафія. — С. 82.

54 Юзеев А. Н. Очерки Марджани о восточных народах. — С. 80.

55 Аль-Лакнауві, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багія фі Тараджім аль-Ханафія. — С. 177-178.

Аль-Лакнауї повідомляє, що в 1404 році Шараф аль-Киримі отримав у аль-Баззасі іджазу, тобто дозвіл на викладання іншим учням певних наукових праць.⁵⁶ Їх список, швидше за все, збігається з тим, який наведено у вже цитованій ід-жазі ібн аль-Баззас Сірадж ад-Діну аль-Киримі.

Інші вчителі аль-Киримі згадані без зазначення конкретних імен («перейняв науки від учених своєї країни»)⁵⁷ Сам аль-Киримі говорить про свою освіту так: «Ще з молодих років я здобував шариатські знання <...> познайомився із багатьма книгами в галузі основ [права] <...> деякі з них я прочитав під керівництвом видатних провідників науки, а деякі чув від інших гідних людей».⁵⁸ На жаль, окрім аль-Баззасі, імена цих «гідних людей» невідомі. Приблизно так само оцінює освіту аль-Киримі й Сулайман аль-Кафауї, слова якого Аль-Лакнауї переказує так: «Він був гідним ученим, який поєднував і науки про похідні речі і науки про основи [права]».⁵⁹ Аль-Марджані згадує й учнів самого аль-Киримі: серед них був, наприклад, інший кримський учений, Ахмад аль-Киримі (?-1457). Інтереси його учня, а також збережена праця самого Шарх Манар аль-Анвар, свідчать про те, що й сам Шараф ад-Дін аль-Киримі також мав певну обізнаність у теологічних, філософських та логічних питаннях, які поєднував із ґрунтовними знаннями в галузі ісламського права. На титульному аркуші рукопису із Сараєво вказано, що Шараф ад-Дін аль-Киримі також написав супракоментар до певного тлумачення на

56 Вказ. праця. — С. 83.

57 Там само.

58 Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903. Арк. 2а.

59 Аль-Лакнауї, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'їд аль-Багійя фі Тараджім аль-Ханафійя. — С. 83.

працю «Віроповчальні принципи» (Аль-'Ака'ід), укладену перським богословом Са'д ад-Діном ат-Тафтазані (1322-1390). Цю роботу поки віднайти не вдалося.

Подальші віхи з життя Шараф ад-Діна аль-Киримі маловідомі. Сам він засвідчує, що близько 1407 року здійснив паломництво до Мекки, зустрівшись десь у Шамі (можливо, мався на увазі конкретно Дамаск) із місцевими «найвидатнішими вченими», яким показав чернетки своєї праці Шарх Манар аль-Анвар.⁶⁰ За словами аль-Киримі, ті були настільки вражені змістом, що, висловивши свої зауваги, попросили автора якнайшвидше підготувати чистовий варіант. Остаточна версія праці, як свідчить автор, з'явилася «на хіджазькому шляху», тобто по дорозі з аш-Шаму до Мекки.⁶¹ Османський автор Хаджі Халіфа, коротко переказуючи цю історію, називає працю аль-Киримі «однією з найкращих у своєму роді».⁶² Після цього, що найбільш імовірно, аль-Киримі повернувся на батьківщину, в Крим. Утім Аль-Лакнауві переказує від аль-Кафауві ще один відомий факт із біографії ученого: «[аль-Киримі] вирушив до Руму, де султан Мурад Хан виявив до нього шану. Саме там він і помер».⁶³ Під «Рум» тут мається частина Малої Азії, захоплена османами у Візантії. Відповідно, «султан Мурад Хан» — султан Османської імперії Мурад II, який перебував при владі з 1421 по 1444 рік. Про факт діяльності Шараф ад-Діна аль-Киримі при дворі Мурада II пові-

60 Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903. Арк. 2а—3б.

61 Там само.

62 Халіфа, Хаджі. Кітаб Кашф аз-Зунун 'ан Асамі ль-Кутуб уа ль-Фунун. — Т. 2. — С. 1284.

63 Аль-Лакнауві, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багія фі Тараджім аль-Ханафійя. — С. 83.

домляв і османський історик XV століття Ахмад Ашікпаша-заде.⁶⁴ Отже, аль-Киримі емігрував до Османської імперії не раніше, ніж у 20-х роках XV століття, проживши там до самої смерті (в 1440). Цілком можливо, що залишити Крим ученого примусила складна політична ситуація — між 1420 (після смерті хана Едигея) і 1441 (прихід до влади Хаджі Гірея) роками на півострові точилися жорсткі міжусобні протистояння. Цікаво, що учень Шарафа Ахмад аль-Киримі описував ці події султану Мухаммаду аль-Фатіху (1444-1446, 1451-1481) так: «Довгий час у Криму було багато вчених, благочестивих та гідних людей; говорили навіть, що там було 600 муфтіїв і 300 вчених, які писали власні праці. Ми ж були свідками кінця цього становища <...> З'явився там візир, який став принижувати й ображати вчених, а вони були немов серце країни. Він зруйнував їхнє становище, тож вони й розбіглися. А коли хвороба вражає серце, вона розходитьсь по всьому тілу».⁶⁵

Єдина відома праця аль-Киримі Шарх Манар аль-Анвар, написана в 1407 році, належить до типової категорії тлумачень спадщини авторитетів минулого. У цьому випадку йдеться про твір середньоазійського теолога й правника Абу ль-Бараката ан-Насафі (?-1310) Манар аль-Анвар фі Усул аль-Фікг («Маяк світочей в науці про основи права»). Праці вихідців із Насафу (суч. Узбекистан), як свідчить дослідження П. Брукмайра, відіграли важливу роль у становленні теологічної школи Абу Мансура аль-Матуріді (870-944) та її популяризації в різних регіонах ісламського світу (передусім Індії, Ірані та

64 Aşıkpaşazade Tarihi. — Ankara: Bilge Kültür Sanat, 2013. — S. 306.

65 Юзеев А. Н. Очерки Марджани о восточных народах . — Казань: Татарское книжное издательство, 2003. — С. 88.

Малій Азії).⁶⁶ Не винятком був і Крим, де матеріали на основах праць ан-Насафі викладав, зокрема, вже неодноразово згаданий ібн аль-Баззасі.

У Манар аль-Анвар ан-Насафі намагався розглянути найбільш важливі питання основ ісламського права (усуль аль-фікх) — тлумачення окремих норм, співвідношення між частковим та загальним, можливості застосування одиничних переказів на практиці, принципу спільної згоди (іджма'), допустимості індивідуальних обґрунтованих суджень (іджтігад) та інших питань, які викликали суперечки серед представників релігійно-правової школи Абу Ханіфи. Фундаментальні запити права (неофеноменолог Ж. Ваарденбург свого часу назвав галузь усул аль-фікх «ісламською герменевтикою»)⁶⁷ Абу ль-Баракат розглядав у перспективі вже згаданої теологічної школи аль-Матуріді (яка домінувала в «тюркській» частині мусульманського світу). Так, у Манар аль-Анвар знаходимо й специфічно філософські питання: проблему генези знання (гносеологію),⁶⁸ проблему можливості раціоналістичного розуміння моральних категорій (етику),⁶⁹ проблему генези смислу (вже згадану герменевтику).⁷⁰

66 Bruckmayr, Philipp. The Spread and Persistence of Maturidi Kalam and Underlying Dynamics / Philipp Bruckmayr // Iran and the Caucasus. — 2009. — Vol 13. — P. 59-92.

67 Waardenburg, Jacque. Islam: Historical, Social, and Political Perspectives. — Paris : Walter de Gruyter, 2002. — P. 111.

68 Шарх Манар аль-Анвар лі-Усул аль-Фікх лі ль-Мауля 'Абд аль-Лятіф аль-Машгур бі-ібн Малік уа бігамішігі Шарх лі-шейх Зайн ад-Дін 'Абд ар-Рахман бін Абу Бакр аль-Мар'уф бі ібн аль-'Айні. — Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, [б. д.]. — С. 50-58.

69 Вказ. праця. — С. 91-159.

70 Вказ. праця. — С. 203-209.

Праця ан-Насафі користувалась величезним авторитетом: до наших часів збереглися десятки коментарів та супракоментарів до Манар аль-Анвар. Найбільш ґрунтовні й популярні серед них — це праці 'Абд аль-Латіфа ар-Румі, відомого як ібн Малік (?-1398), Зайн ад-Діна бін Абу Бахра, відомого як ібн аль-'Айні (1433-1487) та Са'д ад-Діна ад-Дагляві (?-1486).⁷¹ Існують також скорочені виклади (мухтасар) твору ан-Насафі — наприклад, праця ібн Хабіба аль-Халлябі (бл. 1339-1406), один із найбільш відомих коментарів до якої уклав ібн Кутлубуга (1400-1474).⁷² Значимість твору ан-Насафі підтверджує й той факт, що Манар аль-Анвар викликав зацікавлення правників-ханафітів навіть у модерний період розвитку ісламської релігійно-філософської думки: так, ще єгипетський вчений 'Абд ар-Рахман аль-Бахрауї (1820-1904) укладав примітки (хауваші) до коментаря ібн Нуджайма (1520-1562).⁷³

Шарх аль-Киримі до праці ан-Насафі посідає важливе місце серед інших творів такого роду, адже він є одним із найдавніших тлумачень Манар аль-Анвар. Серед десятків авторитетів різних шкіл ісламського права (передусім ханафітської та шафіїтської) знаходимо тут і посилання на представників теологічної (калям) та філософської думки —

71 Аз-За'абі, Халід. Шарх Манар аль-Анвар лі-Шараф бін Камаль аль-Кураймі. Мін бідайя аль-кітаб хатта нігайя аль-істідляят ас-сахіха, дірасатан уа тахкікан: дисертація на злобуття ступеню магістра ісламського права / Халід аз-За'абі; Ісламський університет ім. Імама Мухаммада бін Са'уда. — Ер-Ріяд, 1431/2010. — Арк. 45-48.

72 Ібн Кутлубуга. Хуляса аль-Афкар. Шарху Мухтасар аль-Манар / Ібн Кутлубуга; [ред. Хафіз Сана' Алла аз-Загіді]. — Бейрут: Дар ібн Хазм, 1424/2003. — 206 с.

73 Фатх аль-Гафар бі-шарх аль-Манар. — Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 1422/200. — 510 с.

Абу Бакра аль-Бакілляні (950-1013), Дійа' ад-Діна аль-Джувайні (1028-1085), Абу Хаміда аль-Газзалі (1058-1111), Абу Бакра аль-Каффаля (1037-1114) та ін. Також працю Шараф ад-Діна аль-Киримі вирізняє широке використання класичних філософських концептів, популярних у мусульманському світі з часів становлення арабського перипатетизму, неоплатонізму й формування теологічних традицій (зокрема й матуридитського каляму).

Слід зауважити, що Шараф ад-Дін аль-Киримі звертав увагу передусім на ті твердження ан-Насафі, які вважав за необхідне пояснити, уточнити, або обґрунтувати своїми власними тезами. Саме тому його праця, поряд із іншими подібними коментарями, не має системного й завершеного вигляду та може бути розглянута на рівні окремих тем.

Серед проблем, яких торкається автор коментаря, знаходимо чимало філософських запитів. У одному з розділів цієї праці, де йдеться про різні категорії хадісів — переказів від Пророка, Шараф ад-Дін аль-Киримі звертає особливу увагу на питання співвідношення між чуттєвим та раціональним пізнанням. У самому тексті ан-Насафі конкретно в цьому місці йдеться про розум ('акль), «який освітлює шлях, адже саме в ньому досягають своєї мети чуттєві сприйняття».⁷⁴ Саме завдяки розуму, а не відчуттям, вважає ан-Насафі, людина може досягнути творіння як доказ існування Творця. Таким чином, використання розуму відповідає «меті релігійного закону». Із цього слідує й відомий факт, що вимоги ісламського права стають обов'язковими для повнолітніх, тобто людей із «довершеним розумом» (камаль аль-'акль). На думку іншого

74 Шарх Манар аль-Анвар лі-Усул аль-Фікх... — С. 112.

коментатора ан-Насафі, ібн Маліка, розум — «це душевна сила, завдяки якій людина пізнає сутності речей».⁷⁵ Отже, підкреслює ще один коментатор, аль-'Айні, лише через це відповідальність як наслідок усвідомлення з'являється у людини вже після досягнення повноліття.⁷⁶

На відміну від своїх попередників, Шараф ад-Дін аль-Киримі пропонує дещо інше, більш складне пояснення.⁷⁷ Передусім, саме завдяки використанню філософської термінології. Автор тлумачення відзначає, що «розум знаходиться як в голові, так і в серці», тобто охоплює як вербально-логічні, так і не-логічні (емотивні) засоби пізнання. «Дія» (фі'ль) пов'язується Шараф ад-Діном аль-Киримі із «органами тіла», а ті, у свою чергу, з «думками» (афкар). 'Акль, тобто «розум», у цій схемі називається «духом», який пояснюється через терміни «розумова сила» й «мисляча душа». Останні два поняття, швидше за все, запозичені автором із лексикону арабських перипатетиків та неоплатоніків, які активно коментували, наприклад, арістотелівську «Книгу про душу». Саме розум «дає відповідь» серцю, тобто переважає над чуттєвим пізнанням.

Шараф ад-Дін аль-Киримі, втім, зауважує, що осягнення певної сутності відбувається не за «душевним впливом» (знову ж таки, розум тут розглядається в суто арістотелівському сенсі, а за «згодою й натхненням від Усевишнього Господа».⁷⁸ Оскільки «відчуття створені для осягнення чуттєвого, а розум — усього іншого», то поява уявлення про

75 Там само. — С. 213.

76 Там само.

77 Аль-Киримі. Шарх Кітаб Манар аль-Анвар. — С. 225а-227б.

78 Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 903. Арк. 225а.

Творця, вважає Шараф ад-Дін аль-Киримі, вимагає саме раціонального, а не чуттєвого пізнання. Тому, на думку Шараф ад-Діна аль-Киримі, ан-Насафі загалом хотів сказати, що «осягнення розумом» сильніше за «осягнення відчуттями», адже розум починає «діяти» там, де відчуття уже завершують свою дію.⁷⁹

Спираючись на філософський тезаурус, Шараф ад-Дін аль-Киримі описує й поняття таухід, «сповідання віри в єдиного Бога»: «Це — віра в існування сутності, яка сама себе зумовлює, сутності, якій притаманне все найдосконаліше, яка має прекрасні імена — наприклад, знає про все загальне й конкретне, яка спроможна на все можливе».⁸⁰ Один з доказів існування Бога — наявність осягнуваних чуттями «видимих змін» (тагайїрат аз-загіра) у світі, «які вказують на те, що існує Той, Хто вічно впливає на світ, Той, Хто все це змінює».⁸¹ Поняття, використані аль-Киримі (ваджіб аль-вуджуд, «те, що саме себе зумовлює», куллійят, «загальності», джузі'йят, «частковості», мумкінат, «можливі речі») свідчать про його обізнаність із традиціями т. зв. «пост-авіценнівського» каляму, сформувався у XII—XIII століттях. Зокрема, біля його витоків знаходилися такі послідовники ібн Сіни як Фахр ад-Дін ар-Разі (1149-1210), Насір ад-Дін ат-Тусі (1201-1274), Кутб ад-Дін ар-Разі (1295-1365).⁸²

Якщо вдатися до типових логіко-сміслових співвідношень арабомовної філософської думки («основа — по-

79 Там само. Арк. 226b.

80 Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. Mss. No. 903. Арк. 227a.

81 Там само. Арк. 213b.

82 Wisnowski R. *One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology.* — P. 65-100.

хідна», «зовнішнє — внутрішнє»), то можна стверджувати, що саме 'акль («розум») та раціональне загалом відіграло для Шараф ад-Діна аль-Киримі роль першооснови ('асль), тоді як хасс («відчуття») та сенсибельне в цілому було тільки похідним (фуру'), посереднім, проміжним, транзитним. Розум — це «внутрішнє» (батин), індивідуальне, яке тягне за собою відповідальність, а почуття — «зовнішнє» (загір), загальне, видиме (недаремно зміни в природі аль-Киримі називає саме «видимими», загіра). Шуканий смисл, тобто здатність осягнути вимоги релігійного закону, з'являється лише тоді, коли досягається гармонія між розумом та відчуттям (у самому тексті ан-Насафі вжито поняття 'іттідаль, «розміренність»). Лише так людина, вважає Шараф ад-Діна аль-Киримі, здатна до появи індивідуального розуміння, яке, в свою чергу, стає правовою підставою для відповідальності за її вчинки. Помітно, що Шараф ад-Дін аль-Киримі, на відміну від інших коментаторів праці ан-Насафі, формулював проблему співвідношення розуму й відчуттів радше у філософській, ніж у суто правовій перспективі.

Ще один приклад обізнаності аль-Киримі у складних питаннях арабської філософської думки — проблема розуміння «доброго» (хасан) та «злого» (кабіх), яка з'явилася ще в часи перших філософських дискусій у мусульманському світі (VIII—IX ст.) та була пов'язана із класичним середньовічним запитом про співвідношення між традицією та розумом. Формулювалося це питання таким чином: що саме визначає вчинок як «добрий» чи «поганий» — тільки «почуте» (тобто саме релігійне одкровення), тільки «осмислене» (тобто індивідуальний розум) чи одночасно і перше, і друге? Що має першочергове значення — «почуте» чи «осмислене»? (див. спеціальне дослідження цієї теми в новітньому

дослідженні 'Айда аш-Шаграні).⁸³ «Добре» є «добрим» лише тому, що таким його визначив релігійний закон, чи ці поняття залежать лише від обґрунтованості індивідуальним розумом? Певною мірою цей запит можна вважати проблемою моральної автономії мусульманської релігійно-філософської традиції.

Існує безліч відповідей на це питання, яке водночас стосується і мусульманського права (фікг), і віроповчальної доктрини ісламу ('акида). Сам ан-Насафі, працю якого коментує Шараф ад-Дін аль-Киримі, у тексті Манар аль-Анвар висловлює таку думку: «Те, що наказано робити, із логічною необхідністю (дарурат-ан) має бути саме «добрим»... Адже Бог не наказує чогось лихого».⁸⁴ Зауважимо, що слова «Бог не наказує чогось лихого» є цитатою з Корану (Коран, 7:28), а тому вони традиційно використовувались як доказ «зрозумілості» наказів та заборон релігійного закону (шарі'а). Утім, позиція ан-Насафі викликала додаткові запитання (на які й намагалися відповісти автори численних коментарів); окрім того, як свідчить 'Айд аш-Шаграні, серед ханафітів не було одностайної думки з приводу проблеми розуміння «доброго» й «злого» (дослідник нараховує цілих п'ять поглядів на це питання, висловлених переважно мислителями матурідитської школи).⁸⁵

Аль-Киримі, в свою чергу, намагається вирішити проблему, спираючись на досить широку джерельну базу. Помітно, що йому були знайомі як думки му'тазилітів та

83 Аш-Шаграні, 'Айд. Ат-Тахсін уа т-Такбіх аль-'Аклійан уа Асарагум-ма фі Маса'іл Усуль аль-Фікг : [у 3-х т.] / 'Айд аш-Шаграні. — Ер-Ряд: Дар Ішбілійя, 1429/[2006]. — Т. 1. — 514 с.

84 Шарх Манар аль-Анвар лі-Усул аль-Фікг... — С. 48.

85 Аш-Шаграні, 'Айд. Ат-Тахсін уа т-Такбіх аль-'Аклійан уа Асарагум-ма фі Маса'іл Усуль аль-Фікг. — Т. 1. — С. 337.

аш'аритів, так і відмінності між позиціями ханафітів-матурідитів. Підтримуючи думку ан-Насафі про поділ «доброго» на «добре саме по собі» та «добре для чогось іншого», аль-Киримі наводить чимало конкретних прикладів: омовіння перед молитвою саме по собі не вважається «добрим» («адже призводить до охолодження»), але виступає таким лише завдяки тому, що робить можливою обрядову молитву.⁸⁶ Так само й джігад не вважається «добрим» сам по собі, «оскільки завдає страждань творінням та спустошує землю», але стає таким, «адже звеличує слово Боже та перемагає Його ворогів».⁸⁷ Аль-Киримі засуджує му'тазилітів, оскільки як перша, так і друга школа (тобто і басрійська, і багдадська) вважали, що «добре» й «зле» утверджуються розумом ще до того, як він осягає істину релігійного закону; більше того, му'тазиліти навіть вважали, що саме «розум» ('акль), а не переказане одкровення (накль), стає онтологічною причиною обов'язковості «доброго» та неприйнятності «злого».⁸⁸

«Нашу» позицію (Шараф ад-Дін аль-Киримі говорить від імені матурідитської школи) автор Шарх Манар аль-Анвар формулює таким чином: «Так, розум відіграє певну роль (буквально: «має певну частку». — М. Я.) в окремих питаннях релігійного закону, зокрема в тому, що стосується віри, обрядових приписів, утвердження справедливості та істинності намірів (іхсан). Тому конкретний припис доводить та пояснює те, «доброта» чого вже утверджена в розумі, а також зумовлює обов'язковість того,

86 Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903. Арк. 58а.

87 Там само.

88 Там само.

що [самим розумом] не пізнається». ⁸⁹ Розум, стверджує Шараф ад-Дін аль-Киримі, — це лише необхідний засіб для пізнання «доброго й злого», а не причина, яка зумовлювала б їхню обов'язковість. «Обов'язковість [буття доброго «добрим»] установлює лише саме Бог», підсумовує кримський мислитель. ⁹⁰

Розум для кримського мислителя — це, передусім, «метод», необхідна складова права (не слід забувати, що ісламське поняття «право», фікг, буквально означає «розуміння»), яка не має іншої альтернативи. Натомість аша'рити й мута'зиліти, на думку аль-Киримі, відхилилися від такого шляху — перші вважають, що «добре» та «зле» зумовлені лише релігійним законом, другі — лише одкровенням. Позиція Шараф ад-Діна аль-Киримі загалом відповідає твердженням деяких середньозійських ханафітів-матуридитів, зокрема Абу ль-Фатха аль-Асманді (?-1157/1167) та Абу с-Сана' аль-Ламіші (кін. XI-поч. XII ст.), а також уже згаданого ібн Маліка. ⁹¹ Оскільки між більш раннім коментарем ібн Маліка та працею Шарафа ад-Діна аль-Киримі немає буквальних збігів (різні і стиль, і специфіка використання окремих понять, і увага до деяких аспектів), можна зауважити, що кримський учений був найкраще обізнаним саме із працями середньоазійських авторів (вихідцями із Самарканду, Бухари, Хорезму та інших центрів знання), до яких, зрештою, належав і коментований ним ан-Насафі. Це знайомство не можна вважати випадковим: із часів золотоординського хана

89 Там само.

90 Там само.

91 Аш-Шаграні, 'Айд. Ат-Тахсін уа т-Такбіх аль-'Аклійан уа Асарагум-ма фі Маса'іл Усуль аль-Фікг. — Т. 1. — С. 337.

Узбека (1313-1341) між середньою Азією та Кримом активізувалися наукові й культурні зв'язки.

Цікаво, що, пояснюючи деякі питання ісламського права, Шараф ад-Дін аль-Киримі посилається й на тогочасні наукові погляди. Наприклад, обґрунтовуючи неможливість відповідальності людини за свої вчинки під час сну, Шараф ад-Дін аль-Киримі дає наукове тлумачення цьому стану: «Це природне явище, яке виникає у людини незалежно від її волі. У цей час зникає можливість учиняти певні дії у зовнішніх та внутрішніх відчуттях, хоча вони зберігають свою дієвість. Розум також може використовуватись у цей час». Також Шараф ад-Дін аль-Киримі зауважує, що сон слід вважати «станом спокою живих істот, в якому розмірена вологість, зосереджена в мозковій частині людського духу, уповільнює свій рух по іншим частинам тіла».⁹² Посилання на галенівську медичну модель свідчить не лише про той факт, що Шараф ад-Дін аль-Киримі був добре обізнаний із середньовічною натурфілософською традицією (працями ібн Сіни та інших авторів-енциклопедистів), а й вважав за можливе використання природознавчих наук для кращого розуміння та обґрунтування теологічно-правових запитів. Такий підхід цілком відповідав парадигмі посткласичної мусульманської наукової та філософської думки, знайшовши своє вираження, наприклад, у тлумаченні Корану Фахр ар-Діна ар-Разі Мафатіх аль-Гайб («Ключі до потаємного»), де особливо часто зустрічається аргументація за допомогою відсилання до наукових даних. Те ж саме характерно й для надзвичайно широко цитованої

92 Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903. Арк. 58а.

та коментованої праці Аль-Мавакіф фі 'ільм аль-Калям («Чіткі позиції у богословській науці») 'Адуд ад-Діна аль-Іджі (1300-1355), де згадуються і медицина, і астрономія, і інші галузі середньовічного природознавства.⁹³ Аль-Мавакіф була добре відома в Криму. Уже згаданий Дійа' ад-Дін аль-Киримі ще в «перський період» своєї творчості був безпосереднім учнем аль-Іджі.⁹⁴ Також про знайомство із працями аль-Іджі в Криму свідчить, наприклад, збережений коментар Джалаяль ад-Діна ад-Даввані (1427-1512) до фрагменту праці аль-Іджі Рісала фі Та'ріф аль-Калям мін аль-Мавакіф («Послання про визначення богословської науки з Аль-Мавакіф»). Один з рукописних примірників цього твору, переписаний у 1556 році кримським ученим Хасаном аль-Киримі, зберігається в Народній бібліотеці Маніси (Маніса, Туреччина).⁹⁵ Відчутними були ці впливи й у наступні періоди, зокрема в праці Абу ль-Бака' аль-Кафауві (1619-1684) Куллійят, де аль-Мавакіф прямо цитується дев'ять разів.⁹⁶

Загалом можна стверджувати, що праця Шараф ад-Діна аль-Киримі Шарх Манар аль-Анвар вирізняється декількома особливостями.

По-перше, філософська традиція у Криму, представлена цілим рядом впливових авторів, почала своє формування

93 Morrison, Robert. What was the purpose of astronomy in Iji's Kitab al-Mawaqifi 'ilm al-Kalam / Morrison, Robert // Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th — 15th Century Tabriz. — Leiden: Brill, 2014. — S. 201-229.

94 Тарджама аль-Муаялліф / Аль-Іджі, Кітаб аль-Мавакіф. — Бейрут: 'Алям аль-Кутуб, [б. д.]. — С. 21.

95 Рісала фі та'ріф аль-калям мін аль-мавакіф. Manisa İl Halk Kütüphanesi. Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon. No. 1598/3. Арк. 36-42.

96 Аль-Кафауві, Абу ль-Бака. Куллійят. — С. 1225.

ще задовго до становлення Кримського ханства та, відповідно, посилення османського впливу. Існують підстави вважати, що ісламська правова, теологічна та філософська думка почала свій розвиток у Криму ще в XIV столітті, передусім у зв'язку із середньоазійськими впливами, особливо актуальними після ісламізації Золотої Орди (власне, тому в Криму й домінувала релігійно-правова школа Абу Ханіфи й теологічна школа аль-Матуріді). Ретрансляція цих інтелектуальних надбань здійснювалася далеко за межами Криму, зокрема в Єгипті та Сирії. Не пізніше ніж у другій половині XIV століття калям та логіка вже входили до «навчальних програм» кримських медресе та викладацької практики окремих учених. І хоча серед учителів Шараф ад-Діна аль-Киримі нам достеменно відомий правознавець ібн аль-Баззаз, можна припустити, що знайомству цього вченого із філософською традицією могли посприяти й інші вчителі.

По-друге, Шараф ад-Дін аль-Киримі, як один із найбільш ранніх кримських мислителів, вдало поєднував у своїх працях теологію (калям), доктринальну думку ('акида) та філософію. Цей синтез, який у цілому ісламському світі став особливо помітним наприкінці XII століття (Ібн Хальдун, зокрема, пов'язував його із Фахр ад-Діном ар-Разі (1149—1209)),⁹⁷ був ознакою вже посткласичної мусульманської філософської думки, тобто нової парадигми світогляду, яка прийшла на зміну попереднім традиціям. Оскільки такий самий підхід був характерний для праць аль-Кафауві, аль-Аккірмані та інших авторів, пов'язаних із Кримом, південь України можна вважати тим регіоном ісламського світу, де ця тенденція розвитку філософської думки мала особливий

97 Тагіб Мукаддіма ібн Хальдун ; [ред. Халід аль-Харраз, Йасір аль-Харір]. — Ель-Кувейт : Мактаба Агль аль-Асар, 1431/2010. — С. 286.

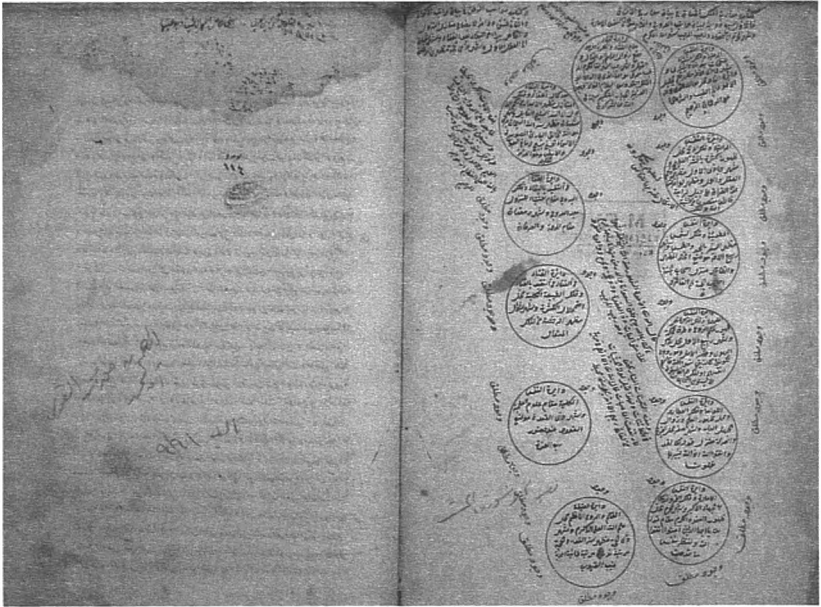
успіх. Оскільки немає жодних свідчень про розвиток у Криму саме класичної ісламської філософської думки, на прикладі авторів із цієї частини мусульманського світу можна чітко простежити еволюцію ісламського пост-класицизму.

Нарешті, слід зауважити, що чільне місце у праці Шарх Манар аль-Анвар відігравав метод раціонального пізнання світу. 'Акль, «розум», був для Шараф ад-Діна аль-Киримі важливим інструментом осягнення самої мети релігійного закону, водночас маючи здатність до індивідуального пізнання єдності Творця. У твердженнях аль-Киримі про сутність розуму помітні «сліди» знайомства із середньовічним аристотелізмом, які, втім, витлумачуються в новій парадигмі: «довершений розум» не вступає в суперечку з приписами релігійного закону, а, навпаки, робить людину відповідальнішою, свідомішою. Саме тому посткласична мусульманська філософія настільки високо цінувала логіку та раціональний метод загалом, називаючи авторитетних учених поняттям мухаккікун («ті, які підтверджують, перевіряють [думки попередників]»).⁹⁸ Цей термін, між іншим, часто зустрічається й на сторінках твору Шараф ад-Діна аль-Киримі (як, зрештою, і в працях наступних кримських авторів).

***«Татарський Шейх» Ібрагім аль-Киримі:
мусульманський містик з південної України***

Як уже згадувалося в попередньому розділі, суфізм увійшов до релігійного середовища Криму та південної України вже в XIV столітті. На прикладі Ахмада аль-Киримі

98 Cook M. On Islam and comparative intellectual history. — P. 7.



Сторінки зі схемами «сходження й зішестя душі» з рукопису
Мавагіб ар-Рахман Ібрагіма аль-Киримі
(Народна бібліотека Кастамону, Кастамону, Туреччина)

було показано, що в той самий період на українських землях з'явився філософський суфізм, в якому знайшли своє продовження найбільш визначні традиції ісламського філософського містицизму.

Розвиток суфізму, який міцно увійшов до кримсько-татарської культури, продовжувався й у період Кримського ханства (1441-1783). Серед найбільш яскравих представників цього періоду, які зробили свій внесок у розвиток філософського суфізму, особливе місце посідає Ібрагім бін Хакк бін Мухаммад аль-Киримі (пом. 1593), також відомий як «Татарський шейх» (шейх ат-татар). На відміну від багатьох інших ісламських вчених, які походили з Криму й

півдня України та чия біографія відома лише поверхнево, про Ібрагіма аль-Киримі джерела оповідають досить багато. Невідомі попереднім дослідникам особливості життєвого шляху Ібрагіма аль-Киримі можна виявити й у рукописі його твору Мавагіб ар-Рахман («Дарунки Всемилюстого»), збереженому в Національній бібліотеці Кастамону (Кастамону, Туреччина).⁹⁹

Точна дата й місце народження Ібрагіма аль-Киримі невідомі. Мурад Рамзі, посилаючись на кримськотатарського історика Мухаммада Різу, зазначає, що суфій Хакк бін Мухаммад, батько Ібрагіма, походив з Дешт-і-Кипчаку, тобто південноукраїнських степів (включно із північною частиною Криму).¹⁰⁰ Про те, що Ібрагім аль-Киримі походив саме з цього регіону, пише і Гульнара Абдулаєва,¹⁰¹ а Хайр ад-Дін аз-Зіріклі додає до імені Ібрагіма нісбу ад-Дішті, «степовий»¹⁰². Мурад Рамзі натомість вважає, що батько Ібрагіма аль-Киримі, Хакк Мухаммад, переселився до Криму й жив там до самої смерті, тож вірогідно, що його син Ібрагім народився вже на півострові, можливо, у степовій частині.¹⁰³

Мурад Рамзі наводить цікаву цитату з твору Мухаммада Різи, описуючи сон, побачений Хакк Мухаммадом перед народженням сина: «Вночі, завершивши читання Корану й виконавши всі приписи обраного шляху, він побачив у сні одягнутого в біле старця, який дав йому Коран, поклавши його на голову. Однак Коран не втримався там, і той поклав

99 Аль-Киримі, Ібрагім. Мавагіб ар-Рахман фі Байан Маратіб аль-Акван. *Kastamonu İl Halk Kütüphanesi*. No. 3649. 236 арк.

100 Рамзі, Мурад. Тальфік аль-Ахбар... — С. 43.

101 Абдуллаєва Г. Золотая эпоха Крымского ханства. — С. 145.

102 Аз-Зіріклі, Хайр ад-Дін. Аль-'Аллям. — С. 37.

103 Рамзі, Мурад. Тальфік аль-Ахбар. — С. 43.



Сторінки зі схемами «сходження й зішестя душі» з рукопису *Мавагіб ар-Рахман* Ібрагіма аль-Кирімі (Народна бібліотека Кастамону, Кастамону, Туреччина)

його на плече. Але і кожного разу Коран не втримався там, тому той поклав його на живіт, де він і залишився лежати. Прокинувшись, [Хакк Мухаммад] розповів це видіння шейху, учнем якого він був. Поміркувавши над цим деякий час, той сказав: з твоїх чресел народиться син, який досягне вершини духовного щастя й засвідчить найпотаємніші речі».¹⁰⁴ Тут само, в Криму, Ібрагім аль-Кирімі отримав освіту (Гульнара Абдулаєва зазначає, що майбутній вчений міг навчатися у медресе Зинджирли, заснованому в 1500 році).¹⁰⁵ У цей

104 Рамзі, Мурад. Тальфік аль-Ахбар... — С. 43.

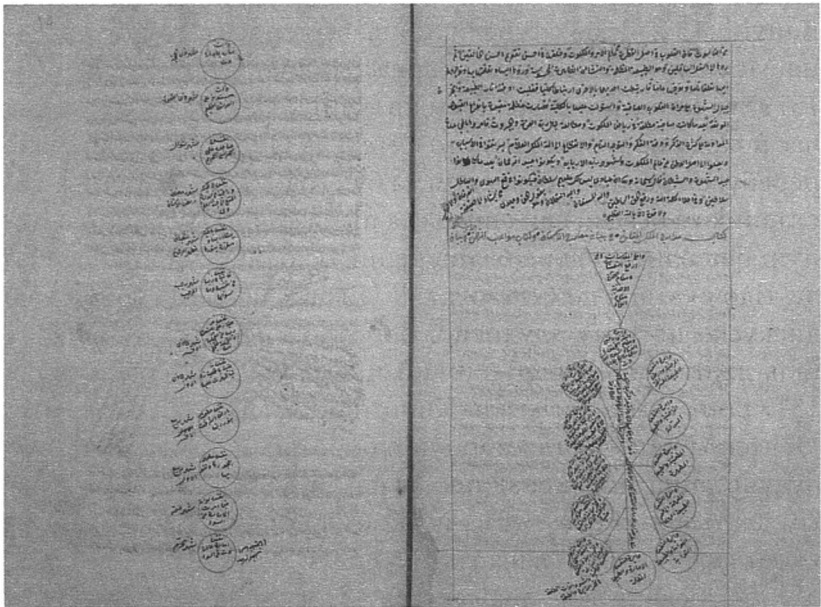
105 Абдуллаєва Г. Золотая эпоха Крымского ханства. — С. 145.

самий період Ібрагім аль-Киримі стає одним з наближених видатного полководця, хана Девлета I Герая (1551-1577), відомого своїм успішним походом проти Москви.¹⁰⁶ Утім, через певний час Ібрагім аль-Киримі залишає свою Батьківщину та вирушає в подорож до Стамбулу. Мухаммад Різа пояснює причину цієї несподіваної подорожі сном, в якому Ібрагім аль-Киримі побачив свого майбутнього шейха-наставника. Як відомо, наука про тлумачення снів ('ільм та'бір ар-руйя) належить до традиційних складових мусульманської духовної культури. Ідея «віщого сну» (руйату с-садіка) зустрічається вже в Корані (сура «Йусуф»), а в Сунні сон називається «однією сорок шостою частиною пророцтва». Авторитетна збірка хадісів «Сахіх» Мусліма навіть містить спеціальний розділ, присвячений тлумаченню снів.¹⁰⁷ У суфізмі сні розглядалися як «божественне відкриття» (ільгамат) та «божественні знаки» (ішарат), а тлумачилися переважно в світлі оцінки того духовного рівня, якого досягнув послідовник суфійського братства. Чимало суфійських шейхів, за висловом Дж. Кафадара, вели своєрідні «реєстри снів» (dream-logs), вказуючи дату, місце та обставини тих візій, які «справдилися».¹⁰⁸ Ібрагім аль-Киримі також звертав особливу увагу на свої сні, обставини бачення яких дозволяють з'ясувати деякі подробиці його біографії.

106 Soysal Abdullah. İbrahim Efendi bin Hakmehmet Efendi // Emel. — 1961. — No. 7. — S. 23; İzzetova, Lenara. Qırımiy İbrahim bin Haqmeşmed efendi (ö. 1593). — S. 37.

107 Аль-Кутуб ас-Сітта / Ред. Саліх Аль Аш-Шейх. — Ер-Ріяд: Дар ас-Салям, [б. д.]. — С. 1078-1081.

108 Cemal Kafadar. Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature // Studia Islamica. — 1989. — No. 69. — PP. 121-150.



Сторінки зі схемами «сходження й зішестя душі» з рукопису
 Мавагіб ар-Рахман Ібрагіма аль-Киримі
 (Народна бібліотека Кастамону, Кастамону, Туреччина)

«Побаченим уві сні» наставником, як однозначно стверджують джерела, був шейх братства хальватійя Мусліх ад-дін Нуреддін-Заде (сам аль-Киримі називає його ібн Нур ад-дін ар-Румі).¹⁰⁹ Відомо, що Нуреддін-Заде (1502-1573), який походив із болгарського Пловдива, мешкав в обителі дервішів неподалік від мечеті «Мала» Аяя Софія (Küçük Ayasofya) в Стамбулі та вважався одним з найвпливовіших суфіїв Османської імперії, близьким до султана Сулеймана

109 Аль-Киримі, Ібрагім. Мавагіб ар-Рахман фі Байан Маратіб аль-Акван. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. No. 3649. Арк. 2а.

Кануні (1520-1566).¹¹⁰ Великий візир сербського походження Мехмед-паша Соколлу (він же Бойко Соколович, 1505-1579) належав до числа муридів (учнів) Нуреддіна-Заде. Під час походу на угорське місто Сегетвар (1566) Нуреддін-заде перебував разом із султаном та був головним духовним наставником османських військ, а після смерті Сулаймана Кануні був одним із трьох довірених осіб, які супроводжували тіло султана до Стамбула.¹¹¹ Цікаво, що, згадуючи свою дискусію на тему «духовної боротьби на Божому шляху» (аль-джігад аль-акбар) з іншими суфіями, яка трапилася в 1577 році, сам Ібрагім аль-Киримі промовляє такі слова: «Я чесно брав участь у збройній боротьбі на Божому шляху, будучи ширим та правдивим у намірах».¹¹² Можливо, Ібрагім аль-Киримі був у тому ж самому військовому поході на Сегетвар, що і його вчитель Нуреддін-Заде.

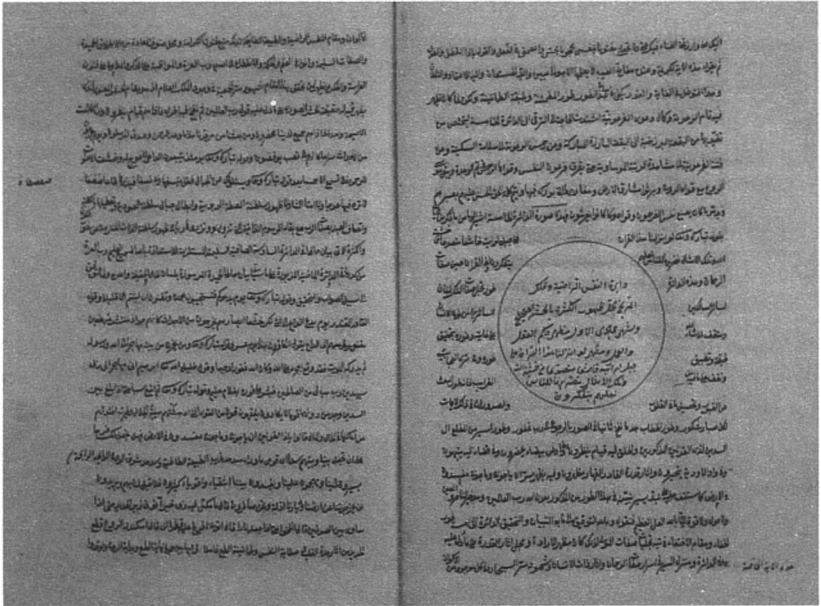
Нуреддін-Заде вважається автором як мінімум п'яти робіт (збережені в рукописах), які вплинули й на творчість Ібрагіма аль-Киримі: «Коментар на суру аль-Ан'ам», «Глумачення текстів Садр ад-Діна аль-Кунаві», переклад «Зупинок подорожніх» (Маназіл ас-Са'їрін) Абдалли Ансарі, «Послання про сходження», «Послання про єдність буття».¹¹³ Назви й зміст цих праць вказують на те, що Нуреддін-заде був не лише духовним авторитетом, а й мислителем, який переважно спирався на праці ібн 'Арабі та Садр ад-Діна аль-Ку-

110 Bursalı MehmetTahir. Osmanlı müellifleri. - S. 171.

111 Yürekli Z. A Building between the Public and Private Realms of the Ottoman Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul // Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World. — 2003. — No. 20. — Pp. 159-162.

112 Аль-Киримі, Ібрагім. Маваріб ар-Рахман фі Байан Маратіб аль-Акван. Арк. 101б.

113 Мухаммад 'Ата Аллаг. Зейль аш-Шакаїк. — С. 212.



Сторінки зі схемами «сходження й зшестя душі» з рукопису
Мавагіб ар-Рахман Ібрагіма аль-Кирими
 (Народна бібліотека Кастамону, Кастамону, Туреччина)

наві. Входить Нуреддін-заде й до сілсіля (буков. «ланцюг») хальватійського тарікату, тобто списку шейхів-передавачів традиції від самого Пророка.¹¹⁴ Як засвідчують сучасники, спадщина Нуреддіна-заде була особливо популярною серед мусульман османської частини Балкан.¹¹⁵

114 Yürekli Z. A Building between the Public and Private Realms of the Ottoman Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul // *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. — 2003. — Vol. XX. — Pp. 159-186.

115 Yürekli Z. A Building between the Public and Private Realms of the Ottoman Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul. — P. 163.

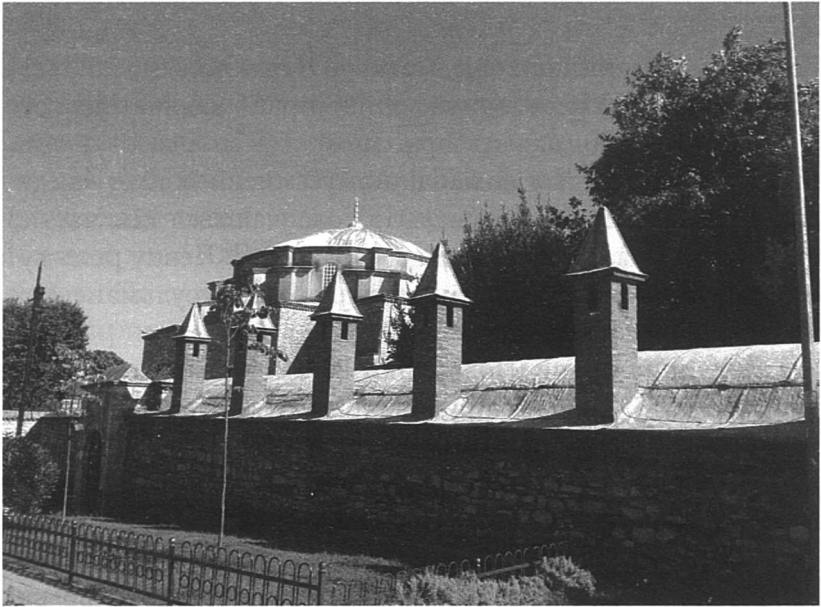
Тарікат хальватійя (від араб. хальва — «усамітнення») оформився під впливом класичного суфізму (Ібн 'Арабі, Садр ад-Дін аль-Кунаві, Умар ас-Суграварді) на території сучасного Ірану та Азербайджану. Відомі й ранні представники цього суфійського братства — 'Умар аль-Хальваті (пом. 1397/1398) та Джамаль аль-Хальваті (пом. 1494/1499), які долучилися до його розвитку в Османській імперії.¹¹⁶ У цілому, як показує фундаментальне дослідження Джона Каррі, в період розквіту Османської імперії цей тарікат залишався одним з найбільш впливових, особливо сформована в XVI столітті в Кастамону «ша'банітська» гілка (пов'язана з Ша'баном і-Велі Кастамону, пом. 1569).¹¹⁷ Конкретно в Криму тарікат мав чималий вплив — ще у XVIII столітті існувала легенда про те, що прийняття ісламу ханом Узбеком було пов'язано саме з активністю хальватійських місіонерів, зокрема Маджд ад-Діна Шірвані.¹¹⁸

Хальватійській тарікат позиціонував себе як один із найбільш активних поборників сунізму, виступаючи проти шиїтів та низки «девіантних» (гулат) суфійських братств, зокрема бекташійя. В умовах протистояння османів із шиїтами-сефевідами, які з початку XVI століття утвердили свою владу в Персії, така позиція тарікату знаходила неаби-

116 Curry, John J. The Intersection Of Past And Present In The Genesis Of An Ottoman Sufi Order: The Life Of Cemâl El-Halvetî (D. 900/1494 Or 905/1499) And The Origins Of The Halveti // Journal Of Turkish Studies. — 2008. - 32/1. - P. 121-148.

117 Curry, John J. The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halvetî Order, 1350—1650. - Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. - 352 p.

118 DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. — Philadelphia: The Penn State University Press, 2010. — P. 361-362.



«Мала» Айя Софія (Кучук Айя Софья) в Стамбулі, поряд з якою знаходилася обитель Ібрагіма аль-Киримі. Сучасний вигляд

яку державну підтримку. Шейхи хальветійського тарікату мали змогу виступати з проповідями в найбільш відвідуваних та найщедріше патронованих мечетях Стамбула й інших місць, а серед їхніх послідовників-муридів було чимало представників військово-політичної еліти.¹¹⁹ В основу хальветійської доктрини була покладена ідея «семи ступенів» (аль-атвар ас-саба') духовного сходження ('урудж) людини до Бога, які розкривалися в кількох вимірах — епістемологічному (як різні рівні пізнання), морально-етичному (як вдосконалення душі), онтологічному (як пе-

119 Yürekli Z. A Building between the Public and Private Realms of the Ottoman Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul // Muqarnas. — 2003. — Vol. 20. — P. 159-162.

рехід від множинності предметного буття до єдності буття абсолютного). Уже в однойменній праці хальватійського містика Джамал аль-Аксаї (пом. 1493) «сім ступенів» інтерпретуються й у символічному смислі: їхніми «видимими маніфестаціями» (мазагір) означаються сім частин людського тіла, сім планет та сім сузір'їв.¹²⁰ Певну роль тут відіграє символіка числа сім, успадкована мусульманською культурою ще з античних часів.

Рукопис праці «Подарунки Всемилоствого» засвідчує, що Ібрагім аль-Киримі окрім Стамбула відвідував інший важливий центр хальватійського тарікату — болгарську Софію, яка з 1382 року перебувала під владою Османської імперії. Ось, наприклад, один із автобіографічних спогадів Ібрагіма аль-Киримі, традиційно для суфійської літератури пов'язаний зі снами: «Я бачив правдиве видіння, перебуваючи в стані між станом сну й неспанья. Знаходився я тоді в благословенному місті Софія, сидючи притулившись спиною до стіни, в теккіє шейха над шейхами, господаря Балі <...> Я побачив Посланця Божого, мир йому й Боже, який узяв мене за руку і підняв на нижнє небо <...>».¹²¹ Під «шейхом над шейхами» мається на увазі Балі і-Суфйалі (також відомий як Балі Ефенді, пом. 1552), відомий суфійський містик тарікату хальватія, який мешкав у Софії. Заснувавши там свою обитель, Балі Ефенді написав цілу низку творів, зокрема коментар до праці Фусус аль-Хікам ібн 'Арабі, «Послання про сім ступенів» та ін.¹²²

120 Аль-Аксаї, Джамаль. Рісала фі атвар ас-Сабаа. *Manisa İl Halk Kütüphanesi*. no. 2963/6. ff. 173b-180b.

121 Аль-Киримі, Ібрагім. *Мавагіб ар-Рахман фі Байан Маратіб аль-Акван*. Л. 75а.

122 Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı müellifleri*. — S. 59.

Нам невідомо, чи міг бачитись Ібрагім аль-Киримі із самим Балі і-Суфйалі, але він однозначно зустрівся із його учнями (до яких належав і сам Нуреддін-Заде).

Приблизно в середині 70-х років XIV століття (можливо, після смерті Нуреддіна-Заде в 1573 році) Ібрагім аль-Киримі повертається на батьківщину, в Крим. Не зовсім зрозуміло, із яких мотивів Ібрагім аль-Киримі здійснив цю подорож, адже, за свідченням М. Бурсалі, його було призначено халіфом (тобто наступним очільником) тарікату самим Нуреддіном-Заде.¹²³ В інших, джерелах, утім, таких відомостей немає. Відсутність Ібрагіма аль-Киримі була недовгою: як відзначає Мурад Рамзі, «зустрівши чимало утисків та справ, що суперечать шаріату, шейх відчуває слабкість та неможливість щось змінити, внаслідок чого знову переселяється до Стамбула».¹²⁴ Імовірно, це трапилося близько 1577 року, після смерті давнього приятеля й покровителя Ібрагіма аль-Киримі, хана Девлета I Герая.¹²⁵ Сам Ібрагім аль-Киримі пише, що вже «на початку 985 року» (тобто 1577 Р. Х.) він уже відвідував обитель (а, можливо, і жив там) шейха Мустафи-паші в Стамбулі.¹²⁶ Дещо пізніше Ібрагім аль-Киримі оселяється в обителі поблизу «Малої» Айя Софії (Кучук Айя Софья), виступає з проповідями в мечеті Джеррах-Паші, що свідчить про його високу позицію серед релігійних авторитетів Стамбулу.¹²⁷

123 Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. — S. 59.

124 Рамзі М. Тальфік аль-Ахбар.. — С. 43.

125 İzzetova, Lenara. Qırımiy İbrahim bin Haqmeħmed efendi (ö. 1593). — S. 37.

126 Мавагіб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван. Л. 101а.

127 Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. — S. 118.

Сам Ібрагім аль-Киримі описує цей період свого життя, посилаючись на власні сни (кожен з яких записаний із відповідною датою й місцем, де це відбувалося). Досвід цих років, очевидно, Ібрагім аль-Киримі вважав визначальним для свого духовного розвитку як «подорожнього на містичному шляху» (салік). Згідно із записами на полях «Подарунків Всемилоствитого», Ібрагім аль-Киримі постійно бачив віщі сни. Наприклад, один із записів свідчить: «Я заснув, і уві сні мені прочитали суру «Та Га», аят «Ми послали тобі Коран не для того, щоб обтяжувати тебе, а як нагадування тим, хто боїться». Я прокинувся, звершив молитву-тагаджуд та ще деякі обряди поклоніння». Вказано й точну дату сну: «Було це в одну з перших ночей місяця рабі аль-ауваль року одна тисяча першого», тобто в грудні 1592.¹²⁸

У багатьох інших снах Ібрагім аль-Киримі посилається на те, що бачить Пророка Мухаммада, що вважалося «віщим сном» чи не найвищого ступеня. В одному з таких снів Ібрагім аль-Киримі бачив, що звершує обрядову колективну молитву, яку очолює сам Пророк. У іншому сні в нього розгортається дискусія з єгипетським суфієм Бадр ад-Діном ібн Каді Самауна (пом. 1420), в якому той намагається довести правомірність своїх тлумачень Корану.¹²⁹

Інші сни, вже побачені його учнями, але також уважно занотовані в рукописі, покликані вказати на високу духовну ступінь Ібрагіма аль-Киримі: «Я побачив уві сні, що опинився біля якоїсь фортеці. Відкривши її двері, я звернув увагу на папір, на якому тонким, прикрашеним та чітким

128 Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван. — Арк. 236а.

129 Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван. — Л. 236а.

почерком було написано: “спадщина пророцтва, посланництва й близькість до Бога належить знаному шейху Ібрагіму бін Мухаммаду аль-Киримі”, нехай освятить Бог його прах та нехай помилує його!»¹³⁰ Слід зауважити, що в ісламській традиції побачити сон, в якому людина заходить до фортеці або палацу (каср), означало «досягнути великої влади, покращити свою віру та отримати чимало благ».¹³¹ Цей запис показує, що Ібрагім аль-Киримі, постать якого згадується у сні, шанувався своїми учнями як найвищий духовний авторитет.

За свідченням кримськотатарського історика Мухаммада Різи, Ібрагім аль-Киримі помер 12 джумада ль-ахіра 1001 року (12 березня 1593 Р. Х.). До поховальної процесії долучилося чимало знаних учених та інших жителів Стамбула. Поховали Ібрагіма аль-Киримі біля едирнейських воріт.¹³² Мухаммад Різа підкреслює, що в натовпі в цей час говорили про померлого як про «того, хто приходить раз на сто років» (сахіб аль-мі'йя), тобто муджаддіда, «поновлювача релігії» (відповідно до хадісу Пророка «Бог буде ставити для цієї громади кожні сто років людину, яка поновить для неї релігію»). Така висока оцінка засвідчує авторитет, яким Ібрагім аль-Киримі користувався в Константинополі та за його межами. Зауважимо, що сам Мухаммад Різа присвятив цілий розділ постаті кримського містика, вважаючи його чи не найбільш визначним ученим, який походив із Кримського ханства.

Збереглися дані й про сина Ібрагіма аль-Киримі — ‘Абд Аллаг ‘Афіф ад-Дін-Ефенді (пом. 1640), який повер-

130 Там само.

131 Ібн Сірін. Тафсір аль-Ахлям аль-Кабір / Ред. Зугайр аль-Куббі. — Бейрут: Дар аль-Кітаб аль-‘Арабі, 1419/1999. — С. 311.

132 Ас-Саб’ ус-Сеййар... S. 140.

нувся до Криму, де обійняв посаду судді в османській Кафі.¹³³ Подбав про сина Ібрагіма аль-Киримі начебто сам султан Мурад III (1574-1595), який, услід за Сулайманом Кануні, симпатизував його батькові.¹³⁴ Імовірно, османський султан вбачав у постаті 'Абд Аллага спосіб вплинути на нестабільну ситуацію в Криму за часів правління хана Газі II Герая (1588-1596, 1596-1607), який позначився міжусобицями. Однак незабаром 'Абд Аллаг залишив Крим для здійснення хаджу, а, повернувшись, заснував неподалік від Кафи власну обитель (завійя) та цілком присвятив себе суфійській практиці.¹³⁵

Відомо, що Ібрагім аль-Киримі був автором досить великої кількості праць (Хайр ад-Дін аз-Зіріклі називає цифру 87).¹³⁶ Утім відомі назви лише шести з них. Це, зокрема, коментар на суру «Ан-Нур», тлумачення на хадіс «Всевишній Бог наказав дарувати мені сім повторюваних», а також глоса на Аль-Джамі' («Зібрання», імовірно, йдеться про відомий компендіум достовірних хадісів аль-Бухарі).¹³⁷ Невідомо, чи збереглися ці праці до наших днів. У хальветійській традиції під цим розуміли містичний шлях із «семи ступенів».

Інакше склалося ще з трьома працями, кожна з яких збережена як мінімум в одному рукописному примірнику. Рісала фі ль-Хакк («Послання про істину»), доступне у Ватиканській бібліотеці,¹³⁸ розкриває особливості розуміння божественного (аль-хакк — водночас «істина» та «Істин-

133 Тальфік аль-Ахбар... — С. 44.

134 Там само.

135 Там само.

136 Аз-Зіріклі, Хайр ад-Дін. Аль-'Аллям...

137 Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. — S. 118.

138 Ібрагім Ефенді аль-Киримі. Рісала фі ль-Хакк. Vatican Library. — No. 1470 (3).

ний») як абсолютного буття. Наступний текст, Рісала фі ль-куфр аль-хакікі («Послання про справжнє невір'я»), який також зберігся у Ватиканській бібліотеці, викладає погляди школи ібн 'Арабі та Садр ад-Діна аль-Кунаві на онтологічну природу «невір'я» (куфр) як розуміння маніфестацій істини за саму істину, сприйняття предметного буття як буття абсолютного.¹³⁹ Примітно, що Ібрагім аль-Киримі виступає як самостійний автор (а не коментатор/інтерпретатор), що в посткласичну добу розвитку ісламської філософської думки траплялося не так уже й часто.

Найголовніша праця, написана Ібрагімом аль-Киримі вже під самий кінець його життєвого шляху (із 1584 року по 10 червня 1590 року),¹⁴⁰ має подвійну назву: Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван уа Мадарідж аль-Малік аль-Маннан фі байан ма'рідж аль-інсан («Дарунки Всемилюстого в поясненні рівнів буття» та «Сходишки Всеблагого Царя в поясненні сходження людини»). І хоча обидві книги свідомо поєднані в одну (так зазначає сам автор), Ібрагім аль-Киримі наголошує, що в першій («Дарунки Всемилюстого») викладено вчення про «сім ступенів сходження» до Бога, а в другій («Сходишки Всеблагого Царя») — про «п'ять ступенів зішестя» від Бога.¹⁴¹

Один із примірників цього твору, який складається із 236 зігнутих удвоє листів (300 на 195 мм, відповідно 210 на 115 мм) та переплетених у художньо оформлену шкіряну палітурку, зберігся в Національній бібліотеці міста Кастамону (Туреччина). Місцезнаходження тексту не мож-

139 Ібрагім Ефенді аль-Киримі. Рісала фі ль-Куфр аль-Хакікі. Vatican Library, No. 1470 (2).

140 Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван. Арк. 2b, 231a.

141 Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван. Арк. 3a.

на вважати випадковим: саме Кастамону в XVII—XVIII століттях був центром шабанійської гілки хальватійського тарікату.¹⁴² Автором твору — про що зазначено і в каталозі, і в самому рукописі — є Ібрагім бін Хакк Мухаммад аль-Киримі, «також відомий як Ака Киримі»,¹⁴³ що не викликає сумнівів враховуючи чимало посилань на біографічні подробиці в самому творі та згадку бібліографами наступних століть. Ще один примірник твору, за повідомленням Ленари Іззетової, знаходиться в бібліотеці Сулейманіє (Стамбул).¹⁴⁴

Рукопис із Кастамону також містить короткий зміст та чимало схем, які описують «ступені сходження» та «ступені зішестя» у вигляді спеціальних кіл. Швидше за все, цей «ілюстративний матеріал» створювався самим автором, оскільки текст містить безпосередні посилання на ці схеми. Сам рукопис, імовірно, було переписано з авторського списку, оскільки сталося це ще за життя самого Ібрагіма аль-Киримі: «Завершено книгу, за допомогою Бога, Владарючого й Даруючого <...> в місяці сафар, другого дня, року тисячного <...> Написав Мустафа, син Абіда аль-Курумі, відомий як Шекір-заде».¹⁴⁵ Зазначена дата відповідає 19 листопада 1591, у той час як сам Ібрагім аль-Киримі, про що вже згадувалося, закінчив «Дарунки милостивого» 10 червня року 1590. Переписувач Шекір-заде використовував різні варіації шрифту насталік у рукописі, хоча в деяких місцях використано менш розбірливий дівані. Збережена праця майже в

142 Curry, John J. The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halvetî Order, 1350—1650. - P. 89—197.

143 Маваріб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван. Арк. 2а.

144 İzzetova, Lenara. Qırımiy İbrahim bin Haqmeħmed efendi (ö. 1593). - S. 37.

145 Маваріб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван. Арк. 234а.

ідеальному вигляді, лакун чи інших пошкоджень тексту не зафіксовано.

Працю Ібрагіма аль-Киримі присвячено онуку Роксолани, султану Мураду III, який перебував на османському троні з 1574 по 1595 рік. Як уже відзначалося, Ібрагім аль-Киримі був досить близьким до султана, який особливо патрунував тарікат хальветійя. Традиційно для релігійно-філософської літератури тих часів, автор оспівує заслуги султана, молиться за його «перемогу над ворогами східними й західними» та «завоювання нових частин землі в усіх напрямках».¹⁴⁶ «Джерельна база» праці надзвичайно широка: зберігаючи індивідуальність своїх суджень, Ібрагім аль-Киримі посилається на багатьох авторитетів минулого. Передусім, це сілсіла хальватійського тарікату, куди, за його версією, входили сподвижник Пророка 'Алі ібн Абу Таліб (604-661), видатні містики Хасан аль-Басрі (642-728), Хабіб аль-'Аджамі (VIII ст.), Давуд ат-Та'ї (пом. 738), Ма'руф аль-Карахі (IX ст.), османські хальватійці Касім Челебі та Балі і-Соф'йалі.¹⁴⁷ Також згадуються суфійські авторитети інших тарікатів — Йах'я бін Му'аз ар-Разі (VIII ст.), Байазід Бістамі (804-874), Джунайд аль-Багдаді (бл. 816-909), Мансур аль-Халладж (858—922), Абу Бакр аш-Шіблі (861-946), Абу Хамід аль-Газзали (1058-1111). Найбільш цитованими, що цілком передбачувано, залишаються праці ібн 'Арабі (Фусус аль-Хікам, Аль-Футухат аль-Маккійя, Аль-'Акаля аль-Муставфіза та ін. З-серед коментарів до Корану Ібрагім аль-Киримі звертається до спадщини уже згаданого аль-Байдауї, енциклопедиста

146 Цит. праця. Арк. 26.

147 Цит. праця. Арк. 113b—114a.

Фахр ад-Діна ар-Разі (1149-1209) та свого старшого сучасника, верховного муфтія Османської імперії Абу Са'уда аль-'Імаді (1490-1574).

Постать Ібрагіма аль-Киримі викликає особливу цікавість в контексті дослідження розвитку філософського суфізму в Криму. Збережені праці цього вченого дозволяють розглянути його погляди у тісному зв'язку із домінуючими традиціями релігійно-філософської думки Османської імперії, зокрема з рецепцією спадщини ібн 'Арабі. Формувалися погляди Ібрагіма аль-Киримі під впливом його наставників із хальватійського тарікату, передусім Нуреддіна-заде та, вірогідно, інших учнів Балі і-Софйалі. Поеднані в одному тексті праці Ібрагіма аль-Киримі «Дарунки Всемилоствого в поясненні рівнів буття» й «Сходинки Всеблагого Царя в поясненні сходження людини» можна вважати одним із найважливіших текстів для розуміння османської хальветійської традиції та, що не менш важливо, її інтерпретації в південноукраїнському контексті. Показово, що сам Ібрагім аль-Киримі не втрачав зв'язку із батьківщиною, а його син, також відомий суфій, залишив Константинополь і оселився в Кафі, де й прожив до самої смерті. Вірогідно, Ібрагім аль-Киримі був ангажований і в деяких політичних процесах, що не могло не позначитись на його творчості, в якій крім онтології та епістемології значну роль відведено історіософським поглядам.

*Ісламський енциклопедист із Криму
Абу ль-Бака' аль-Кафаві*

На відміну від інших кримських авторів, праці яких збережені майже виключно в рукописному вигляді, твори Абу ль-Бака' аль-Кафауї виходили друком вже в другій по-

ловині XIX століття. Утім біографія цього визначного автора відома лише в найбільш загальних рисах. У першу чергу це пов'язано із обмеженим колом джерел, які повідомляють про авторів XVII-XVIII століть. Абу ль-Бака' аль-Кафауї згадується лише в декількох біографіях модерного періоду — Sicill-i Osmânî Мехмета Сюрейї,¹⁴⁸ Osmanlı Müellifleri Мехмета Бурсалі,¹⁴⁹ а також у передмові Мухаммада Джа-малъ ад-Діна до першого видання праці самого Абу ль-Бака' аль-Кафауї Tuhfetü'ş-şâhân.¹⁵⁰ На основі цих обмежених відомостей, власне, і було здійснено спроби реконструювати біографію вченого, зокрема Х. Кілічем,¹⁵¹ М. аль-Масрі та 'А. Дервішем.¹⁵²

Згідно із повідомленням М. Сюрейї, Абу ль-Бака' Айуб бін Муса аль-Кафауї аль-Хусайні народився в 1028 році гіджри (1618/1619 Р. Х.) в родині муфтія Кафи (суч. Феодосія).¹⁵³ Саме з ініціативи його батька, Муси Шарфа Ефенді, який належав до сейїдів, тобто нащадків Пророка Мухаммада, у Кафі була споруджена нова мечеть (бл. 1623 року), нині відома під назвою Муфті-Джамі («мечеть муфтія»)¹⁵⁴ Кафа на той час перебувала в прямому підпорядкуванні Османській імперії та, враховуючи її економіч-

148 Sicill-i Osmani / Hazirlayan Nuri Akbayan, Aktaran Seyit Kahraman. — Istanbul: Kultur Bakanligi, 1996. — Cilt 1. — S. 351.

149 Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. — S. 351, 352.

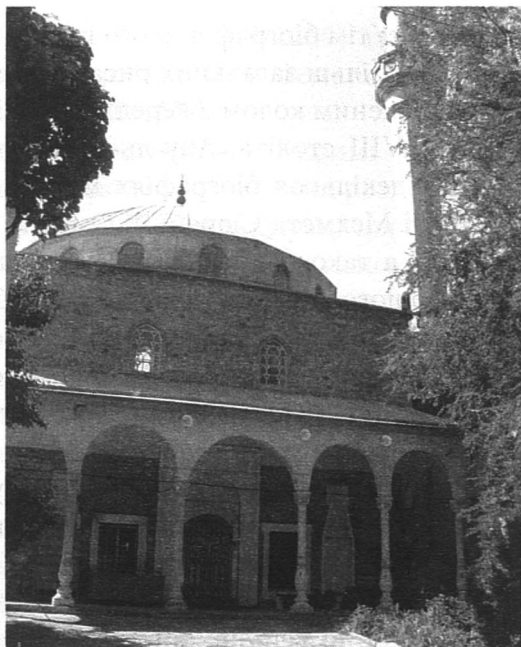
150 Аль-Кафауї. Тухфату ш-Шаган. — Стамбул: Матбаа-е Амїре, 1842. — С. 7.

151 Hulusi K. Ebûl-Bekâ el-Kefevi // Islâm Ansiklopedisi. — Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994. — Cilt 10. — S. 560.

152 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака' Кулліят. — С. 4-5.

153 Sicill-i Osmani. — Cilt 1. — S. 351.

154 Абдульваап Н. Къырымлы алим ве шейхлер (XIV—XIX асырлар) / Фазыл, Риза. Диний сѣзлер ве анълатувлар лугъаты. — Симферополь: Къырым девлет окъув-педагогика нешрияты, 2004. — С. 270.

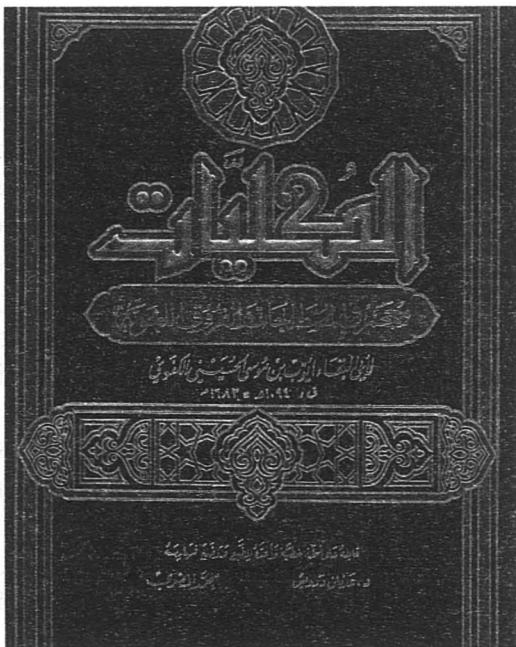


Мечеть у Феодосії (Муфті-Джамі), збудована муфтієм Кафи Мусою Кілімі, батьком Абу ль-Бака' аль-Кафауві

ну, політичну та військову значущість, часто називалася «другим» (або «малим») Константинополем. Османський мандрівник Евлія Челебі, який відвідував Крим у 1666-1667 роках, нарахував у цьому місті 5 вищих навчальних закладів (медресе).¹⁵⁵ Імовірно, в одному з них у 30-х-40-х роках XVII ст. міг навчатися й Абу ль-Бака' аль-Кафауві. На жаль, відомі джерела не згадують ні вчителів Абу ль-Бака' аль-Кафауві, ні його вірогідних учнів.

У середині 50-х років, повторюючи долю інших

¹⁵⁵ Див.: Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666-1667 гг.) / Пер. и ком. Е. Бахревского. — Симферополь: Дар, 1999. — 144 с.



Титульна сторінка праці
Абу ль-Бака' аль-Кафауі *Кулліяят* (Бейрут, 1998)

кримських авторів, Абу ль-Бака' аль-Кафауі відбуває до Стамбула. Опікувався ученим великий візир Дервіш Мехмед Паша (1653-1654). Завдяки його зусиллям Абу ль-Бака' аль-Кафауі навіть отримав посаду судді у Філібе (нині Пловдив, Болгарія).¹⁵⁶ Утім унаслідок інтриг когось зі свого оточення (скарг, які, за свідченням Мухаммада Джамаль ад-Діна, були викликані заздрістю),¹⁵⁷ Абу ль-Бака' аль-Кафауі залишає Філібе і повертається до Кафи. Лише

156 Аль-Кафауі, Абу ль-Бака'. *Кулліяят*. — С. 5.

157 Аль-Кафауі. *Тухфату ш-Шаган*. — С. 7.

завдяки дипломатичним зусиллям кримського хана Селіма Герая (1670-1677, 1684-1691) учений знову повернувся до Стамбула, оселившись у Істініє (нині пригород цього міста). За підтримки великого візира Османської імперії Кара-Мустафи Паші (1676-1683), якого сам Абу ль-Бака' аль-Кафауві згадує у передмові до однієї зі своїх праць, учений був вхожим до султанського двору, активно займався письменницькою та викладацькою діяльністю.¹⁵⁸ М. аль-Масрі та А. Дарвіш також наводять відомості про те, що Абу ль-Бака' аль-Кафауві відвідував Єрусалим, де навіть був суддею, хоча в наявних джерелах цей факт не згадується. Помер кримський учений, за даними М. Сурайї, в місяці сафар 1095 року гіджри (січень 1684),¹⁵⁹ а згідно з даними М. Бурсалі — в 1094 році (1682/1683).¹⁶⁰ Похований Абу ль-Бака' аль-Кафауві неподалік від тюрбе сподвижника Пророка Абу Айюба аль-Ансарі (нині в межах Стамбула).¹⁶¹

Цим доступні на сьогодні біографічні відомості про аль-Кафауві, на жаль, вичерпуються. Утім на підставі джерел, а саме, збережених праць автора, можна робити цілком реальні припущення про його освіту та наукові інтереси. Вже згадані А. Дарвіш і М. аль-Масрі нараховують три збережених роботи аль-Кафауві – арабомовний коментар до відомої містико-релігійної поеми аль-Бусірі аль-Бурда, османомовний містичний трактат «Подарунок заспраглому» (Тухфету ш-шеган) і, нарешті, значну за розмірами арабомовну енциклопедію Кітаб аль-Куллійят, назву якої можна

158 Там само.

159 Sicill-i Osmani. — Cilt 1. — S. 351.

160 Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. — S. 351.

161 Там само.

перекласти як «Книга загальних понять».¹⁶² Саме завдяки останньому тексту, який розтлумачував більше 3000 тисяч найбільш вживаних в тогочасній науці понять, ім'я Абу ль-Бака' аль-Кафауї стало популярним вже наприкінці XVII століття. Автору вдалося охопити досить великий пласт ісламського наукового тезаурусу, приналежного широким галузям знання — філософії, етиці, ісламському праву, екзегетиці, мовознавству, окремим розділам природничих наук та ін.

Текст цього твору, збережений у великій кількості примірників (лише в бібліотеках Туреччини, згідно з даними бази *Türkiye Yazmaları*, збережено не менше 26 рукописних копій), публікувався чимало разів. Судячи з усього вперше Куллійят опубліковано в Булаці (нині район Каїру) в 1837 році; надалі текст неодноразово друкувався в цій самій друкарні, а також в офіційному видавництві (Матбаа і-аміре) у Константинополі (видання 1871 і 1869 року). Відомо й про два тегеранські видання книги, випущені в 1868 і 1869 роках.¹⁶³

Критичні видання, тобто такі, що підготовлені з урахуванням декількох рукописних копій, з'явилися вже в XX столітті. Вперше чотиритомник Куллійят було випущено в 1974 році, в Дамаску, вже згаданими А. Дарвішем і М. аль-Масрі. Далі, з деякими змінами, ці ж два автори підготували і ряд нових видань, останнє з яких було здійснено в 1998 році. За свідченням редакторів, разом зі стародруками вони використовували найбільш давній

162 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака' Куллійят. — С. 5.

163 Див. огляд у: Якубович М. Исламская философия и наука в наследии крымского мыслителя Абу ль-Бака' аль-Кафауи // Минарет ислама. — 2013. — № 1(34). — С. 40-48.

рукопис із Халеба, переписаний безпосередньо з оригіналу.¹⁶⁴ Утім не слід забувати про те, що існує ще й ряд інших рукописних версій Куллійят, які очікують нових досліджень, наприклад, добре збережений манускрипт з бібліотеки Університету ім. Короля Сауда (Ер-Ріяд), що датується 1778 роком.¹⁶⁵ Надзвичайно цікавим є оформлення цього рукопису – крім детального індексу всіх словникових статей, який займає цілих 43 аркуша книги, текст містить обрамлення з позолоти. Це, в свою чергу, вказує на факт особливої популярності праці аль-Кафауї, оскільки в іншому разі переписувач навряд чи став би збільшувати ціну книги за допомогою таких декоративних елементів. Слід також зауважити, що в деяких місцях рукописи відрізняються одне від одного, зокрема видання А. Дервіша та М. аль-Масрі не містить кількох тез, вміщених у прикінцевий розділ «Різні питання» (Мутафаррікат).

Праця Куллійят Абу ль-Бака' відкривається досить великою передмовою, написаною, як це було популярно в ті часи, класичною римованою прозою. Текст цього вступу дозволяє встановити приблизний час написання, оскільки містить згадку про «найблагороднішого візира» Османської імперії Мустафу Пашу, якому, власне, і присвячено твір.¹⁶⁶ Як уже зазначалося вище, тут ідеться про Кара-Мустафу Паша Мерзіфонлу, який обіймав посаду великого візира з 1676 по 1683 рік. Вважався покровителем науки; в Стамбулі до наших часів збереглося медресе,

164 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Куллійят. — С. 8.

165 Куллійят Абу ль-Бака' / Джамі'а аль-Малік Са'уд. Кісм аль-Махтутат. — № 410/Каф. Ба. — 584 арк.

166 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Куллійят. — С. 16.

яке було відбудовано за його пожертви. Таким чином, енциклопедія Куллійят була створена саме в роки його перебування на посаді великого візира. Можна також припустити, що аль-Кафауві почав писати книгу ще в Кафі. Сам Абу ль-Бака' вкрай високо оцінював свою працю: «Бог встановив все так, що я напишу книгу й зберу разом всі мистецтва <...> А книга для мене — найдорожча й найдивніша на світі річ!». ¹⁶⁷ Досить чітко вказано й мету праці, яка покликана поєднати і релігійні, і раціональні науки: «Я описав у цьому зібранні речі, які стосуються даних в одкровенні й доступних для осягнення розумом, розташувавши їх в такому порядку, в якому робляться словники, а потім назвавши їх Куллійят, сподіваючись, що Бог простить мої гріхи». Отже, за твердженням самого автора, завдання твору – зібрати, вслід за іншими попередниками, всі доступні знання, покладаючись на затверджені «принципи» (кава'їд). ¹⁶⁸ Яким же чином аль-Кафауві реалізовує це глобальне завдання?

У першу чергу, працю вирізняє широка джерельна база. А. Дарвіш і М. аль-Масрі нарахували більше 180 робіт, цитованих Абу ль-Бака'. ¹⁶⁹ Безсумнівно, аль-Кафауві використовував і інші джерела, далеко не завжди наводячи посилання — в ті часи суворих академічних стандартів ще не існувало, тому вирази типу «деякі говорять» або «один учений сказав» також слід розглядати як відсилку до попередніх творів. Серед представників мусульманських філософських шкіл тут зустрічаємо посилання на Абу ль-Хасана аль-Аш'арі, Абу Мансура аль-Матуріді,

167 Цит. праця. — С. 15.

168 Цит. праця. — С. 17-18.

169 Цит. праця. — С. 1212-1226.

Ібн Сіну, аль-Газалі, Шамс ад-Діна аль-Казвіді, аль-Іджі, ат-Тафтазані, Шіхаб ад-Діна ас-Суграварді, Кутб ад-Діна ар-Разі ат-Тахтані, Абу ль-Бараката ан-Насафі, Фахр ад-Діна ар-Разі та інших авторів класичного й посткласичного періодів.

Особливий інтерес Абу ль-Бака' аль-Кафауві виявляв до наук про Коран, а саме до екзегетики. Турецький дослідник Х. Джиджик у своїй роботі оцінює Куллійят ще і як працю в галузі 'ільм ат-тафсір («наука про тлумачення»), враховуючи значну увагу автора до тлумачень коранічного тексту.¹⁷⁰ Абу ль-Бака' аль-Кафауві передусім цікавило значення тієї чи іншої лексеми саме в Корані, який традиційно вважався зразком арабської літературної мови. Наприклад, у статті «Людина» (інсан) після переліку філософських, наукових і правових смислів аль-Кафауві звертається до «слововжитку Корану» ('ад-дат аль-Кур'ан), цитуючи довгий ряд аятів із цією лексемою.¹⁷¹ У своїх коментарях аль-Кафауві спирається на класику ісламської екзегетики – тафсіри ат-Табарі, ас-Салябі, ан-Насафі, аз-Замахшарі, аль-Байдаві, Абу Хайана аль-Андалусі, аль-Куртубі, аль-Кауваші, роботи в галузі коранічних наук ас-Суйуті, ібн Абу Усайби, аль-Кірмані та інших авторів.

Абу ль-Бака аль-Кафауві відзначився й самостійними зусиллями на шляху тлумачення Корану. Власне під тафсіром Корану Абу ль-Бака' аль-Кафауві розумів «переказане від сподвижників», а під таувілем — «отримане внаслідок вивчення правил арабської мови». Наприклад,

170 Джиджик Х. 'Улум ат-тафсір уа ль-Куран фі Кулійят Абу ль-Бака' аль-Кафауві. — Конья: Джамі'а ас-Сільджук, 1991. — С. 2-14.

171 Аль-Кафауві, Абу ль-Бака' Куллійят. — С. 190-200.

в розумінні айату «Він виводить живе з мертвого» (Коран, 30:19) тафсіром буде «поява пtiці з яйця», а таувілем – «поява віруючого з невіруючого й знаючого з незнаючого». Визнаючи можливість тлумачити Коран логічними аргументами (легальність цього, на думку Абу ль-Бака' аль-Кафауї, підтверджена іджмою, «загальною згодою релігійних авторитетів»), автор Куллійят все ж заперечує можливість розуміння смислів Писання «через термінологію послідовників каляму». Як, утім, і містиків: «Слова суфіїв про Коран взагалі не є тафсіром». «Прихований сенс», вважав Абу ль-Бака' аль-Кафауї, який міститься у Корані, не повинен вступати в протиріччя зі смыслом зовнішнім.¹⁷²

На відміну від інших філологів свого часу, Абу ль-Бака' аль-Кафауї порівняно рідко використовує в якості прикладу поезію чи прозу — знову ж таки, в центрі його пояснень ми знаходимо саме коранічні айати. Окремі статті в Куллійят цілком присвячені коранічним лексемам – наприклад, під відповідними літерами алфавіту Абу ль-Бака' аль-Кафауї переказує всі складні для розуміння (гара'іб) слова Писання. Все це дозволяє припустити, що наука про тлумачення Корану входила до числа головних інтересів Абу ль-Бака'. Практично у всіх випадках автор Куллійят намагався зафіксувати первинні смисли, які дійшли з часів перших поколінь ісламу. Вірогідно, його перу належали й спеціальні праці в галузі тлумачення Корану, які не збереглися до наших часів.

Лише при поясненні деяких значущих з точки зору ісламського права лексем автор Куллійят використовує вже філософський підхід. Так, вираз «кажіть тільки гідні слова»

172 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Куллійят. — С. 261—262.

(Коран, 2:235, переклад наш) Абу ль-Бака' аль-Кафауві розуміє як «те, що релігійний закон або розум визначає за допомогою почуттів».¹⁷³ Те ж саме стосується й важливих теологічних питань. Вираз «Богу належать найкращі якості» (Коран, 16:60, переклад наш) Абу ль-Бака' аль-Кафауві розуміє так: «Йдеться про сутнісну необхідність, абсолютну самодостатність, безмежну щедрість та непричетність до властивостей творинь».¹⁷⁴ У цьому випадку, втім, коментар буквально збігається з поясненням із тафсіру аль-Байдауві.¹⁷⁵

Авторська позиція Абу ль-Бака' аль-Кафауві помітна й в низці фундаментальних питань, що стосуються значущих ключових понять каляму та ісламського права. Наприклад, терміна іджтігад (самостійне судження в питаннях релігії). Намагаючись встановити «відповідність» (мувафака) між одкровенням і розумом (це завдання ставили перед собою всі представники каляму), Абу ль-Бака' аль-Кафауві звертає увагу не тільки на іджтігад у власне релігійних питаннях, а й у раціональних. Коментуючи відоме судження Абу ль-Бараката аль-'Анбарі (1119—1181) про те, «що кожен, хто чинить іджтігад, правий», Абу ль-Бака' аль-Кафауві заявляє: «іджма полягає в тому, що особі, яка чинить іджтігад, не можна пробачити помилку <...> але вона робить саме помилку, а не гріх, тому заслуговує винагороди за свої старання в пошуку істини». Те ж саме стосується й нерелігійних знань: «Ми стверджуємо, що істина в питаннях розуму тільки одна». Позицію «істи-

173 Вказ. праця. — С. 285.

174 Вказ. праця. — С. 284.

175 Тафсір аль-Байдауві / Публ. М. аль-Мараш'алі. — Бейрут : Дар Іхья' т-Турас аль-'Арабі, Му'асаса ат-Таріх аль-'Арабі, [б. д.]. — Т. 3. — 480 с.

на складається з багатьох істин» Абу ль-Бака' аль-Кафауї передбачувано засуджує як мутазилітську.¹⁷⁶

Якщо оцінювати історико-філософський контекст Куллійят, то очевидним стає вплив школи ібн Сіні й двох головних напрямків каламу — ашаризму і матурідизму. У першу чергу, аль-Кафауї спирався на такі роботи «провідника всіх учених» як «Книга порятунку», «Книга зцілення», «Вказівки й зауваги», а також роботи уже згаданих послідовників ібн Сіні різних періодів — Фахр ад-Діна ар-Разі, Насір ад-Діна ат-Тусі, Адуд ад-Діна аль-Іджі, Кутб ад-Діна ар-Разі ат-Тахтані, Са'д ад-Діна ат-Таф-тазані, Сайіда аль-Джурджані та ін. Як зазначає у своєму дослідженні Е. Іхсаноглу, в османських медресе XVI—XVII століття саме такий філософський «канон» був загальноприйнятим.¹⁷⁷ Цілком імовірно, що з філософською традицією аль-Кафауї також познайомився ще в Кафі, в себе на батьківщині.

Слід звернути увагу на той факт, що османська інтелектуальна традиція у цей період являла собою певний синтез каляму й фальсафі, який доповнювався вченням інших шкіл. На думку О. Айдіна, матурідизм і ашаризм часто виступали як єдине ціле, розвиваючись у руслі ідей, розвинутих послідовниками саме ібн Сіні.¹⁷⁸ Однак у Куллійят спадщина самого аль-Аш'арі (якщо не враховувати пізніх

176 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Куллійят. — С. 234.

177 Там само. — С. 288.

178 Aydin, Omer. Kalam between Tradition and Change: The Emphasis on Understanding of Classical Islamic Theology in Relation to Western Intellectual Effects // Change and essence: dialectical relations between change and continuity in the Turkish intellectual tradition. Ed. by Sinasi Gündüz, Cafer S. Yaran. — Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005. — P. 103-121.

коментарів та інтерпретацій) представлена набагато слабкіше, ніж Абу Мансура аль-Матуріді. У багатьох випадках аль-Кафауві прямо віддає пріоритет думці епоніма школи матурідитів, що було типовим явищем і для інших мислителів та правників Криму, які успадкували центрально-азійську та перську богословську традицію. Досить часто зустрічаються й відсилки до поглядів му'тазілітів і шиїтів, здебільшого з метою спростування їхніх поглядів.

Особливу увагу аль-Кафауві звертає на ключові філософські поняття, у чому, власне, й полягало одне із головних завдань його праці. Наприклад, після розгорнутого пояснення поняття ідрак («відображення сутності речі», тобто «осягнення»), автор Куллійят намагається розташувати в певному порядку всі «рівні пізнання» (маратіб аль-'ільм).¹⁷⁹ Цей порядок являє собою систематизований епістемологічний тезаурус, що включає більше 20 розташованих в ієрархічній послідовності категорій. Перша з них — «відчуття» (шу'ур), остання — «розум» ('акль), який визначається як «субстанція, що осягає приховані речі через посередництво інших, а чуттєві — через явні». Цікаво, що «припущення» (занн) у аль-Кафауві стоїть в ієрархії пізнання вище, ніж «впевненість» (йакін). Ймовірно, в ці слова він вкладав особливі смисли, вважаючи «припущення» наслідком активної роботи розуму, а «впевненість» — «коли ти знаєш про будь-яку річ і не можеш уявити зворотне».¹⁸⁰ Те ж саме стосується самого поняття 'ільм (знання), яке аль-Кафауві розкриває в декількох місцях свого твору.¹⁸¹

179 Аль-Кафауві, Абу ль-Бака' Куллійят. — С. 234.

180 Вказ. праця. — С. 66-67.

181 Аль-Кафауві, Абу ль-Бака' Куллійят. — С. 234.

Цікавими є приклади вирішення особливо складних філософських проблем, до яких звертається аль-Кафауї. В одній із частин Куллійят автор задається питанням про можливість уявити саму сутність (буквально «щойність», магія) знання. «Існують розбіжності в питанні про те, є сутність знання чимось самим по собі зрозумілим чи вимагає умоглядного розгляду», — пише аль-Кафауї. Першої позиції, на його думку, дотримувався Фахр ад-Дін ар-Разі, другої — аль-Джувайні (імам аль-Харамайн) та аль-Газалі. На думку автора Куллійят, правильною насправді є третя позиція: сутність знання визначається як «пізнання речі» такою, якою вона є, або як «утвердження речі» такою, якою вона є. Отже, знання — це властивість, яка відкривається в суб'єкті, коли той осягає річ.¹⁸²

Особливий інтерес для автора Куллійят являє і проблема божественного знання, класична для ісламського середньовіччя — тут Абу ль-Бака' аль-Кафауї вибирає позицію імама аль-Матуріді. На відміну від позиції ашаритів, мутазілітів, неоплатоніків і послідовників ібн Сіні, Абу ль-Бака' аль-Кафауї, посилаючись на своїх вчителів («наші шейхи»), заперечує можливість розуміння божественного знання як «інструменту».¹⁸³

Значний інтерес аль-Кафауї виявляв і до онтології, тобто філософського вчення про буття. Розгляд понять вуджуд («буття») і вуджуб («онтологічна необхідність») займає у Куллійят близько восьми сторінок.¹⁸⁴ Серед іншого, Абу ль-Бака' аль-Кафауї звертає увагу на проблему сут-

182 Цит. праця. — С. 612.

183 Цит. праця. — С. 613.

184 Цит. праця. — С. 913.

ності й буття, сформульовану ще ібн Сіною. Сутність цього питання полягає в тому, тотожні ці категорії чи ні, тобто чи збігається буття речі з її сутністю, або ж буття є чимось «додатковим» до сутності. На думку аль-Кафауї, цю суперечку можна звести до поняття «буття-в-розумі» (вуджуд аз-зігні), оскільки в такому разі «сутність» буде уявленням, а реальне буття — самою річчю. Автор Куллійят стверджує, що говорити про відмінність між сутністю і буттям варто, наприклад, у випадку з десятьма категоріями Арістотеля, оскільки в такій ситуації буття дійсно буде акциденцією.¹⁸⁵

Звертається автор Куллійят і до досвіду містицизму: «Буття, яке досліджують філософи (агль ан-нізар, «люди теорії»), — це лише акцидентальний вираз сутностей, на яких воно й тримається. Однак містики (арбаб аль-кашф, «люди відкриттів») вважають буття чимось істинним, тим, що підтримує сутності <...> ». Отже, якщо раціоналісти ставлять у центр сутність, то містики — саме буття. Абу ль-Бака' аль-Кафауї наводить простий приклад — якщо раціоналісти говорять про колір скляного посуду, то містики вважають скло лише місцем «вияву» кольору вмісту.¹⁸⁶

Судячи з тексту Куллійят, Абу ль-Бака' аль-Кафауї був добре знайомий з усіма класичними напрямками ісламської філософії. Можна сміливо стверджувати, що Абу ль-Бака аль-Кафауї отримав чудову освіту, яка дозволила йому як обіймати високі пости на службі Османської імперії, так і залишити значний слід в ісламській посткласичній філософії. Куллійят становить інтерес для дослідників найрізноманітніших «ісламських наук»,

185 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака' Куллійят. — С. 927.

186 Цит. праця. — С. 928.

передусім екзегетики й філософської теології. У певному сенсі Куллійят можна навіть назвати «енциклопедією», навіть незважаючи на те, що в сучасному розумінні такі видання з'явилися лише в XVIII столітті, та й ще в Європі. Однак навіть у цьому сенсі словник Абу ль-Бака' аль-Кафауї відповідає вимогам, майже через століття озвученим творцем першої «Енциклопедії» Дені Дідро (1713-1784): «Ця праця має бути не просто набором понять, а показувати зв'язки між ними». Як зазначав французький просвітитель, «метою енциклопедії є збирання знань, поширених по всьому світу, виклад загальної системи людям, з якими ми живемо, а також передача його тим, хто прийде після нас. Саме так робота попередніх століть не стане марною й через сторіччя <...> саме так наші нащадки <...> будуть більш добродішними й щасливими, тому ми не повинні померти, не зробивши таку послугу для людської раси».¹⁸⁷

Приблизно таке ж завдання ставив майже століттям раніше Абу ль-Бака' аль-Кафауї: «Коли Всемогутній Бог допоміг мені досягнути цієї славної мети, я вирішив піти слідами попередніх вчених, зробити те, що зробили вони <...> створити на службі знанню це зібрання, впорядкувати його <...> освітити цим світочем наші темні часи й злетіти на цих крилах до спасіння».¹⁸⁸ Як і у випадку з монументальною Мукаддімою ібн Халдуна й низкою інших наукових праць, в Куллійят Абу ль-Бака' аль-Кафауї ідея енциклопедії була реалізована задовго до європейського просвітництва.

187 Diderot, Denis. Encyclopédie // Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. — Paris, 1755. — Vol. 5. — P. 635—648.

188 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Куллійят. — С. 16.

Ще до появи перших видань Куллійят став предметом скорочених викладів (мухтасар) та коментарів (шарх). Зберігся рукопис османського автора Ісмаїла Ефенді, датований 1805 роком, де коментуються окремі тези Абу ль-Бака' аль-Кафауві, переважно логічної та герменевтичної тематики.¹⁸⁹ Відома праця Куллійят була й на батьківщині Абу ль-Бака' аль-Кафауві. За даними «Історії» Саїд-Гірея, у першій половині XVIII століття кадї Бахчисараю Фейзуллах Челебі Ефенді написав коментар до Куллійят, порівнюючи герменевтичну концепцію автора із поглядами іншого вченого, 'Іссам ад-Діна аль-Ісфара'їні (1468-1538).¹⁹⁰ Достеменно невідомо, чи зберіглася ця праця до наших часів.

Зустрічалися, утім, і спроби критичного перегляду окремих положень праці Абу ль-Бака' аль-Кафауві. Зберігся, зокрема, невеликий коментар до тлумачення поняття тавд («велика гора»), написаний десь на межі XVII й XVIII ст. вихідцем із Едеси Ахмадом бін Ібрагімом ар-Ругаві.¹⁹¹ Автор, біографія якого практично невідома, закидає Абу ль-'Бака аль-Кафауві цитування переказів, узятих із єврейських джерел (ісра'їлійят). Про саму працю Куллійят ар-Рагауві пише так: «Це зібрання корисне для початківців, але чимало там зайвого та порожньо-

189 Куллійят. University Library of Bratislava. Bašagic's Collection of Islamic Manuscripts. No. 443. Арк. 55—59.

190 Kellner-Heinkele, B. Crimean Tatar and Nogay Scholars of the 18th Century // Kemper, M.; von Kügelgen, A.; Yermakov, D. Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. — Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. — P. 282.

191 Ар-Ругаві, Ібрагім. Пісала фі байан ма'на ат-Тавд. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. 5548Y. Арк. 15b—20b.

го <...> оскільки немає межі між лівим та правим».¹⁹² Утім, зазначений ар-Рагауві хадіс про вихід євреїв із Червоного моря («коли сини Ізраїля зайшли в море, то вийшли з того ж місця, в яке й зайшли») не згадується Абу ль-Бака' аль-Кафауві ні у вказаному критиком місці («розділ на літеру Та»),¹⁹³ ні в інших місцях друкованого видання аль-Куллійят. Імовірно, критика ар-Рагауві стосувалася однієї з копій праці, яка могла містити зауваги чи додатки пізніх коментаторів, за що сам аль-Кафауві вже відповідати не міг. Таким чином, критична праця ар-Рагауві може свідчити лише про широку рецепцію Аль-Куллійят Абу ль-Бака' аль-Кафауві в освітній системі, адже під початківцями (аль-мубтадін), імовірно, малися на увазі молодші учні медресе.

Іще один відомий текст Абу ль-Бака' аль-Кафауві, опублікований у 1258 (1842/1843 Р. Х.) році в Константинополі, має назву Тухфету ш-Шаган («Дарунок заспраглому»). Ця праця написана староосманською мовою. «Дарунок заспраглому» присвячено проблемам, які стосуються практичних аспектів ісламського права (фуру' аль-фікг), у даному випадку проблемам, які стосуються практичних аспектів ісламського права (фуру' аль-фікг) з погляду релігійно-правової школи Абу Ханіфи. Абу ль-Бака' аль-Кафауві розглядає питання омовіння, обрядової молитви, посту, етикету, торгівельних стосунків, джігаду та ін. Декілька розділів присвячено й теоретичним питанням, де використовується й філософська лексика («правила віри»¹⁹⁴, «бла-

192 Ар-Ругаві, Ібрагім. Рісала фі байан ма'на ат-Тавд. Арк. 16а.

193 Там само.

194 Аль-Кафауві. Тухфату ш-Шаган. — С. 4-23.

гочестя»¹⁹⁵). Загалом «Дарунок заспраглому» мав популярне спрямування, міг використовуватися в навчальних програмах мектебів та медресе.

Зберігся до наших часів і арабомовний коментар Абу ль-Бака' аль-Кафауї до поеми Аль-Каувакіб ад-Дуррійя фі Мадх Хайр аль-Барійя («Перлинні зорі в похвалі найкращого з творинь») Мухаммада аль-Бусірі (1211-1294), також відомої як Касида аль-Бурда («Поема про плащ Пророка»). Поема високо цінується в мусульманському світі, ставши предметом десятків тлумачень та перекладів на різні мови. Збереглися як мінімум два рукописні примірники коментаря Абу ль-Бака' аль-Кафауї.¹⁹⁶ Один із них, збережений у Національній бібліотеці ім. Х. Асада (Сирія), був переписаний ще за життя автора (у 1654/1655 році) також вихідцем із Кафи, Мухаммадом бін Хусайном аль-Кафауї. Враховуючи біографію автора, це дає підставу стверджувати, що і сам коментар Абу ль-Бака' аль-Кафауї на працю аль-Бусірі, і його копія були переписані безпосередньо в Криму. Панегіричні рядки аль-Бусірі, присвячені Пророку Мухаммаду, Абу ль-Бака' аль-Кафауї пояснює через підбір відповідних синонімів та особливості граматичної конструкції речень. У деяких місцях цитуються й інші коментарі до цієї касиди, зокрема авторства єгипетського вченого Бадр ад-Діна аз-Заркаші (1344—1392).¹⁹⁷ Абу ль-Бака' аль-Кафауї уважно ставиться до всіх стилістичних особливостей касиди,

195 Аль-Кафауї. Тухфату ш-Шаган. — С. 283-291.

196 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Шарх касідату ль-Бурда. *Kastamonu İİ Halk Kütüphanesi*. 1290. 133 арк.; Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Шарх касідату ль-Бурда. *Мактаба Асад аль-Ватанійя*. 8314. 120 арк.

197 Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Шарх касідату ль-Бурда. *Kastamonu İİ Halk Kütüphanesi*. 1290. 88 b.

часто вдається й до теоретичних міркувань (наприклад, поділяє «красномовство» (фусаха) на «лексичне» (лафзія) та «сміслові» (ма'нувійя)). Широко використовуються й інші засоби розуміння тексту, переважно герменевтичного характеру.¹⁹⁸ Так само, як інші праці Абу ль-Бака аль-Кафауї, його коментар на «Перлинні зорі в похвалі найкращого з творинь» свідчить про інтерес автора до проблеми інтерпретації як у стосунку до Корану, так і до художніх та наукових текстів.

Незважаючи на досить обмежене коло біографічних джерел, можна дати загальну оцінку постаті Абу ль-Бака' аль-Кафауї. Передусім слід відзначити культурне тло, в межах якого формувався цей автор. Вихідець із знаної родини, Абу ль-Бака' сформувався як майбутній учений на найкращих зразках кримських та османських традицій «інтелектуального виробництва». Із усіх відомих релігійно-філософських праць, написаних кримськими авторами, Куллійят має чи не найбільший обсяг (друковане видання нараховує понад 1000 сторінок тексту). Завдяки ґрунтовному, але водночас доступному викладу матеріалу Куллійят зробив ім'я Абу ль-Бака' аль-Кафауї відомим в усьому мусульманському світі. Не можна не помітити й того, що проблематика, представлена в цьому творі, спирається на істотну джерельну базу. Інші відомі роботи Абу ль-Бака' аль-Кафауї («Дарунок заспраглому», коментар до касиди Мухаммада аль-Бусарі) лише доповнюють загальну картину неординарної для тих часів ерудиції вченого.

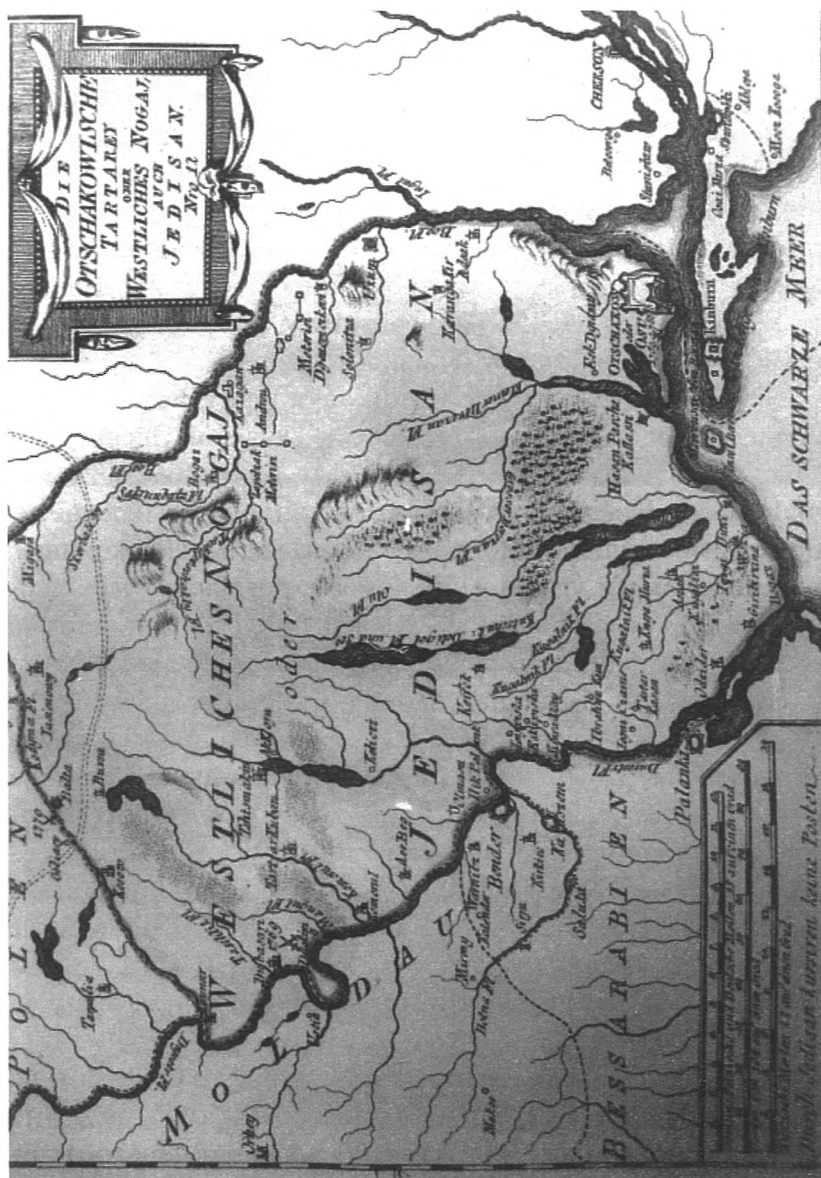
198 Цит. праця. Арк. 109а.

Іслам у одеських степах: Єдісан і Буджак

Українські степи під владою османів

Досить рідко в підручниках з української історії і культури згадується той факт, що на теренах сучасної Одещини, Миколаївщини та Херсонщини існував паралельний слов'янсько-християнському культурний світ. Цей світ належав до мусульманського цивілізаційного простору та, всупереч тому, що часто пишеться в нашій літературі про тюркських кочівників (як про своєрідних «варварів»), мав свою багату культурну, релігійну та навіть філософську традицію. Мислителі й представники інтелектуальної еліти, які походили з цих земель, були сучасниками найвідоміших християнських мислителів України, зокрема Григорія Сковороди.

Йдеться про такі регіони як Єдісан та Буджак. Єдісаном («Край семи племен») у XVII та XVIII століттях називали територію між Дністром та Південним Бугом, північна межа якого проходила по річці Кодима. На Кодимі розташовувався чи не найпівнічніший форпост Османської імперії — місто Балта. Фактично кордон у ті часи розділяв Балту на дві частини. Після 1768 року місто було осередком зіткнень між гайдамаками й татарами; згодом, після 1791



Карта Єдісану (кін. XVIII ст.)

року Балта остаточно відійшла до Російської імперії. А ще з кінця XVII — початку XVIII століття тут мешкали ногайські племена, які формально підпорядковувалися Кримському ханству, але зазвичай зловживали своєю свободою, тож у політичних та військових стосунках були доволі мінливими та навіть анархічними. Найбільш розвинутим (як у плані культури, так і економіки) був прибережний регіон, зокрема місто Очаків та його околиці, узбережжя Дністра та Південного Бугу. Ще наприкінці XV століття ці регіони опинилися у зоні впливу Османської імперії.

Приблизно така ж картина спостерігалася й в Буджаку, регіоні, який займав південь сучасної Одещини, а також придунайські степи Румунії та Молдови. Так само, як і Єдісан, Буджак потрапив у зону впливу Російської імперії, яка поступово відбирала османські землі (між іншим, не без допомоги українських козаків, розділених між двома імперськими силами). Уже в 1812 році більша частина Буджаку потрапила до рук росіян, а проосманські козацькі формування із Задунайської Січі залишили цей регіон. Із Буджаком, зокрема, була пов'язана дивовижна кар'єра українського письменника й політичного діяча Михайла Чайковського (1804—1886), який у 1850 році разом із козацьким загоном перейшов на службу до султана Абд аль-Маджіда I. Сам Чайковський у тому ж році прийняв іслам і певний час використовував своє нове мусульманське ім'я — Садик. І лише складнощі у стосунках із наступним султаном, Абдульазізом, змусили його повернутися назад на рідну Чернігівщину.

Найбільшим містом Буджаку був Аккерман («Біла фортеця»), сучасний Білгород-Дністровський. Це давнє місто, засноване ще в IV столітті до нашої ери, опинилося в руках османів у 1484 році. У XVII-XVIII столітті



**Аккерманська фортеця (Білгород-Дністровський, Одеська обл.).
Сучасний вигляд**



**Османська мечеть («Мала мечеть») в Ізмаїлі (Одеська обл.).
Сучасний вигляд**

мусульманський Аккерман досягнув вершин свого культурного розвитку. Османський мандрівник Евлія Челебі, який відвідував Буджак та Єдисан у 1657 році, описує декілька славетних мечетей (мечеть Баязіда, мечеть Менглі-Гірея) та згадує про існування аж сімнадцяти мектебів, тобто початкових шкіл. Більшу частину населення Аккермана складали купці (серед яких були представники різних етносів та релігій), а також військові, переважно кримські татари. Сьогодні від цих славетних років лишилася відома Аккерманська фортеця, а також руїни мінарету (а ще у XVIII столітті тут було аж чотири мечеті). Чи не єдина унікальна мечеть османського періоду (так звана «Мала мечеть»), збудована ще в XVI ст., збереглася в сусідньому Ізмаїлі. Сам Ісмаїл, за повідомленням Евлія Челебі, був вакфом Мекки й Медіни, тобто прибутки, які надходили із цих земель, ішли на фінансування найбільших святинь ісламу. Мечеть являє собою споруду, складену з блоків вапняку, квадратну в плані, з галереєю з північного боку і залишками мінарету зі східного; вміщувала більше сотні молільників. Тривалий час, уже в період включення цих земель до Російської імперії, там знаходилася православна церква (з початку XIX ст.). Як мінімум вісім мечетей діяло в місті Кілія; діяла мечеть і в місті Татарбунари, проте до наших днів ці храми не збереглися. Зберігалося у Буджаку і єврейське, і християнське населення, в тому числі старообрядці, які переселялися сюди від переслідувань у Російській імперії, а також вірмени, греки та ін.¹⁹⁹

199 Див одне з найкращих досліджень регіону в цей період: Серєда А. Силистренско-Очаковскія Еялет през XVII — нач. на XIX в.: Административно-териториально устройство, селища и население в Северозападното Причерноморие. — София: Дно Мира, 2009. — 262 с.

Ісламські вчені Буджаку

Особливу цікавість викликає й мусульманська релігійна та наукова активність у цьому місті. У історію Османської імперії увійшло декілька постатей, які напряду були пов'язані з Аккерманом та його околицями. Саме тут провів останні роки свого життя османський поет Накші Алі Аккірмані (пом. бл. 1655). Походив Накші Алі Аккірмані із Константинополя, належав до накшбандійського суфійського братства. Переважає у його поетичній творчості (зокрема у збірці Айну ль-Хайя, «Джерело життя») тематика людського щастя, яке Накші Алі Аккірмані вбачав у виконанні людиною Божественної волі.²⁰⁰ І хоча про життя самого поета відомо досить мало, його твори вважаються одними з найкращих зразків османської містичної поезії.

Уродженцем самого Аккерману (або його околиць) був Алі бін Абдалла Ефенді Аккірмані, сучасник Накші Алі. Утім Алі бін Абдалла належав уже до кола правознавців; він, зокрема, уклав чимало юридично-богословських відповідей (фетв) на актуальні в його часи питання ісламського права. Писав Алі бін Абдалла арабською мовою. Цікаво, що одна із копій його збірки фетв була переписана в 1647 році Мехмедом бін Валі Кафауі, вихідцем із кримської Кафи (нині Феодосія). Зберігається цей рукопис у Національній бібліотеці в Анкарі.²⁰¹ Це може свідчити про тісну взаємодію між релігійними колами Єдісану, Буджаку та Криму, яка справді мала місце у вказаний період часу.

200 Див. *Nakşı Ali Akkirmânî divânı*. — Sivas: Buruciye Yayınları, 2007. — 352 p.

201 Аль-Аккірмані, 'Алі. Фетаува-і 'Алі Аккірмані. *Manisa İl Halk Kütüphanesi*. No. 4810. Арк. 1—417.

Сучасником Алі Накші Аккірмані та Алі Аккірмані був дехто Муса Аккірмані, про якого, на жаль, ми знаємо дуже мало. Походив він також із Аккерману й був автором декількох праць, серед яких зберігся невеликий трактат з арабської граматики. Рукопис цього твору, датований 1635 роком, зберігається в Народній бібліотеці м. Адана (Туреччина).²⁰² Інші твори Муси Аккірмані, на жаль, поки не знайдені.

Дещо краще відома постать Ахмада бін Хусайна бін Мустафи Аккірмані, який народився в Аккермані поблизу 1700 року. Почесний титул «сейїд», який фігурує перед його іменем, вказує на те, що вчений вважався нащадком Пророка Мухаммада. Отримавши добру освіту (імовірно, в Константинополі), Ахмад Аккірмані обіймав посаду судді в різних містах Османської імперії. Переважно це був сам Буджак та сусідні балканські регіони, зокрема міста Разград (Болгарія) та Сараєво (Боснія і Герцеговина), а також Ізмір (Туреччина). Помер Ахмад Аккірмані в 1775 році. Зберігся й автограф однієї з його праць, тобто власноруч написаний оригінал. Знайти цей рукопис можна в Народній бібліотеці Аднана Отюкена (Анкара).²⁰³ Називається твір, написання якого було завершено 21 мухаррама 1189 року (23 березня 1775 Р. Х.) досить цікаво: «Джерело річок» — пояснення на «Місце зустрічі морей» (Умда аль-Ангар фі шарх Мултака аль-Абхар). Таким чином, праця Ахмада Аккірмані, яку він назвав «Джерело річок», є коментарем до іншого твору («Місце зустрічі морей»), написаного ханафітським правником із Сирії Ібрагімом аль-Халаббі (пом. 1549). Ко-

202 Аль-Аккірмані, Муса. Шарху ауваміль мійе. Adana İl Halk Kütüphanesi. No. 307/2F. Арк. 85a—107a.

203 Аль-Аккірмані, Ахмад. 'Умдату ль-Ангар фі Шарх Мултака аль-Абгар. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi. No. 2574. 396 арк.

ментар Ахмада аль-Аккірмані стосується переважно запитів практичного характеру (фуру'а, «гілок» ісламського права), зокрема тих норм, які регулюють питання спадщини, шлюбу, покарань, торгівельних відносин. Як засвідчує сам Ахмад аль-Аккірмані, під час написання цього твору, потребу в якому автор відчував на самому початку своєї діяльності як судді, він користувався працями таких знамих авторів як Фахр ад-Дін аз-Заліяї (пом. 1343), Зайн ад-Дін аль-Айні (1433-1488), Абу Убайд Аллах аль-Махбубі (відомий як Садр аш-Шарі'а, пом. 1347), 'Абд аль-Латіф ібн Малік (пом. 1398), Мулла Хусрув (пом. 1480), Абу ль-Хасан Ахмада аль-Кадурі (973-1037), Нух Ефенді (пом. 1569/1570), Бурган ад-Дін аль-Маргінані (1135-1197), Шамс ад-Дін аль-Кугустані (пом. 1546), ібн Камаль (пом. 1534), 'Абд ар-Рахмана Шайхі Дамад (пом. 1667) та ін. Як бачимо, Ахмад Аккірмані був чудово знайомий як із теоретичними, так і практичними напрацюваннями в галузі ханафітського права. На жаль, відомостей про інші праці цього автора поки не знайдено.

Чи не найбільш відомим ученим, який походив із Аккерману, був Мухаммад бін Мустафа аль-Аккірмані. На жаль, ні дата народження Мухаммада аль-Аккірмані, ні особливості його освіти та ранньої кар'єри майже невідомі. Утім в одній зі своїх праць, написаній у 1737 році («Коментар до сорока хадісів аль-Біркауві»),²⁰⁴ автор описує себе як людину, «оточену родинними справами й випробовувану хворобами», що може вказувати на вже немолодий вік. Виходячи з цього можна з високою ймовірністю припустити, що народився Мухаммад аль-Аккірмані не пізніше 1700 року, тобто наприкінці XVII століття.

204 Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. — Стамбул: Ақдам Матбаі, 1905. — С. 5-6.

«Хроніка» Саїд-Герая повідомляє про «Мухаммада-Ефенді» з Аккерману як про ходжу («вченого-радника») султанського двору в Константинополі.²⁰⁵ Один із творів сам Мухаммад аль-Аккірмані присвячує константинопольському шейх аль-ісламу (на жаль, не вказуючи імені), що свідчить про його зв'язок із найвищими релігійними колами Османської імперії.²⁰⁶ У 1753 році Мухаммад аль-Аккірмані став суддею в місті Ізмір (Туреччина), а в 1758 обійняв ту ж саму посаду в Каїрі. Нарешті, в серпні 1760 року Мухаммад аль-Аккірмані стає ханафітським суддею Мекки. У цей час територія Хіджазу, де знаходяться Мекка й Медина, перебувала в складі Османської імперії (з 1519 року). З 1536 року ханіфітський суддя Мекки признавчався в Стамбулі, а в 1565 році вийшов наказ про те, що судді трьох інших мазгабів (шафіїтського, малікітського та ханбалітського) повинні обов'язково консультиватися саме в суддівському управлінні ханіфітів. Таким чином, посада ханіфітського судді в Мецці, яку обіймав аль-Аккірмані, відіграла важливу роль у османській адміністрації Хіджазу. Помер Мухаммад бін Мустафа аль-Аккірмані у вересні 1760 року та, імовірно, був похований саме в Мецці.²⁰⁷

Незважаючи на те, що, так само, як інші мусульманські вчені з півдня України, свою кар'єру Мухаммад аль-Аккірмані зробив за межами батьківщини, зв'язку із

205 Цит. за: Kellner-Heinkele, B. *Crimean Tatar and Nogay Scholars of the 18th Century*. — P. 283.

206 Аль-Аккірмані. *Рісала фі ль-басмаля*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 832Y. Арк. 376b.

207 Див. реконструкцію біографії у: Yakubovych, Mykhaylo. *Muhammad al-Aqkirmānī and his 'Iqd al-La'ālī: the Reception of Ibn Sīnā in Early Modern Ottoman Empire* // *The Journal of Ottoman Studies*. - 2013. - No. 41. — P. 197-219.

Аккерманом він не втрачав. У 1757 році його учень Муртада Ефенді, який походив із Криму, став головним суддею (каді) Єдісану. Завдяки блискучому знанню релігійних та світських наук його сучасник Саїд-Герай порівнював Муртаду Ефенді із видатним мислителем-суфієм Абу Хамідом аль-Газалі та богословом Фахр ад-Діном ар-Разі.²⁰⁸ На жаль, відомостей про інших учнів Мухаммада аль-Аккірмані ми не маємо. Лише в одному з рукописів праці Мухаммада аль-Аккірмані (коментар на правознавчу роботу «Короткий виклад “Розваги для нудьгуючого”» Ібрагіма аль-Халаббі), датованого лютим 1748 року, дехто Камаль ібн ‘Абд ар-Рахім називає Мухаммада аль-Аккірмані словом устаз («вчитель»)²⁰⁹ Також у бібліотеці Принстонського університету зберігся рукопис Мухаммада аль-Аккірмані «Коштовне намисто з пояснень доктрин», переписаний у XVIII ст. двома кримчанами (Аль-Киримійян), Валі ад-Діном ібн Абідом та Мухаммадом бін Абд аль-Ганієм, безпосередньо з авторського оригіналу.²¹⁰ Ці двоє вчених також могли бути учнями Мухаммада аль-Аккірмані. Окрім того, рукопис засвідчує й про зв’язок автора із Кримом, де його, вірогідно, сприймали як «свого».

На відміну від своїх земляків з причорноморських степів, які переважно працювали над об’ємними працями (наприклад, Ібрагім аль-Киримі, Абу ль-Бака’ аль-Ка-

208 Kellner-Heinkele, B. Crimean Tatar and Nogay Scholars of the 18th Century. — PP. 284—285.

209 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Шарх Дібаджа мухтасар Гуньят аль-Мутамаллі. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 4732Y. Арк. 65b.

210 Аль-Аккірмані, Мухаммад. ‘Ікд аль-Каля’ід фі Тахкік аль-‘Акаїд. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 4214 Y. 216 арк.

фауві), Мухаммад аль-Аккірмані був автором кількох десятків робіт порівняно невеликого обсягу. Серед них, що традиційно для посткласичної ісламської філософської думки, можна знайти не лише окремі твори, а й коментарі (шарх), глоси (хашійя) та переклади (тарджам) до праць інших авторів. Тематика цих праць також є типовою для османських інтелектуалів XVII-XVIII ст.: калям, фікг, тафсір, граматика, хадісосназавство, а також етика. Незалежних праць Мухаммада аль-Аккірмані нараховується чотирнадцять, як арабською мовою, так і староосманською. Відомо, зокрема, його праця Маса'іл Келаміє («Питання каляму»), написана староосманською на 55 листах.²¹¹ Також відома староосманська Рісале фі Ірадети ль-Джузія («Послання про часткову волю», використовуються й інші назви), збережена в десятках рукописів та вперше опублікована в 1848 році в Стамбулі (Матбаа і-аміре, 1264 зі статті).²¹² Уже арабською написана самостійна робота Рісала фі фірак ад-далля («Послання про заблудші секти»),²¹³ а також дві різні праці під однією назвою Рісала фі бісмілья («Послання про слова “в ім'я Бога”»), копія більшої з яких знаходиться в Принстоні,²¹⁴ меншої — в Кастамону;²¹⁵ відомі й інші рукописи. Схожу назву (Рісала фі тавджіг

211 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Маса'іл каламія. Milli Kütüphane-Ankara. No. A 4942. 48 арк.

212 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Рісале фі Ірадети ль-Джузія. — Стамбул: Матбаа і-Аміре, 1264/1848.

213 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Рісала фі фірак ад-далля. Çorum Hasan Paşa İİ Halk Kütüphanesi. No. 4334/2. Арк. 32—34.

214 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Рісала фі ль-басмалія. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 832Y. 376b арк.

215 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Рісалату ль-басмалія. Kastamonu İİ Halk Kütüphanesi. No. Kast 53/3. Арк. 373b—376b.

аль-бісмілля, «Послання про аспекти слів «В ім'я Бога»») має окремий твір, який розглядає дванадцять контекстів розуміння однієї з головних ісламських релігійних формул, зокрема логічний (мантік) і теологічний (калям).²¹⁶ Збереглася й самостійна філософсько-теологічна праця Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ільму-гу Та'алья гайра мутангі («Перлове намисто з пояснень нескінченності знання Всевишнього»), примірник якої, зокрема, можна знайти в бібліотеці Університету ім. короля Са'уда в Ер-Ріяді.²¹⁷ Також відоме Дуа рісалесі («Послання про молитву»), написане османською та збережене чи не в єдиному примірнику,²¹⁸ арабомовні праці Шамаїл ан-Набі («Риси характеру Пророка»²¹⁹ та Рісала фі аль-хамду лі-Лля («Послання про слова “Хвала Богу”»)²²⁰. Зберігся й невеликий текст Мухаммада аль-Аккірмані під назвою Рісала фі хукм ас-сівак («Послання про припис сіваку», тобто використання спеціальної зубочистки перед молитвою), один із примірників якого знаходиться у Національній медичній бібліо-

216 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Тавджіх аль-басмаля. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 398H. 5 арк.

217 Аль-Аккірмані, Мухаммад. 'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ільму-гу Та'алья бі-гайра мутангі. Мактаба Джама'а Малік Са'уд. No. 2301. 13 арк. Інф. про інші збер. прим. див.: Yakubovych, Mukhaylo. Muhammad al-Aqkirmānī and his 'Iqd al-La'ālī: the Reception of Ibn Sinā in Early Modern Ottoman Empire. — P. 215.

218 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Ду'а рісалесі. Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi. No. 2773/3. Арк. 192b—20ab.

219 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Шама'іл ан-Набі. Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları. m Mecâmi Türki 20. Арк. 32—56.

220 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Рісалату ль-Хамдулля. Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi. No. 1986/5. Арк. 21a-29a.

теці США.²²¹ Імовірно, це один із перших в історії науки спеціалізованих текстів, який стосується дентальної гігієни. Зберігся й невеликий текст османською мовою під назвою Такрір («Доведення»), присвячений тлумаченню коранічного аяту «Але вони не побажають цього, якщо не побажає Бог» (81:29).²²²

Заслуговує на особливу увагу праця Та'ріфат аль-Фунун уа Манакіб аль-Мусанніфін («Визначення наук та ступені авторів»), збережена в колекції Ашіра Ефенді в бібліотеці Сулейманіє (Стамбул).²²³ У цьому творі Мухаммад аль-Аккірмані ставить на найвищі щаблі наук логіку та «науку про мудрість» (хікма), до якої включає метафізику, фізику, математику, геометрію, астрономію, арифметику, музику та практичну філософію (аль-хікмату ль-'амалійя). До незалежних праць слід зарахувати й уже цитований його фундаментальний арабомовний твір у галузі хадісознавства, Шарх Арба'ун аль-Біргаві («Коментар до сорока хадісів аль-Біргауві»), десятки копій якого збереглися в різних книгозбірнях світу. У 1905 році виходило й повноцінне друковане видання, яке нині стало бібліографічною рідкістю.²²⁴ Коментар Мухаммада аль-Аккірмані до цих хадісів був настільки популярним, що в ХІХ столітті з'явився і його переклад староосманською мовою, виконаний Мустафою

221 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Пісала фі хукм ас-сівак. National Library of Medicine. MS A 19.1. Арк. 1—4.

222 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Ат-Такрір. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 832Y. Арк. 336a.

223 Див. опис та дослідження в: Toksöz H. Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifin Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı // The Journal of Ottoman Studies. — 2013. — No. 42. İstanbul. — S. 177-205.

224 Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. — Стамбул: Ақдам Матбаі, 1905. — 350 с.

аль-Джамі (Бургану ль-Муттакін Терджеме-і Хадіс і-Ер-баін, «Доказ богобоязливих. Переклад сорока хадісів»).²²⁵

Окрім незалежних праць Мухаммад аль-Аккірмані був автором цілої низки коментарів (шурух). Це, зокрема, Шарх Тахміс ад-Дамйаттія, коментар до викладу манзуми Асма' Аллагі аль-Хусна («Прекрасні Божі імена»), написаної Шамс ад-Діном ад-Дамйатті (пом. 1515); сам виклад належить автору XVII т., Мухаммаду Асаду.²²⁶ Коментар містить порівняно небагато філологічних зауваг та звертається до проблеми визначення божественних властивостей в ісламській традиції, переважно в перспективі каляму. Ще один коментар, Шарх Хільяту н-Набі («Тлумачення на “Окрасу Пророка”»), стосується панегіричної праці Касіма аль-Халаббі (пом. 1756).²²⁷

Вийшло з-під пера Мухаммада аль-Аккірмані й декілька глос, хашійя. Збереглися, зокрема, десятки примірників хашійї на Ар-Рісала фі Фанн аль-Адаб («Послання про діалектичну науку») Хусайна аль-Антакі, яка стосується діалектики як методу аргументації та відома як «Хусейнівське послання». Одна із найдавніших копій, переписана ще за життя автора (1162 гіджри / 1749 Р. Х.) зберігається у Принстонському університеті.²²⁸ Ще одна, вже згадана хашійя

225 Tatlı B. Şeytanın Hileleri ve Korunma Yolları Hakkında Bir Çalışma: Risâle-i Teavvüz — Kaynak Tahlil ve Tahkiki // Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. — 2006. — No. 2 (6). — P. 125.

226 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Шарх Тахміс ад-Дамйаттія. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 4447Y. Арк. 101b—151b.

227 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Шерху хільяту н-Набі. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. No. 378/1. 41 арк.

228 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Хашійя 'аля р-Рісалату ль-Хусайнійя. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 3334Y. Арк. 81b-140b.

Мухаммада аль-Аккірмані має назву 'Ікд аль-Каля'ід фі шарх аль-'Акаїд («Коштовне намисто з пояснень доктрин») та містить глоси до хашійї аль-Хайялі на шарх ат-Тафтазані до вже згаданих 'Ака'їд ан-Насафі.²²⁹

Долучився Мухаммад аль-Аккірмані й до формування турецькомовної релігійно-філософської традиції, зробивши декілька перекладів на османську. Передусім це стосується роботи Ікліль ат-Тараджім («Вінець перекладів»), переклад тлумачення Каді Міра на вже згадану працю Гідайяту ль-Хікма Асірад-Діна аль-Абгарі.²³⁰ Як засвідчує вступ, ця праця була виконана Мухаммадом Аккірмані під час перебування на посаді судді в Ізмірі, тобто між 1752 і 1758 роками XVIII століття.²³¹

Наведений перелік праць, безперечно, не є вичерпним, оскільки стан вивчення мусульманської рукописної спадщини цього періоду досі залишає бажати кращого (не згадуючи вже про ймовірні втрати деяких рукописів). Утім найбільш актуальними, виходячи із завдань нашого дослідження, є збережені праці «раціоналістичного» спрямування, в яких Мухаммад аль-Аккірмані виступав у якості самостійного мислителя. І хоча, як це було прийнято в посткласичну епоху, навіть ці праці містять чимало посилань на інших авторів, власні судження Мухаммада аль-Аккірмані доволі часто є оригінальними.

Одне із зацікавлень Мухаммада аль-Аккірмані, в яких виразно помітна спроба самостійного осмислення — це питання етики, зокрема проблеми свободи волі та відповідаль-

229 Аль-Аккірмані, Мухаммад. 'Ікд аль-Каля'ід фі Тахкік аль-'Акаїд. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 4214Y. 216 арк.

230 Аккірмані, Мухаммад. Ікліль ат-тараджім. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 2002Y. 220 арк.

231 Вказ. праця. Арк. 2а.

ності. Показовий у цьому стосунку, зокрема, коментар до одного із відомих хадісів, в якому йдеться про інтенції («воістину, вчинки оцінюються згідно із намірами»).²³² На початку викладу матеріалу Мухаммад аль-Аккірмані звертається до звичних формулювань про те, що неприйнятний вчинок, здійснений через незнання або без лихого наміру, не вважається гріхом (наприклад, «споглядання вродливого обличчя [незнайомої жінки] без пристрасті дозволене, а якщо людина прагне збудити пристрасть, то заборонене»)²³³ Сама лише інтенція (нійя), втім, може визначатися й кінцевим інтересом — наприклад, «обман» (кізб) в умовах війни використовується цілком свідомо й з наміром, але «користь» (масляха), «добро якої переважає зло», легітимізує такі вчинки.²³⁴

Оскільки людство створене для поклоніння Богу, то, відповідно, усе своє життя людина може триматися добрих намірів, навіть у своїх щоденних справах. Посилаючись на середньоазійського суфія Зайн ад-Діна аль-Каувафі (пом. 1435), Мухаммад аль-Аккірмані пише: «Божий раб може увесь свій час перетворити на покору Всевишньому, навіть час їжі, пиття, сну, статевого акту, розмови, усіх своїх рухів і станів спокою. Оскільки вчинки оцінюються згідно із намірами, то їжа й пиття допомагає мати силу для поклоніння, якщо не бажати лише простої насолоди; сон знімає втому й нудьгу, навіть заохочуючи до поклоніння, якщо не бажати просто відпочинку й відсутності думок; злягання з дружиною виконує борг перед нею, встановлений шаріатом, а через статевий акт, якщо не бажати простої насоло-

232 Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. — С. 5-6.

233 Вказ. праця. — С. 8-9.

234 Там само.

ди, згасає збудження та стає можливо уникнути гріха; крім того, може народитися дитина, яка буде поклонятися Богу; те ж саме стосується й різних мистецтв та ремесел».²³⁵

На думку Мухаммада аль-Аккірмані, інтенції не єдині, а поділяються на три категорії. Перша — це страх перед Богом, друга — сподівання на Божественну милість, а третя — просто бажання прославити Господа.²³⁶ Тут зустрічаємо типову мусульманську ідею того, що найвище цінується перед Господом той добрий вчинок, який звершується з любові до самого Господа, а не зі страху перед пеклом чи з бажання заслужити рай. У зв'язку із цим постає питання про свободу волі та інтенційність, зокрема те, яким чином наміри можуть визначатися самою людиною. Мухаммад аль-Аккірмані, відповідаючи на це питання, наголошує на тому, що «інтенція не є предметом вільного вибору»: «Знай, що інтенція — це не слова “матиму такий намір!”, сказані людиною про себе чи в голос. Насправді це побудження, яке виникає в серці й схиляє його до уявної мети, швидкоплинної чи віддаленої. І коли цього “ухилу” (міль) не існує, то неможливо його витворити чи здобути лише за допомогою волі». Отже, підсумовує Мухаммад аль-Аккірмані, «наміри походять від Божественного натхнення».²³⁷

Це, втім (Це, однак), породжує ще одне питання, пов'язане із проблемою відповідальності. Якщо інтенції постають незалежно від суб'єкта, то яким чином реалізується свобода волі та відповідальність? Намагаючись відповісти на це питання, Мухаммад аль-Аккірмані поділяє «побудження серця» (хауватір аль-кальб), які призводять до появи

235 Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. — С. 5-6.

236 Там само.

237 Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. — С. 7.

інтенцій, на три категорії. До першої категорії, зокрема, і належать ті «побудження», за які людина не несе відповідальності, оскільки не приймає їх із власної волі та, відповідно, немає спроможності щось їм протиставити. Судячи з цитованих хадісів Мухаммад аль-Аккірмані включає сюди спонтанні думки, які не служать підставою для праведних чи неправедних учинків. Друга категорія — це вже сформоване переконання ('іттікад), зокрема «невір'я» та «нововведення», за які, вважає Мухаммад аль-Аккірмані, людина буде обов'язково відповідати. Третя категорія — це ті «побудження», з-серед яких людина спроможна обирати, наприклад, звершення доброго чи поганого вчинку. Якщо людина опиняється в умовах, коли ніщо не заважає йому вчинити гріх, але страх перед Богом зупиняє його, то за це, відповідно, вона не буде покарана та ще й отримає винагороду. У цілому ж процес трансформації побудження в інтенцію та, в кінцевому підсумку, у вчинок, Мухаммад аль-Аккірмані пояснює словами Абу Хаміда аль-Газзалі: спочатку виникає певне побудження, потім з'являється «схильність» (міль), далі певне переконання, а уже тоді «актуальний намір», який, відповідно, і трансформується в дію. Саме на цьому, кінцевому етапі, з'являється поняття відповідальності, яка, наголошує Мухаммад аль-Аккірмані, залежить від двох речей: спроможності (кудра) та вільного вибору (іхтіяр).²³⁸

Детальну відповідь на проблему божественного передвизначення та свободу волі людини Мухаммад аль-Аккірмані формулює в іншій праці, яка переважно відома під назвою «Послання про часткову волю». Поняття «часткова воля» (ірадату ль-джузія), як довів у своєму дослідженні Ф. Брукмейр, розвинулося в османській інтелектуаль-

ній культурі після Мухаммада аль-Біркауві як своєрідний «міст» між матуридитським та ашаритським баченням проблеми свободи волі.²³⁹ Більше того, Ф. Брукмейр порівнює доктрину «часткової волі» (притаманну й деяким напрямам сучасної мусульманської думки) із протестантською етикою, наголошуючи на тому, що раціоналістичне витлумачення свободи вибору стало одним із чинників економічного успіху, наприклад, Туреччини.²⁴⁰

Загалом поняття «часткової волі» розвинулося як інтерпретація матуридитської доктрини людських учинків, яку дослідники схильні порівнювати із відомим ученням про примат інтелекту над волею в Томи Аквінського²⁴¹ та розглядати як найбільш помірковану та узгоджену в мусульманському мисленні позицію.²⁴² Д. Пессано зауважує, що в «Книзі Однобожжя» (Кітаб ат-Таухід), приналежність якої перу Абу Мансура аль-Матуріді не викликає сумнівів,²⁴³ здійснюється «дослідження екзистенційної динаміки людського вчинку».²⁴⁴

239 Bruckmayr, Philipp. The Particular Will (al-irādat al-juz'iyya): Excavations Regarding a Latecomer in Kalām Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse // European Journal of Turkish Studies. — 2011. — No. 13. — P. 2-19.

240 Вказ. праця. — P. 19.

241 Pessagno, J. Meric. Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Manhur al-Māturīdī // Journal of the American Oriental Society. — 1984. — Vol. 104. — No. 1. — PP. 177-191.

242 Brodersen, A. Göttliches und menschliches Handeln im māturīditischen kalām // Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik. — 2013. — Vol. 2. — PP. 117-139.

243 Див.: Özerverli, Sait. The Authenticity of the Manuscript of Māturīdī's Kitāb al-Tawhīd: A Re-examination // İslām Araştırmaları Dergisi. — 1997. — Sy. 1. — S. 19-29.

244 Pessagno, J. Meric. Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Manhur al-Māturīdī. — P. 182.

У загальних рисах погляд самого Абу Мансура аль-Матуріді на проблему свободи волі можна описати таким чином.²⁴⁵ Учинки людей (аф'аль) створені Богом там само, як усі речі. «Можливість» (кудра) діяти, тобто готовність здійснити певний вчинок, також створюється Богом, оскільки складається із умов та обставин, а вони, в свою чергу, передвизначені. Свобода волі людини полягає в тому, обирати їй певну дію чи відмовитись від її виконання. Наперед знаючи про вибір людини (утім знання не означає «примусу» до цього вибору), Бог творить чи не творить цю дію. Таким чином, роль суб'єкта — це перетворювати потенцію в акт, хоча як потенція (кудра), так і акт (фі'ль) створені не суб'єктом, а Богом. Динаміка цього процесу, як відзначає Дж. Пессано, нагадує аристотелівську ентелехію, ідею довершення буття.²⁴⁶

На думку Абу с-Сана' ал-Ляміші (пом. бл. 1144), одного з головних матуридитських апологетів середньовіччя, свободу вибору людини взагалі неможливо заперечувати, оскільки вона зрозуміла інтуїтивно: «Наділена розумом людина, якщо поміркує сама про себе, то з логічною необхідністю зрозуміє, що саме вона обирає те, що робить, без примусу та насилля, оскільки вона через інтуїцію власного розуму (бадігату ль-'акль) пізнає те, що має безпосередню спроможність робити це чи не робити».²⁴⁷ Але залишається відкритим питання про те, наскільки вагому роль відіграє цей індивідуальний розум у керуванні людською волею,

245 Аль-Матуріді, Абу Мансур. Кітаб ат-Таухід / Ред. Б. Тупаглу, М. Уруші. — Бейрут-Стамбул: Дар Садір, Мактаба аль-Іршад, [Б. д.]. — 414 с.

246 Pessagno, J. Meric. Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Manhur al-Māturīdī. — P. 183.

247 Аль-Ляміші, Абу с-Сана'. Ат-Тамгід лі-Кава'ід ат-Таухід / Ред. 'А. Туркі. — Бейрут: Дар аль-Гарб аль-Іслямі, 1995. — 260 с.

оскільки сам розум спирається на 'іттікад, «переконавання». Мухаммад Хайят ас-Сінді (пом. 1750) у праці Аль-Іфадату ль-Маданія фі ль-Ірадату ль-Джузія («Мединське провозвіщення про часткову волю») прямо стверджує: «Те, що Всевишній створює вчинок, не означає, що раб Божий змушений його виконувати, адже вчинок створюється лише після волі раба Божого та рішучості в цій волі».²⁴⁸ Анонімне «Послання про часткову волю», вміщене в рукописну збірку XIX століття, намагається субстанціювати поняття «вибору» (тарджіх, букв. «визначення переваги»), прив'язуючи волю до знання: «Вибір залежить від волі, воля залежить від знання, а знання залежить від пізнаваної дійсності».²⁴⁹

Своє слово у вирішення проблеми вніс і Мухаммад аль-Аккірмані. У вже згаданому османомовному трактаті (який в середньому займає близько п'ятнадцяти сторінок тексту) він намагається пояснити матуридитську позицію, давши оцінку «неправильним» інтерпретаціям (наприклад, му'тазилітам, періпатетикам та ін.). С. Далькіран, автор дослідження одного зі скорочених варіантів «Послання», розглядає цей текст як один із найбільш вдалих викладів розв'язку проблеми свободи волі й передвизначення.²⁵⁰ Розвиваючи той самий підхід, що й у коментарі до хадісу «Воістину, вчинки оцінюються згідно із намірами», Мухаммад аль-Аккірмані намагається з'ясувати онтологічні підстави для реалізації свободи волі. Іхтіяр, «вибір», стає можли-

248 Ас-Сінді, Мухаммад. Аль-Іфадату ль-Маданія фі ль-Ірадату ль-Джузія. — Ер-Ріяд: Мактаба ар-Рушд, 2002. — С. 179.

249 Писала фі вуджуд. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 2621Y. FF. 1166.

250 Dalkiran S. Akkirmânî'nin İrâde-i Cüzîyye ile İlgili Risâlesi ve Değerlendirmesi // EKEV Akademi Dergisi — Sosyal Bilimler. — 1998. — No. 2. — S. 177.

вим тоді, коли актуалізуються чотири складові. По-перше, це тасаввур, «уявлення» про дію, по-друге, шевк («потяг», «бажання», те ж саме, що міль), по-третє, власне, сама «часткова воля», і, нарешті, по-четверте, «рух органів» (тахрік-і а'за). Як тасассур, так і шевк належать до «існуючих речей» (умур і-мевджудандір), а, отже, створених Богом (оскільки усе, що існує, створене Богом, а будь-які винятки суперечать ідеї монотеїзму). Але власне іраде, «воля», походить уже від раба, тож Господь лише завершує реалізацію цієї волі, створюючи сам учинок. Отже, підсумовує Мухаммад аль-Аккірмані услід за іншими авторами, знання Господом того, що саме обере Його раб, не означає примусу до вчинку.²⁵¹

Фактично головне в його тексті — це довести, що «часткова воля» як рішення перетворювати можливість (кудра) в акт (фі'ль) саме й забезпечує свободу вибору. Навіть якщо повернутися до дискусії навколо того, який онтологічний статус має сама часткова воля (сам Мухаммад аль-Аккірмані розглядає це явище як халь, «стан», а не шай', «річ»), слід визнати, що ініціюється певний учинок саме людиною, а відтак саме вона цілком відповідає за наслідки.²⁵² Показово, що Мухаммад аль-Аккірмані намагався дослідити структуру людського вибору (усіх «етапів», які проходить суб'єкт, реалізуючи потенцію в акт), на що попередні автори звертали порівняно мало уваги, зосереджуючись лише на понятті «вибору» як на зрозумілому самому по собі. Визначення ж «часткової волі» саме як «стану», а не «речі», якій притаманне буття, дозволило водночас зберегти відданість матуридितсь-

251 Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аф'аль 'ібадат уа ірадат джузія. Kabinet rukopisov, starých a vzácných tlačí. Univerzitna knižnica v Bratislave. No. 412. Арк. 1-2.

252 Там само.

кій доктрині передвизначення та, з іншого боку, утвердити поняття відповідальності. Особливий акцент на свідомому виборі між несвідомими «порухами душі» (оскільки, на думку Мухаммада аль-Аккірмані, «інтенція не є предметом вибору») можна охарактеризувати як спробу підкреслити раціональну складову етики. Ця «раціональність», окрім практицизму (який помітив у матуридизмі Ф. Брукмайр), виявляється іще й у моральному аспекті, оскільки саме поняття розуму («акль») в первинному сенсі означає «стримування». Більше того, індивід, який реалізовує свою свободу волі, мусить критично сприймати й власні переконання, вже «задані» попередньо (як тасаввур, «уявлення»). Усе це дозволяє вважати етичні погляди Мухаммада аль-Аккірмані спробою побудови індивідуалістичної етики в межах релігійного світогляду, близькою до підходів, сповідуваних і модерними європейськими просвітниками. Варто зауважити й те, що логічно-смилова складова етичної концепції Мухаммада аль-Аккірмані відтворює характерні особливості мусульманської філософської думки: «спроможність» (кудра) та «дія» (фі'ль) виступають в ролі створених Богом «внутрішнього» (батін) та «зовнішнього» (загір), а людський вибір, іхтіяр, «врівноважує» ці дві сторони буття. Тасаввур, «уявлення», можна позначити як «корінь» (асль), з якого виходить «гілка» (фара'); як «корінь», так і «гілка» створені у відповідності з Божественним знанням майбутнього, але виявлені через «часткову волю» людини. Таким чином, Мухаммад аль-Аккірмані, поряд із іншими османськими авторами, довершує класичну доктрину передвизначення й свободи волі, яка в подальшому вже не ставала предметом критичної ревізії.²⁵³

253 Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аф'аль ібадат уа ірадат джузія. — арк.10.

У центрі уваги філософсько-релігійної думки Мухаммада аль-Аккірмані перебувала й онтологічна та теологічна проблематика, зокрема в аспекті розуміння можливостей богопізнання через використання інструментів дослідження буття як такого. Для означення такої проблематики цілком підходить кантівський термін «онто-теологія», використаний окремими дослідниками й у стосунку до посткласичної мусульманської філософії.²⁵⁴ У випадку Мухаммада аль-Аккірмані, як і багатьох інших мислителів посткласичного періоду, мусульманська релігійна доктрина описувалася у межах філософської термінології, передусім приналежної до школи ібн Сіні.

До онто-теологічної проблематики Мухаммад аль-Аккірмані звертається у двох контекстах. З одного боку, це герменевтичний контекст (праці Шарх Тахміс ад-Дамйаттійя, Шарх аль-Бісмілья, Шарх Тауджіг аль-Бісмілья), з іншого — логічний (в уже згаданій самотійній роботі Аль-’Ікд аль-Ла’алі фі байан ‘ільму-гу Та’аля гайра мутанагі). Перший відтворював підхід, прийнятий в галузі усуль аль-фікх, другий — у калямї та фальсафі. У праці Шарх Тахміс ад-Дамйаттійя, в якій Мухаммад аль-Аккірмані тлумачить поетичні рядки Шамс ад-Діна ад-Дамйатті на тему божественних імен, йдеться про декілька фундаментальних запитів. «Знай, що так само, як розуми губляться в здогадках про сутність Усевишнього Бога, вони губляться й у розумінні преславного імені (лафзату ль-джаліяля), яке позначає Його».²⁵⁵ Отже, вважає Мухаммад аль-Аккірмані, ключ до розуміння

254 Rizvi S. Mulla Sadra and causation: Rethinking a problem in later Islamic philosophy // Philosophy East and West. — 2005. — Vol. 55. — No. 4. — P. 570-583.

255 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Шарх Тахміс ад-Дамйаттійя. Арк. 101b.

онто-теологічної проблемати полягає не лише в пошуку доказів буття Бога, а й у критичному аналізі тих понять, які використовуються для опису цих аргументів.

Так, наприклад, Мухаммад аль-Аккірмані розглядає божественне ім'я Халік («Творець») як один із доказів безпідставності погляду «філософів» (фалясіфа) на створення світу, оскільки йдеться про «дарителя буття речам після того, як їх не було», тобто «виникнення в часі» (аль-худус аз-замані).²⁵⁶ «Філософи» ж натомість обґрунтовують ідею «сутнісного виникнення» (аль-худус аз-заті), тобто вічної залежності буття від Творця, яка не означає створеності самого буття. Але це не стає на заваді платонівському ототоженню істини й буття, яке зустрічаємо в тлумаченні божественного імені Хакк («Істина»): «Хакк — утверджене буття, оскільки все інше буття в порівнянні з ним — хибне».²⁵⁷

У «відчитуванні» інших божественних імен Мухаммадом аль-Аккірмані відчуваються й впливи реформаторських поглядів, зокрема в тлумаченні імені муджіб («Відповідаючий»): «Вигук “о Господи!”» (Йа Рабб!) не просто спонукає людини до віри загалом, а до такого важливого її стовпа як утвердження панування (рубубійя)». ²⁵⁸ Ідея визнання божественного панування в світі (рубубійя) як обов'язкова умова справжнього сповідання Однобожжя (таухід), як відомо, була актуалізована молодшим сучасником Мухаммада аль-Аккірмані, недждійським проповідником Мухаммадом бін 'Абд аль-Ваггабом, з яким пов'язують зародження так званого салафізму. Показово, що Мухаммад аль-Аккірмані розглядав поняття рубубійя у зв'язку із Божественною ми-

256 Вказ. праця. Арк. 102b.

257 Вказ. праця. Арк. 104b.

258 Там само.

люстю й благословенням,²⁵⁹ а, отже, це ставило під сумнів популярні мусульманські практики вшановування «святих» (аулійя), місця їхнього поховання та ін.

До онтологічної проблематики Мухаммад аль-Аккірмані звертається й у праці Шарх аль-Бісмілья, присвяченій розумінню мусульманської релігійної формули «З іменем Бога Милостивого, Милосердного!».²⁶⁰ Серед переважно філологічних інтерпретацій конструкції бісмї Лягія знаходимо й філософську. Вираз «З іменем», наголошує Мухаммад аль-Аккірмані, «позначає повноту буття, оскільки називається таким, який передує в зовнішньому бутті всім речам. Саме це використовується як доказ при утвердженні обов'язкового буття, а в бутті уявному (аль-вуджуд аз-зігні) виступає як знання, що передує усім іншим знанням <...> тому й говорять: “я не бачив жодної речі, щоб перед нею не було Бога”». Звертається Мухаммад аль-Аккірмані й до питання про те, чи можна згадку імені Бога (власне Аллаг) вважати згадкою самого Бога, відповідаючи, що предметом божественного імені є божественна сутність. Отже, «ім'я Всевишнього Бога — це самість іменованого», яка й заслуговує на «поклоніння» ('убудійя).²⁶¹

Проблематика божественного імені, яка сягає свої корінням класичної дискусії про відношення між самим «ім'ям» (ісм) та «іменованим» (мусаммі),²⁶² розглядаєть-

259 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Шарх Тахміс ад-Дамйаттійя. Арк. 104b.

260 Аль-Аккірмані. Рісала фі ль-басмалія. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 832Y. Арк. 376-384.

261 Вказ. праця. — С. 378-383.

262 Див. Ас-Саракібі М. Ат-Тадахуль ад-Далялі байна ль-Ісм уа ль-Мусамма уа т-Тасмійя фі т-Турас аль-'Арабі // Маджалла Дамі'ату Катар лі ль-Адаб. — 2005. — Vol. 27. — С. 75—126.

ся і у невеликій праці під назвою Тауджіг аль-Бісмілья.²⁶³ Серед дванадцяти «аспектів» (ауджаг), в яких можна розуміти вираз «з ім'ям Бога» (бісмі Лягі), Мухаммад аль-Аккірмані вирізняє й «калямічний», калямі. Божественна сутність, наголошує Мухаммад аль-Аккірмані, «особливіша за всі речі, а уособлюється вона саме за допомогою розуму».²⁶⁴ Одне з питань, яке, на думку Мухаммад аль-Аккірмані, потребує обов'язкового уточнення, полягає в тому, яким чином може використовуватися ім'я на позначення Бога, якщо власне божественна сутність не є відомою (на чому, зокрема, наголошували класики каляму імам аль-Харамейн аль-Джувайні та аль-Газалі)?²⁶⁵ Сам Мухаммад аль-Аккірмані відповідає на це, що «для того, щоб встановлювати для чогось ім'я, обов'язково знати це щось».²⁶⁶ Але оскільки божественне ім'я відкривається через слово Самого Бога (тобто Коран), то, відповідно, автор такого «встановлення» (вада') знає його значення. Людина ж, у свою чергу, повторює вже утверджені істини, незнання яких не може поставити під сумнів дійсність самих смислів. Таким чином, першопочатковий смисл божественного імені виступає в ролі асл, «основи», а вже всі наступні смисли, які фіксуються в розумінні цього імені, — в якості фара', «гілки». Можна також розглядати співвідношення між іменем та його означенням як між «внутрішнім» та «зовнішнім» (загір — батін), гармонію яких і встановлювала релігійна формула бісмі Лягі.

263 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Тавджіх аль-басмаля. Арк. 1а.

264 Вказ. праця. Арк. 6б.

265 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Тавджіх аль-басмаля. Арк. 2б.

266 Там само.

Уже логічний підхід, притаманний каляму та фальсафі, можна спостерігати в праці Мухаммада аль-Аккірмані Аль-’Ікд аль-Ла’алі фі байан ‘ільму-гу Та’алья гайра мутанагі («Перлове намисто з пояснень того, що знання Усевищнього нескінченне»). Відомо декілька примірників цього невеликого твору (Алжир, Сулейманіє, Ксул). Примірник із бібліотеки університету ім. короля Сауда (Ер-Рійяд, Саудівська Аравія), містить 21 аркуш та невеликі коментарі. Найдавніший запис про власника, який можна знайти на першому аркуші, містить посилання на дату — 1206 рік гіджри, тобто 1791/1792 Р. Х.²⁶⁷ Авторство Мухаммада аль-Аккірмані, який згаданий безпосередньо на початку тексту («Нуждений Мухаммад аль-Аккірмані говорить <...>»), не викликає сумніву.

Метою написання цієї праці, як відзначає сам автор, було вирішення деяких «відомих проблем», зокрема питання про те, скінченне божественне знання в числому значенні чи ні. Показовою є й типова «схоластична» структура твору: тези, антитези, синтез (власне, висновки), в межах якого можна віднайти й власне авторську позицію.

Загалом проблема формулюється так. Число «милостей», які праведники отримають в раю, повинно бути або відоме Богу, або невідоме. Якщо це число відоме Богу, то, свідчить логічна необхідність, воно повинно бути скінченим. Утім, відзначає Мухаммад аль-Аккірмані, це суперечить вічності «милостей» (наприклад, «їжі»), які отримають «жителі раю», оскільки Коран говорить: «Ось образ раю, обіцяного богобоязливим: там течуть ріки, а їжа та затінок

267 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-’Ікд аль-Ла’алі фі байн ‘ан ‘ільмігі Та’алья бі гайра ль-мутанагі. Мактаба Джаміа Малік Сауд. Кісм аль-Махтутат. 2301. Арк. 1а.

невичерпні. Отакий кінець для богобоязливих, а кінцем для невіруючих буде вогонь» (Коран, 13:35). Інший варіант відповіді, згідно з яким Богу невідоме число цих «милостей», суперечить мусульманській доктрині. Невелика примітка на полі тексту (вірогідно, також авторства Мухаммада аль-Аккірмані) приписує формулювання цієї проблеми іншому османському вченому, Мусліх ад-Діну Ходжі-заде аль-Бурусаві (пом. 1488).²⁶⁸ Подібні думки, зокрема, Ходжа-заде висловлював у своєму коментарі до відомої праці Тагафут аль-Фалясіфа авторства аль-Газалі.²⁶⁹

У дусі, типовому для наукових праць посткласичного періоду, Мухаммад аль-Аккірмані для початку повторює усі відповіді, запропоновані попередніми авторитетами. Тут знаходимо посилання на Насір ад-Діна ат-Тусі (у тому числі на його коментар до аль-Ішарат уа т-Танбігат ібн Сіні), Адуд ад-Діна аль-Іджі, Са'д ад-Діна ат-Тафтазані та Джалал ад-Діна ад-Даввані. Утім лише Насіра ат-Тусі Мухаммад аль-Аккірмані називає поняттям мухаккік («підтверджувач»). Шанобливе ж шейх ужито лише стосовно двох класиків — ібн Сіні та Шігаб ад-Діна ас-Сутраварді.²⁷⁰

Полеміка, до якої звертається Мухаммад аль-Аккірмані з перших сторінок своєї праці, відбувалася переважно між послідовниками ібн Сіні. Сутність цієї полеміки зводилася до того, що, згідно з позицією деяких критиків фальсафі (наприклад, аль-Газалі), ібн Сіна та його послідовники начебто вважали, що Богу відомі лише «загальні» (куллій-

268 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутангі. Арк. 2.

269 Са'да Р. Мушкіля ас-Сараа байна ль-Фальсафа уа д-Дін. — Бейрут: Дар аль-Фікр аль-Лубнані, 1990. — С. 160.

270 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутангі. Арк. 4а, 8б.

ят), а не «часткові» (джузіят) речі. Ця думка була пов'язана з тим, що ідея знання Богом часткових речей (наприклад, людських дій) не знаходила логічного пояснення: якщо Богу відомо, що в конкретний час та в конкретному місці відбудеться певна дія, то чи означає це, що божественне знання стає новим після того, як ця дія вже відбулася? Якщо так, то чи не визнаємо ми цим, що буття речі стає причиною змін божественного знання, а, отже, творіння впливає на Творця, що неприпустимо? А якщо ні, то яким чином можна говорити про знання Богом часткових речей, якщо до виникнення речі та після неї знання про неї було тим самим?

Муттакалімі — послідовники ібн Сіні (ат-Тафтазані, ад-Даввані), відзначає Мухаммад аль-Аккірмані, наголошували на тому, що Бог розуміє часткові речі за допомогою «цілокупного знання» (іджмалі), що зовсім не означає незнання про них.²⁷¹ Пояснюючи тлумачення думки Насір ад-Діна ат-Тусі, Мухаммад аль-Аккірмані пише: «Усі образи (суур) речей — суці й не-суці, загальні й часткові — присутні в Його знанні. Навіть найменший атом не приховується від Його знання».²⁷² Натомість, відзначає Мухаммад аль-Аккірмані, за словами аль-Іджі деякі «філософи» висловлюють інший погляд. До таких, на думку Мухаммада аль-Аккірмані, належав Абу Гашім аль-Джубба'ї (пом. 933), який вважав, що Бог знає часткові речі завдяки створенню «подібних» (ташбіг) образів, а не у зв'язку із реальними пізнаваними предметами (ма'лум).²⁷³ Таку думку до Абу

271 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутанагі. Арк. 3а-4б.

272 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутанагі. Арк. 3а.

273 Там само.

Гашіма відносив і Абу ль-Хасан аль-Ашарі в своїй відомій доксографії.²⁷⁴ Сам Абу Гашім вважав, що Богу відомі навіть «неможливі» (мустахіля) речі, але вони не можуть бути означені як «пізнавані» (ма'лум); на це Мухаммад аль-Аккірмані відповідав, що заперечення «пізнаваності» чогось із необхідністю означає заперечення самого знання (таку ж саму «помилку», гадає Мухаммад аль-Аккірмані, повторює аль-Іджі).²⁷⁵

Намагаючись дати свою оцінку поясненням попередніх авторів, Мухаммад аль-Аккірмані «знецінює» вартість самого питання: божественне знання, на його думку, не може бути в жодному разі порівняне зі знанням людським (тобто мумкін, тимчасовим буттям), оскільки це нагадує аналогію між «видимимим» (шагід) та «невидимим» (гайб).²⁷⁶ Слід зауважити, що подібний аргумент свого часу використовував Ібн Рушд, «відбиваючись» від критики аль-Газалі на адресу філософів-аристотелістів.²⁷⁷ Більше того, Мухаммад аль-Аккірмані вважає, що як ранні ашарити, так і пізні муттакаліми обмежували божественне знання лише «існуючими речами» (мавджудат), у той час як градація буття в Ібн Сіні передбачала ще й «неіснуюче» (ма'дум) як особливу категорію. Ібн Сіна, згідно з витлумаченням Мухаммада аль-Аккірмані, розглядав частковості все ж як відомі Богу,

274 Аль-'Аш'арі, Абу ль-Хасан. Макалят аль-ісламіїн уа іхтіляф аль-мусаллін. Аль-Кагіра: Мактаба ан-нагда аль-місріййя, 1369/1950. — Т. 1. — С. 372.

275 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'аля бі гайра ль-мутанагі. Арк. 10а-11б.

276 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'аля бі гайра ль-мутанагі. Арк. 7а.

277 Ібн Рушд, Абу ль-Уалід. Фасль аль-макаль фі такрір ма байн аш-шарі'а уа ль-хікма мін аль-іттисаль. — С. 129.

але відомі у певний «святий спосіб» ('аля ваджг аль-мукад-дас), недосяжний для людського пізнання.²⁷⁸ Сам Ібн Сіна в тексті праці аль-Ішарат уа т-Танбігат уточнював, що це знання не залежить від часу й простору (аз-заман уа д-да-гр).²⁷⁹ Саме так, на думку Мухаммада аль-Аккірмані, інтепретували ібн Сіну й Насір ад-Дін ат-Тусі та Кутб ад-Дін ар-Разі, яких Мухаммад аль-Аккірмані вважає чи не найбільш коректними інтепретаторами ібн Сіни.²⁸⁰

Посилаючись на ад-Даввані, Мухаммад аль-Аккірмані пропонує свою відповідь. Божественне знання має бути актуальним, а не потенційним (тобто знанням про речі як такі, а не лише про можливість їх існування). За таких умов «загальне» знання виступає в якості «кореня» (асль), а «часткове» — як «гілка» (фара'). Отже, пізнаючи часткові речі, божественне знання переходить від потенційного до актуального стану (в стосунку до конкретного смислу), не змінюючись під впливом самого предмету. Таким чином, цю «відповідь» Мухаммад аль-Аккірмані вважає достатньою для вирішення вищезгаданого логічного протиріччя.²⁸¹

Після цього Мухаммад аль-Аккірмані звертається до найголовнішого завдання своєї праці. Відзначивши, услід за 'Абд Аллагом аль-Байдаві в Таувалі' аль-Анвар («Сходи світочів»), неможливість розуміння нескінченності через дефініцію (тасдік), Мухаммад аль-Аккірмані вважає, що можна досягнути лише «ідею» (тасаввур) нескінченності як

278 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутанагі. Арк. 4а.

279 Ібн Сіна. Аль-Ішарат уа т-Танбігат / Ред. Сулайман Дунья. — Каір: Дар аль-Ма'рафі, 1961. — Т. 2. — С. 296.

280 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутанагі. Арк. 4а.

281 Там само.

такої.²⁸² У цьому ж контексті згадується й проблема знання Богом «неможливого» (мустахіль), яку Мухаммад аль-Аккірмані, розглянувши думки Нур ад-Діна ас-Сабуні (пом. 1184) та ад-Даввані, вирішує дещо незвичним способом: на його думку, «неможливе» схоже на «загальне» у своєму стосунку до буття, оскільки ні «неможливе», ні «загальне» не має реального існування.²⁸³ Реальне існування притаманне лише індивідуальним речам, про що, згадує Мухаммад аль-Аккірмані, писав Наджм ад-Дін аль-Катібі (1203-1277) у праці Хікмату ль-'Айн.²⁸⁴ У вказаному творі справді знаходимо думку про те, що «все буття в сутностях індивідуоване»,²⁸⁵ але Мухаммад аль-Аккірмані замінює поняття «буття в сутностях» ('айан) на «зовнішнє» (харідж), дещо узагальнюючи думку аль-Катібі.²⁸⁶

Яким же чином виходячи із попередніх позицій можна досягнути відповідності між нескінченним континуумом індивідуальних сутностей та актуальним божественним знанням? На думку Мухаммада аль-Аккірмані, найбільш поширеними можна вважати чотири відповіді, оскільки усі попередні (в тому числі з Мабахіс аль-Машрікійя Фахр ад-Діна ар-Разі) «надто складні».²⁸⁷ Саме до цих відповідей у Мухаммада аль-Аккірмані знаходяться контаргументи, покликані спростувати їх доцільність у вирішенні поставленої проблеми.

282 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутанাগі. Арк. 5а—6б.

283 Вказ. праця. Арк. 7б.

284 Там само.

285 Аль-Катібі, Наджм ад-Дін. Хікмату ль-'Айн / Ред. М. Аш-Шагуль. — Каїр: Аль-Мактаба аль-Азгарійя, 2006. — С. 6.

286 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутанাগі. Арк. 7а.

287 Там само.

Отже, перша відповідь (запропонована «одним шляхетним ученим») полягає в наступному: число «милостей» в раю повинно бути або парним, або непарним. Якщо «взяти» одну з милостей із загального числа, то якщо це число непарне, залишок буде парним і навпаки. Таким чином, нескінченне можна поділити на дві скінченні частини. Якщо ці дві частини додати одна до одної, то в підсумку вийде скінченна кількість. Але, робить заувагу Мухаммад аль-Аккірмані, хтось може наголосити на тому, що «нескінченні числа не діляться», що, згідно з посиланням на полях рукопису, аргументував коментатор праць ад-Даввані Мірзаджан (пом. 1585).²⁸⁸

Друга відповідь схожа на першу, оскільки вона також ставить під сумнів нескінченність чисел. Адже якщо додати до нескінченної кількості одиницю, чи стане нескінченність скінченною? Буденна логіка підказує, що так, оскільки нескінченність плюс одиниця більше за нескінченність без одиниці. Утім, наголошує Мухаммад аль-Аккірмані, «нескінченність» — це певне «ціле» (джумля), яке складається з часток, а не чисел, а тому не може бути обрахована в принципі. Те ж саме стосується, на його думку, і «неіснуючих речей», які не стають існуючими внаслідок додавання існуючих. Отже, на думку Мухаммада аль-Аккірмані, нескінченність взагалі не можна уявляти як певний континуум чисел, а тому й подальші аргументи можна також поставити під сумнів.²⁸⁹

Третя відповідь називається «аргументом відповідності» (бурган ат-татбік). Якщо «взяти» одну річ із нескін-

288 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-’Ікд аль-Ла’алі фі байн ‘ан ‘ільмігі Та’алія бі гайра ль-мутанагі. Арк. 9а.

289 Там само.

ченно континууму, то його лад зміниться. «Попередні» частки (сабікійят) утворюють число, відмінне від «наступних» (масбукійят), а, отже, стануть різними та, відповідно, свідчатимуть про скінченний характер того, що уявлялося як нескінченність²⁹⁰. Ця відповідь не викликає заперечень у Мухаммада аль-Аккірмані, однак ще в попередніх словах він наголошував на тому, що уявляти нескінченність як сукупність чисел неприпустимо. Таким чином, і цей аргумент був для Мухаммада аль-Аккірмані неприйнятним.

Те ж саме стосується і четвертої відповіді, яка має назву «доказ від божественного престолу» (бурган аль-'арші). Якщо змінити лад (тартіб) нескінченних речей, то співвіднесеність між першою із них (яку символічно називають «троном Божим») та іншими зміниться, що, відповідно, ставить під сумнів ідею нескінченності як таку. Мухаммад аль-Аккірмані не приймає цієї відповіді та наголошує на тому, що вона ґрунтується лише на «надчуттєвому сприйнятті» (хадс), а не раціональному мисленні. Першим, хто використав цей «доказ», наголошує Мухаммад аль-Аккірмані, був Шігаб ад-Дін ас-Суграварді (пом. 1191). Проте «надчуттєвий доказ не може бути використаний проти опонента так, як докази, які ґрунтуються на інтуїції, досвіді чи загальноприйнятому знанні».²⁹¹ Цим, власне, Мухаммад аль-Аккірмані й завершує своє послання, дійшовши висновку, що ідею нескінченності спростувати неможливо, а тому, відповідно, немає підстав сумніватися в нескінченності божественного знання. Помітно, що, як у послідовника кадзіаделізму, «надчуттєвий» метод ішракізму не

290 Аль-Аккірмані, Мухаммад. Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байн 'ан 'ільмігі Та'алія бі гайра ль-мутанагі. Арк. 9b.

291 Там само.

викликає особливих симпатій у Мухаммада аль-Аккірмані; спеціальна згадка про те, що посилення на подібні аргументи не можуть бути використані в дискусіях, засвідчує, що для Мухаммада аль-Аккірмані містицизм був лише індивідуальним суб'єктивним досвідом, який не міг бути трансформований у загальну світоглядну теорію.

Огляд головних праць Мухаммада аль-Аккірмані та їхніх змістовних особливостей дозволяє дати загальну оцінку значимості цієї постаті. Передусім слід зауважити, що незважаючи на переважно адміністративний, а не викладацький контекст своєї кар'єри Мухаммад аль-Аккірмані залишив по собі досить велику кількість праць, окремі з яких уже в ХІХ столітті виходили друком та перекладалися староосманською мовою. Показова збереженість значної кількості рукописних копій коментаря до «Сорока хадісів» аль-Біркауї, «Послання про часткову волю» та інших праць Мухаммада аль-Аккірмані засвідчує популярність його наукового доробку в різних куточках Османської імперії та поза нею. Не можна не відзначити й те, що спадщина Мухаммада аль-Аккірмані була відома і у Єдісані (через його учнів) та в Криму, де його праці переписувалися місцевими авторами.

Етичні погляди Мухаммада аль-Аккірмані значною мірою звертаються до проблеми структурованості намірів, яка в працях інших мислителів поставала в дещо інших акцентах. Як у коментарі до «Сорока хадісів», так і в «Посланні про часткову волю» Мухаммад аль-Аккірмані розтлумачує поняття «інтенція» не як «бажання» в загальному сенсі, а, власне, як момент, що передує вільному вибору та непідвладний людській волі. Таким чином, раціональна «воля» (ірада) протиставляється ірраціональній «інтенції» (нійя) як підвладна людському розуму, що іще раз підкреслює раціональність етичної доктрини Мухаммада аль-Аккірмані.

Дещо в іншому, але не менш критичному аспекті розгорталася думка Мухаммада аль-Аккірмані в стосунку до онтологічної проблематики. Перебуваючи під впливом онтологічних поглядів ібн Сіні (так само, як його попередники з Криму), Мухаммад аль-Аккірмані, втім, досить критично ставився до «канону» його посткласичних коментаторів, розглядаючи їхні методи вирішення онтологічних запитів як недостатні та суперечливі. Таким чином, Мухаммад аль-Аккірмані ставить під сумнів претензії посткласичного каляму на тлумачення теологічних істин. І хоча, серед іншого, в поглядах Мухаммада аль-Аккірмані простежуються й новаторські моменти (наприклад, порівняння «загального» та «неіснуючого», ідея перетворення «потенційного» божественного знання в «актуальне» після створення Богом самої речі та ін.), переважає в його думці не розвиток методології каляму, а, радше, її критика. Таким чином, Мухаммад аль-Аккірмані виступає в якості послідовного кадідзеліта-реформатора, який ставив під сумнів традиційний османський раціоналізм (пов'язаний, у тому числі, із суфізмом та ашаризмом і матуридизмом). Враховуючи стан вивчення й доступності праць ученого, важко дати завершену оцінку тому, наскільки серйозний вплив його погляди мали на подальших авторів, однак навіть розрізнені відомості про його учнів дозволяють вважати Мухаммада аль-Аккірмані одним із найбільш відомих османських інтелектуалів XVIII століття.

«Західні татари» на Волині

Звертаючись до теми ісламської присутності в Україні, ми вже неодноразово згадували Крим. Йшлося, зокрема, про Кримське ханство, яке проіснувало більше трьох століть, охоплювало не лише сам півострів, а й значну частину українського Півдня, зокрема частини сучасної Донецької, Запорізької та Херсонської областей; якщо ж згадувати ще й Османську присутність, то до цього переліку можна додати Одещину й Миколаївщину, де ще наприкінці XVIII століття локалізувалася ногайська орда, а ці землі називалися, відповідно, Буджаком (регіон між Дунаєм і Дністром) та Єдісаном (між Дністром і південним Бугом). Хтось із істориків, зрозуміло, пригадає й так званий Кам'янецький еялет, а саме, часи панування османів на півдні сучасної Хмельницької, заході Вінницької й частині Чернівецької областей (1672-1699). Та й сьогодні іслам асоціюється із південним сходом нашої країни, оскільки найбільші мусульманські громади лишилися в анексованому Криму, а також на Донбасі, і навіть міграція в інші регіони поки не змінила ситуацію докорінно.

Існує, втім, іще одна сторінка української історії, на пряму пов'язана із ісламом та мусульманами, але досить рідко згадувана вітчизняними істориками. Навіть більше, в жодному підтручнику з історії України нині не прочита-ти про такий «мусульманський народ» як польські чи ли-

товські татари (використовується також поняття «західні татари»; самоназва — татари-ліпки).²⁹² І це навіть при тому, що історія цього на теренах історичної Волині нараховує уже понад 500 років, а ще до часів другої світової війни в деяких містах і селах регіону діяли мечеті, переписувалися тексти Корану й інша сакральна література, відзначалися релігійні свята, існували свої, без перебільшення унікальні фольклорні традиції. І якщо в сусідніх Польщі, Білорусі та Литві створено навіть спеціальні наукові центри й видання, присвячені спадщині західних татар, в Україні, на жаль, вивчення цього народу обмежене кількома краєзнавчими розвідками. Чи не єдиним спеціальним заходом за всі роки Незалежності було відкриття виставки в Острозькому музеї книги та друкарства (м. Острог, Рівненська область), яка діяла у 2005 році; утім, як у нас часто буває з провінційними культурними подіями, широкого розголосу вона, на жаль, не набула, і це попри справжню унікальність окремих експонатів.

Звідки взялися на українській землі татарські поселення, особливо в той час, коли іслам, унаслідок активних дій ординських ханів, а потім османів, кримських татар і ногаїв, сприймався як загроза?

Варто, звісно, пригадати й інший бік історії. Попри те, що в українській культурі «бусурмани» загалом вважалися ворогами, так було далеко не завжди, і, очевидно, цей образ ворога був витворений не без допомоги Московії та промосковського лоббі серед українського козацтва. Будь-я-

292 Див. детальний огляд усіх використаних джерел у: Якубович М. М. Татарсько-мусульманське населення південно-східної Волині XVI—XX століть: історична ретроспектива // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Історичне релігієзнавство. — 2010. — Вип. 2. — С. 186-196.



Острозький Коран 1804 р.

кому історика просто смішно сприймати всерйоз так званий «лист Запорозжців турецькому султану», знаючи про справжні «челобитні» листи Богдана Хмельницького на адресу османського халіфа із притаманними їм вихваляннями, засвідченнями відданості та іншими принадами. Не варто забувати й про таких авторів XVI—XVII ст. як Іван

Вишенський та Василь Суразький, які прямо протиставляли мусульман-османів католикам, наголошуючи, що перші не завдали такої шкоди православним, як останні, і навіть більше, «турки чесніші перед Богом у хоч якійсь правді, ніж хрещені жителі Речі Посполитої» (Іван Вишенський, «Книжка»). Вочевидь, відверта дискредитація ісламу й мусульман почалася вже після Переяславської ради, коли частина українських інтелектуалів активно включилася до конструювання імперської політики Москви. Достатньо згадати той факт, що перший антиісламський твір тих часів, «Алькоран» Іоанікія Гаятовського (Чернігів, 1683), який містив різні «пророцтва» про звільнення Московським царем усіх православних церков від володарювання «турків», уже містить присвяту саме московським володарям Івану V й Петру I.

У попередні часи, а саме, в XIV, XV і XVI століттях, ситуація виглядала дещо інакше. Можна пригадати, наприклад, спільні дії проти Польщі мусульманського правителя Золотої Орди хана Узбека і галицько-волинського князя Юрія II Болеслава, що відбувалося в 1337—1340 роках; пізніше, коли ординський хан Тохтамиш (пом. 1406) повстав проти Тамерлана й попросив притулку у литовського князя Вітовта, його війська брали участь у кількох битвах разом із руськими магнатами, зокрема в битві на Ворсклі (1399). Син Тохтамиша Джаляль ад-Дін воював на боці литовців і русичів у Грюнвальдській битві (1410), а інший син, Хаджі-Гірей, узагалі був посаджений литовцями на кримський престол, завдяки чому Кримське ханство постало як незалежна держава.

Саме із Тохтамишем та його військовими загонами починається історія мусульманської громади в Україні. Певний час прибічники Тохтамиша перебували на Київщині,

якісь татарські залоги починали осідати у містах правобережної України, навіть попри те, що в цей же час тривали військові конфлікти з їхніми єдиновірцями (розгром найближчого ординського улусу в степу київськими князями Омельковичами в середині XV ст.).²⁹³ Уже наприкінці XV століття на теренах Польщі, Литви, Білорусі й північної України існували окермі татарські поселення зі своїм внутрішнім ладом, відповідними привілеями й спробами розбудувати власну культуру на новому місці. Останнє було порівняно легкою справою, оскільки для кочових народів перехід в інший край належав до типових явищ; окрім того, враховуючи військове значення цих поселенців, жодної насильницької християнізації не проводилося. На жаль, джерел, які оповідали би про цей період історії України, збеглося не так уже й багато, тому змістовно деталізувати умови проживання цих меншин в Україні досить складно.

Початок XVI століття став новою добою в історії мусульманського населення Волині. У 1512 році, зазнавши поразки від князя Костянтина Острозького у битві під Вишневцем, велика група так званих «перекопських татар» опинилася в полоні. Уже маючи певний досвід надання притулку татарам, які з певних причин залишали Кримське ханство (зокрема через внутрішні конфлікти), Костянтин Острозький фактично перетворив їх на союзників, розселивши у своїх володіннях і надавши певні гарантії. Уже на початку XVI століття, за даними різних історичних джерел (свідчень папського нунція Ф. Руджієрі, «Акту поділу Острога» між синами

293 Пилипчук Я. В. Татари и Киевская земля, 1362—1471 // Крымское историческое обозрение. Вып. 1 (3). Бахчисарай-Казань, 2015. — С. 91-119.

В.-К. Острозького від 1603 року, інвентарів та ін.), татари мешкали одразу в кількох населених пунктах. Передусім це сам Острог (Рівненська обл.), де вони мали свою мечеть, кладовище й земельні ділянки, а вулиця їх компактного проживання називалася Татарською. Проживали татари й в місцевих селах Хорові й Розважі (нині Острозький район Рівненської обл.), Підлужжі (Дубенський район Рівненської обл.); окрім того, вже дані за другу половину XVII ст. фіксують компактні татарські громади в селі Новолабунь (Полонський район Хмельницької обл.), Ювківці (Білогірський район Хмельницької обл.), містах Полонне і Старокостянтинів (нині Хмельницька область). Повідомляється і про так званих «татарських попів» або «татарських гетьманів»; в першому випадку, очевидно, йдеться про імамів мечетей, які, окрім суто обрядових, виконували дуже широкі суспільні функції; в другому — про місцевих урядників, які відповідали за громаду перед княжою владою. Один із інвентарів 1620 року оповідає про функції татар так: «Повинні ставати на кожную оборону ґрунтів, лісів, границь і де їм староста накаже, також і на сторожу під час набігів».²⁹⁴ У Старокостянтиніві у 1636 році нараховувалося «60 хат» татар, тобто кілька сотень осіб; враховуючи кількість населення міста в декілька тисяч осіб, йшлося про групу в 5-10 відсотків від чисельності містян загалом. Фіксує татарське населення в своєму місті і «Луцька міська книга» (від 1619 року), оповідаючи про татар, які служили родині Острозьких. Невеликі групи татар мешкали й у інших селах регіону, користуючись протекторатом роди-

294 Див.: Ворончук І. Володіння князів Острозьких на Східній Волині (за інвентарем 1620 року). — Київ-Старокостянтинів, 2001. — 416 с.

ни Острозьких. У 1669 році польським королем Міхалом Вишневецьким було видано спеціальний «привілей», в якому волинським татарам підтверджувалися усі права шляхти; поіменно згадувалися й деякі провідники татарських громад, зокрема чимало сказано про особу острозького татарина Ромодана Мілкомановича, який клопотав про підтримку своїх єдиновірців.²⁹⁵

Ще в 1600 році латиномовний письменник Шимон Пекалід описував звичаї острозьких татар так: «Отут, в Острозі, поселилися жити. Тож біля Горині, річки скелястої, всі там осіли. Й в інших місцях, і вже орють поля, не лишаючи зброї <...> День Баєрана святкують вони дуже гучно: до міста всіх їх скликає мечеть із полів, що розкидані всюди <...> » («Про Острозьку війну», пер. В. Литвинова). Як бачимо, описується святкування одного з байрамів — Ураза-байрану чи Курбан-байраму, двох найбільших мусульманських свят. Мечеті, які існували в Острозі та інших місцях, на жаль, до наших днів не збереглися; імовірно, вони відображали той самий «простий» стиль, якій використовувався татарами-ліпками на теренах Білорусі, Литви й Польщі. Це були типові дерев'яні хати із однією чи двома надбудовами-мінаретами, які відрізнялися від малих церков чи капличок лише орієнтуванням убік Мекки й відсутністю хрестів. Кілька десятків таких мечетей збережені й до наших днів у Богоніках, Крушинянах (Польща), Ів'є, Новогрудку (Білорусь) та ін. містах. Мали місцеві татари й свої кладовища (так звані мазари); напри-

295 Kryczynski, Stanislaw. Przywilej krola Michala dla Tatarow wolynskich z r. 1669 // Rocznik Tatarski. — ZamoscL Wydanie Rady Centralnej Związku Kulturalno-Oswiatowego Tatarow Rzeczypospolitej Polskiej, 1935. — Tom II. — S. 425-429.

клад, в Острозі зберігся такий мазар, останні поховання на якому датуються 20-ми роками минулого століття. Подекуди (як родинні реліквії) збегелися й предмети побуту місцевих татар, які загалом нагадують відповідні традиції кримськотатарського мистецтва, але виконувалися в набагато простішій формі.

Особливе зацікавлення викликає соціальне життя місцевих татар. Їхні нащадки практично на всі сто відсотків були чоловіками, а відтак єдиним шляхом до продовження роду були шлюби з місцевими; що і мало місце протягом тривалого часу, оскільки вже в острозькому інвентарі від 1621 року зустрічаються типово українські жіночі й чоловічі імена тих часів (Богдана, Наливайко та ін.) із прізвищем «Татарчин(а)»; вочевидь, ішлося уже про місцевих членів татарських родин. Неминуча асиміляція на якомусь етапі призводила й до того, що якась частина татарського населення переходила в християнство; так сталося, наприклад, із дідом відомого українського сходознавця й україніста Агатангела Кримського, який належав до «вихрещених татар».

Дуже цікаво формувалися мовні особливості цієї татарської спільноти. Уже в XVI—XVII столітті місцеві татари фактично втрачали навик володіння рідною мовою; у той період в усіх сферах життя, окрім арабомовних релігійних обрядів, уже домінують місцеві мови. Більшість дослідників наголошують на тому, що мовою татар-липок у той період була старобілоруська із домішкою польської лексики, для вжитку якої на письмі використовувалися арабські й перські літери. Утім у 2006 році в науковій розвідці, опублікованій у “*Slavonic and Eastern European Review*”, американський науковець Андрій Даниленко досить переконливо довів, що принаймні частина давніх татарських текстів була написа-

на тодішнім «поліським діалектом», тобто своєрідним суржиком із білоруської та української мов.²⁹⁶ Лише в XVIII й XIX столітті під впливом різних процесів волинські татари вже переважно використовували польську, а білоруські — білоруську. Проте в одному з двох збережених волинських кетабів (як називають писемну спадщину місцевих татар; від араб. Кітаб — «книга») XIX ст. вживається поліський діалект української. До цих кетабів належали Корани, які, крім арабського тексту, часто містили переклади; хамаїли — «збірки молитов», різні тексти медичного характеру: травники, замовляння та ін. В Острозькому історико-краєзнавчому заповіднику, зокрема, зберігся арабський Коран, переписаний у 1804 році Мустафою Адам Алієм; в одній родині, яка походить із нащадків ювківецьких татар, зберігся й хамаїл 70-х років XIX ст., де міститься переклад кількох сур Корану українською мовою, записаний арабськими літерами. Ці тексти мають свої художні й стилістичні особливості, які перетинаються як із притаманними османським рукописам тих часів, так і аналогічними кетабами з Польщі, Білорусі й Литви. Утім, якщо в сусідніх країнах ці речі давно вивчаються й публікуються (в комплексі з перекладами сучасними мовами), то в Україні цю унікальну традицію української писемності практично ніхто не вивчав. Цікаво, що на теренах Білорусі татари-липки були єдиним етносом, який безперервно зберігав білоруську мову впродовж кількох століть.

Полишивши військову функцію надвірної міліції у магнатів, яка вже у XVIII столітті втратила свою актуальність, місцеві татари перетворилися на дрібних землев-

296 Danylenko, Andrii. On the Language of Early Lithuanian Tatars // The Slavonic and East European Review. — 2006. — Vol. 84. — No. 2. — Pp. 201-236.

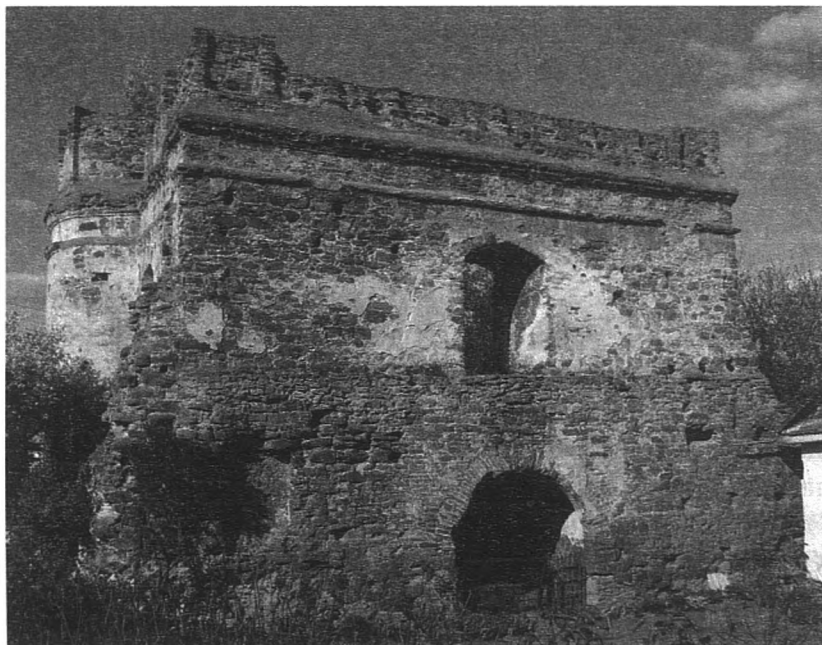
ласників і купців. У 1708 році в Острозі, наприклад, діяла якась «пекарня» (про що свідчить міський реєстр), що виготовляла «придатну до вжитку продукцію», вочевидь т. зв. халяльну їжу. Подібні заклади існували й в інших містах Волині. Деяки татари навіть мали кріпаків (аж до 1861 року). Цікаво, що серед місцевих татар було чимало знавців народної медицини й осіб, які володіли різного роду «парапсихологічними» методиками. Психіатр Ніколай Баженов, який у 1885 році відвідував Волинь, знайомився із місцевою практикою лікування душевнохворих, яких «з усіх округ звозили в Ювківці».²⁹⁷

Після 1792 року, коли за наслідками т. зв. «другого поділу Польщі» Волинь опинилася в складі Російської імперії, життя місцевих татар загалом не зазнало суттєвих змін, оскільки вони продовжували бути привілейованою групою населення, а в деяких регіонах навіть працювали в різних державних установах (як свідчать документи тих часів, російське «начальство» особливо цінувало їх за відсутність схильності до алкоголю). Продовжували діяти мечеті; стали більш тісними їх зв'язки й з мусульманами інших регіонів держави, зокрема кримськими й казанськими татарами. Так, в родинях татар-липків читалися вже не тільки рукописні арабські Корани, а й друковані, які видавалися у Петербурзі, Казані й Криму; серед збережених у родинях реліквій можна знайти й іншу друковану релігійну літературу, переважно казанського походження. Інше питання, що вже в ХІХ столітті мало хто із місцевих татар

297 Доклад 1 Съезду психиатров, созываемому Союзом русских психиатров и невропатологов в память С.С. Корсакова в Москве с 4 по 11 сентября 1911 г.) / Баженов Н. Н., д-р мед. гл. врач Преображ. больницы в Москве. — М.: Гор. Тип., 1911. — С. 110.

уже міг читати тюркськими мовами. Утім, місцеві імами мечетей, які за імперських часів формально знаходилися в підпорядкуванні Таврійського духовного магометанського правління, відвідували Крим із метою навчання; цілком можливо, що хтось міг здійснити й такий обов'язок мусульманина як хадж чи умра, що вже наприкінці ХІХ століття завдяки розвитку транспорту було значно легше, ніж в минулому. Доказом цього є документ, збережений у Центральному державному історичному архіві України в м. Києві (ЦДІА) під назвою «Циркуляр Волинського губернатора от 13 апреля 1901 г. об установлении санитарного надзора за мусульманами, возвращающихся после паломничества в Хеджас» (шифр Ф. № 442 оп. № 631 Д. № 475). Зазвичай прочани відбували морським шляхом з Одеси до Стамбула, а потім, уже пересівши на спеціальні турецькі суда, через Суецький канал до аравійської Джідди.

Загалом на початку минулого століття на Волині мешкала доволі велика група осіб, які ідентифікували себе як «магометани». За даними першого в Російській імперії перепису населення, який проводився 1897 року, у Волинській губернії проживало 4703 «магометанина» чоловічої статі й 174 жіночої; 3703 чоловіка і 114 жінок з-серед них вважали своїми рідними мовами татарську, ще більше тисячі — башкірську і чуваську. Ця гендерна диспропорція, імовірно, пояснюється тим, що значна частка мусульман перебувала тут тимчасово, можливо з комерційною чи військовою метою. Як наслідок можна стверджувати, що частка власне «корінних татар» на Волині могла не перевищувати декількох сотень осіб («Генеральний опис Волинської губернії, укладений століттям раніше, взагалі подає цифру 90). Попри невелику кількість нащадків «татар-липків», які залишалися вірними



Татарська вежа в Острозі

ісламу, ще в 1910-х роках в Острозі й деяких близьких селах діяли мечеті; цікаво, що мечеть у Ювківцях (нині Білогірський район Хмельницької обл.) у часи першої світової війни знаходилася під пильним наглядом таємної поліції, оскільки туди прибули татари, які відвідували Османську імперію. Як свідчать збережені в тому ж ЦДІА в м. Києві документи, влада підозрювала цих «емісарів» у спробі закликати місцевих татар до антиросійського повстання («Переписка с Департаментом полиции помощником начальника управления в уездах о сборе сведений и установления наблюдения за членами мусульманской секты: Ждановичем А. Я., Мухлио Ю. А., проживающих в Волынской губ. 19 февраля — 14 июля 1915 г.», шифр

Ф. № 1335 оп. № 31 Д. № 1899). Наскільки популярними серед волинських татар були тогочасні ідеї пантюркізму чи ісламського просвітництва, сказати важко.²⁹⁸

Останні згадки про діяльність татарських громад (релігійну й культурну) припадають на часи входження частини Волині до складу Польщі, а саме, з 1922 до 1939 року; у 1936 році ісламу в Польщі було навіть надано «офіційне» визнання, а мусульманські організації почали отримувати фінансування з державного бюджету. Ще в ті роки кладовище в Острозі відвідували татари з Білорусі, зокрема Мінська й інших міст, які мали тут родичів; але після Другої світової війни їхній слід губиться. На сьогодні від колись великих громад лишилися тільки окремі представники, інші фактично були асимільовані й в абсолютній більшості втратили свою первинну релігійну й культурну ідентичність.

298 Стилістика: За надання даних з ЦДІА автор висловлює вдячність науковому співробітнику НУ «Острозька академія» В. В. Щепанському).

Ісламська культура в Україні

Медресе і мечеті

Як уже відзначалося, першими на теренах України мечетями були мусульманські храми в Криму. Найдавніша мечеть, збудована єгипетським султаном Бейбрасом, збереглася до наших часів лише у вигляді решток фундаменту і, частково, стін. А ось найперша з мечетей Криму, яка до наших часів, діє — це мечеть хана Узбека. Будівництво мечеті було розпочато в 1314 році за ініціативи самого хана; пізніше неодноразово проводилися відновлювальні роботи. За повідомленням турецького мандрівника Евлії Челебі, у 1512—1513 роках за часів хана Менглі Герая I мечеть функціонувала в якості соборної (там по п'ятницям читалася проповідь — хутба) та нерідко відвідувалась самими ханами. Тут само, розділене спільною з мечеттю стіною, знаходилося вище духовне училище — медресе. Форма мечеті проста, прямокутна, дах з двома скатами. Мінарет один, з лівого боку від входу. Вхід в мечеть знаходиться з північного боку. Напис на різьбленому порталі говорить, що мечеть була збудована в 714 (тобто 1314/15) році в правління ординського хана Мухаммеда Узбека та за участю якогось Абд аль-Азіза, який, на думку О. Гайворонського, міг бути або жертводавцем коштів, або архітектором. При будівни-

тектором. При будівництві використовувався переважно камінь-вапняк. Міхраб мечеті, слабо осяяний світловими рефlekсами або вогнями свічок, був збагачений розкішним різьбленим обрамленням. Біля мечеті знаходиться великий двір, покритий плитами, в центрі якого було розміщено фонтан.

Мечеть було детально вивчено в 1925-1926 роках археологічною експедицією на чолі з професором Бороздіним І. Н., яка знайшла близько 800 найменувань різного роду знахідок і фрагментів. Ця ж експедиція виявила в пам'ятниках Солхату присутність багатьох рис малоазійського мистецтва сельджукської Туреччини. Мечеть діє і нині, також регулярно відвідується туристами. У 2014 році, в рік 700-річчя мечеті, Нацбанк України випустив пам'ятну монету; в Криму було випущено спеціальну марку, проведено ряд науково-освітніх заходів.

Також у Криму збереглося медресе Зинджирли («Медресе з ланцюгом») — одне з найдавніших медресе



Зинджирли-медресе неподалік Бахчисараю.
Збудоване 1500 року ханом Менглі-Гераєм



Велика Ханська мечеть (Бахчисарай)

Криму, розташоване в селищі Салачик Бахчисарайського району. Медресе було побудовано сином засновника Кримського ханства Хаджі Гірая Менглі I Гіраєм у 1500 році. Вважається, що Менглі I Гірай особисто брав участь у будівництві будівлі медресе, а після його завершення зі словами «кожна людина, хто б вона не була, повинна схилитися перед наукою» повісив над єдиними дверима в будівлю ланцюг. Назва медресе, відповідно, походить саме від цього ланцюга.

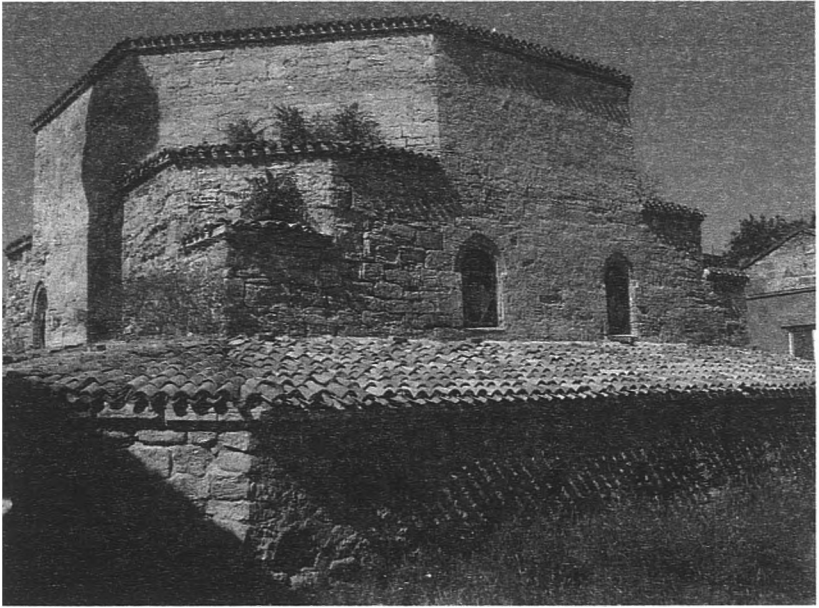
Будівлю медресе споруджено з кам'яного матеріалу, вона має квадратне планування, одноповерхове, з внутрішнім двором, де в старовину знаходився фонтан (після реставрації 2008 року над двориком зроблено скляний дах). По периметру двору медресе проходить аркадна галерея, перекрита десятьма напівсферичними куполами, які спираються на стрілчасті арки й стовпи. Досить суворий зовнішній вигляд споруди багато в чому нагадує фортецю. Над дверима вбудовано напис: «Це медресе за допомогою Всемилоствитого Бога наказав звести Менглі Гірей Хан, син Хаджі Гірей Хана, нехай продовжить Бог царство його до кінця віку. 906 рік». Медресе вважається одним із найстаріших ісламських навчальних закладів східної Європи. У навчальну програму, судячи зі збережених книг, входили як суто релігійні науки (арабська мова, тафсір, хадіси, фікх), так і раціональні (калям, логіка). Випусниками і викладачами медресе був цілий ряд вчених, зокрема Ібрагім аль-Киримі. Згідно з повідомленням академіка І. Ю. Крачковського, в 1924 році з медресе в Музей Бахчисарайського ханського палацу було передано близько 150 книг; разом з іншими рукописами загальна чисельність книг, що зберігалися в медресе до припинення його діяльності, становить кілька сотень, а окремі матеріали датуються пізнім середньовіччям. У 1939 році було прийнято рішення, згідно з яким будівлі, розташовані навколо медресе, передавалися під психоневрологічну лікарню, а сама споруда використовувалася як склад. Довгий час ці два об'єкти, залишаючись без догляду, знаходилися в непридатному для використання і туристичного відвідування стані. У 2006—2008 роках зусиллями турецьких меценатів медресе було відреставровано; у 2015 році передано окупаційною владою Криму

Духовному управлінню мусульман півострова, але досі функціонує як музей.

До стародавніх мечетей Криму також належить Муфті-Джамі («Мечеть муфтія») в Кафі (нині Феодосія), зведена в період 1623-1630 років за підтримки муфтія Кафи Муси Килимі, батька вже згаданого вченого Абу ль-Бака' аль-Кафауві. Побудовано мечеть у формі кубу, а накриває споруду баня з дванадцятьма гранями. Реставрована в 1975 році. Загалом Муфті-Джамі нагадує типову османську мечеть, прототипом яких досі служить колишня християнська церква Св. Софії в Стамбулі, одна з найвідоміших пам'яток світової архітектури. Біля мечеті також розташований один мінарет. З 1998 року мечеть функціонує, регулярно звершуються молитви.

Іще одна з найвідоміших кримських мечетей — це Джума-Джамі («Соборна мечеть») в Євпаторії, збудована в 1552-1564 роках османським архітектором Ходжою Сінаном, який також проектував відому стамбульську мечеть Сулейманіє. Також називається Хан Джамі («Мечеть хана», на честь ініціатора спорудження Девлета I Герая). Центральний зал мечеті висотою близько 22 метрів перекрито потужною 11-метровою банею із 16 вікнами. Із заходу і сходу до мечеті прилягають два 35-метрові мінарети (обвалилися під час землетрусів, відновлені під час реставрації 1962-1985 років).

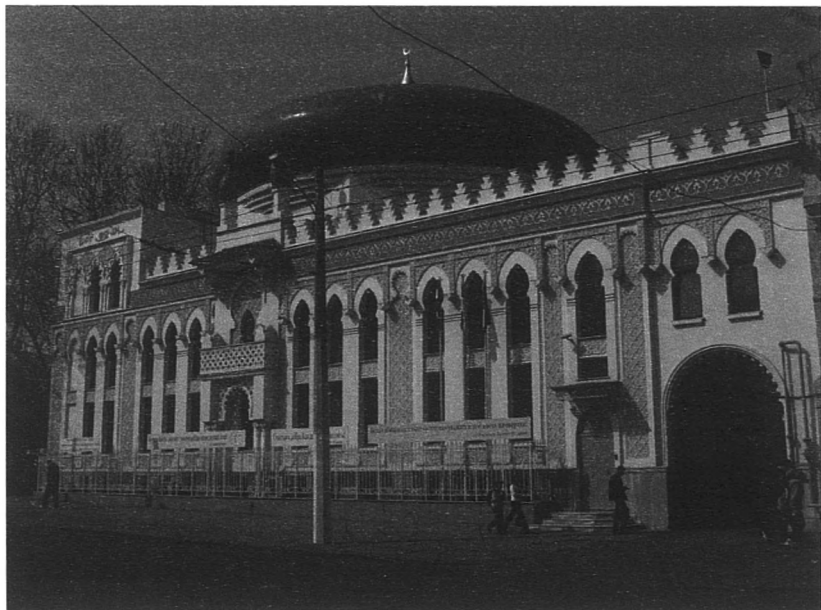
Іще одна кримська мечеть, збережена з XVI ст., — Кебір-Джамі («Велика мечеть») або Ак-Меджит («Біла мечеть») у Симферополі. Неодноразово реставрувалася (востаннє — у 90-х роках). Вважається, що цю мечеть було збудовано в 1502 році, за часів хана Менглі I Герая; має один мінарет і невелику баню. Нині у цій мечеті, від якої свого часу отримало свою кримськотатарську назву все місто (Ак-Меджит —



Велика Ханська мечеть (Бахчисарай)

«Біла мечеть»), розміщена резиденція Духовного управління мусульман Криму.

Одна з найбільших кримських мечетей — Буюк Хан-Джамі, «Велика Ханська мечеть», розташована у ханському палаці в Бахчисарай (нині музей). Цю мечеть збудував 1532 року хан Сахіб I Герай. В середині мечеті розташована велика зала з високими колонами. На південній стіні є вікна з кольоровими скельцями і міхраб. Головний вхід в мечеть розташований з боку річки Чурук-Су. Фасад із цього боку раніше був оброблений мармуром. Також біля мечеті розташовані два десятигранні мінарети з гостроверхими дахами (висотою по 28 метрів). Окрім цього, в палаці збереглася так звана «мала» мечеть того ж XVI ст., збудована для вельмож ханського двору.



Ісламський культурний центр (м. Одеса)

Загалом у Криму збережено до наших часів понад два десятки стародавніх мечетей, які вважаються пам'ятками архітектури; також відомі кілька теккіє («обитель») суфіїв, найвідомішим з яких є теккіє в Євпаторії, збудоване в XVII ст.; збереглося в Криму і чимало так званих «азізів» — місць, пов'язаних зі праведниками давнини, а також тюрбо — поховань видатних суфіїв. За часи Незалежності в Криму було збудовано кілька десятків мечетей, переважно в невеликих селищах і містечках.

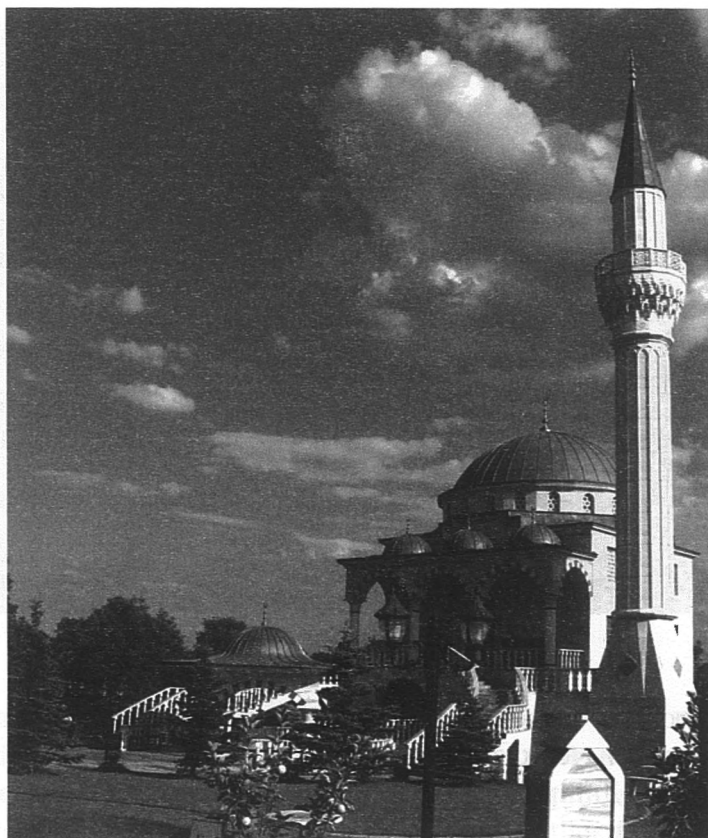
За межами Криму історичних мечетей збережено небагато; зокрема, уже загадана османська мечеть в Ізмаїлі. Також збережено мінарет і, частково, будівлю мечеті в Миколаєві, збудовану ще в другій половині XIX ст. Ще більш давня мечеть, ще османських часів, існувала в Очакові, але на початку



Мечеть «Ар-Рахма» (Київ)

XIX століття була перетворена в православний храм; первинне призначення споруди видає лише специфічна кубічна форма. У Дніпропетровську збереглася мечеть, збудована у 1911 році; на даний момент, на жаль, вона зазнала досить сильної перебудови й використовується за іншим призначенням. З 1906 по 1936 рік діяла мечеть у Харкові; зруйнована в сталінські часи, відбудована лише в 2000-х роках.

Цікава й історія мечеті, яка певний час діяла в Кам'янці-Подільському. З 1672 по 1699 рік південь Хмельницької та захід Вінницької областей знаходилися в складі Османської імперії; і хоча міцно закріпитись тут османам так і не вдалося, їм вдалося спорудити декілька мечетей (називають число 7), переважно з католицьких храмів. Так, сучасний Кафедральний костел святих Апостолів Петра і Павла було



Мечеть Сулаймана і Роксолани (м. Маріупіль)

перетворено на мечеть, до якої добудовано мінарет; мінарет зберігся до нашого часу. Від іншої кам'янецької мечеті зберігся лише мінбар, який було передано в місцевий музей. Використовувалася османами як мечеть і одна з давніх синагог Вінниччини (м. Шаргород, Вінницька обл.).

Чимало нових мечетей з'явилося в Україні в часи Незалежності. Передусім це унікальна за проектом мечеть Ісламського культурного центру в Одесі, збудованого у 2000



Ісламський культурний центр (Київ)

році. Молитовний зал цієї мечеті вміщує понад 500 віруючих. Ще одна велика мечеть, на цей раз виконана в турецькому стилі, з двома мінаретами, має назву Ахат-Джамі («Мечеть Ахата») і була відкрита в 1999 році в Донецьку; в 2012 році оновлена. У 2014 році внаслідок бойових дій отримала ушкодження; досі не відновлена. У 2011 році було урочисто відкрито київську мечеть Духовного управління мусульман України «Ар-Рахма», яка вміщує понад 2000 віруючих;

до мечеті прибудовано й мінарет висотою 27 метрів. Окрім цього, в Києві діють молитовні зали Духовного управління мусульман України «Умма» (Ісламський культурний центр міста Києва) та «Київського муфтіяту». Турецького стилю мечеть збудована й у Маріуполі; відкрита 2007 року, названа на честь султана Сулеймана і Роксолани; вважається однією з найкрасивіших мечетей України. Чимало невеликих мечетей із мінаретами збудовано за останні десятиліття на Донбасі. Нові мечеті, часто у формі типових офісних будівель (перероблені під молільні кімнати), діють практично в усіх обласних центрах України. При цих мечетях функціонують і відповідні навчальні заклади.

Кримськотатарські рукописи в Україні

Як уже відзначалося, чи не найбільша колекція мусульманських рукописів (арабською, перською, османською та ін. мовами) свого часу зберігалася у Зинджирли-медресе, а також у Ханській бібліотеці. Іще чимала частина праць опинилася поза межами України, зокрема у ХІХ столітті, коли внаслідок масової еміграції кримських татар за межі Російської імперії ця культурна спадщина виявилася розкиданою по всьому світу. Наразі рукописи, які переписувалися в Криму, можна знайти в бібліотеках Туреччини, Єгипту, Саудівської Аравії, Ірану, Сирії, Німеччини, США, Боснії і Герцеговіни, Росії та багатьох інших країн. Утім деякі зразки писемної культури українських мусульман можна знайти й в українських музеях і книгозбірнях.

Передусім слід згадати значну колекцію кримськотатарських рукописів, які лишилися у Криму. У 2008 році було відновлено колекцію Зинджирли-медресе, і хоча вона



Соборна мечеть м. Луганськ



Соборна мечеть м. Костянтинівка

складає лише декілька відсотків від значного обсягу книг минулого, чимало експонатів заслуговують на увагу. Нині ця колекція міститься у фондах Бахчисарайського музею; найдавніші експонати — Корани XVI ст., а також числені тлумачення.

Як не дивно, крайній захід України не менш цікавий у цьому плані, ніж південний схід. Зокрема, місто Львів, ісламська громада якого внаслідок останніх подій значно збільшилася, прикладом чого є відкриття Ісламського культурного центру ім. Мухаммада Асада (що відбулося в червні минулого року). Зі Львовом пов'язано багато важливих фактів з історії ісламу в Україні: саме тут народився перекладач Корану Мухаммад Асад (Леопольд Вейс); в цьому ж місті в 1913-1914 роках з'явився перший повний переклад смислів Корану українською мовою, виконаний випускником львівського університету Олександром Лисенецьким; уже в 90-х роках минулого століття львівський сходознавець Ярема Полотнюк (1935-2012) переклав мекканські сури Корану українською вже безпосередньо з арабської. Слід згадати й той факт, що Львів був знайомий із ісламом і мусульманами ще в часи пізнього середньовіччя — зокрема, про татарську громаду й інших «сарацинів» (як у той час називали мусульман) у місті повідомляв місцевий вірменський політичний діяч, історик Юзеф Бартоломей Зіморевич (1597-1677), автор хроніки *Leopolis Triplex* («Потрійний Львів»).²⁹⁹

Утім не лише цим багата «ісламська історія» Львова. Про це свідчать надзвичайно цінні для вивчення ісламу в

299 Див.: Бартоломей Зіморевич. Потрійний Львів. *Leopolis Triplex* / Пер. з латин. Н. Царьової; Наук. комент. І. Мицька; Відп. ред. О. Шишка. — Львів: «Центр Європи», 2002. — 224 с.

Україні матеріали, збережені в місцевому Музеї історії релігії. У 70-х роках минулого століття сюди було передано рукописи, які походили із Зинджирли-медресе. На рукописах і досі видно печатки з написом: «Зинджирлы Медрессе (!) въ г. Бахчисарае». І хоча декілька років тому, на жаль, більшу частину цієї рукописної спадщини було повернуто до Криму, декілька важливих текстів усе ж вдалося зберегти.

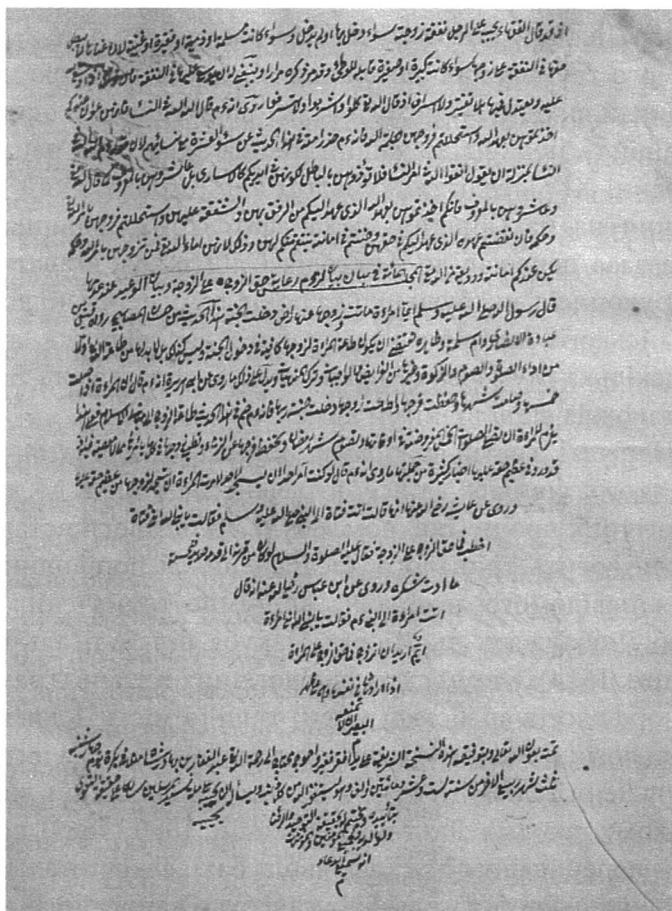
Перша надзвичайно цікава праця (інв. ном. 6494) — це рукопис арабомовного твору із довгою назвою Маджаліс аль-Абрар уа Масалік аль-Ахйар уа Маха'ік аль-Бідаа уа Макамі аль-Ашрар («Зібрання праведних, шляхи найкращих, руйнівники нововведень в релігію і супротивники найнечестивіших») османського автора Ахмада ар-Румі аль-Ханафі (пом. 1632). Ця праця, написана представником т. зв. кадзіаделізму (за іменем проповідника Мехмета Кадізаде), спрямована проти відхилень від Сунни і на користь заклику до відродження первісного ісламу. У ста розділах автор описує релігійні переконання й практики, постійно наголошуючи на тому, що не може бути якогось «доброго нововведення» в релігії, адже якщо «добре нововведення» відповідає релігійному закону, то воно є Сунною, а не «нововведенням». Загалом нараховуються десятки списків цієї праці по бібліотекам усього світу; існує навіть друковане критичне видання, здійснене у 2007 році в Ісламському університеті (Медина, Саудівська Аравія). Рукопис, який знаходиться у Львові, загалом збігається із іншими, а переписаний він був, про що свідчить напис на останній сторінці, людиною на ім'я 'Абд аль-Гаффар бін Багадиршаг в 1216 (1801) році. І хоча місце переписування достеменно невідоме, ним цілком можна вважати Крим, оскільки, як повідомив автору дослідник кримськотатарської літератури Рефат Абдужемілев, форма імені «Багадиршаг» зустрі-

чалася саме в Криму особливо часто. Цікаво, що рукопис містить ще й так звані глоси (араб. хашійят) — примітки на полях уже більш пізніх часів, підписані словом Каді, що може означати «суддя». Загалом цей рукопис, безпосередньо пов'язаний із Кримом, показує, що кадзіаделітський рух, який розгорнувся в Османській імперії в першій половині XVII ст., був популярним на південноукраїнських землях навіть після загарбання Кримського ханства Російською імперією. У XVIII столітті з Криму походили як мінімум два автори, які були прихильниками кадзіаделізму — Мухаммад аль-Кафауї (пом. 1754) та Кутб ад-Дін аль-Киримі (пом. після 1790). Вони виступали проти асоційованих із народними формами суфізму нововведень й закликали передусім до морального відродження мусульманської громади. Вочевидь, читався рукопис праці Ахмада ар-Румі й у XIX й навіть на початку XX ст., у добу ісламського реформізму в Криму й ісламському світі загалом.

Наступний, не менш цікавий рукопис, уже має стосуюнок до кораністики (інв. ном. 6495). Попри те, що початок праці втрачено, більше двох третин збережених аркушів містять тлумачення Корану Анвар ат-Танзіль («Світочі зіслання»), виконане Абдаллагом аль-Байдауї (пом. 1286/1310). Цей текст, який у Османській імперії був без перебільшення джерелом номер один із вивчення коментарів до Корану, супроводжується глосами на полях (хашійят) авторства Мухі д-Діна Шейха-Заде (пом. 1544). Як можна припустити виходячи зі стану паперу, це тлумачення було переписано так само в Криму, але не на початку XIX, а набагато раніше, у XVIII чи навіть XVII столітті. Існує також друковане видання цього джерела (у 8 томах; Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ільмія, 1999). Як і попередній текст, хашійят Шейха-Заде містить додатки, імовірно, когось із кримських

читачів. Цікавим фактом є те, що свого часу популяризації самого тлумачення аль-Байдаві також значною мірою посприяли вихідці з Криму — так, одна з перших османських хашійят, подібна до хашійї Шейха-Заде, була написана у середині XIV століття Ахмадом аль-Киримі, який після навчання на батьківщині у ханафітського правника ібн аль-Баззаза переїхав до Анатолії. Слід також згадати, що серед рукописів, які були кілька років тому передані до Бахчисарайського історико-культурного заповідника, також було декілька тлумачень Корану саме авторства аль-Байдаві (і також із відповідними коментарями).

Нарешті, третій арабомовний рукопис, початок і кінцівка якого, швидше за все, втрачені, належить до жанру філологічних праць (інв. ном. 6493). Як вдалося встановити після досить тривалого дослідження й порівняння, це хашійя невідомого автора на анонімне тлумачення праці Іраб Діббаджату ль-Місбах Йакуба бін 'Алі аль-Бурусаві (пом. 1524). Окрім суто філологічних питань (граматика й морфологія арабської мови) хашійя містить дискусію на теми логіки, теології і навіть філософії, зокрема питання «узагальнених ідей» (існують вони в дійсності чи лише в людському розумі). Датується рукопис 1080 (1669) роком, будучи переписаним Мустафою бін Бахі. Текст анонімного тлумачення на роботу аль-Бурусаві було написано не пізніше 1643 року, оскільки саме цим часом датується рукописна копія аналогічної праці, яка збереглася у Відділі рукописів Публічної бібліотеки короля Абд аль-Азіза Ер-Рійяді (Саудівська Аравія; шифр рукопису — 298). Власне, хашійя, тобто глоси-коментарі до цього анонімного тлумачення, могла бути написана вже у Криму або переписана з якогось османського джерела. На жаль, екслібриси-печатки власників, які можна знайти на аркушах рукопису, практично



Аркуш кримського рукопису зі Львова

не читаються, тож простеження всієї історії рукопису вимагає додаткових досліджень.

Окрім вказаних матеріалів, які мають прямий стосунок до інтелектуальної історії Кримського ханства, збереглися й інші речі, а саме, рукописні Корани (мусхафи), на

основі яких можна вивчати кримськотатарські традиції переписування Корану. Також представлені в фондах друкованих мусульманських видання арабською і татарською, переважно видані в Казані (окрім стародруку фундаментальної теологічної праці Адуд ад-Діна аль-Іджі Кітаб аль-Мавакіф, опублікованої наприкінці XIX ст. в Стамбулі).

Здається, що згадані декілька рукописів — це далеко не вся кримська спадщина, яка досі залишається в Україні; у Національній бібліотеці України ім. В. Вернадського також збережено декілька рукописів, які були переписані в медресе Криму. Час від часу «випливають» подібні речі й в регіональних музеях і приватних колекціях.

Острозький Коран

В Україні збережено і два унікальні документи, які були створені татарами північно-західного регіону. Загалом спадщина татарських громад, які проживали на території західної України, Білорусії, Литви та Польщі з XIV століття, вже тривалий час є предметом дослідження істориків, філологів, ісламознавців та етнографів. Серед різноманітних артефактів, які збереглися до наших днів, особливе місце посідають так звані кетаби (від арабського китаб — «книга») — рукописи Корану і переклади його смислів, молитовники, збірники повчань та ін. Особливий інтерес викликає той факт, що в кетабах крім арабської та тюркських мов використовувалися також слов'янські, записані арабськими літерами з використанням спеціальних графем (для звуків «п», «ч», «ц», відсутніх в арабській мові). Переважно використовувалися польська та білоруська мови, проте у багатьох випадках зустрічаються і «мовні суміші»

(активне використання, наприклад, білорусизмів в польських текстах, рідше — додавання українізмів, як показано в дослідженні Ш. Акінер).³⁰⁰

За словами відомої білоруської дослідниці З. Канапацької, станом на сьогодні в одній лише Білорусії збереглося більше 40 татарських рукописів, серед яких і відомий «Мінський тафсір» 1686 — найстаріший частковий переклад смислів Корану на слов'янську мову (польський з постійними включеннями білоруської лексики). Десятки рукописів «західних татар» зберігаються в бібліотеках і приватних колекціях Росії, Литви, Польщі, Німеччини, Великобританії та інших країн.³⁰¹

Незважаючи на те, що в Україні також існували поселення цієї етнічної групи, рукописних пам'яток тут майже не збереглося: за даними польських дослідників А. Дрозда, М. Дзекана і Т. Майди, відомий лише один кетаб з колекції Львівської національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника, який являє собою збірник молитов і частину сур з Корану (хамаїл, що можна перекласти як «книга, яка носитья з собою»).³⁰² Як свідчать дослідження Л. Дзендзелюк і Л. Тимошенко, цей хамаїл був переписаний в 1808 році в селищі Кошоли (нині Люблінське воєводство Польщі) і свого часу належав українському шляхтичу та орієнталісту Вацлаву

300 Akiner, Shirin. *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe*. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009. — P. 98-99.

301 Канапацкая З. Славянамоўня рукапісі арабскім пісьмом, як криніці ведаў па культуры білоруськіх татар // *Зборнік артыкулаў па беларусістиці і багаслоўі*. Уклад. І. Дубянецкая ; пад. ред. І. Дубянецкай, А. Макміліна і Г. Сагановіча. — Мн. : Техналогія, 2009. — С. 231-238.

302 Drozd A., Dziekan M., Majda T. *Piśmiennictwoi muhiry Tatarów polsko-litewskich*. — Warszawa: Res Publica Multiethnica, 2000. — S. 11.

Жевуському (1785-1831).³⁰³ Вперше на цей рукопис звернув увагу львівський сходознавець Я. Полотнюк.³⁰⁴ Збережені ж манускрипти Корану та інших ісламських текстів в Національній бібліотеці України ім. В. І. Вернадського та інших книгосховищах відносяться переважно до створених у Криму, тобто представляють вже зовсім іншу традицію копіювання священної книги мусульман.³⁰⁵

Виходячи з цього особливий інтерес викликає арабський рукопис Корану, виявлений ще в 1992 році в місті Острог Рівненської області (Україна). Перш ніж перейти безпосередньо до опису рукопису, слід звернути увагу на історичний контекст його появи. Як вже було показано в попередніх розділах, перші татарські поселення в Острозі та прилеглих регіонах з'явилися в XVI столітті, переважно з полонених ногайських і кримських татар. Згідно з історичними документами того періоду, вже в 1565 році в Острозі діяла мечеть; десятки татарських дворів згадуються і в «Актах розподілу Острога» між синами князя Василя-Констянтина Острозького (1603 і 1621). Про сотні тих, хто жив в Острозі та сусідніх населених пунктах Волині (Полонне, Старокостянтинів, Майдан-Лабунь), про татар згадують і пізніше в таких документах, як «Osiaǰość miasta Ostroga anno 1708») і «Генеральний опис Волинської губернії» (складений близько 1800 року). Тож ще в 1911 році у

303 Дзендзелюк, Л., Тимошенко, Е. Хамаїл литовських татар з фондів Львівської національної наукової бібліотеки України // *Орієнт в суспільній традиції Великого князівства Литовського: татари і караїми.* — Вільнюс: Vilniaus universiteto leidykla, 2008. — С. 132-136.

304 Полотнюк Я. Арабською рукопис еміра Жевуського чі гамаїл литовських татар // *Архіви України.* — 1969. — № 1. — С. 85-87.

305 Каталог арабських рукописів з ЦНБ ім. В. І. Вернадського АН УРСР : Кат. / Упоряд. А. В. Савченко К., 1988. — 67 с.

Волинській губернії (с. Ювківці, тепер Хмельницької обл. та м. Острог) проживало близько 340 мусульман, діяли мечеть і бібліотека, а імам призначався Таврійським духовним магометанським управлінням.³⁰⁶ Судячи з усього татарська релігійна громада Острога існувала до початку Другої світової війни.

Рукопис Корану, який зберігається в Острозькому державному історико-культурному заповіднику (шифр КН 20366), був придбаний в 1992 році місцевими краєзнавцями М. Позіховським та М. Бендюком у родини вже немолодих острозьких татар. Як вдалося довідатися краєзнавцям, свого часу рукопис зберігався в острозькій мечеті разом із іншими книгами, а вже потім став сімейною реліквією. За словами власників, продаж рукопису (за символічну вартість в 300 карбованців, що не перевищувало за тодішнім курсом декількох доларів) місцевому заповіднику був викликаний бажанням зберегти важливий документ для майбутніх поколінь. Деякий час манускрипт Корану перебував у експозиції місцевого музею, пізніше його було відправлено на зберігання до фондів, де і з'явилась можливість з ним ознайомитися.

«Острозький Коран» переписаний на тканинному папері місцевого виробництва з синюватим відтінком, що має розміри 19 (довжина) на 14 (ширина) сантиметрів. 114 сур, а також молитва (дуа хатм шаріф, тобто два хатм аль-Кур'ан, що виголошується після завершення рецитації всіх сур Корану) викладені на аркушах, зібраних у 19 зшитих зошитів,

306 Якубович М. М. Татарсько-мусульманський населення Південно-Східної Волині XVI—XX століть: історична ретроспектива // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичне релігієзнавство». — 2010. — № 2. — С. 186-196.

кожен з яких містить до двох десятків сторінок. Частина зошитів через зношеність розірвана на окремі аркуші. Обкладинка з тонкої шкіри збереглася в цілому непогано; деяких сторінок обірвані, трапляються плями, проте відсутності аркушів не виявлено (за винятком кількох сторінок прикінцевої молитви, від якої зберігся тільки перший аркуш). На початковому аркуші міститься текст татарською мовою (молитва перед читанням Корану).

За традицією кетабів текст Корану вписаний в червоній рамці, що містить (на кожному аркуші) по 15 рядків. Нумерація і сторінок, і аятів відсутня; аяти відокремлені один від одного великими червоними крапками. Проставлені і знаки пунктуації: так, обов'язкова пауза позначена червоним значком, що нагадує арабську букву та, а відсутність паузи — горизонтальною червоною рисою. Текст Корану в цілому написаний чорним чорнилом, має форму почерку насх зі специфічним нахилом, характерним для кетабів західних татар.

Заголовок кожної сури оброблений додатковими червоними рамками і також записаний червоним чорнилом. Після назви сури зазвичай вказуються числа аятів арабською мовою, проте в заголовки деяких сур включено текст останнього аяту попередньої сури (повністю або частково): так, за словами сури Ібрагім (сура 14) слідує традиційний *салям* ('алайгі ас-салам, «мир йому!») і вираз 'інда-гу' ілму ль-кітаб («у Нього — знання книги»), вже записаний чорним чорнилом. У тридцятій сурі, наприклад, помітно аналогічну особливість: після заголовку (сура ар-Рум) чорним чорнилом записано *уа інна Ллага ла-ма'а ль-мухсінін* («воістину, Аллах — з праведними»). Проте багато сур не містять таких включень (сура «Корова», сура «Мар'ям», де додано лише *салям*, багато з сур мекканського періоду). До

заголовку передостанньої сури (113) чорним додано слово ахад, відсутнє в основному тексті четвертого аята сури Аль-Іхляс. Включення останнього аяту попередньої сури в заголовок наступної може бути викликано суто технічними причинами — текст не поміщався в рядок і, щоб не переривати читання, його було вписано вже в заголовок наступної сури (для відмінності використовувалось чорне чорнило).

Цікаво, що за рідкісним винятком переписувач не використовує прийняту в арабській мові кінцеву та марбута, а віддає перевагу звичайній та, як в тюркських мовах. Слова в деяких аятах злиті, окремі літери важко відрізнити одну від одної (гайн і фа, наприклад), хоча загалом текст досить акуратний і розбірливий. Ці особливості також характерні для кетабів в цілому, оскільки в період ХІХ століття гарне знання арабської мови вже було рідкістю серед західних татар.

Інтерес викликають і поля рукопису. На них присутня нумерація джузів, записана арабською (червоним чорнилом) і продубльована арабськими літерами волинським діалектом української (чорним чорнилом). Додано і цифри, але вже іншим почерком. Представлено і додаткові позначки (нісф калям Аллах, «середина Божого слова» навпроти вісімнадцятої сури, місця земного поклону — саджда та ін). У деяких місцях трапляються і виписки з Корану. Тлумачення або спробу перекладу самого тексту Корану, що зустрічаються в інших кетабах, рукопис не містить.

До останньої сури додано й невелику ритуальну формулу, яка традиційно виголошується одразу після завершення читання Корану (не обов'язково повного, як у випадку з вищезгаданою молитвою хатм аль-Кур'ан). Названа вона сура садака Ллагу ль-Азим і містить такі арабські слова: Бісмі Ллягі р-Рахман ар-Рахім, садака Ллагу ль-'Азім, уа са-

дака Расулу-гу ль-Карім, уа нахну 'аля заліка міна ш-шагідін [нерозбірливо] Субхана Раббу-ка Раббу ль-'іззаті 'амма йасі-фун, уа с-салям уа аль-мурсалін, уа ль-хамду лі-Ллягі раббі ль-'аламін («Іменем Аллаха, Милостивого, Милосердного! Правдивий Великий Аллах, правдивий благородний Посланник Його, і ми цьому свідки <...> Пречистий Господь твій, Господь могутності, від того, що приписують Йому, мир посланим, хвала Аллаху, Господу світів!»).

Наприкінці рукопису, як уже згадувалося, міститься ду'а хатм аль-Кур'ан. Римований текст саме цієї молитви, що включає, крім іншого, слова Аллагумма такаббалья мін-на хатм аль-Кур'ан уа таджауваз фі-на ма кана фі тіляуваті-гі хатта-ін уа нісйан («Господи! Прийми від нас завершення читання Корану і визволи нас від помилки або забудькуватості в нашому прочитанні») можна виявити і в рукописах, створених в інших регіонах ісламського світу. Наприклад, в Мічиганському університеті (США) зберігся османський рукопис кінця XV — початку XVI століття, імовірно створений у Стамбулі, який містить практично ідентичний Острозькому текст молитви хатм аль-Кур'ан.³⁰⁷ Збіг цілком закономірний, оскільки кетаби західних татар звертались саме до османської традиції переписування Корану (також представленої в Криму). Проте аркуш із закінченням цієї молитви в острозького рукописі виявити не вдалося.

Особливий інтерес викликають переважно польські та українські написи на перших та останніх сторінках рукопису, записані, як це зазвичай робили західні татари, арабськими літерами. Їх вдалося прочитати лише частково.

307 Du'a Khatm al-Qur'an. University of Michigan, Special Collections Library. Islamic Manuscripts. Mss. No. 236.

Так, у верхній частині першого аркуша можна розібрати (в кириличній транслітерації) « <...> в конци гетую дуа написавши <...> ». Далі йдуть традиційні формули арабською: Бісмілля, шагада, Субхана Ла, 10 раз йа Аллаг («о Аллах!»), 2 рази йа Рабб («о Господь!») І, в самому кінці, ін ша' Аллагу Та'аля («якщо побажає Аллах Всевишній»). Ін і ша' записані як одне слово. Також перша сторінка містить молитву, яка складається з арабських та імовірно слов'янських слів; через потертість паперу розібрати її цілком складно, проте з деяких висловів ясно, що це молитва перед читанням Корану, в якій читець декларує щирість намірів (халіс-ан мухліс-ан ли-Ллягі) і просить благословити Пророка Мухаммада (салават). Читаються окремі українські слова, записані арабіцею (навчений — «навчений», цілаг — «цілого»).

Більш розбірливим виявилася виконана і арабіцею, і латиницею напис після молитви садака Лагу ль-Азим, розташована в нижній частині сторінки. Із самого початку використовуються два арабські слова (сахіб та малік, що означають «власник» або «автор», а в цьому контексті, очевидно, «переписувач»). Після них арабіцею можна розібрати таке (в кириличній транслітерації): ібн Адам 'Алі Мустафа... Писани кур'ан року тищонст двісті девятнащого од Мухаммада Пророка месьонц Зу ль-Ка'да девьонтого дня од' Іси Пророка <...> », а після того — чіткий напис на латиниці: Roku 1804 Mesiasa Aprila Dnia 9, тобто «Року 1804, місяця квітня, дня 9». Отже, Коран переписав якийсь Адам Алі Мустафа, завершивши свою роботу в місяці зу ль-кида 1219 року за гіджрою (9 квітня 1804 року).

Місце переписки рукопису не вказано, проте виходячи як із паперу, так і з історії знахідки це цілком міг бути сам Острог або довколишні села, де компактно проживали татари. Саме тут у ХІХ столітті, імовірно, знаходилася єдина

діюча на Волині (північний захід України) мечеть. Цікавими є паралелі між «Острозьким Кораном» і кетабами того ж періоду з Білорусії: так, Коран з Новгородка (Гродненська область, Білорусь), переписаний в першій половині XIX століття, також обрамлений в червону рамку, використовує червоні точки для розділення аятів і аналогічні знаки пунктуації.³⁰⁸ Це дозволяє зробити припущення про існування культурних та релігійних зв'язків між мусульманами Острога та їхніми одновірцями з Білорусії, Польщі та Литви, вказуючи на єдність писемної традиції.

Серед сторінок рукопису виявилися і дві «закладки». Перша з них являє собою невелику паперову вирізку, на обох сторонах якої помітні фрагменти тексту. На одній стороні можна розібрати кілька разів повторювану Бісмілля («В імя Аллаха!»). Крім вищезгаданого, можна прочитати, 'іша' фі Бісмі Лля... субхі фі Бісмі Лля, тобто «Вечір (або: «вечірня молитва») з Бісмілля, світанок (або: «світанкова молитва») з Бісмілля». На зворотному боці, мабуть, текст вже польською або українською, записаний арабіцею — помітне, наприклад, слово «загукає» («почав кликати», «звернувся»). Друга «закладка» — лист з невідомого друкованого видання, який містить три сури з Корану (105, Аль-Філь — частково, 106, Курайш, 107, Аль-Ма'ун), а також молитви османською мовою. Ці деталі також важливі, оскільки інших слідів письмової та релігійної культури острозьких татар (за винятком уже покинутого кладовища) не збереглося.

«Острозький Коран» залишає ще цілу низку питань для подальших досліджень. Однак виходячи з викладених

308 Автор щиро дякує кандидату історичних наук, доценту Білоруського державного університету З. І. Канапацькій за надані знімки персональної колекції кетабів.

вище фактів вже сьогодні можна стверджувати, що рукопис являє собою унікальну пам'ятку релігійної традиції західних татар. Крім того, що текст міг бути переписаний саме в Острозі або його околицях, манускрипт залишається єдиним відомим рукописом Корану, створеним на Волині (імовірно, на західній Україні в цілому). Подальше вивчення тексту та пошук нових рукописних джерел може відкрити перспективи для глибшого знайомства з історією ісламу в регіоні Волині, Галичини та Поділля.

Ювківецький хамаїл

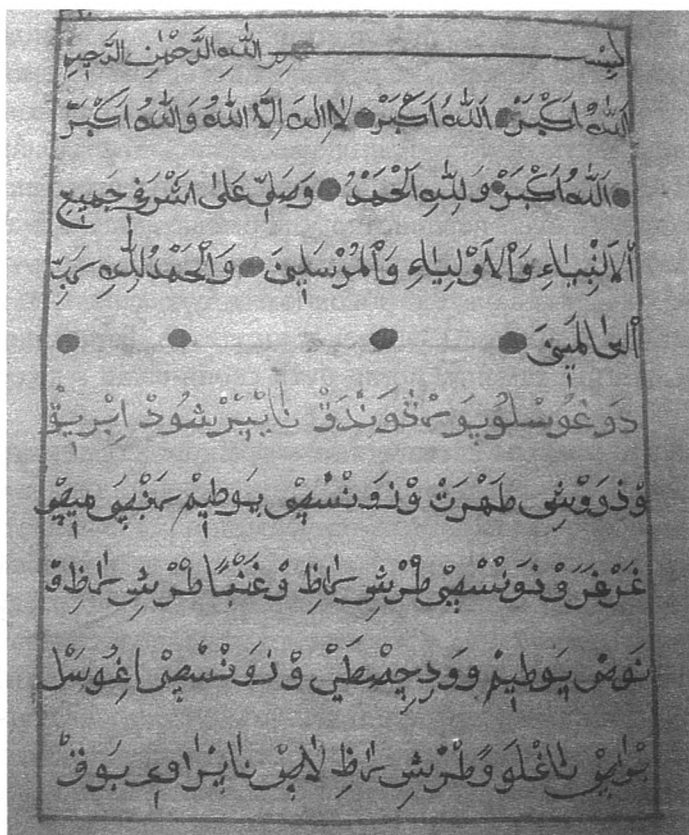
Іншим документом, не менш цікавим для вивчення, можна назвати хамаїл з Ювківець. У приватній колекції однієї острозької родини, яка походить із цього села (нині Білогірський район Хмельницької обл.), зберігся так званий хамаїл (від араб. Хамала — носити), тобто збірник молитов і різного роду замовлянь. Артефакт демонструвався на виставці «Татари в Острозі», яка проходила в Острозькому історико-краєзнавчому заповіднику влітку 2015 року.

Рукопис майже на 250 аркушів у орієнтальній палітурці написано чорним і червоним чорнилом на папері пензенського виробництва (помітні фірмові знаки «No. 6 Сергеева фабрики»), який почав випускатися в 1850 році.³⁰⁹ На останньому аркуші рукопису польською мовою (але арабськими літерами) зроблено такі написи: «народилася донька Юханна 26 липня 1859 року. Народилася донька Айша 27 вересня 1861 року. Народилася донька Радія 21 січня 1876

309 Тюстин А. Сергеевы // Пензенская энциклопедия. — М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 2001. — С. 551.

року». Написи ці було зроблено почерком, відмінним від того, яким було переписано основний текст хамаїлу; можна припустити, що так невідомий власник фіксував найголовніші родинні події. Чорнила, якими записано дату народження третьої доньки, дещо інші; це дозволяє стверджувати, що хамаїл було переписано у проміжку часу між 1850 (дата виготовлення й продажу перших зразків паперу фабрикою П. Сергєєва) і 1859 роком (коли було здійснено перший запис власником). Утім тексти молитов, записані в основній частині хамаїлу, могли бути скопійовані з джерела більш раннього періоду.

Текст містить матеріали дуже різномірної тематики. Переважно тут знаходимо молитви, які читалися в різних випадках, у тому числі на честь пророків, видатних діячів ісламу (за чотирьох імамів, засновників мазхабів), учених, батьків, мусульманської громади загалом. Також наводяться місяці мусульманського календаря, імена ангелів, фрагменти сур Корану, найчастіше використовуваних у ритуальній практиці (зокрема, сура «Йа.Сін» та інші). Частина молитов, судячи з особливостей мови, записана татарською. Іноколи сюди включалися й слов'янські слова. На думку знавця кримськотатарської філології Рефата Абдужемілева (Симферопіль), який люб'язно надав консультацію автору, для цих текстів характерна наявність давніх форм татарської мови (зміна «ша» на с; лабіалізація в суфіксах родового відмінку та ін.). Наприклад, під моливтою про «одиночність» Бога записано такий текст: Иляхи я рабби, ниййет къылдым сенун ризан учюн ве рухы ризасына Къур'ан Келяму-ллаһ-нын сури' ифа тахмиха ве иджлялехум гъайри сурилерин эйлик эльмухаса мухлисан Лилляхи (кирилична транслітерація). У перекладі це означає: «О Боже, Господи мій! Маю намір заради вдоволення



Аркуш острозького хамаїлу

Твого і за упокій душі прочитати сури Корану шляхетного, Божого слова. Повагу виявити і благо здобути перед Богом щирим будучи». Враховуючи цей факт, можна стверджувати, що попри перехід на слов'янські мови серед деяких волинських татар зустрічалися й знавці власне татарської.

Утім абсолютна більшість перекладів виконана тим самим волинським діалектом української мови, для якого характерна наявність полонізмів. Ось, наприклад, типовий

зразок одного з рецептів, пов'язаних із лікуванням (у кириличній транслітерації); найперші ... візьмеш тагарат оди-несці ... ва генби тріші рази і нос. Потім води чистої оди-несці і гусаль браці на глуву тріші рази, ляси на правий бок. Можливий переклад звучатиме так: «Найперше ... зробиш один раз омовіння-тагарат ... три рази губи й ніс. Потім один раз узяти чисту воду та зробити гусль, омивши три рази голову, а далі лягти на правий бік». Імовірно, це якась лікувальна процедура, оскільки поза на правому боці (із характерним заги-нанням ніг та рукою під голову) нагадувала арабський запис імені «Мухаммад», що мало символічне значення. Окремі лексеми записані в такій формі, яку можна рівною мірою від-нести до розмовних української, польської та білоруської, на-приклад: «як Бог Милосцівий (!) Мусу пророка указал». Або, наприклад, текст із опису якихось дій: о полудню зачувани іздалеку человек пущиць («опівдні почуту здалеку людини впустити»).

Зустрічаються у хамаїлі й молитви, які приписуються сподвижникам Пророка Мухаммада. Наприклад, під арабським заголовком шарх дуа ібн Мас'уд («Тлумачення дуа ібн Мас'уда») червоним пише: мовіл ласка Бозка і пророска над тим чілавекум бенде кто би те дуа сочиніл пан Бог міласердні («сказав, що ласка Бога й Пророка буде над тією людиною, хто прочитає це дуа. Господь Бог Милосердний»). Далі вже чорними чорнилами написано: таколька спасьонна дія яму яко тисьонц нов. ... («така спасенна дія для нього як одна нова тисяча дій ...»). Імовірно, маємо тлумачення якогось хадісу, а якого саме, на жаль, визначити не вдалося.

Цікавий порядок розміщення найважливіших моли-тов у хамаїлі. Перша — «для одининосці Бога», що доволі коректно відображає переклад арабського таухід. Далі — «за Мухаммада-пророка», потім «за Хадіджу — жону Пророка»,

«за Айшу — жону Пророка», «за Фатіму — цурку Пророка», тобто доньку, халіфів — «за Абу Бакра», «за Умара», «за Усмана», «за Алія», онуків Пророка — «за Хасана», «за Хусейна», засновників мазгабів — «за імама Абу Ханіфу», «за імама Аззама», «за імама Шафії», «за імама Маліка», «за імама Ахмада ібн Ханбала» та ін.

Окремі молитви вважалися своєрідними оберегами: те два носілі, і од дев'яност тисяці хворі Бог борониць бенде («це два носили, і Бог буде боронити від дев'яти тисяч хвороб»). Спеціально підкреслено, що охороняє від хвороб саме Бог, а не напис зі словами молитви; сама молитва містить вступні формули Аллаг Аллаг Аллаг Аг Аг Аг ... , а потім деякі цитати з Корану, де вживається поняття шіфа' («зцілення», «одужання»).

Загалом хамаїл із Ювківець цікавий тим, що попри доволі пізній вік у порівнянні з багатьма іншими рукописами татар-липків записані в ньому тексти сягають набагато давніших часів, як мінімум XVII—XVIII ст. Показово й те, що тут значною мірою виражений український лексичний елемент, що додатково свідчить про місцеве походження рукопису.

Образ ісламу в ранньомодерній Україні (XVI—XVII ст.)

Іслам в уявленні православних полемістів

Ранньомодерний період європейської історії позначився новим етапом протистояння між умовним «Заходом», представленим європейськими монархіями, а також «Сходом», уособлюваним Османською імперією. Незважаючи на тогочасну умовність понять «християнського» та «мусульманського» світів, які в різних інтерпретаціях використовувалися в суспільно-політичній, релігійній та художній літературі, європейці цілком свідомо продовжували формувати власне, вкорінене ще в період середньовіччя, уявлення про ісламський світ як єдину цілісність. Образ «магометанства», сформований за часів протистояння арабам у південній Європі (Іспанія, Італія) та хрестових походів, проектувався й на уявлення про Османську імперію як на чергове «сарацинське царство». Опираючись на подібні культурологічні та суспільно-політичні оцінки чимало істориків вважають, що Туреччина XVII-XVIII ст., яка займала більшу частину Балканського півострова, не може бути ідентифікована із «Європою».³¹⁰ Утім в україн-

310 Goffman, D. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002. — 252 p.

ській культурі ранньомодерного періоду формувався свій образ Сходу, майже незалежний (зрідка відповідний) від аналогічних уявлень, поширених у Західній Європі. Цей факт спричинили кілька важливих чинників (спричинили — чинників; Цей факт обумовлений кількома важливими чинниками), серед яких — постійні й складні контакти із Кримським ханством. Важливу роль у формуванні образу Сходу відіграла також паломницька та полемічна література.³¹¹ В Україні були відомі твори мусульманських мислителів ар-Разі та аль-Газалі (перекладені з давньоєврейської в XV ст. й уміщені в збірку «Логіка Авіасафа»). Час від часу з'являлися антимусульманські трактати (наприклад, «Ал-коран» Іоаникія Галятовського). Ісламська проблематика була постійно присутня на сторінках релігійних текстів. Можна стверджувати, що діалог з ісламом та ісламським світом у ранньомодерній Україні (аналогічно до інших європейських країн) мав істотне суспільно-політичне та культурне значення. Ця теза знаходить підтвердження й у полемічних текстах, створених представниками острозького наукового, просвітницького та полемічного осередку — викладачами й студентами Острозької греко-слов'яно-латинської академії. Чимало означених текстів, серед іншого, мають безпосередній стосунок до формування образу ісламського сходу на теренах українського культурного простору. Наприклад, у 1611 році в Острозі було здійснено перше в Східній Європі видання та переклад полемічного твору Феодора Абу Курри (750-820). Оскільки досі питання образу ісламу у вказаній групі джерел ще не поставало

311 Ціпко А. Україна і Близький Схід / А. Ціпко // Україна і Схід : панорама культурно-історичних взаємин. — К. : Українська видавнича спілка, 2001. — С. 51—109.

в якості предмету наукового дослідження, у межах нашої розвідки ми спробуємо з'ясувати, наскільки проінформованими були острозькі книжники про ісламський схід, чим вирізнялося їхнє ставлення до ісламу та які суспільно-політичні чинники могли спонукати авторів-полемістів до такого інтересу. Це допоможе краще зрозуміти позитиви й негативи у процесі формування образу ісламу в доволі складних і суперечливих умовах культурного обміну між українським етносом та сусідніми тюркськими народами. Адже полемічна література, навіть маючи на меті дискредитацію Іншого, часто несла в собі достовірні культурні відомості, які сприяли збагаченню колективних уявлень про представників інших віросповідань.

Однією з найбільш важливих та збережених до наших часів пам'яток острозької полемічної літератури є «Книжиця про єдину істинну православну віру», видана в 1588 році під авторством «острозького священника Василя». На думку І. Мицька, справжнім автором твору був Василь Андрійович Малюшицький (Суразький), син королівського писаря з містечка Сураж (нині Шумський район Тернопільської області).³¹² І хоча обмеженість біографічних відомостей не дозволяє скласти достовірний науковий портрет «священника Василя», численні посилання на твори Отців Церкви, зокрема Діонісія Ареопагіта, та інші джерела в «Книжиці» вказують на ґрунтовну обізнаність автора зі східнохристиянською теологією та схоластичною філософією.

Згідно з першими сторінками праці, завданням твору була фундаментальна апологія православ'я із відповідною критикою католицького та протестантського витлумачень

312 Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія / І. З. Мицько. — К. : Наукова думка, 1990. — 190 с.

християнства. Проте полемічні завдання, які ставив перед собою «священник Василій», спонукали його до пошуку місця православ'я не лише серед інших християнських конфесій, а й серед відомих йому не-християнських релігій — юдаїзму та ісламу. Василь Суразький переважно позначає сповідників ісламу назвою «агаряни», запозиченою, очевидно, з грецьких джерел (гр. αἰαρηνοί).³¹³ Вважаючи одним із наріжних каменів православ'я єдність, на початку «Книжиці» автор наголошує, що віра може бути лише одна, а тому, поряд із юдеями, агаряни «та інші еретики» не можуть бути власне «віруючими». Зауважимо, що вказаний фрагмент стосується критичної оцінки спроб розколоти «єдину Христову церкву», а тому власне іслам тут згадується лише побічно.

Інша теза Василя Суразького щодо ісламу є конкретнішою. Закидаючи католицькій церкві тяжіння до матеріальних благ, апологет пише, що влада над визначними (*великоіменітими*) містами й багатьма землями та народами ще не означає гідності перед Христом. Інакше, наголошує автор, таку гідність зможе здобути ніхто інший, як «безбожні агаряни, тобто турки ... адже стількома землями, різними народами, а також визначними містами володіють!». Більше того, відзначає Суразький, частина із цих місць, і навіть святі (мається на увазі Єрусалим), віддані агарянам за гріхи християн.³¹⁴ І хоча в подібних твердженнях чітко простежується традиційний образ ісламу як «Божої кари» для

313 О единой вере. Сочинение острожского священника Василия 1588 года / Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы Западной Руси. — Петербург : Типография А. М. Котомина и Ко, 1882. — С. 605, 611.

314 Там само. — С. 745.

християнства, текст показує думку автора про Османську імперію як про наймогутнішу країну свого часу.

У деяких частинах «Книжиці» Василь Суразький порівнює своїх опонентів-католиків із тими ж «агарянами», закидаючи їм руйнування єдиної святої Церкви, «як подекуди роблять безбожні турки», плюндруючи християнські храми. Адже, так само як католики, в цих храмах турки «ставлять своє». Ймовірно, автору була відома практика перетворення деяких храмів на мечеті. Цей факт апологет використовує для порівняння з католицькими зазіханнями на церкви православні. Знав острозький апологет і про постать Пророка Мухаммада, якого він називає «Моаветметом», стверджуючи, що ним спокусилися «ізмаїльтяни» (швидше за все, араби) й «агаряни», тобто турки й татари.³¹⁵ Ці народи, відзначає автор «Книжиці», «проливають християнську кров» і «крадуть чуже майно». Утім, на відміну від християн, віра агарян — так само, як і юдеїв — завжди єдина й вільна від будь-яких «розрух». Більше того, «кожен із них прекрасної віри своєї дотримається завжди!». Приблизно таку ж тезу висловлював свого часу й пов'язаний із острозькими просвітниками полеміст Іван Вишенський (1545/1550—1620), пишучи, що «турки є чеснішими перед Богом в суді та хоч якійсь правді», ніж деякі хрещені жителі Речі Посполитої.³¹⁶ Такі висловлювання засвідчують, що православні апологети намагалися протиставити міцну, за їхніми спостереженнями, релігійність мусульман релігійності католиків, яка, на їхню думку, мала відверто «плотський» та лицемірний характер. Зацікавлення до мусульманської релігійності

315 Там само. — С. 657.

316 Вишенський, І. Книжка Українська література XIV-XVI ст. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 306-376.

виявляв і придворний поет дому Острозьких Шимон Пекалід (1567 — після 1601), який описував звичаї поселених В.-К. Острозьким в Острозі татар так:

«Празників в році чотири вони відзначають достойно,
Свято Венери приносить щодня світлоносний Люцифер,
День Баерана святкують вони дуже гучно: до міста
Всіх їх скликає мечеть із полів, що розкидані всюди.
Що ж там сумного у лепеті їхнім таїться — не знаю,
Тільки благальними гімнами сповниться тиша поважна».

Під «чотирма праздниками» мається на увазі свято розговіння (тюрк. ураза-байрам), свято жертвопринесення (тюрк. курбан-байрам, у тексті — Баеран), та, імовірно, ще два свята серед особливо шанованих тюркськими народами — новий рік (перс. науруз), день народження Пророка (тюрк. мевлід), ніч вознесіння Пророка (тюрк. мірадж). Іншим, уже «щоденним святом Венери» Шимон Пекалід міг назвати ранкову молитву. Острозьким просвітникам був відомий і текст Корану. Так, І. Ю. Крачковський приписує «достатньо глибокий теоретичний інтерес» до ісламу князю Андрію Курбському, який, зокрема, вважається автором кількох листів до князя В.-К. Острозького.³¹⁷ У так званому «Третньому посланні до Костянтина Острозького» Курбський засуджує близького до князя антитринітарія Мотовила й називає його «новим Магметом»: «навіть гіршим у своїх поганих догматах про Христа, ніж Магмет, адже у Магмета в алкорані немає такої хули на Христа й Матір Його, яких він наполовину

317 Крачковский И. Ю. История русской арабистики // Избранные сочинения : [в 6-ти томах]. — М.-Л. : Издательство Академии Наук СССР, 1958. — Т. 5. — С. 27.

визнає». ³¹⁸ Враховуючи той факт, що більшу частину творів Курбського, зокрема листи до Острозького, можна цілком слушно вважати псевдоепіграфами, ³¹⁹ насправді вказаний текст міг бути створений у колах, близьких до острозьких книжників. Цитата вказує на той факт, що автор листа був знайомий зі змістом Корану, очевидно, за посередництва іншого полемічного твору. Згадувана І. Ю. Крачковським праця Курбського «Історія Флорентійського собору», де на початку йдеться про «срацин», які «вихваляють Магомета», насправді є пізньою переробкою твору анонімного письменника Клірика Острозького «Історія о лістрікійском ... або флоренском синоде», виданого 1598 року. Саме в творі острозького полеміста вміщено й згадки про міць, яку «сарадини» отримали після народження «Магомета». ³²⁰ Таким чином, полемічний інтерес до ісламу виявлявся не стільки у т. зв. «гуртку Курбського», скільки в колах, близьких до В.-К. Острозького, володіння якого наприкінці XVI ст. фактично були пограниччям між політичною Європою та Великим Степом. Проте цей інтерес, що виявлявся у деяких творах острозьких вчених, не обмежувався побічною згадкою в полемічних трактатах. У 1611 році в Острозі було здійснено

318 Курбский А. Третье послание князю Константину Острожскому // Библиотека литературы Древней Руси ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко : [в 12-ти томах]. — СПб. : Наука, 2001 — Т. 11. — С. 287.

319 Кралюк П. М. Культурно-просвітницька діяльність князя Андрія Курбського на Ковельщині: міф чи реальність? // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Ковель і Ковельщина в історії України та Волині. — Луцьк, 2003. — Ч. 1. — С. 78-81.

320 Історія о Листрикійском, то есть о разбойническом Ферарском, або Флоренском синоде, вкоротце правдиве списаная / Українська література XIV—XVI ст. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 264-279.

переклад з грецької «Книги блаженного Феодора, названого Авукаром, єпископа карійського, проти різних єретиків — юдеїв та срацин». Історія цієї рукописної книги майже не досліджена, хоча відомо про три збережені списки твору. Наукову вартість перекладу дозволяє оцінити збережений лист під назвою «похвала Ісайї Балабану», датований тим самим 1611 роком.³²¹ Автор листа свідчить, що за грецьким текстом цього твору, написаним учнем Іоана Дамаскіна, відомим арабським полемістом Феодором Абу Куррою (750 — бл. 820), він «потщавшись даже в Аравію». І. Ю. Крачковський, утім, справедливо припускає, що малася на увазі Сирія або Палестина, найвідоміший руським паломникам арабський регіон. Російський арабіст наголошує й на тому, що подібні «наукові експедиції» були намаганнями отримати авторитетніші полемічні джерела, адже і Абу Курра, і Іван Дамаскін, які мешкали в мусульманському середовищі (останній навіть обіймав високу державну посаду при дворі Омейядських халіфів), знали іслам набагато краще, ніж часто цитовані пізні візантійські автори.³²² Згідно із титульною сторінкою острозького рукопису, твір Абу Курри «по-новому» перекладено з «елінської мови на слов'янську одним зі спудеїв острозького грекослов'янського училища».³²³ Це дозволяє стверджувати, що сам твір Абу Курри був відомий в Україні ще раніше, і, можливо, існували його переклади. Згадуваний єпископ Ісайя Балабан (пом. 1619/1620) обіймав посаду ігумена Дерманського монастиря з 1608 року та, як вважають

321 Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія / І. З. Мицько. — К. : Наукова думка, 1990. — С. 130.

322 Крачковский И. Ю. История русской арабистики / И. Ю. Крачковский // Избранные сочинения : [в 6-ти томах]. — М.-Л. : Издательство Академии Наук СССР, 1958. — 590 с.

323 Книга блаженного Феодора / БАН. Арханг. — Д. 473. — 129 л.

дослідники, керував редакційними роботами острозької друкарні.³²⁴ Цілком імовірно, що переклад було здійснено саме під його керівництвом. Один зі списків, збережених у бібліотеці Антонієво-Сійського монастиря (Архангельська область, Росія) містить 129 аркушів тексту, написаного напівустановом. Аналіз перекладу дозволяє стверджувати, що оригіналом служила грекомовна компіляція (цілком можливо, укладена кимось із учнів Абу Курри), критичне видання якої було опубліковано в 1865 році у «Грецькій патрології» Дж. Міня.³²⁵ Один із перших латинських перекладів цього твору здійснили на початку XVII ст. Фр. Турріано та Дж. Гретцера, видавши його в 1606 році в місті Інгольштадт (Баварія, Німеччина). Оскільки дані про поширення творів Абу Курри на теренах східнослов'янських країн у цей період відсутні, можна стверджувати, що острозький переклад був першою збереженою до наших днів працею арабського християнського апологета, яка перекладена слов'янською мовою. Ймовірно, що саме відсутність попередніх праць (вони побічно згадуються у вступі, що називає означений переклад «новим»), їх неточність або й недоступність змусила перекладача «піти в Аравію», щоб здійснити нову працю, відповідно до завдань, які ставили перед собою острозькі полемісти. Детальніший аналіз твору вказує на те, що редактори застосовували техніку дослівного перекладу. Наприклад, твір починається зі слів: «п'ять смертоносних врагов імами. От ніх же і вочеловечішася Христос ізбаві», які точно й навіть

324 Исаевич Я. Д. Острожская типография и ее роль в межславянских культурных связях (послефедоровский период) / Я. Д. Исаевич // Федоровские чтения 1978 г. — М. : Наука, 1981. — С. 34-46.

325 Theodori Abucararum Carum Episcopi. Contra haereticos, judaeos et saracenos varia opuscula // Patrologiae Graeca. — Paris : JP Migne, 1865. — Vol. 97. — P. 1461-1602.

у такому ж порядку передають грецьке «πεντε θανάτηφορος εχθρου εχομεν, εξ ων ημας ενανθρωπησας ο Χριστος ελυτροσατο» («п'ять смертельних ворогів маємо, і від них втілений у людину Христос рятує»). Уважний перекладач і до деталей авторського стилю — наприклад, часток. Так, у перекладі виразу «Είπε, ποσ. Συνιδειν γαρ ουχ εχω» («Скажи, як! Не розумію бо ж!») збережено γαρ (гр. «же») — «Рци, како. Не розумію бо».³²⁶ Зберігаються й часто проблемні для відтворення смислу оригіналу займенники («він», «його»), які для покращення розуміння в перекладах можуть замінюватись конкретними іменниками. Правильно відображено й структуру тих грецьких речень, які завершуються дієсловами (наприклад, επερωτων σε, λεγον — «вопрошающому рци»). Часто використовувані в староукраїнській мові богословські терміни також знаходять своє відображення в тексті перекладу («ізбавленіє», «вочеловеченіє», «целомудріє» та ін.). І хоча ґрунтовніше дослідження вимагає порівняння із тим рукописним оригіналом, з якого було здійснено переклад, навіть порівняння із критичним виданням Дж. Міня дозволяє говорити про високу якість острозького тексту. Автор залишався вірним грецькому тексту навіть у дрібницях, використовуючи класичний конфесійний стиль, випрацюваний у острозькій полемічній літературі упродовж майже півстоліття.

Здійснення перекладу «Книги блаженного Феодора» припало на складний для острозької друкарні час. Наприкінці другої декади XVII ст. кількість публікацій почала значно скорочуватись. Амбітний полемічний задум не знайшов свого логічного завершення й поширювався лише в рукописному варіанті.

Не можна не згадати й інший твір, який був при-

326 Книга блаженного Феодора / БАН. Арханг. — Д. 473. — 129 л.

свячений полеміці з ісламом — «Бесіда сарацина з християнином» Іоана Дамаскіна (або ж приписуваний цьому автору), видатного представника східної патристики й одного з вчителів Абу Курри. Цей твір було перекладено А. Курбським.³²⁷ Ймовірно, переклад було здійснено саме під керівництвом Курбського особою, пов'язаною із гуртком острозьких просвітників та Острозькою академією. Невеликий за обсягом трактат, який присвячено «спростуванню» ісламських поглядів на теодицею, проблему спасіння та профетологію, в окремих аспектах цілком слушно відображає логіку ісламського обґрунтування релігійної доктрини (наприклад, тези про передвизначення, людську природу Ісуса та Марії). Автор тексту демонструє знайомство із сакральним текстом ісламу. Так, в писанні «сарацин» Христос називається «Духом і Словом Божим»,³²⁸ що дійсно повторює один із аятів Корану: «Адже Месія — Іса, син Мар'ям — лише посланець Аллаха й слово Його, донесене до Марії та дух від Нього» (Коран, 4:171; переклад наш). Утім логіка витлумачення цих текстів у діалозі вже суто християнська, що цілком природно для твору, покликаного спростувати погляди представників інших віросповідань. Підсумовуючи нашу розвідку, доцільно зауважити таке. Згадуючи про острозький переклад твору Абу Курри, А. Ціпка наголошує, що в Острозькій Академії XVI—XVII ст. могло

327 Кулієв, Ельмір. Таріх тарджамат ма'ані аль-Кур'ан аль-Карім іля аль-лугату р-русійя // Маджалла аль-бухус уа д-дірасат аль-кур'анійя. — 2006. — № 2. — С. 126.

328 Дамаскин, Иоанн. Диалог сарацина с християнином // Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники; [пер. и коммент. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова]. — М.: Мартис, 1997. — С. 79.



«Книга проти юдеїв і сарацин» (Острого, 1611)

«культивування зацікавлення Сходом і його студіювання».³²⁹ Проте навряд чи у той час інтерес до нехристиянських віровчень міг втілюватися у якесь спеціальне заняття. Натомість ймовірно, що в межах навчальних курсів, які викладалися в Острозькій академії, певне місце займала й полеміка з ісламом (поряд із іншими «ересями»), яка включала певний мінімум відомостей про мусульманське віровчення. На відміну від інших полемічних тенденцій сучасного їм періоду, острозькі книжники прагнули до високої богословської полеміки з ісламом, не обмежуючись типовими для тих часів політичними стереотипами (мусульмани як загарбники та ін.) та звертаючись до ав-

329 Ціпка А. Україна і Близький Схід / А. Ціпка // Україна і Схід : панорама культурно-історичних взаємин. — К. : Українська видавнича спілка, 2001. — С. 59.

торитетних візантійських джерел. Яскравим прикладом такого зацікавлення є перший відомий переклад твору православного полеміста Феодора Абу Курри слов'янською мовою, здійснений саме в Острозі одним із випускників Академії. Таким чином, полемічний курс острозьких просвітників мав набагато ширший контекст, ніж класично описувана в літературі суперечка із представниками католицької церкви. Фактично в Острозі постала самостійна школа, що не поступалася університетським центрам Заходу і в деяких аспектах визріла до глибокого теоретичного зацікавлення в полеміці ще й з нехристиянськими релігіями, зокрема з ісламом. Однією з причин такого інтересу могло бути культурне пограниччя, в умовах якого й розвивалася південно-східна Волинь ранньомодерного періоду. Велике значення могли відігравати й політичні симпатії — часто Османська імперія протиставлялася Речі Посполитій як сильніша, успішніша й навіть «духовніша» держава, «еретичність» якої, в порівнянні з католицизмом, становила меншу загрозу для православ'я. З'ясувати специфіку своєрідного богословського «сходознавства» дозволить подальше вивчення збережених рукописів, серед яких вагоме місце посідає й згадувана «Книга блаженного Феодора».

***«Алькоран» Іоанікія Галятовського (1683):
перша сходознавча праця в Україні***

Знайомство українців з ісламом у період пізнього середньовіччя і раннього модерну (кінець XIII—XVIII ст.) відбувалося в дуже багатьох складних і досі поверхнево вивчених контекстах. З одного боку, це були безпосеред-

ні контакти населення України з вихідцями із Кримського ханства і Османської імперії (в переважній більшості випадків), з іншого — сусідство із невеликими громадами т. зв. «західних татар» на Волині, Галичині й Поділлі; певну роль відігравала паломницька література, написана тими мандрівниками, які відвідували підконтрольний на той час османам Єрусалим. Ця література, яка, зрозуміло, мала тенденційний характер і переважно зображала мусульман в негативному світлі (інакше в тих умовах і не могло бути), відображала уявлення про іслам освічених верств українського населення тих часів.

Зустрічалися, утім, і спроби більш глибокого розуміння ісламу в той час. Як уже йшлося, в 1611 році в Острозі з'явився переклад (хоча й не був надрукований) праці візантійського полеміста IX ст. Феодора Абу Курри «Проти різних еретиків — юдеїв та сарацин». Відома була й критика ісламу з боку відомого східного отця церкви Іоана Дамаскіна (VIII ст.), праці якого неодноразово перекладалися старослов'янською і староукраїнською мовами. На основі цих джерел, а також, що важливо, особистих спостережень, згадували про іслам та мусульманську релігійність Василь Суразький («Книга про єдину віру», Острог, 1580) та Іван Вишенський («Книжка», написана бл. 1600). Утім ці дві праці мали передусім антикатолицьке спрямування, де іслам протиставлявся католицизму як релігія, більш толерантна до православ'я, зокрема в період після церковної Унії (1596 рік).

До історично перших українських творів, цілком присвячених полеміці з ісламом, належав польськомовний «Алькоран» вихідця з Волині (ймовірно, з Острога), православного полеміста, архімандрита Чернігівського Єлецького монастиря Іоанікія Галятовського (бл. 1620—

1688). Іоанікій Галятовський, випускник Києво-Могилянської колегії, мав досить непогану освіту, володів кількома мовами, зокрема латиною і грецькою. Від 1668 року — ігумен, згодом архімандрит Чернігівського Єлецького монастиря.

Саме тут, у Чернігові, у 1683 році, в друкарні Лазаря Барановича Іоанікій Галятовський видає працю «Алькоран Магометів, присвятивши її московському царю Івану Олексійовичу і його наступнику Петру Олексійовичу Романову. Загалом цей невеликий твір (трохи більше 80 аркушів) із повною назвою «Алькоран Магометів. Наукою еретичною, єврейською і поганською сповнений. Від Когелета Христового розгромлений і знищений» належить до жанру типової полемічної літератури тих часів. Згідно із задумом автора, на кожне «вчення Корану» знаходиться відповідь християнського «Когелета» (в пер. з євр. — «Проповідника»). Переважно ці відповіді узяті з Нового й Старого Завітів, хоча, на відміну від сакральних текстів християнства, книга не містить жодної прямої цитати з Корану. Сучасний російський дослідник Є. Резван у відомій праці «Коран и его мир» наголошує, що праця Галятовського «выявляет практически полное незнакомство автора с содержанием Корана»,³³⁰ з чим, як буде показано нижче, можна посперечатися, оскільки певні уявлення про базові вчення ісламу, розкриті в Корані, Галятовський усе ж мав. Не варто забувати й про те, що дещо пізніше цю працю українського автора спеціально перекладали російською мовою.

Загалом Іоанікій Галятовський розглядає дванадцять питань, які, на його думку, слід «спростовувати»: 1) про про-

330 Резван Е. Коран и его мир. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. — С. 256.

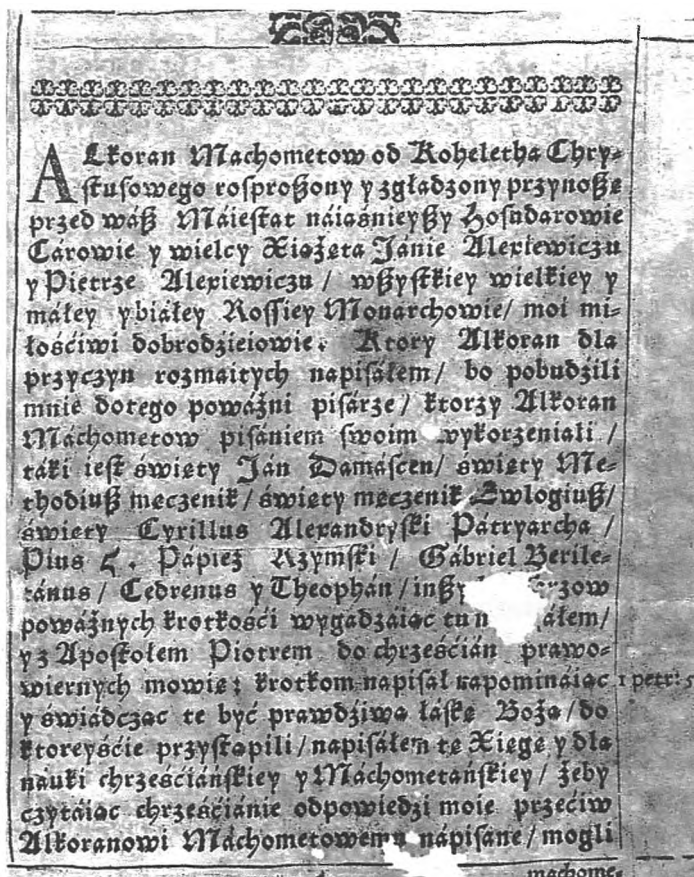
роцтво Мухаммада (в оригіналі, звісно, вжито типову для тих часів форму Магомет); 2) про закон Мухаммада; 3) про «меч і Коран», даний Мухаммаду з неба; 4) про Мухаммадові дива; 5) про вознесіння Мухаммада на небо; 6) про хрест, якого Мухаммад не визнає; 7) про ікони, які Мухаммад забороняє шанувати; 8) про ченців Мухаммадових; 9) про Святе Письмо, начебто юдеями й християнами підроблене; 10) про Божественість Святої Трійці; 11) Про Мухаммадові розповіді, що юдеї не розіп'яли Христа; 12) Інші оповіді Мухаммада про рай.

Як помітно з цього короткого огляду, загалом Галятовський змальовує загальну картину ісламського віровчення, запозичену з деяких латиномовних праць (а також виданого в 1678 році в Слуцьку польського перекладу «Монархії Турецької» британського автора Паула Рікота, який свого часу обіймав посаду британського консула в Константинополі). Інше питання, що сам Коран, який ще не був доступний в слов'янських перекладах, практично не цитується автором, тож його праця була радше «інтерпретацією інтерпретації», ніж полемікою з першоджерелом. Певною мірою це була дискусія із ісламською традицією в тому розумінні, яке пропонували європейські джерела. Але на той час це було типове явище не лише для України, а й для інших європейських держав, тим паче що іслам прямо асоціювався із експансією Османської імперії (питання, яке стало менш актуальним лише після Карловицького миру 1699 року).

У вступі до своєї праці Галятовський переважно звертається до політичної міфотворчості, зокрема пише, що східні церкви — Константинопольська, Антиохійська, Олександрійська та Єрусалимська — чекають на «Московського Цезаря», який визволить їх із полону турків так,

як уже звільнили від «татар» Казань, Пермь та інші землі великої Московії. Більше того, османи начебто мають пророчтво, згідно з яким наприкінці світу «Цезарь Московський та Король Перський» об'єднаються проти турків. Виходячи з цього працю Галятовського можна зрозуміти як факт відчуття автором майбутніх баталій між Московією та ісламським світом, коли питання обізнаності з ісламом (оскільки потім російські правителі видаватимуть себе за його «захисників») лише починало актуалізуватися. Цікаво, що вслід за європейськими авторами причину конфлікту між Османською імперією і Персією Галятовський вбачає у релігії — османи вірять у Мухаммада як пророка, а ось перси, на його думку — в Алі. Певно, «Алькоран» належить до перших написаних в Україні праць, де простежено відмінність між сунітами й шиїтами (хай навіть в такому грубому розумінні).

Звісно, не Іоаникій Галятовський уперше відкрив Коран українцям. Століттям раніше в Україні були відомі й деякі латинські переклади Корану (а саме, відомий середньовічний переклад Петра Пошанованого), зокрема на Волині. Так, в Острозькому історико-краєзнавчому заповіднику зберігся примірник цього перекладу із передмовою Филипа Меланхтона, виданий у Базелі в 1550 році. Ця праця тривалий час зберігалася в сусідньому монастирі (в с. Дермань, нині Острозького району Рівненської області, де був настоятелем відомий український богослов Мелетій Смотрицький), ставши предметом для численних коментарів на полях, виконаних грецькою та латинською мовами. Кілька сотень приміток (здебільшого порівнянь із Біблією), автором яких міг бути й сам Мелетій Смотрицький, свідчать про неабияку цікавість до Корану в Україні XVI—XVII століття.



Аркуш із праці «Алькоран» І. Галятовського (Чернігів, 1683)

Звертався до тематики ісламу Іоаникій Галятовський ще й у більш ранніх працях, зокрема «Небо новое с новыми звездами» (Львів, 1665), де міститься згадка про те, що в «Алькорані Магомета» шанується Марія, мати Ісуса. Вочевидь, Іоаникій Галятовський спеціально цікавився ісламом і Кораном, хоча ця цікавість і була вписана в полемічний контекст. І навіть незважаючи на той факт, що його праця

«Алькоран» за змістом була написана як критика ісламу, вона заслуговує на увагу й ґрунтовне подальше вивчення, оскільки демонструє максимум уявлень про іслам серед українських інтелектуалів тих часів.

Коран в українській культурі

У продовження тематики знайомства України з Кораном варто наголосити на історії появи перших тлумачень цього тексту українською мовою. У 2014 році виповнилося сто років з початку роботи над першим повним українськомовним перекладом Корану). Сьогодні певний інтерес до цієї теми виявляють лише сходознавці і, почасти, деякі мусульманські об'єднання. Наприклад, у 2010 році одна з ісламських організацій (Асоціація «Альраїд») провела круглий стіл, присвячений найвідомішому ісламському діячеві ХХ століття, перекладачу Корану англійською мовою Мухаммаду Асаду (1900–1992), який народився у Львові. Його чудовий твір «The Road to Месса» («Шлях до Мекки») уже перекладено українською мовою. А сам переклад Мухаммада Асада (The Message of the Qur'an, 1980) разом із коментарями перекладався німецькою і боснійською мовами.

Питання перекладів Корану гостро постало в часи української Незалежності. Попри те, що деякі мусульманські лідери вважають саме поняття «переклад Корану» помилковим, оскільки Коран як непідробна мова Бога не може бути відтворений неарабською, світ знайомий із явищем перекладу Корану вже багато століть. Вважається, що іще за часів Пророка Мухаммада Коран починали розтлумачувати ефіопською і перською; чимало перекладів перською з'явилося в середньовіччі, переважно позиціонованих як тлума-

чення. Більше того, можливість перекладу «смислів» (ма'ані) Корану іншими мовами визнавали відомі авторитети в галузі коранічних наук; наприклад, Абу Ісхак аш-Шатибі (пом. 1388 р.) писав: «Допускається тлумачити Коран і пояснювати смисли тим простим людям, у кого немає належного розуміння, щоб їх осягнути; це можна робити виходячи зі згоди всіх прибічників ісламу. Саме ця згода і є доказом можливості перекладу головних смислів».³³¹ Окрім аш-Шатибі, переклад смислів Корану іншими мовами з метою заклику до ісламу вважали цілком дозволеним екзегет Абу 'Абдалла аль-Куртубі (1214-1273),³³² правознавець Такі ад-Дін ібн Таймійя (1263-1328),³³³ хадісознавець ібн Хаджар аль-'Аскаляні (1372-1448).³³⁴ Тому окремі заяви про якусь «заборону на переклад Корану» в ісламі мають сенс лише в тому значенні, що переклад не може вважатися самим Кораном (читатися в молитві та ін.), в той час як власне «переклад смислів» не лише допускається, а й вітається багатьма мусульманськими вченими. Так, уже багато років на офіційному рівні видаються переклади смислів Корану в Саудівській Аравії (Центр ім. короля Фагда в Медині видав понад 60 перекладів!), Туреччині (на рівні Діянету — Міністерства з питань релігії), Ірані та багатьох інших мусульманських країнах.

У роки української незалежності зустрічаємося вже із чотирма (як частковими, так і повними) перекладами —

331 Аш-Шатибі. Кітаб аль-Мувафакат фі Усул аль-Фікх / Ред. Машгур бін Хасан Аль Сулайман. - Ер-Ріяд; Дар ібн 'Аффан, [б. д.]. - Т. 2. - С. 107.

332 Аль-Куртубі. Аль-Джам' лі-Ахкам аль-Кур'ан. - Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 1413/1993. - Т. 9—10. - С. 223-224.

333 Ібн Таймійя. Китаб Накд аль-Мантык. - Каир: Мактаба ас-Сунна аль-Мухаммадійя, [б. д.]. - С. 97.

334 Ібн Хаджар аль-'Аскаляні. Фатх аль-Барі фи Шарх Сахіх аль-Бухарі. - Каір: Дар ар-Райан ли т-Турас, 1407/1986. - Т. 13. - С. 526-527.

Я. Полотнюка, В. Рибалкіна, В. Басирова, а також автора цієї книги. Тривалий час в Україні користувалися перекладами на російську, а таких, за нашими підрахунками, більше 20 - від найдавніших перекладів Верьовкіна (1790) та Ніколаєва (1864) до новітніх Ельміра Кулієва (2002) і найновішого багатотомного видання Шаміля Аляутдінова (2009, 2010, 2011). Цікаво відзначити, що і серед російських перекладів існує далекий «український слід»: саме в Україні народилися такі перекладачі смислів Корану російською як Олексій Колмаков (XVIII століття), Теодор Шумовський (1913-2012), Бетсі Шідфар (1928-1993). У сфері науки також домінують російськомовні тексти: в декількох україномовних дисертаціях ісламознавчої тематики, з якими авторові доводилося знайомитися в останні роки, цитати з Корану були присутні в подвійному перекладі (арабська - російська, російська - українська). В одній роботі відзначився навіть «потрійний» переклад (арабська - англійська, англійська - російська, російська - українська). Тому складно знайти для українського ісламознавства (як ісламського, так і академічного) більш важливу задачу, ніж популяризацію наявних та виконання нових перекладів.

Віхи знайомства української культури з Кораном багато в чому пов'язані із польськомовними текстами). В Україні був відомий, наприклад, переклад Яна Мурзи Бучацького, який з'явився в 1858 році у Варшаві. Мали поширення й відповідні російські переклади: вже існуючі видання М. Верьовкіна (1790), А. Колмакова (1792), К. Ніколаєва (1864). Два примірники останнього збереглися в Національній бібліотеці України ім. В. Вернадського.³³⁵ Однак, судячи з відсутності сюжетів про Коран

335 Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського / Костома-
ров, 579; V А. 255.

та іслам в цілому в українській літературі ХІХ століття, можна стверджувати, що інтерес до цієї теми був досить невисокий. Найвідоміший російський сходознавець татарсько-українського походження Агатангел Кримський (1871-1942), також, мабуть, не ставив своїм завданням підготовку перекладу смислів Корану українською; найстаріші мекканські сури, що цілком природно, були опубліковані в російському перекладі. Лише окремі фрагменти та ремінісценції «на Коран» присутні в деяких з його україномовних робіт. Обмеженість у використанні української мови в царській Росії також відіграла тут певну роль: не було сформовано культурний запит на переклад Святого Письма тоді ще «екзотичної» релігії.³³⁶

І все ж існує кілька непрямих свідчень, які повідомляють нам про те, що десь в період кінця ХІХ - початку ХХ століття дехто «Володимир Лезевич» (Volodymyr Lezevyc) підготував переклад смислів Корану українською мовою. Цей факт вперше наведено у відомому «Списку перекладів Корану» Мухаммада Хамідулли (1908-2002), опублікованому в 1959 році в додатку до французького перекладу Корану (друге видання - 1966).³³⁷ Дж. Пірсон в статті про Коран, підготовлений для авторитетної «Енциклопедії ісламу», також згадує «частковий» і «рукописний» переклад Лезевича, проте посилаючись лише на вже цитовану робо-

336 Крымский А. Е. Лекции по Корану. — М., 1902; Крымский, А. Суры старейшего периода (перевод с объяснениями). Лекции по Корану, читанные в 1905 году. — М., 1905.

337 Hamidullah, Muhammad (en collab. avec M. Léturmy). Liste des traductions du Coran // Le Saint Coran: traduction et commentaire de Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy. — Paris: Club francais du livre, 1959. — P. LXV.

ту Мухаммада Хамідулли.³³⁸ Але в своїй «Бібліографії перекладів Корану на європейські мови» (1983) Пірсон взагалі не згадує про переклади українською.³³⁹ Тому першоджерелом його даних, судячи з усього, були лише відомості Мухаммада Хамідулли. Сам Мухаммад Хамідулла, готуючи нові видання «Списку», вилучив з нього цей загадковий український переклад (він відсутній у публікації і 1981, і 1989 року). Не прояснює ситуацію і праця арабського дослідника Мухаммада аль-Бундака «Сходознавці та переклад Благородного Корану» (Бейрут, 1983), яка містить бібліографію перекладів Корану, виданих до середини 70-х років.³⁴⁰ За його власним визнанням, «більшу частину» відомостей аль-Бундак запозичив у того ж Мухаммада Хамідулли. У результаті вийшла суперечлива ситуація: у списку мов, на які перекладено смисли Корану, вказана й українська, проте в наведеній бібліографії цей переклад не згадано взагалі (і це при тому, що інші рукописні переклади в бібліографію включено). Тому зі списку мов можемо лише дізнатися, що існує якийсь частковий український переклад, та ще й з використанням латинського шрифту. У підсумку знову виходимо на свідоцтво Мухаммада Хамідулли, яке в цьому випадку було єдиною основою і для Пірсона, і для аль-Бундака.

338 Pearson, J. D. "Al-Kuran" // The Encyclopedia of Islam. Ed. by C. E. Besworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat — Leiden: Brill, 1986. — Vol. 5. — P. 1432.

339 Pearson, J. D. Bibliography of translations of the Qur'an into European languages // Arabic literature to the end of the Umayyad period. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. — P. 502-520.

340 Аль-Бундак, Мухаммад Саліх. Аль-Мусташрікун уа тарджам аль-Кур'ан аль-Карім. — Бейрут : Дар аль-Афак аль-Джадіда, 1403/1983. — С. 151-230.

Спроби знайти переклад Лезевича робилися в 90-х роках минулого століття укладачами «Всесвітньої бібліографії рукописних перекладів Корану» (Стамбул, 1999), підготовленої М. Неджат Сеферчіоглу за сприяння відомого Центру досліджень ісламської історії, мистецтва і культури (IRCICA). Сприяння в пошуку відповідних даних турецьким колегам надавав російський сходознавець Анас Халідов (1929–2001), який в одному зі своїх листів повідомляв, що переклад Лезевича «може бути пов'язаний» (can be connected) із перекладами Постнікова. Петро Постніков (1666 – після 1702), згідно з дослідженнями того ж Халідова, виконав цілих два переклади Корану з французької мови, які так і залишилися рукописними. Одній із цих робіт присвячена стаття І. Крачковського (щоправда, Крачковський вважав цей рукописний переклад анонімним, замість цього приписуючи «Посникову» авторство друкованого видання 1716 року).³⁴¹ У підсумку автор «Всесвітньої бібліографії» стверджує, що більш детальних відомостей про переклад Лезевича знайти не вдалося; як, утім, і самого перекладу. Не зовсім зрозуміло й твердження про «зв'язки» цього тексту з першими перекладами на російську – чи то малося на увазі, що за «переклад Лезевича» сприйняли переклад Постнікова, чи те, що український текст датується тим самим періодом. Як і в попередніх випадках, знову повертаємося до перших видань «Списку» Мухаммеда Хамідулли.

Кілька слів про самого Мухаммада Хамідуллу. Цей видатний ісламський вчений, який походив із Хайдераба-

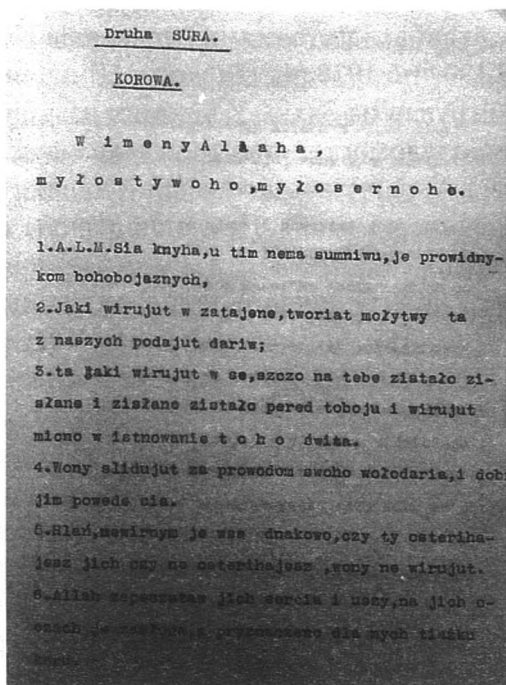
341 Крачковский И. Ю. История русской арабистики / И. Ю. Крачковский // Избранные сочинения. — М.-Л. : Издательство Академии Наук СССР, 1958. — Т. 1. — С. 27.

ду (Індія), зацікавився питаннями перекладів Корану вже в 30-х роках. З 1932 по 1938 рік він жив у Німеччині, а в 1948 остаточно емігрував на Захід. У відомих нам біографічних джерелах немає відомостей про те, що Хамідулла коли-небудь відвідував Україну або Росію (та й навряд чи це було можливо в радянські часи). Немає свідчень і про те, що Хамідулла володів слов'янськими мовами. Ймовірно, Хамідулла спирався на усне повідомлення, яке він міг отримати від будь-кого з українських емігрантів у Німеччині або інших країн Заходу. Однак, не зумівши знайти належного підтвердження цим словам, Хамідулла свідомо прибрав відомості про переклад «Володимира Лезевича» з пізніших видань свого «Списку».

Це припущення, втім, анітрохи не наближає нас до самого перекладу. Як і до особистості перекладача. На сьогодні відомий лише один Володимир Лесевич (різниця лише в одній літері прізвища) – російський філософ-позитивіст українського походження (1838–1905). Він, зокрема, виявляв інтерес до релігій Сходу (наприклад, до буддизму, а також до арабської філософської думки), відзначився і на терені відродження української культури. Однак це ще не дає підстав ототожнювати «Лесевича» і «Лезевича». У підсумку можна лише сказати, що рукопис цього загадкового перекладу все ще чекає свого першовідкривача.

Дещо по-іншому склалася доля того пізнішого перекладу, вперше представленого науковій громадськості Яремою Полотнюком. Йдеться про унікальну працю Олександра Лисенецького, яка нині зберігається в Львівській національній науковій бібліотеці.³⁴² Рукопис, що складається із

342 Львівська національна наукова бібліотека ім. В. Стефаника / Відділ рукописів. НТШ-627/1.



Початок сури «Аль-Бакара» в перекладі О. Лисенецького

1177 аркушів, набраний латинським шрифтом на стандартному для того часу друкарському папері (22,5 см x 14,5 см). Присутність латиниці цілком зрозуміла: друкарських машинок з українським шрифтом в Галичині тоді практично не існувало.

Сам перекладач дуже точно датував свою роботу – робота над першою сурою була започаткована 29 жовтня 1913 року, а весь текст, судячи з дати, завершилася 23 квітня наступного, 1914 року. Листи були зібрані під темно-синю обкладинку із тисненим написом «Коран» (вже кирилицею). Судячи з усього, плетіння фоліанта було зроблено вже в 20-х - 30-х роках

в Науковому товаристві ім. Т. Шевченка, де переклад Лисенецького зберігався до 40-х років минулого століття. Інакше важко пояснити, чому в зміст сури «Юсуф» помилково потрапили кілька аркушів художнього твору «Слідами Аретіма» (швидше за все, написаного самим перекладачем і потім знайденого серед листів із перекладом Корану).

Про особистість перекладача відомо небагато. Інші матеріали з його архіву, які зберігаються в тій самій Львівській національній науковій бібліотеці, дають лише поверхневе уявлення про його біографію.³⁴³ Народився Лисенецький не пізніше 70-х років XIX століття. У 1905 році вступив на філософський факультет Львівського університету, однак в 1907 році, через брак коштів, змушений був залишити навчання. Це не завадило йому активно займатися самоосвітою, читаючи різноманітну літературу (здебільшого філологічного профілю). Вже в період між 1907 і 1913 роками Лисенецький починає свою трудову діяльність в якості перекладача. Працює в страховому товаристві «Фенікс» (Львів), бюро перекладів у Кракові. На підставі архівних даних можна судити про Лисенецького як про справжнього поліглота: окрім польської, німецької, французької, іспанської та італійської він володів ще й санскритом (навіть переклав з нього кілька невеликих текстів), нововірменською, новогрецькою, угорською та румунською мовою. Згідно з документами з його ж архіву, з 1921 року А. Лисенецький жив і працював у Варшаві.³⁴⁴ Відомостей про його долю після 1922 року поки не знайдено.

343 Список літератури, прочитаної О. Лисенецьким за період 1891—1909 рр. / Львівська національна наукова бібліотека ім. В. Стефаника. Відділ рукописів // НТШ-627/4.

344 Хроніка Наукового товариства ім. Шевченка. — Львів : НТШ, 1922. — Вип. 1, 2. — С. 65—66.

Цікаво, що на першому аркуші перекладу фігурує ще одне слово – Abranczak (можна прочитати як «Абранчак» або «Абраньчак»), яке стоїть між ім'ям і прізвищем. Цей додаток можна в рівній мірі вважати і ім'ям перекладача по батькові, і частиною прізвища (проте в інших документах архіву фігурує лише «Лисенецький»). Втім за нашими даними, ні як прізвище, ні як ім'я, Abranczak в Україні не зустрічається. Та й етимологія цього слова видається абсолютно незрозумілою. Існує схоже польське прізвище Baranczak, однак важко повірити в те, що автор міг не помітити елементарної помилки, та ще й на титульній сторінці.

Титульний аркуш рукопису звучить досить просто і чітко: «Коран. З арабської переклав Олександр Абранчак Лисенецький. Том I. Львів, 1913». У підсумку, як уже зазначалося, всі аркуші вмістилися лише в один том. Оскільки в збережених архівах немає відомостей про те, що Лисенецький був знайомий з арабською мовою, одразу ж виникло запитання про те, перекладений цей текст з оригіналу чи все ж із мови-посередника. Виявилось, що заголовок не зовсім відповідає змісту: просте порівняння з європейськими працями того часу показало, що основою для роботи Олександра Лисенецького послужив німецький переклад Корану Макса Геннінга (Ляйпціг, 1901).³⁴⁵ У деяких місцях український перекладач навіть наводить у дужках німецькі слова (наприклад, *hinfällig* для «похилий» в 85-му аїаті дванадцятої сури).

Наведемо кілька найбільш показових прикладів. Так, Макс Геннінг переклав 138-й аїат (у виданні Флюге-

345 Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen und mit einer Einleitung verleben von Max Henning. — Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1901. — 611 p.

ля, яким користувався перекладач - 132-й) сури «аль-Бакара» таким чином: Die Taufe Allahs (haben wir), und was ist better als Allahs Taufe? Und wahrlich, ihm dienen wir. Український переклад в цьому випадку майже дослівний: «Хрещення Аллаха (маємо ми), а що є ліпше від хрещення Аллаха? І справді, Йому ми служимо». До речі, оскільки текст набраний латиницею, не зовсім зрозуміло, як сам Лисенецький читав слово Allah - чи то через звук «х», чи то через м'яке українське «г». Дослівну передачу (аж до лапок) знаходимо і в наступному випадку: початок 41-го айата сури «Аль-Калям» в німецькому тексті подано в такому варіанті: Oder haben sie «Gefährten»? Український текст аналогічний: «Або чи мають вони «товаришів»? Показовим є й переклад 4-го айата з сури «аль-Бакара»: арабське улаїка 'аля гуд-ан мі раббігім Макс Геннінг описово переклав як Diese folgen der Leitung ihres Herrn. Такий самий описовий переклад знаходимо у Лисенецького: «Вони слідуєть за проводом свого Володаря». Нарешті, дослівно збігаються і коментарі, розміщені в німецькому виданні на кожній сторінці, а у А. Лисенецького - після кожної сури.

Український перекладач точно передає всі примітки, навіть вельми малоінформативні: у зносці до лексеми ас-сакалайн в сурі «Ар-Рахман» знаходимо цікаве зізнання Макса Геннінга: Warum ist Menschen und Dschinn so genannt werden, ist nicht bekannt. Лисенецький перекладає це буквально: «Чому люди и джини названі так - не знаю». Йдучи за німецьким текстом, в українському перекладі зустрічається й християнська термінологія: слово імам з 124-го айата за виданням Корану Г. Флюгеля) сури «Аль-Бакара» Геннінг пояснює як Hoherpriester, через що і Лисенецький в коментарі пише українське «архіпастір».

Чому український перекладач обрав саме переклад Геннінга? Відзначимо, що, за нашими відомостями, праця Лисенецького залишається єдиним перекладом Корану на слов'янську мову, виконаним саме з німецької. Решта перекладів виконувалися або з французьких текстів (російські М. Верьовкіна (1790), К. Ніколаєва (1864), польський «філо-матській» (1848) і, частково, Мурзи Бучацького (1858)), або з англійських (російський А. Колмакова (1792), болгарський Томова та Скулава (1930)). Судячи з усього тут відіграли свою роль два чинники: по-перше, чудове знання німецької українським перекладачем, по-друге, новизна й доступність видання Геннінга. Незважаючи на ряд неточностей і традиційну для західного сходознавства того часу тенденційність, ця праця досі користується завидною популярністю: до 2000 року вийшло у світ близько 30 видань, як стереотипних, так і зі значними виправленнями.³⁴⁶ Чимало аятів перекладені Геннінгом досить точно, що багато в чому сприяло збереженню смислу й в українському тексті.

Не можна не відзначити і той факт, що з точки зору порівняння з джерелом (тобто, в цьому випадку, з німецьким текстом) переклад Лисенецького був справді вдалим. Перекладач вдається до різноманітних художніх прийомів, надаючи своєму стилю насиченості й навіть певної патетичності.³⁴⁷ Для львівського читача тих років цей переклад смислів Корану міг звучати так само піднесено, як, наприклад, літургія у греко-католицькій церкві. Наприклад, один з найважливіших

346 Von Denffer, Ahmad. History of the Translation of the Meanings of the Qur'an in Germany up to the Year 2000. A Bibliographic Survey // Journal of Qur'anic Research and Studies. — Vol. 3. — 2010. — P. 29—30, 44—46.

347 Див. аналіз мови перекладу в: Данилюк Н. Ісламізми-власні назви в українських перекладах Корану // Prace Naukowe Akademii im. Jana Długośza w Częstochowie. — 2014. — Z. X. — S. 105—120.

айатів сури «Аль-Маїдда» звучить у Лисенецького так: «Ніні покінчів Я вам вашу віру і виповнів на вас Мою ласку и Моєю волею є, щоб іслам був вашою вірою» (Коран, 5:3).

Чимало в тексті й діалектизмів, переважно галицького походження: лексеми «помана» («омана», «мана»), «купно» («купівля», «торг»), «хісен» («вигода», «користь»). Відзначимо також, що судячи з виправлень у тексті, зроблених самим автором, Лисенецькій одразу готував «чистовий» варіант. Оскільки, як було вказано вище, роботу було завершено лише за сім місяців (з жовтня 1913 по квітень 1914), слід віддати належне майстерності й працездатності перекладача.

Чи актуальна праця Лисенецького сьогодні? Напевно так. Для прикладу, в Польщі в 2010 році було перевидано так званий «переклад філолатів» (виконаний Ігнацієм Домейко й Діонізієм Хлевінським з французького перекладу Войцеха Біберштейна-Казимирського), який вперше вийшов в Познані в 1848 році. У Росії, також у 2010 році, з'явилося репринтне видання перекладу Олексія Колмакова (зробленого з англійського тексту Дж. Селя й надрукованого в 1792 році). Як бачимо, в сусідніх державах інтерес до старих перекладів не згасає, а навпаки, навіть зростає. Не будемо вдаватися в міркування про те, чи варто перевидавати сьогодні працю Лисенецького, проте слід зазначити, що забутий він абсолютно незаслужено. Цей текст – унікальний пам'ятник рецепції Корану в українській культурі, який, безсумнівно, повинен посідати чільне місце в історії вітчизняної науки й літератури.

Наступні переклади смислів Корану українською мовою, виконані вже з оригінального арабського тексту, з'явилися лише в кінці ХХ століття. Першим з них став переклад поетичних мекканських сур, виконаний львівським сходознавцем Яремою Полотнюком (1935–2012), випускником Східного факультету Ленінградського університету. Текст

перекладу було вперше опубліковано в 1990 році в журналі іноземної літератури «Всесвіт».³⁴⁸ Сам переклад, в основі якого лежало каїрське видання оригіналу, відрізняється блискучим літературним стилем. Полотнюк обрав техніку перекладу, яку сучасні лінгвісти позначають терміном «dynamic equivalence», тобто «динамічна відповідність». У такому перекладі немає місця «дослівності», малозрозумілої читачеві інверсії, зловживань «неперекладними» поняттями або неологізмами: тут знаходимо художньо оброблений текст. Однак додатково введені засоби (а вони, в цьому випадку, дійсно згадуються в авторитетних тафсирах) не залишають читача в пошуках щодо смислів Корану, сприяючи більш цілісному сприйняттю тексту. Можна, звичайно, ставити під сумнів термінологічну адекватність деяких вставок (наприклад, вираз «вища сила» в перекладі 22-го айата 85-тої сури), проте в багатьох інших місцях інтерполяції не підміняють собою загальний зміст оригіналу.

Відзначимо також, що ключові моменти Ярема Полотнюк пояснює в примітках (а таких більше сотні). Хоча з коментаторів Корану по імені згаданий лише аз-Замахшарі (1074-1143), досить часто автор перекладу наводить думки також інших тлумачів (просто відзначаючи «деякі коментатори говорять»). За винятком ще декількох мекканських сур (зокрема, «Йа. Сін.»)³⁴⁹, робота Яреми Полотнюка не знайшла свого логічного завершення, залишившись хоч і першим українським перекладом Корану безпосередньо з арабської мови, але все ж частковим. Фрагменти перекладу

348 Коран. З арабської переклав Ярема Полотнюк // Всесвіт. — 1990. — № 6. — С. 90-129.

349 Серце Корану (Переклад 36-ої сури) // Літературний Львів. — 1994. — № 12—13.

друкувалися в підручниках із зарубіжної літератури, в різні роки входили до шкільної програми. Та й сьогодні переклад Полотнюка приваблює чимало читачів, у тому числі завдяки його художнім особливостям.

Наступна спроба перекласти змісти Корану на українську мову – це праця українського арабіста Валерія Рибалкіна (нар. 1952), також випускника Східного факультету Ленінградського університету³⁵⁰. До сьогоднішнього дня було опубліковано кілька фрагментів – сури 1-4 (окреме видання, з передмовою і критичним апаратом),³⁵¹ сури 1-16 і кілька найстаріших мекканських сур. Сам перекладач, позиціонуючи свою роботу як академічну, в деякому розумінні продовжує традиції російського сходознавства (недарма знаходимо так багато посилань на М.-Н. Османова, В. Ушакова, І. Крачковського, Т. Шумовського та інших арабістів). Великі наукові коментарі дають можливість і оцінити різні варіанти перекладу, і ознайомитися з граматичними особливостями оригіналу, і розглянути позицію екзегетів. Найбільш часто (принаймні, при перекладі перших чотирьох сур) перекладач звертається до тафсирів «двох Джалалів» (Джалалайн), робіт ат-Табарі, ібн Касіра та низки сучасних коментарів. На відміну від перекладу Яреми Полотнюка, в цій роботі всі інтерполяції спеціально позначені дужками, а їх джерело (зазвичай тафсир) зазначено у примітках. Окрім того, В. Рибалкін зберігає й коранічні варіанти власних імен, і, найголовніше, ісм аль-джалія, «Аллах».

350 Коран. Вибрані сури (1—16) / Переклад з арабської та коментарі В. С. Рибалкіна // Історія Середньовічного Сходу: Тематична хрестоматія : навч. посібник / Упорядник В. А. Рубель. — Вид. 3-е, доп. і перероб. — К. : Либідь, 2011. — С. 320-523.

351 Коран. Дослідження, переклад (фрагмент), коментарі В. С. Рибалкіна. — Київ : Стилос, 2002. — 271 с.

Сучасна літературна мова перекладу Рибалкіна й уважність до оригіналу роблять цей текст цілком придатним для цитування в наукових роботах. Додатки до перекладу, що увійшли до видання 2002 року (наприклад, відомості про мусульманську екзегетику) залишаються гарною підмогою для початківців, які лише збираються вивчати цю галузь ісламської культури. Окремі коментарі, безсумнівно, можуть викликати цілком доцільну дискусію (наприклад, твердження перекладача про те, що аят аль-курсі може бути «перекладом християнського або єврейського гімну»), проте в роботі, побудованій, як і переклад І. Ю. Крачковського, на традиціях класичного орієнталізму, це цілком очікувано.

Кілька років тому було підготовлено до друку й переклад смислів Корану, виконаний автором цієї статті. В основу перекладу, крім арабського тексту, було покладено сунітські тафсири, а саме, роботи ат-Табарі (839–923), аль-Багауві (пом. 1122), ібн Касира (1301–1373) та інших відомих коментаторів (їх пояснення включені і в примітки). При виборі варіантів перекладу головну роль відіграли акваль ар-раджіха, тобто «пріоритетні» тлумачення релігійних авторитетів. Зроблено спробу виробити спеціальний «мусульманський стиль» української мови. Робота, яка пройшла необхідне редагування та експертизи в Центрі короля Фагда з друку Священного Корану (Медина, Саудівська Аравія), витримала два видання — у 2013 (в Медині) і 2015 (в Києві) роках.

Три роки тому з'явився ще один переклад Корану, виданий українським письменником, видавцем і культурним діячем Валерієм Басировим (нар. 1947). За власним зізнанням автора перекладу, через незнання мови він спирався не на арабський текст, а на російські переклади.

У третьому виданні перекладу Басирова зазначено і відповідний список джерел, який включає переклади І. Крачковського, Е. Кулієва, М.-Н. Османова, Б. Шідфар, а також російські переклади тафсирів 'Абд ар-Рахмана ас-Са'ді і «аль-Мунтахаб». Передмова до видання написана одним із мусульманських лідерів України, головою Президії «Київського муфтіяту» Канафією-Хазратом Хуснутдіновим.³⁵² При більш близькому розгляді переклад являє собою українську версію російського тексту Ельміра Кулієва і деяких інших праць, а тому не може розглядатися власне як «переклад смислів Корану».

Підведемо підсумки. Незважаючи на тривалі контакти України з країнами ісламського світу (Булгарією, Кримським ханством, Османською імперією) питання перекладу смислів Корану українською мовою стало актуальним лише в новітній час. Багато в чому це пов'язано з культурною ситуацією в розділеній між сусідніми державами України — яка сприяла швидше консервації власного, ніж інтересу до «чужого». Досвід інших мов показує, що увага до перекладів Корану залежить навіть не стільки від присутності «ісламського фактора», скільки від можливостей розвитку національної культури. Наприклад, у Чехії, де кількість мусульман у відсотковому відношенні чи не найменша в Європі, в ХХ столітті з'явилося цілих чотири повних переклади смислів Корану ((І. Весели, 1913; А. Нікла, 1934; І. Грбек, 1972; група ахмадитів, 1990). Хочеться вірити, що й в Україні буде запит і на переклади смислів Корану, і на пояснювальну мусульманську літературу (зокрема тафсир).

352 Коран. Переклади смислів українською мовою В. М. Басирова. — Сімферополь : Доля, 2011. — С. 8.

Не слід, утім, очікувати від перекладу більше, ніж він може «дати». Адже, згідно з ісламським віровченням, «Кораном» є лише арабський текст, а не його переклад або інтерпретація. Та й, з точки зору ісламської доктрини 'іджаза, тобто неповторності, не може бути «правильного» (в абсолютному значенні цього слова) перекладу, що відображає всі особливості Корану. Тому кожен новий переклад, виходячи з досвіду попередніх, відкриває все нові сторінки сприйняття коранічного тексту національною культурою. Частина перекладачів бачить своєю метою передачу поетичного «духу» Корану, інші намагаються відобразити якесь одне, специфічне тлумачення, а треті (і це найбільш правильно!) роблять наголос на неухильній відповідності перекладу віроповчальній доктрині. У випадку з перекладами смислів Корану українською мовою (на відміну від російської, де вже існує своя традиція), всі згадані праці ще чекають на популяризацію, вивчення в школах і вузах, цитування в наукових, науково-популярних і літературних працях.

Іслам у незалежній Україні

Іслам і мусульмани у ХХ столітті

Кінець ХІХ — початок ХХ століття буд досить складним періодом для ісламського світу. Передусім унаслідок того, що фактично була завершена колонізація більшості мусульманських країн, а колись потужна Османська імперія, яка наприкінці ХVІІ століття простягалася від Кам'янець-Подільського на півночі до Ємена на півдні, увійшла в добу занепаду й суттєвої політичної кризи; в 1923 році на місці колишньої імперії постала Турецька республіка.

У цей самий час чимало мусульманських інтелектуалів, маючи нагоду порівняти власне «західні» та мусульманські суспільства, починають пропонувати певні ідеї реформаційного характеру. Афганець Джамаль ад-Дін аль-Афгані (1839-1907), єгиптяни 'Абд ар-Рахман аль-Кавакібі (1849-1902), Мухаммад Абдо (1849-1905) і Рашід Ріда (1865-1935) стояли біля витоків так званого «ісламського просвітництва», в основі якого була спроба оновлення ісламу шляхом повернення до першоджерел, але з урахуванням сучасності (тобто фактично західних суспільно-політичних понять). Уже пізніше, в 20-х і 30-х роках, їхні погляди стали ідеологічною основою мусульманських суспільно-політичних рухів ХХ століття, першим з яких були «Брати-мусульмани» (заснований у 1928 році Хасаном аль-Банною).



اسماعيل بك غاسپرينسكى
Измайль бекъ Гаспринскій.

Ісмаїл Гаспринський

Не була остронь цих процесів і Україна. Так, у Криму, який з кінця XVIII ст. належав Російській імперії, також були спроби власного ісламського відродження. Передусім вони асоціюються із Ісмаїлом Гаспринським (Гаспіралі; 1851—1914), автором чималої кількості праць, видавцем і політичним діячем. Із Гаспринським пов'язано становлення так званого джадідизму (від араб. Джадід — «новий»), тобто спроби долучення мусульман до здобутків

світової культури. У праці «Русское мусульманство» Гаспринський, наприклад, пропонує фундаментальну реформу медресе, де окрім суто релігійних предметів мали вивчатися ще й світські. На той час власне «російська культура» була для Гаспринського культурою європейською. Започаткував Гаспринський і перше кримськотатарське друковане видання, газету Терджіман («Перекладач»), належав до засновників «Всеросійського мусульманського союзу» (1905 рік). Загалом праці Гаспринського були добре відомі як у Криму, так і далеко за його межами; саме Гаспринський почав у своїй друкарні в Бахчисараї друкувати примірники Корану арабською (на основі казанських видань), які продавалися в усьому мусульманському світі. Загалом Гаспринського можна охарактеризувати як борця за лібералізацію ісламу й більш тісну інтеграцію мусульман у немусульманські суспільства.

Погляди, висловлені Ісмаїлом Гаспрінським, знайшли відгук у багатьох інших мусульманських діячів Криму. У 1917 році, після формування Мусульманського виконавчого комітету, було проголошено Кримську народну республіку (КНР), на чолі якої став Номан Челебіджихан (1885-1918). Проіснувала вона лише декілька місяців; після окупації Криму більшовиками Номана Челебіджихана було страчено, а Джафер Сейдамет (1889-1960), який був військовим міністром КНР, емігрував до Туреччини. Його наступник, командувач сформованого Тимчасовим урядом Першого мусульманського корпусу Матвій Сулкевич, став військовим міністром Азербайджану, але в 1920 році більшовики знищили і його. Подібна доля спіткала й кримських учених тих часів — письменника і видавця Абібуллу Одабаша (1891-бл. 1937) було засуджено до 10 років таборів, звідки він не повернувся; тюрколога Бекіра Чобан-заде (1893-1937) було розстріляно.

У 20-х роках, коли в СРСР існувала ще відносно ліберальна політика стосовно релігії, на місці колишнього Таврійського магометанського духовного правління (якому підпорядковувались мусульмани Криму й України) було утворено Народне управління релігійними справами мусульман Криму (НУРСМК). Офіційним відліком часу існування нової інституції став січень 1923 року, коли відбувся Пер-



Номан Челебіджихан



Агатангел Кримський

ший Всекримський мусульманський з'їзд (згодом таких було ще два). Муфтієм було обрано Ібрагіма Тарпі (1873-1946). НУРСМК і ще деякі мусульманські структури припинили діяльність у 1928 році; наприкінці 20-х і на початку 30-х років почалося й масове закриття мечетей. Фіналом цих репресій, в ході яких було здійснено спробу знищення цілого народу, стала депортація кримських татар (травень 1944). Фактично на кілька десятиліть будь-яка

ісламська діяльність у Криму й в Україні припинилася, за винятком підпільної.

Слід згадати й про діячів того періоду, які були вихідцями з інших регіонів України. Передусім про Агатангела Кримського (1871—1942), видатного українського сходознавця, автора праць «Мусульманство та його будучність», «Історія Туреччини та її письменства», «Історія Персії та її письменства», «Історія арабів і арабської літератури», «Лекції по Корану» (укр. «Лекції з Корану») та ін., а також перекладів («Золоте гілля»). Сам Агатангел Кримський походив із роду татарина, який у XVIII ст. втік із Криму на Волинь; утім Кримський чітко асоціював себе із українським етносом і християнством. Закінчивши Острозьку гімназію, а потім Лазаревський інститут східних мов у Москві, Кримський кілька років провів у Лівані та Сирії; після революційних подій мешкав у Києві, очолив засновану гетьманом

Скоропадським Українську академію наук. За радянських часів Кримський продовжував свою наукову діяльність, долучившись до українознавства; на початку 40-х років був репресований як «буржуазний націоналіст». На відміну від багатьох інших орієнталістів свого часу, Агатагел Кримський ставився до ісламу й мусульман не як до культури «другого сорту», а як до самотутньої й унікальної цивілізації, яка збагатила світ. Кримський володів кількома десятками мов, а його переклади стали першим науковим відтворенням



Мухаммад Асад

східної поезії українською мовою. Спадщина цього вченого, який підтримував зв'язки із багатьма мусульманськими інтелектуалами свого часу (зокрема з Ісмаїлом Гаспринським), залишається цінним джерелом для вивчення Сходу й до наших часів.

Не можна не згадати й вихідця з України Леопольда Вайса (1900-1992). Народившись у Львові в релігійній родині, Леопольд Вайс здобув хорошу освіту й згодом опинився в Палестині, де прийняв іслам і обрав собі нове ім'я (Мухаммад Асад). Тривалий час він мешкав на Аравійському півострові, де був радником і приятелем короля Абд аль-'Азіза, засновника Саудівського королівства. Пізніше долучився до творення Держави Пакистан, був її представником в ООН; останні роки життя провів у

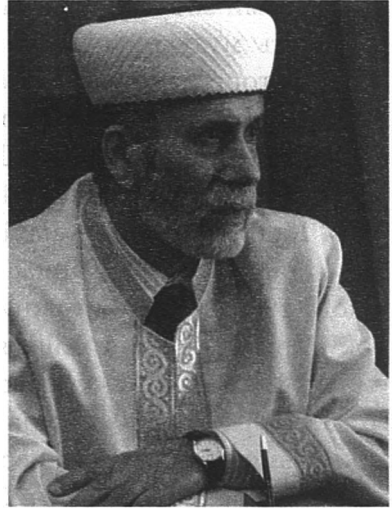
Гібралтарі. Мухаммад Асад був автором перекладу Корану англійською, а також багатьох праць, серед яких «Дорога в Мекку». І хоча Мухаммад Асад, залишивши Львів ще в ранній юності, ніколи до нього не повертався, пізніше він неодноразово згадував своє рідне місто. Для вшанування пам'яті великого львів'янина в червні 2015 року у Львові було відкрито Ісламський культурний центр, названий на його честь.

Відродження ісламу в Україні

До кінця 80-х років минулого століття іслам в Україні був підпільним явищем. Після репресивних заходів 30-х років, а також депортації кримських татар мусульманські громади формально припинили існування. Невеликі збори функціонували лише у великих містах (здебільшого Східної України), проводячи молитовні та інші ритуали в приватних будинках. У 60-х і 70-х роках до Криму нелегально поверталися й кримські татари, але це явище мало поодинокий характер. Лише у зв'язку з проголошенням Незалежності в 1991 році мусульмани України знову отримали певну свободу для релігійної активності, хоча активні процеси відродження почалися ще наприкінці 80-х років. За двадцять наступних років було створено широку мережу ісламських громад, відкрито сотні мечетей, шкіл, почала видаватися релігійна література, реалізовано багато інших проектів, в тому числі міжнародного рівня.

Точкою відліку сучасного українського ісламу можна вважати 1989 рік, коли Верховна Рада СРСР прийняла рішення про осуд злочинної депортації кримських татар та інших народів. За три роки (1989-1991) до Криму поверну-

лося більше 200 000 кримських татар, чимало з яких, прибувши на історичну батьківщину, фактично не мали жодного майна. Починалася тривала боротьба за вкорінення, з'явилася проблема так званих «самозахоплень» землі (оскільки місцеві органи влади часто не йшли на зустріч новоприбулим). Попри те, що Україна, в тому числі за допомогою світового співтовариства, докладала чимало зусиль для облаштування кримських татар, чимало проблем залишаються відкритими й досі. У 1991 році, в ході національних зборів кримських татар (Курултай) було створено представницький орган — Меджліс кримського татарського народу (з 2014 функціонує поза межами Криму).



Еміралі Аблаєв

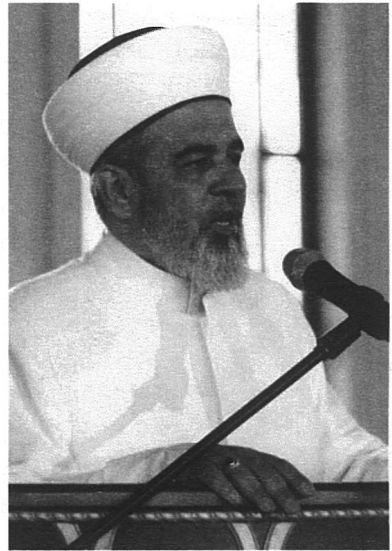
Водночас почалося впорядкування релігійного життя мусульман Криму. Враховуючи той факт, що в сунітському ісламі, який домінує на території України, історично не сформувалося адміністративної системи управління, схожою на католицьку або православну церкву в християнстві, цілком природним є те, що вітчизняні мусульмани гуртувалися навколо багатьох релігійних центрів. Ще з часів Російської імперії, коли в 1831 році було створено «Таврійське духовне магометанське правління», мусульмани на території України успадкували специфічну форму адміністративного устрою, на чолі якої знаходиться муфтії, обраний пред-

ставниками місцевих громад на певний строк. Відповідно, більшість мусульманських організацій на пострадянському просторі мають назву «духовні управління». Саме на такій основі, вже в 1990-х роках, після репатріації кримських татар було утворено Духовне управління мусульман Криму (1991 р.), яке до 1994 року називалося Кадіятим (від араб. Каді — «суддя»). Каді обирався на Курултаї кримських татар; у 1992 році ним офіційно став Сеїтджеліл Ібрагімов (1960-2013), випускник Бухарського медресе. З 1995 року посаду муфтія обійняв Еміралі Аблаєв (нар. 1962), випускник ісламських навчальних закладів у Туреччині й Лівані. Впродовж 90-х років Духовне управління мусульман Криму змогло відродити мережу мечетей і відкрити декілька медресе; станом на 1 січня 2014 року в Криму нараховувалося 353 зареєстровані релігійні громади. У 90-х і на початку 2000-х років у Криму було збудовано десятки нових мечетей, переважно за підтримки Туреччини і арабських країн.

Ситуація в Криму зазнала суттєвих змін після окупації півострову Російською Федерациєю. Духовне управління мусульман Криму, яке в березні 2015 року було «перереєстровано» відповідно до російського законодавства, отримало нову назву (рос. Централізована релігійна організація «Духовне управління мусульман Республіки Крим і міста Севастополь»). Муфтії Еміралі Аблаєв і керівництво колишнього ДУМК активно інтегрується в структури російського ісламу попри протести багатьох віруючих, переважно тих мусульман, які залишили Крим. Дистанціювавшись від Меджлісу, діяльність якого в окупованому Криму стала фактично згорнутою, ДУМ Криму сьогодні розглядається як проросійська структура. Представники інших ісламських організацій, переважно автономних громад салафітського напрямку й членів організації «Хізб ат-Тахрір», змушені

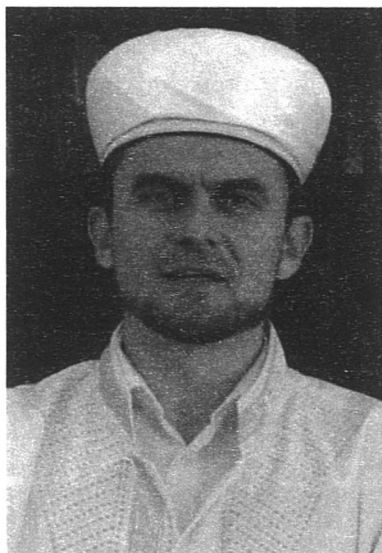
були полишити Крим іще в перший рік окупації.

Окрім Криму, відроджувалося релігійне життя й на теренах материкової України. З'явилися нові структури, найбільшою з яких можна вважати Духовне управління мусульман України (ДУМУ) з центром у Києві (створене у 1992). Очолюване ліванським шейхом Ахмедом Тамімом (нар. 1956), ДУМУ позиціонує себе як центральне представництво мусульман України, підтримуючи



Ахмед Тамім

тісні зв'язки з представниками місцевої влади, а також релігійними організаціями та дипломатичними місіями арабських держав. Активно просуваються проекти з розвитку мусульманських громад в інших областях України. Враховуючи і географічну позицію, і досить успішну політику щодо актуальних питань (пропаганда релігійної толерантності, участь у діалозі з представниками інших релігій, офіційних заходах, міжнародних конференціях та ін.), ДУМУ набуло статусу вельми впливової спільноти. Так, у 2010 році за підтримки ДУМУ було створено філію в Криму («Духовний Центр Мусульман Криму», ДЦМК), що призвело до латентного конфлікту між ДУМУ і Духовним управлінням мусульман Криму. Утім у 2014 році ДЦМК був ліквідований і увійшов до складу ДУМК. Слід також зазначити, що в наукових і релігійних публікаціях ДУМУ часто



Руслан Сатівалієв

асоціюється із неосуфізмом, зокрема зі школою 'Абдаллага аль-Гаррарі (1910-2008). Станом на 1 січня 2015 року до складу ДУМУ входило 118 зареєстрованих громад у різних регіонах України. Діє Ісламський університет, розташований у мечеті «Ар-Рахма».

У 1994 було засновано Духовний центр мусульман України (ДЦМУ) з центром у Донецьку, активну роль у створенні якого відіграв Рашид Брагін. Тривалий час центром керував Муфтії

Руслан Абдікеев. Станом на 1 січня 2015 року до складу ДЦМУ входило 17 громад, головним чином у Луганській, Донецькій та Харківській областях. Під егідою ДЦМУ було реалізовано два вельми примітних для незалежної України мусульманських проекти — створення Партії мусульман України, яка існувала з 1997 по 2005 рік, а також Українського ісламського університету, який готував імамів-хатибів з 1999 по 2001 рік. ДЦМУ відіграв важливу роль в інституційному розвитку ісламу на сході України, зокрема в середовищі волзьких татар.

Військовий конфлікт на Сході України дещо змінив ситуацію в цьому регіоні — на місці Всеукраїнського духовного управління мусульман України «Єднання» з центром у м. Макіївка виникла організація, яка в пресі позиціонується як «Муфтіят Донецької народної республіки»

на чолі з муфтієм Рінатом Айсіним. Також функціонує Духовне управління мусульман Донбасу (м. Донецьк); поряд із цим на початку 2016 року на Донбасі діяли й громади інших духовних управлінь. Духовне управління, яке спирається на проросійські сили, було створено й в окупованому Криму. Так, «Таврійський муфтіят», очолюваний Русланом Саїтвалієвим, який має у підпорядкуванні не більше 10 громад.

У 1997 році було створена Всеукраїнську асоціацію громадських організацій «Альраїд». Сьогодні її до складу входять понад два десятки громадських організацій на всій території України. На відміну від вищезгаданих духовних управлінь, «Альраїд» зареєстрована як «громадська», а не «релігійна» організація. Але це не перешкоджає її активній релігійній діяльності — виданню газети (також з назвою «Альраїд»), адмініструванню кількох веб-сайтів, перекладу й друку різної релігійної літератури, створенню недільних ісламських шкіл, проведенню благодійних акцій, публічних заходів з вивчення ісламу й ісламського світу. Асоціація об'єднує в своїх лавах представників різних національностей, як арабів і ново-навернених українців та росіян, так і кримських татар, волзьких татар, азербайджанців та ін. Чимало імамів, які працюють в мечетях ісламських культурних центрів «Альраїду», належать до кримських татар — перший хафіз Корану в Україні Мурат Сулейман (Львів), магістр шариатських наук Сейран Аріфов та ін. Представники Асоціації «Альраїд» стали активними учасниками проектів співпраці з мусульманами інших країн, передусім Близького Сходу. Так, за часи незалежності Асоціація «Альраїду» побудувала більше сотні мечетей в Україні, як у Криму, так і в інших реїгонах України; відкриваються нові іслам-

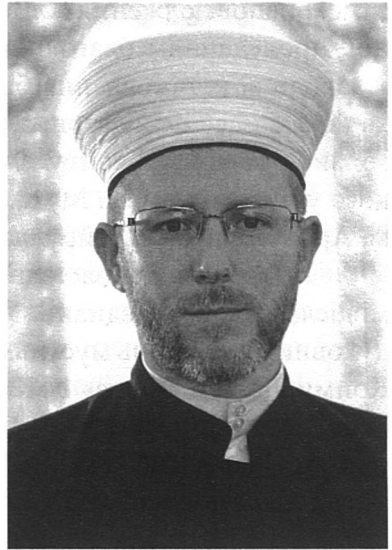


Канафія Хуснутдинов

ські центри. За ідеологічними пріоритетами «Альраїд» спирається на доктрину ісламського суспільного активізму, яка ґрунтується на ідеях «поміркваності» (васатійя) та повноцінної участі ісламської меншості в житті держави. Очолює Асоціацію «Альраїд» Басіл Марееі. Кримська філія Асоціації «Альраїд» з 2015 року працює під назвою «Созидание».

У 2007 році в Києві представники казанської татарської громади зареєстрували організацію з назвою «Київський муфтїят», яку очолив відомий культурний діяч Канафія Місбахетдінович Хуснутдінов (нар. 1940). Організацію було засновано на базі татарського культурного центру «Туган Тел». Представляючи здебільшого поволзьких татар, «Київський муфтїят» швидко посів вагомe місце серед інших мусульманських організацій Києва. Так, тривалий час видавався журнал «Україна та ісламський світ», де крім власне релігійних публікацій виходили наукові статті, присвячені різним проблемам ісламу в Україні. Налагоджено співпрацю й з мусульманськими організаціями країн СНД. Нещодавно було відкрито медресе, де проводяться уроки ісламу для слухачів різного віку. Також у Києві діє декілька локальних автономних громад — «Аль-Іхляс» (очолює шейх Шакір Ях'яев) та ін.

У 2008 році було створено Духовне управління мусульман України «Умма», очолюване муфтієм Саїдом Ісмагіловим (нар. 1978), випускником Московського ісламського університету й Українського ісламського університету. Центр ДУМУ «Умма» знаходиться в Києві. За кілька років роботи «Умма» зарекомендувала себе як проукраїнськи орієнтована організація, яка використовує, на відміну від багатьох інших духовних управлінь, українську мову як головну робочу



Саїд Ісмагілов

(саме українською виходить і офіційна газета «Умма»). Станом на 2016 рік ДУМУ «Умма» об'єднує майже три десятки громад у різних регіонах України. Муфтії ДУМУ «Умма» є активним учасником заходів із міжконфесійного діалогу і проектів міжнародного співробітництва; з-серед ісламських лідерів України найчастіше з'являється в медіа. ДУМУ «Умма» брало активну участь в подіях на Євромайдані й в АТО (духовна підтримка, волонтерство та ін.). Маючи тісну співпрацю з Асоціацією «Альраїд», пріоритетами роботи цього духовного управління також залишається ісламський соціальний активізм та ідеологія «поміркованості».

У 2012 році у м. Києві з'явилася нова ісламська організація — Асоціація мусульман України, яка репрезентує мусульман салафітського напрямку. За декілька років діяльності АМУ відзначилася акціями з популяризації ісламу, а

саме, розповсюдженням літератури, зокрема й україномовної, проведенням благодійних акцій; примітними є також її заходи зі встановлення біг-бордів з цитатами з Корану й хадісів. Видає свій журнал («Чому іслам?»), також зорганізовано роботу веб-сайту. Очолює АМУ випускник Ісламського університету ім. Мухаммада Сауда (Ер-Ріяд, Саудівська Аравія) Ілімдар Хайруллаєв.

В Україні також здійснювалися спроби створення міжісламських об'єднань. У 2009 році було створено Раду духовних управлінь мусульман України, куди увійшли ДУМ Криму, ДУМУ «Умма» і «Київський Муфтіят». У 2010 році Рада звернулася до Президента України, пропонуючи визнати думку представників цих трьох громад як таку, що відображає інтереси всього мусульманського співтовариства України. Відігравши певну роль у розподілі квот на хадж (оскільки Саудівська Аравія щорічно виділяє певні квоти для країн), це об'єднання нині втратило свою значимість.

Починаючи з 2000-х років у Криму та інших частинах України почали з'являтися нові мусульманські об'єднання, пов'язані, серед іншого, з діяльністю «Ісламської партії визволення» (Хізб ат-Тахрір аль-Іслямі). Цей міжнародний ісламський рух, заснований у 1953 році Такі ад-Діном ан-Набгані (1909-1977), поставив собі за мету відродження халіфату. Послідовники Хізб ат-Тахрір аль-Іслямі проводили чимало заходів у Криму, видавали літературу й періодичне видання (газета «Відродження»); після окупації півострова актив організації переїхав до України, переважно до західних і центральних областей.

Діють в Україні й громади шіїтського ісламу — свого часу функціонував «Східноукраїнський центр мусульман-шіїтів Бейт аз-Загра» в Луганську; нині шіїти представлені своїми громадами в Києві і Харкові.

Мусульмани України брали активну участь в подіях «Революції Гідності» й АТО. Загалом ці роки були дуже складним випробуванням для мусульманської спільноти — тисячі мусульман залишили Крим і Донбас, релігійні лідери на окупованих територіях були змушені розпочати інтеграцію в російську дійсність (передусім це стосується Криму). І хоча ісламські організації по-різному оцінювали ці події (деякі підтримали, деякі тримали нейтральної позиції), безумовним пріоритетом для українських мусульман стало збереження територіальної цілісності країни. Великі групи кримських татар та інших мусульман брали участь в подіях на Майдані, сотні мусульман, в тому числі новонавернених, були учасниками АТО в лавах Збройних сил України, Нацгвардії і добровольчих батальйонів (наприклад, у складі окремої сотні «Крим» та ін.), чимало з них продовжують нести службу й нині. Вперше за часів незалежної України з'явилися й мусульманські капелани. Аргументацією, яка використовується проукраїнськими мусульманськими лідерами, служить ідея відданості Батьківщині, а також той факт, що в Україні, порівняно із Росією, склалася набагато краща ситуація в сфері реалізації права на свободу віросповідання. Чимало релігійних лідерів і науковців відзначають і той факт, що українські мусульмани за своїми ціннісними орієнтирами дуже близькі до європейських, зокрема в плані підтримки ідеї невтручання держави в релігійне життя і активної соціальної позиції.

Релігійна статистика й вивчення ісламу в Україні

Сьогодні можна зустріти різні статистичні дані щодо кількості мусульман в Україні. Окремі релігійні діячі називають цифру в 2 мільйони; інші — 1 мільйон, або й ще менше.

За даними звіту «Іслам та громадянське суспільство в часи випробувань», частка мусульман становить 9% від загальної кількості населення України (тобто бл. 400 тис. осіб).³⁵³ При цьому більшість учених використовує дані перепису 2001 року, сумуючи представників «мусульманських» національностей (кримські татари, волзькі татари, азербайджанці, чечени, араби та ін.). Станом на 1 січня 2014 року в Україні діяли 624 зареєстровані мусульманські громади та ще як мінімум декілька сотень незареєстрованих. Слід зауважити, що далеко не всі мусульмани, які мешкають в Україні, належать до категорії практикуючих, тобто тих, які регулярно звершують намаз, відвідують мечеті, дотримуються посту та ін. Шляхом простого розрахунку, який базується на кількості громад і середній кількості прихожан у громаді (можна взяти цифру 100, хоча є набагато менші й дещо більші громади), отримуємо як мінімум 100 000 релігійно активних мусульман. Звісно, усі ці цифри умовні, але не слід ігнорувати очевидного факту, що за 15 років з часу Всеукраїнського перепису населення в країні відбулося чимало відчутних змін. Загалом найбільш реалістично згаданий вище показник в 400—500 тис. мусульман, серед яких більшість складають кримські татари (до 300 000). Кількість новонавернених мусульман (українців, росіян та ін.) також достеменно невідома, але, враховуючи дані мусульманських організацій, складає як мінімум кілька тисяч осіб. Іще чимало мусульман-українців мешкають в країнах Близького Сходу, Туреччині та ін.

Вивченням ісламу в Україні займаються як окремі релігійні та наукові діячі, так і спеціалізовані центри. Першим

353 Іслам та громадянське суспільство в часи випробувань. Аналітична доповідь // За ред. О. В. Богомолова. — К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2015. — С. 3.

українським орієнталістом, безумовно, можна вважати Агатагела Кримського; згодом його дослідження (переважно в галузі тюркології) продовжував Омелян Прицак (1919—2006), засновник і довголітній директор Українського наукового інституту Гарвардського університету. Варто згадати й про Симона Наріжного (1898—1983), автора україномовної праці «Мусульманське середньовіччя» (Прага, 1931). Розвивалися сходознавчі студії й у Львівському університеті, зокрема в «польський» період (1922—1939), коли тут працювали арабісти З. Смогожевський (1884—1931), Мухаммад Садик-бей Агабек'єв (1865—1944) та ін. діячі. У 90-х роках розпочалося відродження сходознавства, зокрема ісламознавчих досліджень. Дослідження в галузі сходознавства нині проводяться в таких наукових установах України як Український центр ісламознавства, Центр близькосхідних досліджень, Центр академічного ісламознавства (Київ), Центр ісламознавчих досліджень (Острогор); уже тривалий час проблематику ісламу розробляють у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії НАН України, Інституті сходознавства НАН України, Інституті стратегічних досліджень, провідних вищих навчальних закладах. Виходить ісламознавчий часопис «Аль-Калям», а також інша спеціалізована література; статті, присвячені ісламу в Україні, видаються в журналах «Українське релігієзнавство», «Східний світ» та ін. Дедалі більшого значення дослідженням українського ісламу, передусім у контексті ситуації з Кримом і кримськими татарами, надають і зарубіжні автори. На сьогоднішній день можна впевнено констатувати, що іслам став невід'ємною частиною українського суспільства, а мусульманські громади посіли гідне місце серед інших релігійних конфесій.

Хронологічна таблиця

IX ст.	Перша системна поява мусульман на українських землях (племена південного сходу, купці).
кін. X ст.	Князь Володимир цікавиться ісламом; мусульманське поселення в Києві.
XI ст.	Часткова ісламізація печенігів.
XIII ст.	Іслам починає активне проникнення в Крим; поява перших мечетей.
поч. XV ст.	Ісламізація тюркських народів Золотої Орди.
1314	Інтронізація хана Узбека.
1334	Крим відвідує ібн Батута, відомий арабський мандрівник.
1320-1340	Творчий злет Абу Бакра Каландара, автора перськомовного твору «Каландар-наме».
сер. XIV ст.	Діяльність Ді'я' ад-Діна й Рукн ад-Діна, перших кримських учених-правників.

поч. XV ст.	Творчість Шараф ад-Діна і Ахмада бін 'Абд Аллага, мислителів Криму.
1402—1404	В Криму викладає ібн аль-Баззаз, ханафітський правник.
1441	Інтронізація Хаджі-Герая I, засновника Кримського ханства.
1475	Кримське ханство переходить під протекторат Османської імперії.
1484	Османське завоювання Буджаку.
1500	хан Менглі I Герай заснував Зинджирли-медресе.
поч. XVI ст.	На Волині з'являються перші поселення татар-липків.
сер. XVI ст.	Розквіт Кримського ханства; діяльність Ібрагіма аль-Киримі, Махмуда аль-Кафауї та ін. мислителів.
1654	Участь загонів кримських татар у війні під проводом Богдана Хмельницького.
70-ті рр. XVII ст.	Абу ль-Бака' аль-Кафауї пише Куллійят, один із найзначиміших енциклопедичних творів в історії іслама.

- 1672—1699 Кам'янецький еялет; Поділля у складі Османської імперії.
- 1683 Виходить друком «Алькоран» Іоаникія Галятовського, перша самостійна християно-ісламська полемічна праця в історії України.
- XVIII ст. Діяльність Мухаммада аль-Аккірмані, мислителя й екзегета з Буджаку.
- 1783 Завоювання Кримського ханства Російською імперією; початок масової еміграції кримських татар.
- 1794 Створено Таврійське магометанське духовне правління; у 1831 році Миколою I затверджено офіційне положення цієї інституції.
- 1804 Переписано «Острозький Коран», єдиний відомий в Україні коранічний рукопис місцевих татар-липків.
- 1851 Народився Ісмаїл Гаспринський (пом. 1914), кримськотатарський просвітник.
- 1871 Народився Агатангел Кримський (пом. 1942), сходознавець.
- 1883 Починає видаватись кримськотатарська газета «Терджуман».

- 1885 Народився Номан Челебіджіган (пом. 1918), муфтії Криму, голова уряду Кримської народної республіки.
- 1890-ті Перші видруки Корану на теренах України (друкарня І. Гаспринського).
- 1900 Народився Мухаммад Асад — перекладач, письменник, політик (пом. 1992).
- 1913—1914 Перший повний переклад Корану українською (здійснив О. Лисенецький з німецького перекладу М. Геннінга).
- 1923 Створено Народне управління релігійними справами мусульман Криму; проіснувало до 1928 року.
- 1926 Створено Всеукраїнську асоціацію сходознавців.
- 1927 У Харкові починає виходити журнал фаховий журнал «Східний світ» (до 1931 вийшло понад 80 номерів).
- 1930-ті Репресії проти мусульман України з боку радянської влади.
- 1944 Депортація кримських татар.
- 1989 Початок репатріації кримських татар.

- 1990 У журналі «Всесвіт» виходить друком перший переклад фрагментів Корану (мекканські сури) українською, виконаний з арабського оригіналу.
Перекладач — Ярема Полотнюк (1935—2012)
- 1992 Створення кадіяту Криму.
- 1992 Засновано Духовне управління мусульман України.
- 1994 Засновано Духовний центр мусульман України.
- 1995 На базі кадіяту Криму створено Духовне управління мусульман Криму.
- 1997 Засновано Асоціацію «Альраїд».
- 2000 Засновано Український ісламський університет; функціонував до 2002 року.
- 2007 Засновано «Київський муфтіят».
- 2008 Засновано Духовне управління мусульман України «Умма».
- 2009 ДУМ Криму, ДУМУ «Умма» і «Київський муфтіят» утворили Раду духовних управлінь і мусульманських організацій.
- 2010 Засновано Духовний центр мусульман Криму; проіснував до 2015.

- 2011 У Києві відкрито мечеть «Ар-Рахма».
- 2012 Засновано Асоціацію мусульман України.
- 2014 Окупація Криму Російською Федерацією, початок бойових дій на Донбасі; тисячі мусульман виїхали на материкову частину України.

Словник ісламських релігійних термінів

'Абд ('abd) — «раб», зазвичай вживається у релігійному сенсі (як *'абд Аллах* — «раб Божий»). У сполученні з іменами Аллаха (див.) утворює численну групу мусульманських чоловічих імен (*'Абд ар-Рахман* — «раб Милостивого», *'Абд ас-Салям* — «раб Мирного», *'Абд аль-Кадір* — «раб Всемогутнього» та ін.).

Агль аль-бейт (ahl al-bayt) — «люди родини», найближчі родичі пророка Мухаммада та їхні нащадки (див. *сайїд*).

Агль аз-зімма (ahl adh-dhimmah) — *іст.* «люди договору», представники монотеїстичних релігій, які мають домовленості з мусульманами, проживають на території ісламської держави та знаходяться під її захистом.

Агль аль-Кітаб (ahl al-kitab) — *кор.* «люди Писання», юдеї та християни, тобто представники «Богоодкровенних» релігій. Іноді сюди відносять також зороастрійців.

Агль ас-Сунна уа ль-Джама', **суніти** (ahl as-sunnah wa l-jama'h) — «люди Сунни й згоди», мусульмани-суніти, які визнають поряд із Кораном *Сунну* (див.). Сунітами є більше 80% мусульман світу.

Адат — див. *'урф*.

Азан (adhan) — заклик до щоденної молитви (див. *салят*), який виголошується *му'аззіном*.

Айат (ayah) — *кор.* «знамення», вірш Корану, сукупність яких входить у *суру* (див.). В широкому значенні — «диво Боже».

Аятолла (ayat Allah) — «знамення Боже», вищий титул *шиїтських* (див.) імамітських релігійних лідерів.

'Ақида (aqidah) — «доктрина». 1) релігійна наука, яка займається вивченням доктринальних основ ісламу. 2) документ, у якому викладені принципи ісламського віровчення.

'Алавіти ('alawiyyah) — напрям шиїтського ісламу. 'А. проживають переважно в Лівані та Сирії. Вирізняються особливою сакральною інтерпретацією постатей Мухаммада, 'Алі ібн Абу Таліба, а також Сальмана аль-Фарісі, сподвижника Пророка.

'Алім, мн. 'улама' ('alim, pl. 'ulama') — «знаючий» («знаючі»), аліми, фахівці в галузі ісламських релігійних наук.

Аллах (Allah) — *кор.* паліатив давньосемітського кореня *El*, використаного ще в Біблії. Буквально означає «цей Бог». *Аллах* — Єдиний Бог, Творець світу, дає в одкровенні (див. *вахі*) *Таурат*, *Забур*, *Інджіль* та *Коран*. Загалом *Аллах* вважається одним із Божих імен. Присутнє в багатьох релігійних формулах, зокрема:

Бісмі Ляг — «Ім'ям Аллаха».

Ля іляга ілля Ллаг — «немає Бога, окрім Аллаха».

Аль-хамду лі-Лляг — «хвала Аллаху».

Субхана Ллаг — «слава Аллаху».

Ін ша' Аллах — «якщо побажає Аллах».

Ма ша' Аллах — «те, що побажав Аллах».

Аузу бі-Ллягі — «шукаю захисту в Аллаху».

Йа Аллах або *Аллагумма* — «о, Аллах!»

Амір аль-Му'мінін (Amir al-mu'minin) — «емір віруючих», «командувач віруючими» 1) *іст.*звертання до найвищого представника ісламської влади — *халіфа*, царя або султана; 2) титул 'Алі ібн 'Абу Таліба, сподвижника Пророка та четвертого *халіфа* (656—661).

Аль-амр бі ль-ма'руф уа н-нагі аль-мункар (al-amr bi-l-ta'rif wa n-nahi al-munkar) — «наказ до заохочуваного та заборона на неприйнятне», ісламська соціально-етична концепція, відповідно до якої кожен віруючий повинен у міру своїх сил виправляти поведінку й вчинки інших.

Ансари (ansar) — «помічники», «прибічники», особи, що прийняли іслам у місті Йасріб (згодом — *Мадіна ан-Набавія*, «Місто Пророка») після того, як Мухаммад та його сподвижники у 622 році здійснили туди переселення з Мекки (див. *гіджра*).

Асль (asl) — «корінь», принципове положення ісламського права.

'Аср ('asr) — «час». 1) Довгий проміжок часу, епоха; 2) Надвечір'я. Є назвою сто дванадцятої *сури* (див.) Корану. Також означає молитву передвечірнього часу (див. *саят*).

Ашарити (Al-Asha'irah) — послідовники Абу ль-Хасана аль-Аш'арі (873—936), засновника ашаритської релігійно-філософської школи сунітського ісламу.

'Ашура (Yawm al-'ashura') — «день десятки», релігійне свято у *шиїтів-дванадцятників* (див.), яке відзначається у перші десять днів місяця мухаррам, на честь вбивства онука Пророка Мухаммада, *імама* (див.) Хусайна, що трапилось у 680 році.

Батин (batin) — «приховане», «внутрішнє». У релігійному сенсі зазвичай означає щось езотеричне, на противагу *загір* (див.) — екзотеричному, зовнішньому.

Барака (barakah) — «благословення».

Біда' (bida') — «нововведення», тобто релігійна доктрина чи практика, запроваджена у ісламське віровчення без обґрунтування на основі першоджерел. Ісламський традиціоналізм (див. *салафійя*) прирівнює *біда'* до «омани» (*даляля*), виступаючи проти будь-яких «нововведень».

Вакф (waqf, мн. — awqaf) — «зупинка», відчужене з благодійною метою майно (в більшості випадків — земля). Попередній власник втрачає права володіння, а прибутки отримує кінцевий адресат (мечеть, релігійна школа, соціальна організація та ін.). У сучасних ісламських державах *аукаф* регламентується спеціальними міністерствами, що також відповідають за інші релігійні справи.

Вахі (wahi) — «одкровення».

Вілайат (wilayah) — «наближеність». 1) У *суфізмі* (див.) позначає зв'язок учня (див. *мурід*) із *шейхом* (див.); 2) Духовно-релігійне керівництво державою у *шиїтів-дванадцятників* (див. *шиїзм*), зокрема в Ісламській Республіці Іран.

Вуду' (wudu') — «очищення», обрядове часткове омовіння. Див. також *гусл*.

Газва {тюрк. *газават, газават*} (ghazwah, мн. — ghazawwat) — «набіг», «напад», «похід». Позначає військову операцію (*ghazawwat an-Nabi* — «бойові походи Пророка»), а в тюркізованому варіанті (*газават, газават*) — боротьбу мусульман із невірними (див. *джігад*).

Гіджра, хіджра (hijrah) — «переселення», тобто еміграція Пророка Мухаммада та його сподвижників із Мекки до Йасрібу 622 року. Є початковою датою ісламського літочислення.

Гайба (ghaibah) — «укриття», тобто відсутність дванадцятого *імама* (див.) Мухаммада аль-Магді, який, згідно із есхатологією *шиїтів-дванадцятників* (див.), повинен з'явитись наприкінці світової історії. Розрізняють «малу» *Г.*, коли *імам* віддавав накази через посередників, а також «велику» (з 940 року) — коли він «укрився» до настання свого часу.

Гусл (ghusl) — «занурення», повне омовіння тіла. Порів. *вуду'*.

Даджаль (al-Masih al-Dajjal) — «брехливий місяць», «лже-місяць», тобто ім'я антихриста у ісламській релігійній традиції.

Да'ува (da'wwah) — «заклик», ісламський прозелітизм.

Джаганнам (jahannam) — «геєна», найнижча частина *джагіму*, пекла.

Джагілійя (jahiliyyah) — 1) *кор.* «невігластво», назва до-ісламської доби; 2) *іст.* не-ісламські суспільства, держави, де не запроваджено принципів ісламського релігійного закону (див. *шарі'а*).

Джанна (jannah) — «сад», рай.

Джібріл (Jibril) — ангел, через якого Мухаммад та інші пророки отримали одкровення. У Корані наділений епітетами «Святий Дух» (Коран, 16:102), «Вірний Дух» (Коран, 26:193).

Джігад (al-jihad <fi sabili Lllah>) — «зусилля», «боротьба <на шляху Аллаха>». Традиційно позначає боротьбу мусульман проти невіруючих за відновлення своїх прав. У *суфізмі* (див.) іноді служить для означення внутрішнього протистояння спокусам.

Джізйя (jizyah) — «збір», *іст.* податок, який ісламська держава накладає на немусульман, беручи їх під свою охорону. Див. також *агль аз-зімма*.

Джамі' (jami') — «те, що збирає», соборна мечеть.

Джума', Йавм аль-Джума' (juma') — «день зібрання», п'ятниця.

Друзи (duguz, *одн.* duguzi) — один із релігійних напрямів шіїтського ісламу. Своім корінням сягає XI століття. Проживають друзи переважно в Лівані, Сирії та Ізраїлі.

Закаят (zakah) — «очищення», обрядова милостиня, один із п'яти *стовпів ісламу*. Традиційний розмір З. — 2,5% річного статку.

Загір (zahir) — «зовнішнє». Позначає екзотеричний аспект віровчення. Порів. *батин*.

Зайдіти (zaydiyyah) — один із напрямів шіїтського ісламу, співвідносить себе із Зайдом ібн 'Алі (загинув у 740 р.). Найбільша громада З. проживає у Йемені.

Зійарат (ziyarah) — «відвідини», паломництво до поховань святих (*авлійя*), а також *імамів* (переважно в шиїзмі, або в народному суфізмі).

Зікр (dhikr) — «згадування». Загальна назва усіх релігійних формул та молитов, що містять у собі свідчення, прославлення чи подяку Богу. Є спеціальним обрядом релігійної практики *суфізму* (див.).

Зур (zuhr) — «полудень». Обрядова молитва у найсвітліший час доби (див. *саят*).

Ібада ('ibadah) — «поклоніння».

Ібадити (ibadhiyyah) — один із напрямів *харіджитського* (див.) ісламу. Проживають, зокрема, в Омані.

Ібліс (Iblis) — *кор.* ім'я *шайтана* (див.).

Ід аль-Адха {тюрк. *курбан-байрам*} ('id al-Adha) — «свято жертвопринесення», яке знаменує завершення *хадджу* (див.). Відбувається на десятий день місяця зуль-хіджа.

Ід аль-Фітр {тюрк. *ураза-байрам*} ('id al-Fitr) — «свято розговіння». Знаменує собою завершення посту (див. *савм*) у місяць рамадан.

Іджма' (ijma') — «загальна згода» мусульманської громади, зазвичай йдеться про одностайне судження правників.

Іджтігад (ijtihad) — «усердя», індивідуальне судження знавця ісламського права, доведене на основі загальних принципів релігійного закону.

Імам (imam) — «той, хто знаходиться попереду». 1) Предстоятель спільної молитви; 2) Один із нащадків роду Пророка, який володів непогрішимістю та вродженим знанням (у *шиїзмі*); 3) Провідник, лідер.

Іман (iiman) — «віра». «Стовпами віри» (*аркан аль-іман*) є шість елементів: віра в Бога, віра в ангелів, у посланців, у дані Богом писання, у День Воскресіння та у передвизначення.

Ісмаїліти (isma'iliyah) — один із езотеричних напрямів шиїтського ісламу. Назва походить під групи прибічників нащадка Пророка, Ісмаїла бін Джа'фара (8 ст.). Проживають у Сирії, Лівані та країнах Заходу.

Аль-Ісра' уа ль-Мірадж (al-Isra' wa l-Miraj) — «нічна подорож і вознесіння» Пророка Мухаммада. *Лайлат аль-Ісра'* — «ніч подорожі», свято на честь цієї події, яке відзначається 27 числа місяця раджаб.

Іхрам (ihram) — особливий стан чистоти під час вступу паломників до *Забороненої Мечеті* (див. *масджід*), а також білий одяг для цього.

Іхсан (ihsan) — «доброчинність», «благість». Якнайкраще ставлення до ближнього, а також неухильне виконання приписів релігійного закону.

'Іша' ('isha') — «ніч», «пізній вечір». Вечірня обрядова молитва (див. *саяят*).

Кадр (qadr) — «передвизначення». *Лайлат аль-Кадр* — «ніч передвизначення», свято, яке відзначається 27 числа місяця рамадана

Каді (qadi) — *іст.* суддя релігійного суду.

Кадізаделізм — (осм. qadizadeli) — реформаційний рух в Османській імперії за повернення до релігійних практик в первинному розумінні Сунні; заснований Мехмедом Кадізаде (пом. 1635) на основі праць Мухаммада аль-Біркауві (1523—1573).

Ка'аба (al-Ka'abah) — «куб», Чорний камінь у Мецці. У *Корані* та *Сунні* (див.) позначений епітетом «Дім, який належить Богу» (*бейту Ллаг*). К. збудована Ібрагімом та його сином, Ісмаїлом. Під час *хадджу* (див.) здійснюється *таваф* — «обхід» навколо К. Служить *киблою* (див.) для мусульман в усьому світі.

Калям (kalam) — «розмова [про щось]», один із напрямів ісламської філософської думки, представники якого вдава-

лися до раціоналістичної інтерпретації сакральних текстів. У загальному сенсі позначає ісламське апологетичне богослів'я.

Кубла (qiblah) — «напря́м [молитви]», тобто Чорний камінь у Мецці.

Кийама, *Йавм аль-Кийама* (Yawm al-Qiyamah) — День Воскресіння з померлих.

Кийас (qiyas) — «порівняння», правовий метод аналогії.

Куфр (kufr) — «невір'я».

Лавх аль-Махфуз (Lawh al-Makhfuz) — «Захищена Скрижаль», Небесна Книга, звідки було зіслано Коран.

Маґріб (maghrib) — «захід сонця», а також молитва у цей час (див. *саят*).

Мазгаб (madhhab) — «шлях», «вчення». Загалом означає релігійно-правову школу. У сунітському ісламі, наприклад, існує чотири найважливіших *мазгаби*:

Ханафітський (від імені Абу Ханіфи ібн Ну'мана, 699-767), послідовники — *ханафіти*.

Малікітський (від імені Анаса бін Маліка, 713-795), послідовники — *малікіти*.

Шафїїтський (від імені Мухаммада бін Ідріса аш-Шафі'ї, 767—820), послідовники — *шафїїти*.

Ханбалїтський (від імені Ахмада ібн Ханбала, 780—855), послідовники — *ханбалїти*.

Головний *мазгаб* шїїтів-дванадцятників — *джафаритський* (від імені Джа'фара ас-Садика, 702—765), послідовники — *джафарити*.

Масджід {мечеть} (masjid) — «місце, де здійснюють поклони», тобто споруда, призначена для колективної молитви.

Масджід аль-Харам — «Заборонена мечеть» у Мецці.

Мадраса {тюрк. *медресе*} (madrasah) — «місце, де вчаться», ісламська релігійна школа.

Манара {мінарет} (manarah) — «маяк», башта коло мечеті, з якої му'аззін (див.) виголошує *азан* (див.).

Матуридити (Al-Maturidiyah) — матуридити, послідовники Абу Мансура аль-Матуріді (870—944), другої за значенням релігійно-філософської школи в сунітському ісламі.

Мінбар (minbar) — «кафедра», місце у мечеті, де імам виступає із проповіддю (див. хутба).

Му'аззін {мудзін} (mu'azzin) — особа, яка виголошує *азан* (див.).

Мударріс (mudarris) — вчитель у *мадрасі* (див.).

Муджагід (mujahid) — «той, хто докладає зусиль», «борець», той, хто приймає участь у *уджігаді* (див.). У *суфізмі* (див.) може служити для позначення містика, який став на шлях боротьби проти власних пристрастей.

Муджтагід (mujtahid) — релігійний вчений, який здійснює *іджтігад* (див.).

Мурід (murid) — «той, хто прагне», учень *шейха* (див.) в *суфізмі* (див.).

Муфті (mufti) — особа, яка має право авторитетної відповіді (див. *фатва*) на релігійно-правовий запит. У практиці українського ісламу також означає лідера ісламської організації, який зазвичай обирається представниками громад на певний строк.

Мухаммад (Muhammad) — «той, кого прославляють», останній посланець Божий, Печатка пророків. Народився у 570/571 р. н. е., помер у 632 р. Через Мухаммада Бог дає в одкровенні Коран. Життєпис Пророка — *сіра* — є зразком наслідування для кожного мусульманина.

Намаз {перс.} — див. *саяят*.

Ніках (nikah) — «шлюб»; також вживається заувадж.

Рай (ray) — «погляд», тобто особиста думка знавця ісламського права з приводу тієї чи іншої проблеми.

Ракят (rakaʿh) — «колінопреклоніння», елементи, з яких складається обрядова молитва (2, 3, або 4 *ракяти*).

Ріба (riba) — «надлишок», заборонене ісламом лихварство.

Рукн (rukṅ) — «поясний уклін», частина молитовного *ракяту*.

Савм, сійам (sawm, siyam) — «піст», один із п'яти *стовпів ісламу*. Звершується у місяць *рамадан*.

Садака (sadaqah) — «вияв правдивості», тобто милостиня, добра справа. С. не тотожн *азакяту* (див.), який є нормованим та обов'язковим.

Садджада (sajjadah) — килим для молитви.

Сайїд (sayid) — «пан», «володар», нащадок Пророка Мухаммада.

Салафізм, салафіти (salafiyuah) — ісламський сунітський традиціоналізм, представники якого закликають до неухильного виконання усіх норм Корану та *Сунни* (див.) в інтерпретації *ас-салаф ас-саліх* — «праведних попередників» і *табі'ун* — «їхніх послідовників», тобто першого й другого покоління мусульман.

Салят {перс. намаз} (salah) — обрядова молитва, один із п'яти стовпів ісламу. Обов'язково звершується п'ять разів на добу, в залежності від чого виділяють:

салят аль-фаджр — молитва перед світанком;

салят аз-зугр — молитва опівдні;

салят аль-'аср — надвечірня молитва;

салят аль-магріб — молитва на заході сонця;

салят аль-'іша' — вечірня молитва.

Окрім обов'язкових с., також практикуються додаткові — *салят ад-духа* (ранкова молитва) та ін.

Сахаба (sahabah) — «сподвижники» Пророка Мухаммада, перше покоління ісламської громади. Сподвижником вважається той мусульманин, хто хоча б одного разу за своє життя бачив Пророка.

«Стовпи ісламу» (arkan al-islam) — назва п'ятьох найважливіших елементів ісламського віровчення (визнання Однобожжя й місії Мухаммада, щоденна п'ятиразова молитва, обрядова милостиня, паломництво й піст), які зобов'язаний сповідувати й виконувати кожен мусульманин.

Суджуд (sujud) — «земний уклін» під час молитви.

Сунна (sunnah) — «традиція», «звичай». Текстуально оформлена сукупність переказів (*ахадіс*, див. *хадіс*) про слова, вчинки, а також згоду чи незгоду Пророка із певними діями.

Сунніти — див. *Агль ас-Сунна уа ль-Джама'*,

Сура (surah) — «стіна», «кладка», означає розділ Корану, яких усього нараховується сто чотирнадцять. С. складається із *айатів* (див. *айат*).

Суфізм (tasawwuf) — ісламський езотеризм, послідовники якого наголошують та вдосконаленні людини через возз'єднання з Богом.

Таваф (tawaf) — «обхід», обрядове ходіння навколо *Ка'аби* (див.) під час *хаджу* чи *'умри* (див.).

Тагара (taharah) — «чистота». Загалом позначає омовіння перед молитвою (*вуду'*, *гусль* чи *тайаммум*).

Тайаммум (tayammum) — «омовіння» піском або сухою землею, яке здійснюється в разі відсутності достатньої кількості води.

Такбір (takbir) — «звеличення», промовляння слів *Аллагу Акбар* — Аллах Найвеличніший!

Талак (talaq) — «розлучення».

Тауба (tawbah) — «звернення [до Бога]», тобто каяття.

Та'увіль (tauwil) — «тлумачення», загалом визначається як алегорична інтерпретація внутрішніх смислів (*батин*) Корану. Іноді протиставляється *тафсіру* (див.), проте у багатьох ранніх екзегетів (напр., ат-Табарі, пом. у 923 році) Т. і *тафсір* мають однакове значення.

Таухід (tawhid) — «єдність», визнання Однобожжя.

Тафсір (tafsir) — «пояснення». Означає коментар до Корану — як до окремого *айату* (див.), так і до усього Писання, зазвичай історико-філологічний або переказаний від самого Пророка чи перших двох поколінь мусульман. Інколи протиставляється таувілю (див.).

Умма (ummah) — «народ», «спільнота», загальне позначення мусульманської громади в усьому світі.

'Умра ('umrah) — «мале паломництво». 'У. коротша за *хадж* і може здійснюватись в будь-який час (окрім трьох днів у місяць зуль-хідджа).

'Урф {тюрк. *адат*} ('urf) — «звичай». Позначає автохтонні норми й традиції, збережені народом і після прийняття ісламу. Ці норми є легальними в тому разі, якщо вони не суперечать принципам ісламського релігійного закону. Найширші повноваження 'У. має у ханафітському *мазгабі* (див.). Найменші — у ханбалітському, а також у традиціоналізмі (див. *салафійія*).

Фаджр (fajr) — «світанок», час ранкової молитви (див. *саллят*).

Фара' (fa'ra) — «гілка», твердження, похідне від «основи» права.

Факіг (faqih) — знавець *фікгу* (див.).

Фатва {*фетва*} (fatwa) — «рішення», авторитетна відповідь на релігійно-правовий запит, обґрунтована Кораном, *Сунною* (у *шиїтів* — переказами від Пророка та *імамів* (див.)), а також думками видатних *'улама'* (головним чином *муджтагідів* (див.) — засновників *мазгабів* (див.)).

аль-Фатіха (al-Fatihah) — «Відкриваюча», назва першої *сури* Корану, читання якої є обов'язковою складовою обрядової молитви.

Фікг (fiqh) — ісламське релігійне право.

Хадд (hadd) — «межа», покарання за порушення релігійного закону.

Хадіс, *мн.* — *ahadīc* (hadith, ahadith) — «розповідь», сукупність переказів, які складають *Сунну*.

Хаддж (hajj) — «паломництво», один із п'яти *стовпів ісламу*. Здійснюється у перші десять днів місяця *Зу ль-Хидджа*. Вважається, що Х. повинен здійснити кожен спроможний на це мусульманин, хоча б один раз у житті.

Халяль (halal) — «дозволене», одна з головних категорій ісламської етики. Протилежність — *харам*.

Хамаїл (від араб. *hamala* — «носити») — молитовник у татар-липок.

Харам (haram) — «заборонене», усе, що Бог заборонив через Свій закон.

Харіджити (khawwarij) — *іст.* «ті, які відійшли», один із трьох напрямів ісламу, який сягає корінням 657 року. У наш час представлений *ібадітами* (див.).

Хашійя (khashiyah) — «примітка», зазвичай на полях шарху (див.); інколи окрема праця, яка написана як коментар до тлумачення.

Хулафа' ар-Рашидун (al-khulafa' ar-rashidun) — «халіфи, які йдуть прямим шляхом», чотири халіфи — наступники Пророка, а саме:

Абу Бакр ас-Саддик (632—634);

'Умар ібн аль-Хаттаб (634—644);

'Усман ібн Аффан (644—656);

'Алі ібн Абу Таліб (656—661).

Хутба (khutbah) — «звернення», п'ятнична або святкова проповідь у мечеті. У практиці мусульман-неарабів виголошується частково арабською (вступ), далі національними мовами.

Шейх (shaikh) — «старець», почесне звання ісламських релі-

гійних вчених (незалежно від віку). У *суфізмі* (див.) — духовний авторитет, вчитель. Іноді *Ш.* називають поважних осіб та ін.

Шайтан (shaitan) — сатана.

Шагада (shahadah) — «свідчення», промовляння слів «Немає бога, окрім Аллаха, а Мухаммад — Посланець Аллаха!».

Шагід (shahid) — «свідок», мученик.

Шарі'а {*shari'at*} (shari'ah) — «напрямок руху», «шлях», закон, даний Богом через пророків. Як система принципів є основою ісламського законодавства.

Шарх (sharh) — «тлумачення», зазвичай коментар до іншої праці.

Шіїзм, *шиїти* (shi'ah 'Ali) — «прибічники 'Алі», напрям ісламу, послідовники якого визнають особливе право на владу (духовну й політичну) за родиною Пророка. Існує багато напрямів шіїзму, серед яких — *існа'ашарити* («дванадцятники»; також мають назву *імамітів*), *зейдити* (див.), *ісма'їліти* (див.), *друзи* (див.), *'алавіти* (див.) та ін.

Ширк (shirk) — «співучасть», визнання інших богів, окрім Аллаха. Засуджується ісламом як найважчий гріх.

Джерела і література

Коран українською. Переклад смислів / Пер. з араб. та ком. М. М. Якубовича, передм. Саїда Ісмагілова. — Київ: Основи, 2015. — 448 с.

Akiner, Shirin. *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe*. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009. — 458 p.

Danylenko, Andrii. *On the Language of Early Lithuanian Tatars // The Slavonic and East European Review*. — 2006. — Vol. 84. — No. 2. — PP. 201—236.

Drozd A., Dziekan M., Majda T. *Piśmiennictwoi muhiry Tatarów polsko-litewskich*. — Warszawa: Res Publica Multiethnica, 2000. — 84 s.

Goffman, D. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe / D. Goffman*. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2002. — 252 p.

Hamidullah, Muhammad (en collab. avec M. Léturmy). *Liste des traductions du Coran // Le Saint Coran: traduction et commentaire de Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy*. — Paris: Club français du livre, 1959. — P. LXV.

Nakşî Ali Akkirmânî divânı. — Sivas: Buruciye Yayınları, 2007. — 352 p.

Ökten, Ertuğrul. *Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya // Journal of Ottoman Studies*. — 2013. — No. 41. — P. 55—70.

Pearson, J. D. Bibliography of translations of the Qur'an into European languages // Arabic literature to the end of the Umayyad period. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. — P. 502—520.

Soysal A. Abdalbaki Kefevi Abdalbaki Efendi // Emel. — 1971. — No. 63. — S. 5—7.

Soysal A. Habibullah bin Devletsah Kirimi // Emel. — 1969. — No. 50. — S. 13—14.

Soysal A. Hacı Abdulgafar Efendi bin Hasan Efendi // Emel. — 1961. — No. 5. — S. 21—23.

Soysal A. Kirimi İbrahim Efendi // Emel. — 1964. — No. 24. — S. 5.

Tatçı M. Selim Divane // İslâm Ansiklopedisi. — İstanbul: TDV, 2000. — Cilt 36. — S. 427.

Tatçı M., Kurnaz C. Kırımlı Selim Divâne'nin Hayatı, Eserleri ve Şiirleri // İLAM Araştırma Dergisi. — 1997. — No. 2(1). — S. 165—177.

Tatlı B. Şeytanın Hileleri ve Korunma Yolları Hakkında Bir Çalışma: Risâle-i Teavvüz — Kaynak Tahlil ve Tahkiki // Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. — 2006. — No. 2(6). — P. 123—169.

The Redhouse Turkish/Ottoman — English Dictionary. — İstanbul: Sev Matbaacılık Ve Yayıncılık, 2000. — 1292 s.

Toksöz H. Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifin Adlı Eserinde Felsefi İlimler Algısı // Osmanlı Araştırmaları. — 2013. — No. 42. — S. 177—205.

Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Kırım Türk — Tatar Edebiyatı. — Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999. — Cilt 13. — 600 s.

Uyar M. Hicabi Abdülbaki Efendi'nin Tasavvufi Görüşleri. — Bursa: Emin Yayınları, 2013. — 237 s.

Абдуллаева Г. Золотая эпоха Крымского ханства. — Симферополь : Крымучпедгиз, 2012. — 216 с.

Абдульвапов Н. Био-библиографические исследования османских авторов конца XIX — начала XX вв. как источник по истории крымскотатарской религиозно-суфийской литературы // Ученые записки Крымского инженерно-педагогического университета. — 2010. — Выпуск 23 (Филологические науки). — С. 85—90.

Абдульвапов Н. Мусульманские ученые Крыма // Qasevet. — 2011. — № 38. — С. 44—48.

Абдульвапов Н. К истории крымских арабографических рукописных и старопечатных собраний // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції бібліотек ВНЗ III—IV рівнів акредитації «Традиції і новації в інформаційному забезпеченні науки та освіти» (22—24 травня 2012 р.) (Додадок). — Симферополь, 2012. — С. 57—74.

Абдульвапов Н. Суфизм в Крыму и крымскотатарская религиозно-суфийская литература: основные направления исследований // Труды НИЦ крымскотатарского языка и литературы. КИПУ. Сборник. — Т. 1 / [сост. Киримов Т. Н]. — Симферополь : КРИ «Издательство Крымучпедгиз», 2011. — С. 135—158.

Абдульвапов Н. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов Причерноморья. — 2006. — № 79. — С. 140—149.

Абдульвапов Н. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов Причерноморья. — 2006. — № 79. — С. 140—149.

Абу Бакр Каландар. Каландар-наме. Глава 1. «Единобожие». Пер. И. Миргалеева // Золотоордынское обозрение. — 2014. — № 2. — С. 41—46.

Аль-Бундак, Мухаммад Саліх. Аль-Мусташрікун уа гарджама аль-Кур'ан аль-Карім. — Бейрут : Дар аль-Афак аль-Джадіда, 1403/1983. — С. 151—230.

Аль-Марвазі. Кітаб Таба'ї аль-Хайяван. University of California at Los Angeles. Louise M. Darling Biomedical Library. Arabic Medical Manuscripts Collection. Ms. 52. F. 33a-b

Аль-Мас'уді. Мурудж аз-Загаб уа Ма'адін аль-Джаугар // За ред. М. Абд аль-Хаміда]. — Сайда-Бейрут : Аль-Мактаба аль-Асрійя, 1987. — Т. 1—4.

Аль-Хамауі, Йакут. Му'джам аль-Булдан. — Бейрут : Дар Садір, 1993. — Т. 1—5.

Буниятов З. Ремесленники — выходцы из Азербайджана, других областей Кавказа, России и Молдавии на службе в придворных мастерских османских султанов // Академик З. М. Буниятов. Избранные сочинения в трех томах. — Баку : ЭЛМ, 1999. — Т. 3. — С. 169—177.

Вишенський І. Книжка / Українська література XIV—XVI ст. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 306—376.

Волкова Н. О названиях азербайджанцев на Кавказе // Ономастика Востока. — М. : Наука, 1980. — С. 209—215.

Гайворонский О. Повелители двух материков. Крымские ханы XV—XVI столетий и борьба за наследство Великой Орды. — К. : Майстерня книги ; Бахчисарай : Бахчисарайский историко-культурный заповедник, 2010. — 400 с.

Гадамер Г.-Г. Истина і метод. — Том 1: Герменевтика І: Основи філософської герменевтики. — К. : Юніверс, 2000. — 464 с.

Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма / Пер. с англ. — М. : АСТ, 2004. — 273 с.

Джиджик Х. 'Улум ат-тафсір уа ль-Куран фі Кулійят Абу ль-Бака' аль-Кафауі. — Конья : Джамі'а ас-Сільджук, 1991. — 280 с.

Дзендзелюк Л., Тимошенко Е. Хамаїл литовських татар з фондів Львівської національної наукової бібліотеки України // Орієнт в суспільній традиції Великого князівства Литовського: татари і караїми. — Вільнюс : Vilniaus universiteto leidykla, 2008. — С. 132—136.

Диоген Лаэртский. О жизни, учения и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Гаспарова. — М. : Мысль, 1986. — 571 с.

Зайцев И. Ислам в Крыму в XIV—XVIII веках // Золотоордынское обозрение. — 2015. — № 2. — С. 103—128.

Зайцев И. Крымская историографическая традиция XV—XIX веков. Пути развития. Рукописи, тексты и источники. — М. : Восточная литература, 2009. — 304 с.

Іслам та громадянське суспільство в часи випробувань : аналітична доповідь // За ред. О. В. Богомолова. — К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2015.

Історія о Листрикійском, то есть о разбойническом Ферарском, або Флоренском синоде, вкоротце правдиве списаная / Українська література XIV—XVI ст. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 264—279.

Канапацкая З. Славяномаўнія рукапіси арабскім пісьмом, як криніцы ведаў па культуры білоруських татар // Зборнік артикулаў па беларусістици и багаслоўі. Уклад. І. Дубянецкая ; пад. ред. І. Дубянецкай, А. Макмілінай, Г. Сагановіча. — Мн. : Техналогія, 2009. — С. 231—238.

Кангиева А. Художественные образы Селима Диване как средство приближения читателя к Богу // Культура народов Причерноморья. — 2013. — № 264. — С. 28—30.

Кангиева Э. Крымоведение на страницах периодических изданий крымскотатарской диаспоры. — Киев — Симферополь : СГТ, 2007. — 377 с.

Каталог арабських рукописів з ЦНБ ім. В.І. Вернадського АН УРСР : кат. / Упоряд. А. В. Савченко. — К., 1988. — 67 с.

Кемаль Якуб. Арабський суфійський рукопис XIII віку, в Криму знайдений і чи не в Криму писаний // Студії з Криму. — К. : Всеукраїнська Академія Наук, 1930. — С. 159—164.

Кравченко Э. Городища среднего течения Северского Донца // Хазарский альманах. Редкол.: В. К. Михеев (гл. ред.), А. И. Айбабин, В. С. Аксёнов и др. — Киев — Харьков, 2004. — Т. 3. — С. 242—276.

Кралюк П. М. Культурно-просвітницька діяльність князя Андрія Курбського на Ковельщині: міф чи реальність? / П. М. Кралюк // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Ковель і Ковельщина в історії України та Волині. — Луцьк, 2003. — Ч. 1. — С. 78—81.

Кралюк П. Чи міг князь Володимир зробити Русь мусульманською? // Київська Русь: літературний журнал. — 2007. — № 9. — С. 109—120.

Крачковский И. Ю. История русской арабистики / И. Ю. Крачковский // Избранные сочинения. — М.-Л. : Издательство Академии Наук СССР, 1958. — Т. 1—6.

Крымский А. Е. Лекции по Корану. — М., 1902; Крымский А. Суры старейшего периода (перевод с объяснениями). Лекции по Корану, читанные в 1905 году. — М., 1905.

Курбский А. Третье послание князю Константину Острожскому // Библиотека литературы Древней Руси ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Понырko. — СПб. : Наука, 2001. — Т. 1—12.

Къырымлы, Махмуд. Юсуф ве Зулейха: тарихий дестан; [арап уруфатындан латинге транслитерация япкъан Кемал Къонъуратлы ; латинден кириллицагъ чевирип, не-

ширге азырлагъан Риза Фазыл]. — Симферополь : Къырым-девокъувпеднешир, 2013. — 219 с.

Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія / І. З. Мицько. — К. : Наукова думка, 1990. — 190 с.

Міскавайг, Абу 'Алі. Верблюди, які тікають, і собаки, які їх переймають. Пер. з араб. М. Якубовича // Всесвіт. — 2009. — № 9/10. — С. 173—185.

Муминов А. Махмуд ибн Сулейман ал-Кафави и его сведения по истории Золотой Орды // Кипчаки Евразии: история, язык и письменные памятники. — Астана, 2013. — С. 226—247.

Мюллер А. История ислама: от мусульманской Персии до падения мусульманской Испании. — М. : АСТ, 2004. — 893 с.

О единой вере. Сочинение острожского священника Василия 1588 года / Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы Западной Руси. — Петербург : Типография А. М. Котомина и Ко, 1882. — С. 605, 611.

Полотнюк Я. Арабською рукопис еміра Жевуського чі гамаїл литовських татар // Архіви України. — 1969. — № 1. — С. 85—87.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.) [Текст] / Абу Хамид Мухаммад ал-Гарнати [1080—1169] ; перевод с арабского языка, вступительная статья и примечания Олега Георгиевича Большакова ; исторический комментарий Александра Львовича Монгайта [1915—1974]. — М. : Наука, 1971. — 133 с.

Ріхля ібн Батута. — Бейрут: Дар Садір, 1998. — 749 с.

Середа А. Силистренско-Очаковскія Еялет през ХУГИ — нач. на ХІХ в.: Административно-териториално устройство, селища и население в Северозападното Причерноморие. — София : Дио Мира, 2009. — 262 с.

Смирнов А. История классической арабской философии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. — 2006. — № 1(42). — С. 106—113.

Смирнов А. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. — М. : Языки славянской культуры, 2001. — 492 с.

Смирнов А. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. — М. : Восточная литература, 1998. — С. 379—520.

Смирнов А. Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия (к вопросу о взаимном влиянии на примере ал-Фихх ал-'акбар Абу Ханифы). Введение, перевод с араб. и комментарии А. В. Смирнова // Вестник РГГУ. Вып. 4. Восток: Исследования. Переводы. — М. : РГГУ, 2000. — С. 52—86.

Смирнов А. Что стоит за термином «средневековая арабская философия»? Рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. — М. : Восточная литература РАН, 1998. — С. 42—81.

Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666—1667 гг.) / Пер. и ком. Е. Бахревского. — Симферополь : Дар, 1999. — 144 с.

Усеинов К. К истокам крымскотатарской литературы : две поэмы о Юсуфе // Kasevet. — 1996. — № 25. — С. 8—14.

Усеинов Т. Религиозно-суфийская литература Крымского ханства // Культура народов Причерноморья. — 2001. — № 26. — С. 289—291.

Ціпко А. Україна і Близький Схід / А. Ціпко // Україна і Схід: панорама культурно-історичних взаємин. — К. : Українська видавнича спілка, 2001. — С. 51—109.

Юзеев А. Очерки Марджани о восточных народах. — Казань : Татарское книжное издательство, 2003. — 175 с.

Якубович М. Исламская философия и наука в наследии крымского мыслителя Абу ль-Бака' аль-Кафауви // Минарет ислама. — 2013. — № 1(34). — С. 40—48.

Якубович М. М. Татарсько-мусульманське населення південно-східної Волині XVI—XX століть: історична ретроспектива // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Історичне релігієзнавство. — 2010. — Вип. 2. — С. 186—196.

Abstract

Mykhaylo Yakubovych. Islam in Ukraine: History and Modernity

Muslim community as a religious minority of the country belongs to the groups with a long and rich history. Described in the terms of cultural, religious and social experience, in the present study Islam in Ukraine is addressed from this broad historical perspective. The approach is based on the spiritual and intellectual dimensions of Islam in Ukraine, with a special attention to the first Islamic presence in the country, cultural heritage (manuscripts, mosques, medrese etc.), image of Islam in early modern Ukrainian society and, finally, establishment of the new Islamic organizations during the age of Ukrainian independence.

First chapter of the book, "Islam in Medieval Ukraine" reveals the history of Muslim community in Kyiv and the interest in Islam from the Kyiv rulers of these times. Also it describes the times when Islam became official religion in the Golden Horde and the first Muslim scholars appeared in Ukraine.

The second chapter, "Islamic Science and Education in Crimea" is dedicated to the textual evidences of Islamic learning in Crimea by the early 15th century; also it addresses few figures of Islamic knowledge, Sharaf al-Din al-Qirimi (d. 1440), Ibrahim al-Qirimi (d. 1593) and Abu al-Baqā' al-Kafawi (d. 1683).

Respectively, the third chapter of the book, “Islamic in the Steppes of Odessa: Yedisian and Bujak” reveals the intellectual history of the Ottoman city of Akkerman (nowadays Bilhorod-Dnistrovs’kyi, Odessa region, Ukraine) and one of its greatest scholars, Muhammad al-Aqkirmani. Fourth chapter, “Islam in Volyn” tells about the unique historical experience of the Tatar settlements in the Western-Notthern Ukraine region of Volyn. Fifth chapter, “Islamic Culture in Ukraine”, counts historical monuments of Ukrainian Muslims like mosques, medreses and manuscripts.

Sixth chapter, “Image of Islam in Early Modern Ukraine” provides an analysis of the representation of Islam in the works of Ukrainian Orthodox polemicists like Galatowski, who published his “Alkoran Mahometow” by 1683. The last, seventh chapter “Islam in Independent Ukraine” is concerned with the recent development of Islamic institutions in Ukraine. The Supplements (glossary and chronological tables) provide a general outline of Islam in Ukrainian lands.

ملخص

ميخائيلو يعقوبوفيتش. الإسلام في أوكرانيا: التاريخ والحداثة

ينتمي مسلمو أوكرانيا كأقلية دينية إلى مجموعات عرقية تتسم بتاريخ عريق وثري في المنطقة. بوصفهم من الجوانب الثقافية والدينية والاجتماعية المعيشة تطرح هذه الدراسة مسألة الإسلام في أوكرانيا أخذة بالاعتبار هذا السياق التاريخي العام. المنهجية مبنية على الأبعاد الروحانية والفكرية للإسلام في أوكرانيا مع تسليط الضوء على الحضور الإسلامي الأول في البلاد بالإضافة إلى مظاهر التراث الثقافي (المخطوطات، المساجد، المدارس إلخ.)، وصورة الإسلام عند المجتمع الأوكراني قديما، وفي الختام يتطرق هذا البحث إلى إنشاء مؤسسات إسلامية عصرية في عهد الإستقلال بأوكرانيا.

أول فصل في الكتاب بعنوان "الإسلام في أوكرانيا خلال العصور الوسطى" يوضح تاريخ مسلمي كييف، واهتمام حكام المدينة بالإسلام في ذلك الوقت. كما أنه يصف الأزمنة التي أصبح الإسلام خلالها دينا رسميا في القبيلة الذهبية وأوائل العلماء المسلمين الذين برزوا في أوكرانيا.

الفصل الثاني بعنوان "العلوم الإسلامية والتعليم في القرم" مكرس للأدلة النصية حول التعليم الإسلامي في القرم خلال بداية القرن الخامس عشر بالإضافة إلى تسليط الضوء على أعلام العلوم الإسلامية مثل شرف الدين القريمي (1440 ميلادية) وإبراهيم القريمي (1593 ميلادية) وأبو البقاء الكفوي (1683 ميلادية).

وعليه فإن الفصل الثالث يحمل عنوان "الإسلام في تلال أوديسا: ياديسان وبوجاك" يوضح التاريخ الفكري لمدينة أكرمان العثمانية (والتي تعرف اليوم باسم بيلهورد دنبيستروفسكي في إقليم أوديسا بأوكرانيا) بالإضافة إلى التطرق إلى واحد من أعظم علماء المدينة محمد القرمانى. الفصل الرابع سيكون بعنوان "الإسلام في فولين" والذي سيخبرنا عن التجربة التاريخية المميزة لشعب التتار واستقرارهم في شمال غرب أوكرانيا في إقليم فولين. الفصل الخامس بعنوان "الثقافة الإسلامية في أوكرانيا"، ويخبر عن المعالم التاريخية لمسلمي أوكرانيا كالمساجد والمدارس والمخطوطات.

الفصل السادس بعنوان "صورة الإسلام في أوكرانيا الحديثة"، يقدم تحليلا لتمثيل الإسلام في أعمال منظرين أوكرانيين تقليديين من أمثال جالتوفسكي والذي قام بنشر "القرآن المحمدي" سنة 1683. الفصل السابع والأخير سيكون بعنوان "الإسلام وأوكرانيا المستقلة" يعنى بالتقدم المعاصر لمؤسسات إسلامية في أوكرانيا. الملاحق (مفردات، وجداول تاريخية) توفر هيكلًا عاما حول الإسلام في الأراضي الأوكرانية.



УКРАЇНСЬКИЙ ЦЕНТР ІСЛАМОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

e-mail: ukrcid@gmail.com

Центр є громадською організацією дослідницької спрямованості, що вивчає феномен ісламу з точки зору релігієзнавства, філософії, історії, соціології, політології тощо і об'єднує відповідних фахівців. Центр має статус юридичної особи.

Мета і завдання Центру

Основною метою діяльності Центру є проведення наукових ісламознавчих досліджень як в Україні, так і за кордоном і встановлення постійно діючих внутрішніх та міжнародних наукових, культурних та духовних контактів та зв'язків. Центр ставить перед собою наступні завдання:

- організація та проведення в різних формах наукових ісламознавчих досліджень як в Україні так і за кордоном;
- організація, проведення та участь в наукових конференціях, семінарах тощо, які стосуються мети Центру;
- встановлення постійно діючих ділових, наукових, культурних і духовних контактів, в тому числі і міжнародних, з організаціями, установами, фізичними особами тощо;
- підготовка до видання наукових статей, монографій та іншого опрацьованого матеріалу;

- співробітництво з науковими, освітянськими, релігійними, громадськими організаціями, державними установами та фізичними особами;
- прийняття участі в здійсненні заходів щодо формування і реалізації державної політики стосовно релігії і церкви;
- виховання у різних формах широких верств населення в дусі толерантності;
- участь у роботі по реалізації гарантованого громадянам права на свободу совісті та інших положень чинного законодавства України і міжнародних правових актів стосовно релігії, церкви і віруючих;
- сприяння розвитку вітчизняного ісламознавства та проведення ісламознавчих досліджень;
- створення постійно діючого майданчика для науково-практичної та теоретичної діяльності та світоглядного діалогу ісламознавців, культурологів, істориків, філософів та інших фахівців;
- надання науково-консультативної та експертної допомоги;
- сприяння поширенню науково-об'єктивної інформації з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій.



Іслам в Україні

islam.in.ua/islamoznavstvo

Наукове видання

Якубович Михайло

**Іслам в Україні:
історія і сучасність**

Бібліотека ісламознавства

*Художник М. Захарченко
Коректор Т. Гончарова
Верстка І. Каплан*

Підписано до друку 14.03.2016.
Формат 64x90/16. Папір офсетний.
Друк офсетний. Гарнітура Minion Pro.
Умов. друк. арк. 16,5. Обл.-вид. арк. 15,35.
Наклад 1000 прим. Зам. № 12869.

Віддруковано з оригіналів замовника.
ФОП Корзун Д.Ю.
21027, а/с 8825, м. Вінниця, вул. 600-річчя, 21.
Тел.: (0432) 603-000, 69-67-69.

Видавець ТОВ «Нілан-ЛТД»
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів
видавничої продукції серія ДК № 4299 від 11.04.2012 р.
21027, а/с 8825, м. Вінниця, вул. 600-річчя, 21.
Тел.: (0432) 603-000, 69-67-69.
e-mail: info@tvoru.com.ua
<http://www.tvoru.com.ua>

