Институт экономики, управления и права (г. Казань)

Серия «Сокровищница Татарстана»

Яшәсен үзебезнең кадерлебез!
Да здравствует наше исконное,
древнее [наследие]!

Каюм Насыри

Е. Л. ЯКОВЛЕВА

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ИСТОКАМ: КАЮМ НАСЫРИ В ОПТИКЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Философский триптих о татарском Леонардо да Винчи

Казань
Познание
2016

УДК 130.2(470.41)
ББК 87.52
Я 49

Печатается по решению редакционно-издательского совета Института экономики, управления и права (г. Казань)

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор Казанского государственного энергетического университета *Э. А. Тайсина*;
доктор философских наук, профессор Казанского государственного института культуры *Р. Р. Тазетдинова*;
кандидат филологических наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета *А. М. Ахунов*

На обложке использованы работы художника *Анвара Камилевича Сайфутдинова*

Яковлева, Е. Л.
Я49 Возвращение к истокам: Каюм Насыри в оптике современности: философский триптих о татарском Леонардо да Винчи. – Казань : Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2016. – 158 с. (Серия: «Секреты развития»).

ISBN 978-5-8399-0572-6

Интерпретируя личность и творчество Каюма Насыри, автор в своем исследовании обращает внимание на такие аспекты жизни татарского ученого, как эксклюзивная инклюзивность и одиночество. Эти качества послужили отправной точкой для того, что свой научный интерес К. Насыри сосредоточил на проблемах человека и формирования его как личности, понимания национальной идентичности и толерантного отношения к окружающему миру. Все перечисленные проблемы, по мнению просветителя, решаемы посредством воспитания.

Части триптиха представляют собой самостоятельные произведения, поэтому их можно читать в любой последовательности.

Рассчитана на специалистов в области социальной философии, культурологии, педагогики, психологии, антропологии, мировой художественной культуры, этики и краеведения, а также адресован всем, кто интересуется проблемами воспитания, нравственности и истории татарской национальной культуры. Книга может быть рекомендована в качестве дополнительной учебной литературы по дисциплинам: философия, социальная философия, философия образования, педагогика, культурология, психология, антропология, этика, мировая художественная культура и краеведение.

УДК 130.2(470.41)
ББК 87.52

ISBN 978-5-8399-0572-6

© Яковлева Е. Л., 2016
© Институт экономики, управления и права (г. Казань), 2016

А. Сайфутдинов. Мудрец

Часть 1

ИНКЛЮЗИВНОСТЬ И ОДИНОЧЕСТВО КАК ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЖИЗНИ КАЮМА НАСЫРИ

***

В одиночестве дней, быстротечности лет

Промелькнули страницы из жизни.

Опыт-знания есть, только много проблем

Принесли они в прожитой жизни.

*Как **свое** передать, донести до сердец*

То, что в жизни своей ты осмыслил?

Как открыть душу тем, рассказав о себе,

Кто стену отчужденья возвысил?

*В **потаенном** навек сохранить и уйти,*

Голос мой никто не услышит.

***След** оставить в трудах, **ключ** от них сохранить,*

Но забыть, куда спрятал открытие.

Е. Яковлева

Научное исследование Азата Ахунова «Каюм Насыри: долгий путь к людям», написанное в 2005 году, начинается следующими строчками вопрошания: «Выдающиеся люди часто живут одиноко. Сказать: орел парит один, вороны летают в стае – значит, ничего не сказать. Жизнь Каюма Насыри и судьба его сочинений по сей день – загадочная драма. Когда же придет время Насыри?»[1]. Сегодня, через десять лет, в год 190-летия выдающегося татарского ученого и просветителя, когда в обществе обострилось множество проблем, связанных с потерей позитивного образа Родины, национальных корней и утраты идентичности, пришло *время X* – ***«время собирать камни»***. Вспомним цитату из Ветхого Завета: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; время раздирать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру». Интерпретируя приведенное высказывание, подчеркнем, время собирать камни – это время для продуктивного осмысления совершенного, поиска путей выхода из запутанного лабиринта жизни и созидания, чтобы, избавившись от одних соблазнов, мы не стали жертвой других. В приведенном библейском высказывании, слово «камень» особенно концептуально. Камень как «типичнейшее воплощение категории бытия» (В. С. Соловьев) олицетворяет насущность и глобальность проблем, стоящих перед современными людьми и требующих *обработки* в виде незамедлительного решения проблемной ситуации, чтобы *избежать смерти в виде окаменения*.

Современное обращение к творческому наследию татарского Леонардо да Винчи, ученого энциклопедического дарования – Каюма Насыри

[1] Ахунов А. Каюм Насыри: долгий путь к людям. URL: http://kitap.net.ru/ahunov7.php

(1825–1902) – неслучайно. Дело в том, что многие, поднятые им проблемы, оказались созвучными / со-*звучными* сегодняшним реалиям. Несмотря на огромный интерес к естественным наукам, он занимался и социально-гуманитарными, оставив довольно большой пласт творческого наследия, связанный с этнологией, историей, литературой, повседневностью и бытом татарского народа, системой воспитания и образования. Затронутая татарским просветителем проблематика становится довольно актуальной в «текучей современности»: ее позитивный потенциал, связанный с разрешением сложных вопросов, способствует гармонизации и равновесности жизни в условиях перманентных кризисов не только отдельной личности, но и общества в целом. Это дает возможность выстроить на основе идей К. Насыри один из вариантов развития социального и реализовать его. Подчеркнем, данный проект устойчивого развития требует не финансовых вложений, а интеллектуальных и моральных усилий, тем самым воспитывая самодостаточную и сильную личность, способную проявлять себя на благо Родины.

В каждую культурно-историческую эпоху были значимы концепции воспитания, что, не в последнюю очередь, связано с заботой о будущем молодежи, которая должна, осуществляя связь с прошлым, перекинуть мостик в грядущее время, не забывая о преемственности традиций между поколениями. Не является исключением в этом ряду теорий воспитания и татарская культура XIX века. Каюм Насыри в своем обширном наследии затронул тему воспитания, что во многом было обусловлено его преподавательской и просветительской деятельностью. Но прежде чем приступить к анализу идей Каюма Насыри в области воспитания, необходимо обратить внимание на некоторые аспекты его личной жизни, ставшие причиной сосредоточения мыслителя на проблемах метафизики человека и попыток предупредить ее негативные проявления.

Дело в том, что жизненный путь татарского просветителя был непростым и тернистым. Несмотря на то, что «имя было на слуху, но по-настоящему никто не представлял себе, каким он был и чем жил»[2]. Личность Каюма Насыри вписывалась в формат ситуации «свой среди чужих, чужой среди своих». Как справедливо пишет А. Ахунов, «его перестали замечать еще при жизни. “Урыс Каюм” (“русский Каюм”), “рус агенты” (“агент русских”), “сатлык” (“предатель”), “миссионер” – всеми этими “титулами” он был “на-

[2] Там же.

гражден” прижизненно и пожизненно», что иллюстрировало нелюбовь и даже ненависть к нему со стороны современников[3].

Время разбрасывать камни и время их собирать

В своем социокультурном окружении К. Насыри выделялся неординарным подходом к сложившемуся положению дел, меняя стереотипы общественного мышления и поведения, что шло вразрез с традицией, вызывая у современников непонимание, раздражение и отчуждение. Так, Каюм Насыри, самостоятельно выучив русский язык, общался на нем с представителями русского народа, жившими на территории Казани, пытаясь понять и сблизить татарскую и русскую культуры. Помимо этого, он работал в Казанской духовной семинарии и переписывал христианские книги по богослужению, что вызывало неприятие со стороны татарской интеллигенции. По предложению немца В. Радлова в 1871 году Каюм Насыри открыл светскую школу для татар, где преподавал русский язык. Руководствовался просветитель в этих начинаниях следующими соображениями: он «считал овладение русским языком решающим условием приобщения татарского народа к достижениям русской и европейской культуры»[4].

Здесь необходимо подчеркнуть следующий момент. Задолго до М. М. Бахтина и В. С. Библера Каюм Насыри заговорил о ***диалоге культур***,

---

[3] Там же.

[4] Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVII–XIX вв. Казань: Татарское книжное изд-во, 2001. С. 182.

понимая его важность для судеб человечества, потому что, вступая в диалог, осуществляется причастность ко всему мирозданию, даже если оно сказано чужими словами. Татарский просветитель интуитивно пришел к заключению о значимости диалогизма в контексте «бытия культуры ... встречи культур... взаимопонимания культур»[5]. Диалог всеобщен: «все в жизни диалог, то есть диалогическая противоположность»[6]. Диалогические отношения говорят о наличии сознания и осознанности как желания понять смысл Другого, наиболее ярко проявляясь в речи. «Доверие к чужому слову, благоговейное приятие (авторитетное слово), ученичество, поиски ... глубинного смысла, согласие, его бесконечные градации и оттенки (но не логические ограничения и не чисто предметные оговорки), наслаивания смысла на смысл, голоса на голос, усиление путем слияния (но не отождествления), сочетания многих голосов (коридор голосов), дополняющее понимание, выход за пределы понимаемого и т. п. Эти особые отношения нельзя свести ни к чисто логическим, ни к чисто предметным. Здесь встречаются целостные позиции, целостные личности»[7]. Только осуществляя диалог, человек оказывается включенным в бытие культуры, активно проявляя себя в нем. К сожалению, идею диалога культур современники Каюма Насыри не услышали или не захотели услышать. Осуществился диалог позже, а татарский просветитель стал его провозвестником на территории республики.

Помимо этого, в перечисленных нами проявлениях, поступках и рассуждениях ученого по отношению к русской культуре и языку явно просматривается межкультурная и межконфессиональная ***толерантность*** как «любовь к разнообразию мира», положительное «устойчивое отношение к ценностям общества и нормам поведения в нем», «уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности»[8]. При этом «толерантность предполагает компромисс, но не беспринципность»[9], что и являл в своей линии поведения и жизненной позиции просветитель.

---

[5] Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1989. С. 21.
[6] Бахтин М. М. Проблема поэтики Достоевского. М., 1972. С. 21.
[7] Там же. С. 75.
[8] Юсупов И.М. Этнопсихология народов Татарстана: учеб. пособие. Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2014. С. 98, 99.
[9] Там же. С. 98.

Всю свою жизнь Каюм Насыри был истинным сыном татарского народа с ярко выраженной гражданско-нравственной позицией, оставаясь верным мусульманству и делая все для просвещения своих современников. Он выпускал журналы-альманахи – календари, издавал на собственные деньги учебники и книги, пытался организовать школу для татарских детей, обучая их русскому языку. Но его многочисленные проекты терпели фиаско, жестко контролировались со стороны властных структур или их использовали для получения собственной выгоды другие люди. Немногочисленные факты из жизни Каюма Насыри, дошедшие до сегодняшнего дня, служат свидетельством его ***инклюзивной натуры.*** Это обстоятельство заставляет нас остановиться подробнее на этом аспекте, проникая в феномен инклюзивного человека.

Перевод слов «инклюзия»/«инклюзивный» связан с таким параметром как ***включенность*** (от англ. *inclusion* – включение, вкрапление, присоединение). Для понимания этого качества обратимся к словарю русского языка, согласно которому: «1) включать – иметь своей составной частью; охватывать; 2) включить – ввести, внести в состав, в число кого-, чего-либо; 3) включиться – стать участником чего-либо, войти во что-либо, присоединиться к чему-либо; 4) включение – то, что включено, инородная частица; вкрапление»[10].

Исходя из приведенных значений, сделаем предварительный вывод: *включенность* предполагает *приобщенность/заинтересованность/причастность*, с одной стороны, иных/непохожих к определенной группе; с другой стороны, каждого к бытию вообще (космоса/окружающего мира/социума/группы), что влечет за собой – *соотнесение* себя как части к целому/мирозданию. Здесь мы подходим к такой философской категории, как *включенность в бытие,* разработанной М. Хайдеггером. В своем философском трактате «Бытие и время» он пишет, что это – «формальное экзистенциальное выражение для бытия «существования», которое раскрывает основное понимание бытия в мире»[11]. Заметим, что включенность в бытие многогранна: она может осуществляться даже в рамках повседневного опыта, требующего рефлексивности. Сам М. Хайдеггер подчеркивал, что «мир повседневности – это не только негативность проявлений, но и *осознание* своего экзистенциаль-

---

[10] Ертанова О. Н. Интеграция и инклюзия в аспекте семантики // Инклюзивное образование: методология, практика, технологии: сборник материалов. М.: МГППУ, 2011. С. 17.

[11] Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 21.

ного опыта. Философ подчеркивал, что «усредненную повседневность присутствия нельзя брать как простой «аспект». В ней тоже, и даже в модусе несобственности, лежит a priori структура экзистенциальности. В ней тоже дело для присутствия идет определенным образом о его бытии, к которому оно относится в модусе средней повседневности, и будь то даже лишь в модусе бегства от нее и забвения себя»[12].

Подобные идеи инклюзивности как включенности в бытие можно обнаружить у огромного количества современных философов. Так, Э. Гуссерль говорил о практичности «жизненного мира», где возможно осуществить «возвращения к самим вещам»[13]. О важности философского осознания повседневной жизни людей писал В. И. Вернадский: «Вдумываясь в окружающую будничную жизнь, мы можем ... видеть постоянное стремление человеческой мысли покорить и поработить себе факты совершенно стихийного на вид характера. На этой будничной жизни строится и растет главным образом основная сторона человеческой мысли»[14]. Именно повседневный опыт человека формирует самобытность и неповторимость индивидуального, выступая в качестве духовного самосовершенствования и показателя уровня его культуры.

Согласно М. Хайдеггеру, включенность в бытие как метафизический принцип проявляет свою неустойчивость и зыбкость: она может в своей фактичности распылиться «между отдельными способами включенности в бытие» или совсем распасться. Ненадежность включенности рождает «бытийный вид озабоченности», связанный с желанием удержаться в мироздании. Проявляя свою озабоченность бытием, человек являет собой думающего субъекта, задающего смысл своему существованию и в соответствии с этим ставящего перед собой цели и пути достижений. Озабоченность бытием говорит о включенности, связанной с *интенциональностью*. Сама интенция (в переводе с лат. *intentio – стремление, намерение*) характеризуется направленностью сознания на определенную цель, что говорит о волевой способности к упорядочиванию и сопряжено со вниманием (по А. Блаженному, *animi intentio* – внимание ума). Ф. Брентано подчеркивал, что любой психический акт интенционален, ввиду его направленности на нечто. У Э. Гуссерля интенция есть разно-

---

[12] Там же. С. 62.

[13] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 94.

[14] Вернадский В. И. Основа жизни – искание истины // Новый мир. 1988. № 3. С. 217.

видность психического переживания, связанная с созерцанием, осмыслением и наполнением значением происходящего в бытии, что в итоге высвечивает субъективное отношение к чему-либо. Во всех приведенных примерах интенциональность связана с гносеологической составляющей бытия личности. Помимо этого, интенция обладает нравственным аспектом, характеризуемым П. Абеляром как намерение, подвергаемое оцениванию со стороны Бога, А. Галесом – как средство достижения цели («то, что позволяет прийти к цели»). У Ф. Аквинского *intentio* и *electio* (выбор) суть составные части морального акта воли, ориентируемые практическим разумом. Во всех аналитических размышлениях по поводу интенциональности мы обнаруживаем такое свойство как *направленность*, что акцентирует заинтересованность/желательность/селективность как субъективный фактор *включенности в бытие*.

Инклюзивность как включенность связана с активным вдействованием/вхождением в определенную среду, что подразумевает осознанное и целенаправленное действие, ведущее к какому-либо результату. Вспомним ученого в процессе исследований, художника в творческом вдохновении, спортсмена во время соревнований, хозяйку, «колдующую» у плиты, садовника, разговаривающего с цветами, играющего ребенка, электронного кочевника, ушедшего в виртуальную среду … Какую бы сферу деятельности мы не взяли, там, где отсутствует равнодушие и отчуждение, мы встречаем *включенного в процесс человека*, а значит – *инклюзивного по сути*. Погруженность в среду подразумевает желание понять/вникнуть в событие/ситуацию/проблему и решить/разрешить ее, задействовав при этом все свои эмоциональные/интеллектуальные/физические/нравственные/творческие способности.

Анализируя инклюзивность как включенность, подразумевающую интенциальность, мы подходим к проблеме *отзвука* и *отклика*. Г. Башляр замечает в «Поэтике пространства», «отзвуки распространяются в различных аспектах нашей жизни в этом мире, а отклик призывает нас задуматься о глубине нашей внутренней жизни»[15]. Посредством отзвука мы входим в бытие, а с помощью отклика – «даем ему наш голос», тем самым делая бытие своим, присваивая его, то есть «отклик подменяет одно бытие другим» вследствие включенности/захваченности человека происхо-

[15] Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. С. 14.

дящим, что «пробуждает в нас неизведанные глубины», «буйство духа» и «глубины души»[16]. Именно отклик дает дополнительные импульсы отзвуку, обогащая опыт личного бытия и логос о нем. Каждое мгновение бытия инклюзивного человека затрагивает его, заставляя сопереживать и соучаствовать/со-*участвовать*, тем самым выводя за рамки пассивного созерцания. Благодаря этому, инклюзивная личность, находящаяся в бытийном пути как процессе, находит разгадки на поставленные вопросы, ведь «сама наша жизнь представляет собой процесс решения вопросов»[17]. Другое дело, человеку для эффективного подключения к бытию необходимо чувствовать ритм времени и его импульсы, что дает возможность быть адекватным, своевременно отвечая на Вызовы современности или предвосхищая события/тенденции будущего.

При этом обозначим парадокс инклюзивного человека, выражающийся в *забвении* о своей интенциональности (своеобразное – *незнание о знании*), где рефлексирование есть автоматический акт, позволяющий проявиться креативности. Жизнь как Вызов непредсказуема, но инклюзивная личность с ее *незнанием о знании* получает шанс дать равноценный и творческий Ответ на него.

Все перечисленное позволяет говорить о том, что инклюзивный человек – это *человек бытийствующий* или активно живущий и проявляющий себя *в модусе быть* (следуя терминологии Э. Фромма).

Рассуждая далее об инклюзивном человеке, проанализируем сопряженные с ним категории.

Включенности в бытие противостоит феномен *невключенности/выключенности*, связанный с отчужденностью/отрешенностью/пассивностью, вследствие чего жизнь пускается на самотек, отдаваясь во власть внешних обстоятельств. Невключеннность в бытие предполагает рассеянность внимания, негатив ситуации рутины, где «никогда ничего не происходит», что влечет за собой скуку и атрофию желания исправить сложившееся положение дел. Человек перестает быть хозяином своей судьбы, бездумно/безумно идя/бредя/несясь по ее ризоматичным лабиринтам, постоянно заходя в тупик. Как следствие подобных хождений – состояние перманентного кризиса, сопровождающегося пессимистическими настроениями и апатией.

---

[16] Там же.

[17] Там же. С. 23.

Если соотнести понятия *инклюзивности* и *эксклюзивности*, то здесь обнаруживается определенная двойственность, что задается пониманием самого слова эксклюзия, в переводе с лат. *exclusio,* обозначающего *исключение.* С одной стороны, эксклюзивность подразумевает *исключение* из социальной среды, что противоположно инклюзивности, связанной с включенностью. В подобном понимании эксклюзивность обрекает человека на трагедию, связанную с изоляцией/одиночеством/непонятостью/неприятием. С другой стороны, эксклюзивность как *исключение из правил, отступление от общепринятого* подчеркивает Другость личности на фоне социальной однотипности и даже безличности. Подобная эксклюзивность содержит в себе потенции к насыщенной инклюзивности, что служит точкой пересечения понятий, подразумевающих друг друга. Более того, инклюзивный человек, проявляющий свои интенции, в том числе в неординарном мышлении, самобытен. В этом отношении индивидуальность инклюзивного человека, связанная с креативностью, элитностью, исключительностью, подчеркнутой авторской позицией, заявляет об его эксклюзивности как неповторимости. В целом эксклюзивность подразумевает Другость, связанную с ситуацией «свой среди чужих, чужой среди своих», что приводит нас к феномену инклюзивности как отклонению от нормы.

Р. Арефьева. Бытие. Картина № 3 из серии «Путь» (2007)

Более того, учитывая современную мобильность и новую форму идентичности человека – *электронный кочевник*, необходимо подчеркнуть, что в текучей современности Другость или потенция к Другости в рамках метафизики каждой личности есть постоянное ее высвечивание в новой ситуации событийной/со-бытийной реальности, подразумевающей включенность в бытие или инклюзивность.

Выстроим цепочку проанализированных слов с их значениями:

ИНКЛЮЗИЯ – НЕИНКЛЮЗИЯ – ЭКСКЛЮЗИЯ
ИНКЛЮЗИВНЫЙ – НЕИНКЛЮЗИВНЫЙ – ЭКСКЛЮЗИВНЫЙ
В**КЛЮЧ**ЕНИЕ – НЕВ**КЛЮЧ**ЕНИЕ – ИС**КЛЮЧ**ЕНИЕ
В**КЛЮЧ**ЕННЫЙ – НЕВ**КЛЮЧ**ЕННЫЙ – ИС**КЛЮЧ**ЕННЫЙ.

Если обратиться к русскому варианту слов инклюзия/инклюзивный – в*клю*чение/в*клю*ченный, то в своем составе они содержат слово *ключ*, что становится принципиально важным акцентом в рамках нашего исследования. Это одновременно знак, задающий высоту звучания; водный источник, бьющий из земли; камень, замыкающий свод сооружения; инструмент для закрывания/открывания чего-либо (своеобразный код/подход); приспособление для приведения в действие какого-либо механизма; понимание разгадки. Более того, ключ связан с *открытием*[18] как началом нового/узнаванием/обретением смысла, в первую очередь, в бытии самого человека, а потом – в мироздании. Открывая *Я-для-Я* (свое *есмь* в бытии, по С. Франку), личность познает себя, субъективные чувства и мысли, что способствует лучшему пониманию не только Я, но и Другого в виде способности перенесения Я на его место, тем самым усиливая отклик и отзвук в бытии. Открывание влечет за собой проявление диалектической противоположности – закрывания, характеризующее желание человека при необходимости сокрыть обретенное/найденное/задушевное/потаенное. Необходимо заметить, что открывание дается личности тяжело, как правило, длительным и болезненным поиском и трудом, зато закрывание после открытия происходит легко и просто.

[18] Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Избранные статьи. М.: ОЛМА-Пресс, 2005. С. 402.

Все перечисленное, связанное с многозначностью слова *ключ*, имеет непосредственное отношение к инклюзивности как включенности в бытие, что подчеркивается игрой значений и даже их смешением в результате активного со-бытия. Включение подразумевает *быть в ключе,* невключение – *быть не в ключе,* исключение – *быть из (без/вне) ключа*. При этом на *исключении* остановимся подробнее, ввиду его двойственности в контексте инклюзивности. С одной стороны, эксклюзивность как исключение олицетворяет *изгнанность из ключа/изоляцию от ключа,* но, возможно, изначальную *причастность к нему*. С другой стороны, эксклюзивность олицетворяет выходца *из ключа*, стоящего на более высокой ступени, приобщенного к глубинным тайнам/основам мироздания, превосходящим границы заданного ключа, тем самым говоря об элитарной инклюзивности.

Наиболее ярко ***элитарная инклюзивность*** проявляется в творчестве, как художественном, так и научном. Известный факт: гениальный человек воплощает собой патологическое состояние, выражаемое формулой «гениальность = безумие», о чем неоднократно писали психологи и медики. Вспомним, *теорию транснормальности*, согласно которой причины гениальности связаны с различными аномалиями и отклонениями от нормы (физической, психической, личностной и/или социальной), проявляющими себя в эксцентричности, неординарных поступках и размышлениях, неврозах, душевных болезнях/безумии, творческих воплощениях. Очень часто харизматические/гениальные люди страдали от различных форм психических расстройств личности, связанных с проявлениями тревожности, депрессивности, биполярного аффективного расстройства или маниакально-депрессивного психоза, шизофрении, аутизма, разных форм зависимостей, в том числе алкогольной. Вспоминаются слова Эстрагона, героя пьесы С. Беккета «В ожидании Годо», утверждавшего, что «мы все рождаемся сумасшедшими. Кое-кто им остается ...». Нередко *«кое-кто»* и есть гениальные, творческие люди.

Ученые неоднократно подчеркивали, что имеется взаимосвязь между творчеством и отклонениями от психической нормы. Так, если обратиться к биографии Каюма Насыри, то мы обнаружим примеры, характеризующие его нетипичность, проявляющуюся в необычных поступках и взрывном характере. Например, «на всех своих съемных квартирах он создавал «творческий беспорядок». Тут и там валялись книги,

обрывки бумаги, инструменты, пол был завален деревянными стружками. Стружки производил небольшой токарный станок, на котором Насыри вытачивал разные нужные для хозяйства и научных исследований предметы. В квартире он соорудил деревянные перила, держась за которые находил выход на улицу и перемещался по комнате. На вопрос, почему он не попросит прислугу навести порядок, ученый отвечал, что мальчишки не знают, куда следует класть книги и инструменты, так что перманентный хаос сопровождал Насыри на протяжении всей его жизни»[19]. Еще одна черта характера, приводившая знакомых мусульман в недоумение, связана с курением: Каюм Насыри любил дымить, как паровоз, отказавшись от этой «безобразной привычки» только в старости. Будучи просветителем и учителем, тем не менее на собраниях-меджлисы[20] Насыри предпочитал отмалчиваться, держась определенной дистанции. Как замечали многие современники, татарский ученый был человеком малообщительным, он всегда был погружен в себя, возможно, обдумывая очередные идеи и проблемы, что многие принимали за высокомерие: «когда Каюм Насыри шел по улице, то всегда смотрел впереди себя, не замечал окружающих и никогда не заходил в магазины и лавки, чтобы пообщаться с продавцами и знакомыми, как это делали другие обитатели Татарской слободы»[21]. Заметим, что «незамечание окружающих людей» объясняется еще и плохим зрением ученого: он видел только одним глазом, что говорит о болезненном состоянии его органов зрения. При общении с людьми Насыри держался на расстоянии, отстраненно, никогда не раскрываясь полностью. Подобное обусловлено жизненными неудачами, повлекшими за собой недоверие людям, что вынудило ученого создать социальную маску как защитный механизм от неблагоприятных воздействий и выработало привычку соблюдения определенной дистанции при коммуницировании. Свой внутренний мир Насыри тщательно охранял от окружающих людей, являя им только внешний образ в искусственно созданном имидже: «Летом он носил суконный казакин и сафьяновые сапоги, зимой – лисью шубу и шапку-камчат из бобрового меха. В зависимости от погоды в его руках были или зонтик, или деревянная трость»[22]. Скрыть свои печали и

---

[19] См.: Ахунов А. Каюм Насыри: долгий путь к людям. URL: http://kitap.net.ru/ahunov7.php

[20] Меджлис – разновидность Народного собрания в исламских странах.

[21] См.: Ахунов А. Каюм Насыри: долгий путь к людям. URL: http://kitap.net.ru/ahunov7.php

[22] Там же.

заботы Каюм Насыри до конца не смог: они «всплывали» в его творчестве. Так, в фольклорном наследии с помощью пословиц просветитель опосредованно выразил идею о необходимости маскировки своего внутреннего мира за внешней оболочкой: например, «Нутро плачет, лицо смеется», «Внутри дрожит, снаружи блестит», «Внутри – дугою гнутою, снаружи – гладкой скатертью», «Чрево – во мраке, одежда – на свету», «Дом красен крышею, человек – одеждою».

Всю жизнь Насыри категорически отказывался фотографироваться, объясняя свой поступок безобразностью лица («на правом глазу у него было бельмо, а левый глаз не видел с рождения», вследствие чего «Каюм Насыри писал, почти вплотную приблизившись к бумаге»[23]). Эти обстоятельства вкупе с эксклюзивной инклюзивностью обусловили малочисленность воспоминаний о нем, отрывочность биографических данных и возможность составления его психологического портрета, оставляя больше вопросов и загадок, чем исчерпывающих ответов.

В целом приведенный анализ слов инклюзия/инклюзивный, неинклюзивный и эксклюзия/эксклюзивный заставляет по-новому расставить акценты в понимании инклюзивного человека, к которому мы можем отнести и Каюма Насыри. Как мы считаем, не стоит трактовать инклюзивных людей только как людей, имеющих отклонения от нормы, то есть инвалидов или людей с ограниченными/особыми возможностями здоровья. Во-первых, инклюзия не предполагает параметров психофизиологического состояния, а также возраста, пола, национальности, сексуальной ориентации и других качеств. Во-вторых, инклюзия как включенность подразумевает *человека-в-бытии*/человека бытийствующего, тем самым охватывая все многообразие сфер его активного проявления/про-*явления* в результате встроенности в бытие, в том числе в систему воспитания, образования, трудовую деятельность, коммуникацию, повседневность, сферу быта и досуга. Главное во всех перечисленных сферах – это состояние не отчуждения/отстраненности/пассивности, а ***включенности*** в процесс/действие. Включенность предполагает заинтересованность, активное участие, отклик на происходящее и желание достичь определенного результата. Другое дело, что включенность в бытийный процесс имеет разные степени интенсивности. В связи с этим дадим ***расширенное по-***

[23] Там же.

нимание инклюзивного человека. Им может быть *каждый*, кто имеет сохранный интеллект и активно включается в формат «текучей современности», проявляя озабоченность ею и интенциональность, событийствует/со-*бытийствует*, рефлексируя и соучаствуя/со-*участвуя*, слыша отзвук и находя отклик в ней. Именно таким неравнодушным к жизни, инклюзивным человеком и был Каюм Насыри.

Другое дело, что личная инклюзивность, связанная с интенсивным погружением в бытие, усиленным творческой энергией и научной деятельностью, делала Каюма Насыри человеком довольно одиноким и непринятым в своем окружении. Так, после открытия светской школы для татар, где Насыри обучал детей русскому языку, он оказался в труднейшей ситуации: ему никто не хотел помогать, а татарская общественность даже ополчилась против него. «Наш учитель[24], полный желания и готовности организовать для татар русскую школу, оказался в крайне затруднительном положении. Мучения его тянулись долгих три года. Дело было совершенно новое, никто до него подобным не занимался. Он искренне стремился принести пользу своему народу. Но этого никто не оценил. Много унижений и несправедливостей пришлось ему перенести. Желание угодить мусульманам вызывало недовольство начальства: стоило проявить послушание начальству, как мусульмане с ненавистью бежали из школы»[25]. Несмотря на инициативу организации школы со стороны немца В. Радлова, этим его участие было ограничено. Более того, В. Радлов начал действовать против Каюма Насыри, бесконечно проверяя его, делая замечания и мешая строить отношения с детьми и их родителями. Подобная ситуация складывалась практически со всеми начинаниями татарского просветителя.

В итоге, как замечает А. Ахунов, «он оказался между молотом и наковальней и так и не смог до конца интегрироваться в русское общество, но при этом потерял связь со своими соплеменниками. Это была главная трагедия его жизни»[26], которая впоследствии привела ученого к жизненным разочарованиям. Его книги читала небольшая группа людей (в основном, шакирды[27], приказчики, русские миссионеры), в то время как татарская

---

[24] Здесь К. Насыри пишет о себе.

[25] Насыри К. Избранные произведения. Казань, 1977. С. 79.

[26] Ахунов А. Каюм Насыри: долгий путь к людям. URL: http://kitap.net.ru/ahunov7.php

[27] Шакирд – студент мусульманского учебного заведения.

интеллигенция и просвещенные люди его игнорировали. «В последний путь провожать ученого пришли лишь пара родственников и несколько его верных учеников»[28], что говорит о бедственном положении ученого и его одиночестве.

Можно сказать, всю свою жизнь он провел в плотном кольце одиночества, заковавшем, но не сломившим ученого. Каюм Насыри был одинок и в личном, и в общественном, и в научном плане. Татарский просветитель тяготился одиночеством, с горечью признавая, что «одиночество только богу по нраву», но переломить ситуацию в другую сторону так и не смог.

Приведем биографические факты, свидетельствующие о его одиноком существовании. Так, в старости он сообщил, что, женившись первый раз в молодости (без любви, «для галочки»), он быстро развелся, что произошло и во второй раз – в сорок лет, когда, по одной версии, он овдовел (жена умерла при родах), а по другой версии – не сошелся с супругой характером (она не разделяла его увлечение наукой)[29]. Приведенные нами версии не сложившейся личной жизни не подтверждены, потому что были рассказаны в период, когда у Каюма Насыри появились старческие провалы в памяти. Тем не менее одно можно сказать точно: личная жизнь просветителя не состоялась, около него не было любящей и преданной женщины, понимавшей и разделявшей его взгляды и убеждения, окружившей его заботой и создавшей домашний уют. Немногочисленные успехи ученого (членство и выступления на заседаниях Общества археологии и этнографии Казанского университета, восхищение им Г. Тукаем, Ф. Амирханом, Г. Ибрагимовым, Г. Камалом и другими) терялись в океане жизненных и общественных неудач.

Не сложились у Каюма Насыри взаимоотношения и с учеными-коллегами. Так, одновременно с ним просвещением татарского народа занимался Шигабутдин Марджани (1818-1889). Но, как писал Джамал Валиди, «отношение их друг к другу было недружелюбное, хотя оба они шли по пути культурного прогресса»[30]. Причины конфликта до нас не дошли, канув в Лету.

---

[28] Там же.

[29] Там же.

[30] Каюм Насыри – татарский ученый и просветитель. URL: http://rtnasyri.ucoz.ru/index/kajum_nasyri_myslitel_prosvetitel/0-5

Возможно, одиночество было продиктовано довольно сложным характером ученого, который усугубили жизненные невзгоды и профессиональные провалы. Так, Джамал Валиди составил не совсем привлекательный портрет ученого: «...Насыров был человек нервный, чудаковатый, жил замкнуто, не любил общаться с людьми, не умел приобретать себе сторонников. Его жизнь прошла в маленькой квартире, без жены, без детей; он имел при себе в качестве прислуги только мальчиков, которых постоянно сменял и которыми вечно был недоволен»[31]. Татарский журналист и педагог Х. Максуди оставил следующее описание: «Получив из Закавказья письмо, в котором автор просил меня прислать материалы по казанской литературе, ... я обратился ... к Каюму Насырову и застал его в чулках и овечьей шубе; выслушав мою просьбу сообщить свою биографию и дать фотографическую карточку, он ответил в том смысле, что не хочет давать о себе никаких биографических сведений для того народа, который до сих пор знать его не хотел и который обрекает на голодную смерть своих писателей; что он не имеет никакой такой фотографической карточки и никому не будет интересно смотреть на его безобразное лицо»[32].

Заметим, наличие довольно обширного научно-теоретического наследия ученого в различных областях знания заставляет говорить, что одиночество в его жизни имело не только негативные, но и позитивные моменты. Это обстоятельство заставляет подробнее остановиться на проблеме одиночества через оптику философской рефлексии.

Одиночество как *сложное состояние* обладает онто-гносеологическим и аксиологическим статусами, затрагивая глубинные основы бытия, что позволяет решать большое количество проблем, связанных с метафизикой человека. Через опыт одиночества проходит каждая личность, но передать всю палитру ощущений, чувств и мыслей в этом противоречивом состоянии довольно трудно, что объясняет и ограниченное количество источников по проблеме. Тем не менее практически все философы и писатели мимолетно, нецеленаправленно касались этой темы, потому что она оказывалась близка каждому. Дело в том, что в состоянии одиночества «человек ставит такую достоверность, в силу которой и внутри которой он

[31] Там же.
[32] Там же.

сам удостоверяется в себе как сущем, опирающемуся таким путем на самого себя»[33].

В этом сугубо индивидуальном состоянии, обусловленном множеством причин, личность достигает разных целей, что нашло отражение в философских подходах. Так, Б. Паскаль связывал одиночество с постижением своего небытия в сравнении с бесконечностью, С. Кьеркегор – веры в сверхъестественное, Ф. Ницше – воли, Н. Бердяев – Бога, Г. Торо – природы и человеческой независимости, Э. Фромм – свободы, А. Камю – презрения к абсурдному и пр.

Человек обречен на одиночество, крайние формы которого проявляются в начальном и заключительном аккорде его жизни. Как писал И. Ильин в своей «Книге раздумий», «одиноким приходит человек в эту жизнь с первым вырвавшимся криком страдания, требующим глотка воздуха, одиноким покидает он этот мир с последним вздохом, стараясь произнести слово». В этом заключается трагедийный пафос состояния одиночества как вездесущего модуса бытия, осознание которого смягчает боль, вызванную этой трагедией, от которой невозможно уйти/сбежать/спрятаться. Потому что трагедия соприкасается с историей человеческой жизни – биографией: «история развертывается как трагедия, сама трагедия имеет место в истории»[34]. Трагедийность усугубляют духовные поиски личности, особенно в состоянии одиночества, высвечивая ее страдания, совестливость, страх, обреченность, чувства вины и ответственности, не находящие нередко отклика в абсурдности социального. Человек наедине с собой мучается вопросом: «Что он может сделать, чтобы прийти к гармонии, которая освободит его от мук одиночества, даст почувствовать себя в мире как дома и позволит ему достичь чувства единства с миром?»[35]

Поиск ответа на этот вопрос заставляет личность интенсивно искать, всматриваясь в себя и окружающий мир, чутко ловя отзвук и пытаясь адекватно откликнуться на него. Ответы не лежат на поверхности, а отклики бывают неудачными, усугубляя страдания личности. Но, как говорил Ф. Ницше, «страдание делает человека более глубоким».

---

[33] Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 118.

[34] Гегель Г. Эстетика. М.: Искусство, 1968. Т. 3. С. 577.

[35] Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 370.

Портрет К. Насыри. Музей Каюма Насыри – отдел Национального музея РТ (г. Казань, ул. Парижской Коммуны, 35)

В состоянии одиночества личность ведет непрерывный диалог с самим собой, где порождает/расширяет/обогащает смысл своей событийности/со-*бытийности*. Выстраивая диалог как элемент театрализации личностного бытия, он одновременно выступает и актором, и зрителем, абстрагируясь от ситуации и рефлексируя над ней. Внутренняя, невидимая диалогичность высвечивает личную позицию, осуществляемую посредством кантовской методологии: «мыслить самому; мыслить так, чтобы быть способным смотреть одновременно на мыслимое глазами другого; мыслить непротиворечивым образом»[36]. В итоге происходит своеобразная *перезагрузка* личности, обновляющей и обостряющей оптику мировидения, что характеризует ее как инклюзивную.

Подчеркнем, глубокое погружение человека в одиночество не исключает его инклюзивности. Наоборот, рефлексируя в этом состоянии, человек обнаруживает включенность в бытие, присоединяясь к ритмам не только своей культурно-исторической эпохи, но и мироздания в целом. Активная включенность в бытие в состоянии одиночества приводит к «трагическому просветлению» (А. Белый), открывая личности ключи от потаенного. В этом состоянии «трагического просветления» приходит новое понимание жизни (нередко провидческое/интуитивное), переводя личность на более высокий уровень метафизического развития, связанный с пониманием диалектики бытия, где поражения и победы неразделимы. Тем не менее они дают почувствовать вкус жизни и к жизни. Согласимся с глубоким смыслом слов Д. Локка о ценности жизни, «даже если она безрадостна и невыносима».

Одиночество, помогая личности осознать диалектику объективного и субъективного, высвечивает суетность бытия и его пустоты, влияющие на индивидуальные проявления, в которых обнаруживаются эти черты. Вследствие подобного осознания происходит понимание *подмены Я*, оценка собственных поступков и осмысление смысла жизни. Можно утверждать, несмотря на различные цели, достигаемые в результате состояния одиночества, что оно диалектично, высвечивая в своем проявлении взаимосвязь субъективных и объективных модусов бытия/переживания.

Наиболее ярко в состоянии одиночества проявляется *человеческая субъективность*, позволяющая познать свой внутренний мир, через при-

---

[36] Порошенко О. Оптимистическая трагедия одиночества. СПб.: Алетейя, 2015. С. 101.

зму которого интерпретируется не только свое, но и внешнее/объективное. Вспомним, сократовский призыв «Познай самого себя», оказавшийся вечным и даже архетипичным. Знание себя открывает простор для познания Другого как объекта, неважно одушевленного или неодушевленного. При этом, вспоминая экзистенциалистов, согласимся с их метафизической установкой: чем насыщеннее опыт личности, не исключающий драматические и трагические эпизоды, тем полнее раскрывается ее экзистенция. Именно жизненный опыт в одиночестве требует своего понимания и постижения, где трагедия выступает в качестве «стиля общения с собой»[37]. В этом отношении одиночество есть своеобразный *выбор*, довольно мощный и сильный, к которому, как правило, личность подходит/обращается в трудные моменты жизни, связанные с трагедиями/драмами/противоречивыми ситуациями/жизненными тупиками. Поняв, что *бытие-с* не получается личность уходит в *бытие-в*, не отключаясь от *бытия-с*, чтобы в преображенном виде начать *бытие-для*. «Одиночество – экзистенциал, предполагающий и позволяющий в регистре интимного (интенцированного на самого себя) переживания постичь собственную само-данность (произвести самоидентификацию с аутичным «Я») и организовать потенциальную и актуальную смыслосодержательную (ценностную) самозаданность как сущность, самость»[38].

Состояние одиночества олицетворяет *разлад/спор* с собой/Другими, что говорит о распаде целостности и потере корней в бытии, заставляя отправиться в Путь как дороге к себе/поиску выхода из ситуации, настоятельно требуя *принятия конкретных решений*. Неслучайно одиночество можно охарактеризовать как *«мужество Быть»*. Подчеркнем, нередко человек избегает одиночества, испытывая *страх остаться наедине с собой*, заменяя его симулякрами. Вспомним Б. Паскаля, заметившего, что обращение к развлечениям и авантюрам «коренится в изначальной бедственности нашего положения, в хрупкости, смертности и такой ничтожности человека, что стоит подумать об этом»[39], то есть причина *бегства от себя в одиночестве*, в первую очередь, коренится в страхе одиночества.

Безусловно, погружаясь в одиночество, человек испытывает страх/обеспокоенность/депрессивные состояния/чувство вины/ опустошен-

---

[37] Там же. С. 13.

[38] Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени. Екатеринбург, 2001. С. 78.

[39] Паскаль Б. Суждения и афоризмы. М.: Политиздат, 1990. С. 75.

ность/тоску и др., что вызывает определенный дискомфорт, связанный с неуютностью и непристроенностью в бытии. Б. Паскаль в своем описании состояния одиночества довольно суров: «Сколь пусто человеческое сердце и сколь, вместе с тем, нечистот в этой пустоте»[40]. Приведенная цитата показывает, что в состоянии одиночества личность «вытаскивает» из своей пустоты и осмысляет не столько позитивное, сколько негативное субъективно-метафизическое. Подобное приводит к положению: *одиночество – это время исправления ошибок и корректировки собственного пути*. В таком состоянии одновременно задействуются *бессознательное – сознательное – сверхсознательное, чувственное – эмоциональное – рациональное, духовное – душевное – энергийное*. При этом одиночество в нашем контексте не подразумевает отчужденности и уединенности/изоляции, потому что его продуктивные черты могут проявляться при *погружении в ситуацию*, создавая эффект *присутствующего отсутствия*, тем самым позволяя не выпадать из контекста современности и чувствовать его ритмы. Как заметил Г. Торо, одиночество есть своеобразный процесс *перерождения*, в современном понимании – *перезагрузки*. В этом отношении оно полезно и не «отвлекает от серьезных дум», давая возможность понять свою включенность в единство мира и общение с ним»[41]. Именно активная погруженность в происходящее представляет возможность осмысления, переживания и деятельного решения проблем, позволяя избежать пессимистичного и давая шанс поверить в себя. Согласимся с Н. Аббаньяно, утверждавшим, что наедине с собой человек осуществляет *поиск собственного пути*.

В одиночестве личность может свободно проявить свое Я в виде эмоций/чувств/переживаний/мыслей, не боясь давления и осуждения/осмеяния со стороны, что подчеркивает *связь одиночества со свободой*. Подчеркнем, в целях избегания культа собственной личности необходимо не только позиционирование Я, но и умение отстраниться от него, взглянув на ситуацию глазами Другого, быть иным/перелицеваться, проявив диалектичность мышления, сопровождаемую толерантностью и гуманизмом.

Помимо этого, одиночество дает простор для фантазирования и проявления творческого начала, виртуального путешествия, тем самым намечая траекторию вектора движения личностного бытия. Здесь мы

---

[40] Паскаль Б. Суждения и афоризмы. М.: Политиздат, 1990. С. 208.

[41] См.: Торо Г. Уолден, или Жизнь в лесу. М.: Наука, 1979. 456 с.

приходим к концептуальности одиночества, становящегося позитивной моделью для творческого *конструирования будущего* через неотчужденное осмысление прошлого и настоящего, то есть одиночество выступает в качестве связующей временной нити, не позволяя проявляться разрывам в бытии и выпадениям из него. Согласимся с Ницше, согласно которому, личность, трансформируя негативный потенциал одиночества в творческую деятельность, являет собой высокую моральность, что подтверждает своей жизнедеятельностью Каюм Насыри.

В одиночестве личность может с новых позиций осознать свой опыт, взаимодействие с окружающим миром, переосмылив многие ценности. Например, понимая одиночество как *плод сознания*, Н. А. Бердяев приходит к мысли, что в таком контексте оно помогает постичь важность *чувства сплоченности*: ««Я» трансцендирует себя, во внутреннем существовании своем выходит к другому и другим»[42]. Помимо этого, слова Н. Бердяева вуалированно показывают *относительность одиночества*: человек никогда не бывает абсолютно одинок, он живет в определенном культурно-историческом контексте, его постоянно кто-то/что-то окружает либо он себе создает окружение, пусть даже виртуальное/воображаемое. В этом пункте мы принципиально расходимся с экзистенциалистами, утверждавшими, что одиночество – это вечное состояние/со-*стояние* человека в обществе. Скорее, подобный тип абсолютного одиночества можно обнаружить в толпе, где люди разобщены и, как правило, не связаны между собой. Но толпа представляет собой *временное образование* в рамках социума. В обществе/коллективе/государстве как *постоянном образовании* подобное не обнаруживается. В итоге, как мы считаем, *одиночество как бегство от общества* невозможно: социальные ценности/установки/традиции/нормы всегда будут сопровождать человека, выступая в качестве фонового сопровождения, даже в его контркультурных взрывах и робинзонаде (вынужденной/осмысленной). Общество становится пространством, где личность, осознав невозможность преодоления физического одиночества, осуществляет это метафизически. На наш взгляд, возможно временное *одиночество как бегство от себя*, что говорит о трусости/слабости/отсутствии ответственности, приводящим к разного рода симуляциям, настоятельно требующим рано или поздно *возврата к себе*.

---

[42] Бердяев Н. О человеке, его свободе и духовности. М.: Флинта, 1999. С. 216-217.

Исходя из приведенных рассуждений, подчеркнем: одиночество – универсальное состояние «оптимистической трагедии» (О. Порошенко), являющееся необходимым компонентом бытия, позволяющим осмыслить и стратегически спроектировать ситуацию, направленную из прошлого через настоящее в будущее. Только через призму одиночества и его переживания, связанного с синтезом чувств, разума и воли, познается бытие и его истинность. Одиночество – *позитивное время работы над ошибками* («время собирать камни») *и обретения себя*, служащее фундаментальным основанием для прояснения личного миропонимания, отношения ко всему происходящему в действительности и выработки шкалы ценностей, ложащихся в основу жизнедеятельности. В состоянии одиночества как позитивной составляющей жизнедеятельности человек начинает осознавать свое личностное начало, самость, понимать смысл жизни и предназначение.

Для Каюма Насыри одиночество стало особой формой *переживания бытия* как «тихого» постижения со-*бытия*, в результате чего он рефлексивно познавал окружающее мироздание, осуществляя свой научный поиск и фиксируя его в многочисленных трудах. Осознав свое одиночество и приняв его как данность – как тотальность *il y a* (Э. Левинас), – он осуществил прорыв в своем бытии, став свободным в творческом самовыражении, интуитивно понимая людей и их потребности, связанные, в первую очередь, с воспитанием, образованием и осознанием своей идентичности. В этом отношении одиночество как *внутренняя изолированность* при внешнем окружении – своеобразное *присутствующее отсутствие*, не подразумевающее отчужденности – выступило в качестве импульса для духовного производства, помогая осознать взаимоотношения с субъективным (собой/Я) и объективным (миром/Другими).

Одиночество Каюма Насыри, несмотря на его всеохватность и многогранность, привело к парадоксальной ситуации: ученый не замкнулся на себе, а начал творить для людей. Анализ биографии и творческого наследия Каюма Насыри позволяет говорить об относительности трех видов одиночества (космическое, культурное и социальное), выделенных исследователями У. А. Садлером и Т. Б. Джонсоном. Татарский просветитель, событийствуя/со-бытийствуя в плотном кольце одиночества (с-одиночеством и в-одиночестве), получил мощные импульсы для научного творчества (для-одиночества), решающие многие проблемы социального (из-одиночества). Возможно, ощутив космическое одиночество, он начал

исследовать окружающий мир, взаимоотношения человека и окружающей природы; пройдя через культурное одиночество, он не отступил от своих взглядов и толерантного отношения к русской культуре, отражая специфику жителей Казанского края на страницах своих трудов; социальное одиночество стало отправным моментом его интеллектуально-просветительской деятельности среди современников.

Одиночество помогло Каюму Насыри расширить границы своего бытия и индивидуального сознания. Неслучайно в его идеях мы обнаруживаем реминисценции огромного количества мыслителей, что обусловлено вечностью разрабатываемых им проблем и их непреходящей актуальностью. В трудах, особенно касающихся воспитания, собственный модус внутренней жизни татарский ученый объективировал в наиболее значимых для него примерах нравственного образа жизни. Подобное неслучайно, ведь каждая творческая личность как «сосуд мира, вбирающий и отдающий» (Г. Зиммель), в первую очередь, *пишет свой портрет*, то есть то, что близко по духу и можно наиболее адекватно передать/интерпретировать, исходя из собственного мировидения и опыта. Более того, научное творчество в одиночестве способствовало забвению существующего конфликта между Каюмом Насыри и татарской интеллигенцией. Погружаясь в научные проблемы и размышляя над ними, татарский ученый забывал о своем непростом существовании, полном одиночества и горечи, находя в творчестве и деятельности определенную гармонию и отдохновение от повседневных забот.

Анализируя и интерпретируя личность Каюма Насыри, мы приходим к огромному количеству оговорок, связанных с оборотом *«возможно...»*. Как было сказано, до нас дошло небольшое количество воспоминаний современников о нем, что говорит не только в пользу инклюзивности и одиночества ученого, но и выводит на ***сферу потаенного***.

Потаенность есть феномен сложный и труднопостижимый, способный либо частично высветиться, показывая *бытие небытийного*, либо навсегда остаться небытийным при своем бытии, что подтверждается жизнью и творчеством татарского просветителя.

Ввиду сложности феномена исследование потаенности начнем с его значения. Слово *потаенность/по-таенность* отсылает нас к корню – *тайна*, – олицетворяющему *нечто* сокрытое/неизвестное/запретное, что явно указывает на *бытийность*. Тайна и потаенность/по-таенность, несмотря на свою однокоренную природу, разнятся своей степенью сокрытого и

неизвестного. Тайна предполагает определенную формальную открытость, но содержательную закрытость, то есть тайна – это то, что видят/ощущают/знают все/многие. Неслучайно тайна имеет место в социальном (вспомним тайну исповеди, государственную/профессиональную/коммерческую/научную тайну). Потаенность приводит нас в сферу субъективности как глубокой интимности с самим собой, которое не афишируется и нередко намеренно не выводится в объективное, поддаваясь контролю со стороны самого человека/хозяина. Словообразовательная единица *по-* в контексте нашего рассуждения дает определенную степень сравнения (подобно *больше – побольше*), погружая нас в глубинность субъективности и указывая на полный/частичный ее охват личностью на протяжении определенного времени с целью изучения/сохранения. Неслучайно слово *потаенность* употребляется только в пространстве субъективного: вспомним, потаенные мысли, потаенную печаль, потаенную силу, потаенное место или потаенный смысл слов. Потаенность сокрыта в-себе, осуществляясь для-себя и иногда делая допущение открыться для-Других, но вуалировано посредством метафор, иносказаний, символов или творчества.

Н. С. Репях. Одиночество

Потаенность сопряжена одновременно со свободой и несвободой. С одной стороны, личность свободно выбирает то, что будет в ее потаенном, связанном с бытием в объективном, и распоряжается этим по своему усмотрению. Неслучайно потаенность благодаря субъективной свободе пред-

полагает множество векторов развития: пред-потаенность, до-потаенности, к-потаенности, в-потаенности, за-потаенностью, над-потаенностью, о-потаенности, от-потаенности, под-потаенностью, с-потаенностью, вне-потаенности. С другой стороны, потаенность накладывает табу на неразглашение сокровенного, тем самым делая личность несвободной в некоторых проявлениях. В связи с этим можно заключить, потаенность имеет множество модусов своего проявления, классифицируя которые выделяются три группы: *в-себе-потаенность* как субъективный модус небытия бытийного, *из-себя-потаенность* как модус перехода из небытия бытийного в бытие небытийного, *вне-себя-потаенность* как объективный модус бытия небытийного.

Потаенность можно считать предзаданностью/пред-*задан*ностью человеческого бытия. Так, появление человека на свет – потаенность, период до момента отчетливого говорения ребенка – потаенность, потом – научение потаенности в силу жизненных обстоятельств/психических особенностей и др., уход из жизни и то, каким образом он осуществляется – потаенность, смерть – потаенность. Вспомним С. Франка, совершенно верно проникшегося сутью потаенного. «Перед лицом событий, которые нас потрясают, – будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа, мы чувствуем, что стоим перед неким таинством: носители жизни как будто исчезают в какой-то непостижимой дали или всплывают из непостижимой глубины»[43]. Более того, со смертью личности потаенное уносится в бездну Небытия, навсегда оставляя неизвестной часть духовного проявления личности и ее невысказанности, умножая тем самым небытийный модус потаенного как бытия.

Подчеркнем, в самом мироздании присутствует сокрытость, стимулирующая исследования и открытия в различных областях науки, что позволяет говорить не столько о потаенности, сколько о тайне бытия. В итоге личность, пытаясь раскрыть/постичь онтологическую тайну, проявляя любопытство, задавая вопросы и осуществляя поиск ответов на них, вступает в Большую Игру Тайны и Потаенности, где в качестве основных игроков выступают тайна бытия и потаенность человека. При этом, играя с бытием в целом, потаенность-для-себя укрывает истинный ответ на вечный вопрос «чего хочет женщина/мужчина?»

---

[43] Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии: соч. М.: Правда, 1990. С. 191.

Еще один аспект гносеологической составляющей потаенности проявляется в следующем. Потаенность необходима для личности как познание и понимание себя, что влечет за собой раскрытие и проявление в социальном, то есть бытие-в-себе необходимо для бытия-для-себя и бытия-для-Других. В-потаенности как самозабвении высвечивается глубина мыслей и искренность чувств в их богатейшей палитре, тем самым раздвигая границы в бескрайнем океане Я. Она навсегда может остаться в бездне духовного мира, самости, никогда не имея возможности «выйти» из глубин и «увидеть» бытие, не воплощаясь/не реализовываясь либо намеренно вуалируясь/изменяясь/символизируясь, тем самым создавая препятствия/барьеры. В личностном бытии и для себя, и для Других потаенность, выходя из глубин субъективности, провоцирует непредсказуемость в проявлении/поведении/речи. Но при этом потаенность выступает «охранной грамотой» для проявления в социальном, где необходимо придерживаться границ в виде церемониала/правил, укрывать субъективно-сакральное, заботиться о себе и окружающих, проявляя по отношению к ним воспитанность/деликатность/тактичность. В этом отношении потаенность выступает оберегом, помогающим реализовывать себя в социальном и укрывать субъективно-сокровенное от посторонних. Узнать о потаенном личности возможно опосредованно в поступках/жестах/эмоциях, оговорках, творчестве, только проявляя культуру соучастия/со-участия, эмпативность или при условии наличия единства/родства мировоззрений/душевного склада. Дело в том, что потаенность заставляет дистанцировать (рационально) личность от окружающих, но при этом она энергийно ощущается в метафизическом многоточии как личный символизм/недоговоренность/укрытие. Можно утверждать, что потаенность являет собой *одиночество души*, сбываясь как тайна (*бытие небытийного*) или уходя вместе со своим хозяином в небытие, оставаясь преданной ему (*небытие бытийного*). В этом заключается великая сила потаенности, выступающей в качестве центра притяжения субъективной жизни личности.

Рассуждая о потаенности, нельзя обойти ее связь с бессознательным. Оба проявления субъективности не тождественны друг другу: в потаенности бессознательное может актуализироваться посредством рефлексирования, тем самым приобретая черты осознанной бессознательности. Последняя наиболее ярко проявляется в творчестве личности, открывая не только сокровенное, но и простор для его интерпретирования.

Потаенность можно считать, пользуясь терминологией Э. Левинаса, «*il y a*», что буквально переводится «есть», «имеется», «существует», указывающей на ее бытийность. Этим понятием философ обозначает безграничный *акт-существования*, не имеющий начала и конца. Акт-существования безразличен любому отрицанию, а его осознание не дает человеку ни радости, ни утешения: *il y a*, в интерпретации Э. Левинаса, есть злое, непрерывно выматывающее бытие, привязывающее к себе, спасением от которого является сон или смерть. Пытаясь найти ответ на гамлетовский вопрос «Быть или не быть?», Э. Левинас приходит к выводу, что вопрос превосходит трагедию. «Гамлет понимает, что «не быть» может быть невозможно, что даже через самоубийство совладать с абсурдом невозможно»[44]. Мы считаем, что *il y a* пронизывает собой не только бытие личности, но и проявляется в своей тотальной безграничности в потаенном, которое всегда с хозяином/в хозяине/при хозяине. Потаенность никогда/нередко не может проявиться во вне, изводя личность привязанностью к ней и своим не сбывшимся/не сбывающимся (в-себе-потаенность как бытие небытийного).

Потаенность усугубляет проблему одиночества в его модусах внутреннего и внешнего. Каждый человек изначально одинок, проживая исключительно свою жизнь: он привязан к своему акту-существования, разглядывая мир из своего «здесь» и «внутри», являющегося, в том числе, его потаенным. «Освоенность человеком своего существования Левинас соотносит с прикованностью к своему Я, к «заключению в цепи бытия» своего Я, которое втягивает все в полосу своего сознания. Осознав невозможность выхода из цепи бытия, человек испытывает страдание»[45], что наиболее ярко проявляется в мучениях и болезни. «Цепи бытия» Э. Левинаса создаются, не в последнюю очередь, потаенным, удерживающим личность в рамках скрываемого и тщательно оберегаемого от Других, являя тем самым его несвободу, невозможность вырваться из плена таинственного.

Но при этом субъект по своей природе самотождественен, потому что он *исходит из себя* и *к себе возвращается*, и здесь значительную роль

---

[44] Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М.-СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000. С. 35.

[45] Мелих Ю. Б. Личность, лик, лик другого: опыт необычного историко-философского сопоставления (Левинас, Киркегор, Флоренский, Карсавин) / Сущность и Слово: сб. науч. ст. к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой. М.: Феноменология. – Герменевтика. 2009. С. 558.

играет потаенное, рефлексирование над которым выступает в качестве «*точки сборки*». Самотождественность Я не дает ему быть Другим. Я, считающее себя Другим, всего лишь «игра Самотождественного»[46], иллюзия, ведущая человека к самому себе, поэтому потаенность остается с человеком/в человеке/при человеке, оставляя его непроницаемым для Других. От загроможденности собой и своим потаенным человек не может уклониться – его везде настигнет собственный акт-существования и его потаенное как органичная часть акта-существования. Это означает, что человек, рефлексируя, владеет собой, осознает себя, заботится о себе и своей жизни. За него никто не сделает ничего. Каждый человек существует «не как бесплотный дух, не как улыбка или беззаботный ветерок»[47]. Все перечисленное осложняет трансценденцию – ис-хождение из себя, так как потаенное настоятельно требует своего со-крытия/у-крытия. И если через тотальность *il y a* как бытия личности прорваться можно благодаря Другому, то через тотальность *il y a* как бытия потаенного практически невозможно, нередко даже энергийно. Потаенное оставляет за собой молчание в виде недоговоренного и невы-

А. Чеботарев
Мыслительный процесс

[46] Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М.-СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000. С. 76.
[47] Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека: пер. с франц. А. В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 44.

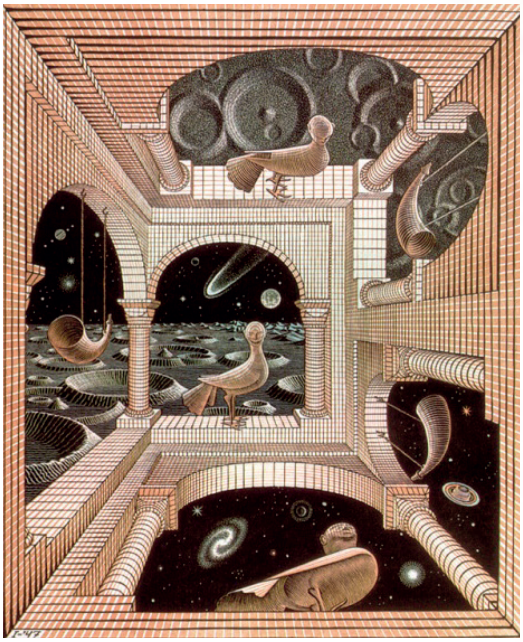
разимого многоточия. Например, смерть – это величайшая тайна, ее невозможно помыслить, она предоставляет человеку неизвестность. Субъект становиться беспомощным: на его пути возникает *нечто*, которым невозможно обладать и присвоить, потому что в этой ситуации смерть обладает человеком, а не он ей. Осмысляя смерть, Э. Левинас приходит к следующим выводам: во-первых, смерть разрывает человека с его актом-существования и тотальной длительностью *il y a*; во-вторых, субъект в акте умирания не способен мочь, то есть не способен властвовать, овладевать, подчиняясь смерти. Смерть открывает Я возможность к трансцендированию, то есть выходу за пределы самотождественности. Но при этом, продолжая рассуждения Э. Левинаса, смерть не способствует раскрытию потаенного, навсегда оставляя его в виде чистого листа для Других, небытия бытийного.

М. Хайдеггер в своей работе «Вопрос о технике»[48] потаенность связывает с истиной, считая, что посредством постава/по-става как техники ее можно вывести в непотаенность, тем самым рождая произведение/про-из-ведение. Следуя логике М. Хайдеггера, потаенность как субъективный модус небытия бытийного (*в-себе-потаенность*), осуществляя акт перехода из небытия бытийного в бытие небытийного (*из-себя-потаенность*), приходит к модусу бытия небытийного *(вне-себя-потаенность*). При этом, как справедливо отметил Платон, «всякий по-вод для перехода и выхода чего бы то ни было из несуществования к присутствию есть ποίησις, про-из-ведение»[49], которое олицетворяет все присутствующее/явленное/открытое, выведенное из потаенности, поэтому его можно считать событием/со-бытием. Ввиду того, что потаенность связана с истиной как правильным представлением, то и про-из-ведение есть истина.

По М. Хайдеггеру, потаенность раскрывается посредством постава/по-става как техники, где «извлечение, переработка, накопление, распределение, преобразование – виды выведения из потаенности»[50]. По-став осуществляет в человеке и через него в тот момент, когда он задумывается о себе и пытается самостоятельно ответить на этот вызов. Технически это осуществляется как *становление* с возможным последующим выставлением/вы-*ставлением,* выводящим потаенное в непотаенное и становясь *состоящим-в-наличии*. По-став ставит личность на «путь раскрытия по-

[48] Хайдеггер М. Вопрос о технике. Время и бытие. М., 1993. С. 221–238.
[49] Там же. С. 223.
[50] Там же. С. 225.

таенности», именуемый М. Хайдеггером судьбой, что служит человеку спасением, помогая «увидеть высшее достоинство своего существа и вернуться к нему», одновременно оберегая и непотаенность, и потаенность. Великая сила потаенного заключается в том, что она дает возможность встретить самого себя. Неслучайно на протяжении всей жизни «человек властно захвачен судьбой раскрытия потаенности», которое сокровенно и тайно.



М. Эшер. Другой мир

Но при этом, как мы считаем, вопрос о степени открытости потаенного как вне-себя-потаенности или хайдеггеровского «состояния-в-наличии» остается открытым. М. Хайдеггер считает, что только человек способен осуществить постав/по-став как выход из потаенного в непотаенное. К этому положению стоить добавить, что, раскрывая потаенность, личность сама регулирует степень ее обнажения: по-став «есть собирающее начало того устанавливания, которое ставит человека на раскрытие действительности способом поставления его в качестве состоящего-в-наличии». Объяснить подобное можно, опираясь на хайдеггеровский концепт, наличием определенной опасности. В непотаенном власть личности теряется: действительность от индивида ускользает, и он ею, несмотря на вовлеченность, не способен распоряжаться. Более того, если потаенное уходит с человеком, то возможность его раскрытия в про-из-ведениях, оставленных им, также проблематизируется, что сопряжено с заслонением самого *про-из-ведения* как *поэзии*.

Здесь мы приходим к еще одному аспекту исследуемой нами темы. Потаенность, как то, что сокрыто/со-крыто и необходимо открыть/открыть, выступает в качестве объекта познавательного интереса, переводя тем самым свое небытие бытийного/бытие небытийного в область гносеологического. Но здесь возникает парадокс, связанный с тем, что чаще всего вообще неизвестно, что именно необходимо познавать: каждый человек, имея собственное потаенное, при взаимодействии с Другим намеренно не раскрывает его и при этом забывает о существовании потаенного в жизни Другого, поэтому не учитывает его при коммуницировании. В связи с этим потаенное становиться *непостижимым*. По С. Франку, непостижимое обнаруживает себя во многих феноменах мироздания – в красотах природы, религиозном экстазе, состоянии детства, любви и пр.

Пытаясь раскрыть секрет непостижимого, С. Франк приходит к следующим выводам. Непостижимое – это нечто абсолютно недостижимое и непознаваемое, связанное с необъективируемой стороной окружающей действительности, встречаемое в составе опыта человека. Само бытие человека включает в себя непостижимое, связанное с антиномичным, трансрациональным и парадоксальным, что указывает на его двуединство «между бытием как чистой непосредственностью и бытием как самостью»[51]. В этом двуединстве, с одной стороны, человек причастен к абсолютной, непосредственной реальности, имея дело с бытием, что проявляется в ситуациях, когда человек не властен над собою (переход сознания в дремоту/сон, самозабвение, нахождение во власти страстей, оцепенение в экстазе). Здесь высвечивается некая абсолютная, сверхрациональная сила. С другой стороны, каждый человек – носитель самобытия, «“мне принадлежащая” сфера бытия»[52], то есть бытие находится в его собственности, указывая на наличие в микрокосме всеобщего и уникального, единого и множественного. Сфера самобытия, о которой пишет С. Франк, напрямую связана с потаенным. Здесь/в самобытии, по мнению философа, проявляется такое свойство, которое можно выразить глаголом *есмь*, заключающем в себе полноту и глубину человеческого бытия и связывающим с непостижимым. Это довольно емкое понятие, но оно не предполагает Я, подчеркивая

[51] Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии: Соч. М.: Правда, 1990. С. 331.
[52] Там же. С. 333.

процесс формирования эго, не существующего самого по себе. С. Франк акцентирует, что существование человека отдельно от Другого становится зыбким и призрачным. Для человеческого бытия свойственен «момент динамичности, потенциальности, неустойчивости, незаконченности стремления», поэтому замкнутое Я не способно к формированию[53]. Такое Я ощущает нехватку в Нечто и действует безрезультатно подобно змее, «которая, извившись в кольцо, кусает свой собственный хвост»[54]. Человеческое самобытие представляет собой потенцию, становящуюся действительность, нуждающуюся во встрече с Другим, что позволяет сказать «*я есмь*». Как мы считаем, частично нехватку в Нечто компенсирует потаенное, являющееся составной частью *есмь,* способствуя полноте внутреннего бытия и его духовным исканиям. Но провозглашение Другому «*я есмь*» предполагает наличие определенного дистанцирования в виде сохранения личного потаенного (*в-себе-потаенность/небытие бытийного*) или его частичного экспонирования (*вне-себя-потаенность/бытие небытийного*).

Возвращаясь к концепции С. Франка, выделим еще один аспект, созвучный нашему исследованию. Философ пишет о том, что взаимоотношения с Другим («я-ты») предполагают трансцендирование, то есть выход за собственные пределы как обнаружение границ Я и преодоление собственной субъективности. «Никакого готового «я», – подчеркивает С. Франк, – вообще не существует до «встречи» с «ты»»[55]. Именно Другой позволяет обрести Я цельность. Но, в свою очередь, Другой есть тайна и сокрытость, являющая себя в откровении как самообнаружении, выходящем за пределы привычного познания, оставляя место для непостижимого. Заметим, что непостижимое остается и у Я.

Взаимоотношения «я-ты» активны и направлены друг на друга, подразумевая участие, потому что Другой смотрит на Я. В итоге подобное взаимодействие приводит к откровению как глубинной связи, где присутствует единство раздельности и взаимопроникновения. Не только Я свершает навстречу к Другому трансцендирование, преодолевая себя и проникая в иное, но и Другой по отношению к Я совершает тоже самое. Не сливаясь с Другим, эго (Я и Другого) становится цельным и

[53] Там же. С. 341.
[54] Там же. С. 342.
[55] Там же. С. 349.

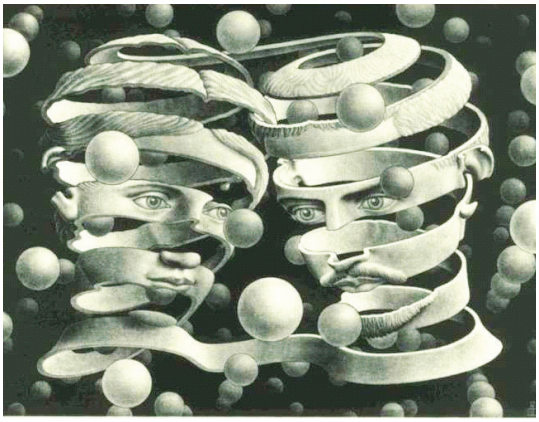
завершенным: Ты формирует Я, Я формирует Ты. Но при этом глубинная связь «я-ты» не мыслится в понятиях, оставаясь на уровне непостижимого. Другой для Я одновременно и чужой, таинственный, неизвестный, и родственный, близкий, тождественный. «Непосредственное самобытие узнает в «ты» успокоительную, отрадную ему реальность сходного, сродного, родного ему – некую свою родину»[56]. Двойственность понимания Другого приводит философа к пониманию «святыни», являющейся опытом откровения при встрече с Другим и условием социального взаимодействия. Священность, подразумевая уникальное и общее, подчеркивает ценность человеческого бытия и трепетное отношение к иному. Непостижимое, связанное с глубинной связью «я-ты», о котором пишет С. Франк, во многом обусловлено взаимодействием, где у каждой из сторон существует свое потаенное, не давая полного растворения Я в Ты.

Встает закономерный вопрос: возможно ли в социальном при взаимодействии с Другими раскрыть свое потаенное полностью, тем самым высвобождая себя из власти *il y a?*

В работе С. Франка мы находим вариант ответа на поставленный вопрос. Потаенное поддается (возможному) раскрытию с помощью понимания и описания Другого в нравственных ситуациях *встречи*, *дарения* и *исповедания*. Все перечисленные ситуации связаны с доверием и состоянием безусловной открытости, позволяющим принять священность, инаковость и уникальность Другого, тем самым открывая выход в реальный мир и социальность, не зависящие от нас. Так, *встреча* осознается только ретроспективно, *post factum*, потому что процесс встречи дорефлексивен и необъективируем в виду своего вовлеченного/во-*влеченного* характера, имеющего в своей основе инстинктивное и эмоциональное желание, не сопровождаемое сознательным целеполаганием. *Дарение* трактуется философом как результат встречи, как событие, воспринимаемое в качестве приношения. Дарение как излишек выводит субъекта за пределы замыкания на себе, трансцендирования навстречу таинственности, сокрытости Другого. В акте дарения Я добровольно и бескорыстно отказывается *от части себя* и своей власти в пользу иного, тем самым сосредотачиваясь на нем. Подчеркнем, что, в свою очередь, и Другой осуществляет дар доверия и ответственности. Как справедливо замечает Б. В. Марков, «искренний

[56] Там же. С. 366.

и безответный, но налагающий чудовищную ответственность, дар выступает исходным основанием человеческого бытия»[57]. Сходное с дарением понимание встречаем мы и в отношении *исповедания*, трактуемого С. Франком, как процесс приношения себя Другому в речи. Именно речь в ее нравственном аспекте направлена на Другого, не разрушая грани между Я и инаковостью. Исповедание окрашено субъективными оттенками, имеющими интимный характер, тем самым являя открытость Другому и даже беззащитность перед ним. Наличие исповедальности говорит о том, что есть *некто* услышавший/выслушивающий Я. Философ считает, что исповедание и откровение родственны в виду своей направленности на Другого. В целом, по С. Франку, *социальные отношения пронизаны священностью*, что подчеркивает ценность человеческого бытия, несмотря на наличие уникального и общего, инакового и родственного. Но при этом подчеркнем, все описанные С. Франком ситуации (встреча, дарение, исповедание), несмотря на их этический аспект, не подразумевают полного снятия завесы с потаенного, тем самым оставляя место для непостижимого.



М. Эшер. Связь союза. Литография

По отношению к Каюму Насыри скажем следующее. Потаенное стало центральной сферой его жизни, неся в себе скрытую информацию о мыслях/идеях/мечтаниях/страхах ученого. Одна часть потаенного была реализована в трудах прос-

[57] Марков Б. В. Знаки бытия. СПб.: Наука, 2001. С. 375.

ветителя, другая часть, к сожалению, ушла вместе с ним, канув в Небытие, в чем проявился типичный метафизический парадокс потаенности как небытия бытийного/бытия небытийного. Это повлекло за собой следующие последствия. С одной стороны, потаенное К. Насыри в силу его инклюзивности и одиночества осталось для внешнего мира никогда не познанным, находясь за пределами любых, даже современных технических, возможностей. С другой стороны, частично его потаенное нашло отражение в созданных произведениях/*про-из-ведениях* как *пришедших из потаенного*, тем самым давая возможность расшифровать некоторые аспекты сокрытого. Но здесь мы встречаем определенные трудности, приводящие нас к идее невозможности полного раскрытия потаенного личности: оставленные тексты могут иметь множество интерпретаций (адекватных и неадекватных), открывая простор для научного фантазирования Другими, рассматривающими потаенное со своих позиций, через свою субъективную оптику.

Тем не менее осуществим попытку раскрыть потаенное Каюма Насыри, интерпретируя его художественное произведение «Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними»[58].

Небольшая фантастическая повесть «Сказания о мудром Абу Али Сине» основана на «Книге мудрости» («Канжинаи хикмет») Зиятдина Саита Яхъи, написанной в 1281 году. Зиятдин Саит Яхъя, издавая книгу, написал следующее: «Я, ваш покорный слуга, много слышал в свое время от знающих людей об удивительных делах, совершенных великим Абу Али Синой, и о занимательных историях, связанных с его именем. Впечатления от этих рассказов и преданий побудили меня написать книгу о легендарном Абу Али Сине. До меня такую попытку предпринял некто Хасан Мадхи, написавший повесть, посвященную Абу Али Сине. Свою книгу Мадхи преподнес турецкому султану Мураду Третьему, но якобы султан отверг дар Мадхи. Работая над книгой об Абу Али Сине, я, естественно, заинтересовался книгой Хасана Мадхи, разыскал ее и, тщательно изучив, пришел к выводу, что Мадхи не столько занимался обработкой существовавших сказаний, сколько выдумывал их сам. Собственная фантазия Хасана Мадхи оказалась бедной, именно поэтому, как стало известно

[58] Насыри К. Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними. Казань: Татарское книжное издательство, 1981. 128 с.

мне, его книгу не принял султан Мурад. В работе над «Канжинаи хикмет» из книги Мадхи я не смог почерпнуть ничего полезного. В своем изложении сказаний о мудром Абу Али Сине я опирался прежде всего на исторические факты, приведенные в многочисленных трудах, посвященных Абу Али Сине как ученому, и постарался бережно сохранить предания о нем как о человеке, передававшиеся из уст в уста десятками поколений. При работе над книгой я с вниманием относился к советам знатоков жизни Абу Али Сины. Труд мой, начатый с благословения Аллаха в Искедаре, я закончил в Ладенде. Я назвал свою книгу «Канжинаи хикмет» и с волнением выношу ее на суд взыскательного читателя»[59].

Каюм Насыри заинтересовался этой книгой и, руководствуясь идеей просвещения («взял на себя труд перевести эту книгу на язык, понятный мусульманам, проживающим в России»[60]), осуществил перевод и переработку текста, издав его в 1881 году.

Как мы считаем, образ главного персонажа повествования Абу Али Сины/Авиценны (980–1037) был выбран татарским просветителем неслучайно. Авиценна был созвучен душевному складу Насыри: многое в их биографиях и научных изысканиях перекликалось. Так, Абу Али Сина был многогранным человеком: до нас дошло 274 из 450 трудов в 29 областях научного познания (в том числе медицине, философии, астрономии, истории, математике, геологии, литературе). Жизнь восточного мудреца не была ровной и спокойной: он то был востребован, то находился в опале, отправляясь в скитания. «Его научные открытия вызывали злобные нападки со стороны религиозных фанатиков и невежественных правителей», а «народ видел в Абу Али Сине своего защитника, любил его»[61]. То есть мы обнаруживаем противоречивость отношений к Авиценне, что имело место и в жизни Каюма Насыри. Об обоих ученых осталось мало сведений, неслучайно многие эпизоды их жизни обрастали легендами, не способствуя полноценному изучению их личностей.

---

[59] Салихов Р. Каюм Насыри. URL: http://kh-davron.uz/kutubxona/russian-rus-tilida/ziyatdin-sait-yaxya-kayum-nasyri-povest-ob-abu-ali-sine-1.html

[60] Там же.

[61] Гильмутдинова С. Сквозь далекое время // Насыри К. Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними. Казань: Татарское книжное издательство, 1981. С. 3.

Через всю жизнь Абу Али Сина пронес интерес к окружающему миру, проявив себя как ученый энциклопедического дарования: «наука придает силу мудрости человеческой, всему можно научиться»[62]. Своими поступками Авиценна показывал образец нравственного поведения, считая, что в жизни необходимо ко всему идти «с открытой душой, с чистыми желаниями и светлыми помыслами»[63]. Можно сказать, что средневековый деятель стал своеобразным примером для Каюма Насыри. Многие жизненные принципы Абу Али Сины и К. Насыри были созвучны. Так, оба считали, что труд является необходимым условием проявления личности в бытии:

Для человека жизнь всегда мила,
Черны ли кудри, голова ль бела,
Трудолюбивым будь. И не умрешь ты,
Покуда будут жить твои дела...[64] .

Еще одна черта, объединяющая по силе духа ученых, принадлежащих совершенно разным культурно-историческим эпохам, это – тяга к знаниям как источнику мудрости:

Из книг мы слышим мудрых голоса,
Но много ли прочтешь за три часа?..
Трехсот часов – и то на все не хватит,
Так как же нам узнать про чудеса?..[65].

На свое вопрошание о том, как получить всеохватывающее знание о загадках мироздания, оба просветителя ответили своим научным поиском, продолжающимся всю жизнь. Этим они предвосхитили современные тенденции, связанные с призывом образования в течение всей жизни – «Lifelong Learning!». Но чтобы образование осуществлялось всю жизнь, необходимо, особенно на начальных этапах, наличие хорошего учителя, способного передать свою мудрость ученику. Пренебрежительное отношение к знаниям и советам мудрейших людей ведет к плачевным результа-

---

[62] Насыри К. Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними. Казань: Татарское книжное издательство, 1981. С. 69.
[63] Там же. С. 69.
[64] Там же. С. 5.
[65] Там же. С. 9.

там. «Не послушать мудреца – это все равно, что клад бросить в мусор, золото сменять на медь и отказаться в пустыне от живой воды»[66].

Именно понимание значимости образования в жизни каждого человека дало повод критике праздного и ленивого образа жизни. Свои рассуждения по этому поводу К. Насыри вложил в уста Абу Али Хариса (брата Абу Али Сины): «Остановись! Что толку в праздности? Ты ведь многое знаешь, многое умеешь. Должна же быть от тебя польза!»[67].

По мнению Насыри и Авиценны, пользу приносят полученные знания, обладающие качеством и применяемые на практике, то есть идея синтеза знаний и умений сквозной линией прошла через все творчество двух ученых («нет ничего хуже бесполезных дум»[68]). Именно знания, постоянно пополняемые в процессе опыта, обогащают ум и человеческую жизнь:

Мой друг, без знаний беден ум. Увы,
Ты сам своей не ценишь головы[69].

Знания делают личность могущественной. Но при этом Каюм Насыри вкладывает в уста Абу Али Сины идею относительности знаний, применение которых требует интуитивности:

Мой юный друг, ученье – это свет,
Но знания бывают и во вред,
И если применить не к месту знанья,
Наделать можно много бед[70].

Повесть состоит из описания нескольких эпизодов жизни Абу Али Сины, где особое место занимают *чудеса*, владение которыми было получено в результате обучения. С одной стороны, Насыри передает идею значимости знаний, показывающих мощь разума и открывающих перед человеком огромные перспективы. С другой стороны, татарский просветитель, несмотря на научность мышления, вуалированно показывает свою веру в чудо, проявляющуюся вопреки законам мироздания. Многие чудесные действия, в том числе «наука превращений», в повести совер-

---

[66] Насыри К. Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними. Казань: Татарское книжное издательство, 1981. С. 28.
[67] Там же. С. 13.
[68] Там же. С. 87.
[69] Там же. С. 25.
[70] Там же. С. 58.

шаются паралогично, вопреки здравому смыслу. Возможно, чтобы не раскрывать их механики, которая никому до сих пор неизвестна, Каюм Насыри вводит понятие тайны в свое повествование, тем самым неявно иллюстрируя потаенное в бытии каждого человека. Главные герои, творя чудеса, как правило, остаются одни – наедине с собой, своими умениями и знаниями. Более того, татарский просветить проводит демаркационную линию в чуде, различая колдовство и волшебство: «Волшебник всегда справедлив в своих делах. Колдун же приносит людям страдания и страх»[71]. Тем самым, проблему чудесного он переводит в область нравственного проявления личности, что говорит об его жизненной стратегии, базирующейся на классическом понимании Добра как положительной ценности.

Нить тайны окутывает все повествование, создавая драматургическую интригу (желание узнать тайну стимулирует чтение и поиск ответа на вопросы, задаваемые самим читателем) и отсылая к важному смысловому аспекту – в жизни каждого человека есть место для таинственного и потаенного. Возможно, Каюм Насыри не предполагал, что фантастическая повесть может пролить свет на его потаенное.

Татарский ученый, устав от своего одиночества и бесконечного противостояния в социальном, в своей повести, связанной с восточной мудростью, передал идею гармоничного взаимодействия между людьми: «подумай сам – зачем нам враждовать? Ведь даже Искандер, оружием почти завоевавший мир, скончался. Каким бы сильным не был богатырь, но время и ему сгибает спину. Жизнь коротка. Так стоит ли ее на распри, ссоры и на войны тратить?»[72]. В этих словах прочитывается мудрая печаль по поводу бренности бытия (вспомним, латинское выражение *«memento mori»* – «помни о смерти»), классическими атрибутами которого являются Жизнь, Смерть и Время. Осознание этого обстоятельства стало отправной точкой для построения нравственной программы самого Каюма Насыри, являющего собой образец восточного мудреца. Неслучайно одним из правил доброго существования в обществе является дружественное расположение ко всему: «Будь дружен с мудрым, мудрым станешь сам, будь дружен с сильным, сильным станешь сам!»[73] Заметим, что в повести Абу Али Сину многие воспринимают как дервиша, мусульманского монаха,

[71] Там же. С. 29.
[72] Там же. С. 20.
[73] Там же. С. 21.

исповедающего суфизм, что неявно выдает знание суфийской традиции Каюмом Насыри. Забегая вперед, подчеркнем, в его жизни и творчестве обнаруживаются переклички с учениями суфиев.

Как философы восточной и западноевропейской традиции, Каюм Насыри затронул проблему относительности всего в бытии, показывая в своей повести, что богатство может померкнуть при виде более богатого, ум обнажит свои изъяны при общении с более умным. Все это познается в опыте, заставляя относится к жизни без сотворения кумиров.

Еще одна деталь потаенного, высказанная в повести, связана с любовью к родине, обретением своего дома и устройством своей судьбы. В конце повествования Каюм Насыри мастерски обыграл эти темы, описав возвращение Абу Али Сины на родину («душа звала его на родину»[74]), где «он женился и при помощи волшебной силы на окраине города построил дом»[75]. Но ... счастье было недолгим: из-за отсутствия денег дом был продан, а жена оказалась женщиной недалекой, завистливой, коварной, хвастливой, болтливой и глупой. Какой явный намек на обстоятельства собственной жизни? Горечь разочарования пронизывает следующие строчки, вложенные в уста Абу Али Сины:

О женщина, как ум твой недалек,
Тебе, наверно, даже невдомек,
Что зависть никому не помогала,
Я дам тебе прохладу – дай мне срок[76].

Получив жизненный урок из-за хвастливости и болтливости собственной жены, Абу Али Сина делает вывод:

У женщин на устах один обман.
Завет хороший нам Аллахом дан:
Не слушать женщин – это долг мужчины[77].

Предательство и коварство жены заставляет Абу Али Сину стать скитальцем: он «отправился по белу свету из города в город, из селения в селение»[78], не имея дома и близких по духу людей в окружении. Тем не менее, в своем путешествии он осуществлял просветительскую и воспи-

---

[74] Там же. С. 99.
[75] Там же. С. 99.
[76] Там же. С. 104.
[77] Там же. С. 106.
[78] Там же. С. 110.

тательную работу, награждая достойных, «помогая бедным, ободряя слабых, наказывая жадных и жестокосердных»:

Велик Аллах! Он дал мне много сил,
В дерзаньях разум мой не погасил.
Готов я тем, что знаю, поделиться,
Когда бы ты об этом попросил...
Все, что я знаю, все, что я умею,
Я запирать не смею на засов[79].

Среди нравственных качеств, ценимых татарским просветителем, в своей повести он особо выделяет скромность, искренность, трудолюбие, ум, послушание, бодрость духа, располагающие к себе человека, тем самым оставляя памятный след о нем. Описывая Абу Али Сину, Каюм Насыри подчеркивал, что он «был всегда добрым к бедным и благожелательным к справедливым»[80]. При этом богатство, злость, зависть, жадность, коварство, предательство вкупе с глупостью рождают в его душе негодование. Все негативные качества, по мысли татарского мыслителя, выдают бессилие человека, доставляя неприятности окружающим людям. Перечисленные негативные качества, тщательно скрываемые обладателем, затрудняют их интерпретацию, показывая диалектичность жизни:

Аллах! Как многолика жизнь вокруг –
Порой не разберешь, кто враг, кто друг[81].

В жизненном пути личности Каюм Насыри не отрицает страдания, которые учат думать: только в этом случае человек может избежать неисчислимых бед. Об этом никогда нельзя забывать, чтобы не растратить свой жизненный пыл, сохранив бодрость и силы для новых свершений. При этом наказания от мудрого учителя необходимо воспринимать как жизненный урок, ибо он совершает это с любовью. Подобное научение совершает по отношению к молодому юноше Абу Али Сина:

Мой друг, я наказал тебя, любя,
Изгнал на муки, всей душой скорбя,
Прости меня за трудную науку,
А я уже давно простил тебя[82].

---

[79] Там же. С. 124, 120–121.
[80] Там же. С. 115.
[81] Там же. С. 92.
[82] Там же. С. 31–32.

По Насыри, знания, их применение в опыте и нравственный облик делают личность самодостаточной и сильной. Здесь обнаруживается связь с идеями эпохи Возрождения, где Джованни Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека» провозгласил: человек – творец себя и своей судьбы. «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю»[83]. В своем повествовании Каюм Насыри через Абу Али Сину заключает, что именно человек является и источником собственного успеха, и источником неудач:

А. А. Шишкин. Восточный мудрец

Никто в твоих страданьях не виновен,
Не сам ли ты себя на них обрек[84]?

Особо необходимо акцентировать внимание на довольно развернутом эпизоде, связанном с историей любви прекрасного юноши халвафруша и дочери падишаха. Думаем неслучайно, влюбленный герой делает и продает халву, которую можно рассматривать как символ удовольствия,

[83] См. Джованни Пико делла Мирандола. URL: http://www.hrono.ru/biograf/bio_p/pikomirandola.php

[84] Насыри К. Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними. Казань: Татарское книжное издательство, 1981. С. 90.

достатка и сладости любви. Из биографии Каюма Насыри мы знаем, что его личная жизнь не сложилась, он был лишен достатка, но еще более усугубило его положение – одиночество. Он не нашел близкой ему по духу женщины и не испытал счастья. Любовь принесла ему горькие разочарования. Но в своем потаенном он через весь жизненный путь пронес мечту о любви, ее окрыляющей и вдохновляющей силе, невольно высветив в своей фантастической повести. По Насыри, от любви невозможно найти спасения, она захватывает в свой плен и не выпускает, заставляя страдать от жажды:

Мой сын, благоразумие яви
И не ищи спасенья от любви.
Ты слезы льешь. Напрасны эти слезы.
Слезами не залить огонь в крови[85].

Любовь есть тайна: она не знает преград («какую бы я охрану не ставил, ничто не помогает») и обладает мощной энергетикой («никто не может узнать, что за силы уносят дочь мою каждую ночь, и где она пребывает»[86]). Возможно, причина таинственности любви кроется в законах мироздания, связанных с божественной волей: «Аллах наполнил их сердца любовью»[87]. Путь любви до конца не рационализирован, в нем имеют место бессознательные импульсы, чувства и эмоции. Вот как дочь падишаха описывает свою дорогу к возлюбленному: «половину пути я совсем не помню, а потом чувствую, что иду не своими ногами, но не по полю, а, кажется, по городу. И не иду, а бегу быстро-быстро, и нет сил остановить бег, словно невидимые нити тянут меня»[88]. Каюм Насыри на примере любви пытается донести идею о том, что некоторые состояния, переживаемые человеком, невозможно передать – они не вербализированы и не рационализированы: «нет в человеческом языке слов, чтобы поведать о том, что я видел. Сколько бы ни рассказывал я о тех видениях, что предстали предо мной, но даже самой малости я не в силах изложить»[89].

Как истинно восточный мудрец, Каюм Насыри посредством Абу Али Сины учит влюбленных терпению и неторопливому развертыванию

---

[85] Там же. С. 34.
[86] Там же. С. 43.
[87] Там же. С. 68.
[88] Там же. С. 52–53.
[89] Там же. С. 80.

событий, подчеркивая, что «всему свое время ...» как для проявления любви, так и для умения владеть собой в этом состоянии, став хозяевами чувств. Усвоив эту мудрость, халваф-руш и свою возлюбленную наставляет не торопить события: «Многое нам предстоит еще пережить, пока наступит это время, но нет другого пути, как терпеливо ждать своего счастливого часа»[90]. Более того, Насыри устами Абу Али Сины предупреждает об опасностях, подстерегающих влюбленного человека, отдавшегося волнам чувств и забывшем о разуме:

М. Рытова. Дерево жизни

Ты молод, разум с кровью не в ладу,
Горячему легко попасть в беду[91].

Еще одна параллель между Авиценной и К. Насыри проявляется в отношении красоты: оба испытывали трепет перед красивым как в природе, так и в человеческом бытии:

Не хочешь ли приобрести ты сад?
Там янтарем сверкает виноград,
Цветы благоухают, вьются птицы,
Аллах такому саду был бы рад.
Свисают с яблонь ранние плоды,
На них сверкают капельки воды.
Пустынею в сравненьи с этим садом
Покажутся и райские сады[92].

Аллегория сада очередной раз подчеркивает несбывшуюся мечту о доме и райском существовании в его лоне. Цветущий сад, описанный

[90] Там же. С. 48.
[91] Там же. С. 58.
[92] Там же. С. 117.

Каюмом Насыри, указывает на его рукотворность, ухоженность и обитаемость, что так не хватало в жизни самого ученого. Тем не менее, художественный образ одомашненного пространства согревал просветителя своей положительной энергетикой.

Заканчивая свое повествование, Каюм Насыри написал, что знания Абу Али Сины распространили по всей земле ученики, обессмертив ученого на века. Сам он достоин «той славы, которой окружено его имя у всех народов всех стран земли»:

Идут века... Забвения волна
В небытие уносит имена.
Пристрастны люди. Беспристрастно время.
Бессмертие – вот мудрости цена[93].

Подчеркнем, написанные Каюмом Насыри строчки, звучат как эпитафия[94] самому себе.

Подводя итоги, подчеркнем следующие моменты. Каюм Насыри был ученым энциклопедического дарования, что накладывает на него отпечаток инклюзивности как интенсивной включенности в бытийный процесс. Во многом это было обусловлено не только творческой натурой личности татарского исследователя, но и проблемами, связанными с его проявлением в культурно-социальном ландшафте своего времени. Обладая толерантным отношением к окружающему миру как любовью к разнообразию, он тем самым навлек на себя неприятие со стороны татарской общественности, не принявшей его сотрудничество и дружбу с представителями русского населения. Это обстоятельство повлекло за собой одиночество ученого и наличие огромного пласта потаенного, послуживших отправной точкой для его многогранного творчества.

---

[93] Там же. С. 124, 128.

[94] Эпитафия – надгробная надпись.

Часть 2

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ КАЮМА НАСЫРИ

***

Казань, двуязыкая память
О битвах, набегах, погромах.
Город раздельных кладбищ
и общих братских могил.
Город студентов, знающих,
что параллельные — сходятся.
Город, в котором так неожиданно,
неповторимо переплелись
хитроватый прищур Моллы Насретдина,
беспробудная мудрость Омара Хайяма,
лень Емели и огненный бунт Емельяна,
изощренная вязь изразцов,
толкований стихов из Корана,
спор Христа с Инквизитором
в бездне поэмы Ивана,
и почти карнавальная маска кретина —
славянина Йозефа Швейка...
Божья Матерь Казанская,
всем — прозвучи, как жалейка,
всем — заступницей будь,
всех — пойми и наставь,
никого, никого не забудь!

Н. Беляев

Наше философское осмысление инклюзивности и одиночества творческой личности подводит к закономерному вопросу: *что Каюм Насыри осознал в одиночестве? К каким идеям, не потерявшим актуальности до сегодняшнего дня, он пришел, реализуя свое потаенное*?

Как мы считаем, эксклюзивная инклюзивность и одинокое существование Каюма Насыри обусловили его обращение к проблемам общества и человека. Просветитель пытался привить юному поколению любовь к родному краю, научить осознанию национальной идентичности и сформировать нравственную позицию, которые в своей основе демонстрируют *включенность в бытие*. Затронутые К. Насыри проблемы личности, связанные с проявлением ее экзистенции, не устарели, а еще более актуализировались в современности.

Необходимо заметить, что человек – главная тема и центральная проблема всех научных, педагогических и философских изысканий. Хотя подобное утверждение нельзя назвать новым. С глубокой древности человек волновал лучшие умы человечества, все больше актуализируясь в виде проблемного поля исследований в XX–XXI веках. Парадокс заключается в том, что «сегодня о человеке мы знаем вряд ли больше, чем две с половиной тысячи лет назад, когда была сформулирована исследовательская и жизненная установка: “Познай самого себя”»[95]. Э. Фромм в XX веке мечтал о создании нового научного раздела – «Гуманистической Науки о Человеке» как основы «для Прикладной Науки и Прикладного Искусства Социальной Реконструкции»[96]. Но до сих пор эта идея не нашла реального воплощения, оставаясь в разряде научных утопий.

Современные ученые осознают важность любых теоретических и практических исследований проблемы человека и ее отдельных аспектов ввиду значимости для будущих судеб человечества. Без преувеличения можно констатировать, что *человек – глобальная проблема*, группирующая

---

[95] Гусейнов А. А. Что же мы такое? // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке / под ред. Б. Г. Юдина. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 87.

[96] Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990. С. 180.

вокруг себя остальные. Согласимся с И. Т. Фроловым, в 80-х годах XX столетия написавшим, что «ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БУДУЩЕГО является своеобразным центром всей системы глобальных проблем, все они так или иначе связаны с ней. Человек, его актуальные потребности и его будущее оказываются своеобразной “точкой отсчета”, из которой исходят в определении социальной и гуманистической значимости тех или иных глобальных проблем, направлений и форм их решения. Вместе с тем проблема человека и его будущего – это в каком-то смысле самостоятельная глобальная проблема, которая может быть рассмотрена по крайней мере в двух аспектах: 1) как вопрос о перспективах человека в биологическом плане, когда он берется в качестве представителя вида *Homo sapiens*; 2) как вопрос о будущем неповторимой, творчески активной личности, развитие которой детерминируется не только наличными материальными и духовными условиями, но и определенными социальными идеалами»[97]. Приведенная нами цитата концептуальна: она обусловила наш поиск, связанный с решением проблем настоящего и будущего современного человека, все чаще приобретающего черты ***инклюзивности,*** говорящей одновременно и о его биологической составляющей, и о его социальном проявлении. На смену виду *Homo sapiens* (человек разумный) приходит *Homo inclusive* (человек инклюзивный), рождающий множество проблем в своем бытии. Как мы считаем, решение сегодняшних проблем возможно, опираясь на традицию, к которой мы относим творчество Каюма Насыри. Заметим, татарский ученый в конце своей жизни подчеркнул идею важности народного наследия, восклицая: «Да здравствует наше исконное, древнее [наследие]!»

Интерес к прошлому – культуре определенной исторической эпохи/народа/отдельной личности – всегда находится в центре внимания исследователей, в результате чего расширяются знания и появляются новые факты, позволяющие перекинуть своеобразный «мост времени» от прошлого к настоящему и будущему. Подчеркнем, что множество существующих сегодня интерпретаций одного фрагмента действительности связаны с плюралистичностью современности и возможностью интеллектуального выбора определенной трактовки. Последнее становится актуальным в виду существующих проблем, связанных с поиском национальной идеи

---

[97] Фролов И. Т. Избранные труды в трех томах. Т. 3. О человеке и гуманизме. М.: Наука, 2003. С. 38–39.

в условиях глобализирующегося мира, выработкой политики мультикультурализма, обретением идентичности, в том числе национальной, и интеллектуально-этическим возрождением человека.

В личной биографии Каюма Насыри и теоретическом наследии, в том числе посвященном воспитанию («Книга о воспитании»), можно обнаружить осмысление сути и нравственных проявлений инклюзивного человека, что обуславливает наш философский анализ его идей. Не последнюю роль в инклюзивности личности как включенности в бытие играет понимание им своей национальной принадлежности. Неслучайно часть наследия татарского Леонардо да Винчи связана с этнографическим и историческим материалом.

В первую очередь, Каюм Насыри, изучая историю татарского народа, пытался осмыслить его истоки, чтобы ярче выявить/показать ***национальную идентичность***. Если рассматривать идентичность как ценность, связанную с появлением благоприятного пространства минимизации ущерба жизни, то, подчеркнем, человек нуждается в своем распознавании, осмыслении, определении и оценивании, а значит, культурной идентичности. Сам процесс выстраивания идентичности как результат самоопределения осуществляется двунаправлено: через генерализацию (соотнесение себя с чем-то большим) и индивидуализацию (различение себя от иного). Идентичность обладает разнообразным количеством модусов (национальная/социальная/политическая/конфессиональная и др.), сплетающихся в хаотичный клубок, что рождает собственное представление о Я и восприятие Я Другими. Благодаря способности идентифицировать себя, представляющей собой мыслительно-логическую процедуру, человек *осознает смысл* конкретной культурно-исторической среды, в которую он погружен, и *модель проявления* в ней. В итоге *внешнее социальное* воспринимается индивидом как *объективированное внутреннее*, позволяющее демонстрации Я.

Идентичность связана с образом Родины, осознание которого влечет за собой позитивные последствия, связанные с проявлением национальной самобытности, воспитания патриотизма и гражданской ответственности. Подчеркнем, ***образ Родины*** как фундаментальный символ олицетворяет сакральность образа мира и оплот веры, землю предков и источник жизни, судьбу и место проживания, что влечет за собой его ассоциацию с законом, справедливостью, безопасностью и силой. Неслучайно преданность стране была одной из важнейших ценностей духовной и социальной жизни.

Образ Родины бинарен, что проявляется в наличии *индивидуального образа Родины*, связанного с эмоционально-созерцательным отношением, и *идеологизированного образа Родины*, который олицетворяют вербальные символы, знаки, идеологемы[98]. Идеологизированный образ Родины формируется целенаправленно, о чем писал еще Платон. У него этот модус образа Родины представляет собой интеллектуальную конструкцию, значимую для государства и его политики ввиду формирования целостности общественного сознания.

У Каюма Насыри наличие индивидуального образа Родины, связанного с любовью к своему краю и изучением его истории/самобытности/бытийных проявлений, повлияло на формирование идеологизированного образа Родины, который он распространял в процессе обучения среди своих воспитанников. Дело в том, что ученый (сознательно/бессознательно) пришел к заключению, что наличие позитивного образа Родины помогает осознать свою идентичность. Позитивно сформированный образ Родины и любовь к нему как нечто сакрально-невысказанное позволяет проявиться «нравственной оседлости» (Д. С. Лихачев), сопряженной с совестливостью, порядочностью, заботой, душевной чуткостью, то есть этической позицией личности по отношению к образу. Понимание этого подвигло Каюма Насыри изучать историю и этнографию Казанского края.

Он писал, что жители края «любили называть себя булгарами и из поколения в поколение не забывали об этом»[99]. Исследователь считал, что основу татарского этноса составляют булгары. При этом, проявляя толерантное отношение к окружающему миру, К. Насыри считал, что и другие народы края (чуваши, мордва, мари) вносили вклад в формирование его ментальности. Но в целом, как истинный патриот Отечества, он заключал, что «народ наш и нация татарская»[100]. Определяя специфику татарского народа, Насыри называет его признаки: «народ тюркского племени», живущий в России «в Сибири, Оренбургской, Казанской и других губерниях правой стороны Волги и в Астраханской губернии», имеющий «свою литературу» и наречие «среднее или татарское, на котором говорят народы

---

[98] См.: Гузенина С. В. Образ Родины как предмет научного анализа. Белгород: НИУ «БелГУ». 276 с.

[99] Каюм Насыри: материалы научных сессий, посвященных 120-летию со дня рождения. Казань, 1948. С. 102.

[100] Насыйри К. Ләһҗәи татари. Казан, 1895. 1 ж. 3 б.

тюркского племени», называемое татарским языком, являющимся самым «чистым» и красивым из всех тюркских языков[101].

Обращение к образу Родины как важной составляющей национальной идентичности в нашем философском концепте, посвященном Каюму Насыри, обусловлено еще одним обстоятельством. Принадлежность к Родине связана с пространствами личностного бытия. Человек живет в определенном пространстве, осваивая его и делая комфортным для себя. Совокупность географических названий, имеющих свой адрес, образуют *топонимическое пространство*, становящееся для личности в зависимости от жизненных обстоятельств близким/далеким, родным/чужим, знакомым/незнакомым и их сочетаниями. Одним из таких пространств можно назвать *город*. Его обыденная привычность/привычная обыденность не позволяет нередко увидеть *физическое тело города*, имеющего свои очертания, образуемые границами, хитросплетением узора улиц, площадей, парков, скверов, рынков, храмов, домов и пр., а значит прочитать его символизм и насладиться видами. Тем не менее каждый город имеет свой неповторимый колорит и облик, своеобразие которым придают не только национальная/государственная принадлежность, очертания, имена и творения гениев, но и субъективные восприятия и переживания, рождаемые этим пространством.

В своем обширном наследии Каюм Насыри пытался осмыслить телесность пространства, в том числе и города Казани. Он, как люди в древности, одухотворял окружающие его ландшафты, трепетно относясь к ним, понимая, что в родном краю можно найти несметные богатства. Неслучайно он собирал и сушил лекарственные растения, прибегая к их помощи во время болезней. Как пишет А. Ахунов, Каюма Насыри «очень раздражал тот факт, что люди лечатся привозными лекарствами. Он полагал так: “На нашей земле растет достаточно пригодных для лечения растений. Целебные свойства произрастающих на нашей земле трав гораздо выше, чем у заморских”»[102]. В фольклорном наследии, собранном татарским Леонардо да Винчи, можно обнаружить пословицу, опосредованно олицетворяющую его анимистические воззрения как проявление *вне-себя-потаенности*: «деревня – рот, лес – уши, поле – глаза», что говорит в пользу телесности восприятия пространств.

---

[101] Насыри К. Краткая татарская грамматика, изложенная в примерах. Казань, 1860. С. 1–11.
[102] Ахунов А. Каюм Насыри: долгий путь к людям. URL: http://kitap.net.ru/ahunov7.php

О. Кох. Вид города Казани

Само *понимание тела* связано с *материально-пространственной структурой в виде планировки и застройки* города/населенного пункта. Несмотря на то, что город рукотворен, а значит, искусственен, его тело воспринимается как *живой организм*, имеющий свою физиономию, способную реагировать на внутренние и внешние воздействия.

Город по-разному (активно/пассивно/агрессивно/комфортно) воздействует на человека, обволакивая/захватывая/подавляя, тем самым оказывая влияние на подсознание, сознание, образ мыслей и действий личности. В свою очередь, личность *присваивает* себе город, отождествляя его со своим/чужим пространством и переживая как за продолжение себя. Наиболее ярко это качество проявилось в пословицах и поговорках разных народов: «Родимая сторона – мать, а чужая – мачеха», «В гостях хорошо,

а дома лучше», «Свой сухарь лучше чужих пирогов», «Свой уголок – свой простор», «Ищи добра на стороне, а дом люби по старине», «В чужом доме не осуждай!», «Каково на дому, таково и самому», «В чужом доме побывать – в своем гнилое бревно увидать», «На чужой каравай рот не разевай, а пораньше вставай, да свой затевай», «Как бы ни было сладко жить на чужбине, всегда тянет к родной стороне» (тат.), «На родной стороне даже дым сладок» (тат.), «Бежал от дыма, да попал в огонь» (тат.), «В Астрахани телка рубль да перевоз тысячу» (К. Насыри[103]), «Понадеялся на гору, где и дичи-то не водится» (К. Насыри), «Свое – в сердце, чужое – под мышкой» (К. Насыри), «Хочешь знать, что в твоем дому творится, – спроси у соседа» (К. Насыри), «Хоть палец в рукавице пошевелишь – от глаз людских не утаишь» (К. Насыри), «Где-то там, говорят, котел есть, а пойдешь, и черпака не найдешь» (К. Насыри), «Не стучи в чужие ворота, не то в твои постучат» (К. Насыри), «Гость – ишак хозяина» (К. Насыри), «В вашем доме, что ни день, то праздник или свадьба. В нашем доме, что ни день, то горе иль кручина» (К. Насыри) и др. Приведенные пословицы иллюстрируют бинарную оппозицию, дошедшую до нас с глубокой древности. Здесь используется архаический принцип противопоставления (свое – чужое, дома – в гостях), позволяющий посредством ассоциаций познать и описать мир, в нашем контексте – город как место жительства. При этом свое пространство, несмотря на недостатки, оказывается родным и близким, заставляя переживать за него.

Присвоение городского пространства происходит посредством метафизического опыта. Жизненные события личности, «маленькие трагедии» и большие радости, развертываются на городском ландшафте. Неслучайно *post-factum,* в воспоминаниях человека, конкретные детали события вместе с сопровождаемыми эмоциями становятся более тусклыми, но городской пейзаж, на котором они разворачивались, оказывается устойчивым и детализированным. Объясняется подобное тем, что город ежедневно являет личности свой облик, меняя одежды из своего богатого гардероба. Подчеркнем, одежда города в восприятии каждой личности оказывается сугубо индивидуальной. Неслучайно «каждый горожанин переживает город (по крайней мере город, хорошо знакомый) как продолжение своего собственного тела, как особого рода одежду, вернее, как

[103] Насыри К. Фольклор. Загадки. Пословицы и поговорки. URL: http://kitap.net.ru/nasyri2.php

целую последовательность одежд, развернутую в городском пространстве. Слои этой одежды несут печать конкретной личности горожанина тем отчетливее, чем ближе находятся к его физическому телу: его комната куда ярче окрашена его персональными пристрастиями, чем лестница или двор, не говоря уж о ближайшей улице и т. п.»[104]. Подчеркнем, городской гардероб зависит не только от личных пристрастий, веяний моды, но и времени года/суток, смены будней и праздников, объектов (памятников, арок, фонтанов и пр.) внутри пространства.

Город служит одним из главных звеньев в идентификации личности. Бинарная оппозиция, порою неосознанно присутствующая в сознании личности, помогает выстроить схему, согласно которой родной город для человека, как правило, бывает *своим*, в то время как другое городское пространство воспринимается *чужим*. Но само пространство родного города (*своего*) дискретно, оно рассматривается личностью через призму «свое – чужое»: какие-то районы/объекты в городе человеку близки и знакомы, что-то является далеким, чуждым и даже неприятным. В итоге человек «все “свое” невольно и бессознательно наделяет собственной, как бы независимой от него (горожанина) жизнью, характером и судьбой. Другими словами, “свое”, как и все живое, существует не только на потребу горожанина, но и само по себе, по каким-то своим, не всегда понятным законам, и в этом смысле существует как нечто совершенно естественное»[105]. Проиллюстрируем присваивающее отношение к городу строчками из стихотворения Лоры Тасси о Казани:

О, прекрасная дева, царица Казань!
Красотою своей мое сердце не рань,
Белизною кремлевской стены не плени,
Высотой Спасской башни меня не мани.
Благодатью церковной меня не чаруй,
Сююмбеки кривой надо мной не колдуй.
О, Казань, в старину ты вплела новый век –
Очарован тобою простой человек:
Здесь, как миф, Кул Шариф из заоблачных сфер,
А поодаль разросся гигант «Универ»,

[104] Каганов Г. З. Душа и тело города // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке / под ред. Б. Г. Юдина. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 234.
[105] Там же. С. 237.

Здесь дома антиквары из прошлых эпох,
И коробки бетонные новых домов.
Тут Кабан полноводный исполнен легенд,
За Казанкой долины чудеснее нет,
С Петропавловской церкви, дохнув стариной,
Как на ладони спит город родной.
Здесь мечети и церкви в один небосвод,
Здесь живет дружелюбно различный народ,
Хоть в гостях я пленялась чужой красотой,
Но душа устремлялась обратно – домой,
Наши судьбы сплелись, как начала Инь-Янь,
Я тебе отдала свое сердце, Казань! [106]

Несмотря на искусственность городского ландшафта, личность относится к городу как к *живому существу*, наделяя его антропоморфными чертами, в чем проявляется неискорененная тяга человека к мифотворчеству и анимизму, рождающих *метафоричность*. Человек реально либо виртуально/мысленно *общается с одухотворенным городом как живым существом*, подключая к процессу свой двигательный/визуальный/тактильный/слуховой/обонятельный опыт бытия в городском пространстве. Подобное общение наиболее продуктивно осуществляется в своеобразном путешествии по городу, связанному с бесцельным хождением по улицам и улочкам, поиском/выбором любимых/укромных/тайных/потаенных мест, а нередко – с их изучением, в результате чего происходит присвоение/при*свое*-ние городского пространства. Вспомним строчки Лоры Тасси:

Я вновь иду по улицам Казани,
Единственной, любимой несказанно<…>
Трамвайный шум, гул серых небоскребов –
Здесь все звучит мелодией особой<…>
Но в мире новом, мире современном
Еще слышны старинные напевы:
То пронесли с собой через столетья
Свою культуру булгарские дети<…>[107]

[106] Тасси Л. О, Казань… URL: http://zanimatika.narod.ru/RF11_Kazan.htm
[107] Тасси Л. Мелодия моя… Казань… URL: http://mylevl.ucoz.ru/news/2009-05-11-23

или Арома Лайм:

У столицы на виду
по Булаку я иду
и подсветок синий жемчуг
беззастенчиво краду.
А на Баумана гул –
Вырви музыки разгул.
Кот казанский из кареты
Мне игриво подмигнул.
Мчит людское колесо,
изумляется лицо:
не для нас ли, для заблудших,
нимбом светится «Кольцо»?
На Кремлевской благодать:
до звезды рукой подать.
Бирюзовый пятикупол
далеко в ночи видать[108].

Путешествие по городу позволяет увидеть его *тело*. Подчеркнем, *тело города* выступает в качестве *метафоры*, олицетворяющей среду обитания личности как существа, обладающего своими очертаниями и структурными элементами в виде частей тела. В процессе рождения городской телесности личность активно задействует воображение и фантазию. Понимая, что город искусственен, человек фантазирует над его обликом, пропуская через призму своего Я, тем самым вплетая в реальное нереальное, в рациональное – эмоциональное, в сознательное – подсознательное и даже сверхсознательное, в действительное – воображаемое, в объективное – субъективное, в непотаенное – потаенное, в схематичное – телесное. Подобная переработка информации и ее интерпретация рождают *метафору тела города*, снимая противоречие между искусственностью и естественностью. Метафора *оестествляет искусственность* среды обитания человека. Искусствовед Г. З. Каганов выстраивает следующую схему проекции телесности на город: «передвигаясь по “своему” городу вполне бездумно, когда не требуется на каждом шагу напрягать рефлексию и вни-

[108] Лайм А. Прогулка по Казани в конце декабря. URL: http://www.clubochek.ru/konkurs.php?idf=1454

мание, горожанин смотрит на него из такой глубины своего существа, что его собственное тело непроизвольно и незаметно становится как бы первым планом картины, и за долгий срок этот “вид изнутри тела” (со всеми его подсознательными образами и комплексами) переносится на город, который столь же непроизвольно и незаметно начинает видеться тоже как тело и тоже изнутри»[109]. В итоге житель мыслит город как *свой*, различая внутри тела *свои* части в виде района, двора, дома, этажа, квартиры.

Судя по научным исследованиям Каюма Насыри, он с удовольствием путешествовал по городу, познавая его тело в тончайших нюансах, фиксируя этнографические и статистические особенности. Описания современной ему Казани XIX века прекрасно детализированы и пронизаны особой теплотой и любовью, говорящими о чувстве патриотизма и нравственной оседлости. «Казань находится в 1400 километрах от Петербурга. Красивый, хорошо застроенный город. Озеро Кабан и Булак делят Казань пополам. К югу от них находятся мусульманские постройки. Есть они и в окрестностях Казани – в слободах Бишбалта и Ново-Татарская, возле Порохового завода. На всей этой территории четырнадцать мечетей. При каждой мечети имеется большое медресе. Есть у мусульман своя площадь, называемая Печан базары – Сенной базар. Ее окружает около двухсот лавок. Торговлю в них ведут мусульмане. Самый ходовой товар – мануфактура, чай, сахар и все то, что едят и пьют. Ремесленники торгуют шапками, ичигами, кавушами[110] и прочими изделиями своего ремесла. Только обуви мужской и женской за год в Казани изготавливается на 250 тысяч рублей, и все это – дело рук мусульманских умельцев. Много в Казани мастериц среди женщин, которые трудятся в основном над изготовлением тюбетеек, такии[111], калфаков[112]. В одной только Казани за год шьют более 600 тысяч головных уборов. Ежегодно здесь печатается около 500 тысяч книг, в том числе и Коран. Есть у мусульман свои мыловаренные, суконные, а также свечной заводы. Издавна славится и восхваляется всеми казанское мыло. Растет Казань, увеличивается из года в год. Судя по календарю пятидесятых годов, в городе было 45 тысяч человек, а сейчас их насчитывается око-

---

[109] Каганов Г. З. Душа и тело города // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке / под ред. Б. Г. Юдина. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 248.

[110] Кавуши – национальные мягкие кожаные калоши.

[111] Такия – вид женского головного убора, вышитого жемчугом.

[112] Калфак – национальный женский головной убор, расшитый бисером или жемчугом.

Карта Казани XIX века, где красным цветом обозначены разрушения после 1917 года

ло 81-82 тысяч. На неделе в Казани бывает три больших базара – в понедельник, среду и пятницу. Больших площадей, где проходят базары, тоже три: Сенная, Рыбная и Хлебный базар. В дни базаров отовсюду в Казань стекается добро и нет ему конца и края. И никто еще не увозил свой товар обратно – иногда ввезенного оказывается недостаточно. И самое большое оживление – в мае на Булаке, где каждый год проходит весенняя ярмарка Ташаяк»[113].

Особое внимание татарского ученого было сосредоточено на мусульманских архитектурных сооружениях – *мечетях*, что очередной раз подчеркивает его конфессиональную принадлежность и трепетное отношение

[113] Насыри К. Научные исследования. URL: http://kitap.net.ru/nauchnye.php

к исламу. Строительство мечетей он рассматривает в историческом ракурсе, подчеркивая, что «до царствования Екатерины II в Казани каменных мечетей не было. Были лишь холодные помещения, кое-как сколоченные из досок. Как рассказывает старый Мустафа ага, при жизни Хромого Каратуна[114] в Казани не осталось ничего, похожего на мечеть. Для сотворения намаза мусульмане собирались в ветхих шалашах, крытых древесной корой»[115]. Значимой точкой в истории мусульманской архитектуры стал 1767 год, связанный с приездом в Казань Екатерины II. Именно она по просьбе самых уважаемых мусульман разрешила строительство мечетей, указав места для них. «Она проявила большое великодушие к мусульманам и, бывая среди них, расспрашивала, не терпят ли они беды от русского народа. Мусульмане же, нисколько не жалуясь на русских, отвечали ей: “Слава Аллаху, не ведаем никаких мучений”. Рахматулла Амирханов рассказывал так: после получения согласия царицы был заготовлен материал и началось строительство здания каменной мечети. В первую очередь были построены мечеть Эффенди и мечеть Баев. Их постройкой с большой поспешностью занялись самые состоятельные баи города, желая как можно скорее использовать благоприятный случай, предоставленный царицей Екатериной II. Но спешка привела к тому, что при закладке здания было неточно определено направление на Мекку, поэтому кыбла в обеих мечетях оказалась несколько смещенной. (Мечеть должна быть обращена фасадом к святыне мусульман Каабе в городе Мекке.) Когда дело дошло до возведения минарета, городские власти, обеспокоенные его высотой, написали Екатерине II: “Ты хоть и дала мусульманам разрешение на строительство мечетей, но они строят очень высоко”. На это царица ответила так: “Я определила им место на земле, а в небо они вольны подниматься по своему усмотрению, потому что небо не входит в мои владения”»[116].

Еще одним аспектом метафорического восприятия города является его *половое различие*. Если обратиться к названию города Казани, то здесь мы встречаем ярко выраженное *женское начало*, что подчеркивают и приведенные нами поэтические строчки. Подобное неслучайно. Дело в том, что «города предстают в литературе в качестве женских персонажей,

---

[114] Хромой Каратун – Лука Канашевич, архиерей, насильственно насаждавший христианство среди мусульман.

[115] Насыри К. Научные исследования. URL: http://kitap.net.ru/nauchnye.php

[116] Там же.

Апанаевская (Байская, Галеевская, Вторая Приходская) мечеть. Литография. (г. Казань, улица Каюма Насыри, 27)

а в изобразительном искусстве передаются как женские фигуры <...>, в древневосточном культурном пространстве подобные представления воплощаются в образе богини города»[117]. Другое дело, что, несмотря на женственность своего именования, легенды о происхождении названия города расходятся. Одна группа версий связывает название города с *казан*ом, имеющим мужской род. Другая группа версий имеет ярко выраженное женское начало. Так, лингвист Д. Г. Киекбаев связывает

[117] Цит. по: Неклюдов С. Ю. Тело Москвы: к вопросу об образе «женщины-города» в русской литературе. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov20.htm

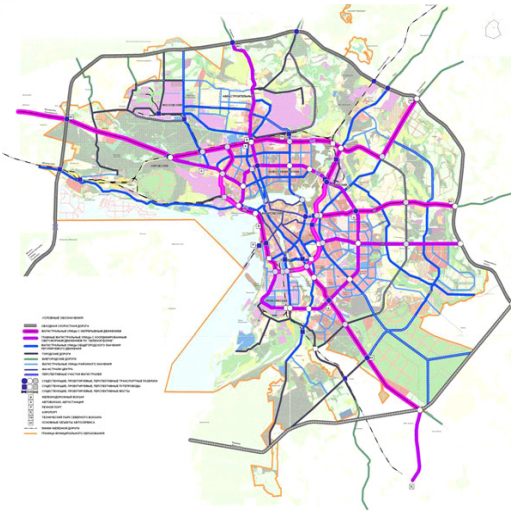
название города со словом «*каен*» – береза, а писатель Юсуп Гарай – с *водной травой* (мать-и-мачеха или лебеда душистая), встречаемой у тюркских народов. Несмотря на неясность происхождения названия города Казань, что выдает в нем ярко выраженное женское начало, олицетворяющее потаенность как сокрытость глубоко личного (на сегодняшний день – это пока *в-себе-потаенность*), тем не менее сделаем акцент на следующем моменте. Даже если происхождение слова связано с *казаном*, то он семантически наделяет женский образ чертами маскулинности – силой, мужеством, отвагой, стойкостью, рождая метафору *мужественной женщины*, о чем свидетельствует более чем тысячелетняя история Казани.

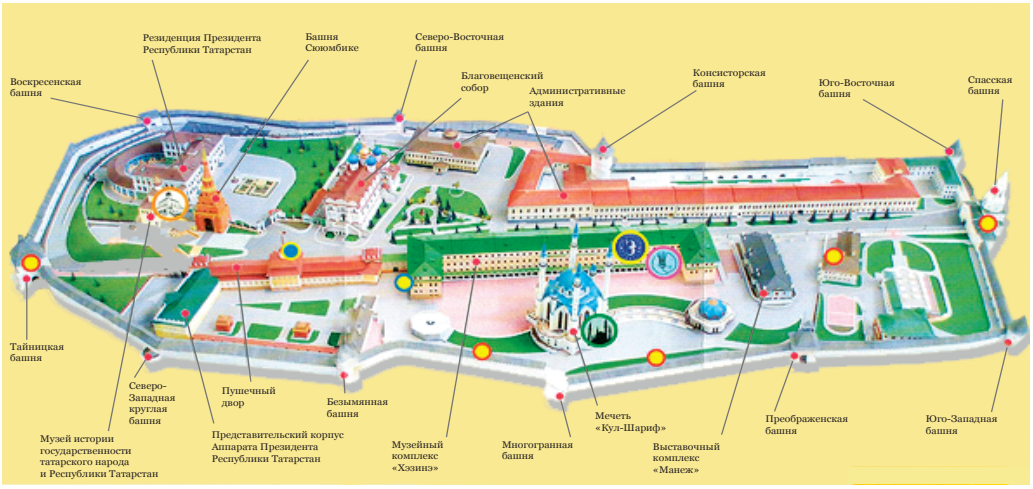
В пользу женского образа Казани говорит ее карта-схема: контур города представляет собой национальный женский головной убор – *калфак* (в интерпретации Н. И. Воробьева – простой *колпак*). Он – женский символ, узоры которого несут определенный смысл, чувства и переживания, показывая духовную красоту хозяйки. Если в древности калфак был повседневным городским убором, то сегодня его можно увидеть только как элемент праздничной одежды или сценического костюма.

Несмотря на то, что у Каюма Насыри мы не встречаем ассоциаций, связанных с женственностью Казани, тем не менее трепетное отношение к женщине и значимость ее положительных качеств для окружающих людей он опосредованно передал как *вне-себя-потаенность/бытие небытийного* в своей выборке пословиц и поговорок татарского народа. Например, «Вошла, как луна, засияла, как солнце», «Сердце матери – в сыне, сердце сына – в степи», «Хорошая жена из ржаной муки пышки печет, плохая – пшеничную портит», «Добрая жена – казна, плохая жена – беда»[118].

Схема Казани повторяет геометрическую причудливую изворотливость калфака. Дело в том, что этот сложный на первый взгляд головной убор имеет довольно простую конфигурацию: он, обладая прямоугольной формой с конусом на одном конце, одевался на голову, надвигаясь на лоб, а конусообразный конец либо откидывался назад, либо набок, придавая замысловатость головному убору.

[118] Насыри К. Фольклор. Загадки. Пословицы и поговорки. URL: http://kitap.net.ru/nasyri2.php





Казань и Кремль на карте, схеме и фото по своей форме напоминают татарский калфак (верхняя фотография справа)

Помимо этого, как писал Владимир Маяковский, «начинается земля, как известно от Кремля», необходимо обратить внимание и на эту городскую конструкцию. Если внимательно изучить схему Казанского Кремля, то в ней мы отчетливо увидим женский профиль с калфаком на голове, где лобную часть с калфаком составляют Тайницкая и Воскресенская башни, Президентский Дворец и башня Сююмбике, глаз – Южный корпус, нос – мечеть Кул Шариф, рот – Преображенская башня, подбородок обрамляет – Юго-Западная башня, а длинная шея красавицы Казани – улица Баумана, где постоянно дует ветер и в зависимости от времени года хочется закутаться то в теплую шаль, то в легкий шелковый платок. Охраняет кремлевскую красавицу другой символ Казани – кот, примостившийся на ее шее, согревая и охраняя (памятник Коту казанскому установлен на улице Баумана, скульптор – И. Н. Башмаков):

И. Н. Башмаков
Казанский кот

Кремль ночной, как белый кокон,
Светлой полнится тоской,
О холодный мрамор окон
Трется лунный кот щекой.
Водит лапами по крышам
Древних башен и домов –
Притаились звезды-мыши,
Видя блеск его усов.
Меркнут в сумраке столетий
Троны, битвы и пиры,

Меж соборов и мечетей
Бродят брошенные сны.
Тают в вечности заботы
Под созвездием креста,
Мягкой греет нас дремотой
Тень пушистого хвоста.
Лунный кот мурлычет нежно
Колыбельную Кремлю:
«Спи, мой пленник белоснежный,
Помни – я тебя люблю».[119]

Брожение по городу рождает в личности огромную палитру ассоциаций, которые могут усиливать время года, свет, звуки, вибрации и даже запахи. Все перечисленные параметры способствуют эмоциональному восприятию города и его приятию/неприятию. Так, зима повлияла на рождение следующего городского поэтического пейзажа Лоры Тасси:

Кул Шариф замерла в ослепительно-белом сиянье,
И неоновым отблеском вторила ей Пирамида,
Белый Кремль со снегом слился в неустанном лобзанье,
Сююмбеки кривая на них затаила обиду.
Хоррият одиноко качалась на мраморном шпиле –
С высоты караулила сон полуночной Казани,
Ветер вьюгу шальную крутил в бесконечной кадрили,
Над Волгой, стирая воздушно-наземные грани.
И поземка струилась змеею по Ленинской дамбе,
И куда-то, во тьму убегая, спешили машины,
Новогоднею сказкой мерцала Казань в каждой лампе,
Старо-древним мотивом Булгарские степи ожили...[120]

Неповторимый облик городу придают знаменательные метки в виде памятников, старинных и прочих построек, связанных с историческими именами:

---

[119] Алексеев И. Е. Лунный кот – Казанский кремль. URL: http://www.stihi.ru/2009/12/17/7308
[120] Тасси Л. Зимняя сказка. URL: http://mylevl.ucoz.ru/news/2009-05-11-23

Провинция, ты тем и хороша,
Что сохраняешь от распада личность,
а если в нас духовная столичность,
Провинциальность, право, не грешна...
Казань, Казань, татарская столица,
Предположить ты даже не могла,
как накрепко Россия настоится
под крышкою бурлящего котла.
И в пахнущий казарменными щами,
Европою приправленный настой
войдут Державин, Лобачевский, Щапов,
войдут и Каракозов, и Толстой.
Шаляпина ты голосом подаришь,
и пекаря чудного одного
так пончиками сахаром придавишь,
что после Горьким сделаешь его...[121]

Описание исторических меток можно найти и в исследованиях Каюма Насыри. К ним он относил некрологи и могильные камни, посвященные выдающимся личностям прошлых эпох. Например, Насыри выделял имя духовного учителя Казанской губернии и уезда Габденнасыра аль Курсави (1776–1812), считая, что он «один из заслуживающих уважения ученых эпохи, приобретший известность как не чуждый новых веяний мулла. Любое свое суждение стремился он вынести из Корана, в соответствии с ним творил суд справедливости. При этом повторял: “Не прошли еще времена познания нового, и пусть каждый сообразует свои действия согласно разуму и воле. Постыдно следовать общему потоку мысли”»[122]. Возможно, именно ярко выраженная нравственная позиция и испытания, выпавшие на долю Курсави, перекликающиеся с биографией самого Каюма Насыри и созвучные его образу жизни, оказались привлекательными и послужили стимулом для появления этой исторической метки. Оба татарских просветителя трепетно относились к своему вероисповеданию и трактовке Корана, что подчеркивает сакральность этой сферы их жизни. У Курсави

[121] Евтушенко Е. Казанский университет. URL: http://www.dolit.net/author/12515/ebook/49565/evtushenko_evgeniy/kazanskiy_universitet/read
[122] Насыри К. Научные исследования. URL: http://kitap.net.ru/nauchnye.php

читаем: «Все многочисленные упоминания Аллаха в Коране есть не что иное, как единая восхваляющая его молитва». Оба деятеля говорили о важности труда в жизни каждого человека. Так, среди записей Г. Курсави есть следующая: «Человек должен трудиться во всю меру своих способностей. Труд – знамение времени. Нет конца эпохи деятельности».

В одном из своих трудов Курсави написал, что «“свойства бога воплощены в сущности самого бытия”. Это высказывание вызвало ожесточенные нападки со стороны бухарских ученых. Когда крамольные мысли дошли до самого эмира, он приказал вывести муллу Габденнасыра на площадь суда и подвергнуть мучительным пыткам. Друзья и единомышленники обступили его с уговорами, откажись, мол, от своих слов, иначе лишишься головы. Окруженный палачами с саблями наголо, мулла Габденнасыр отказался от сказанного и только так заслужил прощение эмира. Мысль, возмутившая правителя Бухары и ученых, заключалась в том, что он писал: “Поиски и нахождение истины кроются не в слепом поклонении верованиям и идолам древности, а в критическом их осмыслении вплоть до исключения ненужных из них, ибо это свойство и право человека, данные ему богом. Нельзя веровать по-старому”. Звучат они и в комментариях к “Хафтияку ша-рифу” – книге, широко известной и читаемой в народе. Напечатана она в 1863 году»[123].

Согласимся с искусствоведом Г. З. Кагановым, утверждающим, что «совмещение живого с неживым, естественного с искусственным, просвечивание их друг через друга и способность друг друга замещать и обозначать – все эти свойства воображения воспитываются нормально развитой городской культурой и задают направление идентификации горожан со своей средой»[124].

Город оказывается не только средой обитания человека, «*близостью привычного»/«пространством родства»* (Ж. Перек), но и обладает структурирующим началом – он прививает/развивает/поощряет/подавляет/нейтрализует в личности определенные черты, способствуя рождению определенного стиля поведения (вспомним, существующее различие между москвичом и петербуржцем, москвичом и казанцем и др.).

Единицей городского пространства является дом, который с одной стороны, становится «немым» свидетелем повседневной жизни своего

---

[123] Насыри К. Научные исследования. URL: http://kitap.net.ru/nauchnye.php

[124] Каганов Г. З. Душа и тело города // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке / под ред. Б. Г. Юдина. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 243.

хозяина и его окружения, а, с другой стороны, личной/глубоко интимной средой обитания и объектом приложения усилий человека в его обустройстве. Дом наиболее ярко характеризует не только повседневность отдельной личности, но и выступает в качестве своеобразной квинтэссенции ***повседневности народа и его быта***, в нашем контексте – татарского.

Остановимся подробнее на феномене повседневности. Человек, живя и проявляя себя в окружающем мире, редко задумывается о «высоких материях и категориях», но при этом он не анализирует и собственный мир повседневности с его ежеминутно возникающими и исчезающими заботами, проблемами и мелкими деталями. Жизнь среднестатистического человека превращается в принцип «проходя мимо», чему во многом способствует и наш век – век космических скоростей и быстро сменяющих друг друга высоких технологий. Человек не успевает за временем и его изменениями: в жизни все становится зыбким и временным, хотя возможно современным, но со-временным. Более того, «скорость смены событий так велика, что смыслы нами не успевают извлекаться, и мы ничего не успеваем понять. Так мы и живем в режиме неизвлеченных смыслов и расширяющихся симулятивных пустот культуры»[125]. При этом у человека не существует иного способа быть, бытийствовать, кроме мира его повседневности, который постоянно претерпевает изменения, безвозвратно унося и нередко не оставляя в памяти лица, на мгновения попавшие в орбиту его жизни, сезонно-модные тренды и их вещи, устаревшие модели техники. Заметим, что в русском языке мы вместо слова «существование» чаще употребляем слово «*бытие*», которое напрямую связано с повседневностью и ее *бытом*. Поэтому не стоит относиться к повседневности пренебрежительно, как упадку высокой культуры. Лучше вспомним Э. Гуссерля, который, выделяя практичность «жизненного мира», выдвинул лозунг «возвращения к самим вещам»[126].

Мир человеческой повседневности уникален. Он включает в себя не только реальных людей и вещи, одновременно взаимодействующих между собой и отчужденных друг от друга, но и тип мышления, поведения, характер общения, речь. Более того, человек осознает и не осознает реальность момента: он одновременно/поочередно может как забыться в по-

---

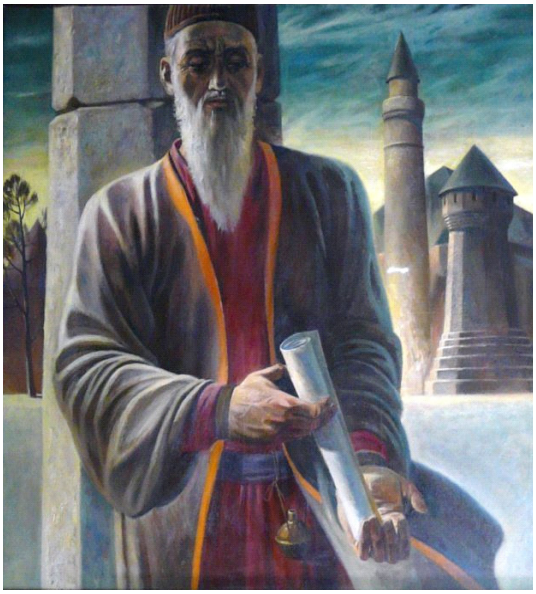
[125] Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический Проект, 2010. С. 16.
[126] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 94.

вседневности, так и прочувствовать, понять ее («Остановись, мгновенье! Ты прекрасно!» – И. В. Гете) и себя в ней. Л. Н. Толстой выделял помимо истории еще и «роевую жизнь», к которой относил жизнь в малых общественных группах и семье. Именно повседневный опыт человека формирует самобытность и неповторимость индивидуального, выступая, в том числе, в качестве духовного самосовершенствования. При этом «роевая жизнь» нередко способствовала и возвышению общества, его «звездным часам», когда повседневность того или иного народа становилась достоянием мировой культуры и даже влияла на ход событий. Поэтому мир повседневности человека требует своего осмысления и рефлексивного отношения.

На страницах некоторых своих трудов Каюм Насыри зафиксировал мир повседневности и быта татарского народа, оставив нам великолепные данные, тем самым помогая сохранить, а нередко и восстановить/реконструировать национальную идентичность. Обращение к повседневности и дому как ее яркому образу было неслучайным. Возможно, дом для татарского просветителя выступает в качестве символа мечты из его потаенного, так и оставшегося в разряде несбывшегося: его желание создать семью потерпело фиаско, детей у него не было, сам Каюм Насыри скитался в Казани по разным адресам.

Повседневность представляет собой особую сферу, условие и способ жизни, так называемую культуру обыденной жизни или обыденность, включающую в себя обыденное знание, обыденное сознание, повседневную речь, повседневное поведение человека и его привычки. Повседневность представляет собой закономерный и постигаемый мир смыслов, которые подчиняются определенным самоорганизующимся процессам. В повседневности на первый план выходит субъективное переживание, связанное с типичным практическим действием или индивидуально-значимым/незначимым событием/со-бытием. В плавильном тигле повседневности перемешивается разнородное: эмоциональное и рассудочное, иррациональное и рациональное, сознательное и бессознательное. Заметим, повседневная жизнь есть не автономная сфера, а органичная часть социального, неразрывно связанная со всеми иными сферами (религиозными, политическими, экономическими). Более того, повседневность можно назвать понятием дифференцирующим. Это объясняется тем, что оно зависит от культурной среды, места и времени, вследствие чего повседневность одной национальной культуры отличается от другой. Неслучайно, мы

имеем *много'образную* и *многообр'азную* действительность. Но при этом мир повседневности – это и сфера социокультурного пространства, его типичных схем и рутинных форм практики, создающих зону комфорта бытия, в чем проявляется его адаптивная и целебная функции. Повседневность связывает социум/человека с историей и традициями своего народа. Это мир близкий человеку и социуму в целом. В нем можно выявить два уровня: первый связан с восприятием социумом/человеком своих будней как естественного состояния (эмоциональный); второй – рефлексивный, в котором происходит символическая переработка и оценивание повседневности через призму шкалы ценностей. К ключевым аспектам повседневности обычно относят: ощущение существования мира, довольно тревожное отношение к жизни и переживание ее хода времени, личную форму определенной социальности, трудовую и бытовую деятельность, которые соответствуют норме или отклоняются от нее (патология).



Х. Якупов. Мыслитель

Среди черт повседневного опыта можно выделить следующие. Для повседневности характерна повторяемость, то есть то, что происходит ежедневно как привычное и обязательное; то, чему дается оценка как тривиального и рутинного. Но при этом в рамках подобного профанного (мирского) опыта существуют очаги сакрального (священного) действа: праздники, ритуалы, молитвы, выходные, досуг, сновидения. Все это

подчиняется временным и пространственным параметрам, которые либо представляются в своем привычном виде, либо специально выделяются, украшаются в зависимости от уровня и специфики сакрального события.

Современный человек от рождения до смерти погружен в повседневность и ее пространство, не отдавая себе отчета в этом: нередко через призму повседневного опыта он сознательно, а порой и бессознательно, воспринимает окружающий мир. Начиная с древности, в повседневности переплетались и накладывались друг на друга два полюса человеческого бытия – сферы сакрального и профанного. Так, в профанном мире происходило «рождение» сакрального, которое, в свою очередь, накладывало отпечаток на повседневность человека, ориентируя его в окружающем мире и предписывая определенные правила как высшие нормативные ценности. Заметим, в современном культурном ландшафте, несмотря на достижения науки, прагматичность сознания человека, взаимодействие сакрального и профанного в повседневности продолжает обнаруживать себя. Современный тип мышления буквально «бежит» от рациональности, погружаясь в пучину иррационального начала. Подобное деление на сакральное/профанное распространяется и на пространственную зону повседневности (пространство поселения, жилища и даже тела). Так, в населенном пункте существуют профанные места: например, транспортные пути (дороги, реки, улицы), источники воды (реки, водоемы, колодцы, водопровод), рабочие зоны, торговые точки (рынки, магазины), места общественного питания (кафе, закусочные). Но помимо них есть и очаги сакральности – зоны власти, религии, отдыха. Подчеркнем, при определенных обстоятельствах обе сферы способны пересекаться, что обусловлено диалектическим законом единства и борьбы противоположностей.

В повседневности проявляется этнокультурное и его ценности: то, что разделяется всеми членами общности, имея символическое воплощение и способствуя идентичности. Как определяет И. М. Юсупов, «этнические ценности – совокупность культурных традиций этноса, которые выделяются самим этносом в качестве наиболее специфичных черт, маркирующих его историческое и культурное своеобразие»[127]. В этом смысле повседневность как одна из символических форм культуры понимается как

[127] Юсупов И.М. Этнопсихология народов Татарстана: учеб. пособие. Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2014. С. 26.

общение между людьми, реализуемое в «системе знаков, употребляемых в соответствии с известными членам данного общества правилами»[128] и как «система разделяемых обществом смыслов, установок и ценностей» (П. Берк)[129]. Повседневность дает ключ к пониманию культуры и эстетических ценностей определенного этноса.

В современности изучение повседневности обладает позитивным, эвристическим потенциалом. Оно способствует обретению идентичности (индивидуальной, коллективной, национальной), приобщению к мировой и национальной культуре, воспитанию чувств патриотизма и гражданской ответственности. В условиях современных кризисов повседневный опыт и владение им ориентируют человека, помогая его «рассеянному сознанию» разобраться в ризомном лабиринте жизни и проявить этническую принадлежность. Именно повседневный опыт обнажает социальные/индивидуальные ценности через внешние и внутренние черты (в том числе стиль жизни, идеологию, психологические привычки, поведенческие матрицы, бытовую духовность – пословицы, поговорки, загадки, приметы).

Одним из важных элементов пространства повседневности является ***дом***, имеющий сакральное символическое значение для каждого человека в качестве безусловной ценности. Познавая мир, человек уже на раннем этапе научился «одомашнивать» пространство, что проявилось в устройстве его поселений и домов. Благодаря этому стало формироваться в сознании особое отношение к ним. Как справедливо заметил С. А. Токарев, «выделение микропространства из безграничной Вселенной есть первый шаг к формированию самого понятия пространства в человеческом сознании»[130]. Объясняется это, как считал Ш. Балли, следующим обстоятельством: «человек постоянно приписывает всем предметам внешнего мира черты и стремления, свойственные его личности. Именно ... эта страсть к олицетворению с самого начала развития речи приводила и приводит к созданию метафор»[131]. У огромного количества народов дом как визуальная метафора олицетворяет строение космоса, модель мирозда-

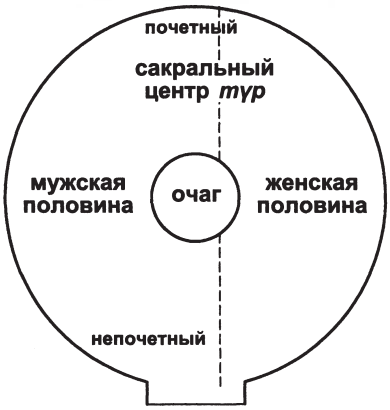
---

[128] Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.). СПб., 1994. С. 6.

[129] Цит. по: Постсоветская культурная трансформация: медиа и этничность в Татарстане 1990-х гг. / под ред. С. А. Ерофеева и Л. Р. Низамовой. Казань, 2001. С. 111.

[130] Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 12.

[131] Цит. по: Курбатов Х. Р. Татарская лингвистическая стилистика и поэтика. М., 1987. С. 87.



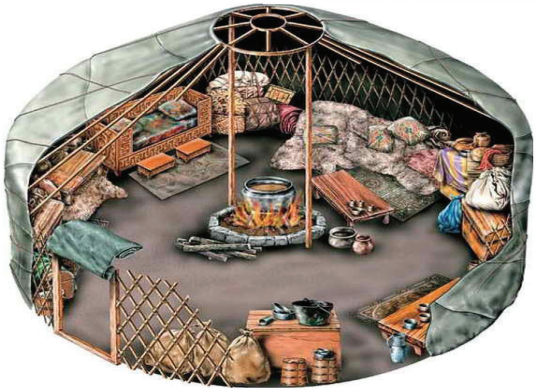


Схема пространства тюркской юрты

ния. Дом, как мир и человек, есть одновременное олицетворение пространственно-упорядоченных макро- и микрокосмоса. Четыре стороны света соотнесены с четырехугольной конструкцией жилища и его стенами. Трехчастное строение мира по вертикали зеркально отражается в структуре дома: крыша и чердак – верхний, небесный мир, мужское начало (неслучайно здесь хранили доставшиеся от предков предметы), покровителем которого был Тенгри[132]; жилое помещение – это земной мир, олицетворение женского начала[133],

[132] **Тенгри** (др.-тюрк. *teŋri / *taŋri; булг. Тангра; башк. и тат. Тәңре) – божество неба (его называли «Вечное небо») и сил природы, создатель растений и громовержец. Его имя обозначало все грандиозное и значимое. В Средневековье считалось, что ханы тюркоязычных народов олицетворяли свою власть как дар и волю Тенгри. Ибн Фадлан, путешествуя по Волге в 921–922 гг., писал: «А если кого-нибудь из них постигает несправедливость или случится с ним что-либо неприятное, он поднимет свою голову к небу и говорит: «Бир тенгри», а это по-тюркски «[клянусь] богом единым», так как «бир» по-тюркски «один», а «тенгри» на языке тюрок – «бог» (Ахмед ибн Фадлан. «Книга о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.).

[133] Считалось, что ему покровительствовала **Умай**. У тюркских народов – это древнее божество, доброжелательный дух, помогающий женщинам, особенно рожающим, и детям до шести лет. Умай – символ плодородия, способствующий рождению детей в бездетных и малодетных семьях. Древние тюрки верили, что любая женщина – земное воплощение Умай. Ее имя символизирует чрево матери, матку и даже отрезанную пуповину. Обычно ее изображали с золотыми/серебряными волосами и гребневидной прической, а ее атрибутом были – маленький лук и стрелы, с помощью которых она охраняла детей.

в котором проявлялась обыденность, повседневность; подпол – подземный мир усопших, где обитал домовой[134].

В мифопоэтической традиции сам дом олицетворял живое существо, части которого сравнивались либо с элементами мироздания (крыша –

---

[134] **Ий иясе** – татарский домовой, который может обитать не только в домах, но и в поле, лесу и даже воде. Как обитатель дома, он занимает особое, почетное место, считаясь хозяином, оберегающим хозяйство и заботящимся о его благополучии. Изображали Ий иясе в виде маленького старика с длинными волосами. Предчувствуя беду, он ночами выл, ходил по дому и вздыхал, а при необходимости – стучал и будил людей. Если хозяева дома угощали его (давали милостыню «*якшамбе садакасы*») или свершали для него жертвоприношения, то он с ними был благодушен и заботлив. В противном случае домовой мог разозлиться и наслать на домочадцев несчастья и болезни. Считается, что по ночам домовой иногда просеивает муку (признак богатства) или прядет лен. Но опасно для домового оставлять пряжу на прялке, потому что после проделок домового с ней в семье может кто-то заболеть.

К. Насыри на страницах своих трудов Ий иясе называет Уй-ияси (домохозяин). Он пишет: «Отличается он от бичуры тем, что в доме не шалит, а занимается полезным трудом: в одном доме чеканит пенязи, в другом прядет, в третьем пишет со скрипом пера по бумаге и перелистывает книги. Однако татарин не пользуется трудом уй-ияси непосредственно; но труд его имеет для татарина предсказательное значение: где уй-ияси чеканит пенязи, там слышавший звуки: «чик! чик!» обогащается посредством торговли, если только займется ею и скует себе капитал, где уй-ияси прядет, там слышавшие нечто звучащее вроде посылки, обогатятся в таком случае или будут благоденствовать, когда займутся этим рукоделием: где, наконец, в доме кто услышит скрип пера и перелистывание книги, то тот сделается ученым. Но в последнем случае в сказках нет слова о богатстве, видно труженикам науки везде оно мало известно! Татары говорят только, что присутствие духа-покровителя и предвещателя только тогда чувствуется, когда в доме тишина и когда кто-нибудь, сидит в одиночку – и естественно!» (Насыри К. Поверья и приметы казанских татар. URL: http://kitap.net.ru/nasyri4.php)

Помимо этого, в татарской мифологии есть упоминание о **бичуре** (разновидность кикиморы у русских), обитающем в доме. Не причиняя особого вреда, он может беспокоить хозяев дома по ночам своим криком, смехом, играми, шутками, связанными с перетаскиванием с места на место вещей. Неслучайно одна татарская поговорка звучит так: «куда делась эта вещь: не бичура ли украла?» Каюм Насыри на вопрос: «Как попадает в дом бичура?», отвечает следующим образом: «Татары об этом говорят вот что: она попадает в дом тогда, когда татарин долго не кладет в нем печи, а потом переходит в него на житье. Есть ли средства выгнать из дома бичуру? Одни говорят, что для этого нужно разобрать весь дом и построить его на другом месте, а другие утверждают, что довольно привести в дом медведя, и бичура убежит». Своеобразным символическим олицетворением бичуры, как зорким напоминанием хозяевам о себе, был веник, загадку о котором приводит К. Насыри: «Сидит крошка-бичура, лычком подпоясан» (Насыри К. Поверья и приметы казанских татар. URL: http://kitap.net.ru/nasyri4.php).

Каюм Насыри называет еще одного хозяина дома **Абзар-ияси** (хозяин хлевов) – это «воображаемый властелин домашнего скота, лошадей и коров – по преимуществу, имеющий своею столицею конюшни и хлева. Та скотина, которую он полюбит, всегда бывает жирна, гладка и красива, а которую возненавидит, та бывает потна и быстро худеет. Имеются такие чудаки из татар, которые заметив худобу или частую опотелость на лошади, продают ее и при этом выражаются так: «Эта лошадь мне не по цвету», то есть не нравится абзар-иясию» (Насыри К. Поверья и приметы казанских татар. URL: http://kitap.net.ru/nasyri4.php).

небесный мир, стены и пол – земной мир, подвал – подземный мир, окна и очаг – божества, дверь и порог – переход между мирами), либо с человеческим телом (крыша – голова, окна – глаза, очаг – сердце дома, подвал – бессознательное). В связи с этим дом символизирует порядок, космический ритм, гармонию и равновесность, «пуп»/центр Земли/Мира, микрокопию Космической Горы/Мирового Дерева, осуществляющих связь между мирами, космическую ось.

Дом – символ безопасного пространства и защиты. Для человека дом как освоенное место обитания отождествляется с семьей и ее традициями, сокровищницей родовой мудрости, безопасностью и постоянством[135], а также сакральным пространством – своеобразным храмом, семейным гнездом, где можно укрыться, подумать/поведать о сокровенном, оказать гостеприимство. Неслучайно дом выступал синонимом понятия «семья» (сравните, өйләнергә – жениться, завести семью происходит от слова «өй» – дом)[136]. Облик и пространство дома состоят из многочисленных элементов и вещей, значимых для семьи. Роль дома полифункциональна: выполняя утилитарную функцию, он олицетворяет также сакральную, мемориальную, эстетическую и социально-статусную значимости.

Я люблю возвращаться домой
Каждый миг, каждый сон, каждый вечер.
В доме ждут меня крепкие плечи
И родной беспокойный покой.
Я люблю возвращаться домой,
Отвергаемой суетным светом,
Экзотическим нежным букетом,
Ожидающим встречи с водой.
Я люблю возвращаться домой,
Где хранят меня тонкие стены,
Где душа моя, знаю, нетленна.
Я люблю возвращаться домой.

Лилия Газизова

---

[135] Вспомним изречение, впервые появившееся в комментариях британского законодательства «Установления английского права» у юриста Эдуарда Кока (1552–1634): «Мой дом – моя крепость» (англ. вариант – *My house is my castle*). Символическое значение этого высказывания связано с тем, что дом – место безопасности.

[136] Севоротян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. С. 514.

Уже при закладке дома заботились о его благополучии и богатстве. Безопасности дома служили различные обряды, известные с языческих времен. Каюм Насыри обращает внимание на обязательность исполнения обрядов, существующих у татарского народа с незапамятных времен, потому что «посредством этих обрядов, они умилостивляют или прогоняют без разговоров и побеждают враждебных им баснословных существ, мертвецов и вообще стараются избавиться от несчастья. К этим же обрядам прибегают по домогательству чего-нибудь выгодного и полезного в их хозяйственной жизни»[137]. Так, уложив несколько венцов сруба, татары готовили специальную кашу (*нигез боткасы*) для хозяев и плотников-строителей. Гораздо раньше, в Волжской Булгарии, начиная строительство дома, закапывали под фундамент либо тело собаки, либо ее или конский череп, что говорило о пережитках тотемизма. Существовала традиция, связанная с зеркалом, которое клали под фундамент. Дело в том, что зеркало у казанских татар олицетворяло воду, ограждающую дом от пожаров.

Еще один татарский миф был связан с домашним змеем (*йорт еланы*). Он был покровителем дома и семьи, заботясь о его благополучии. Татары верили, что если он вдруг уйдет из дома, то с его обитателями может случиться несчастье (они разорятся, заболеют или умрут).

Каюм Насыри приводит следующую примету, связанную со строительством дома: «если бы в строящемся доме первое основание заложила девица, то татары были бы уверены, что в этом доме будет зимою тепло»[138].

Приступая к рассмотрению устройства татарского дома и его интерьера, выделим такую черту как эклектика: татарский дом вобрал в себя черты многих народов, проживающих в регионе, выступая в качестве собирательного понятия.

Большинство городских и сельских поселений располагались около водных источников (рек, родников), поэтому в топологии обнаруживает себя криволинейность, придающая определенную «запутанность» облику:

Стоит моя деревня на горке некрутой.
Родник с водой студеной от нас подать рукой.
Мне все вокруг отрадно, мне вкус воды знаком,
Люблю душой и телом я все в краю моем.

---

[137] Насыри К. Поверья и приметы казанских татар. URL: http://kitap.net.ru/nasyri4.php
[138] Там же.

Здесь бог вдохнул мне душу, я свет увидел здесь,
Молитву из Корана впервые смог прочесть,
Впервые здесь услышал слова пророка я,
Судьбу его узнал я и путь тяжелый весь.
Запомнились навеки событья детских лет,
Нет времени счастливей, забав беспечней нет.
Я помню, как, бывало, по черной борозде
Шагал со старшим братом я за сохою вслед.
Я многое увижу – ведь жизнь еще длинна.
И ждет меня, наверно, дорога не одна;
Но только где б я ни был и что б ни делал я –
Ты в памяти и сердце, родная сторона!

Г. Тукай (перевод В. Тушновой)

Б. Урманче. Габдулла Тукай и Фатих Амирхан

Подчеркнем, изначально поселения делились внутри на своеобразные территории-анклавы, где проживала одна семья/род, социальный слой (богатые, средние и бедные) или этнос, что нашло отражение в облике построек. Но впоследствии подобная практика прекратилась. Более того, происходило взаимное смешение, ассимиляция, этнических черт на территории республики. В 1852 г. в «Казанских губернских ведомостях» можно прочитать о смешении на территории республики множества этносов, что придавало ей определенный колорит: «Поставленная на рубеже противоположных миров, восточного и западного, из которого слагается человеческое развитие, она удерживала во внутренней и внешней жизни своей элементы обоих их: резкая физиономия азиатца встречается рядом со славян-

ским обликом; учение Корана идет наряду с христианско-европейским развитием; легкий минарет полумавританского стиля чуть ли не рядом с византийским куполом стремится к небу... Все это делает особенный, своеобразный характер Казани и выставляет ее из ряда других русских городов»[139]. Чуть позже А. Ф. Риттих напишет: «В городах, в особенности в Казани, вид татарских домов и строений ничем не отличается от других городских... Приемные покои в виде зала и гостиной убраны на европейский лад, обыкновенно мягкой мебелью, зеркалами, канделябрами, занавесками, коврами, салфетками и цветами на окнах»[140]. Еще одно существенное замечание касается домов в городе и сельской местности. С одной стороны, городские постройки и их конструкции многое заимствуют из села. Это объяснялось тем обстоятельством, что большая часть городских жителей происходила родом из сельской местности. С другой стороны, многие тенденции городской жизни заимствовались на селе.

Наиболее распространенной постройкой, приспособленной к природным условиям и распространенной со времен Волжской Булгарии, можно считать срубной дом из лиственных и хвойных пород деревьев прямоугольной или квадратной формы с глинобитной печью, которую обычно устанавливали справа/слева от входа, что зависело от расположения глухой стены. Сам дом принято было строить в глубине усадьбы, а перед ним располагали палисадник с цветами и кустарниками и фруктовый сад: «домов совершенно не видно – они прячутся в глубине дворов за зеленью...»[141]. Подобное описание можно обнаружить и в стихах современных поэтов:

В глубине глубокого двора,
Где мой дом приобретает
Образ кукольной игрушки,
Кто-то нитку вдевает,
Кто-то Шнитке играет,
Кто-то стряпает ватрушки...

А. Монрес (Хаиров)

Татарская усадьба отделялась высоким забором, что было обусловлено влиянием мусульманской традиции. «Вдоль улиц татарских поселков...

---

[139] Белов Е. Казань, Кострома, Нижний Новгород. М., 1913. С. 3.
[140] Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. Казань, 1870. Ч. 2. С. 17.
[141] Воробьев Н. И. Жилища и поселения казанских татар Арского кантона ТССР. Казань, 1926. С. 5.

тянутся бесконечные заборы, то простые, то богато раскрашенные», писал Н. И. Воробьев. Хозяйственные постройки устанавливали отдельно от дома, что считалось характерной чертой татарского дома.

Разберем устройство татарского дома, чье пространство устраивали рационально и даже экономно. Объясняется подобное тем, что днем в нем

Архитектурно-этнографический комплекс имени Каюма Насыри в деревне Большие Ачасыры (Зеленодольский район РТ)

Музей Каюма Насыри – отдел Национального музея Республики Татарстан (г. Казань, ул. Парижской Коммуны, 35)

работали и готовили еду, а ночью – спали. В основе дома лежал сосновый сруб с пеньковой или моховой прокладкой, но его конструкция была типичной для европейской части России и некоторых азиатских народов. Распространенным типом татарской избы был четырехстенник (изба – сени), но встречались пятистенники (в основном у русского населения региона) и реже шестистенники (изба – сени – изба). У богатых людей дома были двухэтажными, на первом (каменном или кирпичном) этаже которого обустраивались торговые помещения или склады, но при этом его внутреннее убранство было подобным: «богатый дом отличается от бедного преимущественно величиной и тщательностью отделки, но не принципами устройства»[142]. Столовая и кухня нередко находились вне дома – во флигеле. Помимо этого, у богатых людей и образованной интеллигенции были кабинеты, обустроенные в европейском стиле деловой мебелью (книжными шкафами, письменными столами и секретерами с канцелярскими приборами).

Секретер, сделанный К. Насыри. Архитектурно-этнографический комплекс имени Каюма Насыри в деревне Большие Ачасыры

[142] Там же. С. 22.

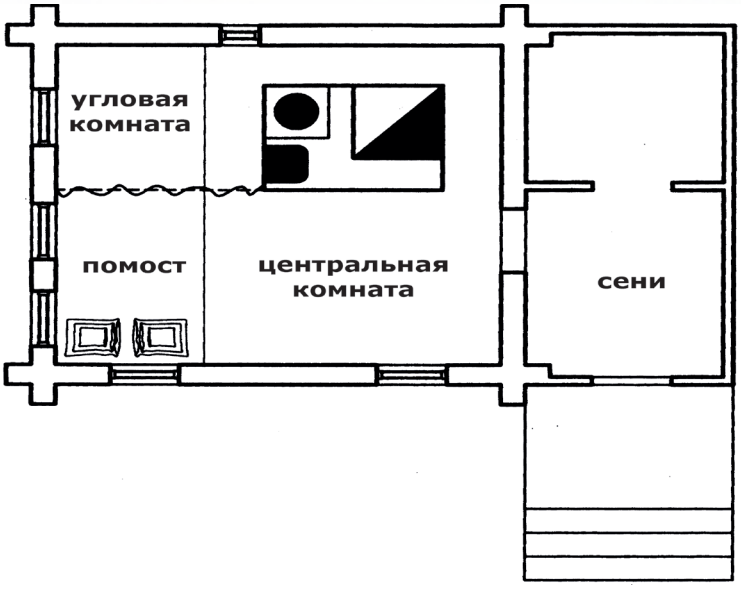


Схема планировки пятистенника

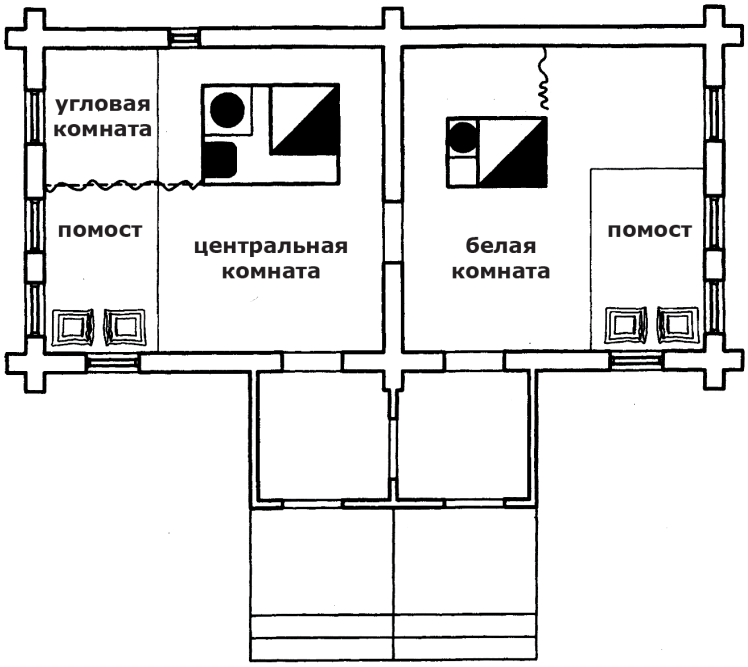


Схема планировки четырехстенника[143]

[143] Схемы печ. по: Сулейманова Д. Интерьер татарского дома: истоки и развитие. Казань, 2010. 141 с.

Принцип деления на сакральное – профанное обнаруживает себя в устройстве дома. Татарский дом делился на две зоны: сакральную – *тур*[144], находящуюся напротив входа, и обыденную – *ишек төбе*, чье расположение было у входа. Вообще вход представлял собой «опасную» точку символического перехода между своим и чужим, внутренним и внешним, поэтому эту зону украшали охранными знаками. Среди самых распространенных предметов, которые вешали над входом, можно назвать *шамаили*. Нельзя было долго стоять на пороге и разговаривать, всех приглашали войти в дом. Самым почетным местом был *тур як* – центр микрокосма дома[145], который во время праздников особо визуально оформлялся религиозными или социальными символами: здесь сидел либо хозяин, либо почетный гость (например, мулла, гость высокого социального статуса, человек преклонного возраста).

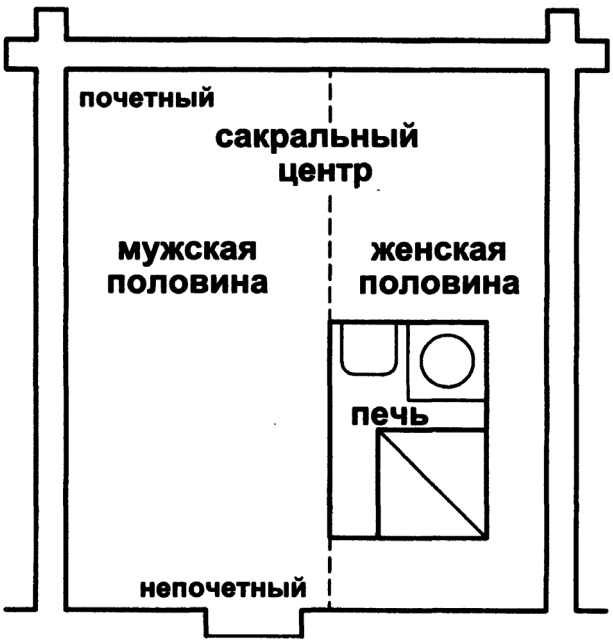


Схема пространства татарского дома[146]

[144] Считается, что слово происходит от древнетюркского «*торуме*», «*тору*» – закон, положение, регулирующее взаимоотношения между людьми.

[145] В русских избах в качестве подобного центра выступал «красный угол», украшенный иконами и вышитыми полотенцами.

[146] Схемы печ. по: Сулейманова Д. Интерьер татарского дома: истоки и развитие. Казань, 2010. 141 с.

Дом начинался с крыльца, которое вело в сени, где располагался чулан. Интерьер, благодаря которому организовывалось пространство внутри дома, выстраивался по традиционной модели, не менявшейся веками. Так, И. Г. Гмелин в 1733 г. писал: «Их покои выглядят очень чисто. У них нет ни кроватей, ни подушек, а вместо того широкие скамьи и ковры»[147]. Подобное описание, но уже в 1920-е гг., дает и Н. И. Воробьев. Татарский дом условно делился на две части – кухонную (сокрытую, женскую) и гостевую (репрезентативную, мужскую), что, с одной стороны, является показателем этноконфессиональной специфики региона, а, с другой стороны, отражает типичные культурные универсалии мироздания с разделением на мужское и женское, известные с глубокой древности (в нашем случае, это разделение мироздания на две равные половины, контролируемые мужским божеством Тенгри и женским – Умай). Отличительной чертой татарского жилища можно считать расположение хлебопекарной печи на определенном расстоянии от стены, что подчеркивали все исследователи: «древний булгарский дом – это сруб или глинобитное сооружение в плане, близкое к квадрату, с глинобитной печью, поставленной внутри дома на некотором расстоянии от стены»[148]. Отступ от стены имел несколько функций: во-первых, практическое значение – благодаря этому дом равномерно обогревался, а «татарские избы всегда были теплее русских»[149]; во-вторых – мировоззренческо-конфессиональное, расстояние между печкой и стеной позволяло женщинам незаметно передвигаться по дому. Именно печь делила дом на две разно-функциональные части, где кухонное пространство считалось женским, а другая, парадно-гостевая часть – мужской. В татарском доме подобное деление с четкими границами считалось особенностью, чего не было ни в русских избах, ни в тюркских юртах. Возможно, четкое разграничение мужского и женского связано с мусульманской традицией, предписывавшей скрывать женщин от мужчин. Подобное бинарное деление показывало пространственную дифференциацию дома, в которой женщина вела хозяйство (следила за очагом, готовила еду, обустраивала дом, воспитывала детей), а мужчина – отдыхал, ввиду того, что его работа проходила за рамками дома. При этом

---

[147] Харлампович К. Известия Гмелина о Казани и казанских инородцах. Казань, 1904. С. 5.
[148] Смирнов А. П. Волжские булгары. М., 1951. С. 78.
[149] Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1859. С. 217.

женская часть была сокрытой от посторонних, внутренней, нередко темной – в ней было только одно окно. Здесь находилась не только женщина, но и ее дети, незамужние дочери. Все татарские женщины были хорошими хозяйками: «женщины свое хозяйство держат в большом порядке и чистоте. Они большие мастерицы печь хлеб. Нигде нет таких вкусных и густых сливок, как у татарок, особенно их каймак, вареные сливки, густые, как пенка. Я видел, как они опрятно доят коров: надевают большой фартук, моют теплою водой у коровы вымя и молоко покрывают чистым полотенцем»[150].

Печь. Архитектурно-этнографический комплекс имени Каюма Насыри в деревне Большие Ачасыры

Мужская половина была местом для работы, сна и приема гостей. Здесь находились почетные гости, мужчины и старшие дети. Она была солнечной и светлой (в ней было много окон), ее украшали, хранили семейные ценности, свершали обряды (религиозные, светские).

На звезды надвигались облака...
Казань спала,
но все же в доме каждом

[150] Фукс К. Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2015.

светилось в среднем по два-три окна –
там продолжалось утоленье жажды
общенья с другом, с книгой и с собой,
сближенье, столкновенье разных мнений,
спокойная беседа или бой
и, очевидно, результат сомнений.
Четвертый час утра, и я шагал,
с сомненьями как будто примиренный...
Мне город спящий думать помогал,
любимый город в буднях утомленный...
Пусть не совсем согласен, но - пока...
Тот все поймет, кто понял хоть однажды,
На звезды надвигались облака,
Казань спала, но все же в доме каждом –
два-три окна...

Б. Гинзбург

В мужской и женской частях обнаруживает себя этнический стиль: «во внутренних покоях преобладает азиатский вкус с его низкими диванами по стенам, на которых сидят татарки, поджав ноги»[151]. Таким образом, в татарском доме, благодаря печи, высвечивалась бинарность мироздания, показывающая универсальное деление на сакральное – профанное, мужское – женское, внутреннее – внешнее, чистое – грязное, старшее – младшее. Подчеркнем, помимо деления печью пространство дома еще разделялось деревянными перегородками и занавесками (***чаршау***). В запечье устанавливали угол для умывания, поэтому здесь хранили кумганы, медные тазы и полотенца.

[151] Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. Ч. 2. Казань, 1870. С. 17.

Интерьер Архитектурно-этнографического комплекса имени Каюма Насыри в деревне Большие Ачасыры

О ***печи*** в татарской избе необходимо сказать особо. Если мы вспомним татарские пословицы, то в одной из них говорится: «Дом без печи – как голова без мозгов» («Мичсез өй – мисез баш»), что говорило о том, что печь – олицетворение дома и его ключевая деталь. Татары-мишари во время свадебного обряда невесту в доме мужа просили поцеловать печь, что символизировало приобщение к новому роду. Печь олицетворяла женское начало. Это нашло отражение в татарских загадках, где печь – женщина: «В углу дома сидит длинная женщина», «Белая кобыла, голова достает до потолка» или в фольклорных записях К. Насыри «Белое платье надела, головой потолок задела». Впоследствии сама женщина символизировала управление домом, считаясь хранительницей очага. Подобное было неслучайным: именно женщина следила за печью и ее чистотой, поддерживала огонь в печи/очаге, несколько раз в год белила. Заметим, в устройстве печи проявляется бинарная оппозиция мироздания, где печь – женщина, а огонь в ней – мужчина: «Мать толстая – дома сидит, отец длинный – на улице ходит, дочь-красавица – в гости кушать ходит». Союз мужского и женского (огня и печи) – символ семьи и ее благополучия, продолжения рода. Неслучайно погасший огонь в печи выступает плохой приметой, связанной с какими-то несчастиями.

Так же печь воспринималась как связующее звено/переход между мирами – миром людей и умерших. Татары-мишари в новом доме, зажигая огонь в печи духам дома и умершим, приносили жертвоприношение в виде зарезанного петуха, выпуская его кровь в устье печи[152].

Конструкция татарской печи была схожа с печами финно-угорских и русского народов, но при этом были и особенности: она имела небольшой деревянный постамент, низкое отверстие шестка и над ним дымоход, отапливающий избу «по-белому». И. Гмелин заметил, «у татар нет черных изб, но в каждой комнате имеется два очага, один для приготовления пищи, другой для отопления»[153] (1733 г.). Сбоку печи сооружался дополнительный очаг для одного/двух ***казанов*** (чугунные котлы). В казанах варили супы, жарили перемячи. Помимо них хозяйки использовали глиняные горшки, чугунки и большие, глубокие сковороды (***таба***). У Каюма Насыри, в собранных им загадках, встречаем связанную с выпеканием оладьев: «На бочок – шлеп, на другой – шлеп, копьем подцепили, кошмой покрыли».

---

[152] Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. М., 1972. С. 188.

[153] Харлампович К. Известия Гмелина о Казани и казанских инородцах. Казань, 1904. С. 16.

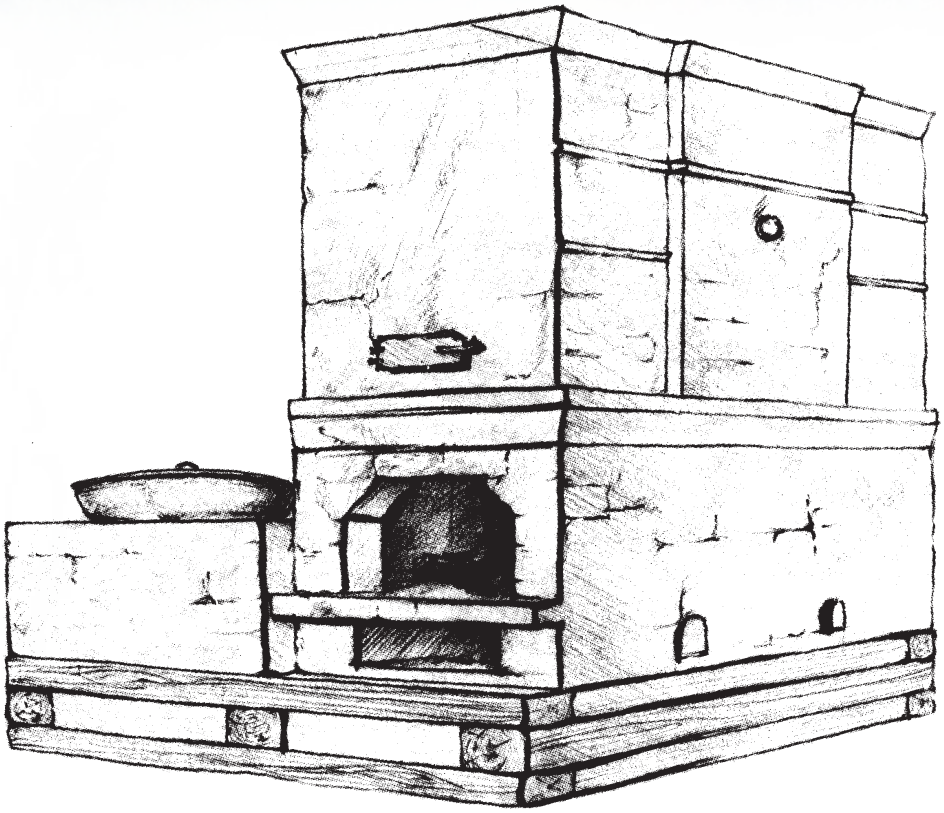


Рисунок хлебопекарной печи (зарисовка И. Н. Каримова)[154]

Описывая печь, Н. И. Воробьев подчеркнул, что татарская печь – своеобразная комбинация «русской» печи и кочевнического котла[155]. Хлебопекарная печь в доме была многофункциональной. Помимо обогрева жилища, в ней готовили еду, пекли хлеб и пироги, грели воду, складывали утварь (посуду, самовар, кумганы[156]), сушили дрова и одежду, освещали избу (для этого в ниши ставили дополнительные керосиновые лампы). Верхняя часть печки использовалась для сна, а под ней устанавливали спуск в подпол. Вот как описывает К. Фукс пространство около печи: «направо от двери в горницу стоит большая печь, при ней

[154] Печ. по: Сулейманова Д. Интерьер татарского дома: истоки и развитие. Казань, 2010. 141 с.
[155] Воробьев Н. И. Жилища и поселения казанских татар Арского кантона ТССР. Казань, 1926. С. 28.
[156] У К. Насыри зафиксирована загадка о кумгане: «Нос торчком, пузо кургузо, не ездит верхом, не идет пешком и на месте не стоит».

находится небольшой котел, в котором варится пища. На печи стоят два медных луженных[157] кувшина – один для мужа, другой для жены, потому что по своему обряду они оба не могут умываться из одного кувшина. За печью в углу находится большой медный таз для умывания, над которым висят два полотенца – одно для лица и рук, другое для обтирания ног»[158].

Печь в Музее Каюма Насыри – отделе Национального музея Республики Татарстан (г. Казань, ул. Парижской Коммуны, 35)

[157] Лужение – нанесение тонкого слоя расплавленного олова на поверхность металлических изделий.

[158] Фукс К. Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2015. С. 12–13.

В богатых домах печь, как и сам дом, потолки, стены и пол, подвергались декоративной отделке (покраска, резьба, оклейка обоями), свидетельствующей об уровне развития мануфактурной промышленности. Раскраска отличалась полихромностью, включающей в себя желтый, синий, голубой, зеленый, белый и красный цвета, взятые в неожиданных сочетаниях, выказывая так называемый «татарский вкус», на который оказал влияние турецкий восток. Особо любимыми были сочетания белого с зеленым, белого с голубым, белого с желтым, синего с красным и желтым. Ярко-раскрашенный дом был гордостью хозяина, который с удовольствием показывал его. Кроме цветового решения дом и его ворота украшала резьба узоров: самыми популярными были изображения солнца, птиц, геометрических знаков и цветов. «Внутри дома стены часто расписываются русскими малярами, где представлены ландшафты с деревьями, цветами, рекой: иногда представляется море с кораблями; но никогда там не увидишь ни людей, ни зверей, ни птиц – это строго запрещается»[159].

Еще один интересный многофункциональный предмет татарского дома, исчезнувший в XX веке как «пережиток прошлого», не соответствующий санитарно-гигиеническим нормам – ***сяке*** (деревянный широкий помост, который встраивали в переднюю стену дома напротив входа, что говорило о его значимости). На него складывали сундуки, столики для чтения и письма, постельное белье и вещи, продукты питания. Помимо этого, на сяке «ели, спали, работали, накрывали стол для гостей»[160]. Как правило, сяке покрывали войлочным либо тканым ковром, а почетному гостю (например, мулле) выделяли плоскую подушку. На стене сзади сяке вешали шамаили, намазлыки и вышитые полотенца. Происхождение сяке попытался объяснить Н. Н. Харузин: «нары... являются лишь более прочно устроенными местами для сидения, прототип которого мы видим в шалаше: низкое сиденье, образуемое в кочевых жилищах посредством положенных шкур, кошм, ковров, подушек, переходит в такие же широкие, но непременно низкие нары, которые, как в кибитке, идут по стенам – другой мебели нет»[161]. Н. И. Воробьев подчеркивал, что сяке отличается от нар финно-угорских народов своей приподнятостью[162]. Д. Сулейманова счита-

---

[159] Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань, 1991. С. 25.
[160] Сулейманова Д. Интерьер татарского дома. Казань, 2010. С. 40.
[161] Харузин Н. Н. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. М., 1896. С. 88.
[162] Воробьев Н. И. Казанские татары. Казань, 1956. С. 204.

ет, что сяке имеет древнее происхождение, связанное с жизнью в юрте и особыми навыками повседневной жизни («сидение скрестив ноги, прием пищи, рассаживаясь полукругом, пышное текстильное убранство»[163]).

Как считают многие авторы, вплоть до конца XIX века внутренняя обстановка дома была бедной: ее заполняли сяке и сундуки. Но позже в интерьере стали появляться предметы мебели (полати, кровати, столы и стулья, полки, буфеты, лавки), домашняя утварь (фарфоровая посуда), часы и зеркала. Многие тенденции были заимствованы благодаря межэтническим контактам и из городской жизни, потому что для сельского населения город был законодателем моды и образцом для подражания. Например, у русских, марийцев, мордвы и удмуртов татары в XX веке заимствовали ***полати*** – деревянный настил, крепившийся над дверью или за печью, где хранились продукты, утварь, постельное белье, а также спали дети.

Еще одним элементом, заимствованным из русской избы, были ***лавки***, стоявшие вдоль стен или в сенях. Они начали появляться в связи с исчезновением сяке. Лавки были как неподвижные, так и передвижные. Их использовали для сна, сиденья и хранения домашней утвари. Излюбленным элементом любого дома были полки и широкие жерди, которые функционировали как шкафы: на них в женской, хозяйственной половине дома, хранили посуду, инвентарь, а в мужской, парадной – книги, текстиль и одежду. Обычно полки и жерди закрывали небольшой занавеской (***кашага***), крепившейся к потолку.

Традиционным элементом татарского интерьера был ***сундук***: на нем сидели и спали (обычно дети), хранили одежду и ковры, собирали приданое для невесты. Как правило, в сакральной, мужской части на сундуки горкой складывали постельные принадлежности. В маленьких сундучках, обычно женских, можно было обнаружить украшения, безделушки и косметику. В татарском доме был не один, а много сундуков. Их оковывали накладками из металла, разноцветной жести и раскрашивали. Как считает Н. И. Воробьев, сундук функционировал в интерьере как декоративный атрибут, придававший дому особый колорит[164]. Заметим, что Казань считалась одним из центров, где было налажено их производство, существующее до сих пор.

---

[163] Сулейманова Д. Интерьер татарского дома. Казань, 2010. С. 43.

[164] Воробьев Н. И. Казанские татары. Казань, 1956. С. 31.

Музей Каюма Насыри – отдел Национального музея Республики Татарстан (г. Казань, ул. Парижской Коммуны, 35)

Долгое время у татар сохранялась кочевая привычка – сидеть, скрестив ноги, на полу или низких диванчиках: «Огромный особняк полон народу. Сидят прямо на полу небольшими группами, каждая из них образует замкнутый кружок… На персидских и текинских коврах, покрывающих лоснящий паркет, стоят накрытые табыны. Множество канделябров слепило глаза позолотой, многократно отражаясь в украшавших стены зеркалах»[165].

Стол и стулья появились в домах волго-уральских татар довольно поздно – в конце XIX – начале XX века. Дело в том, что по традиции прием пищи/застолье осуществлялись либо на полу, либо на сяке. Стол, который покрывали вышитой салфеткой или скатертью, выполнял функцию утилитарно-декоративную: на нем выставляли красивую посуду, пиалы, медный или латунный самовар, кувшины, украшенные чеканкой.

[165] Галяу М. Мухаджиры. Казань, 1982. С. 240.

Необходимо заметить, что самовар часто становился предметом эстетизации. Так, с глубокой древности о нем слагались загадки: «И голова дырява, и дно дыряво, в середине – огонь, вокруг – вода»; «Гость из Бухары ест огонь да водой запивает»; «Хрипит дракон, в сердце огонь, в животе вода, на макушке глаз, хорошо, что есть он у нас», «Чудит-гудит, огонь бьет из углей, из серебра и меди он, вскоре будет на столе»; «Нос есть – не дышит, рот есть – не кушает, ухо есть – не слышит, нога есть – не шагает, пить не перестает».

Также в конце XIX – начале XX века в домах постепенно начали появляться кровати, деревянные шкафы и буфеты со стеклянными дверцами, на которые крепили изображения Мекки и Медины. Буфеты ставили в гостевых комнатах, а на их полках выставляли красивую посуду, безделушки, рукописный или печатный Коран в кожаном переплете или серебряной кораннице, религиозные и светские книги. Заметим, что Каюм Насыри трепетно относился к печатной продукции, принимая непосредственное участие в издании книг.

КНИГА

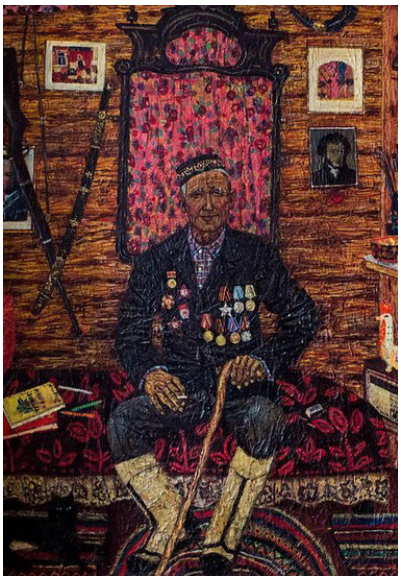
Когда душа измучится в борьбе,
Когда я ненавистен сам себе,
Когда я места в мире не найду
И, утомясь, проклятье шлю судьбе;
Когда за горем – горе у дверей
И ясный день ненастной тьмы темней;
Когда в печали белый свет не мил,
Когда не станет сил в душе моей, –
Тогда я в книгу устремляю взгляд,
Нетленные страницы шелестят.
Я исцелен, я счастлив, я живу.
Я пью тебя, отрада из отрад.
И слово, мной прочтенное, тогда
Встает как путеводная звезда,
Бесстрашно сердце, радостна душа,
И суета вседневная чужда.
И, вновь рожденный чистою мечтой,
«Спасибо» говорю я книге той.
И, распрямленный верою в себя,
Я вдаль гляжу с надеждою святой.

Г. Тукай (перевод М. Петровых)

Больше, чем у других народов, в татарском доме на подоконниках и низких скамейках устанавливали комнатные цветы и растения (герань, бальзамины), а в садах выращивали астры и георгины.

«Особую страсть» татары с XIX века начали питать к стенным часам как символу престижа и технического прогресса: «в богатом доме каждая комната непременно украшена часами». При этом, «живя обычной крестьянской жизнью, татары и без часов отлично умеют измерять время... Стало быть, часы им вовсе не так нужны, а, вероятно, они забавляют татар просто в качестве хитрой игрушки»[166]. Каюм Насыри зафиксировал загадку, связанную с часами: «Разум молчит, зато сердце стучит».

Еще одним декоративным элементом дома были многочисленные зеркала, вешавшиеся между окнами и украшенные вышитыми полотенцами. В богатых домах устанавливали напольные зеркала-трюмо. В конце XIX века сначала в домах состоятельных татар, а потом и у всех, только в личных покоях стали появляться портреты и фотографии (или коллажи из фотографий), помещенные в деревянную рамку.



Картина Ильдара Зарипова

Ее квартира, как музей.
Вот фотографий ряд –
На них она среди друзей
На фоне баррикад.
Вот муж, «Георгии» блестят,
Поручик молодой, а рядом он же
у коня –
Буденновец-герой.
В боях за Перескоп убит
Лихой поручик-франт...

Р. Сагиров

[166] Цит. по: Татары. М., 2001. С. 241.

Интерьер Архитектурно-этнографического комплекса имени Каюма Насыри в деревне Большие Ачасыры

Музей Каюма Насыри – отдел Национального музея Республики Татарстан (г. Казань, ул. Парижской Коммуны, 35)

Религиозными атрибутами дома были ***шамаили***, которые изготавливали в Казани посредством нанесения масляной краски на стекло, которое затем помещали в раму. Разновидностью шамаиля была ***ляуха*** – вышивка на ткани с выдержкой из Корана и помещенная в рамку под стекло. Оба атрибута вывешивали в качестве оберега над дверью и в мужской, чистой половине дома.

Особую эстетичность татарскому жилищу придавали развешанные ***предметы текстиля*** (тканые и вышитые намазлыки, занавески, полотенца, скатерти и салфетки), ***ковровые изделия*** (домотканые, войлочные, безворсовые паласы), ***одежда*** и ***постельные принадлежности***. Заметим, все изделия по своему колориту и орнаменту дополняли друг друга, выступая показателем обеспеченности семьи. Так, К. Фукс, описывая женскую комнату, выделил в ней сяке, сундуки, множество подушек, ковров, занавесок и развешанной женской одежды, которые выполняли декоративную функцию: «пришел к больной в спальню, я увидел широкие нары, покрытые богатыми коврами, а на них множество подушек. Кругом по стенам висели женские платья и богатейшие шубы. На месте стульев стояло там много больших, красиво окованных сундуков, также покрытых коврами. Моя больная лежала на перине за богатым занавесом»[167]. Более того, этот автор с особой теплотой характеризует татарских женщин, считая их хорошими рукодельницами: «скатерти, платки и полотенца их работы очень красивы. Если у них гости или кто из посторонних, то все рукоделье вывешивается по стенам на веревочках, и столы накрываются разноцветными скатертями»[168]. В отличие от русских и финно-угорских интерьеров в татарском доме было много подобных изделий: они были яркими и узорными, украшая собой полы и стены, углы комнат, поверхности сяке, столов и сундуков, оформляя облик печей. Предметы текстиля, выделяя собой разные зоны дома (посредством занавесок), выполняли одновременно множество функций: утилитарную, декоративную, обрядовую, символическую, охранно-магическую, мемориальную (функция памятования, связанная с сохранением навыков и традиций народного творчества). В интерьере дома выделялись особо и полотенца: «как татары, так и башкиры любят увешивать свои комнаты полотенцами, разно-

[167] Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань, 1991.
[168] Фукс К. Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань: Изд- во «Познание» Института экономики, управления и права, 2013. С. 33.

образно вышитыми. Хорошо вышитые полотенца составляют гордость хозяйки. В комнате, где я поселился, развешано 13 полотенец»[169]. В целом текстильные изделия придавали дому единый стиль, уют и особую мягкость, сглаживая собой углы, что, по мнению исследователей, «напоминало принципы организации пространства в тюркской юрте»[170].

Вышитые полотенца. Архитектурно-этнографический комплекс имени Каюма Насыри в деревне Большие Ачасыры

Обратимся к К. Фуксу, описавшему интерьер богатого дома следующим образом: «Вокруг комнаты стоят стулья с диванами на европейский манер. Столы всегда покрыты пестрыми скатертями. Несколько больших зеркал украшают стены. Зеркала вошли в их обиход не так давно, но сейчас каждый купец обращает на это особенное внимание как на необходимое украшение дома. Пол покрыт богатыми персидскими коврами. По углам комнаты стоят комоды и бюро из красного дерева; но в шкафах нет серебра, как у русских купцов, потому что татарам запрещено употребление серебряных ложек. Зато у них можно увидеть много хорошего фарфора. Особенно они любят чайный фарфор, расписанный яркими пестрыми кра-

[169] Мухаметшин Ю. Г. Типы сельских жилищ (конец XIX – начало XX в.) // Пермские татары. Казань, 1983. С. 83.
[170] Сулейманова Д. Интерьер татарского дома. Казань, 2010. С. 64.

сками. Также можно увидеть разную китайскую фарфоровую посуду. Здесь же находится и самая необходимая у всех татар вещь – большой медный умывальный таз. Над ним висят два красиво вышитых полотенца, а выше них белая чалма хозяина, которую он надевает, когда идет в мечеть. Почти у всех татарских купцов стоят клетки с египетскими голубями, которые, вероятно, воркуя, напоминают им о том, что нельзя оставлять своих жен[171]. На потолке висят хрустальные люстры, а по стенам жирандоли[172]. По всем окошкам, особенно если они выходят на улицу, стоят горшки с лимонными деревьями, винными ягодами, геранью, бальзаминами и душистыми базиликами. На одном из столов лежит Коран, напечатанный в Казани, другие дорогие и красиво оформленные экземпляры Корана и другие духовные книги. На стенах висят настенные часы и несколько карманных».

Каюм Насыри в своих материалах по этнографии дал характеристику городского мусульманского дома, подчеркивая, что он был гораздо опрятнее, чем деревенский дом. Но детали городского татарского дома были идентичны деревенским, которые мы подробно проанализировали. Приведем отрывок из этнографического описания, касающегося интерьера, сделанного татарским исследователем: «Человек, живущий в городе в своем доме, чувствует себя хозяином, жизнь ведет привольную и независимую. Снаружи такие дома ничем не отличаются от домов русских. Однако внутреннее их убранство совершенно различно. Татарский дом, за редким исключением, не имеет входа со стороны улицы. Дома в большинстве случаев разделены на две половины – мужскую и женскую, и для каждой половины имеется своя дверь. Женщины не ходят с мужской стороны. Во многих домах для мужчин и женщин имеются отдельные туалетные комнаты; так полагается по шариату. В мужской половине не должно быть предметов женской одежды; это правило соблюдается во многих домах. Горожанин, владелец собственного дома, на свой вкус определяет внешнее и внутреннее его убранство. В доме несколько комнат: столовая, гостиная, кабинет, где хозяин занимается делами. В кабинете обязательно имеются бумага, чернила, перо, дневники и книги. Во всех комнатах полы устланы коврами. По ним в кавушах не ходят, а надевают мягкие ичиги. Изнутри дом красиво обставлен. Стены оклеены узорными обоями, для

[171] Фукс К. Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань: Изд- во «Познание» Института экономики, управления и права, 2015. С. 13–14.
[172] Канделябр с несколькими рожками, расположенными полукругом.

которых предпочтительно выбираются яркие светлые тона. Кроме ковров дом украшают зеркало, стол, стулья, большие кованые сундуки, одежда, подушки, перины. На столах и у печей сверкают начищенные до блеска подсвечники и медные тазы. Некоторые имеют по пять-шесть самоваров, которые, выстроившись в ряд на столе, придают дому особую праздничность. На подоконники ставят цветы. Картин, развешанных на стенах, ни в одном доме нет; вместо них можно увидеть, например, богато украшенные шамаили, оправленные в дорогие рамы, или молитвы, наподобие «Аятель корси», изображения Мекки и Медины, также в красиво оформленной рамке, вышитые декоративные полотенца. Занавески на окнах чаще бывают из белой бязи или кисеи. В доме обязательно есть буфет, наполненный дорогой посудой: тарелками, фарфоровыми чашками, серебряными чайными и столовыми ложками, резные трюмо с высокими зеркалами. В каждом доме есть книги, количество которых зависит от рода деятельности и образования хозяина. Читают книги по истории, а также художественные произведения: рассказы, повести; много имеется литературы развлекательной, наподобие известных поэм о влюбленных. Многие имеют книги на русском языке, а также картины, но не вывешивают их на стены, не выносят на видные места. У иных бывают собственные портреты, хотя мусульманская религия и запрещает изображение человека. По религиозным преданиям, в дом не войдет ангел, если в нем имеется изображение живого существа, а молитва не будет услышана аллахом. Поэтому у мусульман наличие в доме подобной картины считается грехом. Такой же грех держать в доме собаку, ибо она отпугивает добрых духов.

У некоторых горожан во дворе имеется отдельная столовая, иные отводят под столовую одну из комнат дома. Пища готовится там же или в меньшем доме. Во дворе, кроме дома, погреб, конюшня, амбар, клеть, сад и в большинстве случаев магазин у ворот. Если дом каменный, то бывает и кладовая. Многие, хоть и среднего достатка, разводят кур, гусей, индеек и прочую живность, а также держат корову. Мусульманин не станет есть суп без катыка. Чай с молоком пьют намного реже, а вот катык употребляет каждый. Вот почему так нужна в доме корова»[173].

---

[173] Насыри К. Материалы по татарской этнографии. Жилище – дом. URL: http: //ki tap. net. ru/etno.php

Забегая вперед, отметим следующее. Традиционное устройство татарского дома уже в следующую эпоху, после смерти Каюма Насыри в 1902 году, подвергнется изменениям, которые приобретут характер перманентности, постепенно стирая из людской памяти привычный уклад, сохранявшийся из века в век. В XX веке интерьер татарского дома начнет интенсивно *трансформироваться*, что было обусловлено формированием нового образа жизни. Более того, на протяжении XX века тенденции в убранстве интерьера постоянно менялись, что не в последнюю очередь было связано с политическими веяниями. В эту эпоху периодически боролись с мещанским образом жизни, а потом в качестве повседневной ценности провозглашались порядок и уют. Все эти тенденции отражались и в интерьере: комоды, буфеты, текстиль как «мещанские предметы» то убирались, то вновь возвращались. Сложнее дело обстояло с религиозными символами – они были либо ликвидированы, либо надежно спрятаны до 90-х годов века. Если в сельской местности продолжали строить усадьбы на одну семью, то в городах стали появляться многоквартирные дома. Сам татарский дом тоже начал изменяться: по экономическим соображениям распространение получили пятистенные дома, где увеличилась высота и количество окон, пристрои стали каменными, исчезли сундуки, деление на мужскую и женскую половины, вместо печей появились газовые плиты и атрибуты современной жизни (батарейное отопление, радио, телевизоры, холодильники и др.):

Сегодня умер холодильник.
Он проработал много лет.
Кормилец наш и собутыльник.
И вот его на свете нет.
Он помнил памятные даты
моей семьи, моей страны,
как кто-то уходил в солдаты,
как приходил домой с войны.
А он стоял все эти годы,
Работал, не жалея сил.
И тем любезен был народу,
Что всех поил он и кормил.

А. Кириллов

Новые предметы повседневности как результат научно-технического прогресса быстро приспосабливались к дому благодаря своим утилитарным функциям, а также становились предметом эстетического восприятия действительности. Создается огромное количество произведений фольклора, посвященных научным и техническим новинкам, показывая культурную динамику повседневности. Например, загадки, которые в древности были связаны с тайной речью и обрядами, в XX веке стали выполнять функции развлечения и воспитания, поэтически показывая парадоксальность и необычность созданных людьми вещей, тем самым развивая состязательность, смекалку и сообразительность. Начиная с 20–30-х годов XX века, было придумано много загадок, связанных с предметами новой культуры. Например:

В одном зеркале – весь мир.

(Телевизор)

И говорит, и поет,
А языка не имеет.
(Радио)

Как гармонь она ребриста,
И как печка теплая.
(Батарея отопления)

На столе моем – гриб,
Освещает ночью он.
(Настольная лампа)

В целом «татарский дом и интерьер представляет собой явление довольно сложное и многогранное. О нем можно смело говорить, как о феномене, высвечивающем в себе поликультурность, поликонфессиональность, полиэтничность и мультинациональность региона. Характеризуя Татарстан и его специфику, вспомним о «диалоге культурной системы», где «благодаря свободному диалогическому взаимодействию между «говорящими людьми» может возникать и интерпретироваться реальная или практическая истина»[174]. Подобный диалог культур связан с кон-

[174] Цит. по: Постсоветская культурная трансформация: медиа и этничность в Татарстане 1990-х гг. / под ред. С. А. Ерофеева и Л. Р. Низамовой. Казань, 2001. С. 24–25.

структивным пониманием и вживанием в Другого, которое впоследствии воспринимается как свое, обеспечивая сосуществование многого как бытие со-вместно/со-обща. Универсализм, восприимчивость и толерантность Татарстана, возможно, обусловлены спецификой ислама, интегрирующего в себе огромное количество национальных и региональных компонентов, что допускало существование разных точек зрения: «не физическое господство, а культурная мощь нового учения, не возникновение его в определенном географическом и интеллектуальном регионе, но имманентный ему универсализм были решающими факторами его развития»[175]. Если обратиться к истории, то в Поволжском регионе распространение ислама осуществлялось благодаря торгово-культурным связям с Ираном и Средней Азией, а также деятельности арабских миссионеров. При этом даже «после принятия новой религии тюрки не сразу отказались от своих языческих обрядов, верований, даже наоборот, пытались их приспособить к обрядам ислама. Иногда было и обратное влияние: некоторые исламские обряды приспосабливались к языческим»[176]. В современности плюралистичный образ региона закреплен в Конституции Республики Татарстан: «Республика Татарстан – суверенное демократическое государство, выражающее волю и интересы всего многонационального народа республики» (статья 1), где действует «взаимное уважение, добровольное и равноправное сотрудничество всех слоев населения, граждан всех национальностей». Многие эксперты подчеркивают, что до сих пор для этнического самосознания татар характерен интегративный потенциал, связанный с готовностью осваивать все новое и примерять на себя.

В татарском доме проявились кочевые, собственно этнические (татарские), финно-угорские, русские, языческие, православные и мусульманские традиции, городское и сельское, русское и европейское, материальное и духовное, отражая повседневность региона. Благодаря глубоким историческим корням, имеющим разнородную природу, татарский дом как своеобразное «культурно-символическое производство» (П. Бурдье) стал ландшафтом, по которому можно считывать динамику ценностей на уровне повседневных практик. К сожалению, в современном мире понятие

---

[175] Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. 600 – 1258. М., 1988. С. 13.

[176] Татар мифлары. Казан. 1996. 1 китап. Б. 4.

феномена «татарский дом и интерьер» становится явлением исчезающим. Большинство современных построек имеют стандартный, европеизированный вид, в них не соблюдаются татарские каноны.

Подводя итоги, подчеркнем следующие моменты. Каюм Насыри как истинный сын своего народа на страницах трудов затрагивал проблему идентичности, высвечивая ее в своих исследованиях фольклора, обычаев и повседневности. Благодаря его историческим и этнографическим записям сегодня можно реконструировать прошлое татарского народа, что формирует позитивный и многоплановый образ Родины. Сегодня, ввиду утраты национальных корней и чувства причастности к Родине, данные записи приобретают особую актуальность, помогая в процессе воспитания и образования молодого поколения не прерываться традиции, осуществляя преемственность в виде связующей нити времен прошлое – настоящее – будущее. Более того, осознание национальной идентичности, связанное с образом Родины и таких ее компонентов, как город и дом, способствует формированию «нравственной оседлости» (Д. С. Лихачев), чувства патриотизма и гражданской ответственности.

Среди многообразья наций
В наш слишком суверенный век
я узнала узкую: казанец,
и шире – просто человек.
Ведь этот город, мной любимый, –
соединенье двух миров,
чья ткань срослась необратимо,
уже не разглядеть краев.
Историю менять не властен
никто. Нет разницы большой – какой культуре ты
причастен,
когда причастен хоть одной.
Нам в первом классе говорили,
что мир – огромная семья.
Где грань «Татария-Россия»?
Казань, ты – родина моя.

Е. Беляева-Чернышева

Хотелось бы обратить внимание еще на одно обстоятельство. Современные пространства личности, в частности, город, представляют собой динамичные и быстро меняющиеся конструкции. В городе появляются новые районы/постройки/объекты, сносятся старые. Город, как и современность, становится *текучим* благодаря пронизывающим его видимым/невидимым сетям. Более того, личные воспоминания, связанные с городом, если они не зафиксированы в текстах (литературных, художественно-изобразительных, фото-, видеосъемке), обнаруживают определенную подвижность и вариативность, стираясь из памяти. «Мои пространства хрупки: время будет их ослаблять, разрушать: ничто уже не будет похоже на то, что было, мои воспоминания будут меня подводить, забвение просочится в мою память, и я, не узнавая, буду смотреть на пожелтевшие фотокарточки с изломанными краями... Пространство истаивает подобно тому, как песок утекает между пальцами. Время уносит его, оставляя мне лишь бесформенную рвань:

Писать: пытаться цепко удерживать нечто, сохранять живым что-то: вырывать какие-то отчетливые фрагменты у разверзющейся пустоты, оставлять где-нибудь след, черту, метку или несколько знаков»[177].

Текучесть городского пространства и зыбкость его тела заставляют обратиться к их регистрации посредством современных электронных устройств и при содействии памяти с фиксацией образов/запахов/звуков, а, возможно, и ведения своей городской летописи. Необходимо научиться видеть, понимать и интерпретировать городское тело, чтобы ощутить вкус жизни и к жизни, почувствовать свою культурную идентичность и привязанность к месту жительства, полюбить его и сберечь для будущих поколений.

Каюм Насыри, несмотря на жизненные коллизии, свою эксклюзивную инклюзивность и одиночество, любил жизнь, что обнаруживается в его детализированных научных исследованиях, связанных с историей, этнографией и повседневностью татарского народа. Он был великолепным наблюдателем, фиксируя увиденное в своих трудах, тем самым подавая наглядный пример активной включенности в бытие и соучастия/со-участия в нем.

---

[177] Перек Ж. Просто пространства: Дневник пользователя. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012.

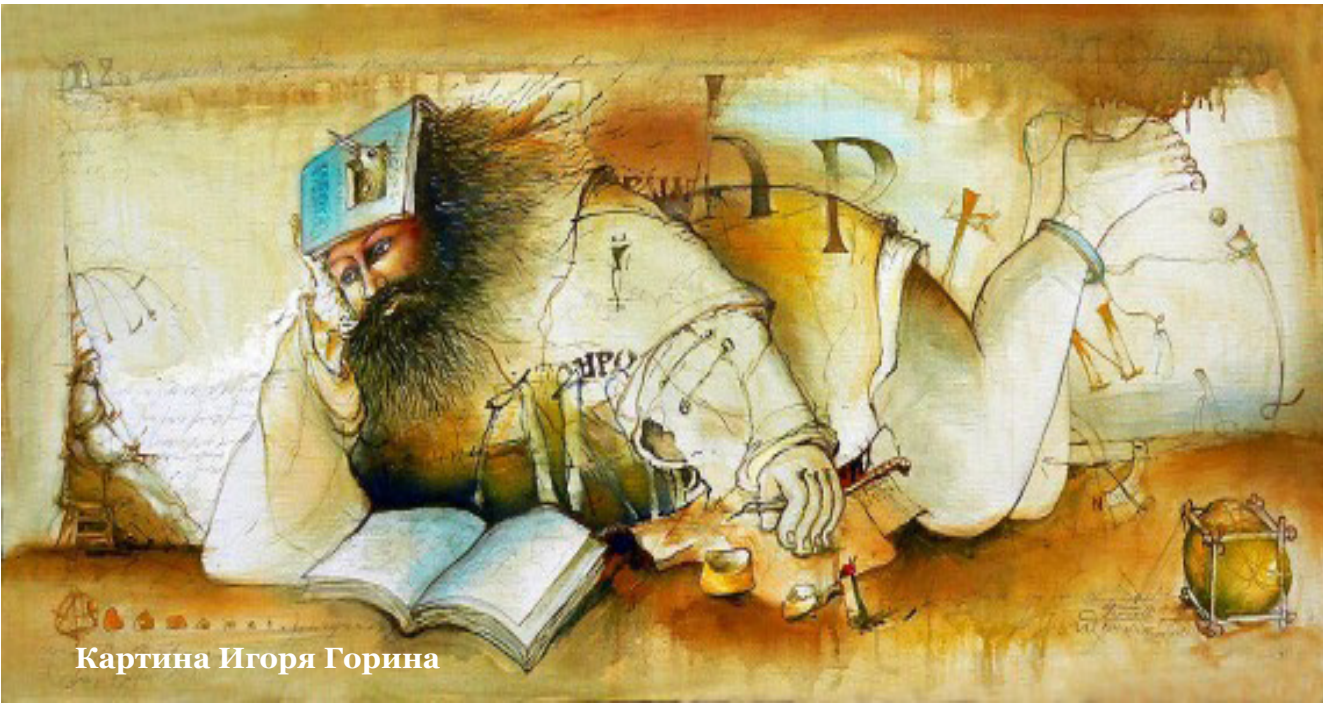
Ночная Казань. Фотография

***

Давай с тобой побродим по музеям[1],
Давай с тобой театры посетим,
Давай с тобой по парку погуляем
И у фонтана молча посидим.
Давай с тобой побродим по Казани,
И не спеша вокруг мы оглядимся...
Ведь не знакома я пока с ее азами,
А ты давно в нее уже влюбился!
Давай с тобой побродим по Казани...

Д. Кант

[1] URL: http://safizulfia.narod.ru/index/0



Картина Игоря Горина

Часть 3

ПОПЫТКА СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ «КНИГИ О ВОСПИТАНИИ» КАЮМА НАСЫРИ

И воспитание, и образование нераздельны.

Нельзя воспитывать, не передавая знания,

Всякое знание действует воспитательно.

Л. Толстой

Среди авторов, чьи идеи оказались забытыми, но при этом актуальными в современном социокультурном пространстве, можно назвать ***Каюма Насыри***, воплощающем своей жизнедеятельностью образ татарского «благородного мужа». В своем творчестве, в том числе касающемся педагогики, воспитания и образования, он гармонично соединил философско-научные традиции восточной (владел турецким, арабским и персидским языками), русской и западноевропейской мысли. Подчеркнем, для татарского народа XIX века они выполняли довольно важную функцию: затронутые в творчестве ученого темы и идеи способствовали приобщению современников к мировым достижениям философско-научной мысли, просвещению и более высокому уровню образования. Просвещенческий пафос Каюма Насыри, пронесенный им через всю жизнь, во многом перекликался с идеями многих великих деятелей, в том числе *Иммануила Канта* (1724–1804). Последний в своем эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784) подчеркивал, что «просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке «рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения»[178].

Если интерпретировать приведенную цитату, то ее акценты распределятся следующим образом. Совершеннолетие личности определяется не возрастом, а ее способностью самостоятельно мыслить, рефлексируя над ситуациями, и нести ответственность за совершаемое (слова/действия/поступки), тем самым являя собой мужество Быть. Именно воспитание совершеннолетия в человеке и было значимой целью в просвещенческой деятельности Каюма Насыри, который виртуально мог бы согласиться и с

[178] Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? URL: http://www.bim- bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid:=754

причинами несовершеннолетия, выдвинутыми немецким мыслителем – леность и трусость. Эти человеческие качества Насыри осуждал в людях, показывая своей жизнью пример трудолюбия и смелости.

Еще одну параллель можно обнаружить в жизненной позиции и идеях Каюма Насыри с суфийской традицией. И Насыри, и суфии сосредоточили центр своего внимания на личности, ищущей Путь Истины и свой истинный путь в нем, связанный с обретением внутренней реальности и восхождением к Богу. Подобное, как считали представители суфизма, можно понять только в одиночестве, через драматические события, трагические испытания, познание отчаяния и страха.

Суфии подчеркивали, что одиночество способствует активизации самосознания и самоконтроля, подводя личность к собственной цельности и знанию Бога: «кто знает себя, знает и своего Господина». В одиночестве суфий ищет свое существование, познавая мироздание через переживание, в результате чего приходит к внутреннему озарению и цельности Я. Это обстоятельство подводит суфиев к идее совершенствования нравственной компоненты метафизики личности, на чем был сосредоточен фокус внимания и Каюма Насыри. Он, пройдя тернистый путь одиночества, достигнул колоссальных результатов, связанных с самораскрытием Я и укреплением нравственной позиции.

Как и суфии, татарский просветитель понимал, что жизнь человека протекает в двух пластах – материальном и духовном, неслучайно в своей деятельности (повседневной/научной/практической) он старался поровну распределить их. В своих наставлениях Насыри давал рекомендации по поводу равномерного разделения видов деятельности, связанных с материальным производством и духовной работой, чтобы привести личность в гармоничное состояние и умножить плоды ее жизни. Только в этом случае, как считали суфии, проявится свечение человеческого разума: «к категории света можно отнести также глаз и разум, поскольку и они проявляют вещи, но разум больше, чем глаз, можно уподобить свету, ибо он проявляет не только воспринимаемые вещи, но и самого себя, к тому же не ограничивается пространственно-временными рамками»[179].

---

[179] Эрнст К. Суфизм. М.: Фаир-пресс, 2002. С. 37.

И суфии, и Каюм Насыри замечали, что жизнь человека протекает в обществе, поэтому социальная деятельность довольно значима, и не последнюю роль в ней играет искусство.

Каюм Насыри

Свои идеи, связанные с системой воспитания, во многом базирующиеся на собственном опыте, Каюм Насыри собрал в «Книге о воспитании», анализу которой и посвящена последняя часть триптиха.

В центре мироздания для татарского просветителя стоял человек. Неслучайно, занимаясь различными науками и ремеслами[180], он пытался научить всему этому окружающих его людей, передать им все знания, которыми владел, фиксируя их в «Календарях» и многочисленных, издаваемых на собственные деньги, учебных пособиях и книгах. Выстроив жизненную шкалу ценностей, где на первом месте стоял человек просвещенный и нравственный, Насыри внедрял эти принципы, как в свою жизнь, так и в жизнь других людей, своих учеников. Всю жизнь он служил высшим человеческим ценностям и идеалам. В этом отношении он придерживался гетевского принципа, согласно которому идеальные ценности находятся в пределах жизни самой личности, поэтому она должна, в первую очередь, найти и осознать их.

Конфуций

Анализируя ситуацию современности, мы приходим к пониманию не лучшей формы современного человека. К сожалению, «сегодня наиболее влиятельной является модель представления о человеке не как об «индивиде», то есть о целостном, неразделимом субъекте, а как о «дивиде» – фрагментарном, разорванном, смятенном, лишенном целостности человека Новейшего

[180] Каюм Насыри переплетал книги, делал зеркала и музыкальные инструменты, знал кулинарию, занимался золочением и серебрением, владел каллиграфией, чертил карты и др.

времени»[181]. Поиск пути к гармоничной и самодостаточной личности заставляет обращаться к традиции, представителем которой и был Каюм Насыри.

Ученый акцентирует внимание на том, что образование необходимо начинать с детства, когда ребенок легко впитывает в себя всю информацию об окружающем мире, без проблем запоминая ее и пронося через всю жизнь: «О, сын мой, когда придется тебе воспитывать детей, будь особенно старателен, пока они малы. Знания, полученные в детстве, подобны орнаменту, выбитому на камне. Прут легче гнется, покуда тонок»[182]. Подобно В. И. Вернадскому (1863–1945) и П. Тейяру де Шарден (1881–1955) татарский просветитель, не вводя термина ноосфера, верил в мощь человеческого разума, считая его основополагающей ценностью жизни.

При этом татарский исследователь считал, что знания человека должны быть фундаментальными и основательными: только это способствует самодостаточности личности, имеющей на все свое мнение. Позиция Насыри принципиальна и концептуальна для современного социокультурного ландшафта. Наличие собственного мнения и видения ситуации позволяет избежать или минимизировать эффект манипуляции сознанием. К. Насыри в одном из наставлений «Книги о воспитании» приводит следующую поучительную историю: «Жил один умный и добрый юноша. Но сколько ему ни случалось быть среди ученых и мудрых, он всегда скромно помалкивал. “О сын мой, почему ты никогда не расскажешь того, что знаешь?” – спросил его отец. Юноша ответил: “Боюсь, что люди, приняв меня за ученого, спросят о том, чего я не знаю, и мне будет стыдно”». Согласно этой истории, «никогда не следует заводить разговор, если не уверен, что знаешь о предмете все»[183].

Ученый полагал, что не только во Вселенной, но и в бытии человека все подчинено причинным отношениям, и целью человеческой жизни является выявление этих причин, чтобы подчинить им свою деятельность, добиваясь успехов. По мнению просветителя, одной из значимых жизненных целей для человека было познание самого себя. Известное античное изречение, высеченное на храме Аполлона в Дельфах «Познай самого

---

[181] Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мира. М.: Интрада, 1998. С. 92.
[182] К. Насыри. Книга о воспитании. URL: http://kitap.net.ru/nasyri.php
[183] Там же.

себя», в татарском варианте было сформулировано следующим образом: «Если человек познает самого себя, то это показывает его зрелость»[184]. При этом Каюм Насыри считал, что «“Не знаю” – одно слово, “знаю” – много слов», тем самым подчеркивая, что только человек знающий может держать достойный ответ, а с незнающего – ничего не спросишь.

Процесс познания татарский мыслитель связывал с образованием и получением знаний, где центральное место занимала личность преподавателя как носителя информации. Каюм Насыри призывал использовать с пользой полученные знания, в противном случае – они бесполезны. В своих наставлениях он предупреждает: «есть две группы людей, жизнь которых бессмысленна и бесполезна. Одни всю жизнь копят добро и не пользуются им. Другие всю жизнь копят знания, но не используют их для дела. Бойся оказаться в их числе»[185].

Более того, татарский исследователь считал, что учиться можно у любой жизненной ситуации, даже если она негативна: постичь мудрость можно, «наблюдая невежд и глупцов»[186]. В «Книге о воспитании» он приводит пример с исламским праведником и мудрецом: «Мудрого Лукмана спросили: “У кого учился ты благовоспитанности?” Лукман ответил: “Я наблюдал развязность невежд и избегал повторять то, что мне не нравилось в них, и так стал воспитанным”». Насыри призывает извлекать пользу из всего, потому что «вокруг столько поучительного»[187].

Мыслитель считал, что предпочтительнее всего учиться у людей мудрых и умных. «Послушать мудреца – удовольствие для души, словно бы постоять возле лавки торговца благовониями: хотя и не перепадет тебе ничего, зато вволю ароматом надышишься». Но не стоит тратить время на беседу с незнающим и злым человеком, потому что это «все равно, что побывать в кузнице: лишь искры обожгут тебя, причинив боль». Человек невежественный и глупый, подчеркивает мыслитель, не годится «даже во враги»: «глупец причинит тебе столько зла, сколько умный и врагу причинить не сможет»[188].

---

[184] Насыйри К. Кырык бакча. Казан, 1902. С. 31.
[185] К. Насыри. Книга о воспитании. URL: http://kitap.net.ru/nasyri.php
[186] Там же.
[187] Там же.
[188] Там же.

К. Насыри, подобно Аристотелю, философам-просветителям и многим другим, называл главную отличительную характеристику человека – способность мышления. «Человек отличается от других животных тем, что имеет разум и может мыслить, имеет язык и может говорить. То, что мы назвали языком и речью, осуществляется путем мышления и обучения новым и незнакомым предметам от осведомленных людей и из книг»[189]. В бытии человека К. Насыри пальму первенства отдавал разуму, считая, что его возможности безграничны, и он помогает в человеческой жизнедеятельности: «Все вещи имеют предел, лишь разум беспределен»[190]. Ученый утверждал, что действенность разума наиболее ярко проявляется в работе, потому что «всякое дело нуждается в уме. Но ум сам нуждается в практике. Ум и практика в отношении взаимодействия похожи на воду и землю. Ибо вода без земли, а земля без воды ничего взрастить не могут»[191]. К. Насыри подчеркивает, именно синтез разума и опыта дает «более верное представление о событии»[192]. Неслучайно он как преподаватель в своей просветительской деятельности занимался не только теорией, но и практикой.

Сам разум как «орган мышления и чувственных восприятий» исследователь объяснял с материалистических позиций, считая, что он «находится в мозгу». Нормальное функционирование мозга он связывал с успешной деятельностью человеческого ума. Татарский ученый выстраивает двухуровневую систему функционирования разума, где на первой, естественной, стадии «разум не воспринимает ни добавления, ни убавления [вещи и предметы в покое, в природном, естественном состоянии]», а на второй стадии – «разум воспринимает и убавления и добавления», связываясь с опытом. Возможно, рассуждая о работе разума, исследователь опирался на идеи Авиценны (Ибн Сины), считающим, что существует материальный разум, разум по опыту и действующий разум[193].

В духе Сократа К. Насыри решает проблемы построения интеллектуального диалога, где собеседники, подобно адибам, владеют знаниями

---

[189] Горохов В. М. Общественные и педагогические взгляды Каюма Насыри // Каюм Насыри. Казань: Татгосиздат, 1948. С. 71.
[190] Насыйри К. Кырык бакча. Казан, 1902. С. 3.
[191] Насыйри К. Фаваких ал-джуласа. Казан, 1884. С. 64.
[192] Там же. С. 594.
[193] Ибн Сина. Избранные философские сочинения. М., 1980. С. 217.

различных наук, показывая свою образованность, воспитание и тем самым способствуя кристаллизации знания. Требование к человеку, владеющему знаниями и проявляющему свою благонравность, позволяет провести определенную параллель между идеями татарского просветителя XIX века и античной идеей калокагатии, возрожденной в ренессансном идеале гармонично развитой личности. Жизнь калогатийного человека (по Сократу, «прекрасного и хорошего») должна быть пронизана высокой идейностью, а сам он обладать такими качествами, как сила, бодрость духа, красота, здоровье, веселье. Это своеобразный идеал: одновременно борец, герой, художник, творец, соблюдающий во всем меру. По Платону, калокагатия есть особый уклад и благоустройство человеческой жизни, посредством гармонии красоты и нравственности, «гармонии и соразмерности души и тела».

Идеи античной калокагатии обнаруживаются и на страницах трудов татарского просветителя. Каюм Насыри настоятельно рекомендовал каждому человеку заниматься не только развитием духа, но и физическими упражнениями, потому что «от постоянной сидячей работы появляется усталость, застывает кровь». Чтобы этого не происходило, необходимо «ежедневно два часа» заниматься «физической работой» по изготовлению «необходимых вещей»[194]. Ссылаясь на неизвестного мудреца, Насыри призывал детей: «Учитесь ремеслу. Имущество и деньги так ненадежны на этом свете. Золото и серебро – лишь опасность для путника; а у живущего дома их могут отнять грабители и огонь. Ремесло же неиссякаемо как источник. Умелец не познает невзгод, даже если лишится всех богатств своих. Верьте, дети мои, это не пустые разговоры. Постигайте же ремесла»[195]. Но при этом предпочтение ученый отдавал душе, потому что «только тогда, когда душа здорова, – тело человека бывает здоровым».

Путь к здоровью и здоровому образу жизни, по мнению Каюма Насыри, лежал через усердие, труд, аскетический образ жизни, в результате чего в человеке воспитывается выдержка, умение контролировать себя и владеть собой. В качестве примера он приводит в двадцать четвертом наставлении «Книги о воспитании» следующую притчу: «Два дервиша из провинции Хорасан пустились однажды в дальнее странствие. Один был слаб здоро-

[194] Цит. по: Гайнуллин М. Х. Каюм Насыри: Очерк жизни и творчества. Казань: Татарское книжное издательство, 1975. С. 15.
[195] К. Насыри. Книга о воспитании. URL: http://kitap.net.ru/nasyri.php

Р. Сюро.
Философская живопись

вьем, но все время постился и ел не чаще, чем один раз в два дня. Другой был здоров и ел трижды в день. Вот пришли они в какой-то город. А там приняли их за лазутчиков, схватили и повели к судье, а пока суд да дело, посадили в тюрьму. Через две недели выяснилось, что пришельцы ни в чем не виновны. Было приказано выпустить их. Когда открыли дверь, то увидели, что здоровый из странников умер, а немощный жив. С удивлением смотрели на них люди. А один из судей сказал: “Было бы странно, случись все наоборот. Ибо умерший привык много есть и не мог терпеть голод, потому и погиб. Этот же был терпелив, приучил себя подолгу обходиться без пищи, вот и остался жив”». Вывод, к которому приводит эта поучительная история, звучит следующим образом: «тот тяжело переносит лишения, кто не может ни в чем себе отказать»[196].

Наставляя учеников, Каюм Насыри призывал их помогать людям, делать добро, избегая зла. Подобное поведение, сочетающееся с мягкостью и приветливостью, гарантирует любому человеку много друзей.

К. Насыри на страницах своего труда по воспитанию, не обозначая конкретно проблему, поднимал вопросы инклюзивности/Другости людей. В качестве примера он приводит восточную притчу: «Было у одного падишаха несколько сыновей. Все они были высоки, статны, хороши собой. Один выделялся хилым сложением и крохотным ростом, и отец ненавидел и презирал уродца. Однако этот его сын был умен и прекрасно образован. “О, отец, – сказал он однажды, – умный человек маленького роста лучше большого невежды, не правда ли? Ведь ценность вещей не определяется их размерами. Камни, что используют для отопления бань, велики, но целый воз их можно купить всего за одну монетку. Жемчуг так мал, но каждый его золотник стоит десять золотых”. Отец и весь его диван одобрительно засмеялись в ответ... Так вот, сын мой, ум и знания не зависят от роста и внешнего вида человека»[197]. В приведенной притче К. Насыри поднял проблему инклюзии, в пространстве которой существует равноправие всех людей, несмотря на разную степень включенности в бытие, определенные особенности и отклонения от нормы. При этом в жизненных ситуациях мудрость, знания и нравственные качества ценятся гораздо больше, чем внешняя красота. Более того, у мыслителя находим идеи Другости

[196] К. Насыри. Книга о воспитании. URL: http://kitap.net.ru/nasyri.php
[197] Там же.

людей, рождаемые сословным принципом. Насыри справедливо утверждает, возможно, исходя из собственной практической деятельности, что при одинаковом подходе в обучении невозможно достичь одинаковых результатов по причине разных способностей обучаемых. Поэтому процесс обучения должен основываться на индивидуальном подходе к каждому ученику, исходя из его особенностей (способностей и возможностей). Насыри приводит пример с сыном падишаха, который учился хуже всех, подчеркивая, что «дети черни бывают порой куда проворней и смышленей байских сынков. Вот почему я еще раз повторяю, что обучение байских детей требует гораздо больше стараний, ибо бывают они чересчур избалованы»[198].

Татарский мыслитель объяснял непохожесть людей/их Другость, а значит, инклюзивность, с точки зрения калокагатийной установки, то есть умственных способностей и нравственного проявления каждой личности, что позволяет перекинуть мостик к современности и проблемам инклюзивного пространства: «величие исходит от ума, поведения, а не от происхождения и сословия»[199]. Неслучайно татарский мыслитель свою «Книгу о воспитании» начинает с рассуждений о нравственной компоненте личности. Он пишет: «Воспитание нельзя понимать лишь как хлопоты о кормлении и росте ребенка, это и пропитание его, и забота о его нравственном совершенствовании, и привитие прекрасных, благородных манер, и стремление вывести его из животного состояния, чтобы сделать достойным звания человека, и обучение наукам, и развитие понятий приличия»[200]. Заметим, сам Каюм Насыри воспринимался окружающими людьми как «свой среди чужих, чужой среди своих», то есть Другой, инклюзивный. Этому способствовали некоторые факты из его биографии. Своей активной жизненной позицией Насыри отличался от многих своих современников степенью включенности в бытие. Самостоятельно выучив русский язык, он пытался в своей деятельности осуществить диалог – сблизить татарскую и русскую культуры, что нередко встречалось неодобрением.

Насыри предупреждал об относительности всего в жизни человека, в особенности таких качеств, как красота, здоровье, благосостояние – все

---

[198] Там же.

[199] Цит. по: Гайнуллин М. Х. Каюм Насыри: Очерк жизни и творчества. Казань: Татарское книжное издательство, 1975. С. 31.

[200] К. Насыри. Книга о воспитании. URL: http://kitap.net.ru/nasyri.php

они преходящи. Ощущение своего счастья человек может понять только через его диалектическую противоположность: «человек не в силах радоваться своему здоровью и благополучию, пока судьба не пошлет ему испытание», потому что «всегда здоровым быть нельзя»[201].

Среди требований, предъявляемых к человеку, и, особенно руководителю/преподавателю, Каюм Насыри называл доброту. В своем одиннадцатом наставлении «Книги о воспитании» в качестве примера он приводит эпизод, связанный с Александром Македонским, который на вопрос: «Как удалось тебе добиться покорности на Востоке и Западе? Прежние правители не жалели ни войск, ни сокровищ, а не смогли завоевать столько стран» ответил следующими словами: «Я брал страны, но не обижал народ. А прежних правителей поминал только добром». Каюм Насыри, подчеркивая «сколь могуч воспитанный человек», утверждает, что «доброта и кротость берут города; надо быть добрым и снисходительным ко всем», остерегаясь «говорить дурно даже о своих врагах»[202]. Исследователь считает, что созидание добра должно стать характерной чертой бытия человека, особенно в молодости, когда жизнь насыщена и событийна, а в самом человеке заложено много соответствующей силы для свершений. Человек, не делающий добра, пожнет в старости соответствующие плоды: «кто не творил добра при силе, в слабости познает суровость»[203].

«Истинным мужеством» исследователь называет «умение простить», что оказывается возможным благодаря способности адекватно ориентироваться в ситуации. Продолжая развивать свою идею, Каюм Насыри рассуждал в духе мыслителей Древнего Востока, утверждавших, что «знающий не говорит, а говорящий не знает». Сам татарский исследователь считал, что нельзя судить о человеке, исходя из недоверия к нему и выносия поспешные суждения. Прислушиваясь к советам окружающих людей, исследователь предупреждал о негативности советов семи типов людей, олицетворяющих собой нравственные пороки. Каюм Насыри наставлял, «остерегайся невежды, ибо он темен и может толкнуть тебя на ложный путь. Во-вторых, берегись совета врага: он может погубить тебя. В-третьих, страшись совета завистника и ревнивца: этот разорит тебя. В-четвертых, не советуйся с лицемером, ибо лицемер заранее согласится с тобой.

---

[201] Там же.
[202] Там же.
[203] Там же.

В-пятых, не слушай советов труса: он не отважится сказать правду. В-шестых, не верь скряге: у него на уме одно стяжательство и нет верных мыслей. И, наконец, не вздумай советоваться с одержимым, ибо он не в силах справиться даже со своей страстью»[204].

Каюм Насыри учил людей эмпативному сочувствию и пониманию, умению чутко относиться к бедам и проблемам окружающих людей. В качестве поучительного примера он приводит следующую притчу: «Один купец потерпел убыток в тысячу золотых и сказал сыну: «Пусть это будет нашей тайной, не следует рассказывать о том людям». «Будь по-твоему, отец, но почему мы должны скрывать это?» – спросил сын. «Я не хочу, чтобы у нас было два горя: первое горе – то, что мы обеднели на тысячу золотых, второе – злорадство соседей, – ответил купец. О сын мой, злорадство недостойно человека. Никогда не радуйся, если придется услышать о разорении и горе другого»[205]. Каюм Насыри постоянно подчеркивает, что «только приветливый и добрый человек заслуживает уважения и почестей», поэтому в любых ситуациях, обладая чуткостью, искренностью и эмпативным соучастием, необходимо первым протягивать руку помощи. Жизнь любит открытых и приветливых людей.

В связи со всем перечисленным, Каюм Насыри выстраивает *этическую концепцию счастья*, называя четыре опасности, подстерегающие человека на его жизненном пути – волокитство, разврат, страсть к азартным играм и вину. Мыслитель акцентирует внимание на том, что такие жизненные принципы как стяжательство, невоздержанность, болтливость, лукавство, бессердечность и жадность ни к чему хорошему никогда не приводят, являя собой образ злого счастья. Он считает, каждый человек, будь то учитель или ученик, должен стремиться к доброму счастью, основанном на воздержанности, памяти о близких и друзьях, благочестивости, малословности, дружелюбии, учтивости, почтительном отношении к старшим, щедрости, милосердии, защите младших и приветливости. Человек, согласно Каюму Насыри, не должен мечтать о несбыточном и должен быть довольным тем, что имеет, добытым честным трудом[206]. В связи с этим мыслитель предупреждает, чтобы счастье человека никто не нарушил, ему необходимо сторониться лжецов, глупцов, алчных людей, скряг и трусов: «Сторонись

[204] Там же.
[205] Там же.
[206] Там же.

только пятерых. Прежде всего, не связывайся со лжецом – слово лжеца подобно записи на воде. Он ненадежен, всегда может оттолкнуть тебя и приблизить другого. Избегай также дружбы глупца и невежды. Глупец вроде и хочет помочь тебе, но на деле от всех его стараний – один вред. Не сходись с алчным человеком, потому что он постоянно будет рассчитывать на твои деньги. Беги прочь от скряги, эта дружба ничего не даст тебе, кроме разорения. А случится пойти к такому за помощью, – испытаешь лишь позор и унижение. Особенно опасно оказаться со скрягой в пути. Обходи стороной также разиню и труса, с подобными приятелями ты никогда не познаешь покоя и благополучия»[207].

В. Куш. Horn Of Babel

[207] Там же.

Однозначно негативную оценку у К. Насыри вызывают аморальные люди. Он справедливо замечает, что «если бы власти и величия добились невежественные, низкие люди, то почтенным, по-настоящему добродетельным людям пришлось бы худо, ибо их перестали бы ценить». Ученый призывает заслуживать уважения именно у людей достойных посредством труда и старательности, опираясь на знания, воспитанность и лучшие душевные качества.

Вообще проблемы нравственного проявления человека были всегда в фокусе внимания Каюма Насыри. Возможно, объяснить подобное можно жизненными ситуациями самого ученого, встречающего в кругу татарской интеллигенции неправильную интерпретацию своего космополитизма и толерантности, тем самым вызывая различные кривотолки и даже травлю. Каюм Насыри, столкнувшись с безнравственностью по отношению к себе, понял, насколько опасны трансгрессивные шаги в сфере морального, приводящие к ситуации «по ту сторону добра и зла». Все перечисленное обусловило значимость воспитания человека нравственного, чему он и уделил внимание на страницах своей «Книги о воспитании».

Свои нравственные идеалы К. Насыри воплощал посредством ссылок на эпизоды жизни и афоризмы великих людей, тем самым приобщая татарский народ к мировой культуре. Так, в одной притче он пишет: «Мудрый Сократ сказал: “Кто имеет хороший характер, у того жизнь будет хорошей, он всегда будет здоров, будет любим всеми. А кто же имеет дурной характер, у того и жизнь будет плохой, у него всегда будет много врагов, все будут его презирать и избегать. На обиды, наносимые человеком дурного характера, отвечай терпением, не порть своего характера”»[208]. В приведенной нравственной ситуации в качестве ключевой идеи выступает терпеливое отношение человека к происходящему вокруг ради сохранения здоровой жизненной энергии, собственного полноценного проявления и реализации.

Или «Александру Македонскому сказали, что его дочь любит такой-то человек, что его нужно убить. Александр на это ответил так: “Если мы будем убивать и за то, что любят, и за то, что враждуют с нами, то на земле никого и не останется”»[209]. Основная мысль высказывания А. Македонского связа-

---

[208] Цит. по: Гайнуллин М. Х. Каюм Насыри: Очерк жизни и творчества. Казань: Татарское книжное издательство, 1975. С. 33.

[209] Там же.

на с диалектическим подходом к человеку, желанием понять и уважать его чувства, а также мирным сосуществованием, отметающим разного рода предрассудки. Или «Аристотель в письме к Александру Македонскому писал: «Злодеи повинуются из-за страха, а хорошие люди – из-за приличия. К первым будь жесток, а ко вторым милостив. У первых характер хищных зверей, а у вторых – детский»[210]. В приведенном Каюмом Насыри эпизоде акцентируется внимание на психологическом аспекте взаимоотношений между людьми: именно знание психологии людей помогает строить с ними диалог, исходя из их реальных характеристик. Как говорит восточная мудрость, «бойся того, что ты не знаешь людей, а не того, что люди тебя не знают».

Акцентируя внимание на нравственной составляющей калокагатийной установки, Каюм Насыри создает идеальный образ человека, которому давал следующие наставления: «обращайся хорошо со всеми, говори ласково, делай добро, расточай милости и не медли в исполнении добрых дел, чтобы оставить по себе доброе имя в мире». Из приведенной цитаты можно выделить требования, предъявляемые человеку – гуманное и толерантное отношение к окружающим людям, проявление культуры соучастия/со-участия, что актуализируется сегодня в связи с распространением инклюзивной образовательной среды: «за добро тебе воздастся добром, а за зло ты заслужишь лишь страдания и муки»[211].

Особое внимание К. Насыри уделяет проблеме речи и доброго слова во взаимоотношениях между людьми, потому что «злой язык опасней стали», он может ранить «так жестоко, что легче вынести боль, причиняемую при отсечении руки пилой». За своей речью и ее смысловым содержанием каждый человек должен следить, ведь «беспощадное слово способно пронзить сердце», причинив боль и обиду.

Каюм Насыри считает, что человек разумный должен уметь прогнозировать ситуацию, предвидя ее позитивные и негативные последствия, и рассчитывать свои силы в доведении любого начатого дела до конца, что также является нравственным арсеналом личности. Он пишет, «кто думает о последствиях, избавит себя от многих бед и огорчений», поэтому «прежде чем войти, подумай, как выйти», а «открывая дверь, подумай,

---

[210] Там же

[211] К. Насыри. Книга о воспитании. URL: http://kitap.net.ru/nasyri.php

как ее затворить», «и вообще, за какое бы дело ты ни взялся, заранее прикинь, сможешь ли довести его до конца»[212].

Каюм Насыри однозначен в оценке лжи – это негативное качество человеческой натуры, а «человеку, прослывшему лжецом, не поверят, если даже слова его – чистейшая правда». Честь надо беречь с молодого возраста, предупреждает ученый: «соврешь один только раз – доверия лишишься на всю жизнь»[213].

Еще одной характеристикой идеального человека была способность трудиться: «человек никогда не должен оставаться без заботы и труда. Если ты хочешь испытать наслаждение в жизни, живи своим трудом, знанием, наукой и не расходуй всего приобретенного трудом, потому что деньги, сбереженные в молодости, пригодятся в старости». Более того, Насыри считает, что человек должен заниматься только тем, что он хорошо умеет делать: «не берись за дело, в котором не имеешь опыта, лучше занимайся привычной работой»[214].

Идеи идеального человека Каюма Насыри созвучны концепции Конфуция о «цзюнь-цзы» – «достойная личность» (В. М. Алексеев) / «благородный муж» (Л. С. Переломов) / «совершенный муж» (П. Попов), который является точкой стремления каждого. Среди характеристик, присущих благородному мужу, у Конфуция находим следующие: он – уравновешен, великодушен, кроток и добродетелен; «без гнева строг»; проявляет умеренность, сдержанность в чувствах и словах, что ведет к душевной невозмутимости и внутренней гармонии[215]. Все качества цзюнь-цзы перекликаются с образом человека Каюма Насыри.

Составной частью калокагатийной установки является эстетическое начало, которое также не было обойдено татарским мыслителем. Он высоко ценил поэтов, считая их истинными мастерами слова: «поэты являются владыками слова. Они прекрасно владеют словом. То, что не разрешается иным, им позволяется... Они близкое делают далеким, а далекое превращают в близкое»[216]. В последних словах цитаты Каюм Насыри вуалировано

---

[212] Там же.
[213] Там же.
[214] Там же.
[215] См.: Маслов А. Конфуций. Прогулки с мудрецом. Краснодар: Неоглори, 2010.
[216] Цит. по: Гайнуллин М. Х. Каюм Насыри: Очерк жизни и творчества. Казань: Татарское книжное издательство, 1975. С. 33.

говорит о метафорах поэтических текстов, символизм которых он пытался дешифровать на страницах своих трудов, посвященных литературе.

Помимо поэтической составляющей эстетического начала калокагатии, ученый уделял огромное внимание музыке, считая, что она дарит человеку вдохновение, радость, подвижность: «Мудрец Аполлон говорит, что, если кого одолеет горе и печаль, пусть послушает хорошее пение. Если у кого горит душа, то от хорошего пения «уймется огонь»»[217]. К. Насыри, ссылаясь на мудрецов, считал, что «хороший голос является духовной пищей... что он освещает ум, усиливает мышление, облагораживает душу, милостивого возвеличивает, малодушного превращает в храбреца, скрягу делает щедрым»[218].

Идеальный человек – человек прекрасный и воспитанный, несущий через свою жизнь идеи разума, нравственности и красоты (переосмысленный вариант сократовской триады «знание – польза – удовольствие»), выступал у Каюма Насыри в качестве метафоры «душистого сада».

Пропагандируя знания различных наук, К. Насыри имел своей целью воспитать и образовать человека, соответствующего уровню развития своей эпохи. Неслучайно он особо пишет о личности воспитателя (вариант конфуцианского цзюнь-цзы), считая, что он закладывает жизненную программу в своих воспитанников. «Если ты педагог и воспитатель, так воспитывай своих подопечных, чтобы твое воспитание сказывалось на них до конца их жизни»[219]. Именно воспитатель прививает своим ученикам идеи труда, нравственности и красоты, то есть калокагатийной установки. Он пишет, «воспитание имеет своей задачей не только питание и кормление, то есть воспитание только тела, но и воспитание и ума, и рассудка, и души»[220]. При этом преподаватель, владея «искусством воспитания», должен быть человеком образованным: «если кого-либо хочешь учить чему-либо, то сначала сам изучи эту вещь и пусть, глядя на тебя, люди сами захотят учиться этому»[221]. Ученый закладывает и методику обучения, основанную на мнемонике: «каждое услышанное слово нужно запоминать и постепенно, слово за словом, положить их в казну памяти»[222].

---

[217] Там же.
[218] Там же.
[219] Там же.
[220] Там же.
[221] Там же.
[222] Там же.

В трудах Каюма Насыри можно обнаружить идеи инклюзивного образования. Он считал, что педагог должен воспитывать любого ребенка, независимо от его способностей. «Дети как молодые деревья. Как бы криво ни было молодое деревцо, его легче выпрямить».

Перо и чернильница. Архитектурно-этнографический комплекс имени Каюма Насыри в деревне Большие Ачасыры

По мнению татарского просветителя, каждый человек должен обладать знаниями, чтобы применять их в своей практике. Он справедливо замечает: «Человек, выполняющий работу без науки – это все одно, что человек, путешествующий без дорог», потому что «невежество – качество, сближающее с животным. Невежественному человеку нигде нет почета»[223].

В своем обширном творческом наследии К. Насыри оставил множество афоризмов, связанных с человеком образования и науки. Например, «перо – странник речи, письмо – язык науки»; «наиболее полезные орудия – перо и чернильница».

Каюм Насыри на протяжении всей своей жизни пытался сблизить татарскую и русскую культуры, относясь толерантно к каждой из них. Он заботился о сближении двух культур и их взаимоуважении. Как справедливо заметил исследователь его творчества В. М. Горохов, «Насыри был человеком нового направления. Он понял, по какому руслу надо направить общественную и культурную жизнь татар... Так, жизнь, благополучие своего народа Насыри неразрывно связывал с жизнью и благополучием русского народа. Это была поистине мудрая жизненная установка»[224].

Его космополитизм проявляется в следующих словах: «если с кем-либо придется беседовать, то не думай о том, какую религию он исповедует, а обрати внимание на его ум. Ибо религия нужна ему, а ум – и тебе, и ему»[225]. Сам ученый работал и в татарской, и в русской среде, знакомя представителей разных национальностей с особенностями других культур. К. Насыри считал, что именно таким образом люди разных национальностей смогут понять и принять друг друга, тем более, что в Казани исторически были подготовлены предпосылки для ведения продуктивного межкультурного диалога. «Благодаря тому, что русский человек и мусульманин живут и растут на одной земле, едят один и тот же хлеб, эти два народа хорошо знают обычаи друг друга и имеют исторически сложившиеся взаимоотношения»[226]. В предисловии к своей книге «Поверия и обряды казанских татар» он ставит своей целью знакомство с татарской

---

[223] Хрестоматия: учебник по татарской литературе. Казань, 1938. С. 198.

[224] Горохов В. М. Общественные и педагогические взгляды Каюма Насыри // Каюм Насыри. Казань: Татгосиздат, 1948. С. 80.

[225] Гайнуллин М. Х. Каюм Насыри: Очерк жизни и творчества. Казань: Татарское книжное издательство, 1975. С. 23.

[226] Так же. С. 39.

Алиев С. Чаша жизни

культурой: «Желая, со своей стороны, сообразно моим силам и средствам, содействовать русским людям к выяснению татарского быта, считаю святым долгом своим поделиться с ними печатно выводами моих долголетних наблюдений и исследований этого быта»[227].

Патриотические идеи как составное проявление нравственности также «красной линией» прошли через творчество Каюма Насыри. Он подчеркивал, что «у нас на своей земле имеются все растения, пригодные в употребление как лекарство... Ведь сила воздействия наших, отечественных растений и лекарств сильнее, чем у иноземных...»[228].

Анализ работы по воспитанию Каюма Насыри выявляет определенную параллель с творчеством И. В. Гете (1749–1832), в котором обнаруживаются три аксеологических пласта, связанных с трудом, просвещением и

[227] Там же.
[228] Там же.

образованием. Многие моменты как биографии, так и научных исканий объединяют эти личности, принадлежащие разным эпохам, странам и национальностям: оба деятеля оставили след в естествознании и общественно-гуманитарных науках, трепетно относились к творчеству, нередко были не поняты современниками. Так, А. И. Герцен, характеризуя Гете, подчеркивал, что «он так удалился от своих соотечественников в ту сферу, в которую поднялся, что они не ясно понимали его»[229]. Цитата иллюстрирует эксклюзивную инклюзивность натуры Гете, интенсивно включенного в бытие и проявляющего к нему научно-познавательный интерес.

Великий немец, показав диалектику национального и общечеловеческого, выступал против возвеличивания только своей нации. В качестве доказательства он приводил аргумент, связанный с его жизнью: своей образованностью он был обязан не Германии, а Франции. Гете акцентировал внимание на том, что «наша жизнь ведет нас не к обособленности и к отделению от других народов, а, наоборот, к все большему общению с ними... Все развитие нашей культуры, даже самой христианской религии, ведет нас к общительности, к сотрудничеству, к уступчивости и ко всем общественным добродетелям»[230]. В данной позиции мы видим идею диалога культур, основанного на нравственной составляющей. Гете выступал за объединение культур, понимая, что разрозненность и отчужденность не могут привести к положительным результатам. Но при этом он подчеркивал, что осуществляя диалог, каждая культура должна сохранить свою самобытность (*великая перекличка позиций немца и татарина!*). «Для каждой нации хорошо только то, что ей органически свойственно, что проистекло из всеобщих ее потребностей, а не скопировано с какой-то другой нации. Ибо пища, полезная одному народу на определенной ступени его развития, для другого может стать ядом. Поэтому все попытки вводить какие-то чужеземные новшества, поскольку потребность в них не коренится в самом ядре нации, нелепы, и все революции такого рода заведомо обречены на неуспех»[231].

Еще одна точка пересечения с Каюмом Насыри – это любовь к Родине, проявляющаяся в знании истории и гордости за отечество. Гете считал, что «весь мир, как бы пространен он ни был, все же только расширенное отечество и, если ближе глядеться, не даст нам больше того, что уже

---

[229] Герцен А. И. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 6. М., 1955. С. 103.

[230] Людвиг Э. Гете. М., 1965. С. 427–428.

[231] Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1986. С. 461.

представила нам наша родина»[232], а «человеку по душе лишь то, где и для чего он родился. Если высокая цель не гонит тебя на чужбину, ты всего счастливее дома»[233]. В приведенных строчках мы обнаруживаем не только проявление патриотизма и «нравственной оседлости» немецкого ученого и поэта, но и познавательный интерес, связанный с исследовательской деятельностью. Известный факт: Гете, изучая природу, провозглашал ее в качестве высшей ценности и испытывал благоговение перед ней:

И жизнь, и бодрость, и покой
Дыханьем вольным пью.
Природа, сладко быть с тобой,
Упасть на грудь твою!
Колышась плавно, в лад веслу,
Несет ладью вода.
Ушла в заоблачную мглу
Зубчатых скал гряда.

Общность Гете и Каюма Насыри обнаруживается и в отношении к труду и нравственному проявлению в жизни. Так, великий немец считал, что прогресс возможен благодаря продуктивному и постоянному труду: «можно дожить до возраста трехсот и более лет, если только добросовестно трудиться каждый день»[234]. У Гете есть размышления, посвященные проблемам человека и его метафизики счастья. «Для того, чтобы жить в довольствии, надо соблюдать девять требований: нужно достаточно здоровья, чтобы работа была удовольствием; нужно достаточно богатства, чтобы удовлетворить свои потребности; нужна сила, чтобы бороться с трудностями и побеждать их; нужно смирение, чтобы признавать свои грехи и раскаиваться в них; нужно терпение, чтобы тяжело трудиться до тех пор, пока не совершишь нечто достойное; нужно милосердие, чтобы видеть добро в своих близких; нужна любовь, чтобы заставить себя приносить другим людям пользу и помощь; нужна вера, чтобы Бог стал для тебя реальностью; нужна надежда, чтобы уничтожить страх перед будущим»[235].

Возможно, именно активность и эксклюзивная инклюзивность, связанные с волей к жизни и любовью к окружающему, интенсивной трудовой

---

[232] Гете И. В. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. М., 1980. С. 415.
[233] Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1986. С. 101.
[234] Гете И. В. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. М., 1980. С. 415.
[235] Там же.

и научной деятельностью, нравственной позицией и творчеством, стали причинами долголетия этих людей. Оба деятеля (немецкий и татарский) восприняли эстафету ценностей от мыслителей прошлых эпох, в основе которых заложена триада Истины, Добра и Красоты, пронесли ее через свою жизнь, распространяя среди современников, и передали будущим поколениям в виде творческого наследия.

Подводя итоги, подчеркнем следующие моменты. Каюма Насыри можно назвать выдающимся просветителем XIX века, способствующим приобщению татарского народа к сокровищницам мировой философии и науки, а также ее новейшим достижениям. Прививая на татарской почве идеи иных культур, тем не менее К. Насыри оставался сыном своего народа, о чем говорят его слова: «Если мы более внимательно будем изучать свой язык, убедимся, что он по наличию слов, названий, понятий, вообще во всем своем построении нисколько не уступает... другим языкам, даже более того, в некоторых случаях он и богаче их»[236]. В многочисленных учебниках, книгах и рукописях татарского ученого-энциклопедиста сквозной темой проходят идеи гуманизма, толерантности, патриотизма и воспитания гармоничной личности, проявляющей в жизнедеятельности свой интеллектуально-нравственно-эстетический потенциал. Все эти идеи актуализируются в современной поликультурной и поликонфессиональной среде, пронизанной разного рода конфликтами. Более того, любовь к родному краю и культуре татарского народа способствует обретению и проявлению национальной идентичности в «текучей современности». Исследовательский фокус внимания на проблемах образования и воспитания также востребован в социокультурной среде, где набирает обороты инклюзивный подход к бытию и основанное на нем инклюзивное образование. Главный акцент в современной системе воспитания и образования, несущей ответственность за формирование разносторонней культурной личности, связан с формированием инклюзивности как ***воли к включенной жизни и желания быть-в-бытии***, что означает идею причастности к жизненному процессу и соучастия/со-участия в нем. Результатом инклюзивного образования является самодостаточная личность в *модусе быть*, верящая в себя и проявляющая себя в многообразных ситуациях

[236] Цит. по: Гайнуллин М. Х. Каюм Насыри: Очерк жизни и творчества. Казань: Татарское книжное издательство, 1975. С. 26.

бытия социального. Она с удовольствием живет, имея способность быть Другой и взаимодействуя с Другими, воспринимает сакральность встреч, даров и исповеданий мироздания (по С. Франку), что способствует проявлению «благоговения перед жизнью» (А. Швейцер).

Своей личностью и на страницах своих трудов Каюм Насыри воссоздал на татарской почве образ идеального человека, тем самым (неосознанно/осознанно?) осуществив реконструкцию взглядов древневосточного мудреца Конфуция о «благородном муже».

Ж. Б. Шарден. Натюрморт с атрибутами науки

РАСШИРЕННАЯ КОДА[1],

ИЛИ ПРИГЛАШЕНИЕ К ПРОДОЛЖЕНИЮ ИНТЕРПРЕТАЦИИ...

[1] Кода (с итал. – хвост, конец, шлейф) – дополнение в музыкальной композиции, как правило, располагающееся в конце.

Философский триптих о Каюме Насыре закончен... Но хотелось бы думать, что он, подобно шлейфу (в переводе с итал. *coda* – шлейф), станет отправным бифуркационным аккордом, который потревожит социосферу и приведет ее в новый режим: появятся не только новые переводы трудов и исследования наследия просветителя с позиций современности, но люди будут знать их, руководствуясь жизненными и нравственными принципами, о которых писал К. Насыри, в своей деятельности.

Акцентирование нами идей татарского просветителя обусловлено рядом обстоятельств, и одно из них – кризис метафизики личности. В современном мире, пронизанном разного рода рисками/угрозами и динамическими изменениями, потерями социальных «опор» в виде нации/коллектива/семьи, человек начинает ощущать опустошенность своего существования. Все в его жизни становится ненадежным, нестабильным, временным и подвижным. Сам человек находится в состоянии переходности-к: с ним начинают происходить бесконечные перемены, вследствие которых он постоянно оказывается в новом качестве, теряя самого себя, свое «самое само» (А. Ф. Лосев) и идентичность. Подчеркнем, *after-postmoder'*нистские поиски идентичности осуществляются необычными, порою паралогичными методами, в том числе посредством эпатажа, который не способствует решению проблемы.

В современности проявление себя в виде следа в мироздании выступает как мания, перекрывающая пути и возможности познания. Нередко след связан с эпатажным поведением, «криком» о себе, облекаясь в медийный спектакль или лайфлоггинг, где иллюстрируется не человек в бытии-для-себя, а человек – как уже-сделанный-вымышленный-образ в бытии-для-Других. Эпатаж представляет собой трансгрессивный шаг, нагло рвущий границы традиционного, дозволенного, привычного. Он, преодолевая существующий запрет посредством провокационного вызова, претендует на сенсацию, а значит, известность, славу, материальное вознаграждение и пр. Цель эпатажа, сопровождающегося демонстративно-скандальным поведением и шокирующими выходками, связана с привлечением внимания к собственной персоне, попыткой осмыслить себя и обнаружить свою идентичность.

Эпатаж как след являет присутствие человека в бытии. Именно след проводит феноменологическое различие (*difference*), выявляемое в различании (*differance*) расового, национального, конфессионального, социаль-

ного, профессионального и другого, что трансформирует реальность в состояние дигитальности. При этом след, как и все в зазеркальной (пост) современности, парадоксален: он олицетворяет не только человека, но и его перечеркивание, то есть «первоначальное прослеживание и стирание». По мнению Ж. Дерриды, «способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немыслим, что его нужно описать как стирание самого следа. След продуцируется как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен»[237]. Таким образом, следуя логике размышлений Ж. Дерриды, след вместо обнаружения себя и своей идентичности дает отрицательный результат: он есть неустойчивое состояние, можно сказать – *мерцание*, проявляющее человека как «зачеркнутого человека» в его отражении и имитации, собственного стирания присутствия и отсутствия. Сегодня это подтверждает уже-сделанный-вымышленный-образ, являя в-бытии-для-Других постоянно меняющуюся маску, стирающую истинное лицо человека.

Желание быть в фокусе внимания стимулирует выдумывание и театральное режиссирование бесконечных эпизодов жизни. В этом процессе производства историй уже-сделанный-вымышленный-образ как след «запечатлевает себя отнесением к другому следу», поэтому «его собственная сила производства прямо пропорциональна силе его стирания»[238]. Из этого вытекает, что все современные эпатажные спектакли сиюминутны: они мгновенно рождаются и также быстро забываются, причем не только реципиентами, но и самими создателями (технологами). Более того, соотношение реального и фантазийного в этих спектаклях нарушено в сторону несуществующего, что вносит «раскол присутствия» в саму эпатажную личность. В бесконечных монологах о себе отсутствует драматургическое развертывание ситуации, объединяются противоречащие друг другу элементы, используются «скачки», нарушающие переход от одного рассуждения к другому, главенствуют абсурд и «черный юмор», мотивы телесности и соблазна. Созданный спектакль представляет собой ризоматичную конструкцию без детального драматургического плана: его сценарий постоянно корректируется в зависимости от обстоятельств.

---

[237] Деррида Ж. О грамматологии. М.: AD MARGINEM, 2000. С. 21.
[238] Там же.

Привлекательным этот спектакль делают элементы недосказанности, секретности, чудесности, что осуществляется с помощью сюжетной канвы, построенной алогично, фрагментарно, клипово, но преподнесенной эмоционально и эффектно визуализированной. Подчеркнем, уже-сделанный-вымышленный-образ технологичен: в нем практически нет места естественному, зато преобладает искусственное, созданное специально и акцентированное дигитальными технологиями. В итоге рождается симуляция *будто-жизни уже-сделанного-вымышленного-образа*: умирая как естественная личность (перечеркивая себя), рождается искусственный персонаж, живущий театрально, напоказ и провоцируя интерес к себе посредством эпатажа.

Медийные спектакли и лайфлоггинг есть ничто иное как «тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует», что в итоге способствует «безразличию к собственному существованию»[239] и еще большему стиранию/перечеркиванию себя. Благодаря СМИ и Интернету спектакли мгновенно становятся достоянием широких масс, активно обсуждаются, не подвергаясь никакому сомнению. Дело в том, что уже-сделанный-вымышленный-образ самодостаточен: он, внедряясь в сознание человека, незаметно заполняет его внутренний мир и начинает управлять миром ценностей, становясь «цензором приемлемого или неприемлемого, видимого, бросающегося в глаза или ушедшего в тень, вытесненного, игнорируемого»[240]. В итоге рождается новая ситуация, когда не *люди думают образами*, а, наоборот, образы думают людьми. Другое дело, что уже-сделанный-вымышленный-образ являет нам имморализм: он нагл, трансгрессивен и паралогичен, создает мир антиценностей, в рамках которого стебает над культурой. Он живет по особым эгоистическим принципам, не считаясь с Другим, что лишний раз подтверждает идею М. Фуко о том, что совесть совершенно излишний инструмент Субъекта. При этом в его проступках нет вины, потому что Субъект отождествляет себя с образами, прежде которых не было ничего, включая и самого субъекта. В результате внедрения и распространения подобной симулятивно-имморальной информации начинает происходить трансформация образа жизни людей и их мировоззрения, искажает-

[239] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2012. С. 8.
[240] Савчук В. В. Философия эпохи новых медиа // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 40.

ся шкала духовных ценностей и теряется идентичность, рождая ситуацию «прозрачности зла».

Усиливает «прозрачность зла» современная тенденция, связанная с модой на эпатаж. Здесь также необходимо расставить определенные акценты. Мода – временно-ускользающий, эфемерно-идеологический образец. Как справедливо пишет Ж. Бодрийяр, выступая «глубинным социальным механизмом», она связана с «распадом рациональности», в результате чего «разум попадает во власть простого, чистого чередования знаков», становясь «несвоевременным» явлением[241]. Более того, мода рекурсивна: она бесконечно повторяется, возвращаясь к «уже бывшему», свободно комбинируя свои составляющие и эксплуатируя принципы удовольствия и реальности (воплощения).

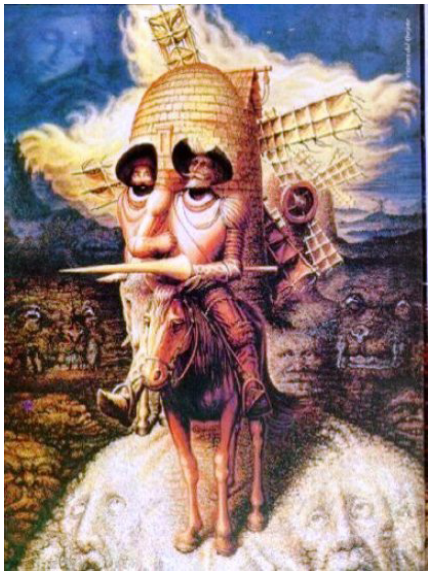
Модные тенденции проявляются во всем облике уже-сделанного-вымышленного-образа, конструируя его имидж, приспособленный для разного рода представлений: он делает видимым/невидимым то, что необходимо показать/спрятать. Имидж искусственен: в нем нет индивидуальности и все подогнано под модные стандарты. Цель подобной художественной искусственности – стать известным, поднять рейтинг популярности, произвести благоприятное впечатление и пр. Можно сказать, что имидж есть театральная маска, прагматично подстраивающаяся под ситуации. Неслучайно поэтому к имиджу применимы различные технологии, в том числе дигитальные, благодаря которым он создается, контролируется либо стирается, что соответствует концепту следа и его современности/со-временности.

Осуществляя деконструкцию эпатажной выходки, выявляется ее смысловая симулятивность, высвечивая «смерть человека» (М. Фуко) и его идентичности. Потому что, преследуя идею следа как известности и эксплуатируя низменные инстинкты, обволакивающиеся флером экзистенциальности, технологи создают спектакль с пониженной смысловой нагрузкой и ограниченным спектром значений, смысл которых мифологизирован.

Распространенный сегодня эпатажный спектакль являет собой не лучшее дополнение к миру действительности. Отражая и формируя модные тенденции в образе жизни, он являет повседневность как «дурную

[241] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 117.

бесконечность»: здесь все симулятивно и рекурсивно, смыслы оборваны, опошлены или отсутствуют, есть начала и концы историй напоказ, но нет цельности и завершенности. Современная «звезда ничего», вообразив себя Божеством, ведет себя вызывающе, неадекватно реальности, являя восстание мертвой вещи. Многие аспекты эпатажного поведения происходят на грани патологии, хотя в действительности у человека не наблюдается никакого расщепления сознания (шизофрении). Свои немыслимые мысли, вернее их отсутствие, «звезда ничего» выражает посредством мема (по К. Р. Докинзу, «эгоистичный ген»). Обладая высокой степенью вирулентности, он быстро размножается в социокультурном пространстве подобно компьютерному вирусу. Эпатажные проявления уже-сделанного-вымышленного-образа демонстрируют вместо красоты безобразие, грязь, циничное равнодушие и «черное» отчаяние. Соглашаясь с Ж. Бодрийяром, подчеркнем: смерть реальности, связанная с симулятивностью, повлекла за собой и смерть искусства. Эпатажное симулирование способствует тому, что в искусстве появляются двойные «стратегии: стирать следы реальности и одновременно сопротивляться этому стиранию»[242].



Картина Октавио Окампо

Мания следа в истории обусловлена множеством факторов. Во-первых, она связана с желанием проявить себя в бытии, самоутвердиться, найти свою ускользающую идентичность, являя одновременное «присутствие-отсутствие» в *Dasein*. Во-вторых, след помогает обрести гармонию и найти определенную истину, привносящую смысл в жизнь. В-третьих, духовная пустота современного человека и его полное ничегонеделанье в результате создания видимости работы рождают экзистенциальную скуку, и эпатажный след выступает как иллюзия динамики жизни. Заметим, удовлетворение от

[242] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2012. С. 240.

подобного способа самовыражения получают немногие и временно. Дело в том, что мир гламура как бесконечно продолжающийся праздник притягателен, и, чтобы не затеряться в нем, необходимо постоянно поддерживать интерес к себе, в том числе путем создания эпатажных эпизодов как рекурсивных перечней самого себя. Само бытие *Dasein* в контексте эпатажа-в-эпатажности выступает симуляцией *искусства* Быть. В итоге человек, неспособный положить конец безумной игре, теряет самого себя, «самое само» (А. Ф. Лосев).

Современный эпатаж являет определенный след в бытии культуры, в котором заложены как положительные, так и отрицательные импульсы. С одной стороны, эпатаж способствует рождению нового, стимулируя дальнейшее развитие. Но с другой стороны, эпатаж паразитирует в современности на духовной пустоте и имморализме. Эпатаж становится все более привычным явлением, не требуя от реципиентов рефлексивности. Он нагло рвет нити традиции и нарушает любые границы, воплощает праздничную и праздную бездумность, формируя пассивный тип потребителя, принимающего все к сведению в качестве призыва: «Поступай аналогично!». В связи с этим сегодня актуальными становятся идеи постоянного образования/самообразования (один из девизов современности – *Live Long Learning*), возрождения интеллектуального и нравственного начал личности, поисков духовной основы бытия, способствующих процессу идентификации.

Возвращаясь к личности Каюма Насыри, подчеркнем следующие ключевые моменты, не потерявшие актуальности для метафизического проявления современного человека. Татарский просветитель своей жизнью явил нравственный подвиг человека, мужественно отстаивавшего свои идеи и не отказавшегося от них, тем самым сохранив чистоту своих помыслов и принципиальность жизненной позиции.

Его Путь – многоликость Одиночества (в-Одиночестве, для-Одиночества, из-Одиночества, с-Одиночеством), на которое он был обречен волею судьбы. Но, выдержав испытание им как «лучом наблюдения» (М. Мамардашвили), Насыри обрел себя/людей/мироздание, оставив след в бытии и не потерявшись в нем, как для себя самого, так и для последующих поколений. Одиночество в кризисные периоды жизни, несмотря на всю драматичность и даже трагичность ситуаций, помогало осуществить смысложизненный поиск и выполнить свое предназначение.

Воодушевляли ученого-просветителя позитивным потенциалом и сформированные им ценности, не потерявшие актуальности в современности. Можно утверждать, одиночество сыграло положительную роль в его жизни: благодаря ему он, не потеряв себя, получил возможность познавать не только свою самость, но и мироздание.

Его эксклюзивная инклюзивность при иллюзии внешней отстраненности являла собой мощную включенность в бытие, благодаря чему он, черпая энергию из своего одинокого существования, работал в совершенно разных отраслях научного знания, хорошо чувствуя тенденции своего времени, не ограниченные территориальными границами Казанского края.

Инклюзивность натуры как включенности/*в-ключе*-нности в бытие являет собой интенсивный поиск *ключа/ключей* мироздания. Неслучайно в его биографии мы находим факты, подтверждающие глубокий символизм его поступков. Так, в своей деревне Большие Шырданы (Зеленодольский район Республики Татарстан), олицетворяющей собой образ Родины, он вырыл колодец, сохранившийся до наших дней и тщательно оберегаемый сотрудниками музея.

Колодец является многогранным символом, с одной стороны, олицетворяющим источник воды, искусственно созданный человеком, как первоначальной субстанции, с другой – глубокую могилу. Помимо этого, колодец выступает в качестве точки пересечения воздушных, земных и водных путей, взаимодействующих между собой. Неслучайно для народов мира колодец – источник/ис-точник, ведущий из мира живых в мир подземный/мертвых/потусторонний/«воды бездны», заключающие в себе могучие, но при этом тайные силы. Вспомним, крылатую фразу «кладезь знаний»[243], которая обозначает неиссякаемый источник знаний и мудрости. Можно сказать, колодец – своеобразный мост, помогающий проникнуть в иные миры, скрытые и недоступные. Рукотворность колодца выдает человека деятельного и жаждущего жизни, включенного в нее и пытающегося раскрыть секреты мироздания.

Отметим и тот факт, что колодец диалектически связан с другим мощным символом – водой[244]. Сама вода олицетворяет собой первоматерию,

[243] Устаревшее название колодца.

[244] Возможно, поэтому его называют «глазом воды».

хранительницу жизни, обладающую бесформенностью и текучестью, позволяющих ей принять любую форму бытия, что говорит в пользу мудрости природы[245]. Г. Башляр, называя множество видов воды (проточная, стоячая, чистая, талая, штормовая, очищающая и др.), также говорит о ее текучести, приводящей к разного рода трансмутациям. Это заставляет вспомнить множество философских изречений, подчеркивающих движение водного потока. Например, гераклитовское высказывание о том, что «в одну и ту же реку нельзя войти дважды». Или рассуждение Лао-цзы: «вода никогда не бывает в покое, ни днем, ни ночью. Когда она течет сверху, она вызывает дождь и росу. Когда она течет внизу, она образует потоки и реки. Вода имеет выдающуюся способность творить добро. Если на ее пути соорудить дамбу, она останавливается. Если ей проложить путь, она течет по нему. Поэтому говорят, что она не борется. И однако ей нет равных в разрушении того, что сильно и твердо». Здесь мы встречаем идею диалектики бесконечного движения, благодаря которому возможно достичь много: быть одновременно добрым и злым, пассивным и активным, слабым и сильным.

Как и колодец, вода олицетворяет не только источник жизни, но и погружение в нее с последующим растворением, то есть начало и конец. Вода как пучина скрывает в себе таинственность, неизмеримость и безмерность, тем самым указывая на множество потенциальных возможностей, имеющихся в бытии. Если осуществить метафорический перенос на жизнь человека, то он, являясь носителем жизни и включенный в ее процессы, должен выполнить свою миссию, совершая движение и осуществляя свой смысложизненный поиск, прилагая усилия и последовательно преодолевая трудности. Вспомним, одно из значений ключа как корня слова «включенный», связанным с инклюзивным человеком, – водный источник, бьющий из земли. Таков человек, выражающий и проявляющий себя в жизни.

Сочетание колодца как мужского начала и воды, олицетворяющей женственность, рождает гармонию мироздания. Считалось, что вода, текущая из глубин земли, обладает особыми, целебными свойствами. Этим обусловлено, что практически у всех народов мира многие обряды были связаны с колодцем, вода из которого заключает в себе маги-

[245] В Вавилоне воду считали «домом мудрости».

ческую силу. Вспомним, эпизод из фантастической повести К. Насыри «Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними», где Абу Али Сина предлагает падишаху и его гостям посмотреть в таз с водой, где таз выступает в роли колодца:

Кто хочет небывалое увидеть,
Пусть с водной глади не отводит глаз.
Он побывает там, где не бывал,
Услышит то, что в жизни не слыхал,
Переживет такие приключенья,
Какие и во сне не представлял[246].

В. Белов. Колодец

Подчеркнем, что татарский просветитель занимался собиранием фольклора и знал его. Здесь мы встречаем реконструкцию языческих обрядов, связанных с водой, олицетворяющей собой чистоту помыслов и возможность их осуществления. Возможно, Каюм Насыри колодцем выразил «самое само» (А. Ф. Лосев) – свое потаенное, связанное с желанием продуктивной жизни и достижения гармонии в ней.

О значимости колодца, вырытого Каюмом Насыри, написала в 1997 году в своей семичастной поэме Заслуженный деятель культуры, известная татарская поэтесса Эльмира Мухаметовна Шарифуллина (1947 г.р.)[247]:

[246] Насыри К. Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними. Казань: Татарское книжное издательство, 1981. С. 78.
[247] Шарифуллина Э. Сөюмнән мин бер чибәр идем…: Шигырьләр, поэмалар (Меня любовь красою одарила…: стихотворения, поэмы). На татар. яз. Казань: Рухият, 2005. 497 с.

Колодец Каюма[248]

I

1

Пройдя века – сохранился (живым остался),
Сохранился колодец Каюма.
В то время как, свой путь потеряли столько родников,
Затерялись самые полноводные,
Родословного древа Насыровых
Словно таинство,
Память,
Лучезарность святых деяний,
Канон благовоспитанности
Нравственности –
Сохранился живым колодец.
И сегодня
Бьет его могучий родник.
Сколько приходили,
Сколько раз
Ломали наверное
Ворот его (колодца)...
Сколько не отрезали, словно столько раз и вырастал,
Силой волшебства заново,
Святому делу верные его земляки
Обновляли колодезный ворот.
Обновляли-восстанавливали,
И умиротворенно
Ходили к колодцу за водой.
Его живая вода,
Словно знания вода
Вытекает из земли Шырдан[249]!

VII

2

... Дайте воды,
Один лишь глоток воды нужен...
Порой и одной капли довольно.
О, Родная Земля!
В колодце Каюма
Быть бы мне той самой
Каплей Чистой воды!

---

[248] Отрывок из поэмы. Подстрочный перевод дочери поэтессы, директора музея К. Насыри – Шафигуллиной Раушании.

[249] Шырдан – имеется в виду родная деревня Каюма Насыри: Большие Шырданы.

Для Каюма Насыри существовали в бытии ориентиры и метки, носящие интеллектуальный и нравственный характер. В приведенном нами фрагменте они, как мы считаем, звучат оркестрово мощно, туттийно[250]: колодец как ключевой символ мироздания, вода – его жизненная сила и родник знаний, капля чистой воды – душа/дух человека.

Заключительным аккордом триптиха выделим следующее. Инклюзивность и одиночество помогли Каюму Насыри «быть самим собой» и выполнить свое жизненное предназначение, неся внутреннее во внешнее как раскрытие потаенного, не изолируясь, а соединяясь. Тем самым, обнаруживая не бытие-для-себя-в-себе-самом, а бытие-для-других-посредством-себя, в чем высвечивается гармоничность его существования согласие с самим собой и миром.

Поднятые Каюмом Насыри темы национальной идентичности, образа Родины, калокагатии, подразумевающей интеллектуальную, нравственную и эстетическую образованность и проявленность личности, проходят лейтмотивом через всю историю философской мысли. Не потеряли они своей актуальности и в современности, заставляя не только размышлять и писать о них, но и внедрять в свою жизнь. Именно в этом случае произойдет оздоровление социального в различных аспектах (физическом/психическом/интеллектуальном/моральном), способствуя его устойчивому развитию и гармоничности.

Итак, пришло время собирать камни…

Коль ты бы мог узнать себя, как надо,
То получил бы знание Вселенной.
Коль мог бы ты заботиться о правде,
Познай себя не через размышленье,
Но через озаренье, поиск, веру,
Будь сам своим ты собственным Познаньем:
Ведь это будет путь к познанью Правды…
Мир Валиддин. Коранический суфизм.

[250] Тутти (итал. *tutti* – «все») – звучание всего оркестра, создающее впечатление мощи и торжественности.

Библиографический список

1. «Как время катится в Казани золотое...»: Антология русской поэзии Казани. – Казань, 2005. 480 с.

2. Алексеев, И. Е. Лунный кот – Казанский кремль / И. Е. Алексеев. URL: http://www.stihi.ru/2009/12/17/7308

3. Бахтин, М.М. Проблема поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. М., 1972.

4. Башляр, Г. Поэтика пространства / Г. Башляр. М. : Ад Маргинем Пресс, 2014. 352 с.

5. Бердяев, Н. О человеке, его свободе и духовности / Н. Бердяев. М. : Флинта, 1999. 312 с.

6. Библер, В.С. Диалог. Сознание. Культура / В. С. Библер // Одиссей. Человек в истории. М. : Наука, 1989.

7. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. М., 2012. 258 с.

8. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. М.: Добросвет, 2000. 387 с.

9. Вернадский, В. И. Основа жизни – искание истины / В. И. Вернадский // Новый мир. 1988. №3. С. 217–226.

10. Воробьев, Н. И. Жилища и поселения казанских татар Арского кантона ТССР / Н. И. Воробьев. Казань, 1926.

11. Гагарин, А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени / А. С. Гагарин. Екатеринбург, 2001. 224 с.

12. Гайнуллин, М. Х. Каюм Насыри: Очерк жизни и творчества / М. Х. Гайнуллин. Казань: Татарское книжное издательство, 1975.

13. Галяу, М. Мухаджиры / М. Галяу. Казань, 1982.

14. Гегель, Г. Эстетика / Г. Гегель. М. : Искусство, 1968. Т. 3. 623 с.

15. Герцен, А. И. Собрание сочинений в 30 т. / А. И. Герцен. Т. 6. М., 1955. 323 с.

16. Гете, И. В. Собрание сочинений в 10 т. / И. В. Гете. Т.10. М., 1980. 510 с.

17. Гиренок, Ф. Удовольствие мыслить иначе / Ф. Гиренок. М. : Академический Проект, 2010.

18. Горохов, В. М. Общественные и педагогические взгляды Каюма Насыри / В. М. Горохов // Каюм Насыри. Казань : Татгосиздат, 1948.

19. Грюнебаум, Г. Э. Классический ислам. 600 – 1258 / Г. Э. Грюнебаум. М., 1988.

20. Гузенина, С. В. Образ Родины как предмет научного анализа / С. В. Гузенина. Белгород : НИУ «БелГУ». 276 с.

21. Гусейнов, А. А. Что же мы такое? / А. А. Гусейнов // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке / под ред. Б. Г. Юдина. М. : Прогресс-Традиция, 2007. С. 87–103.

22. Гуссерль, Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. Новочеркасск : Сагуна, 1994. 357 с.

23. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Избранные статьи / В. И. Даль. М. : ОЛМА-Пресс, 2005. 700 с.

24. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. М. : AD MARGINEM, 2000. 504 с.

25. Евтушенко, Е. Казанский университет / Е. Евтушенко. URL: http://www.dolit.net/author/12515/ebook/49565/evtushenko_evgeniy/kazanskiy_universitet/read

26. Ертанова, О. Н. Интеграция и инклюзия в аспекте семантики / О. Н. Ертанова // Инклюзивное образование: методология, практика, технологии: сборник материалов. М. : МГППУ, 2011. С. 17–18.

27. Ильдарханова, Ф. А. Институт семьи в констенте демографического развития Республики Татарстан / Ф. А. Ильдарханова. Казань: Отечество, 2012. 316 с.

28. Ильин, И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мира / И. П. Ильин. М. : Интрада, 1998. 255 с.

29. Каганов, Г. З. Душа и тело города / Г. З. Каганов // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке / под ред. Б. Г. Юдина. М. : Прогресс-Традиция, 2007. С. 234–255.

30. Кант, Д. Давай с тобой побродим по Казани / Д. Кант. URL: http://safizulfia.narod.ru/index/0-15

31. Лайм, А. Прогулка по Казани в конце декабря / А. Лайм. URL: http://www.clubochek.ru/konkurs.php?idf=1454

32. Левинас, Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас; пер. с франц. А. В. Парибка. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 44.

33. Левинас, Э. Избранное: тотальность и бесконечное / Э. Левинас. М.-СПб. : ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000.

34. Лотман, Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.) / Ю. М. Лотман. СПб., 1994.

35. Людвиг, Э. Гете / Э. Людвиг. М., 1965.

36. Марков, Б. В. Знаки бытия / Б. В. Марков. СПб. : Наука, 2001.

37. Маслов, А. Конфуций. Прогулки с мудрецом / А. Маслов. Краснодар : Неоглори, 2010.

38. Мелих, Ю. Б. Личность, лик, лик другого: опыт необычного историко-философского сопоставления (Левинас, Киркегор, Флоренский, Карсавин) / Ю. Б. Мелих // Сущность и Слово: сборник научных статей к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой. М. : Феноменология–Герменевтика. 2009.

39. Мухамедова, Р. Г. Татары-мишари / Р. Г. Мухамедова. М., 1972.

40. Мухаметшин, Ю. Г. Типы сельских жилищ (конец XIX – начало XX в.) / Ю. Г. Мухаметшин // Пермские татары. Казань, 1983.

41. Насыйри, К. Ләһҗәи татари / К. Насыйри. Казан, 1895. 1 ж.

42. Насыри, К. Избранные произведения / К. Насыри. Казань, 1977.

43. Насыри, К. Книга о воспитании / К. Насыри. URL: http://kitap.net.ru/nasyri.php

44. Насыри, К. Краткая татарская грамматика, изложенная в примерах / К. Насыри. Казань, 1860.

45. Насыри К. Материалы научных сессий, посвященных 120-летию со дня рождения. Казань, 1948. С. 102.

46. Насыри, К. Поверья и приметы казанских татар / К. Насыри. URL: http://kitap.net.ru/nasyri4.php

47. Насыри, К. Сказания о мудром Абу Али Сине, его брате Абу Али Харисе и невероятных приключениях, которые были с ними / К. Насыри. Казань : Татарское книжное издательство, 1981. 128 с.

48. Насыри, К. Фольклор. Загадки. Пословицы и поговорки / К. Насыри. URL: http://kitap.net.ru/nasyri2.php

49. Неклюдов, С. Ю. Тело Москвы: к вопросу об образе «женщины-города» в русской литературе / С. Ю. Неклюдов. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov20.htm

50. Паскаль, Б. Суждения и афоризмы / Б. Паскаль. М.: Политиздат, 1990. 384 с.

51. Перек, Ж. Просто пространства: Дневник пользователя / Ж. Перек. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. 152 с.

52. Порошенко, О. Оптимистическая трагедия одиночества / О. Порошенко. СПб. : Алетейя, 2015. 216 с.

53. Постсоветская культурная трансформация: медиа и этничность в Татарстане 1990-х гг. / под ред. С. А. Ерофеева и Л. Р. Низамовой. Казань, 2001.

54. Савчук В. В. Философия эпохи новых медиа / В. В. Савчук // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 33–42.

55. Севоротян, Э. В. Этимологический словарь тюркских языков / Э. В. Севоротян. М., 1974.

56. Семья – основа нации. Татарские просветители о семье и воспитании. Т. 3. Каюм Насыри. Воспитание / под ред. Ф. А. Ильдархановой. Ижевск, 2015. 192 с.

57. Смирнов, А. П. Волжские булгары / А. П. Смирнов. М., 1951.

58. Сулейманова, Д. Интерьер татарского дома: истоки и развитие / Д. Сулейманова. Казань, 2010. 141 с.

59. Тасси, Л. Зимняя сказка / Л. Тасси. URL: http://mylevl.ucoz.ru/news/2009-05-11-23

60. Тасси, Л. Мелодия моя... Казань... / Л. Тасси. URL: http://mylevl.ucoz.ru/news/2009-05-11-23

61. Тасси, Л. О. Казань... / Л. О. Тасси. URL: http://zanimatika.narod.ru/RF11_Kazan.htm

62. Татар мифлары. Казан, 1996. 1 китап. Б. 4.

63. Татарское народное творчество: в 15 т. Казань, 2013. Т. 4: Загадки. 367 с.

64. Токарев, С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры / С. А. Токарев // Советская этнография. 1970. № 4.

65. Торо, Г. Уолден, или Жизнь в лесу / Г. Торо. М. : Наука, 1979. 456 с.

66. Франк, С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // С. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990.

67. Фролов, И .Т. Избранные труды в 3 т. Т. 3. О человеке и гуманизме / И. Т. Фролов. М. : Наука, 2003. 794 с.

68. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. М. : Республика, 1992. 430 с.

69. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. М. : Прогресс, 1990. 336 с.

70. Фукс, К. Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях / К. Ф. Фукс. Казань : Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2015.

71. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. М.: Академический проект, 2011. 460 с.

72. Хайдеггер, М. Вопрос о технике // М. Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993. С.221–238.

73. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. 447 с.

74. Хакимова, Р. А. Каюм Насыри как языковед / Р. А. Хакимова // Каюм Насыри. 1825≈1945: материалы научных сессий, посвященных 120-летию со дня рождения. Казань, 1948.

75. Харлампович, К. Известия Гмелина о Казани и казанских инородцах / К. Харлампович. Казань, 1904.

76. Харузин, Н. Н. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России / Н. Н. Харузин. М., 1896.

77. Хрестоматия-учебник по татарской литературе. Казань, 1938.

78. Черемшанский, В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении / В. М. Черемшанский. Уфа, 1859.

79. Шарифуллина, Эльмира. Сөюмнән мин бер чибәр идем...: Шигырьләр, поэмалар / Меня любовь красою одарила...: стихотворения, поэмы). На татар. яз. Казань : Рухият, 2005. 497 с.

80. Эккерман, И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни / И. П. Эккерман. М., 1986.

81. Эрнст, К. Суфизм / К. Эрнст. М. : Фаир-пресс, 2002. 496 с.

82. Юзеев, А. Н. Татарская философская мысль конца XVII–XIX вв. / А. Н. Юзеев. Казань: Татарское книжное изд-во, 2001. 192 с.

83. Юсупов, И. М. Этнопсихология народов Татарстана: учебное пособие / И. М. Юсупов. Казань : Познание, 2014. 223 с.

Интернет-ссылки на иллюстрации

1. Кох О. Вид города Казани. http://picture.crimea.ua/ermitazh/3402.html

2. Карта Казани XIX века. http://nik-rech.narod.ru/album_kazan_dostoprim/hrami_mecheti/photo/Kazanchurchesmap.jpg

3. Литография. Апанаевская мечеть. http://nik-rech.narod.ru/album_kazan_dostoprim/staro-tatarskaya_sloboda/page01.htm

4. Фотография «Время собирать камни...» http://www.proza.ru/pics/2012/09/28/769.jpg

5. Х. Якупов. Мыслитель. http://www.bolgar.info/photo/albums/userpics/10001/normal_Yakupiv_Myslitel.jpg

6. Картины Ильдара Зарипова. http://www.elitat.ru/index.php?rub=21&st=4632&type=3&s=1

7. Картины Баки Урманче. http://halloart.ru/showthread.php?t=1674&s=939e469700381c2993ee519e04e8b3d3&p=10092

8. Башмаков И.Н. Казанский Кот. https://ru.wikipedia.org/wiki/%CF%E0%EC%FF%F2%ED%E8%EA_%CA%EE%F2%F3_%CA%E0%E7%E0%ED%F1%EA%EE%EC%F3

9. Арефьева Р. Бытие. Картина № 3 из Серии «Путь», 2007. http://artsophia.ru/raisa4.html

12. Репях Н.С. Одиночество. http://www.galereya-nagornaya.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=91&Itemid=63#

13. Чеботарев А. Мыслительный процесс. http://www.arthit.ru/surrealism/0030/surrealism-1.jpg

14. Эшер М. http://www.juntadeandalucia.es/averroes/html/adjuntos/2008/02/06/0001/pintumate/escher/lazodeunion.jpg

15. Рытова М. Дерево жизни. http://www.bibliotekar.ru/h5-Rytova/8.files/image002.jpg

16. Ночная Казань. Фотография. http://solnechnoederevo.buzuluk.bz/media/W1siZiIsIjIwMTQvMTIvMDIvMDlfMzVfNTlfNDg4X2themFuX3ZpZF9zdmVyaHUxLmpwZyJdXQ

17. Следы на песке. Фотография. http://stat8.blog.ru/lr/0a0b08d315a561f5eed24cdfa8f7de3f

18. М.Эшер.Другой мир. http://cp12.nevsepic.com.ua/62/thumbs/1353962534-0440605-www.nevsepic.com.ua.jpg

19. Картина Октавио Окампо. http://coolmagic.yolasite.com/resources/optical_illusion_count_faces.jpg

20. Белов В. Колодец. http://img-0.artonline.ru/paintings/bvv270584/kolodec.jpg

21. Алиев С. Чаша жизни. http://writercenter.ru/uploads/images/00/24/29/2013/06/30/75f095-big.jpg

22. Шишкин А.А. Восточный мудрец. http://weles.in.gallerix.ru/pp/vostochnyj-mudrec.jpg

23. Roger Suraud http://relaxic.net/wp-content/uploads/2011/06/philosopher_004.jpg

24. Владимир Куш. Horn of Babel. http://lpi.lt/uploads/posts/2012-04/1333963126_surreal_paintings_to_impress_you_640_15.jpg

25. Картина Игоря Горина. http://www.inspireme.ru/post/41468?nik

26. Ж.Б. Шарден. Натюрморт с атрибутами науки. http://www.artsnotdead.com/assets/images/mouse_pads/VE00042-2.jpg

Оглавление

Часть 1. ИНКЛЮЗИВНОСТЬ И ОДИНОЧЕСТВО КАК ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЖИЗНИ КАЮМА НАСЫРИ 3

Часть 2. ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ КАЮМА НАСЫРИ..... 51

Часть 3. ПОПЫТКА СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ «КНИГИ О ВОСПИТАНИИ» КАЮМА НАСЫРИ..... 113

КОДА, ИЛИ ПРИГЛАШЕНИЕ К ПРОДОЛЖЕНИЮ ИНТЕРПРЕТАЦИИ 139

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК..... 151

Благодарности

Автор монографии выражает глубокую признательность ректору Института экономики, управления и права (г. Казань) Тимирясовой Асие Витальевне за поддержку проекта, Сайфутдинову Анвару Камилевичу за разрешение использовать его работы в качестве обложки и иллюстраций в книге; директору музея Каюма Насыри в г. Казани Раушании Фаиловне Шафигуллиной; сотрудникам архитектурно-этнографического комплекса им. Каюма Насыри в дер. Большие Ачасыры Зеленодольского района РТ; заместителю начальника отдела нормативного обеспечения образовательного процесса Мингалееву Ильгизу Ильдусовичу.

Во время работы над монографией была осуществлена экспедиция в архитектурно-этнографический комплекс им. Каюма Насыри в дер. Большие Ачасыры Зеленодольского района РТ. В работе использованы фотографии, сделанные автором Яковлевой Еленой Людвиговной и директором издательства «Познание» Дарчиновой Гульназ Язкаровной.

Научно-популярное издание

Серия «Сокровищница Татарстана»

Яковлева Елена Людвиговна

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ИСТОКАМ: КАЮМ НАСЫРИ В ОПТИКЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Философский триптих
о татарском Леонардо да Винчи

На обложке использованы работы художника
Анвара Камилевича Сайфутдинова

Главный редактор *Г. Я. Дарчинова*
Редактор *Т. В. Андреева*
Технический редактор *О. А. Аймурзаева*
Дизайнер обложки *Е. Н. Морозова*

ISBN 978-5-8399-0572-6

9 785839 905726

Подписано в печать 27.10.15. Формат 70x100 1/8
Гарнитура Times New Roman, 10. Усл.печ.л. 12,83. Уч.-изд.л. 18,6
Тираж 500 экз. Заказ № 154

Издательство «Познание»
420111, г. Казань, ул. Московская, 42
Тел. (843)231-92-90
e-mail:zaharova@ieml.ru
Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ИЭУП:
420108, г. Казань, ул. Зайцева, 17